

2 01083



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LAS ESTRUCTURAS EMOCIONALES DEL  
DISCURSO FILOSÓFICO  
(UN ACERCAMIENTO A LA TERAPIA PLATÓNICA)

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

DOCTORA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

ANA BERTHA HERNANDEZ VILLARREAL

MEXICO, D. F.

2002

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

ESTA TESIS FUE CREADA  
DE LA BIBLIOTECA

2007  
NOVIEMBRE

*Para Alfredo y Carlitos,  
mis dos grandes amores*



## AGRADECIMIENTOS

El trabajo intelectual que uno realiza es siempre una obra colectiva, producto de circunstancias históricas y sociales, de personalidades pasadas y presentes, de numerosas influencias. Por este motivo quiero agradecer a todos aquellos que han hecho posible la realización de esta obra.

Agradezco en primer lugar a mi asesora, la Dra. Ute Schmidt Osmatczik, por sus valiosas observaciones, por su solidaridad constante, por su infinita paciencia, pero sobre todo por el privilegio de conocer a una persona que ha realizado tan grandes aportaciones para mi país. Agradezco también al Dr. Ramón Xirau y al Dr. Guillermo Hurtado, miembros de mi comité tutorial, por el respaldo constante que me han ofrecido a lo largo de este proceso.

Una mención aparte merecen los sinodales que la fortuna me ha asignado. Ellos me han enseñado la importancia de la interdisciplina, lo extraordinario y enriquecedor de construir puentes entre los distintos campos del saber humano, lo vital que resulta no olvidarse de la historia. En este espacio quiero agradecer de todo corazón los consejos y observaciones que me han hecho, muy especialmente al Dr. Germán Viveros Maldonado, catedrático del Instituto de Investigaciones Filológicas; al Dr. Carlos Viesca Treviño, director de Historia y Filosofía de la Medicina; a la Dra. Dulce María Granja, para cuyos padres, médicos de profesión, dedico también esta obra, y, de manera particular, al Dr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, uno de los jóvenes más brillantes y dedicados al trabajo intelectual que yo conozco. Vaya también mi reconocimiento al Dr. Miguel Ángel Sobrino y al Dr. Antonio Marino López por la lectura preliminar de este trabajo, y a los Lic. Rafael Montes Moreno y Elizabeth Ann Sours Refrew por su ayuda en la traducción del alemán y del inglés, respectivamente.

En un mundo en el que es tan necesaria la presencia de los médicos, quiero expresar mi más profunda gratitud a todos aquellos que se dedican a esta noble profesión, tanto a los que radican en las grandes urbes como a los que atienden a las comunidades más alejadas. ¡Gracias a todos ustedes por la tarea que desempeñan!. Doy las gracias también al Dr. Hector de Ita Montañó por honrarme con su amistad sincera y al Dr. Rogelio Cruz Medina por los excelentes materiales que me ha prestado y su disposición para asesorarme en una materia que me sigue pareciendo tan difícil como significativa.

Finalmente, agradezco con toda mi alma el apoyo que con tanto cariño me han brindado mis familiares y amigos. Doy gracias a la vida por conservar a mi compañero conmigo, por el amor que tenemos, por mi pequeño. Doy gracias a la vida por lo extraordinario de contar con una familia que está a mi lado en todo momento, en los felices y en los tristes; por haberme dado tan grandes amigas, entre las que cuento a la filósofa y terapeuta Cecilia Feregrino; a la socióloga Yolanda Pineda y a la Ing. Virginia Rodríguez Perales, así como a la Lic. Ana Uribe Palomino, Azucena López Archundía y Ma. del Carmen Martínez Toriz; doy las gracias por el apoyo que he recibido de mis compañeros de trabajo, en especial a mi amigo Isaías Palacios que me ha alentado permanentemente para continuar adelante, y a todos aquellos que con su amor a la filosofía han abierto el camino para que las futuras generaciones puedan comprender la importancia que tiene la reflexión en la vida humana. A todos ustedes, muchas gracias.

Ana Bertha Hernández Villarreal  
Septiembre del 2002

## INDICE

PROLOGO.....	1
INTRODUCCIÓN.....	5
I. CONCEPCIONES DE LA MEDICINA EN GRECIA DURANTE LA EPOCA CLÁSICA.....	14
I.1 EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA MEDICINA GRIEGA .....	17
I.2 LA MEDICINA RITUAL EN LA ÉPOCA CLÁSICA .....	21
I.3 MEDICINA EN EL <u>CORPUS HIPPOCRATICUM</u> .....	32
I.4 INTERRELACIONES .....	44
II. INFLUENCIA DE LA MEDICINA EN EL DISCURSO PLATÓNICO	48
II.1 INFLUENCIA DE LA MEDICINA RITUAL .....	49
II.2 INFLUENCIA DE LA MEDICINA HIPOCRÁTICA.....	67
II.3 SUPERACIÓN DE LA MEDICINA ANTIGUA .....	74
III. EL ALMA COMO OBJETO DE TRATAMIENTO FILOSÓFICO.....	82
III.1 CONCEPCIÓN PLATÓNICO-SOCRÁTICA DEL ALMA .....	85
III.2 LAS PARTES DEL ALMA .....	95
IV. LA SALUD Y ENFERMEDAD DEL ALMA.....	104
IV.1 CONCEPCIÓN PLATÓNICA DE LA ENFERMEDAD DEL ALMA.....	105
IV.2 CONCEPCIÓN PLATÓNICA DE LA SALUD DEL ALMA .....	134
V. TERAPIA FILOSÓFICA.....	140
V.1 ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL CONCEPTO DE TERAPIA.....	141
V.2 INFLUENCIA DE LA MEDICINA RITUAL E HIPOCRÁTICA EN EL CONCEPTO PLATÓNICO DE TERAPIA.....	147
V.3 FUNDAMENTOS DE LA TERAPIA DEL ALMA.....	150
VI. AMBITOS DE APLICACIÓN DE LA TERAPIA .....	167
VI.1 TERAPIA INDIVIDUAL .....	170
VI.2 TERAPIA SOCIAL .....	183

<b>VII. FINALIDADES DE LA TERAPIA FILOSÓFICA.....</b>	<b>213</b>
<b>VII.1 TERAPIA FILOSÓFICA COMO PURIFICACIÓN DEL ALMA .....</b>	<b>214</b>
<b>VII.2 TERAPIA FILOSÓFICA COMO PERFECCIONAMIENTO DEL ALMA .....</b>	<b>239</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>247</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>261</b>

## PROLOGO

En el año de 1995 la Universidad Nacional Autónoma de México promovió, a través de la División de Estudios de Postgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, la impartición del *Seminario de Filosofía Griega* con la temática “El concepto de terapia en Platón” dictado por la Dra. Ute Schmidt Osmanzik. Este seminario llamó poderosamente mi atención, pues aunque el psicoanálisis freudiano me había cautivado desde tiempo atrás, jamás había pensado en la posibilidad de que la psicoterapia estuviera presente en el pensamiento griego clásico. Intrigada por este hecho, pronto me percaté de que efectivamente en la *República* —que era el texto que en aquel momento nos ocupaba— Platón hacía una propuesta terapéutica en el más estricto sentido del término.

Al profundizar en otros escritos de Platón me di cuenta de que la *therapeia* (*θεραπεία*) era una constante en su pensamiento; más aún, su propuesta de terapia se encontraba unida a una visión médica que recuperaba la experiencia clínica de la época. Las investigaciones que llegaron en un principio a mis manos<sup>1</sup> ponían el énfasis en la vinculación entre la obra hipocrática y el pensamiento platónico, pero a mi juicio faltaba aún un nudo que desentrañar: el de la medicina que se practicaba en los templos oraculares y en otros lugares de culto, la cual había desempeñado un papel tan importante en la Hélade. Los resultados de la indagación me llevaron a detectar el lazo entre estas dos formas de tratamiento y el pensamiento filosófico de Platón, cuestión que a mi juicio había sido descuidada.

<sup>1</sup> Por ejemplo, H. Diller. *Medicina hipocrática y filosofía antigua*, pp.385-409; Taylor. *Varia Socrática*, pp.214-215; Guillespi. *El uso del εἶδος y la idea en Hipócrates*, pp. 195-196.

Siguiendo como procedimiento el método de análisis comparativo, pronto obtuve nuevas evidencias de la profunda relación entre la medicina y la filosofía platónica, evidencias que me dejaron plenamente convencida del vínculo sustancial que se había establecido entre ambas disciplinas. Se trataba entonces de realizar un análisis directo de las ideas de Platón; por ello me pareció pertinente iniciar la investigación a partir de fuentes originales recurriendo a la interpretación directa de los Diálogos y sólo hacer referencia a fuentes secundarias en casos aislados. De este modo, la investigación me llevaría a detectar algunas líneas generales para la reconstrucción de la idea de medicina propuesta por el filósofo.

Una nueva duda asaltaba mi conciencia: ¿qué ocurriría si la terapia propuesta por Platón se consideraba a la luz de las experiencias contemporáneas? Se trataba de detectar si en la obra platónica existía una propuesta de tratamiento y una concepción terapéutica que estableciera cómo efectuar la curación psíquica, con bases médicas estrictas, y si esta propuesta pudiera tener utilidad para el presente. Si esto fuese así, podría suponerse que el nexo entre la medicina y la filosofía debería ser estudiado con más detenimiento. Esto significaba un esfuerzo para detectar, primero, si las categorías y conceptos médicos de la época clásica pudieran aplicarse al pensamiento filosófico de Platón y hasta qué punto estos criterios servirían para clasificar las temáticas propuestas por este pensador a lo largo de su obra. Para mi sorpresa, estas categorías médicas fueron seguidas, si no de manera explícita, sí como un substrato, como un supuesto básico sobre el cual se erigiría toda su obra.

Este nexo se podía observar desde los primeros diálogos. Como se recordará, es aquí donde el filósofo es más fiel al método inductivo de su maestro, intentando desentrañar el conocimiento verdadero a través de la formación de conceptos universales. Empero, la exposición de este método involucraba, a su vez, una recuperación de los procedimientos terapéuticos a través de los numerosos ejemplos relativos al tema de la medicina. Asimismo, me pareció que la presentación platónica de la dialéctica socrática, ironía y mayéutica, mostraba intenciones semejantes a las de la medicina ritual, a saber, la búsqueda de la limpieza espiritual que se realizaría a partir de la erradicación de los falsos saberes para contribuir así a la salud. Este análisis culminaría con una reflexión moral que traería como corolario una concepción propia de la salud del alma, tema que sería de gran relevancia en escritores posteriores.

Las reflexiones médicas se vinculaban también con la teoría platónica del alma, donde la armonía de la *psique* (*ψυχή*) consideraba la salud como un estado de justicia y armonía internos. Las teorías antropológicas y políticas de Platón se hallaban asimismo impregnadas de las concepciones médicas, pues el Estado perfecto no tiene otra meta que la salud social. Estos y otros aspectos mostrarían la importancia de la concepción médica en la obra platónica. De este modo, la ubicación de la temática involucra una reflexión que se desarrolla en íntima relación con sus preocupaciones fundamentales: su concepción del conocimiento, del bien y de la verdad; su Teoría de las Ideas, con sus repercusiones epistemológicas, éticas y políticas. En el presente trabajo no trataremos estos temas sino en la medida en que se relacionan con la problemática que nos ocupa, esto es, con *la concepción médica que se presenta en la obra platónica*.

En esta línea de investigación, parecía evidente que esta concepción médica no podía ser otra que la medicina de la época, tanto la ritual<sup>2</sup> como la hipocrática, por lo que consideré factible encontrar aquí el fundamento que habría de sustentar la concepción terapéutica de la obra platónica. Pero también había otra posibilidad: la de considerar a la filosofía misma como una forma de medicina. Si esto fuese así, la *θεραπεία* platónica tendría que asumir un carácter distinto, una base no sólo filosófica y teórica, sino metodológicamente fundada en la práctica médica y capaz de asumir una forma clínica. *La presente investigación es el resultado de una pesquisa que, poniendo la filosofía platónica sobre el entramado teórico de la medicina, establece una primera aproximación hacia la forma en que usa Platón esta disciplina para la construcción de su filosofía*. Esto implica una concepción de la filosofía

<sup>2</sup> Con relación al uso del término "medicina ritual" nos parece relevante hacer unas cuantas aclaraciones: algunos autores, entre los que se destaca Pedro Laín Entralgo han preferido dividir la medicina antigua en fisiológica y no fisiológica (cfr. Laín Entralgo, Pedro. *Enfermedad y Pecado*, Toray, Barcelona, 1961), otros autores en cambio la han dividido en medicina mágica y medicina científica. En uno y otro caso nos parece que los términos no responden a lo que en realidad era esta forma de tratamiento, pues por un lado, la medicina ritual consideraba dentro de sus procedimientos curativos aspectos quirúrgicos, dietas, ayunos y fármacos con base de hierbas medicinales que constituían precisamente la atención del aspecto fisiológico del paciente. Por ende, es inexacto dividir la medicina antigua en fisiológica y no fisiológica, pues la medicina ritual no descartaba el aspecto fisiológico en su tratamiento. Por otra parte, aunque reconocemos el sentido mágico del tratamiento, lo cierto es que los médicos rituales no pretendían abatir la enfermedad exclusivamente con encantamientos, hechizos y sortilegios, sin considerar la atención de los aspectos físicos del paciente. En realidad, en la medicina ritual todos estos elementos estaban presentes, tanto los tratamientos fisiológicos como los aspectos mágicos. Esta es la razón por la que la hemos denominado medicina ritual. Adicionalmente, la distinción entre medicina científica y medicina mágica tampoco nos parece adecuada, debido a que aún está en entredicho el carácter propiamente científico de la medicina hipocrática.

no solamente en su carácter teórico, sino vital; una concepción que recuperase la definición de filosofía planteada en el diálogo Eutidemo, que la concibe como un saber para beneficio del hombre.<sup>3</sup>

Empero, faltaba dilucidar un punto específico: el vínculo que haría de semejante terapia una alternativa para las problemáticas contemporáneas, una terapia que pudiese resolver o al menos plantear alternativas para algunos de los problemas y patologías que afectan a los hombres y mujeres del presente, y que no estuviera considerada en las otras formas de tratamiento. Una primera aproximación a esta cuestión parecía derivarse de la psicoterapia existencial<sup>4</sup>, corriente psicológica que denuncia que los problemas relacionados con la falta de sentido de la vida representan una laguna, una deficiencia que no han podido subsanar los médicos y psicólogos contemporáneos por tratarse de problemas esencialmente filosóficos. ¿Podría la terapia platónica ser una salida de ello? La hipótesis que sostendremos en el presente trabajo es que tal posibilidad existe. Y aún más: si esta hipótesis pudiera ser confirmada, daría nuevo sentido al saber filosófico, que podría extender su campo de actividad más allá de la investigación y la docencia, para situarse (alternativamente) como una práctica terapéutica en el sentido más amplio del término.<sup>5</sup> Sin embargo, esto sigue siendo solamente una posibilidad que tendría que explorarse más adelante, con toda la seriedad y responsabilidad que el caso requiere.

<sup>3</sup> Debe recordarse que en este diálogo Platón explica que de nada vale el conocimiento de una ciencia si el hombre no sabe servirse de ella; de este modo de nada serviría una ciencia que pudiera convertir los metales en oro si no se supiera qué hacer con el oro, o una ciencia que proporcione la inmortalidad si no se sabe qué hacer con ella. Y el conocimiento de sí mismo de nada vale si no conduce a resultados prácticos, si no se sabe qué hacer con este conocimiento.

<sup>4</sup> Dentro de esta tendencia encontramos como representantes a Ludwig Binswanger y el grupo personalista de Viena: Igor Caruso, Viktor Frankl y Wilfried Daim. Sobre el punto aludido véase sobre todo la obra capital de Viktor Frankl, denominada La psicoterapia y su imagen del hombre, p.99

<sup>5</sup> Entre los antecedentes sobre esta posibilidad se encuentra la línea de investigación de la filosofía práctica y la filosofía clínica iniciada por Lou Marinoff, que cuenta con asesores y consultores filosóficos en distintos países del mundo: Estados Unidos de América, Canadá, Alemania, Finlandia, Eslovaquia, Israel, Noruega, el Reino Unido y Turquía. cfr. Lou Marinoff. Más Platón y menos Prozac, pp. 15-345

## INTRODUCCIÓN

En un texto publicado en 1994 Giovanni Reale<sup>6</sup> realiza un certero análisis sobre la sociedad actual, afirmando que el hombre moderno vive una existencia carente de sentido porque se da una destrucción de los más altos valores humanos, lo que ha dejado al individuo con problemas relacionados con el vacío interior, sea por las experiencias concretas que vive, sea por la falta de un proyecto personal que le dé sentido a su existencia.

Debido a ello, la vida del hombre promedio transcurre en el desaliento ante la falta de expectativas y de proyectos personales consistentes. Esta es la actitud que Reale denomina "nihilismo", usando la palabra en el sentido nietzscheano. Cuando Nietzsche describe la situación contemporánea de Occidente en sus Fragmentos Póstumos, afirma que lo que caracteriza el nihilismo es, justamente, la ausencia de valores. "Nihilismo –sostenía el filósofo alemán– implica que falta el fin; falta la respuesta al ¿por qué?..."<sup>7</sup> Y agregaba "...¿qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan ... El hombre moderno cree experimentar a veces éste, a veces aquel valor para abandonarlo después. El círculo de valores superados y abandonados es siempre muy vasto; constantemente se aprecia con mayor nitidez el vacío y la pobreza de valores; el movimiento es incontenible..."<sup>8</sup> Ante esta situación, Reale elabora una valoración de la sociedad postmoderna:

<sup>6</sup> Reale, Giovanni. La sabiduría antigua. Tratamiento para los males del hombre contemporáneo, pp.19-36.

<sup>7</sup> Nietzsche, Friedrich. Fragmentos Póstumos, p.76.

<sup>8</sup> Ibidem, p 77.



El hombre contemporáneo está gravemente enfermo. En el origen del "malestar" de la civilización está implícito el nihilismo... Frente a la ausencia de sentido que lo acompaña, en cada paso del sometimiento técnico científico del mundo, después de haber experimentado punzantes desilusiones, angustias y miedo, el mundo actual vuelve la mirada al "pasado remoto", en un deseo innato de volver a sus raíces culturales. El mundo contemporáneo ha redescubierto la sabiduría de los griegos, que de nuevo se impone como un punto de referencia ineludible para quien pretenda construir una identidad propia... (pues) la sabiduría antigua revela los métodos de curación de este malestar actual. Esta terapia, tal vez, nos permita curar o, al menos aliviar, el dolor y la desesperación que nos invaden.<sup>9</sup>

En efecto, los seres humanos se encuentran enfermos. Al lado de las enfermedades fisiológicas y psíquicas, los hombres del siglo XXI experimentan un malestar personal, social y cultural relacionado con otro tipo de dolencias, una problemática que se manifiesta de manera aguda en el sinsentido de la existencia, en la pérdida de valores y en la ausencia de finalidades. Esta situación se ha puesto en evidencia, de manera particular, dentro del movimiento filosófico denominado postmoderno<sup>10</sup>, cuyos pensadores se han percatado de la profunda crisis que experimentan los valores y creencias, lo que ha dado lugar a un desencanto y a un movimiento de resignificación de las ideas y principios sostenidos en el pasado. A juicio de los filósofos posmodernos, estos valores se hallaban basados en una expectativa excesivamente racionalista que convirtió el progreso, la justicia social y los valores de la ilustración en el fundamento axiológico del sistema liberal capitalista<sup>11</sup>.

Estos valores se maximizan durante el socialismo con miras a un proyecto social, económico y político más justo que llegó a postular la necesidad de un cambio radical<sup>12</sup>. La conciencia crítica representada por la posmodernidad pone en evidencia la necesidad de revisar los fundamentos axiológicos de ambos sistemas, prestando particular importancia a

<sup>9</sup> Reale, Giovanni. *op. cit.*, pp.14-15

<sup>10</sup> cfr. Foster, H. *La Postmodernidad*, pp. 52-164

<sup>11</sup> cfr. Frisby, David. *Fragments of Modernity*, pp.12-63.

<sup>12</sup> cfr. Lunn, E. *Marxismo y Modernismo*, pp.25-116.

los fines y valores que se habían constituido en ideales tanto para las sociedades como para los individuos del siglo XX. Y ante esta revisión crítica se polarizan dos corrientes de interpretación: la que considera que los proyectos políticos mencionados han fracasado de manera definitiva, asumiendo que los valores propuestos por éstos no son viables. Esta es una corriente que representa a nuestro juicio la gran desilusión que permea el mundo del presente debido a que sostiene que no pueden existir valores universales y, por ende, que se debe asumir la relatividad de los valores y su inconsistencia fundamental.<sup>13</sup> Los exponentes de esta postura, por ejemplo Wellmer, asumen, adicionalmente, que los sistemas filosóficos que intentaban explicar el mundo de manera completa y total han dado muestras de error y de falta de sentido, manifestándose como utopías irrealizables, por lo que deben ser considerados como un género literario, como grandes relatos o "metarrelatos"<sup>14</sup> que no pueden ser tomados seriamente. Estos pensadores no creen en el papel de la filosofía y son partícipes de una ética de grupos o de individuos, puesto que las posturas universales con relación a los principios, valores o ideales, son para ellos inoperantes actualmente.

Sin embargo también existe otra corriente dentro de la postmodernidad, más propositiva que la antes expuesta, ya que sostiene tanto la validez de los fines como de los valores, los cuales sin embargo deben fundamentarse sobre nuevas bases, puesto que se encuentran en crisis<sup>15</sup>. Nosotros estamos de acuerdo con esta segunda postura. Consideramos además que

<sup>13</sup> Así por ejemplo "... la tesis neconservadora de Bell sobre la cultura postmoderna es del todo incompatible con los principios morales y con una conducta racional propositiva. Bell atribuye la responsabilidad (de este hecho) a la disolución de la ética protestante y por tanto al paso del individualismo competitivo al individualismo hedonista ..." Y agrega: "en la sociedad postmoderna se disuelven la fe y la confianza en el futuro, ya nadie cree en el porvenir y el progreso, la gente desea vivir el "aquí" y el "ahora" buscando la calidad de la vida y la cultura personalizada" (Pico, Josef. Modernidad y Postmodernidad, p. 37).

<sup>14</sup> El término "metarrelato" fue introducido por la corriente post-estructuralista francesa, representada de manera particular por Jean François Lyotard para designar a los grandes relatos filosóficos que establecían una visión del mundo total, afirmando que los grandes sistemas se conforman como relatos en tanto que no responden a la realidad pues son, en sentido estricto, ilusiones o utopías (cfr. Lyotard, J.F. La Condición Postmoderna, pp. 32-34).

<sup>15</sup> Esta será la propuesta sostenida de manera particular por Jürgen Habermas que plantea no solamente la validez de los valores y proyectos expuestos por Carlos Marx y por el marxismo, sino también la de revisar las coyunturas y las formas en que este proyecto se ha concretado históricamente con el propósito de lograr una visión autocrítica que permita el logro de estos objetivos de manera más consistente. cfr. Habermas, J. The Philosophical Discourse of Modernity.

los valores y los principios constituyen aspectos fundamentales en la vida de los hombres, y que el hecho de que algunos de ellos se encuentren en crisis no es argumento suficiente para sostener su inconsistencia fundamental ni la ausencia axiológica.

Los valores son para el ser humano un punto de referencia ineludible que le permite establecer hacia dónde debe avanzar; no son un metarrelato, sino procesos que tienen la función de orientar la vida y darle sentido a la existencia, proporcionándole al sujeto un significado del mundo y de las cosas que en él se encuentran. Los valores implican, además, el reconocimiento del significado del propio ser y del sentido que tiene la realidad en el ámbito personal y social, contribuyendo de este modo a que el hombre se descubra a sí mismo y pueda interpretar la realidad de acuerdo a sus principios y convicciones. Y al hacerlo, impone a su actividad un significado, ya sea forjando objetivos, construyendo ideales o encauzando su lucha política en el sentido de la transformación. Como visión del mundo los valores implican, además, la posibilidad de un mundo humano y humanizado, puesto que solamente el hombre como ser social es capaz de valorar las cosas y de revelar sus posibilidades. Esta actitud valorativa determina las posiciones y preferencias intelectuales, la visión sobre los demás hombres y la inserción del ser humano en el mundo, involucrando además las posibilidades de autoconocimiento y de la realización personal. Finalmente, esta actitud valorativa puede llevarse a cabo aun cuando estos valores no se encarnen en toda su plenitud, aunque sólo se realicen parcialmente.

Si los valores involucran estas posibilidades, parecería indispensable que ante la falta de sentido que muchos hombres experimentan, éstos pudieran contar con un apoyo profesional que les permitiera salir de esta crisis. Sin embargo esto no es así. La psicología existencialista ha puesto de manifiesto que aun cuando la falta de sentido existencial representa una de las patologías más consultadas en nuestra época, no existen especialistas capaces de tratar el problema de manera consistente.

La medicina se enfrenta actualmente a la tarea de ampliar su función. En un período de crisis como el que estamos experimentando, los médicos tienen que ocuparse de la filosofía. La gran enfermedad de nuestra época es la falta de rumbo, el hastío, y

la falta de sentido y de finalidad. Hoy en día se le plantean al médico preguntas que no son de naturaleza médica, sino filosófica y para las cuales el médico está escasamente preparado. Hay pacientes que acuden al psiquiatra porque dudan de hallarle algún sentido a su vida, o incluso porque desesperan al no hallarlo. En este contexto yo suelo hablar de frustración existencial.<sup>16</sup>

Esto implicaría que ni los médicos, que se enfrentan diariamente con dicha problemática, ni los psicólogos, tal y como son preparados, se encuentran en posibilidades de dar un tratamiento a las patologías derivadas de este sinsentido de la existencia o de ofrecer una alternativa para los problemas axiológicos.<sup>17</sup> Los filósofos, por su parte, se han dedicado a investigaciones que los colocan lejos de la cotidianidad, sea porque son extremadamente especulativas, sea porque no cuentan ellos mismos con una convicción axiológica, inmersos en la misma crisis denunciada por la postmodernidad.

Esto no involucra, sin embargo, un callejón sin salida. Los filósofos tienen la preparación y la capacidad para intervenir en esta problemática, y aun cuando no han asumido la responsabilidad para actuar, tienen posibilidades para hacerlo. De principio, porque han sido preparados para entender el fundamento de los valores y así mismo pueden elaborar alternativas que permitan superar la patología con la que se enfrentan los hombres del presente, contribuyendo de este modo a la elaboración de un tratamiento que le dé un nuevo sentido a la vida individual y social. Esto implicaría trabajar con otras disciplinas, crear un puente entre la medicina y la filosofía con el propósito de construir alternativas de tratamiento.<sup>18</sup> Un esfuerzo interdisciplinario como este supondría, antes que nada,

<sup>16</sup> Frankl, Viktor. Psicoanálisis y existencialismo, p. 13

<sup>17</sup> Antes bien, como afirma von Beayer "El paciente no sólo se siente despreciado en su ser hombre cuando el médico se interesa exclusivamente en sus funciones corporales, sino también cuando sabe que es objeto de estudios, comparaciones y manipulaciones psicológicas. No sólo existe el frío objetivismo de la medicina, ciencia de la naturaleza, sino también el frío objetivismo de la psicología y de una medicina impregnada de psicología." ( *Ibidem*, p. 14).

<sup>18</sup> La necesidad de construir puentes entre las distintas ciencias se ha puesto de manifiesto por numerosos investigadores. Uno de los estudios más consistentes es el de Edgar Morin que explica que ya no sería posible que un solo hombre tuviese la capacidad de absorber los avances producidos, ni siquiera en una disciplina, lo que implica la necesaria colaboración de distintos especialistas para entender las situaciones de conocimiento de un fenómeno específico. Denuncia, adicionalmente, la necesidad de humanizar la ciencia, como requisito imprescindible para el futuro de la humanidad. cfr. Morin, E. El paradigma de la Complejidad, pp.67-119.

clarificar lo que habrá de considerarse valioso desde una perspectiva humana. El problema que se presenta a los filósofos actuales es determinar desde qué perspectiva habrán de fundamentarse estos valores, ya que los expuestos por la modernidad se han cuestionado tan severamente.

Una posible alternativa ante esta situación es la que postula Giovanni Reale, alternativa que va en contracorriente con la postmodernidad, al proponer la defensa y no el rechazo de la filosofía occidental, el rescate de los principios universales y la superación de la visión fragmentaria que actualmente rige a la filosofía. En este esfuerzo, Reale afirma la necesidad de rescatar los valores y los fines, pero no los de la ilustración, sino los que constituyen el sustrato último de la cultura occidental, considerando que es esta cultura la que se encuentra en crisis por haber abandonado sus fundamentos. Adicionalmente, el pensador italiano defenderá la existencia de valores objetivos para conducir la vida, entre los que se encuentran la justicia, la libertad y la verdad, superando de este modo el nihilismo radical que acompaña a los hombres del presente. Solamente a través de los valores puede el hombre recuperar el sentido existencial para dar respuesta a la pregunta filosófica de ¿para qué vivo? ¿qué es lo que tengo que hacer en el mundo? Esto nos permitiría abrir una línea de investigación al inquirir sobre el fundamento axiológico a partir de un retorno a los orígenes de la filosofía, recuperando los valores que dan sentido a la vida. Esto significaría un renacimiento de la cultura griega, recuperada a través de aquellos aspectos más significativos para el mundo actual. Y es que la filosofía griega tiene elementos que aportar para el presente, proponiendo un sentido universal para la existencia humana que las filosofías actuales, inmersas en lo particular, no pueden proporcionar.

Por este motivo, sometemos a consideración la presente investigación *cuyo propósito es mostrar las aportaciones de la filosofía platónica a la psicoterapia, como una alternativa que puede enriquecer y complementar las propuestas psicológicas en sus más variadas manifestaciones*. Esa propuesta responde a la necesidad de vincular los valores y las creencias profundas del ser humano (o la carencia de ellas) a las enfermedades psíquicas y fisiológicas que experimenta. En esta línea de investigación, la moderna medicina psicosomática ha encontrado el nexo entre los estados psíquicos y las enfermedades físicas del paciente y, a la inversa, la relación entre las enfermedades del cuerpo y las

enfermedades de la mente, por lo que médicos y psicólogos han destacado la importancia de los valores y creencias del sujeto en el curso de la enfermedad.

Es de particular importancia destacar que Platón fue el primero en darse cuenta de la vinculación existente entre las enfermedades psíquicas y los valores, como se ve en el Gorgias. Dentro de este contexto, la filosofía asume un papel activo. No puede reducirse a una repetición de los planteamientos del pasado, ni se trata de un conocimiento muerto que no tiene conexión con la realidad. La filosofía debe ser, ante todo, un saber para la vida, un conocimiento que contribuye a tomar decisiones para la superación humana, donde el filósofo debe contribuir a mejorar la existencia individual y social. En esta función asignada por Platón a la filosofía se plantea la conexión intrínseca entre la terapia y los valores, pues el favorecer la superación del hombre o asumir la dirección de un gobierno implicaría, como requisito indispensable, que aquel que se encargue de estas tareas conozca aquello que es favorable a los hombres. De esta premisa derivará la posibilidad de relacionar los conceptos de la filosofía con una visión terapéutica. Platón es el primer escritor que introduce una visión médica dentro del ámbito de la filosofía—lo que habían hecho los presocráticos no alcanza las dimensiones de lo que hace Platón— y una propuesta sobre la terapia como un arte que contribuye a modificar o transformar al hombre por la acción propositiva de la filosofía.

Para demostrar esto, *en el presente trabajo se buscará probar la relación entre filosofía y medicina*, asumiendo que el uso de ejemplos sobre el tema constituye algo más que una analogía o una metáfora. En sentido estricto, y con toda la seriedad del caso, se argumentarán las razones que fundamentan por qué, a nuestro juicio, Platón se proponía encontrar un remedio para el tratamiento de cierto tipo de enfermedades: las enfermedades del alma, estableciendo que con esa intención construye una propuesta que retoma las dos principales formas de medicina de su tiempo. Por esta razón, en el primer capítulo se expondrán las formas de tratamiento que prevalecieron en Grecia durante la época clásica, así como las concepciones de salud, enfermedad y terapia empleados por los dos principales exponentes de la medicina antigua, tanto la medicina hipocrática como la ritual. Estas dos formas de tratamiento son de extraordinaria importancia para la sustentación

médica de la obra platónica, pues contienen propuestas valiosas para la curación de las enfermedades. Además, constituyen el antecedente de las diversas modalidades que siglos más tarde habría de asumir la medicina, incluso la medicina del presente.

Una vez examinado este panorama, en el capítulo dos se mostrarán los aspectos médicos que Platón incorpora a su pensamiento, considerando, por una parte, la influencia de la medicina ritual con sus elementos positivos y negativos y, por otra parte, la influencia de la medicina hipocrática. Asimismo, nos parece relevante señalar que estas dos propuestas habrán de repercutir en el modo en que Platón comprende la misión de la filosofía, la figura de Sócrates y los métodos empleados para llegar a la verdad. Esto supone que Platón no solamente hace suyas algunas propuestas de la medicina, sino que las reconceptualiza para construir una alternativa personal, donde reconocerá en la figura del filósofo algo superior al médico y al sacerdote.

El capítulo tres, por su parte, quiere adentrarse en la concepción médica con que trabaja Platón, para identificar su objeto de tratamiento: la psique. En una exploración de los significados que tenía para Platón, observaremos que su concepto del alma adquiere notas características que le permiten distinguirse de sus antecesores. Probar la novedad del concepto platónico de psique, su significado y trascendencia será el objetivo de este capítulo, así como demostrar por qué su tratamiento tiene prioridad.

Por otra parte, en todo estudio médico es importante precisar en qué consiste la salud y la enfermedad, lo que será el objetivo del capítulo cuatro. Estas nociones de enfermedad y salud están presentes, sin lugar a dudas, tanto en la medicina ritual como en la medicina hipocrática, pero adquieren características propias para Platón, quien las relaciona con las enfermedades psíquicas como premisa sobre la que se elaborará, posteriormente, la reflexión de las formas de tratamiento y curación de dichas enfermedades.

El capítulo cinco, por su parte, se refiere a la "*terapia filosófica*". A nuestro juicio, esa noción se encuentra vinculada, con inusitada fuerza, a la psicoterapia. Esto explicaría por qué la consideración de su significado, de los recursos que emplea y de las modalidades que presenta están en estrecha relación con la curación de las enfermedades del alma. Empero, el tratamiento novedoso que puede desprenderse de la obra de Platón no concluye

con la presentación del significado y mecanismos de la terapia filosófica. Como habrá de mostrarse en el siguiente capítulo, su aportación también involucra presentar alternativas para la terapia. Por este motivo el capítulo seis mostrará los ámbitos de aplicación de la terapia filosófica: el individuo y la sociedad. En el caso del individuo, la terapia filosófica tendrá como objetivo enriquecer todos los aspectos de su existencia y conducir al hombre hacia una vida mejor. En el caso de la sociedad, el gobierno justo planteará como factor terapéutico llevar a la colectividad hacia una organización más armónica, más justa y más equilibrada. La terapia social involucra, de este modo, un proyecto político que tiene como fin último el mejoramiento de todos y cada uno de los ciudadanos.

Por último, el capítulo siete explorará las metas y finalidades de la terapia platónica. En este sentido, se mostrará cómo el filósofo habla de una forma de tratamiento donde curar equivale a eliminar los aspectos nocivos que impiden al sujeto una vida normal, visión que constituye el antecedente de las modalidades médicas y psicológicas actuales. Pero más allá de esta forma de curación que consiste en eliminar los aspectos negativos, Platón planteará una forma de tratamiento diferente, una terapia que tiene como fin llevar al hombre a la excelencia y a la perfección, cuestión inédita en la historia de la medicina y que no ha sido replanteada después, ni siquiera por la medicina contemporánea. Estas dos alternativas habrán de fundamentar la propuesta platónica para el tratamiento de las enfermedades del alma. No podríamos terminar este trabajo sin dejar asentadas algunas notas sobre el testamento filosófico que lega Platón a las nuevas generaciones. Debido a esto, en las conclusiones se planteará la vigencia de la terapia filosófica en las actuales circunstancias, como una terapia que proporciona alternativas de tratamiento, que podría contribuir a recuperar el sentido de la vida, los valores y los ideales a fin de enriquecer no solamente la ciencia médica, sino también al hombre moderno y a la filosofía, dándole un nuevo sentido y razón de ser.

Queden pues asentadas estas notas sobre la forma en que habrá de conformarse la psicoterapia filosófica para el presente. Y quede también la preocupación por revisar las estructuras médicas del discurso filosófico para el porvenir, como alternativa de tratamiento para los males que experimenta el hombre contemporáneo.

## CAPITULO I

### CONCEPCIONES DE LA MEDICINA EN GRECIA DURANTE LA EPOCA CLÁSICA

“Dondequiera que se ama el arte de la  
medicina, se ama también a la humanidad”

Paracelso

La medicina ha tenido, desde sus orígenes, el papel de aliviar las enfermedades y dolencias, proporcionando al ser humano una mejor calidad de vida. Es la ciencia que tiene por objeto la conservación y el restablecimiento de la salud, el cuidado y la atención del cuerpo. Para lograr este propósito, parte de una concepción de la anatomía, la salud y la enfermedad, así como de la terapia, entendida como atención, cuidado y tratamiento de la enfermedad en cada caso. La filosofía platónica, por su parte, se considera como una actividad que tiene como finalidad el cuidado y la atención del alma. El filósofo es el terapeuta que contribuye a liberar al hombre del vicio, de la maldad y la injusticia, considerados como enfermedades. En este sentido, se encuentra una primera semejanza en cuanto a las intenciones últimas de la medicina y la filosofía platónica: el cuidado y la atención, la cura y el restablecimiento del enfermo.

Como esperamos demostrar, Platón ha tomado conceptos de la medicina antigua para su filosofía, y los elementos que aduce de ella no son casuales, sino que son parte de un conocimiento fundamentado en la disciplina y sus métodos. Para probar esto, presentaremos un breve panorama de la medicina griega estableciendo sus concepciones y tratamientos. También se hará referencia a la importancia cultural de esta disciplina y el impacto que ejerció sobre los ciudadanos del mundo heleno. Estos elementos tienen relevancia bajo el supuesto de que los seres humanos no se encuentran al margen de sus

circunstancias históricas, pues éstas ejercen una influencia poderosa en la manera en que se comporta el individuo. Por ello y considerado el panorama cultural de la época, haremos un recuento acerca del surgimiento del arte médico, ubicándolo en su devenir histórico, porque, como señala acertadamente Jaeger:

Los ideales de la cultura griega no pueden moverse por separado, en el vacío de la abstracción sociológica, ni tratarse como tipos universales. Cada forma de *areté*, cada nuevo arquetipo moral creado por el espíritu griego debe estudiarse en el tiempo y el sitio en que surgieron, rodeados de todas las fuerzas históricas que le dieron vida y chocaron con ellos.<sup>19</sup>

Por este motivo, al examinar el panorama general de la medicina antigua, presentaremos no solamente aquella concepción de la medicina creada por la escuela hipocrática que para muchos pensadores representa la suma del pensamiento médico de la antigüedad<sup>20</sup>, sino también la medicina creada a partir de los cultos religiosos.

Subestimada por unos, estudiada apasionadamente por otros<sup>21</sup>, la medicina ritual representaba para el hombre común una alternativa viable para el tratamiento de sus enfermedades, en la cual estaban presentes elementos de la tradición que le vinculaban a sus antepasados, la fuerza poderosa del misticismo y la inercia cultural. Como se verá más adelante, estos factores no eran fácilmente desplazables. Por el contrario, aunque el surgimiento de la medicina hipocrática implicó un avance sustancial frente a las prácticas supersticiosas y a las formas de tratamiento primitivos, los elementos de la medicina ritual continuaron presentes, por ejemplo: en las prácticas oraculares. La medicina hipocrática bajó la medicina a la tierra, explicó las causas que determinaban la enfermedad, pero no pudo sustituir completamente a la medicina ritual. Esto se debe a que el tratamiento mágico de las enfermedades, presente en la medicina ritual, generaba para la población común, poco ilustrada, más esperanzas y expectativas que los recursos de curación presentados por la medicina hipocrática. *La medicina ritual pretendía ser tratamiento integral de cuerpo y*

<sup>19</sup> Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, p.376

<sup>20</sup> cfr. Hayward, J. A. *Historia de la Medicina*, pp.63-129

<sup>21</sup> cfr. Lanata, G. *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'eta de Ippocrate*, pp.12-71.

*espíritu*. Presentaba la circunstancia del hombre en relación con los dioses, los demonios y el cosmos. Y en su finitud, el hombre se sentía parte de la naturaleza. Creía firmemente que sus acciones y sus pasiones repercutían en el ámbito de la totalidad y que la totalidad del cosmos influía en él y lo involucraba.

Estos elementos han sido destacados por pensadores como Edgar Morin<sup>22</sup> en su concepción del paradigma perdido, como la nostalgia del hombre por encontrar la unidad con el mundo natural que le rodea con base en una concepción ecológica en sentido amplio, esto es, como la posibilidad de integración con la totalidad: hombre, naturaleza, materia y espíritu. Mediante el mito el hombre recuperaba la sensación de estar vinculado íntimamente con la naturaleza, ligado a las fuerzas del universo. Desde esta perspectiva, *el tratamiento que ofrecía la medicina ritual tendía a ser holístico*. Comprendía la enfermedad como entrecruzamiento de los múltiples factores que están en el ambiente, y por ambiente la totalidad física y espiritual, concepto de totalidad que sólo es asequible al hombre antiguo. Por otra parte, las formas de tratamiento y curación de las enfermedades dentro de la medicina ritual implicaban una vinculación emocional con el enfermo que no pudo recuperarse posteriormente, porque esta forma de tratamiento exigía una entrega íntegra por parte del paciente. Como esperamos probar, lo que subyace a esta postura es que toda enfermedad tiene un correlato psíquico y un correlato emocional, factores que no pueden ser omitidos dentro del tratamiento médico. También es importante explicar la influencia que ejerció la medicina ritual como planteamiento normativo, no solamente a nivel religioso, sino también a nivel político. Era una cosmovisión que afectaba el *modus vivendi* y la perspectiva cultural de un pueblo y que implicaba un fenómeno cultural difícilmente soslayable.

No menos relevante parece la consideración de la medicina hipocrática, una medicina que surge como vanguardia dentro del mundo cultural helénico, y que aporta nuevos elementos para la comprensión del hombre, la salud y su cuerpo. La medicina hipocrática no es solamente una propuesta para el tratamiento de las enfermedades y problemas físicos que preocupaban al hombre antiguo. Es una fuerza cultural que, remontándose desde los

<sup>22</sup> cfr. Morin, Edgar, *El Paradigma Perdido*, pp.29-116

principios generales de la filosofía, aporta una visión diferente del ser humano como el centro de las preocupaciones y reflexiones de una ciencia. Es una postura que desafía valerosamente las supersticiones y las propuestas que carecen de comprobación. La medicina hipocrática se basa en los principios generales de la naturaleza y construye un método que habrá de impactar poderosamente en el pensamiento de la época. Es una visión donde se distingue por primera vez la visión del profesional y del profano; es un arte que aparece sustentando de manera consistente las bases teóricas que la fundamentan; es también una técnica que incluye la presentación integral de su práctica desde una perspectiva didáctica, a fin de orientar a los profanos sobre las medidas pertinentes para contribuir a su propio bienestar. Y más allá de estos elementos, sin lugar a dudas valiosos, la medicina hipocrática implica una ética profesional y una propuesta en relación al tratamiento, como principios normativos para elevar la calidad de la existencia humana.

Es necesario, además, hacer referencia a la mutua influencia que existió entre la medicina ritual y la medicina hipocrática. Solamente a través de su consideración es posible explicar por qué, aunque Hipócrates de Cos se rebela contra las supersticiones, tiene que hacer concesiones frente a las prácticas médico - religiosas predominantes en la polis. Observaremos también que algunos elementos religiosos subsisten y se manifiestan dentro de la medicina hipocrática, cuya presencia supone que el paradigma religioso que nutre las actividades culturales, incluyendo la medicina, tenía un peso muy fuerte, una inercia de la que no pudieron sustraerse los autores del Corpus Hippocraticum y que se mantendría bajo una cubierta ambigua en sus más variados principios. El análisis de estos elementos no puede ensombrecer un pensamiento médico que trascendió las fronteras de su época, para influir de manera determinante no sólo en los grandes hombres de su tiempo, sino también en el pensamiento de tiempos posteriores.

### **1. Evolución histórica de la medicina griega.**

Desde la aparición del hombre sobre la tierra se inicia la práctica de la medicina. Los primeros indicios de su aplicación formal se remontan por lo menos a diez mil años a. J.C. en la historia del hombre europeo, y en las islas griegas existen evidencias que datan

aproximadamente del año 2 900- 2 600, donde se practicaba la medicina, la cirugía y los tratamientos terapéuticos a base a hierbas medicinales.<sup>23</sup>

La sustitución violenta de la cultura minoica por parte de los invasores arios y el establecimiento del periodo micénico no alteró de manera sustancial las practicas médicas realizadas en la antigüedad, pero si modificó la estructura religiosa con la introducción de nuevas divinidades. Durante este periodo histórico se consideraba que la religión era asunto del jefe de la familia y por consiguiente los ritos practicados diferían de región a región.

Todo habría de modificarse a partir del periodo que inicia hacia el año 1 210 a JC. con el colapso del mundo micénico. En esta época se suceden las invasiones doriaas y esto daría paso a la conformación de un pueblo heleno conquistador que buscaba su expansión por todo el litoral mediterráneo. Es un periodo en que, con la creación de la *πόλις*, la religión se convierte en un asunto de Estado y los cultos privados se transforman en cultos públicos. Es a finales de esta etapa, en la época denominada submicénica, cuando se introduce en Grecia el culto al dios Apolo<sup>24</sup>, originario de Asia Menor y desconocido en el periodo minoico. La religión apolínea trae a los griegos un mensaje de la necesidad de purificación ritual, de pureza moral y de observancia estricta de los preceptos divinos.<sup>25</sup> Durante los siguientes cuatro siglos, el papel de la religión olímpica crece y los templos dedicados a Apolo se multiplican. El papel de la civilización helénica influye en las diferentes regiones de Europa: los griegos colonizan Italia, Sicilia, el norte del Egeo y de Africa. Dominan además el Mar Negro. Estas colonizaciones se manifestarían en el dominio religioso y cultural, pues cada nuevo sitio conquistado llevaba el sello religioso de su conquistador. De este modo, el culto al dios Apolo se fortalece y se construyen templos en su honor en algunas ciudades importantes.

Para el siglo VI a J.C. la colonización griega llega a su fin, pero el papel histórico que desempeñarían los rituales, cultos mágicos, supersticiones y oráculos en la vida cotidiana

<sup>23</sup> cfr. Hayward, J. A. *op. cit.*, pp. 82-94.

<sup>24</sup> De acuerdo a la mitología griega, Apolo fue el dios que Zeus tuvo con Leto. En la época clásica se consideraba que la música, la poesía, la filosofía, la astronomía, la medicina y la ciencia se hallaban bajo la dirección de Apolo. Se decía que como enemigo de la barbarie defendía la moderación en todas las cosas. cfr. Graves, Robert. *Mitos griegos*, pp.90-94.

<sup>25</sup> cfr. Ibañez, Martí. "Medicina Griega". *Revista MD en español*. Vol: II. No. 8, pp.13-34.

de los ciudadanos griegos habían crecido en forma considerable. Un ejemplo de esta influencia religiosa son las continuas peregrinaciones al oráculo de Delfos<sup>26</sup>, que, para el siglo V sumaban a miles y miles de personas que asistían a los templos con la esperanza de encontrar cura o salida a los problemas y enfermedades. Sin embargo, debe aclararse que la atención en los lugares destinados al culto de Apolo era muy elitista: sólo a las primeras cincuenta personas se atendía. Algo similar ocurría en el resto de los lugares de culto, donde los enfermos caminaban por días y esperaban semanas para ser atendidos. Estos elementos nos permiten testificar el papel preponderante que desempeñaba la fe y la creencia en los cultos dedicados al dios Apolo durante la antigüedad helena. Los oráculos, centros de sanación a la vez que de predicciones proféticas, eran tan importantes que tenían que ser consultados para la toma de decisiones políticas (guerra, alianzas, etc.), y muchas veces las resoluciones militares o estratégicas se subordinaron a éste. Es a finales del siglo V a J.C. cuando se extiende en tierras egeas el culto a Asclepius, considerado el padre de la medicina ritual.<sup>27</sup>

De acuerdo con el testimonio de Edelstein, esto sucede en Grecia a partir de una tendencia a personalizar la relación religiosa del enfermo con la divinidad curadora. Finalmente la tradición médica llegó a la isla de Cos, donde nació Hipócrates,<sup>28</sup> aproximadamente en el año 460 a. J.C., el cual fue considerado como el maestro de los médicos en la antigüedad. Con relación a este importante personaje, persiste el problema de deslindar su realidad histórica y establecer cuáles son los escritos que le pertenecen realmente, pues diversos

<sup>26</sup> Según la leyenda el oráculo de Delfos perteneció originalmente a la Madre Tierra. Algunos dicen que la Madre Tierra cedió posteriormente sus derechos a la titánide Febe y que ésta la cedió a su vez a Apolo (cfr. Esquilo. *Eumenides* 1-19). Pero otros dicen que Apolo robó el oráculo a la Madre Tierra después de matar a la serpiente Pitón y que a raíz de esto se instauraron los Juegos Píticos. (cfr. Pausanías. X. 5.3-5).

<sup>27</sup> Asclepius, según la tradición era considerado como hijo del dios Apolo, es decir, como un semidiós que tenía las características de médico, hombre recto y salvador. Aprendió el arte de la medicina de su padre Apolo y del centauro Quirón y se decía que llegó a ser tan hábil en la cirugía y en el empleo de medicamentos que se le veneraba como el padre de la medicina. Se le atribuye haber formado una familia médica constituida por Macaón, Polidario y las doncellas Higia y Panacea.

<sup>28</sup> Durante la época clásica se creía que Hipócrates era descendiente de la estirpe de Apolo y Asclepius; véase por ejemplo la *Antología Palatina* (VII- 135) que nos transmite el grabado de su tumba: "El tesalio Hipócrates, de linaje coico, aquí yace, nacido del tronco del divino Febo (Apolo), trofeos múltiples erigió derrotando a las enfermedades... y consiguió inmensa gloria no por azar, sino por su ciencia"

médicos de la antigüedad escribieron obras con su nombre. Como establece Conrado Eggers Lan:

Los griegos han preferido a menudo un tipo de "plagio" inverso al que conocemos hoy en día: en lugar de atribuirse a sí mismos obras ajenas de alto valor, atribuían sus propias obras a autores ajenos de alto reconocimiento.<sup>29</sup>

Es un hecho que con la escuela hipocrática se produce una revolución de la medicina antigua: se crean los primeros estudios sistemáticos relacionados con la salud, la enfermedad, los tratamientos y las historias clínicas. Como aspecto complementario es importante señalar que el médico de este período era considerado como un artesano<sup>30</sup> que viajaba por los pueblos y aldeas, inquiriendo si había algún enfermo que necesitara ser atendido; si encontraba suficiente demanda a sus servicios abría entonces un consultorio, y continuaba en un lugar mientras tuviera suficientes pacientes. No necesitaba licencia profesional y si había estudiado con un maestro distinguido era objeto de respeto, lo que le permitía alternar con altos dignatarios o recibir honores y distinciones.<sup>31</sup>

Ese desarrollo del médico artesano, del practicante del oficio no rivalizaba con la medicina ritual, que como producto de la inspiración o la palabra divina atraía el juicio de muchos pacientes en cuanto a la curación, tratamiento y pronóstico de las enfermedades. Adicionalmente, es necesario aclarar que entre el siglo V y el siglo IV a. JC. no existía

<sup>29</sup> Eggers Lan "Introducción" a Hipócrates. De la Medicina Antigua, p. XLI.

<sup>30</sup> Esto implica que en la medicina como oficio, los médicos no eran producto de una formación profesional, sino resultado de una práctica que se transmitía de generación en generación y de una manera empírica. En este sentido el médico era considerado como el poseedor de una técnica (similar a la del zapatero o del piloto que conducía las navegaciones), adquirida con la práctica y con una formación similar a la de los otros artesanos: contaban con un maestro que ocupaba la posición de privilegio hasta que el aprendiz tenía un buen dominio de los conocimientos teóricos y prácticos de su oficio, de tal suerte que podía independizarse y convertirse a su vez en maestro. De este modo, el arte de la medicina es concebido como técnica adquirida, producto de la enseñanza y el aprendizaje. Sin embargo, debe señalarse que los médicos hipocráticos se separaron de esta tendencia exclusivamente empírica y lograron la sistematización de sus conocimientos.

<sup>31</sup> "A principios del siglo V a.C. ... existían en Cos y Cnido escuelas médicas perfectamente definidas... En esos tiempos al médico se le consideraba con el nombre de *iatros* y era considerado como una especie de obrero útil para el pueblo; a veces como un verdadero artífice, que aplicaba el arte, o sea *τέχνη*, a la curación de los padecimientos". Roger, Fred. Compendio de Historia de la medicina, pp.130-131.

una diferenciación entre medicina como ciencia<sup>32</sup> y medicina mágica. No había tampoco una medicina oficial, que se considerara como más válida que las prácticas alternas de curación.

Por el contrario, *en aquella época coexistían diversas alternativas para el tratamiento de los enfermos, desde la medicina ritual practicada en los templos dedicados a Apolo y Asclepius, hasta la medicina creada por la escuela hipocrática*. Ambas prácticas médicas eran conocidas por los hombres cultos de la época, que en su mayoría habían estudiado sus fundamentos.<sup>33</sup> Por ende, y debido a la notable importancia cultural que cobraron en su tiempo la medicina hipocrática y la medicina ritual, consideramos que su influencia impactó el pensamiento filosófico de grandes hombres de la época. Y si ha de considerarse la influencia de la medicina en general, de la medicina hipocrática y la medicina ritual, es pertinente hacer un breve recorrido por las principales concepciones de ambas medicinas.

## **2. La medicina ritual en la época clásica.**

La medicina ritual en la antigua Grecia tenía su sede en los "Asclepiones" o templos dedicados a Asclepius, cuyos lugares más famosos se localizaban en Atenas, Cnidos, Cos, Epidaurio y Pérgamo. En ellos existían instalaciones para albergar a los fieles y templos especiales donde se curaba o se daba consulta a los enfermos. La concepción del mundo de la medicina ritual partía de un patrón religioso que consideraba que existía una relación inherente entre lo natural y lo sobrenatural. Era esta idea del mundo concebido como totalidad en su sentido más amplio y regulado por fuerzas materiales y espirituales, donde la existencia humana cobraba sentido. Podríamos afirmar, parafraseando a Tales de Mileto, que para ellos "el mundo estaba lleno de dioses". Y es que, en efecto, para la mentalidad del creyente, el mundo se encontraba poblado por dioses, demonios, espíritus y fuerzas

<sup>32</sup> W.H. S. Jones prueba que en Grecia clásica no existía una concepción bien establecida de ciencia, y que *ἐπιστήμη*, la palabra más cercana, tenía otros significados.

<sup>33</sup> cfr. García Gual. "Introducción" a *Tratados Hipocráticos*, Vol I, pp.12-13 donde destaca que los médicos hipocráticos se preocupaban por proporcionar material asequible sobre el arte de la medicina a los interesados en el tema y que como dato comprobado la medicina se había vuelto parte de la cultura griega. "Junto a los tratados profesionales hay otros escritos dirigidos a un público profano, que tratan de explicar las ideas de los médicos" Y agrega: "...circulaban muchos libros de medicina que podía leer el hombre culto sin pretensiones de convertirse en médico profesional."

planetarias que influían en la vida de los seres humanos porque, a su juicio, lo que ocurría en el plano material estaba más allá del mismo, era un poder trascendente el que regulaba el acontecer mundano. Por este motivo, la medicina ritual se presentaba como tratamiento integral de las enfermedades, como un tratamiento holístico, donde se pretendía curar el cuerpo y el espíritu, lo físico y lo emocional.

Por otra parte, *en la concepción del universo de la medicina ritual era de especial importancia el concepto de armonía*, porque era como producto de la armonía entre lo humano y lo divino que tenían sentido la salud, la riqueza y todos los bienes para el hombre. *La armonía implicaba entonces un estado de plenitud entre lo natural y lo divino*, sin el cual no podía entenderse el devenir de la existencia humana. La ruptura de esta armonía era un estado de desequilibrio entre las fuerzas naturales y sobrenaturales, y es a partir de este desequilibrio que se entiende todo lo malo: las desgracias, el dolor, el sufrimiento, la pobreza y las enfermedades del ser humano. La enfermedad era entendida, por lo tanto, como producto de un desequilibrio entre las fuerzas supraracionales y el individuo.<sup>34</sup> Es en estos términos que el papel de la medicina ritual cobra sentido. Su misión es poner en contacto al hombre enfermo con las fuerzas divinas, para encontrar por este medio la causa de la enfermedad y, una vez descubierta (develada, sin velo, sin misterio ya), la pitonisa y sus sacerdotes actuarían como intermediarios para liberarle de la influencia negativa que ejercían estas fuerzas. El poder del médico ritual, pitonisa, sacerdote o sanador, se consideraba entonces como producto de una gracia o un don, e implicaba la creencia de que dicho sujeto tenía la capacidad para escuchar, intuir o entender lo que ocurría en el plano sobrenatural. En tanto que intermediario entre lo humano y lo divino, se encargaba de transmitir las energías curativas mostrándole a los hombres el

<sup>34</sup> Un examen detenido de los textos del *Éxodo* homérico en que aparece la enfermedad humana permite distinguir en él hasta cuatro modos distintos de concebirla e interpretarla: el traumático, el punitivo, el ambiental y el demoníaco. El traumático es consecuencia de una violencia material, inmediata y visible, permitida hasta cierto punto por los dioses. El punitivo se refiere a las enfermedades, muchas veces mortales, enviadas por los dioses como castigo divino. El ambiental es producto de un desequilibrio entre las fuerzas de la naturaleza y el hombre y, finalmente, el demoníaco es producto de la persecución de un demonio a un ser humano, por considerar que no ha cumplido con sus mandatos. cfr. Laín Entralgo, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, pp.15-29

camino para liberarse de los grandes males que le aquejaban. O dicho en otros términos, conocía un camino para acercarse al mundo trascendente.

La medicina ritual involucraba, adicionalmente, una dimensión emocional. En ella se establecía una relación estrecha con el paciente, haciéndole comprender el origen de sus temores más profundos, explorando con él los caminos de la angustia, la desesperación o reconfortándole en los momentos decisivos. Era un tratamiento humanizado, personal, que implicaba un contacto íntimo entre el que cura y el que es curado. Solamente en las culturas más primitivas, en los cultos más elementales, la relación entre el paciente y el médico es tan estrecha. En esta exploración psicoafectiva la posibilidad de influir en el sujeto de tratamiento es tan contundente, que gran parte del proceso de curación depende de esto. Investigadores como James Frazer<sup>35</sup> han probado el notable poder que tiene el hombre para sobreponerse a enfermedades psicosomáticas o incluso a mejorar la actitud ante las enfermedades graves, y con ello para modificar las posibilidades de curación en aquellas dolencias que tienen una base física. Esto ocurría porque en la relación entre la medicina ritual y el enfermo se ponían en juego la sugestión, el cariño, la empatía, los roles de poder y la dominación afectiva, creando una influencia positiva que contribuía a alterar el ánimo del paciente, la cual constituía la base psicológica para interpretar la enfermedad.

Un hecho adicional, de gran importancia, es que la responsabilidad de la curación no recaía en la pitonisa o en los sacerdotes de Apolo o Asclepius, sino en la misma divinidad. Si el paciente que se acercaba a alguno de los templos no se restablecía, sufría secuelas graves o moría, era a causa de la voluntad divina, y contra ella sólo queda la resignación y la aceptación.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> cfr. Frazer, James George. *La Rama dorada*, pp. 608-651

<sup>36</sup> Otras formas de la medicina ritual distintas del culto a Apolo eran los ritos órficos, los misterios eleusinos, el culto a Cibele y las prácticas derivadas del culto a Dionisios. Sin embargo, en muchos de estos rituales no existía la pretensión expresa de sanar, sino que los enfermos asistían con la esperanza de que la salud se les diere por añadidura. Adicionalmente existían "curanderos profesionales" que al igual que los médicos hipocráticos llamaban de casa en casa ofreciendo sus servicios, con la diferencia de que ofrecían curar mediante sortilegios y hechicerías todos los males.

### *Formas de tratamiento en la medicina ritual*

En términos generales, el tratamiento de las enfermedades en estos templos se desarrollaba en las siguientes fases: purificación corporal, tratamiento, purificación espiritual y curación.

*Purificación corporal.* La purificación corporal era un paso previo para la limpieza del alma (asociada con el dios Apolo<sup>37</sup>), era una condición previa a cualquier tratamiento de la enfermedad. Por ello se consideraba indispensable que los enfermos pasaran varios días con una dieta rigurosa y en un proceso de reflexión y tranquilidad espiritual. De este modo, se preparaba a los pacientes mediante alimentos, baños y ceremonias de tipo purgativo, para que asistieran a lugares ideales para el reposo y para el tratamiento higiénico, dietético y de medicamentos.<sup>38</sup> Un par de citas al respecto:

Hay numerosos oráculos de Asklepios, a los que acuden en gran número los enfermos para consultarle sobre las curaciones y se les proporciona un remedio ... después de un ayuno.<sup>39</sup>

El método griego común para purificarse... consistía en que ... se lavase con agua corriente, se afeitase la cabeza para cambiar de aspecto ... despistando así al ánimo vengativa. Hasta que quedase purificado de esta manera, sus vecinos lo rehuían por considerar que traía mala suerte y no le permitían entrar a sus casas ni compartir su comida, por temor a verse complicados en sus dificultades.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> La moderación y la sabiduría que se atribuyen a Apolo se plasman en algunas frases talladas en sus templos, tales como: "Conócete a ti mismo" y "Nada en demasía". cfr. Plutarco. Sobre los oráculos pítios, 17.

<sup>38</sup> cfr. Löbl, Josef. "Medicina prehistórica y medicina mágica" en Historia sucinta de la medicina mundial, pp.54-125

<sup>39</sup> Pausanias, ii, 27.2

<sup>40</sup> Graves, Mitos Griegos, p. 84 Y agrega que ante los problemas de remordimiento podían emplearse otros procedimientos: "Las libaciones de vino .. y las ofrendas de pequeños cortes de cabello en vez de toda la cabellera eran enmiendas clásicas de este ritual de purificación, cuyo significado se olvidó, así como la costumbre actual de vestir de negro que ya no se relaciona conscientemente con la costumbre antigua de engañar a las ánimas alterando el aspecto normal de uno" (Ibidem, p 85)

De este modo, el paciente agobiado por problemas emocionales o remordimientos severos, tenía la posibilidad de estar en paz consigo mismo. Más que los elementos rituales y los medios, lo que interesa destacar aquí es la importancia de la purificación corporal como ayuda para la tranquilidad emocional y para la autorreflexión, que podía contribuir a proporcionar un alivio emocional y a cobrar conciencia de los errores cometidos. En estos términos, la terapia corporal proporcionaba un medio de catarsis, al poder expresar los problemas, desahogarse de sus emociones y /o reconciliarse con la sociedad. Por otra parte, como ocurría en un contexto distinto al habitual, permitía mayor objetividad, retirarse, observar el problema desde lejos, e interpretar con mayor serenidad lo que le ocurría, así como sus causas y consecuencias. Así, la medicina ritual exploraba la posibilidad de que, por un momento, el hombre se encontrara en paz consigo mismo, con el mundo y con las fuerzas sobrenaturales en las que creía; en otros casos la posibilidad de ser escuchado, comprendido o acompañado. Y finalmente, en los casos más graves sería atendido de las enfermedades con base fisiológica por especialistas en herbolaria y cirugía. Todo esto se considera dentro de la purificación corporal.

*Tratamiento:* La terapia tenía lugar en el "ablaton" (lugar de eliminación, separación o extirpación de los elementos dañinos), donde una sacerdotisa, bajo trance, contestaba incoherentemente las preguntas del enfermo y daba, durante su delirio, tanto el tratamiento como el pronóstico de la enfermedad. Junto a ella un grupo de intérpretes transcribía en verso con significado ambiguo sus palabras, las cuales debían ser reflexionadas largamente para encontrar el sentido. En otras ocasiones, durante el sueño del doliente se presentaba la solución al problema y su significado debía consultarse con los sacerdotes una vez que despertaba, para que con su ayuda pudiera interpretarlo y así encontrar la curación a sus males.

Apolo cuenta con muchos templos oraculares, como los de Liceo y los de Acrópolis de Argos. Pero en la Isminia Beocia son sacerdotisas las que dan el culto... en Claro, cerca de Colofón. La que ha de adivinar bebe agua de un pozo secreto y sus intérpretes pronuncian el oráculo en verso; en tanto que en Telemisa y en otras



partes se interpretan los sueños.<sup>41</sup>

Como se puede observar, la palabra y la interpretación de los sueños se consideraban como medios de tratamiento dentro de la medicina ritual. Con relación a estos dos puntos vale la pena detenerse para hacer algunas aclaraciones. Las palabras dichas durante el trance de la pitonisa o en los sueños que experimentaba el doliente, eran consideradas en buena medida como el mensaje trascendente del dios Apolo o de Asclepius. Era un mensaje divino no directamente comprensible para los mortales y que, por consecuencia, requería de un marco de interpretación a fin de conocer lo que quería decir. Los sacerdotes afirmaban que esta interpretación de las palabras de la pitonisa o de los sueños debería ser lo más cercano posible a lo trascendente del mensaje y, en consecuencia, que el arte de la interpretación del sueño o la palabra debía contribuir a acercar al hombre a la divinidad. Pero ¿cómo realizaban estos sacerdotes la interpretación de los sueños y de los trances?

Recurriendo al marco conceptual proporcionado por Freud<sup>42</sup>, podríamos decir que en el trance o en el sueño existe un contenido manifiesto y un contenido latente. *El contenido manifiesto* es lo que propiamente se sueña o se dice durante el trance. *El contenido latente* es el mensaje encubierto, un mensaje que es necesario descifrar para saber qué es lo que significan el sueño o la palabra. Por consiguiente, de manera intuitiva, en la medicina ritual se da por primera vez una interpretación de los sueños, que consiste en ir del contenido manifiesto al contenido latente con el propósito de conocer lo que la divinidad expresa de modo incomprensible. Adicionalmente, los sacerdotes que se dedicaban a este proceso argumentaban que no podían traducir de modo simple y directo el significado divino, pues esto se podría considerar como una ofensa y un desacato a la divinidad, dado que la simplificación excesiva es insultante. De este modo cubrían sus posibles errores y agregaban un velo de misterio a la profecía del oráculo. Por este motivo recurrían a la traducción en verso, una herméutica ambigua para respetar en la medida de lo posible el significado original del mensaje divino. Es así como la significación de las palabras dichas durante el trance de la pitonisa y la interpretación de los sueños se convirtieron en

<sup>41</sup> Herodoto, VIII. 134. Véase también a Tácito, *Anales*, II.54.

<sup>42</sup> cfr. Freud, Sigmund. "La interpretación de los sueños" en *Obras Completas*. Libro VI, pp.343-721.

procedimientos regulares para el diagnóstico de los males que experimenta el hombre, dentro de la medicina ritual. Este proceso requería de un código de interpretación y ponía de manifiesto la necesidad de encontrar ciertas constantes, ciertas regularidades que permitieran el acercamiento del sacerdote al mensaje, lo que dio como consecuencia la construcción de un código de interpretación.

Una vez emitido el diagnóstico de la enfermedad por los sacerdotes de Apolo y de Asclepius, la palabra asumía otra función: será entonces valioso recurso de curación anímica y una forma de mantener el contacto con la voluntad divina de la que dependía el alivio de los males. Este segundo sentido en el uso terapéutico de la palabra se refiere – a decir de Laín Entralgo- a una serie de procedimientos más o menos sistematizados en la medicina ritual, entre los que destacaban el uso de plegarias (*εὐκῆ*), es decir ruegos a los dioses o las fuerzas sobrenaturales con el fin de conmovierlos o moverlos a la compasión; el uso de hechizos y sortilegios (*κῆλευμα*) para alejar a los demonios que perseguían a los hombres; así como a palabras secretas (*ἀπόρητας*) y los cantos curativos (*πειθῶ*), con el fin de influir en las fuerzas trascendentes.

Una mención aparte merece, por su importancia, la palabra curativa bajo la forma del ensalmo, del decir placentero y de la persuasión. Con relación al ensalmo (*ἐποδῆ*)<sup>43</sup> se consideraba que era un conjuro que podía lograr lo que no se puede alcanzar por medios naturales. Bajo la presión del ensalmo, a juicio del creyente, las potencias superiores (dioses o demonios) escuchan al hombre y atienden a sus palabras. Pero una nota característica que tenían los ensalmos entre los griegos es que su uso no estaba reservado a una casta sacerdotal, sino que cualquiera podía hacer uso de ellos, todos los ciudadanos podían emplearlos. Y también era distinto el mecanismo por el que supuestamente actuaba el ensalmo “...su poder no consistía en nombrar, sino en encantar o seducir a las potencias.”<sup>44</sup> Ello permite a los griegos usar la palabra para convencer, persuadir o maravillar, porque no intentaban, como los árabes, usarla como en la magia nominal

<sup>43</sup> El ensalmo tenía el poder del encantamiento, su sentido original es canto, palabras dulces y persuasivas para propiciar el acercamiento de lo humano a lo divino. cfr. Laín Entralgo, Pedro. *op. cit.*, pp. 33-72

<sup>44</sup> *Ibidem*, p.35

("Ábrete Sésamo") donde bastaba pronunciar la palabra secreta para tener poderes infinitos. Los ciudadanos de la Grecia clásica usan la palabra como recurso curativo y para las más variadas situaciones.

Por otra parte, la curación por la palabra se daba a través de otros recursos: el decir placentero (*τέπνος λόγος*) y el decir sugestivo (*τελευκτήριος λόγος*), por ejemplo, hacían referencia a una palabra de intención psicológica, que se encontraba dirigida al aspecto psicoafectivo del paciente, a su ánimo. Las propiedades de la palabra como "sugestión" o "decir placentero" tenían, en la creencia de la medicina ritual, eficacia por su propia naturaleza: tanto por su contenido como por la realidad sobre la que actuaba. En estos términos, la dulzura del discurso, el contenido que infunde confianza, la tranquilidad y los buenos deseos repercutían en el estado emocional del paciente ayudándolo a superar sus pesares o a sobrellevar con serenidad los mayores males. De este modo, la curación a través del "decir placentero" y del "decir sugestivo" resultaba un recurso valioso y necesario para el tratamiento ritual, haciendo de la palabra un arte y del arte un recurso de curación.

Finalmente, la palabra curativa también podía efectuarse mediante el discurso persuasivo. Este discurso se utilizaba en un doble sentido, por una parte como un medio para convencer a los dioses por medio de razones para que alejaran el mal que aquejaba a los enfermos. En el otro, era parte del mensaje divino que transmitían los sacerdotes para convencer a los hombres de que tenían que cumplir la pena o castigo de sus acciones. En ambos casos el discurso persuasivo o convencimiento actuaba como recurso curativo, como un medio de acercar al hombre a la divinidad.<sup>45</sup> Por ende, el acto fundamental de la medicina a través de la palabra era detectar las causas de los males que acontecen a los humanos interpretando en las acciones, pasiones y pensamientos, las repercusiones en el ámbito somático

<sup>45</sup> El discurso persuasivo tiene sentido como poder de convencimiento, de vencer el ánimo, de lograr la victoria por medio de la palabra. Es necesario recordar que la Persuasión (*Πειθώ*) era considerada originalmente como una divinidad, hija de Océano y Tetis que acompañaba a Afrodita con el propósito de rendir a los amantes. Era en el inicio cómplice del amor, de la persuasión erótica. Más adelante el discurso persuasivo habría de significar a la palabra y al arte de convencer en el discurso político. Es en estos términos que se entiende a Esquilo cuando alude a la persuasión: "La palabra puede tener el sentido de una flecha y penetrar en lo más profundo del alma de quien la oye" cfr. Esquilo. *Las Coéforas*. 380- 381



(enfermedades), en el ámbito social (epidemias, derrotas, invasiones), o la posibilidad de que desencadenaran fenómenos naturales perjudiciales (sequías, plagas, inundaciones, terremotos). También se ejercía el uso de la palabra curativa a través de ensalmos, ruegos, sugestión, persuasión o plegarias para librarse de estos males. De este modo la palabra, según la creencia antigua, tendría el poder de entrar en contacto con lo divino y con el conocimiento sobrenatural para trabajar con estas fuerzas. Exploraba la dimensión íntima del hombre y propiciaba su reflexión ética, señalando las repercusiones de sus acciones en el mundo físico y social, así como en las fuerzas sobrenaturales de cuyo poder no se dudaba y cuyas repercusiones no siempre se entendían.

En conclusión, la fase de "tratamiento" dentro de la medicina ritual consistía en la curación a través de la palabra, la interpretación de los sueños (cotidiana, espiritual, mántica o profética) y en la descripción de lo que tenía que hacerse para liberar al hombre de los males que lo aquejaban.<sup>46</sup>

*Purificación espiritual.* El restablecimiento del enfermo no se daba solamente a partir de que el médico detectara la causa de sus enfermedades e hiciera uso de la palabra como recurso de curación, sino que implicaba que éste pagara el precio por haber ocasionado un desequilibrio entre las fuerzas divinas y terrenales, por lo que el acto de justicia era, en sentido estricto, el remedio para la enfermedad.<sup>47</sup>

Y esto era así debido a que consideraban que la causa del trastorno se debía al castigo divino infringido por una mala acción, y en este caso el enfermo tenía que eliminar el estado de injusticia para poner fin a la enfermedad o aceptar ésta como pena por su

<sup>46</sup> Una referencia de esto son las palabras de Agamenón en la *Iliada*, cuando solicitaba: "Consultemos con algún adivino, sea sacerdote o interprete de sueños -porque también los sueños vienen de Zeus-, y que él nos diga por qué se ha irritado Febo Apolo..." (Homero. *Iliada*, 1, 313)

<sup>47</sup> También Homero hace referencia a la enfermedad como producto de un castigo de Apolo. Por esto, a decir de Lain Entralgo "Frente a la peste que diezma a los aqueos, éstos siguen una conducta terapéutica ... en la cual cabe distinguir tres momentos: la resuelta terminación del estado de injusticia cuyo castigo había determinado la enfermedad, la satisfacción del dios enojado, en este caso Apolo, y la lustración purificadora." Y agrega "...la lustración o *kátharsis* debe preceder a la plegaria y al sacrificio ... Pero esto, en nuestro caso no es toda la verdad, porque se olvida que cuando Agamenón ordena el baño lustral, la peste no ha cesado todavía en el campamento aqueo. Calcante ha dicho que Apolo "no libraré a los dánaos de la odiosa peste mientras no haya sido

comportamiento. La purificación espiritual implicaba entonces una concepción de la retribución ante los males generados por una conducta individual.

De manera esquemática, podríamos establecer cómo principales características de esta fase la creencia en:

*La fuerza dinámica de las acciones.* A juicio de la medicina ritual, toda acción (obra, palabra o pensamiento) tiene una fuerza dinámica que influye en el mundo que le rodea o en la fortuna. Lo que el hombre recibe es fruto de sus conductas y con cada acción humana se genera, en efecto, una reacción que repercute sobre la dicha o desventura de su existencia.

*La idea de la retribución,* que considera que lo semejante produce lo semejante y lo igual produce lo igual. Si una persona causa daño, dolor o pena a otras personas, estos males retornarán a ella de alguna manera haciéndole sufrir en la misma proporción del dolor que ha infringido. En cambio, si favorece, beneficia o ayuda a otros, tarde o temprano recibirá los frutos de su buena disposición.

*La idea de justicia.* Intimamente relacionada con la propuesta anterior, la idea de justicia supone que ninguna mala acción puede quedar sin castigo, ni un comportamiento digno y honesto sin recompensa<sup>48</sup>. Así, el que produce dolor tiene que recibir dolor como forma de castigo por sus acciones, y el que hace el bien recibirá el premio por su comportamiento.

*La idea de purificación.* El castigo, la enfermedad y el sufrimiento suponen formas de limpieza espiritual y de recobrar la paz consigo mismo, pues al entregarse a la justicia, el hombre se libra de sus males, ya que paga su deuda con la sociedad o con las personas a las que ha perjudicado.

---

restituida a su padre, sin permiso ni rescate, la joven de ojos vivos..." (Lafin Entralgo. La curación por la palabra en la antigüedad clásica, pp. 26 y 28).

<sup>48</sup> Esta idea queda atestiguada en las palabras de Hesíodo: "Atiende a la justicia ... pues tal es el uso que ha ordenado Zeus a los hombres. Los peces y los animales pueden devorarse unos a otros, puesto que entre ellos no existe el Derecho. Pero a los hombres les confirió la justicia, el más alto de los bienes" (Hesíodo. Los trabajos y los Días, 275-280)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*La concepción del equilibrio*: significa que al reponer un dolor con otro dolor, el castigo cumple la función de restablecer el equilibrio entre lo natural y lo sobrenatural, contribuyendo a la justicia universal, sobre la que se funda el orden natural y de quien derivan todas las leyes.<sup>49</sup>

Un dato importante de la concepción griega de la purificación espiritual radica en que se basaba en acciones y no en la intencionalidad. Aun cuando el mal producido no hubiese sido consciente o voluntario, el sujeto que ha realizado la acción debía pagar por ella.<sup>50</sup> El mal moral era visto en algunas ocasiones como una especie de locura o pérdida de la razón, pero aun así las acciones realizadas en este estado también debían ser castigadas.<sup>51</sup> En otros términos, la locura tampoco eximía del castigo a quien cometía un mal. La tesis de fondo es que si no se retribuye el mal causado con la pena que le corresponde en justicia (en el plano material), entonces deberá ser pagado en otro plano y de manera más severa, algunas veces por toda la eternidad.<sup>52</sup> Dentro de esta explicación, la enfermedad era una forma de castigo o pago por una falta cometida. Se castigaba pagando aquí y ahora, a través del dolor corporal o la fiebre causada por la enfermedad. Para curarse de estos males, el paciente debía someterse voluntariamente a la acción de la justicia o aceptar la enfermedad

<sup>49</sup> cfr. Dodds. *Los griegos y lo irracional*, p. 25 y ss.

<sup>50</sup> Esto puede constatarse en casos como el de Edipo Rey, quien a pesar de no ser responsable de la fuerza del destino, fue castigado: Edipo, hijo de Layo y Yocasta había sido abandonado en una montaña, pues a juicio del oráculo de Delfos estaba destinado a matar a su padre y casarse con su madre. Fue rescatado por Pólibo y Peribea, y en cierta ocasión, cuando topo con Layo en el estrecho desfiladero entre Delfos y Dáulidea, tuvieron un altercado y le mató... (cfr. Apolodoro, iii 5.7) Al derrotar a la Esfinge, hija de Tifón y Edquina, los tebanos le proclamaron Rey y lo casaron con Yocasta, ignorando que era su madre. (cfr. Ovidio *Metamorfosis*, ili 320). Entonces la peste invadió Tebas y cuando se consultó una vez más al oráculo de Delfos, contestó: Arrojad al asesino de Layo. Edipo maldijo al asesino de Layo y lo condenó al destierro... (cfr. Pausanias, i 20-7) Al enterarse de la verdad de su existencia y de la muerte de su madre, Edipo se sacó los ojos con un alfiler y vagó desterrado y atormentado por las Eriñas, por lo que sufrió hasta el fin de sus días (cfr. Sófocles, *Edipo en Colono*, 166)

<sup>51</sup> Uno de los casos narrados por la mitología en relación a este hecho es el de la locura de Hércules, quién cometió acciones oprobiosas debido a un estado de locura que le impuso Hera. Cuando recobró la razón, después de ser purificado corporalmente y de encerrarse durante varios días, escuchó las palabras de la pitonisa del oráculo de Delfos, quien lo sentenció a servir al rey Erísteo durante doce años, estableciendo que debería realizar los trabajos que éste le impusiera (cfr. Eurípides. *Hércules*, 15-20 y ss)

<sup>52</sup> Como en el caso de Tántalo, que fue castigado con la ruina de su reino en la tierra y después de su muerte con el tormento eterno en compañía de Sísifo, Ticio, las Danaides y otros. Según la leyenda, cuelga de una rama de un árbol frutal, consumido eternamente por la sed y el hambre (cfr. Higino, *Fábula* 83)

como pena correspondiente a sus acciones, con el fin de purificarse y restablecer el equilibrio entre lo natural y lo sobrenatural.

**Curación.** Cuando se producía la cura se habría logrado, a juicio de la medicina ritual, el equilibrio entre las fuerzas fundamentales del universo, porque la curación era para ellos producto de la intervención divina. Por esta razón, cuando se daba la curación de un enfermo, ellos consideraban que se trataba de un acontecimiento maravilloso (miraculum, milagro), que ponía en evidencia la intervención de las fuerzas sobrenaturales y trascendentes en el curso ordinario de la naturaleza. De este modo, cuando finalmente un paciente lograba curarse, era sumamente importante que recordara el origen del mal para evitar problemas en el futuro y además:

Los pacientes curados tenían la obligación de contribuir con un óbolo<sup>53</sup> o un ex-voto<sup>54</sup> y demostrar agradecimiento al dios a través de sus sacerdotes para evitar que tuvieran recaídas después de un tiempo<sup>55</sup>

En conclusión, la medicina ritual planteaba un tratamiento integral del cuerpo y del espíritu del enfermo, en el cual la curación solamente era posible si el hombre se encontraba purificado, en paz consigo mismo y con la divinidad.

### 3. La medicina en el Corpus Hippocraticum

Una alternativa cualitativamente distinta surge en Grecia con la medicina hipocrática, que habría de plantear una propuesta sistemática y novedosa para el tratamiento de las enfermedades del paciente.<sup>56</sup> Con ella se abandonan las explicaciones mágicas o divinas<sup>57</sup> y

<sup>53</sup> El óbolo era una moneda ateniense que valía la sexta parte de la dracma ática (unos quince céntimos) y pesaba setenta y dos centigramos.

<sup>54</sup> Un exvoto es una ofrenda que se cuelga de los muros de los templos en recuerdo de un beneficio recibido.

<sup>55</sup> Löbl, Josef. *op. cit.*, p. 82

<sup>56</sup> "La colección de escritos griegos que se nos ha transmitido con la denominación de Corpus Hippocraticum comprende algo más de medio centenar de tratados...(de numerosos autores) referidos a una amplia temática, que va desde consideraciones generales sobre la profesión y ética del médico, a estudios sobre fisiología, patología, ética y dietética...Estos textos están escritos en prosa jónica..." (García Gual, Carlos. *op. cit.*, p.32) En el presente trabajo aludiremos sólo a los más cercanos a la época que nos ocupa.

se buscan las causas físicas que producen las enfermedades. Adicionalmente, tiene una base fundamentada que investigando a través de los casos particulares, llega a la generalidad para establecer terapias aplicables a las enfermedades detectadas en la época.

Sería difícil agregar algo novedoso a lo dicho hasta ahora sobre la importancia de esta escuela médica. La grandeza del pensamiento hipocrático ha rebasado fronteras del tiempo y del espacio, influyendo en las concepciones de los médicos hasta nuestros días.<sup>58</sup> Al leer sus escritos, nos transporta a una dimensión distinta, a la visión apasionada de un pensamiento revolucionario, que tomando como base los fundamentos de la filosofía presocrática elevó el oficio empírico de los médicos a un plano superior, al explicar las enfermedades desde una perspectiva material.

Con Hipócrates el tratamiento se separa radicalmente de la medicina mágica y de las explicaciones creadas por aquellos defensores de las especulaciones sobrenaturales. Dar este paso involucraba para los médicos hipocráticos la necesidad de presentar una denuncia acerca de la ignorancia médica de los magos y de los charlatanes que pululaban por las ciudades helenas. De este modo se contempla la grandeza del autor De la Enfermedad Sagrada, que expone de manera crítica:

A mí, al menos, me parece, que quienes intentan curar por procedimientos mágicos no consideran las enfermedades ni sagradas ni divinas. Pues cuando por medio de ritos purificatorios intentan

<sup>57</sup> Esto no significa que antes de Hipócrates no hubiesen existido experiencias médicas al margen de la religión. Homero, por ejemplo, se refiere al médico como "un hombre que vale por muchos otros" (*Ilíada*, XI, 514; XI, 829 y ss.), y distingue en el campo de batalla dos tipos de médicos laicos: uno que cura las heridas de guerra mediante cirugía y otro que alivia las enfermedades que no requieren cirugía. Pero es evidente que no se habían sistematizado estas experiencias de la medicina ritual y que tampoco se preocupaban por explicar las causas físicas de la enfermedad.

<sup>58</sup> Y esto es así, aunque siga ignorándose qué obras pertenecieron efectivamente a Hipócrates, por lo que se puede afirmar con Edelstein que "Si algunos de los libros llamados hipocráticos fueron o no escritos por Hipócrates es ciertamente tema de "interés del anticuario" (en frase de W.H. S. Jones), la solución a este problema ni realiza ni menosprecia la grandeza y la importancia de Hipócrates. Por lo demás, un Hipócrates privado de los libros del Corpus Hippocraticum, pero investido de la doctrina que se le atribuye, no pervive tampoco en sombría existencia .... Su método ..., su explicación de las enfermedades son conocidos; sus conclusiones específicas pueden ser determinadas por completo al ser contrastadas con las doctrinas contenidas en los llamados escritos hipocráticos; su importancia en la medicina griega está indicada por la historia de su influencia en las generaciones posteriores." (Edelstein, Ancient Medicine, p. 144.)

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

alejarse el mal ... ya no es culpable lo divino sino lo humano. Porque quien es capaz de apartar tal dolencia como purificador y como mago, también podrá atraerla con sus maquinaciones, y en este manejo se desvanece lo divino.<sup>59</sup>

Como puede constatarse, el autor de este escrito hipocrático se opone enérgicamente a la charlatanería y la superstición, a la visión mágica donde la enfermedad era considerada como fruto del castigo divino y no de causas naturales explicables. En oposición a la medicina ritual se establece que la evolución del enfermo deriva del tratamiento recibido, del cuidado y de la naturaleza de las enfermedades, y no de las fuerzas divinas o del capricho de los dioses, por lo que si el mago puede influir con su actuación para contrarrestar una enfermedad (lo mismo que para agravarla), depende de sus propios conocimientos o de su ignorancia. Así, la escuela hipocrática afirmará la base física de las enfermedades, rompiendo con las explicaciones mítico-religiosas de los trastornos.

Y una vez realizado este primer rompimiento no se detienen ya, y rompen también con las especulaciones de los filósofos naturalistas griegos argumentando que con sus explicaciones teóricas no puede realizarse un análisis sobre la naturaleza física del hombre. Esta ruptura con los filósofos presocráticos (de los que toman en un principio el objetivo de entender las cosas por sus causas y explicar estas causas de manera material), se entiende por la necesidad que sentían los médicos para independizar su disciplina de la filosofía y de establecer un fundamento empírico para sus investigaciones, alejándose, en la medida de lo posible, de las especulaciones.

Por este motivo, el autor de La medicina Antigua habría de afirmar que la medicina no tiene necesidad de supuestos inventados, ni de hablar de principios causales que no pueden probarse, sino que debe partir de hechos con alto grado de certeza. De este modo, propone la separación definitiva entre la medicina y la filosofía presocrática de la siguiente manera:

Nunca he concebido que la medicina tuviese necesidad de un supuesto inventado, tal como lo requieren las cosas invisibles o enigmáticas. En efecto, cuando se intenta hablar de éstas -por

<sup>59</sup> Hipócrates. De la enfermedad Sagrada, Cap. 3.

ejemplo las cosas que están en lo alto o debajo de la tierra-, es forzoso recurrir a un supuesto. Si alguien hablara de estas cosas discerniendo como son, no sería claro para el que habla ni para sus oyentes, si lo que dice es verdadero o no, pues no puede ser referido a nada que asegure certeza.<sup>60</sup>

El médico hipocrático pretende tomar al hombre y a su cuerpo como base para comprender los problemas médicos, en oposición a la filosofía de la naturaleza, que pretendía una explicación más universal y abstracta.

...para conocer algo sobre la naturaleza (física), no se puede partir de otra fuente que de la medicina; y este conocimiento puede ser adquirido una vez que se haya abarcado la medicina en su totalidad (y hasta este momento me parece que me falta mucho)... Porque es necesario, en mi opinión, que el médico sepa sobre la naturaleza...al menos esto: qué es el hombre en relación con lo que come y con lo que bebe y con sus hábitos en general, y que produzca cada cosa en cada hombre.<sup>61</sup>

Al colocar al hombre y a su cuerpo en el centro de sus preocupaciones, la medicina hipocrática se ocupa de investigar todos aquellos elementos que lo afectan. Por eso tiene que hablar del hombre con relación a su modo de vida, del ambiente y de la herencia, o dicho en sus propios términos, tiene que hablar del hombre con relación a la totalidad. Y esta idea de totalidad se refiere al conjunto de los elementos físicos, materiales y naturales que le rodean. De este modo, la medicina ritual y la medicina hipocrática coinciden parcialmente en atribuir un carácter holístico a las prácticas de curación.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Hipócrates. De la Medicina Antigua. Cap. 20, H, 51, 22. Asimismo, afirma: "... algunos médicos y filósofos afirman que no es posible que entendiéndose la medicina aquel que no supiese qué es el hombre... Pero su teoría corresponde a la filosofía, como en el caso de Empédocles y otros que han escrito sobre la naturaleza (del universo), describiendo lo que es el hombre desde su comienzo, cómo se engendró originariamente y de dónde se estructuró. En cuanto a mí toca, considero que cuanto ha sido dicho por un filósofo o médico sobre la naturaleza (en general), concierne menos al arte de la medicina y más al de la pintura" Hipócrates. De la Medicina Antigua, Cap. 1, H 36, 15-20

<sup>61</sup> Hipócrates. De la Medicina Antigua. Cap. 20. H. 51. 20-21.

<sup>62</sup> Es posible que este carácter holístico hubiera sido tomado originalmente de la medicina ritual, quien plantea antes que ninguna otra forma de medicina la importancia de la curación en relación

Esta idea de la medicina pone bajo rigurosa observación la vida completa de los seres humanos. A juicio de Jaeger, es una visión que considera este fenómeno de la enfermedad desde un punto de vista universal, lo que da a la medicina griega una ventaja insuperable sobre las otras formas de medicina de su tiempo.

Es el sentido para enfocar el conjunto lo que nos da una sensación de superioridad en este modo de concebir el problema de las enfermedades. La enfermedad no se considera aisladamente y como un problema especial, sino que el autor se fija con la mirada segura en el hombre víctima de la enfermedad con toda la naturaleza que le circunda, con las leyes generales que la rigen y con su calidad individual.<sup>69</sup>

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Por consiguiente, la concepción hipocrática de las enfermedades estudia las alteraciones derivadas de las leyes que rigen al cuerpo. En esta idea de enfermedad destaca, de manera especial, la teoría de los cuatro humores: "cole", "flema", "hema" y "melancolè",<sup>70</sup> que están, a juicio de Hipócrates, presentes en todos los seres humanos. La enfermedad se produce cuando hay predominio de algún humor a causa de problemas internos como la herencia, o de agentes externos como la alimentación, el medio ambiente, el clima o la ocupación. La enfermedad también se encuentra vinculada a la constitución física del individuo, a su naturaleza corporal: cuando el cuerpo es fuerte es probable que no sea afectado por los elementos dañinos, pero cuando es débil o existe en su naturaleza algo que provoca una reacción negativa a una determinada comida o bebida,<sup>71</sup> entonces se produce

<sup>69</sup> Jaeger, Werner. "La medicina como paideia" en *op. cit.*, p.788.

<sup>70</sup> La teoría de los cuatro humores tiene relación con los cuatro elementos. La bilis amarilla o cole representaba el calor, y por lo tanto al fuego; se encontraba fundamentalmente en el hígado. El aire representa la sangre o hema, alojada fundamentalmente en el corazón y el sistema venoso. La flema representaba el frío, la humedad y simbolizaba al agua, que, según la opinión de los hipocráticos, se condensaba en el cerebro y la médula espinal. Finalmente, la bilis negra o melancolè tenía como sede el estómago y era el símbolo de tierra, porque correspondía a la sequedad. *cf.* Löffler, Wilhelm. *op. cit.*, p.203-204.

<sup>71</sup> "Hay, en efecto, muchos comestibles y bebidas dañinas, que no actúan sobre el hombre del mismo modo... En efecto, (así ocurre por ejemplo con) el queso.... Algunos que lo comen hasta saciarse no son perjudicados.... Hay otros en cambio, que lo digieren con dificultad. Las constituciones de unos y otros difieren, y difieren en cuanto en el cuerpo de unos hay algo hostil al queso..." Hipócrates, *De la Medicina Antigua*. Cap. 20. H.52. 5-10.

un desequilibrio en su organismo y por lo tanto el hombre se enferma. En otros términos, la enfermedad es provocada por elementos hostiles a la naturaleza del cuerpo, y la etiología (*aítia*, causa) de la misma la encontramos en aquellos elementos que provocan un desequilibrio y se manifiestan como un mal, una deformación o una anomalía de determinada índole.

Esta visión de la enfermedad también implica que todo proceso de desequilibrio corporal tiene consecuencias predecibles para el médico diestro. Por este motivo era de particular importancia determinar la naturaleza del mal y predecir si las enfermedades eran de naturaleza simple o de naturaleza compleja. Si el médico determinaba que se trataba de enfermedades de naturaleza simple, entonces procedería a analizar sus rasgos y sus causas. Si se trataba de enfermedades de naturaleza compleja, sería necesario que el médico estableciera por qué elementos estaba compuesta la enfermedad, dividiéndola en sus partes para distinguir por qué elementos estaba conformada.

En lo que respecta a las enfermedades, las reconocemos por los siguientes datos, teniendo en cuenta la naturaleza universal y la particular e individual, la de la dolencia, la del paciente, las sustancias que se le administran y quién se las administra – si a partir de este dato se presenta el caso como de solución más fácil o más arduo... y (también en) lo que respecta a los hábitos, el régimen de vida, las ocupaciones y la edad de cada uno, con sus palabras, sus gestos, sus silencios, pensamientos, sueños e insomnios...y todo aquello que indica mutaciones de la enfermedad.<sup>72</sup>

En síntesis, la medicina hipocrática demuestra interés en la naturaleza del hombre y en la naturaleza de la enfermedad. Es a partir de este conocimiento de las cosas por sus causas, que puede establecerse el pronóstico y el tratamiento. Pero también será relevante realizar un estudio de las condiciones de vida del paciente, de la calidad de los medicamentos y de quién lo está tratando, pues si quien administra una sustancia es poco diestro o propone un mal tratamiento, resultará más difícil curar al enfermo.

<sup>72</sup> Hipócrates. *Epidemias* I, 23.



Una vez realizado este procedimiento, los médicos hipocráticos procedían a elaborar una caracterología de las enfermedades, determinando los aspectos esenciales y los secundarios, los síntomas y la evolución, así como las formas de tratamiento adecuado. Es decir, realizaban una teoría de la enfermedad. Por esto se considera que una de las aportaciones de la medicina hipocrática fue haber elaborado la sistematización y teorización de las enfermedades. Esta es una de las mayores aportaciones de la escuela hipocrática y uno de los procesos más avanzados en su tiempo, pues a partir de este procedimiento podía establecerse el pronóstico y tratamiento de los malestares vinculándolos con la totalidad de vida del enfermo.

#### *El concepto de salud en la medicina hipocrática.*

La salud se considera en el Corpus Hippocraticum como una forma de armonía entre los humores del cuerpo, como un estado de equilibrio físico y mental, que implica una relación de concordancia y proporcionalidad entre los componentes del organismo. La salud era pues un estado de plenitud del cuerpo donde todo funciona de acuerdo con el orden natural y, por consiguiente, el individuo se encuentra libre de dolencias o malestares. La salud es también el imperio de la justicia y el orden en el cuerpo, la armonía entre los procesos del organismo y la relación de equilibrio que impide el predominio violento de una sola fuerza.

...el imperio de la igualdad (*isomoiria*) y la ausencia de una sola fuerza se define como la esencia del estado de la salud.<sup>73</sup>

Pero más allá de estos elementos funcionales, la salud es una forma de vida que permite la plenitud y la realización de las funciones corporales. Es un régimen adecuado de alimentación, comida y bebida favorables. Por este motivo se consideraba a la dietética como una medicina preventiva para prolongar la vida y ofrecer mayores posibilidades al ser humano. Se trataba no solamente de no estar enfermo, sino de tener energías y vivir la vida al máximo. Porque, de acuerdo con la visión que prevalecía en la antigüedad, el médico hipocrático era, ante todo, un profesional que daba recomendaciones para preservar la salud

<sup>73</sup>Jager. op. cit., p. 787



con base en la higiene, alimentación y los hábitos convenientes para mejorar corporalmente. Por ende, la salud era el modelo corporal al que aspiraba llegar todo médico.

En su comparación del hombre sano con el enfermo, que es una regla básica para el juicio médico, el hipocrático atiende al conjunto orgánico dañado más que a los órganos concretos afectados; deja a un lado los diagnósticos locales para atender al cuadro sintomático en general.<sup>74</sup>

Este estado de salud y la búsqueda de modos para prolongarla es el fin (*telos*) del conocimiento médico sobre la naturaleza humana. La medicina hipocrática no buscaría, por lo tanto, determinar qué es el hombre con propósitos especulativos o abstractos, sino lograr saber lo que es el hombre, como un camino para ayudar al paciente a mejorar y para liberarlo, en la medida de lo posible, de los peligros reales que conlleva la enfermedad.

### *Terapia*

Las nociones precedentes acerca de la enfermedad y la salud impactarían en la forma de concebir el tratamiento, porque siguiendo la tradición de mantener al hombre en las mejores condiciones, la tarea de los médicos es contribuir a que el paciente restablezca su estado natural de salud o, en otros términos, devolver al hombre su esencia. Por ello, el médico experto debe ayudar al cuerpo a recuperar la salud que le es propia de acuerdo con la naturaleza. Y es que, a pesar de haber desarrollado los tratamientos farmacéuticos y quirúrgicos más novedosos de su tiempo, los médicos hipocráticos consideraban que la mayor fuerza de curación residía en el interior del individuo, en una lucha natural de su cuerpo para recuperar la salud:

Hipócrates creía que el cuerpo humano tendría medios propios para

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

<sup>74</sup> García Gual, *op.cit.*, p.54.

luchar contra el padecimiento: la fiebre, por ejemplo, sería un indicio de la lucha del organismo por lograr la cura por sí mismo... *La mayor fuerza de curación reside en la propia energía del individuo para luchar contra la enfermedad. La dieta, los medicamentos, los tratamientos y regímenes son solamente un auxiliar para que las fuerzas vitales y la acción de la naturaleza actúen por sí mismos.*<sup>75</sup>

De este modo, el tratamiento médico propuesto por la escuela hipocrática consiste en ayudar al paciente a recuperar el estado de salud original que le es propia.

Finalmente, para los médicos hipocráticos era muy importante delimitar desde el diagnóstico si la enfermedad tratada tenía posibilidades de curación o si el mal era incurable. En atención a una estricta ética profesional la escuela recomendaba a los médicos que solamente se hicieran cargo de los casos que tuvieran posibilidades de curación y (aunque parezca cruel a los hombres del presente) que no se ocuparan de los incurables, ya que el costo de engañar a un paciente en tales circunstancias era el descrédito y la pérdida de confianza en las habilidades del médico. Porque, en estricto sentido, ante tales casos el médico no tenía nada por hacer.

Muy conscientes de que la naturaleza impone un destino fatal en muchos casos, y de que una vez "vencido" el enfermo por su mal, ya no tiene escapatoria, el médico prudente ha de evitar tratar a los pacientes que no pueden recobrase.<sup>76</sup>

Así, la medicina hipocrática consolidó su status como tratamiento respetable y digno de confianza entre la población griega de su tiempo. Asimismo hacía recomendaciones sobre la importancia de adquirir el conocimiento médico, como un trabajo arduo y permanente, al que el médico debía consagrarse durante toda su vida.

#### 4. Interrelaciones

Como última parte de este capítulo hemos considerado pertinente dejar asentadas algunas notas sobre la relación que existía entre la medicina hipocrática y la medicina ritual. Una

<sup>75</sup> Löffler, W. *op. cit.*, p. 79 (el subrayado es nuestro).



relación que, al contrario de lo que pudiera suponerse, era bastante armónica pues, en términos prácticos, coexistían ambas corrientes, y representaban para los ciudadanos de la Hélade tratamientos complementarios. La forma de curación que gozaba de mayor relevancia en el período clásico era la medicina ritual; la medicina hipocrática, que había surgido poco tiempo atrás, luchaba, con éxito sin lugar a dudas, por lograr un lugar destacado y respetable, pero en numerosas poblaciones era todavía una medicina alternativa a la que no siempre se daba importancia.

Así, aunque los autores del *Corpus Hippocraticum* planteaban la necesidad de una ruptura frente a los incorrectos principios de tratamiento de la tradición médica que predominaba en los centros religiosos de sanación, no pudieron romper del todo con la medicina ritual. De principio, porque para los médicos hipocráticos la relación con la medicina ritual cumplía una función práctica, representando una alternativa de canalización o de esperanza para los pacientes que los médicos no querían atender por considerarlos irremediabilmente perdidos.

El culto (a Aesclepius)... subsistió en buenas relaciones con las prácticas de los médicos (hipocráticos), que podían enviar a los desahuciados a visitar los templos como último recurso.<sup>77</sup>

Por otro lado, el médico hipocrático tenía prácticas parecidas a la medicina ritual. Por ejemplo, la filiación religiosa que se atribuía Hipócrates como maestro de la medicina y la jerarquía de ser descendiente de los mismos Apolo y Asclepius tenía la función de establecer el prestigio y la credibilidad de sus postulados. Algo similar ocurría con las ceremonias de iniciación, de ascendencia claramente religiosa, a las que debía someterse todo aquel que quisiera ser médico y pertenecer a la escuela. Estas ceremonias eran *conditio sine qua non* para ejercer la profesión médica, lo cual manifestaba la importancia de las tradiciones oraculares y los cultos religiosos en el pensamiento médico hipocrático.

<sup>76</sup> García Gual, *op. cit.*, p 51.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 89



Asimismo, a juicio de autores especializados en la medicina antigua,<sup>78</sup> es evidente que algunas obras atribuidas a Hipócrates, como el Juramento o Leyes, se encuentran vinculadas a una concepción mágica y religiosa del mundo. Tampoco puede descartarse la posibilidad de que algunos autores del Corpus Hippocraticum tuviesen una creencia real en las divinidades olímpicas, y que ésta se reflejase en sus principios éticos, en sus ideales del médico o en la propia práctica cotidiana. Es así como el autor del texto Sobre la Decencia expresará que “ante las curaciones espontáneas, el buen médico se siente movido a reverenciar a los dioses.”<sup>79</sup> En el Pronóstico se advierte que el médico debe “discernir si hay algo de divino (*ti theion*) en las enfermedades”<sup>80</sup> y en el escrito Sobre la Naturaleza femenina se manifiesta lo siguiente:

He aquí lo que yo digo acerca de la naturaleza de la mujer y de sus enfermedades: *lo divino es entre los humanos la principal causa;* luego vienen las naturalezas de las mujeres ....<sup>81</sup>

En los casos citados parece evidente la existencia de un sustrato religioso en estas concepciones. Empero, independientemente de la seriedad con que los autores del Corpus Hippocraticum consideraran la religión, lo cierto es que no pudieron romper radicalmente con ella. Los elementos de la tradición y la inercia cultural que otorgaban tanto poder a la medicina ritual no eran fáciles de desplazar. Por esta razón, creyeran o no en tales divinidades, es evidente que los médicos hipocráticos tuvieron que hacerle algunas concesiones.

La medicina ritual no era la medicina de los pobres, tampoco podía decirse que era una medicina más barata y, sin embargo, tenía más adeptos que el médico hipocrático. Ello es así porque en algunos casos sí lograba sanar al enfermo y, en todo caso, ofrecía al creyente más recursos de curación (ayunos, tratamiento basándose en hierbas medicinales, catarsis,

<sup>78</sup> Para K. Deichgräber el Nomos tiene su origen en las tradiciones médicas de los Asclepiadas y plasmaría tanto la concepción del médico apolíneo como sus ideales religiosos. O. Gigen, por su parte, descubre en el Juramento Hipocrático evidencias de religiones místicas y de otras tradiciones comúnmente admitidas en la antigüedad.

<sup>79</sup> Hipócrates. “Sobre la Decencia” en Tratados Hipocráticos, p. 234.

<sup>80</sup> Hipócrates. “Pronóstico” en Tratados Hipocráticos, p.327.

<sup>81</sup> Hipócrates. “Sobre la Naturaleza de las Mujeres” en Tratados Hipocráticos, p. 89

reconciliación espiritual, interpretación de los sueños y ayuda divina). Era, por lo menos en apariencia, una forma de tratamiento más completa y más rica que la medicina "laica". Debe considerarse, adicionalmente, que la propuesta hipocrática surgió como medicina alternativa, de manera marginal en un principio. Y aun cuando cobró enorme prestigio en poco tiempo, la mayoría de los hombres libres del mundo antiguo creía y consultaba los templos oraculares.

Por este motivo, cuando alguien se pregunta por qué razón no desapareció la medicina ritual frente a la evidencia contundente de su falta de recursos y de la pobreza de sus tratamientos, la respuesta no es fácil de explicar. Por un lado, por su enfoque holístico, la medicina ritual tiene elementos reales que sanan; por otro, conjuntaba los elementos de fe y de creencia, contra los que una visión objetiva nada puede hacer. Por otro lado la medicina hipocrática tenía, evidentemente, las limitaciones de toda práctica humana con sus errores y defectos. Además, la medicina ritual formaba parte de la tradición religiosa que imperaba social, política e ideológicamente, y que como paradigma cultural nutría las principales actividades realizadas en la *polis*: guerras, ceremonias, olimpiadas, etc. Por ello, es lógico pensar que ninguno de los ciudadanos griegos, creyentes o no, escapara a su influencia cultural. Esto explicaría en última instancia por qué no hay una ruptura radical entre los médicos y los sacerdotes, ya que después de todo nadie puede escapar de la cultura en que vive.

Este era, en términos generales, el panorama que presentaba la medicina de la época clásica. En este contexto se encontraban tanto elementos mágicos como elementos empíricos. En él coexistían las más variadas formas de tratamiento y curación de las enfermedades. Quede pues, hasta este punto asentado el recuento de la medicina griega en el momento en que vivió Platón.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## CAPITULO II

### INFLUENCIA DE LA MEDICINA EN EL DISCURSO PLATÓNICO

“El filósofo debería comenzar por estudiar medicina y el médico debería terminar por estudiar filosofía ...”

Aristóteles

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

El Dr. Norberto Treviño ha dicho que si la medicina es ciencia por el rigor lógico que su dedicación precisa, es arte por lo incierto del mañana, por las veleidades del alma, por las tentaciones del cuerpo, por la fragilidad de la esperanza, por las sutilezas del miedo, por el espanto de la muerte.<sup>82</sup> Estos aspectos psicofisiológicos de la disciplina fueron vividos por la sociedad helena, la cual asumió la medicina como una parte integral de la cultura que influyó no solamente en el tratamiento de las enfermedades, sino en los distintos aspectos de la vida social e intelectual; en la literatura, por ejemplo, vemos aparecer un discurso que habla del sufrimiento y las penas como “enfermedades emocionales”; en la política se empiezan a visualizar las consecuencias de la guerra como “enfermedades sociales”. Por esto no es extraño que la filosofía clásica hubiera recibido también influencia médica.

<sup>82</sup> cfr. Treviño García M, Norberto. “Introducción al Humanismo y Medicina” en el Primer Simposium Internacional de Humanismo y Sociedad, pp. 366.

Sin embargo, a nuestro juicio Platón será el primer pensador que logra tomar de esta disciplina los elementos centrales para el desarrollo de una visión ética y gnoseológica.<sup>83</sup> Debe aclararse que, cuando hablamos de una posible influencia de la medicina en Platón, lo que se quiere decir es que a lo largo de su obra puede detectarse una aplicación de conceptos teóricos y técnicos recogidos tanto de la medicina hipocrática como de la ritual. También sostendremos que más allá de la recuperación de la medicina de su tiempo, Platón construye un concepto propio que resulta una superación de ambas propuestas para crear una alternativa distinta de tratamiento, enriquecedora y personal. Platón es el primer pensador que introduce una visión médica dentro del campo de la filosofía, y es el creador de una postura que incorpora a la filosofía misma como tratamiento para las enfermedades del alma.

Esto habrá de explorarse en el desarrollo del presente capítulo a partir del análisis directo de las siguientes obras: Cármides, Apología, Critón, Fedón y Cratilo, para ver la influencia de la medicina ritual, agregando a los diálogos anteriores la consideración de la República, Protágoras, Fedro y Menón para la medicina hipocrática.<sup>84</sup>

### 1. La influencia de la medicina ritual

Los procedimientos de la medicina ritual son utilizados por Platón a lo largo de sus escritos, presentando ante ellos una actitud ambigua, pues por una parte parece aceptar con toda seriedad esta forma de terapia y por otra nos hace dudar del grado de aceptación y acuerdo con ella. Esta ambigüedad se percibe en la forma en que usa el tratamiento de la medicina ritual en el diálogo Cármides<sup>85</sup> donde se presenta, tal vez por primera vez, a

<sup>83</sup> "Podría decirse que la medicina es fundamental para el desarrollo de su filosofía, pues la ciencia ética de Sócrates, que ocupa el lugar central en los diálogos de Platón, habría sido inconcebible sin sus procedimientos. De todas las ciencias humanas hasta entonces conocidas, incluyendo las matemáticas y la física, la medicina es la más afín a la ciencia ética ...." (Jaeger. *op. cit.*, p. 783).

<sup>84</sup> Tomaremos para el análisis directo de los Diálogos de Platón las excelentes traducciones bilingües de la *BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA* publicadas por la UNAM, así como la edición de los Diálogos publicada por Gredos.

<sup>85</sup> El diálogo Cármides está situado dentro de las primeras obras de Platón, y presenta a Sócrates después de la batalla de Potidea, donde se reúne con el joven en el gimnasio de Taureas y, a instancias de su tutor, acepta hablar con él con el pretexto de curarlo del dolor de cabeza que sufre. De acuerdo con Ute Schmidt "El (diálogo) Cármides es, sin lugar a dudas, uno de los escritos más relevantes al que podría referirse el psicoanálisis... porque en esta obra se da una "escena

Sócrates como *iatrós*, es decir como un médico que conoce el remedio para cierto tipo de enfermedades:

Critias- Muchacho, dijo, llama a Cármenes diciéndole que *quiero presentarle a un médico*, por la dolencia esa que, hace poco, me decía lo aquejaba.

Y volviéndose hacia mí, dijo Critias: No hace mucho me dijo que por las mañanas, al levantarse, le pesaba la cabeza ¿Qué te impide hacer ver que sabes de un remedio para su enfermedad?

- Nada, le dije. Sólo que venga.<sup>86</sup>

Entonces Sócrates sigue un juego que en un principio parece una simulación –ya que se hace pasar por médico-, pero que muy pronto se convierte en un procedimiento auténtico de curación. Y es que detrás del juego existe un trasfondo: Sócrates es, a juicio de Platón, *el médico*, el especialista que se preocupará como ningún otro de las cuestiones del alma. Tal es la imagen que se proyecta a lo largo de la obra platónica, y sobre todo en la Apología, donde se pondrá en evidencia la misión que Sócrates tenía en la vida: cuestionar el grado de sabiduría o de ignorancia de todos aquellos que se dicen conocedores en Atenas.

Este cometido, repito, me ha sido impuesto por la divinidad *por medio de oráculos, de sueños y por todos los procedimientos de que la voluntad divina se ha valido hasta la fecha para ordenar a un hombre que lleve a cabo cualquier cosa*. Y no sólo es verdad lo que os digo acerca de la actividad que ha ocupado mi tiempo, sino también que es fácilmente demostrable.<sup>87</sup>

De su condición como el hombre más sabio de Grecia da fe el Oráculo de Delfos<sup>88</sup>, quien lo ha considerado como tal en tanto que es consciente de su propia ignorancia.

psicológica” entre Sócrates y el joven Cármenes...” cfr. Schmidt Osmanczik, Ute. “El diván anticipado. Sócrates, Cármenes y Freud” en Psicopatología, Vol. 20, No. 2, p.156.

<sup>86</sup> Cármenes 155 b (el subrayado es nuestro)

<sup>87</sup> Apología 33 c (el subrayado es nuestro).

<sup>88</sup> Es notable que sea justamente el Oráculo de Delfos dedicado a Apolo quien lo avale, pues, como se veía anteriormente, este Oráculo era uno de los centros de curación ritual más importantes de la

Y ahora atenienses ... lo que diga no serán palabras mías, sino que me remitiré a las de alguien que os merece crédito, pues invoco para vosotros el testimonio del propio dios de Delfos en lo relativo a la existencia de mi sabiduría y a la índole de la misma. Sabéis sin duda quién era Querefonte .... En cierta ocasión he aquí hasta dónde llegó: fue a Delfos y se atrevió a hacer esta consulta ... preguntó si había algún hombre más sabio que yo. Pues bien, la Pitonisa le respondió que no había nadie"<sup>89</sup> (Y más adelante agrega:) "Pues bien, al oír aquello, pensé de esta manera: ¿Qué quiere decir el dios?, ¿Qué significa su enigma? Yo no tengo conciencia en modo alguno de ser sabio ¿Qué quiere decir al sostener que yo soy el más sabio de los hombres? Pues él no miente, por supuesto..."<sup>90</sup>

En este punto no deja de ser significativa cierta semejanza entre la figura de Sócrates y la del médico ritual, pues Platón lo presenta como un intermediario entre dios y los hombres, dedicado a cumplir una misión divina. Según esta afirmación, Sócrates ha dedicado su existencia a reflexionar acerca de lo que significan las palabras del Oráculo, y su misión le ha sido transmitida "*por medio de los sueños, y de todos los medios que la divinidad tiene para comunicarse*". La duda que puede manifestarse sobre este procedimiento implicaría preguntarse ¿cómo es que el filósofo ha podido interpretar esos mensajes, si sólo los que tienen una facultad especial, un don divino pueden hacerlo? Lo que se deduce, sin que Platón lo mencione explícitamente, es que Sócrates tiene estas cualidades. En otras palabras, Sócrates es presentado en la Apología como un intermediario entre lo humano y lo trascendente, como un hombre que debe examinar las almas poniendo a prueba su sabiduría por una misión que le ha sido encomendada, y que además conoce esta misión por la facultad que tiene para interpretar la verdad que subyace en el interior de cada uno.

---

antigüedad helena. Y si el Oráculo le ha dado una tarea que cumplir, esto implicaría que esta misión que se le encomienda tendría un doble simbolismo: por un lado tiene que ver con aspectos de conocimiento, para demostrar que los demás son menos sabios que Sócrates, pues no reconocen su propia ignorancia. Pero la misión tiene que ver también con aspectos médicos, pues Apolo es el dios de la salud.

<sup>89</sup> Apología 20 e - 21 a

<sup>90</sup> Apología 21 b- c



Esta convicción no es aleatoria, sino una constante que se percibirá a lo largo de su obra. Y es que para Platón el auténtico conocimiento se eleva por encima de lo aparente y despliega sus alas hacia las altas cumbres del ideal. Por ende no es extraño que precise de caminos alternativos para alcanzar su aspiración, caminos de los que dará muestra en los diferentes momentos de su producción filosófica. Por ejemplo, en algunos casos presenta a Sócrates en la actitud de profunda meditación buscando recogerse en sí mismo para analizar su pensamiento.<sup>91</sup> También seremos testigos de uno de sus momentos de éxtasis, donde a pesar de terribles condiciones atmosféricas sigue absorto en sus propias ideas. Estos procedimientos conllevan cierto misticismo e involucran una semejanza entre Sócrates y el médico ritual, puesto que el fundamento de la curación de este último implicaba su situación como intermediario entre lo humano y lo divino. Por otra parte, consideramos que la idea de "misión" socrática está relacionada con su íntimo compromiso con una causa: la filosofía. Esta misión involucra una adhesión de gran magnitud, al punto que se convertirá en el principal motivo de su existencia. Sócrates, que abraza esta causa, será presentado como un hombre dispuesto a todo, hasta perder la vida por ella si fuera necesario. En este punto, la idea de "misión" socrática se vuelve un acto revolucionario, un compromiso que trasciende su existencia inmediata, y que genera la fuerza interna necesaria para una entrega total.

Con relación a la interpretación de los sueños, Platón se referirá a Sócrates como un hombre que tiene la capacidad de recibir, en estado onírico, algunos mensajes y cuenta con la capacidad para interpretarlos. Como se sabe, esta posibilidad de interpretar los sueños se consideraba en la Hélade como una facultad especial reservada para unos pocos,<sup>92</sup> y también que los sueños proféticos o el mensaje enviado por la divinidad no se realizaba en

<sup>91</sup> cfr. Fedón 60 d - 61 e

<sup>92</sup> Sobre este punto, Finley, eminente historiador de Grecia clásica, afirma que "... aunque la religión era asunto de competencia del Estado, nunca ejerció un monopolio completo sobre ella. Y esto porque en manera alguna hubiese podido controlar los supuestos mensajes de los dioses o impedirles que se comunicaran con los individuos, y mejor que por ningún "canal" o camino tangible, mediante los sueños. Además, pocos podían interpretarlos correctamente...." (Finley, M.I. Los Griegos en la antigüedad, pp.50-51.

cualquier parte, sino en los templos oraculares establecidos para tal fin.<sup>93</sup> Por eso es notable observar que Sócrates sea capaz de recibir mediante el sueño la palabra divina (y no sólo en el templo, sino incluso en su celda), y sea capaz de reconocer este mensaje, de evaluar e interpretar su significado, como puede apreciarse en el diálogo Critón cuando advierte que no ha de morir en la fecha que se le creía señalada, sino después.

Critón- ¿De dónde sacas esta conjetura?

Sócrates- Verás. Yo debo morir en el día que siga al de la llegada de la nave,<sup>94</sup> ¿no es eso?

Critón.- Al menos eso dicen, como es sabido, los que tienen potestad sobre estos asuntos.

Sócrates- pues bien; creo que no llegará en el día que entra, sino al siguiente. Lo deduzco de cierto sueño que he tenido esta noche, hace poco. ... Soñé que una hermosa y linda mujer vestida de blanco se acercaba a mí y me decía: "Sócrates, al fértil país cuyo nombre es Ftia irás, creo yo que en el tercer día".

Critón- Extraño es el sueño, Sócrates.

Sócrates.- Pero, a mí parecer, claro...<sup>95</sup>

Como puede observarse, Sócrates es capaz de interpretar los sueños y hace uso de ellos para explicar las causas de un hecho o para predecir lo que vendrá. Otro ejemplo de la facultad socrática para la interpretación de los sueños lo constituye el diálogo Fedón:

<sup>93</sup> Ibidem, p.52 "...según las creencias religiosas el dios mismo elegía a quien quería que escuchara la realidad de su mensaje y lo entendiera". Además: "Desde los poetas homéricos hasta el final de la civilización griega, fue comúnmente aceptado que el sacerdote poseía unas habilidades esotéricas y místicas..."

<sup>94</sup> La nave a la que se hace referencia es aquella que enviaban todos los años los atenienses a Delos para festejar (nuevamente otra semejanza) al Dios Apolo. Desde que la nave salía de Atenas hasta su regreso quedaban suspendidas todas las órdenes de ejecución, pues se consideraba que, en honor al dios, esta embajada era sagrada. Aparentemente el origen de esta costumbre deriva de la leyenda del rey Minos que, como tributo al Minotauro, seleccionaba cada año cada año a siete doncellas y siete jóvenes para ser devorados por el monstruo, hasta que Teseo los liberó matándolo. El envío de esta nave era un recordatorio de tal acontecimiento. cfr. Jenofonte, Memorables, IV, 8, 2.

<sup>95</sup> Critón 44 a - b



...las cosas eran del modo siguiente. Visitándome muchas veces el mismo sueño en mi vida pasada, que se mostraba, unas veces en una apariencia, otras veces en otra, decía el mismo consejo, con estas palabras: "¡Sócrates, haz música y aplícate en ello!" Y yo, en mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía... en la convicción de que la filosofía era la más alta música y que yo la practicaba. Pero ahora, después de que tuvo lugar el juicio y la fiesta del dios retardó mi muerte, me pareció que era preciso, por si acaso, componer música popular... Pues era más seguro no partir antes de haberme purificado componiendo poemas y obedeciendo al sueño.<sup>96</sup>

Al emplear la interpretación de los sueños, Platón descarta que se trate de un procedimiento extralógico, carente de racionalidad. Por el contrario, como se aprecia en los párrafos precedentes, Platón asocia los sueños a las propias circunstancias de Sócrates, ya que éstas le permiten desentrañar su significado. Esto implicaría la capacidad de interpretar el mensaje onírico a partir del propio contexto vital, haciéndolo comprensible no sólo para el que lo sueña, sino para los que han que juzgar el sueño. También puede percibirse un intento por separar el contenido latente del contenido manifiesto, considerando que por un lado está lo que propiamente se sueña (contenido manifiesto) y por otra su significado (contenido latente), destacando en este sentido el significado de "música" o el significado del lugar adonde irá después de morir. Por otro lado, la mayor diferencia entre el empleo socrático y el ritual radica en que Platón hace de la interpretación de los sueños un camino complementario para la exploración de la verdad:

El tiempo en que dormimos es igual al tiempo en que estamos despiertos, y en uno o en otro nuestra alma afirma que sólo las opiniones que tiene en ese momento son verdaderas y, así, por un espacio igual de tiempo decimos que son verdaderas las unas y las otras y las sostenemos, tanto a unas como a las otras, con el mismo vigor.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> Fedón 60 e - 61 a

<sup>97</sup> Teeteto 158 d



Así, la interpretación de los sueños, que en aquella época era un vehículo místico de la divinidad, para Platón se convierte en un procedimiento para la comprensión de la verdad. Por ese motivo cuestionará a los que hacen de la interpretación de los sueños un procedimiento de charlatanes, tendientes a inculcar el temor irracional de los ignorantes, proponiendo darle a este recurso un nuevo status: la posibilidad de utilizar los sueños para comprender la verdad que subyace en el interior del alma. No desprecia, por ende, la interpretación de los sueños, sino que la convierte en un valioso aliado para la curación de la conciencia.<sup>98</sup> En este sentido, Platón racionaliza un procedimiento empleado por la medicina ritual dándole un significado diferente: la posibilidad de contribuir a la exploración de sí mismo.<sup>99</sup>

Estos procedimientos curativos empleados por la medicina ritual (a saber, la presentación del médico como intermediario entre lo humano y lo trascendente y la interpretación de los sueños) podrían ser considerados como elementos anecdóticos en la obra platónica, pero adquieren relevancia por las circunstancias en que son hechas las declaraciones. El caso de Sócrates como encargado de cumplir una misión se presenta como el argumento central de defensa ante los jueces, para probar que cuanto ha hecho en la vida es producto de tal misión que - según sus palabras- le ha sido revelada por el Oráculo de Delfos y, por

<sup>98</sup> En el caso de los diálogos aludidos: *Critón* y *Fedón*, el sueño de Sócrates es una ilustración de que no se debe temer la muerte. Así, Critón será derrotado en su intento de hacer huir a Sócrates de la prisión y lograr que abandone su sentido del deber. Los amigos del filósofo, por su parte, habrán de comprender en el sueño de Sócrates la ausencia de pesadumbre con que enfrenta el destino que le espera.

<sup>99</sup> No deja de ser excepcional que veinte siglos antes que Freud, Platón hubiera rescatado la importancia de los sueños con intenciones similares al psicoanálisis: encontrar su significado en vinculación con el contexto vital del individuo, eliminando su carga supersticiosa al darles una explicación racional. En su libro *La interpretación de los sueños*, pp. 113- 114, Freud afirma: "En tiempos que podemos llamar precientíficos, la explicación de los sueños era cosa corriente. Lo que ellos recordaban al despertar era interpretado como una manifestación benigna u hostil de poderes supraterrénos, demoníacos o divinos. Con el florecimiento de la disciplina intelectual de las ciencias naturales, toda esta significativa mitología se ha transformado en psicología, y actualmente son muy pocos, entre los hombres cultos, los que dudan aún de que los sueños son una propia función psíquica del durmiente. Pero desde el abandono de las tesis mitológicas han quedado los sueños necesitados de una explicación ... (pues) las muchas singularidades de su contenido que repugnan al pensamiento despierto, la incongruencia de sus representaciones, los afectos a ella ligado y, por último, su fugacidad y repulsa por el pensamiento despierto, que considerándolo como algo extraño a él los mutila o extingue de la memoria, son problemas que desde hace muchos siglos demandan una satisfactoria solución, aún no hallada".

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

consiguiente, que es inocente de los cargos que se le imputan. La interpretación de los sueños, por su parte, se presentará ante la circunstancia de su encarcelamiento y en espera de la pena que le ha sido impuesta: la de morir con cicuta.

El sueño de Sócrates es un pronóstico de su próximo deceso y alude a que habrá de morir muy pronto (en el tercer día), pero que esta muerte es solamente un tránsito hacia otra tierra, hacia un nuevo destino, ya que irá a Ftia<sup>100</sup> la patria de Aquiles, un lugar mejor donde espera encontrarse después de cumplir con el mandato que le ha sido impuesto por las leyes de Atenas. Antes de morir tiene que purificarse haciendo "música".

El procedimiento alterno para el conocimiento de la verdad se concebirá como una revelación (similar a la propuesta por la medicina ritual), lo que tendrá repercusiones importantes en la manera en que éste puede ser captado por el hombre: se trata de una información que va más allá de los sentidos, pero también que está más allá de las formas estrictamente racionales.<sup>101</sup> Por ejemplo, en el diálogo Menón la dialéctica es un proceso que intenta despertar en el alma el recuerdo de la ciencia poseída con anterioridad (reminiscencia),<sup>102</sup> en Banquete, la filosofía aparece como una "locura divina",<sup>103</sup> y en Cratilo hay una preocupación por encontrar respuestas por caminos alternativos.<sup>104</sup> Así, Platón utilizará todos los recursos para despertar en el hombre el interés por la filosofía: mitos, fábulas, sueños, ascetismo, evocación, intuición; ningún recurso es despreciable para lograr este fin. Por esto afirmamos que los medios para llegar al conocimiento no se circunscriben en la obra platónica a la razón, sino que la trascienden. Esto explicará la conclusión que Stefanini vierte sobre la metodología platónica, cuando afirma que el conocimiento:

<sup>100</sup> Para conocer más sobre este extraño lugar, Ftia, la patria de Aquiles, véase Homero, Iliada, IX, 363

<sup>101</sup> Entre las formas alternas de captar el conocimiento, nos parece ilustrativa la hermosa analogía entre la luz del sol y el Bien que aparece en la República (517 b - c) "... he aquí lo que me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajos, es la Idea del Bien, pero una vez percibida hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y bello que hay en las cosas..." Y agrega: "Y en cuanto al conocimiento y la verdad... el Bien se parece al sol... ¡Qué inefable belleza -dijo- le atribuyes! Pues siendo fuente del conocimiento y la verdad, supera a ambos, según tú, en hermosura." (República 508 c - 509 b)

<sup>102</sup> cfr. Menón 81 d, 82 a, 85 c - e

<sup>103</sup> cfr. Banquete 209 b - c

<sup>104</sup> cfr. Cratilo 398 b - c



... deja de ser una conclusión lograda al término de un largo proceso racional, y se convierte en un postulado, en una intuición previa, en un presentimiento, en una aspiración de orden afectivo, en una adivinación de carácter poético, sentimental, extrarracional, que desempeñará en la filosofía platónica una función semejante a las hipótesis matemáticas, y que Platón tratará de justificar con el esfuerzo gigantesco de toda su filosofía.<sup>105</sup>

Esto avalaría la suposición de que Platón no descarta la interpretación de los sueños, el uso de los mitos y los procedimientos que mueven emocionalmente al hombre como parte de los métodos empleados para el tratamiento del alma; lo mismo puede decirse de los trances, las experiencias místicas, el ascetismo y las visiones en éxtasis; todos estos recursos serán utilizados por el filósofo para comprender e interpretar la realidad. Así, Platón presentará a Sócrates en estrecho contacto con las tradiciones curativas de su tiempo.

Esto no significa, sin embargo, que el filósofo asuma los recursos examinados del mismo modo y en el mismo sentido que la medicina ritual, a saber, como procesos que escapan al control del entendimiento, y en los que hay que creer ciegamente. Por el contrario, a decir de Pedro Laín Entralgo, con Platón los procesos mánticos se racionalizan<sup>106</sup> Esto significa que el filósofo debe tomar conciencia de la importancia de los sueños, los mitos y los otros recursos para poderlos comprender e interpretar adecuadamente.

El ensalmo, por ejemplo, que es un conjuro donde predomina la intención imperativa para encantar o solicitar algún beneficio, se vuelca en Platón hacia el mismo sujeto, hacia el interior del alma. El filósofo invocará entonces la necesidad de ensalmarse a sí mismo a fin de liberarse de los temores irracionales que afectan a los niños y al común de los

<sup>105</sup> Stefanini, *Platone*, p. 245, y agrega: "La intuición, como vía alterna del conocimiento, viene precedida, *in praesenti statu* de una afirmación ontológica, a la que colaboran como procedimiento educativo todas las experiencias y toda la actividad del espíritu y de la ciencia, que derivará del inexplicable principio del saber y valorar la vida."

<sup>106</sup> cfr. Laín Entralgo, *op. cit.*, pp. 128-157.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

hombres.<sup>107</sup> Este uso del encantamiento tendría una función positiva, funcionando como sugestión y como autosugestión, al punto que hará afirmar a Menón que Sócrates lo llena de perplejidad con el extremado ensalmo de su dialéctica<sup>108</sup> y, hacia el final del Banquete, el mismo Sócrates será comparado con un sileno, que encanta y hechiza a quien lo escucha. En estos términos, Platón considera importante hacer uso de los procesos que muevan a la fascinación, para que, bajo su poder, el hombre se acerque a su propio bien, como hechizado bajo el embrujo de un poder superior.

El mito, por su parte, que como procedimiento de la religión olímpica buscaba mostrar las grandes hazañas de los dioses y hacer entendibles sus misterios, tendrá en Platón una función distinta, nuevamente racionalizada. A juicio del filósofo, se debe recurrir a los mitos para contribuir a la comprensión de aquellas verdades que no son asequibles de manera inmediata y solamente pueden ser entendidas mediante recursos indirectos. De este modo, el mito se convierte en un recurso utilizado conscientemente para transmitir el pensamiento filosófico, haciendo comprensibles las verdades que de otro modo no podrían venir a la conciencia.

Pero el recurso más importante que proviene de la medicina ritual es, sin lugar a dudas, la curación por medio de la palabra.<sup>109</sup> Como pudo observarse en el capítulo anterior, la medicina ritual exploraba la dimensión psicoafectiva del paciente, sus deseos, sus esperanzas y sus temores; era un tratamiento que acercaba íntimamente al que cura y al que es curado. Era, asimismo, una terapia que consideraba intuitivamente los aspectos subjetivos que podían contribuir a la curación de las enfermedades del paciente y que influía, tal vez como ninguna, otra en su percepción emocional. Se trataba además de un tratamiento que exploraba la dimensión psicósomática del enfermo, pues recurría tanto a los recursos derivados de la herbolaria y la cirugía para curar los padecimientos físicos, como a procedimientos de psicología primitiva, tales como la sugestión, persuasión,

<sup>107</sup> cfr. República 608 a "... en tanto que la poesía no se halle justificada, tenemos que oír la hechizándonos a nosotros mismos, por medio de un ensalmo, para liberarnos de caer en un temor más propio de niños y del común de los hombres."

<sup>108</sup> cfr. Menón 80 a

<sup>109</sup> La curación por medio de la palabra y la interpretación de los sueños son los dos mayores aportes introducidos por la medicina ritual.



reconvencción y el consuelo. Este recurso será utilizado en igual sentido por Platón, que pone en claro por vez primera, tanto el entramado metodológico que subyace a la fuerza de la palabra ritual, como al uso de la mayéutica y dialéctica socráticas y su importancia en el descubrimiento de los más profundos conocimientos.<sup>110</sup>

Adicionalmente, al racionalizar los métodos y recursos de la medicina ritual, la curación propuesta por Platón "se humaniza". Recogiendo la crítica de la escuela hipocrática de su tiempo que sostenía que si un hombre tiene el poder para contrarrestar una enfermedad, lo mismo que para desencadenarla, depende entonces de sus propias habilidades y en este manejo se desvanece todo lo mágico o lo trascendente,<sup>111</sup> podríamos decir que, con Platón, los recursos empleados por la medicina ritual pierden su carga mágica y se convierten en instrumentos utilizados de manera voluntaria por el filósofo. De esa manera, baja a la tierra lo que otrora se consideraba celestial. Al mostrar que los recursos provenientes de la palabra, el mito o la interpretación de los sueños dependen exclusivamente de habilidades humanas, el filósofo termina por convertirlos en instrumentos para la curación de la conciencia.

<sup>110</sup> En este punto detectamos cierta similitud entre la metodología freudiana y la platónica en cuanto al significado de los recursos provenientes de la palabra. Freud afirmaría, siglos después, en su escrito "*La cuestión del análisis profano. Conversaciones con una persona imparcial*" en Obras Completas, pp. 25-26 lo siguiente: "Vamos a ver, por fin, qué es lo que el analítico emprende con el paciente al que el médico no ha podido auxiliar. Pues bien: el analítico no hace más que emprender un diálogo con el paciente. No usa instrumental, ni siquiera para reconocer, ni receta medicamento alguno, e incluso, si las circunstancias lo permiten, deja al paciente dentro de su círculo y medios familiares mientras dura el tratamiento... El analítico recibe al paciente, lo deja hablar, le escucha, le habla a su vez y le deja escucharle. La fisonomía de nuestro interlocutor imparcial toma aquí una expresión de curiosidad satisfecha ... como si pensará: "Nada más que eso?, Palabras, palabras y palabras... Se trata, pues, de una especie de conjuro mágico. Ante las palabras del analítico desaparece el mal." (y Freud agrega: ) "Sería efectivamente cosa de magia y tendría así razón nuestro interlocutor si el efecto fuese rápido. La magia tiene como condición la rapidez, o mejor dicho, la instantaneidad del efecto. Pero los tratamientos psicoanalíticos precisan meses y hasta años. Una magia tan lenta pierde todo su carácter maravilloso. Por lo demás, no debemos desdeñar la palabra, poderoso instrumento por medio del cual podemos comunicar nuestros sentimientos a los demás y adquirir influencia sobre ellos. La palabra puede causar enormes beneficios y también causar daños terribles." Y es indudable que Platón conocía este poder de la palabra.

<sup>111</sup> cfr. Hipócrates, De la Enfermedad sagrada. Cap. 3

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

En estos casos el modelo del médico del alma será Sócrates pues, según Platón, sería una persona que reúne todas las cualidades necesarias para cumplir con esta función: conoce los recursos curativos empleados para tratar las enfermedades de la conciencia, es un hombre de integridad a toda prueba y se preocupa, como ningún otro se ha preocupado antes, por la salud psíquica de sus conciudadanos. Pero, por encima de todo, Sócrates es un filósofo que hace de este esfuerzo su misión en la vida y su máxima prioridad.

Son estas circunstancias las que avalarían su idoneidad para el tratamiento de la dolencia que presenta Cármenes, pues, como el investigador de las cosas más profundas para el hombre, es el más adecuado para curar las enfermedades del alma. Y al realizar dicho tratamiento pone en práctica un método que nuevamente tiene enormes semejanzas con los procedimientos descritos en la medicina ritual.

... cuando (Cármenes) me preguntó si sabía el remedio para la cabeza, a duras penas le pude responder que si lo sabía.

-¿De que remedio se trata? - dijo él.

Y yo le contesté que era una especie de hierba, a la que se añadía cierto ensalmo que, si, en verdad, alguno lo conjuraba, cuando hacía uso de ella, le ponía completamente sano; pero que sin ese ensalmo, en nada aprovechaba la hierba.<sup>112</sup>

En los templos dedicados a la medicina ritual se incluía una dieta especial y el uso de la herbolaria para la purificación corporal, siendo estos dos factores, a juicio de algunos especialistas contemporáneos,<sup>113</sup> la base real para la curación de las dolencias. Sin embargo, en estos templos también se hacía del conocimiento del paciente que, sin los ensalmos y las palabras de la pitonisa, el tratamiento con base en las raíces, plantas u otros remedios no tendría resultados y la curación no podría efectuarse. Es decir, lo fundamental

<sup>112</sup> Cármenes 155 e

<sup>113</sup> Esta investigación ha sido realizada sobre todo por médicos alemanes, entre los que destacan Víctor Von Weizsäcker y Henerfeld, sin desconocer las valiosas aportaciones de otros investigadores dedicados a la historia de la medicina popular (cfr. Menéndez, Eduardo. El problema de la medicina denominada tradicional, pp. 32, 37 y ss.)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

en cuanto a la terapia era, justamente, seguir las recomendaciones que provenían de la palabra.<sup>114</sup>

Este procedimiento se percibe de manera más o menos directa en el diálogo Cármides, y responde a una propuesta médica que deriva de los tratamientos presentes en la medicina ritual. No obstante, Sócrates añade una condición adicional para que pueda realizarse la curación: *la presentación del alma*, condición que tiene que ver, por un lado, con la entrega total, la confianza y la fe que exigía la medicina ritual por parte del paciente, pero que al mismo tiempo difiere de ella en un punto fundamental, *en la concepción del alma*, pues, como se verá más adelante, sólo con Platón el alma adquiere como significado ser la parte más importante del hombre.

... si tu quieres ... entregar tu alma a las fórmulas del encantamiento  
 ... estoy dispuesto a ofrecerte el remedio que curará tu cabeza, de lo contrario no podemos hacer nada en tu favor, mi querido Cármides.<sup>115</sup>

Esta presentación del alma haría las veces de una entrega de fe, pero alude también a la forma del diagnóstico, pues Sócrates sólo podría curar el alma que se le presenta después de evaluar su condición, examinando lo que habría de ser curado. Con este examen que se da a través del diálogo, el filósofo podría determinar el estado del alma, para saber si está dañada o si está sana, y en consecuencia determinar el tratamiento que habría de emprenderse sobre ella.

Sabemos que la "presentación" y "entrega" del alma es requisito previo a la *epodé* (ensalmo). No menos de tres veces lo advierte el Cármides, y siempre con la misma palabra, como si ésta -el verbo *parékho-* tuviese aquí condición de término técnico ... ¿En qué consiste, pues, esta *paráskeheis* del alma sin la cuál no puede alcanzar eficacia la palabra del médico?

<sup>114</sup> "El poder terapéutico de los "bellos discursos" es por un lado inherente al *lógos* mismo, porque el mismo *lógos* apela a la razón y a la comprensión. La *epodé* se racionalizó en el sentido de que su efecto encantador se comprende por un razonamiento" (Schmidt Osmanczik. *op. cit.*, p. 161).

<sup>115</sup> Cármides 157 c



Nada nos dice de ello Platón; mas no parece que Cármenes pueda ofrecer su alma a la *epodé* (ensalmo) o a Sócrates si ese acto psicológico no lleva consigo dos cosas: por una parte, la creyente confianza previa del joven en la eficacia de la *epodé* con que van a tratarle y en la idoneidad del médico ... y por otra cierta expresión de sí mismo mediante la cual logre el terapeuta conocer la peculiaridad y la situación del alma que le ofrecen.<sup>116</sup>

En esta descripción del tratamiento empleado por el filósofo se encuentran presentes los procedimientos de la medicina ritual: *la exigencia de confianza, fe y creencia del enfermo en el procedimiento con el que ha de ser tratado, pues resulta evidente que, si ésta no existe, el tratamiento no podría efectuarse.* Como complemento abre la indagación acerca de la idoneidad del médico, es decir, del propio carácter de Sócrates como especialista,<sup>117</sup> proceso que involucra el indispensable examen de las condiciones del alma que ha de presentarse a tratamiento. Pero más notable aún resulta que la forma de tratar el alma después de realizar este diagnóstico sea, nuevamente, el empleado por la medicina ritual. Una vez revisada la condición del alma, Sócrates utilizará, según el diálogo, un ensalmo como recurso de tratamiento, que si se le conjura, pondrá al hombre completamente sano y sin el cual de nada sirve la hierba. Esto supone un sorprendente paralelismo entre la propuesta de curación expuesta y la medicina ritual.

El ensalmo al que alude Sócrates es, según la medicina ritual, un conjuro que tiene una doble misión: acercar al hombre a los dioses al implorar, suplicar o encantarles con el propósito de lograr su favor, y por otra parte influir en el ánimo del paciente, cuando se constituye como "decir placentero" - *τέπνος λόγος* -. Estas dos funciones del ensalmo se pondrán en práctica dentro del tratamiento médico- filosófico de Sócrates. Por eso añade Platón en el diálogo Cármenes:

<sup>116</sup> Laín Entralgo, *op. cit.*, pp. 142-143.

<sup>117</sup> Esta concepción del médico especialista se analizará en su doble vertiente: por un lado en la versión del especialista en la medicina ritual y por otro lado en la versión de la medicina hipocrática.

Hablaré pues, más abiertamente acerca del ensalmo, de cómo es. Precisamente le estaba dando vueltas a la manera como yo podría mostrarte su virtud. Porque es uno de tal clase que no sólo tiene la virtud de sanar la cabeza, sino que pasa con él lo que, seguramente, has oído de los buenos médicos cuando se les acerca alguien que padece de los ojos, que dicen algo así como que no es posible curar sólo los ojos, sino que será necesario, a la par, cuidarse de la cabeza, si se quiere que vaya bien lo de los ojos. Y, a su vez, creer que se llegue a curar la cabeza en sí misma, sin todo el cuerpo, es una insensatez. Partiendo pues, de este principio, y aplicando determinadas dietas al cuerpo entero, intentan tratar y sanar, con el todo, a la parte.<sup>118</sup>

En este punto Sócrates alude, tanto a la medicina hipocrática como a la medicina ritual, explorando el concepto holístico del tratamiento que era importante para ambas. Este procedimiento holístico, que atiende las enfermedades con relación a la totalidad, era frecuente en la medicina ritual, que consideraba el tratamiento de manera integral, tratando el todo para sanar la parte, pues ningún mal corporal podía considerarse aislado. Pero el carácter holístico también era condición de curación para la medicina hipocrática, que trataba la enfermedad particular poniéndola en relación con la totalidad del organismo y del ambiente.

Es probablemente a la medicina hipocrática a la que se refiere cuando alude al uso de las dietas para el tratamiento. No obstante, tras un breve titubeo, parece inclinarse finalmente su pensamiento hacia la medicina ritual.

Así es, Cármides, lo que pasa con esto del ensalmo. Yo lo aprendí, allá en el ejército, de uno de los médicos tracios de Zalmoxis<sup>119</sup>, de

<sup>118</sup> Cármides 156 b - c.

<sup>119</sup> Zalmoxis era un dios tracio, del cual dice la leyenda que antes de ser dios había sido hombre y esclavo de Pitágoras, y que merced a su aprendizaje con aquel filósofo llegó a ser legislador de los tracios. Gracias a su enorme sabiduría y a sus acciones justas ascendió de su condición de hombre a ser divino y su divinidad se debe, según testimonios antiguos a la filosofía. cfr. Herodoto, V, 97. Es significativa sin duda la referencia de Platón a este personaje tan importante para los griegos y también su mensaje de que gracias a la filosofía el conjuro surte efecto, pues el ensalmo al que se refiere tiene efectos sobre el alma y su posibilidad de llegar a ser divina.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

los que se cuenta que resucitan a los muertos. Por cierto que aquel tracio decía que los médicos griegos estarían conformes con todo esto que yo acabo de decir; pero que Zalmoxis, nuestro rey, siendo como es dios, sostenía que no había que intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y la cabeza sin el resto del cuerpo; así como tampoco del cuerpo, sin el alma. Esta sería la causa de que se le escapásem muchas enfermedades a los médicos griegos; se despreocupaban del conjunto cuando esto es lo que más cuidados requiere, y si ese conjunto no iba bien, era imposible que lo fueran sus partes.<sup>120</sup>

Aunque Platón se refiere en este diálogo a la medicina ritual tracia, para la que era de suma importancia explorar las características de la enfermedad integralmente, lo cierto es que no puede desconocerse que esta concepción holística no era privativa de los tracios, sino usada por toda la medicina mágica practicada en el mundo antiguo (persa, egipcia, babilónica, etc.), en su consideración de que los males espirituales tenían prioridad. Empero, al tratamiento integral planteado por el filósofo se añade un rasgo característico que modifica la medicina ritual y que da paso a la medicina filosófica: la curación de *las enfermedades del alma*.<sup>121</sup>

Del alma, afirmará Platón, es de donde derivan todos los bienes para el hombre y, en consecuencia, considera que las enfermedades del cuerpo son una repercusión de ellas. Esta idea de la curación del alma y de su tratamiento supone también la prioridad del alma sobre el cuerpo: la medicina que atiende el alma es superior a la que atiende el cuerpo: esto es lo que parece desprenderse de esta declaración. Ésta sería la razón por la que a los médicos hipocráticos se les escapan algunas de las enfermedades que más cuidados requieren.

...es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre... Así pues, es el alma lo primero que

<sup>120</sup> Cármenes 156 b - c, 157 a

<sup>121</sup> "Para Platón una de las más importantes funciones es la de ser "médico del alma", función que se acentúa, si bien no siempre con esta precisa palabra, una y otra vez a lo largo de su obra." (Schmidt Osmanczik, op. cit. p.157)



hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los bellos discursos, y de tales discursos, nace en ella la sensatez. Y una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar salud a la cabeza y a todo el cuerpo ... Por ese motivo cometen los hombres la misma equivocación, al intentar por separado, ser médicos del alma y del cuerpo...<sup>122</sup>

En otros términos, la palabra curativa es para Platón un ensalmo, y este ensalmo se realizaba bajo la forma de un bello discurso, *καλὸς λόγος*, el cual produce persuasión en el alma que lo escucha; logra influir en ella y aliviarla. Y aquí se alza una nueva diferencia con la medicina ritual, pues la palabra curativa no tiene solamente para Platón la función de sanar el cuerpo, sino la de sanar el alma, al producir la sensatez, templanza, *σωφροσύνη*,<sup>123</sup> mediante la cual se busca la virtud del alma de donde derivan todos los bienes para el hombre.

Esta adaptación de un discurso antiguo con gran tradición en Grecia y el hecho de que existan obvias semejanzas entre ésta y su filosofía, nos permiten afirmar que esta primera concepción de la filosofía como medicina nace en Platón de una aplicación metodológica de la medicina ritual. Así, los procedimientos empleados por el filósofo son muy similares a aquella y le dan sentido a una visión de la filosofía como disciplina que contribuye a curar las dolencias del alma. El uso de la medicina ritual se encontrará presente a lo largo de la obra platónica, desde la Apología, donde se manifiesta la preocupación de Sócrates por hacer a los hombres conscientes de su ignorancia, hasta las últimas obras, donde

<sup>122</sup> Cármides 156 e - 157 a

<sup>123</sup> Taylor afirmaba en su obra Plato. The Man and his Work, pp. 47-48 que "es más fácil indicar desde el uso del lenguaje qué es esta excelencia moral, que encontrar un uso para ella en el lenguaje moderno." Y es que la palabra *σωφροσύνη* sufrió numerosas modificaciones en el curso del pensamiento griego. Para Homero, por ejemplo, *σωφροσύνη* significa sensatez o cautela, como lo indican las palabras de Apolo a Poseidon en la Iliada (XXI, 462): "...no me tendré por sensato (*σώφρων*) si combatiera contigo...". En la Odisea (XXIII, 13), por su parte, el término significa prudencia, virtud, como lo muestra la conversación entre Odiseo y Penelope: "Los dioses pueden entorpecer al muy diestro y dar prudencia (*σωφροσύνη*) al simple, y ahora te la dieron a ti..." Esquilo relaciona el término con la piedad y la mesura (cfr. Siete contra Tebas, 610) y Sófocles le da un matiz religioso (cfr. Ayax, 132, Electra, 307).

prevalece la función de la filosofía como una forma de tratamiento del alma que tiene la finalidad de contribuir a la virtud.

Estos antecedentes nos hacen suponer que Platón intentó ser un médico del alma toda su vida y que al hacerlo usó una serie de procedimientos curativos que derivan, en buena medida, de la aplicación de la medicina ritual, cuya metodología era utilizada por Platón de la siguiente manera:

- El tratamiento ritual implicaba una *entrega de fe y confianza* por parte del creyente hacia los procesos de curación a los que habría de someterse. Esta petición de la fe y de creencia se manifiesta en la propuesta de la filosofía platónica, que impone como requisito previo al ensalmo la presentación o entrega del alma para ser curada.<sup>124</sup>
- El inicio del tratamiento en los templos, por su parte, implicaba la *purificación corporal*. Esta purificación corporal se radicaliza en la obra platónica, llegando a establecer que la purificación no sólo ha de ser de las impurezas del cuerpo, sino del cuerpo mismo.<sup>125</sup>
- Asimismo, el tratamiento de las enfermedades del alma requería que se generara una reflexión sobre las causas de su mal. Por esta razón el filósofo buscaba que se generara una reflexión sobre las causas del malestar moral, usando como procedimiento el ensalmo, que en su caso es el bello discurso, para que el alma pudiera ser curada.<sup>126</sup>
- Para que el enfermo pudiera cobrar esta conciencia se necesitaba una ayuda especial, de los sacerdotes en el caso de la medicina ritual, o del filósofo en el caso de Platón, quienes gracias a su arte podrían conocer e interpretar el sentido de las palabras y su verdad.

<sup>124</sup> cfr. *Cármides* 157 c

<sup>125</sup> Esta visión de liberación del cuerpo involucra el objetivo último del filósofo, para el cual sólo cuando el alma se encuentre libre de lo corporal podrá curarse. "... el hecho mismo de allegarse a un cuerpo humano le es a este el principio de su corrupción." (*Fedón* 95 d ) Asimismo, véase la manera en que trata este asunto Pedro Laín Entralgo "La purificación del alma consiste (para Platón) en liberarse del cuerpo hasta donde se pueda. La sensación impurifica, el cuerpo mancha al alma, la impregna de mal..." cfr. Laín Entralgo. *op. cit.*, p.148.

<sup>126</sup> cfr. *Cármides* 156 e

Por esta razón, Sócrates, al modo de la pitonisa o de los sacerdotes, ayudaba al sujeto a través de la palabra dicha como ensalmo o bello discurso a concebir ideas, a comprenderlas y a entender las causa de sus errores.

Y una vez que el interlocutor hubiese cobrado conciencia, requería una purificación espiritual para liberar al alma de esos males.

Este tratamiento se realizaba con ayuda de la palabra: los ensalmos que, según Sócrates, son los bellos discursos, eran usados para el tratamiento y curación de los males del alma.

## 2. Influencia de la medicina hipocrática

La medicina hipocrática también influiría en el pensamiento platónico. Entre los primeros aspectos que considerará Platón de esta disciplina se encuentra la preocupación del médico por el estudio del hombre concreto. La medicina hipocrática es la primera en realizar un estudio de esta naturaleza, pues ni la medicina ritual que se encargaba de explicar los fenómenos de la salud y la enfermedad con relación a las fuerzas divinas, ni los filósofos presocráticos que habían tratado de explicar racionalmente el mundo buscando un principio (*ἀρχή*) objetivo que explicara el origen de todas las cosas, se habían preocupado por el estudio del hombre en sí. Hipócrates buscará, en oposición a estas posturas, estudiar las razones que den cuenta de la *φύσις* humana. Esta postura hipocrática habrá de influir en la construcción de una filosofía con visión humanista, basada por entero en lo que significa el hombre, su vida, su actuación en el mundo y sus valores; infundiendo de este modo al pensamiento un giro distinto al de sus antecesores.<sup>127</sup>

Adicionalmente, entre los aspectos que recoge Platón de la medicina hipocrática destaca la distinción entre *δόξα* (como opinión que puede ser verdadera o falsa) y *ἐπιστήμη*,

<sup>127</sup> Un ejemplo de este giro antropocéntrico en el pensamiento platónico se aprecia en la siguiente afirmación: "No me quieren enseñar nada la tierra y los árboles, sino los hombres en la ciudad" (*Fedro* 230 d). Esta referencia supone, por una parte, una preocupación ética por el hombre, y por la otra, una crítica a los presocráticos y a quienes se habían ocupado de reflexionar casi exclusivamente sobre la naturaleza física.

conocimiento verdadero, distinción que fue de gran relevancia, como se advierte en el escrito médico denominado Leyes:

Dos cosas hay: ciencia (*episteme*) y opinión (*doxa*), aquélla crea el saber, ésta el ignorar.<sup>128</sup>

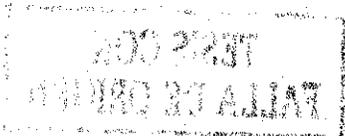
Es preciso destacar que esta distinción entre *δόξα* y *ἐπιστήμη* surge de principio en el contexto médico, y si Platón la utiliza en el mismo sentido que Hipócrates, se probaría que es producto de una aplicación de las concepciones médicas a su filosofía.<sup>129</sup>

La visión metodológica platónica encontrará, asimismo, su fundamentación en la medicina hipocrática, destacando en ella la concepción acerca del "especialista" que deriva, precisamente, de esta disciplina. La apreciación hipocrática del "especialista" pone de manifiesto el carácter de la medicina como *τέχνη* y como conocimiento. Sólo quien cuenta con los conocimientos adecuados puede ser considerado médico y, en tal virtud, el hombre sensato prestará atención a las palabras de dicho especialista y no a las de la mayoría. Este será el ideal del médico presente en La medicina antigua, que pone en evidencia que:

...los ignorantes en medicina no pueden saber, en sus enfermedades propias, ni como éstas nacen y terminan, ni por qué causas crecen y disminuyen; pero si los que han descubierto estas cosas se las explican, les será más fácil instruirse en ellas; porque entonces no se trata para ellos más que de recordar escuchando al médico, lo que ellos mismos han experimentado. Si el médico no llega a hacerse

<sup>128</sup> Hipócrates "De Nomos" en Tratados Hipocráticos, p.52. En este punto es importante señalar que el término "ciencia" hubiera podido traducirse de manera más correcta por "conocimiento", pues como hemos señalado anteriormente *ἐπιστήμη* no corresponde exactamente a ciencia.

<sup>129</sup> Si bien fue Parménides el primero en establecer una oposición entre el sentido común y la verdad, el filósofo presocrático hablaba de *δόξα* como engaño o ilusión, la cual a su juicio era muy distinta de la verdad (*ἀλήθεια*). Platón recoge el sentido dado a la oposición por Parménides, pero más adelante se suma al significado hipocrático, juzgando que la opinión (*δόξα*) en ocasiones puede ser recta (*ὀρθός*), pero no por este hecho es un conocimiento profundo de las cosas. Asimismo, dará al término *δόξα* el significado de opinión personal, colectiva y, a veces, el común que la identifica como honra y gloria; por ende, el término no tiene necesariamente un significado despectivo en su obra. Platón, al igual que Hipócrates, al oponer *δόξα* y *ἐπιστήμη* dará a la oposición consecuencias distintas al uso parmenideo, pues la *ἐπιστήμη* es conocimiento fundado. (cfr. República 508 d -e, Sofista 258 b- 259 a).



comprender por los profanos y si no pone a sus oyentes en esa disposición de espíritu, no alcanzará lo que las cosas son.<sup>130</sup>

El juicio hipocrático del especialista será puesto por Platón con relación al papel de la filosofía y del filósofo, pues solamente el que es conocedor de lo humano, del bien y del mal, es a quien se le puede confiar nuestro destino. Por esta razón es más valioso el juicio de un solo hombre que tenga los conocimientos sobre el alma y lo que más le conviene, que la opinión de una multitud; así acontece con el juicio del médico hipocrático: sólo él puede saber lo que conviene al cuerpo, pues la opinión de los que no saben de medicina, al carecer de conocimiento, carece también de valor. Así, Platón e Hipócrates habrán de considerar que la posesión del conocimiento no tiene que ver con la mayoría.

Sócrates- ... Y con relación a lo justo y lo injusto, lo vergonzoso y lo honesto, lo bueno y lo malo, que son las materias de nuestra reflexión ¿debemos seguir la opinión de la mayoría o temerla, o sólo (cuidarnos de) la del más entendido, aquél a quien hay que respetar y temer más que a todos los demás juntos? Pues si no le obedecemos quebrantaremos aquello que con la justicia se hacía mejor y con la injusticia se corrompía...<sup>131</sup>

Esta noción del especialista repercutirá de modo radical en los Diálogos, donde se considera que los asuntos más importantes deben confiarse al experto. No es en la palabra de cualquiera en la que hay que creer, sino solamente en la de aquel que conoce su arte.

Sócrates- Veámos, pues, ¿Qué sentido tenían estas palabras? Un hombre que está enfermo ¿presta atención al reproche, a la censura y a la opinión de cualquier hombre o sólo a la de aquel que es médico?... Critón – Sólo a la de aquel.

Sócrates- Según esto, debe temer las censuras y recibir con alegría

<sup>130</sup> Hipócrates. De la medicina antigua. L.1. Por su parte en el texto Sobre la dieta afirmará el médico: "Es opinión de las gentes que lo que crece de Hades a la luz, nace, y lo que decrece de la luz a Hades, muere. Se da más confianza a los ojos que a la inteligencia, cuando ellos no son suficientes ni aun para discernir lo que ven. Por mi parte, a la inteligencia pido explicación."

<sup>131</sup> Critón 47 c- d

las alabanzas sólo de aquél y no de la mayoría de los hombres.

Critón- Evidentemente...

Sócrates- Bien. Mas si desprecia sus opiniones y sus alabanzas, en tanto que estima las del vulgo, que no es entendido ¿Verdad que sufrirá algún daño? Critón- ¿Cómo no? ...

Sócrates- Por tanto, amigo mío, en modo alguno debemos de cuidarnos tanto de que dirá acerca de nosotros la gente...<sup>132</sup>

Relacionada estrechamente con la noción del especialista, Platón recurrirá a la concepción de arte o *τέχνη* de la medicina hipocrática, como manifestación de un conocimiento fundamentado que se expresa en una actividad. Esta concepción de la *τέχνη* significaba entre los griegos tanto la preocupación por hacer bien las cosas como el más alto refinamiento en una actividad específica, que consideraba tanto el "saber hacer" como el "saber ser":

Tekhne ... era un saber hacer integrado por dos capacidades del hombre que lo posee – el "artista" o tekhmites – esencialmente conexas entre sí: saber qué es aquello que se hace (lo que la habilidad puesta en práctica "es") y saber por qué se hace lo que se hace (lo que "es" la realidad a la que se aplica este "arte").<sup>133</sup>

La concepción de la *τέχνη* médica, como dominio del conocimiento, enmarcará la forma de entender la filosofía. Platón considerará que solamente es válida la opinión del que posee un arte y que éste se pone en evidencia mediante acciones y/o productos concretos (se trate del piloto que sabe manejar su nave para llevar a los pasajeros a buen puerto, o del constructor, del zapatero o del herrero que muestran su arte en los productos que realizan).

Aplicando esa idea a la filosofía, el conocedor de la virtud es puesto en evidencia por la aplicación del bien en su vida y por su capacidad de explicar en cada situación las razones de su actuar. De este modo, el ideal de Platón sobre el saber es la *τέχνη*, tal como la encarna prototípicamente la medicina.

<sup>132</sup> Critón 47 b- d

<sup>133</sup> Lain Entralgo. *op. cit.*, p.167

Es también a la concepción hipocrática que se debe atribuir la visión platónica del arte como producto de la enseñanza y el aprendizaje. Platón manifestará que el maestro que se considere como tal, debe ser vivo ejemplo del manejo de su arte y, sobre todo, capaz de transmitir estos conocimientos, convirtiendo al discípulo en una persona diestra en aquello que dice enseñar.

Sócrates.- ... si cualquier asunto fuera enseñable ... ¿No sería necesario que de él hubiera también maestros y discípulos?

Menón.- A mí me lo parece...

Sócrates.- Si, por el contrario, de algo no hay maestros y discípulos, ¿Conjuraríamos bien si supusiéramos que no es enseñable? <sup>134</sup> Y agrega: Haz por ejemplo estas consideraciones: si quisiéramos que Menón fuera un buen médico ¿A qué maestros lo encomendaríamos? ¿No sería a los médicos?..<sup>135</sup>

De ahí que el que se diga maestro de la virtud debe predicar con el ejemplo, debe exhibir sus conocimientos y ser capaz de enseñar su arte a otros. El desconocimiento de los aspectos relacionados con la *τέχνη* implican falta de conocimiento, y esto es lo que explicará que los hombres buenos no puedan hacer a sus hijos o a sus seres más queridos virtuosos. La idea de arte es, por tanto, producto de la aplicación del concepto médico de "τέχνη" a la ética platónica.

La medicina hipocrática también haría referencia a los efectos nocivos que tiene la ignorancia en el tratamiento del enfermo. Relacionado esta idea con el tratamiento médico, a Platón le parece evidente que si el que intenta curar desconoce los fundamentos técnicos, no podrá hacerlo, delatándose en este simulacro por la incapacidad que tiene para el restablecimiento del enfermo. Empero, la patología en cuanto tal también produce "alteraciones de percepción" en el paciente, obstaculizando su propia curación. El enfermo, debido a su estado, tiende a confundir la verdad y la ficción, el bien y el mal, lo que trae como consecuencia daños y deformaciones en la percepción del paciente, a quien a veces le

<sup>134</sup> Menón 89 d-e

<sup>135</sup> Menón 90 c



parecerá más terrible el proceso de curación que la propia enfermedad. Por esto, el autor hipocrático que habla Sobre el Arte de la medicina afirmará lo siguiente:

...el enfermo, que no conoce su enfermedad, ni las causas de ésta, ni en qué parará su estado actual, ni lo que sucede en casos semejantes al suyo, recibe las prescripciones sufriendo en el presente, espantado del porvenir, lleno de su mal y vacío de alimentos, deseando más aquello que la enfermedad le hace agradable que aquello que conviene a su curación, no queriendo morir sin duda, pero incapaz de resistir con firmeza.<sup>136</sup>

De manera análoga, Platón expondrá en el diálogo Gorgias que las consecuencias de la enfermedad del alma involucran una deformación de la percepción y una mala apreciación, por lo que a veces el hombre prefiere el mal y la injusticia, antes que someterse al proceso de curación.<sup>137</sup> La enfermedad entorpece el sano desenvolvimiento tanto del alma como del cuerpo. Causa daños en la medida en que un mal cuidado o la falta del tratamiento pueden tener consecuencias irreversibles en la salud del paciente. Ya que las repercusiones de la enfermedad pueden traer “deformaciones en la percepción”, Platón considera que la ignorancia tiene implicaciones prácticas que repercuten en el daño o perjuicio del alma.<sup>138</sup> Esta idea es puesta en relación con el concepto médico, donde expresa que al igual que el ignorante o el niño temen más al tratamiento que a la misma enfermedad, el hombre insensato se atemoriza ante la curación del alma y su terapia.<sup>139</sup>

También a la concepción hipocrática se debe la visión de la curación como un procedimiento que tiene como finalidad el bien ajeno, cuyo objetivo es ayudar a los enfermos a sanar, aun cuando éstos ignoren lo que es mejor para ellos. Por ende, el médico es el más capaz para restablecer la salud. Es un conocedor de la salud y la enfermedad, hace de sus conocimientos un arte en la medida en que sabe lo que conviene y

<sup>136</sup> Hipócrates. Sobre el Arte, VI 10-12

<sup>137</sup> cfr. Gorgias 479 a - b

<sup>138</sup> “El móvil del “peligro” es típico de Sócrates y se halla íntimamente vinculado con el llamado “cuidado del alma”. “Sócrates habla como un médico cuyo paciente no fuese el hombre físico, sino el hombre interior.” (Jaeger, W. *op. cit.*, p.410).

<sup>139</sup> cfr. Gorgias 464 a y 467 d

resulta adecuado en cada caso. Es un hombre con principios para quien lo fundamental es la cura y el cuidado de los enfermos.

Respecto al papel conferido al filósofo rey en la República, la concepción médica se plasmará en la idea del “arte para dirigir el gobierno” con el propósito de contribuir al mejoramiento de los ciudadanos.<sup>140</sup> De este modo, algunas de las ideas de la medicina hipocrática influirán en la concepción platónica de la filosofía y en el papel que debe desempeñar el filósofo en el mundo.

Asimismo, la distinción entre “profesionales” y “profanos” abrirá una fecunda línea de argumentación para refutar a los sofistas y a los que se ufanan de conocer los valores humanos sin saberlos. Y es que Platón, al igual que Hipócrates, considerará que es un deber del conocedor poner en evidencia a los charlatanes, a los practicantes de una falsa terapia que se aprovechan de la credulidad y la buena fe para sacar ventaja, por cierto una ventaja vergonzosa a causa de su ignorancia. Los hombres deben cuidarse de poner su alma en manos de aquellos que hacen promesas vanas y cuyos efectos pueden ser dafinos. Por esto alerta a los jóvenes del peligro que corren al ponerse en manos de los sofistas:

Te oigo decir que estás a punto de confiar el cuidado de tu espíritu a un hombre que es, según tu dices, un sofista; pero me sorprendería bastante que supieras qué es un sofista. No obstante, desconoces ... a quien confías tu espíritu, y si el objeto de tu confianza es bueno o es malo ... ¿Comprendes ahora a qué peligro vas a exponer tu alma?. Antes de confiar tu cuerpo a alguien, si de ello tuviera que seguirse un gran riesgo, fuera en bien o fuera en mal, tu considerarías pacientemente qué partido habrías de tomar, y pedirías consejo a tus amigos, a tus allegados, dedicando muchos días a deliberar sobre el particular. Y cuando se trata de una cosa que es, a tus ojos, más digna de estima que tu cuerpo, cuando se trata de tu alma de la que depende toda tu dicha o tu desventura según sea ella buena o mala, no consultas a tu padre, ni a tu hermano, ni a ninguno de los que somos tus amigos, a fin de saber si debes confiarla a ese recién

<sup>140</sup> cfr. República 416 a y ss.



llegado, a ese extranjero, o si no debes hacerlo.<sup>141</sup>

La influencia de la medicina hipocrática en la filosofía persistirá como una preocupación por el bienestar del otro y en la idea de que se trata de una disciplina que puede enfrentarse a los peligros. Y ante la sospecha de un peligro, la figura del filósofo (como la del médico) crece y su presencia se impone para el tratamiento. La filosofía se convierte así en una profesión destinada al cuidado del alma. Por este motivo, y hablando de la admiración que sentía Platón por la medicina hipocrática, Jaeger advierte: "... aunque no hubiese llegado a nosotros nada de la antigua literatura médica de los griegos, serían suficientes los juicios laudatorios sobre los médicos y su arte para llegar a la conclusión de que el final del siglo V y principios del siglo IV a de JC. representaron en la historia de la profesión médica un momento culminante de cotización social y espiritual. El médico aparece aquí como representante de una cultura especial del más alto refinamiento metódico y es, al propio tiempo, la encarnación de una ética profesional, ejemplar por la proyección del saber sobre un fin ético de carácter práctico, la cual, por tanto se invoca para inspirar confianza en la finalidad creadora del saber teórico en cuanto a la construcción de la vida humana."<sup>142</sup> Éste es el legado que ha dejado la medicina hipocrática en el pensamiento platónico.

### 3. Superación de la medicina antigua

Platón retoma para el enriquecimiento de su visión de la filosofía destacados elementos de la medicina ritual y de la medicina hipocrática pero, de manera adicional, realiza la integración de ambas posturas en un pensamiento nuevo y diferente.

De principio, el filósofo hizo un esfuerzo para depurar los elementos valiosos de la medicina ritual, rescatando aquellos aspectos técnicos que le parecieron más importantes, pues resulta evidente que la medicina ritual utilizaba de manera "intuitiva" los procedimientos médicos que empleaba, de tal suerte que las ceremonias curativas de los templos oraculares se encontraban plagados de deformaciones, donde se fundían los elementos curativos con creencias religiosas y supersticiones de todo tipo. Platón realiza

<sup>141</sup> Protágoras 313 a-c

<sup>142</sup> Jaeger. *op. cit.*, p. 783.



una cuidadosa selección de los mecanismos para el tratamiento de las enfermedades, dándoles sustento y sistematicidad. De esta forma, por ejemplo, el uso del ensalmo se racionaliza y la curación por la palabra se vuelve un proceso lógico y riguroso que habrá de convertir el diálogo en herramienta para llevar al sujeto a la reflexión y, en consecuencia, a la modificación de la conducta.

Por otra parte, Platón se percató de que los médicos hipocráticos, centrados en los aspectos fisiológicos, restaban importancia al componente psicoafectivo del paciente y, en consecuencia, los autores del Corpus Hippocraticum habrían minusvalorado la importancia del alma dentro del proceso de curación, retro trayendo todo el componente psicológico a sus efectos somáticos y considerando que las enfermedades emocionales podían tratarse con los recursos dietéticos ofrecidos por ellos.<sup>143</sup> Platón no coincide con esta postura (somatizante) de los médicos hipocráticos, y se preocupa por mostrar la importancia de la palabra en el proceso curativo. El filósofo habrá de fundir los procedimientos de la medicina ritual con el fundamento técnico y riguroso de la medicina hipocrática en una nueva visión médica, donde es tan valioso el conocimiento especializado, conocedor de la naturaleza y de sus causas, como las formas de tratamiento que influyen sobre la conciencia. Por este motivo, si la palabra bajo la forma de persuasión y convencimiento de la medicina ritual puede servir para la curación de las enfermedades del alma, es necesario emplearla, pero imponiendo sobre ella el orden prescrito por el arte de la medicina hipocrática. Esta fusión entre las dos formas de tratamiento se observa en el diálogo Fedro, cuando Platón afirma:

Sócrates- El mismo es, en cierto modo, el procedimiento de la ciencia médica y de la retórica.

Fedro- ¿Cómo dices? Sócrates- En ambas es preciso analizar una naturaleza, la del cuerpo en la una y la del alma en la otra, si pretendes no sólo por rutina y experiencia, sino de un modo

<sup>143</sup> Debe recordarse que era tal la oposición de los médicos hipocráticos a los recursos empleados en los templos oraculares que se negaban a usar las palabras y los recursos persuasivos como parte del tratamiento, excepto para convencer a un paciente de que se sometiera a un determinado proceso curativo. En términos generales, la medicina hipocrática era básicamente, como diría Virgilio, "muta arts", arte muda (cfr. Virgilio, Eneida, XII)



científico, aportarle al uno la medicación y alimento para infundirle salud y vigor, y a la otra razones y disposiciones justas para dotarla de la persuasión que quieras y de la virtud. Fedro- Así es, desde luego, lo verosímil, Sócrates.<sup>144</sup>

La retórica se considera como el arte del discurso que puede ser bueno o malo dependiendo del conocimiento en que se base, el que lo emplea y de la finalidad que persiga. Por este motivo, antes de realizar el tratamiento, es necesario, según se puede constatar en el párrafo precedente, que el que realice el tratamiento conozca la naturaleza de aquello que se va a curar: si es el cuerpo, para proporcionarle una dieta que le proporcione salud; si es el alma, para que la conduzca hacia su salud, que es --como se verá más adelante- la justicia y la virtud. Esta postura lleva implícita una aguda crítica tanto a los sofistas, como a la medicina ritual, pues es claro que el conocimiento sobre la naturaleza del objeto que se pretendía tratar era desconocida para ambos.

Por ende, en el tratamiento propuesto por Platón se combinarán los aspectos de la medicina ritual relacionados con el uso de la curación por la palabra, y los de la medicina hipocrática que fundamenta el conocimiento de la naturaleza de las cosas que habrán de ser tratadas (sea del cuerpo, sea del alma). Al igual que los médicos hipocráticos, Platón insistirá en precisar la naturaleza de lo que se va a tratar, como posibilidad de proporcionar la ayuda adecuada para que el paciente recupere la salud. En consecuencia, quien pretenda curar, debe poseer los conocimientos acerca de la naturaleza del objeto y lo que es conveniente para lograr su mejoramiento.

Llama la atención, además, que Platón considere que al alma debe dotársele de persuasión y de virtud, colocando estos dos elementos entre los bienes para el alma. Empero, ¿por qué la persuasión es tan importante?. Suponemos que porque el alma convencida de las cosas correctas será justa: la virtud y el bien para el alma se promueven a través de la persuasión. Esto significaría que si uno no está persuadido de cambiar y aceptar las recomendaciones del médico, el tratamiento no podrá efectuarse. Esto implica, nuevamente, la asimilación de la medicina ritual al tratamiento riguroso que habrá de emplearse para

<sup>144</sup> Fedro 270 b - c

lograr la justicia. Este procedimiento involucra, además, la consideración de la idea de totalidad que deriva tanto de la medicina hipocrática como de la medicina ritual, si bien en el siguiente párrafo el filósofo muestra su visión de la primera:

Sócrates- ¿Crees entonces que la naturaleza del alma es posible entenderla digna y cabalmente sin la naturaleza del todo?

Fedro- Sí es que algún caso hay que hacerle a Hipócrates, el de los Asclepiadas, ni siquiera la del cuerpo se puede entender sin este método.

Sócrates.- Bien dices pues, compañero. No obstante, además de Hipócrates, conviene examinar el razonamiento para ver si concuerda con él. Fedro - Lo apruebo.<sup>145</sup>

Esta práctica hipocrática de considerar la naturaleza del todo para atender una enfermedad es rescatada bajo un examen riguroso. También resulta notable la necesidad de Platón de poner a prueba el mismo procedimiento de Hipócrates para ver si concuerda con la razón. ¿A qué razón puede referirse? A nuestro juicio, a la que va más allá del conocimiento empírico, la que busca profundizar en la esencia de las cosas. Y una vez establecidos los antecedentes para realizar un tratamiento adecuado de las enfermedades del alma, será necesario recurrir, nuevamente, a los procedimientos hipocráticos.

Sóc.- Pues bien, por lo que respecta a la naturaleza, averigua qué es lo que ha afirmado Hipócrates y la verdadera razón de su aserto. ¿No es quizá, así como hay que discutir con respecto a la naturaleza de cualquier cosa? Primero que todo hay que ver, pues, si es simple o presenta muchos aspectos aquello sobre lo que queremos ser técnicos nosotros mismos, y hacer que otros puedan serlo; después, si fuera simple, examinar su poder, cuál es la capacidad que por naturaleza tiene de actuar sobre algo, o de padecer algo y por quién; y si tiene más formas, habiéndolas enumerado, ver cada una de ellas como se veían las que eran más simples, y que es lo que por naturaleza hace y con qué, y qué es lo que puede padecer y con

<sup>145</sup> Fedro 270 c - d

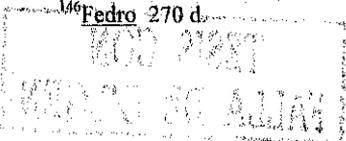


quién...<sup>146</sup>

*El filósofo introduce una adaptación filosófica a la medicina hipocrática que le llevará a preguntarse qué es el alma, cuáles son las capacidades que tiene por naturaleza para actuar, qué situaciones la llevan a padecer y por qué causas sufre.* El procedimiento descrito involucra, por tanto, analizar la naturaleza del alma, sus tipos y lo adecuado para cada uno de ellos. Y aunque es de la medicina hipocrática de donde deriva la metodología para el análisis de la naturaleza del alma y sobre lo que es para ella benéfico o perjudicial, esta concepción metodológica de Hipócrates se pondrá en combinación con la medicina ritual para dar una base fundamentada a la concepción del alma y de su curación.

En este contexto se hace evidente que solamente el que conoce la naturaleza del cuerpo podrá ofrecerle un tratamiento adecuado y sólo el que conoce la naturaleza del alma podrá tratarla. Asimismo, Platón modifica la medicina hipocrática con relación a la concepción que sobre el alma tenían los médicos de esta escuela. Para los escritores del *Corpus Hippocraticum* sólo se considera el alma o el espíritu en cuanto a sus repercusiones somáticas, es decir, en cuanto a la forma en que las emociones afectan el organismo. Por esto, en la obra *De humores* expresarán la idea de que el médico sólo debe preocuparse de lo siguiente con relación al alma:

En cuanto al alma, (el médico debe estar atento a) los desordenes en las bebidas y en los alimentos, del sueño y de la vigilia, por ciertas pasiones, por ejemplo el juego de dados, por trabajos prolongados, ya en el ejercicio de las profesiones (que tiene repercusiones físicas)... Y en cuanto a los hábitos morales ... como los pesares, los arrebatos, los deseos, todo lo que apena al pensamiento accidentalmente, bien por la vista, bien por el oído; y cómo entonces se comporta el cuerpo: el roce de una muela de molino da dentera; fallan las piernas al que camina sobre el borde de un precipicio, tiemblan las manos cuando se ha levantado un fardo muy pesado... Los temores, el pudor, las penas, el placer, la cólera y otros



sentimientos; así obedece a cada uno de ellos la parte del cuerpo a él correspondiente, con sudores, palpitaciones del corazón y otros fenómenos.<sup>147</sup>

El médico hipocrático sólo se preocupa del alma en cuanto a que los hábitos de vida afectan el cuerpo y lo debilitan, causándole enfermedades. Pero no se preocupa del alma en sí misma. Con relación a los valores y a las cuestiones morales, lo que le inquieta al médico hipocrático es que estas preocupaciones habrán de manifestarse de manera somática causando alteraciones al organismo.

El arrebató de ánimo contrae el corazón y el pulmón sobre sí mismos y lleva a la cabeza calor, al paso que el buen temple del ánimo dilata el corazón ... el ejercicio es alimento para los miembros y la carne y sueño para las vísceras. El pensar es para el hombre el paseo del alma.<sup>148</sup>

*Por esta razón, aunque Platón considera valiosos los aportes de la medicina hipocrática en cuanto arte, técnica y especialidad, se ve obligado a expresar la importancia de ir "más allá y por encima de Hipócrates", pues en lo que hace al arte de la medicina, los hipocráticos desconocen aquello de lo que derivan todos los males y todos los bienes para el hombre: el alma.*<sup>149</sup> Esto llevará a Platón a cuestionar la visión de fondo de los hipocráticos, y a considerar al médico como un especialista, pero no como *el verdadero especialista*, ya que éste no logra entender que el tratamiento fundamental deriva del estado del alma.

Y más allá de la medicina ritual y de la medicina hipocrática, Platón da un giro novedoso a la finalidad del tratamiento. Como se recordará, el proceso de curación, tanto en la medicina ritual como en la hipocrática, tiene como fin (*τέλος*) *reintegrar al hombre a su entorno para que pueda seguir viviendo*. En la medicina ritual la enfermedad será una manifestación de una conducta que estorba la armonía, y tanto el tratamiento como los

<sup>147</sup> Hipócrates, *De Humores*. IX.

<sup>148</sup> Hipócrates, *Epidemias* VI, 5.



ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

remedios empleados por la pitonisa y los sacerdotes tienen como propósito aliviar la enfermedad corporal y sólo esto. Aún más, cuando en la medicina ritual se habla del castigo para retribuir una falta, siempre se refiere a un castigo tendiente a motivar el cambio en un punto específico de la existencia del individuo, pero no se persigue un cambio de vida.<sup>150</sup>

También es notable que los castigos que provienen de la divinidad no tomen en consideración la vida completa del sujeto (que pudo haber sido valiente, honorable o piadoso durante toda su vida), sino un episodio donde se hubiera faltado a las normas impuestas por algún dios. La terapia ofrecida por la medicina ritual tendrá la función de liberar al hombre de la enfermedad referida a *un comportamiento aislado*, que pudo haberse realizado solamente una vez en la existencia y que sanará con la retribución de este mal, o quedará como ejemplo de la furia de los dioses.<sup>151</sup>

La medicina hipocrática, por su parte, también se empeñaba en liberar al hombre de una dolencia particular, proporcionando el tratamiento para curar un aspecto específico, por ejemplo, con la dieta más adecuada para atender el mal. En todo caso, el cambio de hábitos se consideraba necesario solamente en cuanto a las repercusiones físicas.

*Pero para ambas, tanto para la medicina ritual como para la hipocrática, la curación no implica modificar la vida, sino solamente algún punto del comportamiento para lograr el mejoramiento, para que pueda funcionar más adecuadamente en el mundo.* Por lo tanto, estas modalidades médicas implican terapias *focalizadas*, es decir, que detectan un foco de

<sup>149</sup> Cármenes 157 c

<sup>150</sup> Esto puede ilustrarse en el caso de Héacles antes citado (cfr. Eurípides, *Héacles*, 20-22 y ss.) donde el héroe tiene que purificarse de la locura que ha sufrido mediante los trabajos a favor del rey Euristeo. Pero una vez cumplida esta pena, fruto de un comportamiento específico, puede volver a su vida normal e incluso a seguir cometiendo faltas a causa de su carácter irascible.

<sup>151</sup> Tal y como ocurrió con Aracne, de quien no sabemos nada antes de desencadenar la furia de Atenea, y la cual fue castigada por un hecho aislado. El mito sobre ella dice así: Aracne, princesa de Colofón, en Lidia, era tan hábil en el arte del tejido que ni siquiera Atenea podía competir con ella. Un día se jactó de esto. Entonces le llevaron a Atenea un paño donde Aracne había tejido los amoríos de los dioses olímpicos. La diosa lo examinó atentamente para ver si tenía algún defecto, pero como no pudo hallarlo, desgarró el paño con una ira fría y vengativa. Cuando Aracne, aterrorizada se colgó de una viga, Atenea la transformó en una araña —el insecto que más odia— y la cuerda, por la que trepó Aracne para ponerse a salvo, en una telaraña. cfr. Ovidio. *Metamorfosis*, VI,1-145. Véase también Virgilio. *Geórgicas* IV, 246.



sus intenciones de ofrecer un tratamiento holístico al enfermo. En cambio – y esto es muy importante- la filosofía propuesta por Platón tiene como finalidad el mejoramiento integral del hombre. No trata de modificar el comportamiento en un punto, sino de mejorar toda la existencia. La verdadera transformación debe ser integral: todo lo que somos y todo lo que hacemos, debe ser una modificación de la existencia misma que involucre cambio de hábitos, de aspiraciones, de pensamientos y de actitudes.

En términos platónicos, el tratamiento del alma significa una transformación completa del individuo. Y como la salud del alma conlleva la salud del cuerpo,<sup>152</sup> resulta entonces que el tratamiento platónico es el único que ofrece una terapia integral.

En conclusión, la mayor diferencia entre la medicina antigua (tanto ritual como hipocrática) y la propuesta médica platónica, es que la segunda supone una superación de la terapia local focalizada para conducir al hombre hacia un tratamiento integral que involucra toda la existencia. La terapia platónica conlleva un cambio de vida, pretende llevar al sujeto a una nueva dimensión, donde entienda lo que es realmente y lo que tiene que hacer en el mundo; donde a consecuencia del tratamiento filosófico se convierta no solamente en una persona más grata y eficiente para los demás (reintegración al mundo), sino en un ser humano más perfecto, en la medida de lo posible.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

---

<sup>152</sup> Recuérdese Cármides: “es del alma de donde provienen todos los bienes para el cuerpo”

### CAPÍTULO III

## EL ALMA COMO OBJETO DE TRATAMIENTO FILOSÓFICO

“Para estar bien, cuida en especial  
la salud de tu alma”

Séneca

La concepción platónica del alma difiere de la medicina de su tiempo. Un alma, según el diálogo Cármides, constituye el fundamento de la salud integral, pues no se puede curar el cuerpo sin considerar también el alma, ni se puede estar bien en una parte si no se está bien en el todo.<sup>153</sup> Para Platón, es del alma de donde se desprenden todos los bienes para el hombre,<sup>154</sup> de ella deriva todo aquello que lo lleva a un equilibrio físico y espiritual, material y social. Por esta razón Platón afirmará que es el alma lo que se debe cuidar primero si se desea tener bien todo lo demás,<sup>155</sup> porque su cuidado es el fundamento del bienestar.

Esta concepción involucra una postura holística para el tratamiento de las enfermedades, pues se trata de cuidar tanto el cuerpo como el alma, lo psíquico y lo corporal. La visión médica de Platón también supone una propuesta psicológica, ya que de su concepción de la psique surgirá una propuesta para el análisis y el psicoanálisis. Es importante destacar que sobre la base de la idea del alma, esto es, sobre las características, funciones y relaciones que le atribuye, puede resultar explicada su preeminencia en la vida del hombre y su

<sup>153</sup> cfr. Cármides 157 a

<sup>154</sup> cfr. Cármides 156 e

<sup>155</sup> cfr. Cármides 157 b

postura acerca de la enfermedad y la salud. Éste será el fundamento que permitirá identificar la especificidad de la medicina propuesta por Platón y su superioridad frente a las propuestas médicas de su tiempo. Una superioridad que ha de entenderse no como anulación sino como integración de las otras corrientes.

*La medicina hipocrática, como se ha visto anteriormente, es esencialmente una medicina para el cuerpo donde el alma tiene una presencia menor.* Hipócrates menciona el alma solamente con relación a las alteraciones del ánimo que afectan al cuerpo.<sup>156</sup> En contraste, Platón atenderá precisamente ese componente espiritual descuidado por Hipócrates, sin que esto nos lleve a considerar la oposición extrema que sostiene que Hipócrates es médico sólo del cuerpo, en tanto que Platón es "médico" sólo del alma. Debemos entender que, reconociendo la interacción entre cuerpo y alma, Platón elabora una concepción médica donde es más importante esta última.

Con relación a la medicina ritual, si bien asienta que existe una interacción entre el cuerpo y el espíritu -dando preeminencia a este último- carece de una explicación racional tanto de lo que es el cuerpo, como de lo que son las fuerzas espirituales con las que trata. Asimismo, la medicina ritual no tiene una teoría desarrollada acerca de qué ha de entenderse por salud y enfermedad. Por consecuencia, puede suponerse que el corpus teórico y terapéutico de la medicina ritual se encuentra desarrollado de modo primitivo. *La diferencia creativa que establece Platón es que le da a la medicina ritual un nivel epistémico que ésta no posee.* Pero además elabora una propuesta propia de medicina, que incorpora y añade notas novedosas a la medicina de su tiempo. Empero, la delimitación platónica de lo que significa el alma como objeto de tratamiento médico-filosófico requiere presentar los antecedentes expresados en la cultura griega acerca de lo que es el alma, porque su consideración nos ayudará a entender que Platón en parte se apropia y en parte se deslinda de estas posturas.

En la percepción del hombre común, la concepción del alma había variado desde la época del *Épos* homérico hasta los años en que surge la filosofía platónica. Por ejemplo, los griegos del siglo V a JC. consideraban el alma como un fantasma que mora en el interior

<sup>156</sup> cfr. Epidemias, VI, 5 y De Humores, donde "psique" equivaldría a nuestro moderno "mente".



del hombre y que al momento de la muerte se convierte en una sombra de lo que fue en vida. Sin embargo, desde el siglo VIII hasta bien entrado el siglo V se produce una importante modificación en la visión del mundo que afectaría todos los órdenes de la existencia humana, desde el religioso hasta la vida social. Este cambio de mentalidad se debió tanto a las guerras producidas durante este período, como a la introducción de nuevas divinidades.<sup>157</sup> Esto afectaría de manera determinante a la medicina ritual. La medicina hipocrática, por el contrario, no tenía mayor interés en profundizar sobre el fenómeno del alma ni en elaborar una teoría acerca de ella: simplemente la consideraba como el conjunto de aspectos relacionados con la vida intelectual y emocional del paciente, como asuntos que de no manejarse adecuadamente, tendrían efectos negativos para la salud del cuerpo, y nada más.

La visión platónica rompe no solamente con la manera en que se concibe el alma desde estas dos tradiciones médicas, sino con las concepciones precedentes. *Movido por un interés central, Platón considera que el alma es la parte más importante, a la que debe dársele máxima prioridad. Explora, en este camino, no solamente la dimensión metafísica, sino también la dimensión psicológica del alma.* Esta contribución puede ser difícil de apreciar en el contexto contemporáneo, pues estamos habituados a considerar más bien como "mente" lo que para Platón es el "alma", esto es, consideramos que se encuentra relacionada con la conciencia y el carácter. Suponemos también que en ella reside nuestra capacidad de pensar, de desear y de sentir.<sup>158</sup> Pero estas innovaciones se deben a Platón y de ellas se deriva la concepción occidental acerca del alma. Cabe entonces preguntarse si un hombre como Platón, que había descubierto en el concepto de alma un caudal de significados distintos a los de su época, nutriendo la tradición posterior con las reflexiones

<sup>157</sup> "En esta época aparecen y se difunden en el pueblo helénico ... formas de religiosidad distinta a la olímpica y reveladoras de las ansias de inmortalidad, felicidad y libertad trasmundanas que oscuramente latían en el corazón de los griegos posthoméricos: baste mencionar el culto orgiástico a Dionisios, los misterios órficos y los eleusínicos, el coribantismo del culto a Cibeles." (cfr. Latín Entralgo. *op. cit.*, p.48)

<sup>158</sup> De este modo, encontramos en el lenguaje cotidiano referencias a personas que son "el alma" de la empresa, refiriéndose a los que la impulsan o tienen las ideas centrales, también se afirma: "te quiero con toda mi alma" o "cantó con el alma" aludiendo a la fuerza emocional donde reside en el sentimiento, y todavía más, hallamos expresiones como "Deseo con toda mi alma..." que hacen del alma el principio del deseo o de la apetencia.

que se harían sobre el tema, repito, si este hombre sería capaz de utilizar todo el potencial del concepto del alma en una propuesta acerca de su curación y tratamiento.

En el presente apartado nos hemos propuesto realizar un acercamiento a las nociones sobre lo que es la *psique* en la concepción de Platón a partir del análisis directo de las siguientes obras: Fedro, Alcibiades, Fedón y República, refiriendo también algunos aspectos relevantes del diálogo Gorgias. Antes una aclaración: aunque mucho se ha escrito sobre la concepción platónica del alma, su origen, naturaleza y características, así como el motivo de su unión con el cuerpo, así como la relación que guarda con la Teoría de las Ideas,<sup>159</sup> nosotros no abordaremos estos temas sino en la medida en que se relacionen con la cuestión que nos ocupa, esto es, con el significado psicológico del alma. De este modo, habremos de partir de las características de personalidad que pueden derivarse de estos escritos, destacando aquellas que a nuestro juicio tienen mayor vinculación con el tema.

### 1. Concepción platónico-socrática del alma

A diferencia de los otros pensadores griegos, tanto poetas, escritores o médicos, para Platón el alma se entiende como aquella parte de la que deriva el reconocimiento de lo que somos y de lo que hacemos, porque es el alma lo que le da al sujeto sentido y razón de ser.<sup>160</sup> Este concepto contrasta con las formas de emplear la palabra en períodos anteriores; el concepto de alma ha evolucionado, ha cambiado de un pensador a otro y se ha transformado a lo largo del tiempo.

Por ejemplo, la concepción platónica del alma difiere de la noción planteada por Homero durante el siglo VII a J.C. que consideraba el alma como "imagen" o *eidolon*, que después

<sup>159</sup> Para profundizar en estos temas recomendamos los siguientes textos: Burnet. Plato's Phaedo, pp. 94-216; la "Introducción" de Eggers Lan al Fedón, pp. XVI y ss; así como la excelente obra de León Robin. Platón, pp. 75- 198.

<sup>160</sup> Por este motivo Jaeger afirma que el alma adquiere con Sócrates y Platón un significado distinto, radicalmente nuevo del empleado por sus predecesores: "Pero ¿qué es el "alma", o la *psique*, para decirlo con la palabra griega empleada por Sócrates?... Sócrates, lo mismo que Platón y que los demás socráticos, pone siempre en la palabra "alma" un acento sorprendente, una pasión insinuante y cómo un juramento. Ninguna boca griega había pronunciado antes así esta palabra." (Jaeger, op. cit., p. 417)



de la muerte queda reducida a una sombra o réplica de lo que el hombre fue en vida. Sólo el hombre vivo, que es una coexistencia entre cuerpo y alma, tiene como facultades vitales la sensibilidad, el conocimiento, el querer y el pensar. Pero al morir, solamente queda un ente sin conciencia y sin voluntad que conserva la figura, la imagen de lo que fue en vida.<sup>161</sup> El poeta afirma que el hombre no puede vivir cuando su *psique* lo abandona, porque es el aliento vital que activa todas sus potencialidades, pero el alma que abandona al cuerpo no tiene conciencia de ninguna clase. Por consiguiente, la *psique* homérica es el “aliento vital” que el hombre inhala cuando está vivo y exhala cuando muere<sup>162</sup>. *El concepto platónico del alma no se asemeja a esta concepción.*

El concepto platónico tampoco coincide con la noción del alma de los filósofos presocráticos, ya que en ellos el alma está en contacto estrecho con el mundo, con la *ἀρχή* que explica todas las cosas. El concepto presocrático de alma tiene un alto carácter de desindividualización.<sup>163</sup> Por ejemplo, Tales de Mileto habla del *alma* de las plantas o de la piedra imán; Anaximandro explica el *alma del mundo* como lo indefinido que es inmortal y eterno. Anaxímenes, que hace de la *ἀρχή* aire, dirá que la *psique* es un dios consciente, parte del “aire” ambiente en que inhala, y que “...cuando exhala mi último aliento vuelve a mezclarse con el depósito común de aire del universo y del mundo”.<sup>164</sup> Heráclito, por el contrario, juzgará que el alma no es aire, sino fuego. Un fuego que debe tener una especie de individualidad permanente para pasar por el nacimiento, la muerte y el renacimiento. El

<sup>161</sup> Por consiguiente, el alma no es el “yo”, sino un fantasma que está presente cuando hay vida y que abandona al hombre en el momento de la muerte. Por otra parte: “El hombre es un ser viviente, tiene conciencia de sí mismo y está dotado de actividad espiritual sólo en tanto que la *psique* habita en él, pero no es ella la que por comunicación de sus propias potencias infunde la vida en el hombre, la conciencia, la voluntad y la capacidad cognoscitiva. Diremos mejor que durante la unión del cuerpo vivo y su *psique*, todas las fuerzas activas y vitales se mantienen en el recinto del cuerpo, pero ... no las ejercita por medio de la *psique* ni por intermedio de ésta.” (Rohde, Erwin. *Psique. El culto a las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, p.118-119)

<sup>162</sup> El alma en Homero se parece al aire o aliento vital de los seres vivos, que escapa por la boca o las heridas abiertas en el momento de morir. Para profundizar la forma en que se comporta el alma véase Homero, *Ilíada*, IV, 500, 526 y sobre el alma como sombra, consúltese *Odisea*, XI, 207.

<sup>163</sup> “En estos filósofos la inmersión de lo psíquico en lo físico constituye la nota distintiva.” (Rohde, *op. cit.*, pp. 507-520).

<sup>164</sup> Kirk/Raven. *Los Filósofos Presocráticos*, p. 233. Y más adelante “Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato, declaró que el principio de las cosas existentes es el aire, pues de éste nacen todas las cosas y en él se desenvuelven de nuevo. Y así como nuestra alma, que es aire, nos mantiene unidos, de la misma manera el viento (o aliento) envuelve a todo el mundo.” (p. 234)

alma sería entonces una separación temporal del fuego cósmico.<sup>165</sup> Finalmente, Parménides afirmará que el *alma* es parte de la naturaleza y que el conocimiento del alma es conocimiento de la misma. *Estas nociones probarían la gran diferencia que existe entre los filósofos naturalistas y Platón.*

Finalmente, el *concepto platónico del alma tampoco coincide con la noción del alma de los órficos y de los pitagóricos*, aunque existen mayores semejanzas. Ya con Pitágoras y el orfismo encontramos una división entre el cuerpo y el alma, la idea de que el alma ha vivido varias veces cambiando de forma y la postura de que el cuerpo es la “cárcel del alma”, ideas que Platón recoge, sin lugar a dudas, para su propia concepción. Sin embargo, la diferencia entre Platón y estas dos corrientes radica en la manera como conciben el alma, pues a juicio de estas últimas el alma no es espíritu, sino “algo” material que se adquiere en contacto con la luz. “El alma flota con las motas de polvo en los rayos del sol. Todo cuerpo expuesto a la luz absorbe con ella algo del alma, es decir, vida y memoria”<sup>166</sup>. El “alma” que vive en el cuerpo ocupando parte del espacio material (pues ella misma es cuerpo)<sup>167</sup> es una divinidad temporalmente caída, desterrada: un dios inmortal encarcelado y condenado que solamente puede ser liberado absteniéndose de la carne y ocupándose de las fórmulas mágicas destinadas a que pueda retornar a su propio mundo para vivir en compañía de sus iguales. Por esta razón explica Rohde con relación a los pitagóricos:

El alma viene de dios y tiende hacia él y no tiene nada que hacer en la tierra ... (más que) liberarse de la vida y purificarse de todo lo terreno.<sup>168</sup>

Y más adelante añade:

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

<sup>165</sup> cfr. Rohde, *op. cit.*, p. 509-510

<sup>166</sup> Delatte. *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 87

<sup>167</sup> “ Pitágoras componía al hombre de un alma y un cuerpo, atribuyendo al alma más longevidad, edad y dignidad. Pero esto no quiere decir que para él el alma fuera espíritu... Esto equivale a decir que el alma está compuesta como un cuerpo, que es un cuerpo o una parte del cuerpo.” (Kucharsky, A. *Études sur la doctrine pythagoricienne*, p. 52)

<sup>168</sup> Rohde, *op. cit.*, p. 493

El alma ha penetrado en el cuerpo para pagar una "culpa" .... toda variedad de la existencia no es más que un monótono encadenamiento de culpa y expiación, de hechos impuros y operaciones lustrales.<sup>169</sup>

La finalidad de la vida del hombre para estas dos corrientes, orfismo y pitagorismo, es eliminar las culpas, para que pueda liberarse para siempre del "círculo de los nacimientos y de la muerte". La purificación del alma se convierte, para ellos, en redención final,<sup>170</sup> por lo que entre los pitagóricos el hombre sabio debe practicar las reglas de vida que le llevarán a ello. Sin embargo, aunque el alma vive en el interior del hombre, no es la sede de la conciencia ni lo que nos hace buenos o malos. No es la inteligencia ni el carácter, sino un "alter ego" que se manifiesta en sueños, visiones o trances.

La opinión popular, tal como se expresa en los poemas homéricos y con la cual se halla de acuerdo, a pesar de la diferente valoración del cuerpo y del alma, la teoría religiosa de los órficos (y de los pitagóricos), conoce con el nombre de *psique* a un ser espiritual instalado en el interior del hombre —sea cual fuere su procedencia— en donde vive su vida particular como un segundo "yo". Este segundo yo da conciencia de sí cuando la conciencia del yo visible queda abolida en el sueño, en el éxtasis o en el desvanecimiento....<sup>171</sup>

En otros términos, el alma, espíritu o demonio caído no tiene nada que ver con la vida consciente, sino que cobra realidad cuando uno duerme, se encuentra en éxtasis o desmayado. En estos estados el hombre podría percibir que tiene un alma que vive dentro de su cuerpo, pero que el alma no es lo mismo que él, no es su "yo". En cambio, con Sócrates y Platón el alma sí se relaciona con lo que se es.

<sup>169</sup> Rohde, *op. cit.*, p. 493

<sup>170</sup> *cfr. Ibidem*, p. 496.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 496.

A partir de los Diálogos la noción de alma adquiere un significado distinto.<sup>172</sup> Manifiesta Taylor: "Sócrates, como protagonista principal en los diálogos, es quien atribuye por primera vez al alma la característica de ser la sede de la inteligencia y del carácter. No se tiene noticia de ningún pensador antes de él al que se pueda atribuir esta teoría. De este modo el alma es, por vez primera en la historia de occidente, la personalidad consciente que puede ser necia o sabia, virtuosa o viciosa, de acuerdo a la tendencia o disciplina que recibe. En la concepción platónica del alma se combina el desarrollo de la moral y de lo trascendente, identificando al alma con el "yo", con la identidad personal que es sede del conocimiento y de la virtud, de lo que deriva la importancia que tiene para el hombre ocuparse de hacer lo mejor posible su alma."<sup>173</sup> Este es el paso que dan Sócrates y Platón.

Empero, la concepción del alma platónica abarca aún más, pues el alma es conciencia permanente. Esta idea es lo que le da su característica distintiva, pues como se habrá de demostrar, el alma es la sede del entendimiento y permanece por siempre debido a su naturaleza inmortal.<sup>174</sup> De las pruebas presentadas para probar la inmortalidad del alma, nos interesa destacar especialmente la teoría de la reminiscencia, tesis con la que Platón también probará que el alma conserva la capacidad de entendimiento después de la muerte. Según esta teoría, conocer no es más que recordar, y a partir de las preguntas adecuadas, el alma podrá encontrar la verdad. Esta sería la prueba de que el alma "vive" después de morir y de que mantiene todas sus facultades del entendimiento, la razón y la voluntad, ya que de otra manera no podría distinguir la esencia de las cosas.

Si existen las cosas de que siempre hablamos, lo bello, lo bueno y toda la realidad de esta clase, y a ella referimos todos los datos de nuestros sentidos, y hallamos una realidad subsistente desde antes de

<sup>172</sup> "Con Sócrates el alma se separa del cuerpo con la misma nitidez que de los bienes materiales y se genera una nueva jerarquía de valores, colocando en lo más alto al alma." (Jaeger: *op. cit.*, p. 416)

<sup>173</sup> Taylor. *op. cit.*, p. 114

<sup>174</sup> Esta es la tesis que Platón esgrimirá en el Fedón para combatir la objeción de Cebes (que representa la tradición del pensamiento griego desde Homero): "... lo que dices acerca del alma les produce a la gente mucha desconfianza ... de que sea verdad lo que tu dices. Pero eso requiere de no pequeña persuasión y fe, lo de que el alma existe muerto el ser humano, y de que conserva alguna capacidad y entendimiento." A él le tocará probar que el alma persiste y que no pierde sus facultades ( Fedón. 70 a - b).

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

nacer y que estas cosas las percibimos de acuerdo con ella, es necesario que, así como existen estas cosas, también exista nuestra alma antes que nosotros estemos en vida.<sup>175</sup>

En otros términos, el conocimiento de las Formas, tales como la grandeza y la pequeñez, el bien, la verdad o la belleza no puede ser obtenido por el contacto con el mundo material, que siempre es imperfecto, sino por algo que percibimos y experimentamos en un plano distinto.

¿Cuándo han adquirido nuestras almas este conocimiento de estas mismas cosas? Porque no es a partir de que hemos nacido como hombres. - No, desde luego. - Anteriormente, por tanto. - Sí. Por tanto existían, Simias, las almas incluso anteriormente, antes de existir en forma humana, aparte de los cuerpos, y *tenían entendimiento*.<sup>176</sup>

Fuera de las implicaciones metafísicas que contiene esa teoría, nos parece invaluable la contribución que hace del alma "conciencia" y "entendimiento", porque a través de esto el hombre se descubre como causa de sí. De este modo, lo propio del alma son estas capacidades, y la función del filósofo platónico es, justamente, "llamar a la conciencia".

Por otra parte, el concepto platónico supone concebir el alma como el principio que nos permite percatarnos de la "identidad humana", deducido de una investigación que responde a una pregunta fundamental: ¿Quién soy? Para abordar esta problemática nos gustaría retomar las discusiones que en el diálogo Alcibiades<sup>177</sup> se realizan a propósito de

<sup>175</sup> Fedón 76 c

<sup>176</sup> Fedón 76 b- c (el subrayado es nuestro)

<sup>177</sup> Con relación al diálogo Alcibiades I hacemos notar que ha sido clasificado entre las obras dudosas. Su autenticidad nunca fue puesta en duda durante la antigüedad, al punto de que Antístenes, Esquines de Efeso y Jenofonte se inspiraron en él para componer diversos diálogos y tuvo gran aprecio en los círculos socráticos. Schleiermacher fue el primero que cuestionó su autenticidad y después de él se ha extendido a todos los críticos la idea de que este diálogo, en el que Sócrates y Alcibiades discuten sobre la justicia, el conocimiento de sí mismo y el cuidado del alma no es de Platón. Sin embargo, otros autores como Friedländer, Vink o Festugière lo defienden con todas sus fuerzas. Más recientemente André Motte, partiendo de un análisis riguroso de las nociones de *ἐπιστήμη* y *τέχνη* llega a la conclusión de que se trata de una obra auténtica (cfr.

comprender las palabras que reciben al visitante del Oráculo de Delfos: "Conócete a ti mismo", y que serán el punto de partida para establecer qué es el hombre y qué significa este conocimiento de sí.

Sócrates- Crees acaso que es cosa fácil conocerse a sí mismo y que era un hombre vulgar el que puso eso en el templo de Delfos o por el contrario, que no está al alcance de cualquiera.

Alcibiades- A mí me pareció muchas veces, Sócrates, que estaba al alcance de cualquiera, pero otras veces también me pareció muy difícil.<sup>178</sup>

Este conocimiento de "quién soy", implica, por un lado, reconocer la importancia de *lo que el hombre es*, puesto que solamente puedo conocerme en tanto que consciente de mí mismo. El autoconocimiento implica la presencia del "yo" y la percepción de que existe un principio que guía mi vida. Pero, ¿quién soy yo?, ¿realmente me conozco a mí mismo?, Platón pone en boca de Alcibiades una intuición que aparece a los ojos humanos tan clara a veces, por el contacto cotidiano con nuestros pensamientos, por la costumbre de "pensar en mí" y de distinguirme a través de este "yo" reconociendo lo que soy a diferencia de los otros y del mundo. Pero otras veces, cuando se reflexiona con mayor profundidad y existe la necesidad de explicar "quién soy yo", cuando se tiene que precisar este "conocimiento de sí mismo", entonces el asunto parece cosa difícil y poco evidente.

Sócrates- ... ¿de qué manera nos conoceremos a nosotros mismos? Porque siendo esto fácil, encontraríamos también rápidamente lo que nosotros mismos somos, en tanto que resultaría imposible si lo ignoramos. Alcibiades- Tienes razón.

Sócrates- ¡Ea, pues, por Zeus! ¿Con quién hablas ahora? ¿No es con Sócrates? Alcibiades- Sí Sócrates- ¿Y Alcibiades es el que escucha? Alcibiades- Sí.<sup>179</sup>

---

Motte, A., *Pour l'authenticité du Premier Alcibiade*, pp. 5-32). Por nuestra parte nos sumamos a la segunda postura, admitiendo con este hecho la autenticidad del diálogo en cuestión.

<sup>178</sup> Alcibiades 129 a

<sup>179</sup> Alcibiades 129 a - b



El que habla y el que escucha permiten identificar el plano superficial, la apariencia física de los personajes. Pero ¿esto es lo que son realmente? En un análisis más fino, Platón habrá de precisar que para saber quién es Sócrates o quién es Alcibiades tendríamos que establecer primero lo que son a partir de sus capacidades, de su entendimiento, de lo que piensan y del modo en que lo piensan, pues “el conocimiento de sí mismo” nos lleva a precisar lo que cada uno de nosotros somos.<sup>180</sup> En este análisis está presente una admirable descripción psicológica y un método para reconocer el carácter, la personalidad y el pensamiento de cada cual. Empero, la consecuencia más radical de este análisis llevará al filósofo a plantear que no somos cuerpo, sino alma.<sup>181</sup>

Sócrates- ¿No hay tres seres cuyo resultado es el hombre?

Alcibiades- ¿Cuáles? Sócrates- El alma, el cuerpo, o los dos juntos que constituyen un todo. Alcibiades- Sin duda.

Sócrates- Pues bien, nos hemos puesto de acuerdo en que el hombre es quien manda al cuerpo ... Pero puesto que ni el cuerpo ni el todo son el hombre, resta decir, según yo creo que no son nada, o si son algo, que sea el alma precisamente el hombre. Alcibiades. - Ciertamente. Sócrates. - ¿Hay aún necesidad de demostrar algo más evidente, a saber: *que el alma es el hombre mismo*?

Alcibiades- ¡Por Zeus! A mí me parece suficiente.<sup>182</sup>

Platón concluye que “el alma es el hombre mismo y que cuando nos preguntamos ¿quién soy? tendríamos que responder: “un alma”, una “*psique*”. Este principio permite identificar “lo que soy”, lo que cada uno de nosotros es. Pero esto supone para Platón una

<sup>180</sup> La fórmula “*conócete a ti mismo*” proviene, según el diálogo *Protágoras* (343 a) de los siete sabios, quienes situaron esa inscripción en el Oráculo de Delfos. La tradición atribuye esta sentencia a Quilón (Diels 1, 63, 25) y otra a Tales de Mileto (Diels 64, 6-7). Para la escuela pitagórica el “conócete a ti mismo” era una respuesta a la pregunta: “¿*Qué es lo más difícil?*” (Diels 1, 464, 18)

<sup>181</sup> Esta sobrecogedora revelación se realiza a partir de la argumentación de que “no es lo mismo servirse de una cosa que la cosa en sí” (cfr. *Alcibiades* 130 a - 131 c). Platón afirma, por ejemplo, que es necesario distinguir al zapatero de las herramientas con las que realiza su trabajo, pues no son lo mismo las herramientas con las que corta el calzado que el obrero en sí, como sujeto. Tampoco es lo mismo el guitarrista que toca un instrumento que la persona. Por esta razón es necesario distinguir entre las cosas de las que se sirve el hombre y lo que el hombre es. Esta cuestión es de la máxima importancia, puesto que lo que somos no se reduce a lo que hacemos, por tanto a nadie se le puede distinguir por su profesión ni decir que lo que labora es lo que se es.

<sup>182</sup> *Alcibiades* 130 c (el subrayado es nuestro)

nueva problemática: si el alma debe coexistir con el cuerpo, si el cuerpo es su instrumento y su herramienta, ¿cómo debe darse la relación entre alma y cuerpo? Platón resolverá esta cuestión afirmando que aun cuando el alma es distinta del cuerpo, mientras que el hombre sea un ser compuesto (de cuerpo y alma) tiene que buscar relaciones armónicas entre las partes que hay en él, priorizando al alma, pero sin descuidar el cuerpo.<sup>183</sup>

Por otra parte, Platón planteará que el alma es el "yo", la parte de nosotros que se caracteriza por la conciencia, y permite dirigir los esfuerzos al conocimiento empeñándose en distinguir lo bueno de lo malo, así como dirigir y gobernar las acciones. A partir de este argumento, Platón demostrará que el alma es la sede de la inteligencia y del pensamiento, ya que se razona y se piensa con el alma.

Sócrates.- Por lo tanto es justo pensar así: que al conversar tú y yo, intercambiando pensamientos, son las almas las que conversan.

Alcibíades- Indudablemente. Sócrates- Pues esto es, precisamente, lo que decíamos hace un momento, que si Sócrates conversa con Alcibíades, no lo hace con tu rostro y con tu carne y hueso, como parece, sino que razona con Alcibíades mismo, es decir, con tu alma.

Alcibíades. Esto debe ser

Sócrates- En consecuencia, al prescribirse el conocimiento de "sí mismo" lo que se ordena es el conocimiento de nuestra alma.

Alcibíades- Ciertamente.<sup>184</sup>

Esta propuesta se relaciona también con el diálogo Cármides, donde la sensatez depende del conocimiento de sí. La noción del alma sería, según este análisis, aquello que constituye el "yo", principio de identidad y personalidad humana, es la sede del entendimiento y de la conciencia.

<sup>183</sup> Esta propuesta se realiza sobre todo en los últimos diálogos y en especial en la República donde Platón afirma que la educación perfecta supone tanto el cuidado del cuerpo como el cuidado del alma: gimnasia y música (cfr. República 376 e- 404 b). Antes, el filósofo, adhiriéndose a las tesis pitagóricas, suponía la necesidad de evitar todo contacto con el cuerpo con el propósito de evitar su contaminación (cfr. Fedón 82 c, 83 b - e, 94 b).

<sup>184</sup> cfr. Alcibíades 130 d - e



Sostengo que ser sensato es conocerse a sí mismo, y coincido con aquel que en Delfos puso aquella inscripción que, según creo, está dedicada a esto, a una bienvenida a los que entran, y en lugar de decir "salud"... (dice) sé sensato.<sup>185</sup>

Por último, existe otro presupuesto de lo que es el alma en la obra platónica: principio de individuación, esto es, lo que hace que cada uno pueda concebirse como "sujeto, como "individuo".<sup>186</sup> Esta concepción presupone que *cada ser humano tiene una psique diferente: su propia manera de pensar, de sentir y de entender las cosas*. La *psique* se distingue también por la virtud o por el vicio, esto es, por las huellas que han dejado en su conciencia las acciones y experiencias particulares. Esto significa pensar en un ser humano con existencia propia, distinto de la naturaleza y de los demás hombres. Esta idea también tiene que ver con las finalidades de la existencia: en función de su comportamiento cada hombre tiene un destino y una suerte diferentes que se vinculan con su vida y existencia futura. El mito de Er en la República demuestra esto de un modo muy claro.

De este modo, una vez que Platón realiza el descubrimiento de que existe una "realidad psíquica", piensa que existen nuevas posibilidades para la actuación ética: el hombre debe ser capaz de tomar las riendas de su propio destino, lo que involucra la libertad, la autodeterminación y el autocontrol.<sup>187</sup> Solamente el ser que tiene un margen de actuación

<sup>185</sup> Estas palabras las pone Platón en labios de Critias, como tercera hipótesis frente a la pregunta sobre lo que es la sensatez (cfr. Cármides 164 e)

<sup>186</sup> Recuérdese, al respecto, que antes de la concepción platónica del alma, ésta no representaba lo que el hombre es en tanto que individuo. "Antes que él, la *psykhé* (palabra griega que traducimos como "alma") no era la sede de la conciencia ni el origen de la acción, y después de la muerte sólo podía sobrevivir como una pobre sombra, débil e insensible ... (incluso) para los órficos y pitagóricos era un dios aprisionado en el cuerpo. Pero ni aún estos parecen haber concebido al alma como personalidad moral e intelectual que hace del hombre una verdadera persona, un individuo...." (Amstrong, Introducción a la filosofía antigua, p. 57).

<sup>187</sup> Esta idea se pone de manifiesto en el diálogo Gorgias, donde Sócrates afirma que el mayor poder del hombre consiste en el dominio de sí mismo: "Sócrates: ... pero amigo, acaba de decir a quiénes llamas realmente mejores y más poderosos y con respecto a qué. Calicles: Ya he dicho que a los de buen juicio para el gobierno y a los decididos. A estos les corresponde regir las ciudades y lo justo es que ellos tengan más que los otros, los gobernantes más que los gobernados. Sócrates: Pero ¿y respecto a sí mismos, amigo? ¿Se dominan o son dominados? Calicles: ¿Qué quieres decir? Sócrates: Hablo de que cada uno se domine a sí mismo ¿o no es preciso dominarse a sí mismo, sino sólo dominar a los demás? Calicles: ¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo? Sócrates: bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y los deseos que le surjan ( Gorgias 491 c - e)

para realizar su voluntad (ya sea en el sentido de la virtud o del vicio), puede considerarse consciente de sus acciones y de su vida. La responsabilidad del propio actuar implica libertad y responsabilidad, pero también un poder interno: saber que cada uno es el gobernante de su propia vida.<sup>188</sup> La *psique*, en estos términos, permite distinguir a los hombres entre sí y su suerte definitiva, pero aparte de ello, es el elemento más importante no solamente porque tiene que ver con la vida interior del ser humano, sino, sobre todo, porque es inmortal.<sup>189</sup> *Por ese motivo, a juicio de Platón la terapia que se ejerce sobre el alma es superior a la del cuerpo. Éstos son los argumentos de Platón para probar la prioridad del alma y su tratamiento.*<sup>190</sup> *El concepto platónico del alma constituye una visión nueva y diferente con relación a los otros planteamientos de su época: una visión que la concibe como "entendimiento", principio de "individualidad" e "identidad". Estos son los aspectos que constituyen su forma consciente.*

Sin embargo, cabría preguntarse si el alma es solamente manifestación de la conciencia en la teoría platónica. Como veremos a continuación, el alma es algo más: en ella se encuentra la sede de los apetitos y del carácter, de la razón y de la emoción; es una entidad compleja que puede ser comprendida plenamente sólo si se le sitúa en estas circunstancias. Esto nos llevará a plantear la dimensión propiamente psicológica del análisis del alma en la obra platónica, una de sus aportaciones más importantes, dado que presenta una intuición extraordinaria sobre la forma en que ha de entendersele.

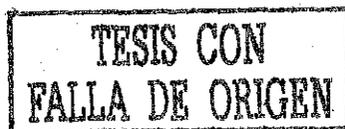
## 2. Las partes del alma

En el libro IV de la *República* encontramos una profunda reflexión acerca de las partes que constituyen la *psique*, según la cual existen tres tipos de estructura o principios del alma

<sup>188</sup> Características que difieren de modo radical de la tradición ética de la época, que cree que la suerte o la voluntad divina son causantes de una buena parte de las acciones de los hombres, restándoles a éstos responsabilidad moral ante las acciones que cometen.

<sup>189</sup> El carácter inmortal que Platón atribuye al alma es lo que le da su sentido prioritario: "... si la muerte fuera la disolución del todo, sería una suerte para los malos verse librados del cuerpo y de su maldad a la par que del alma. Ahora, en cambio, al mostrarse ésta inmortal, ella no tendrá más escape de sus vicios ni otra salvación que hacerse mejor y más sensata." (Fedón 107 c -d)

<sup>190</sup> "Pero entonces, amigos, es justo que reflexionemos esto: que si nuestra alma es inmortal, necesita de atención no sólo respecto a este tiempo, a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo el tiempo, y el peligro ahora sí parecería tremendo si alguno se despreocupara de ella" (Fedón 107 d)



distintos entre sí: el *λογιστικόν* o principio racional, el *θυμοειδές* (*thymos*), o parte irascible y el *ἀλογιστόν*, principio irracional o parte concupiscible.<sup>191</sup> En el primero de ellos (la parte racional) se ubica el conocimiento de los valores y las normas, de lo que debe ser y aquellos elementos que nos permiten guiar y dirigir el comportamiento. El segundo principio, la parte irascible, está relacionado con el temperamento, las emociones y la agresión. Finalmente, la parte irracional es aquella en la que están presentes los deseos y los instintos.

En este descubrimiento que se lleva a cabo a partir de la investigación de la naturaleza del alma, Platón se pregunta si, siendo la *psique* aquella parte del hombre que le permite identificarse como “yo”, si, siendo el alma el motor del actuar y de la vida misma, será entonces una y la misma parte del alma con la que se realizan el pensamiento, los sentimientos y los deseos, o si por el contrario podemos distinguir en el alma elementos que realizan una u otra actividad.

Lo que no parece fácil es decidir si hacemos todas las cosas por medio de esas tres partes (del alma) o si aplicamos a cada una la suya propia. ... ¿Entendemos con uno de los principios, nos irritamos con otro y aún deseamos con un tercero los placeres de la comida y otros análogos a todo esto? ¿O es por el contrario con toda el alma que hacemos cada una de estas cosas, cuando a ello nos lleva el impulso?. Esto es lo difícil de determinar tal como lo requiere la razón.

Es igualmente mi opinión —dijo.

Intentemos, no obstante, determinar por este medio si estos principios se reducen a uno, o si son diferentes.<sup>192</sup>

En lo que sigue del diálogo, Platón se inclinará hacia la segunda hipótesis, afirmando que se pueden distinguir en el alma una serie de elementos constitutivos diferentes o partes de

<sup>191</sup> cfr. República 439 e - 440 e

<sup>192</sup> República 439 d - e



la *psique*, y que cada uno de ellos cuenta con características específicas.<sup>193</sup> Analicemos este argumento de acuerdo con la *República*.<sup>194</sup> Iniciaremos la reflexión por el principio irracional o *ἀλογιστόν*, que constituye la parte de la *psique* en la que se encuentran los deseos y los apetitos, tales como el hambre y la sed, el principio de reproducción o de generación, así como todos aquellos instintos básicos que comparten los hombres con otras especies animales.<sup>195</sup>

... llamaremos ... a aquello con lo que desea y tiene hambre y sed, y queda agitado por los demás apetitos irracional y concupiscible, amigo de ciertos hartazgos y placeres.<sup>196</sup>

El principio irracional tiene como función lograr la satisfacción de las necesidades biológicas, procurando a través del deseo, como mecanismo a través del cual se hace presente este principio, la realización de lo que se desea o de la apetencia. El móvil que impulsa a esta parte del alma es entonces la necesidad de satisfacer los instintos, los deseos y los apetitos.<sup>197</sup>

¿No dirás, por ejemplo, que el alma del que apetece tiende siempre a lo que apetece, o que atrae hacia sí lo que querría para sí, o bien,

<sup>193</sup> Esta propuesta platónica de las partes de la *psique* coincidirá de manera sorprendente con la teoría que siglos más tarde expondrá Sigmund Freud respecto a la organización estructural de la personalidad: el ego, el superego y el ello (cfr. "El yo y el ello" en *Obras Completas*, pp. 2701-2729)

<sup>194</sup> cfr. 611 d, 611c, 612 a.

<sup>195</sup> "...el alma tiene una parte irracional, llamada "concupiscible". En ella se dan los deseos y los apetitos. Es la parte más extendida del alma y "por naturaleza insaciabilísima de bienes" (*καὶ χρημάτων φύσει ἀπληροτότατον*, 442 a)" (Schmidt Osimanczik, Ute. *Platón y Huxley. Dos Utopías*, p. 38)

<sup>196</sup> *República* 439 d

<sup>197</sup> La similitud entre "el principio irracional" planteado por Platón y el "ello" freudiano es patente: para Freud el "ello" está compuesto por todos los impulsos que buscan descarga de manera inmediata y se encuentra regido por el principio del placer; para Platón el *ἀλογιστόν* está compuesto por los deseos, los impulsos y los apetitos, y se encuentra determinado por los placeres corporales, lo cual nos lleva a detectar una gran semejanza entre las ideas propuestas por ambos pensadores. La diferencia estribaría en que mientras para Platón estas necesidades son perfectamente asequibles a la conciencia y pueden ser reguladas por la parte racional, para Freud dependen de aspectos inconscientes a los que denomina "procesos primarios" y no siempre pueden ser regulados por la conciencia; de allí la patología. (cfr. Freud. "El ego y el ello" en *Obras Completas*, pp. 2704-2709)



que por lo mismo que quiere se le procure algo, le hace signos de aquiescencia, como si alguien le preguntara, y deseosa como está de que su deseo se realice?<sup>198</sup>

El principio irracional estará siempre presente en el deseo y, como parte constitutiva del alma, se sentirá impulsada por la búsqueda de su realización, tratando de atraer hacia sí las cosas que necesita. Esta parte del alma será ubicada por Platón como un principio irreflexivo que busca el placer y la comodidad, un principio hedonista que es deseo puro, necesidad ciega. Como explica acertadamente Ute Schmidt: "...este elemento del alma es sumamente fuerte; sus deseos y apetitos son vehementes, dirigidos principalmente hacia la comida, a la bebida, a los placeres del amor y, por lo tanto, a todos los medios que conducen a la realización de estos apetitos (cfr. 580 e). Pero esto todavía no es todo; en cada ser humano, por moderado y equilibrado que parezca, existen impulsos irracionales y salvajes, contrarios a las normas establecidas dentro de la sociedad. Y estos impulsos se manifiestan en los sueños (cfr. 572 b). Al estar dormido, el hombre no sabe de vergüenza, ni de sensatez, ni de conocimiento. En este estado la parte concupiscible de su alma se impone sin freno alguno y rinde tributo a las fantasías escondidas y reprimidas en estado de vigilia. Se desea cualquier cosa, entre ellas "cohabitar con la propia madre" (...571 c- d) o con cualquier otro ente, sea dios, hombre o animal.<sup>199</sup> En una palabra: dormido el hombre es otro; se atreve a cometer cualquier crimen; osa realizar toda inmoralidad, todo placer y toda fantasía, por absurda que sea a la luz de la razón."<sup>200</sup> Como puede observarse, Platón nota que los deseos del principio "irracional" del alma se manifiestan durante los sueños.<sup>201</sup>

<sup>198</sup> República 437 c

<sup>199</sup> Platón lo refiere así: "...los deseos se despiertan en el sueño cuando está dormida la parte del alma razonable, pacífica, dominadora de aquella otra, esto es, de la parte bestial y salvaje, plena de manjares y de vino, que es la que salta y se manifiesta en el sueño en vista de satisfacer sus propios apetitos. Sabes perfectamente que en esta situación se atreve a todo, como si se la hubiese liberado y desatado de la vergüenza y la sensatez. E incluso llega a pensar en yacer juntamente con su madre o cualquier otro ser, ya sea hombre, dios o bestia, y mancha sus manos con sangre de los demás, sin privarse de alimento alguno. En resumen: no hay insensatez ni desvergüenza que deje de realizar (República 571 c- d).

<sup>200</sup> Schmidt Osimanczik, Ute. Platón y Huxley. Dos Utopías, p. 39

<sup>201</sup> Lo cual constituye una anticipación evidente de la postura de Freud, quien afirma en La Interpretación de los sueños, pp. 155-156: "Podemos expresar ya, con toda generalidad, el resultado capital del análisis de los sueños. De aquellos que se muestran comprensibles y presentan un claro sentido, hemos averiguado que son francas realizaciones de deseos ... Sobre los sueños oscuros y

Al lado de él encontramos en el alma otro principio, el λογιστικόν o principio racional, que será aquel que controle y refrene los instintos, aquel que pone límites a la parte irracional y concupiscible.

¿Y qué, pregunté, podría pensarse de ellos que hay en su alma algo que los impulsa a beber y algo que los retiene, y que esto es distinto y superior a aquello que impulsa?

Soy de esa opinión –dijo.

Y lo que tales cosas prohíbe ¿no nace, cuando nace, del razonamiento...?

Así parece.

No sin razón, proseguí, pretendemos que son dos principios distintos entre sí; y llamaremos a aquello con lo que se razona, lo racional en el alma, y a aquello que desea ... irracional...<sup>202</sup>

El principio racional es la parte donde se encuentran las normas, el saber del bien y el mal, de lo injusto y lo justo, de la verdad y la falsedad.<sup>203</sup> También es el principio que tiene como función poner freno a la “parte irracional”, dirigiéndola hacia la moderación y hacia aquellos satisfactores que son buenos y positivos para su desarrollo.<sup>204</sup> Que se trata de dos

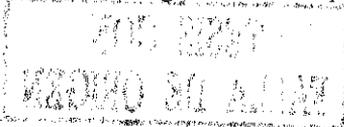
---

embrollados, nos enseña también el análisis algo análogo: la situación del sueño presenta también realizado un deseo que surge regularmente de los pensamientos latentes ... La fórmula para tales sueños será la siguiente: *son realizaciones disfrazadas de los deseos* ... Por su carácter de realización de deseos se dividen los sueños en tres clases: en primer lugar, aquellos que muestran *francamente* un deseo *no reprimido* ... En segundo lugar, los que exteriorizan *disfrazadamente* un *deseo reprimido*; que constituyen la mayoría absoluta de nuestros sueños y requieren el análisis para su comprensión. Y en tercer lugar, aquellos otros que, si bien representan un deseo reprimido, lo hacen *sin disfraz alguno* o con disfraz insuficiente. Estos últimos sueños se presentan acompañados de *angustia*, sensación que acaba por interrumpirlos y que es aquí el sustitutivo de la deformación... Puede demostrarse, sin gran dificultad, que el contenido de las representaciones que nos producen angustia y terror fue en su día *un deseo* y sucumbió después a la represión.” (el subrayado es de Freud)

<sup>202</sup> República 439 d.

<sup>203</sup> En esta “...parte racional (que al mismo tiempo es considerada como “divina”, cfr. 589 d), ... se localizan la sabiduría y el conocimiento. Esa parte –a diferencia de las otras dos– no está desarrollada plenamente en todos los hombres...” (Schmidt Osmanezik, Ute. *Platón y Huxley. Dos Utopías*, p. 38 )

<sup>204</sup> El “principio racional”, al igual que el “Superego” freudiano, representa la conciencia moral y los ideales internalizados. Para ambos pensadores, como se desprende de la cita expuesta por Platón, esta parte del la *psique* sería la responsable de evaluar y controlar los impulsos y deseos (que parten del “ello” según Freud o del “principio irracional” según Platón) y en ambos se trata de



partes diferentes en el alma queda de manifiesto cuando se enfrentan los deseos y la razón, pues una parte intenta dirigir el comportamiento hacia un lado, mientras que la otra apunta en dirección opuesta. El conflicto entre la parte racional y la irracional se manifiesta a veces de una manera violenta, poniendo de manifiesto que se trata de dos fuerzas distintas, en gran medida contrapuestas. Empero, cuando el principio irracional se somete a la razón, se puede hallar el equilibrio y la armonía interna.<sup>205</sup>

Finalmente, tenemos en el alma un tercer principio, el *θυμός* o parte irascible que es aquella con la que nos emocionamos, nos irritamos o nos llenamos de cólera. El *θυμός* es por un lado, como en toda la tradición griega, el carácter del hombre. Pero, en el lenguaje platónico alude también a la afectividad con la que el hombre reacciona ante el mundo.<sup>206</sup> Esta parte irascible podría confundirse con las partes racional o la irracional; sin embargo, se trata de un principio diferente.

---

un principio que reconoce los valores deseables y correctos. Otra semejanza se encuentra en la función que le atribuyen: en Freud el "Superego" aparece como un censor que frena y prohíbe, que impide que los aspectos irracionales surjan y se manifiesten con toda su fuerza, pues esto iría en contra del sujeto y de la misma civilización. Platón se anticipa a esta postura, estableciendo que la "parte racional" es la que debe regular a las demás partes del alma, imponiéndoles freno y moderación, prudencia y sensatez. Tal vez la mayor diferencia entre estos dos pensadores es que mientras que para Platón es la parte de la que depende la salud y el bienestar del alma, para Freud puede ser fuente de patologías si no se construye adecuadamente (cfr. Freud, "El yo y el superego (el ideal del yo)" en Obras Completas, pp.2710 y ss.)

<sup>205</sup> Al igual en Freud, la salud psíquica será restablecida cuando se alcance un equilibrio entre las partes de la personalidad, encontrando cada una de ellas su sentido y racionalidad, no anulándolas, sino permitiéndoles expresarse de manera sana (cfr. Freud, "La subordinación del ello" en Obras Completas, pp.2721 y ss.)

<sup>206</sup> Nuevamente, la concepción platónica del "*thymos*" y la del "yo" de Freud se encuentran relacionadas. El "yo" constituiría la forma en que se manifiesta la personalidad, el carácter, lo que percibimos del sujeto en su trato cotidiano; en Platón se percibe también esta significación. La diferencia entre ambos pensadores estriba en que aunque Freud sitúa en el "yo" la sede de las emociones, no se circunscribe a ellas. El "yo" consiste en los aparatos psíquicos que capacitan al sujeto para pensar, percibir y actuar en su ambiente. Está gobernado por el principio de realidad y su función es armonizar las demandas internas con aquellas que provienen del exterior. En cambio, las funciones que capacitan al individuo para pensar y actuar serán ubicadas por Platón dentro del principio racional, que controla y media entre las emociones y los deseos. Sin embargo, debe apuntarse que otras escuelas posteriores a Freud sí establecen la distinción entre la parte emocional y la racional, dándole un papel muy importante a la canalización racional de las emociones en la terapia y el proceso de curación del paciente. Algunos de los que podemos mencionar, en esta línea de trabajo son W. Stekel, Franz Alexander o Sandor Ferenczi. Pero, finalmente, toda propuesta de psicoanálisis trabaja con emociones.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Quedan así definidos, proseguí, estos dos principios que se dan en el alma. Pero en cuanto a la cólera, a aquello con lo que nos encolerizamos ¿será un tercer principio o compartirá la naturaleza con alguno de los otros dos?<sup>207</sup>

Que se trata de algo distinto del deseo, se manifiesta en la lucha interna que se libra entre ellos en algunas circunstancias. Por ejemplo, siendo el deseo el principio hedonista que inclina a los hombres al placer, y el *θυμός* la parte irascible que lleva a reaccionar emocionalmente ante el mundo, esta última puede buscar, enfrentándose a aquel principio, algunas cosas que están en contra de los deseos. Es en este sentido que se manifiesta el comportamiento de Leoncio, hijo de Aglayon, contado en la República,<sup>208</sup> un guerreo que subía por un muro y al ver a un conjunto de muertos que yacían junto a su verdugo enfrentó una lucha interna, pues una parte de su personalidad deseaba verlos y la otra sentía gran repugnancia, ganando finalmente la primera. Ante este hecho Platón afirma:

Lo que este relato da a entender, repuse, es que la cólera hace a veces la guerra a los apetitos, como siendo algo distinto de ellos.

Lo indica así -dijo- en efecto.

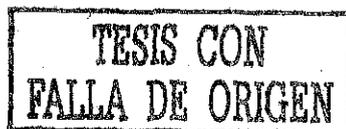
¿Y no advertimos muchas veces, proseguí, que cuando las pasiones hacen fuerza en alguno contra su razón, que se reprende este a sí mismo, y que, como en un duelo, se convierte la cólera en tal hombre en aliada de la razón? Pero que la cólera haga causa común con las pasiones, cuando la razón dice que esto no debe hacerse, y que se le oponga, he aquí que no puedes decir haberlo observado jamás, ni en ti mismo ni en otro.<sup>209</sup>

El principio irascible, como puede verse en el párrafo precedente, se enfrenta a las fuerzas irracionales poniéndose del lado del entendimiento, para conducir por este rumbo el comportamiento del hombre. Y es que, a juicio de Platón: "...la parte llamada "irascible" es concebida como instancia que toma las armas de la razón y se hace aliada de ella si no

<sup>207</sup> República 439 e

<sup>208</sup> cfr. 439. e

<sup>209</sup> 440 b



está corrompida por una mala crianza”<sup>210</sup> En este sentido, emoción e instinto se contraponen entre sí, pues cada uno de ellos dirige el alma en un sentido diferente. Empero, este principio parece ser también distinto al entendimiento. La manera de probar semejante tesis involucra, nuevamente, la ejemplificación de una circunstancia donde se oponen razón y emoción, entendimiento y afecto.

El caso que presenta Platón es la conmovedora reflexión que realiza Homero en la *Odisea*, cuando el héroe después de su regreso a Ítaca, indignado por los atropellos que cometen los pretendientes en su casa y ardiendo en deseo de imponer sobre aquellos hombres injustos el justo castigo por sus acciones, libra una lucha interna entre su razón y su justa cólera: “Y golpeándose en el pecho, habló reprendiendo a su corazón.”<sup>211</sup> Ante esta circunstancia, Platón reflexiona de la siguiente manera:

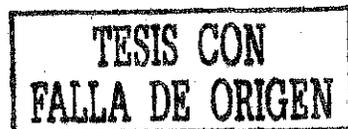
Homero representó manifiestamente a lo uno increpando a lo otro, la razón que reflexiona contra el bien y el mal, contra lo que sin razón se encoleriza.<sup>212</sup>

De este modo queda manifiesto que aun cuando la razón y la emoción son dos partes distintas, que se enfrentan en los casos que el impulso y la cólera aconsejan al hombre emprender acciones llevadas por la furia o la violencia, la razón debe mediar para que éstas no se desborden y para que el hombre pueda reflexionar cuando esta emoción es justa o cuando es injusta. La emoción no mediada por el entendimiento es furia ciega, violencia sin sentido, afectividad sin medida. Sólo cuando se somete a la razón puede lograr su justo equilibrio.

<sup>210</sup> Schmidt Osmanzik, Ute. *Platón y Huxley. Dos Utopías*, p. 39

<sup>211</sup> cfr. *República* 441 b. En Homero, encontramos descrito este hecho de la siguiente manera: “Como la perra que anda alrededor de sus tiernos cachorritos ladra y desea acometer cuando ve a un hombre a quien no conoce; así, al presenciar con indignación aquellas malas acciones, ladraba interiormente el corazón de Odiseo. Y éste, dándose de golpes en el pecho, reprendiólo con semejantes palabras. Odiseo. ¡Aguanta corazón, que algo más vergonzoso hubiste de soportar aquel día que el Cíclope de fuerza indómita me devoraba los esforzados compañeros; y tú lo toleraste, hasta que mi astucia nos sacó del antro donde nos dábamos por muertos.” cfr. Homero. *Odisea*. XX, 18, y ss. (el subrayado es nuestro).

<sup>212</sup> *República* 441 c



Quedan así definidos, proseguí, estos dos principios que se dan en el alma. Pero en cuanto a la cólera, a aquello con lo que nos encolerizamos ¿será un tercer principio o compartirá la naturaleza con alguno de los otros dos?<sup>207</sup>

Que se trata de algo distinto del deseo, se manifiesta en la lucha interna que se libra entre ellos en algunas circunstancias. Por ejemplo, siendo el deseo el principio hedonista que inclina a los hombres al placer, y el *θυμὸς* la parte irascible que lleva a reaccionar emocionalmente ante el mundo, esta última puede buscar, enfrentándose a aquel principio, algunas cosas que están en contra de los deseos. Es en este sentido que se manifiesta el comportamiento de Leoncio, hijo de Aglayon, contado en la República,<sup>208</sup> un guerreo que subía por un muro y al ver a un conjunto de muertos que yacían junto a su verdugo enfrentó una lucha interna, pues una parte de su personalidad deseaba verlos y la otra sentía gran repugnancia, ganando finalmente la primera. Ante este hecho Platón afirma:

Lo que este relato da a entender, repuse, es que la cólera hace a veces la guerra a los apetitos, como siendo algo distinto de ellos.

Lo indica así —dijo— en efecto.

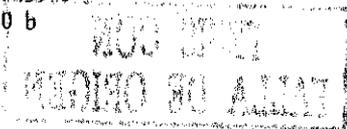
¿Y no advertimos muchas veces, proseguí, que cuando las pasiones hacen fuerza en alguno contra su razón, que se reprende este a sí mismo, y que, como en un duelo, se convierte la cólera en tal hombre en aliada de la razón? Pero que la cólera haga causa común con las pasiones, cuando la razón dice que esto no debe hacerse, y que se le oponga, he aquí que no puedes decir haberlo observado jamás, ni en ti mismo ni en otro.<sup>209</sup>

El principio irascible, como puede verse en el párrafo precedente, se enfrenta a las fuerzas irracionales poniéndose del lado del entendimiento, para conducir por este rumbo el comportamiento del hombre. Y es que, a juicio de Platón: "...la parte llamada "irascible" es concebida como instancia que toma las armas de la razón y se hace aliada de ella si no

<sup>207</sup> República 439 e

<sup>208</sup> cfr. 439. e

<sup>209</sup> 440 b



está corrompida por una mala crianza”<sup>210</sup> En este sentido, emoción e instinto se contraponen entre sí, pues cada uno de ellos dirige el alma en un sentido diferente. Empero, este principio parece ser también distinto al entendimiento. La manera de probar semejante tesis involucra, nuevamente, la ejemplificación de una circunstancia donde se oponen razón y emoción, entendimiento y afecto.

El caso que presenta Platón es la conmovedora reflexión que realiza Homero en la Odisea, cuando el héroe después de su regreso a Ítaca, indignado por los atropellos que cometen los pretendientes en su casa y ardiendo en deseo de imponer sobre aquellos hombres injustos el justo castigo por sus acciones, libra una lucha interna entre su razón y su justa cólera: “Y golpeándose en el pecho, habló reprendiendo a su corazón.”<sup>211</sup> Ante esta circunstancia, Platón reflexiona de la siguiente manera:

Homero representó manifiestamente a lo uno increpando a lo otro, la razón que reflexiona contra el bien y el mal, contra lo que sin razón se encoleriza.<sup>212</sup>

De este modo queda manifiesto que aun cuando la razón y la emoción son dos partes distintas, que se enfrentan en los casos que el impulso y la cólera aconsejan al hombre emprender acciones llevadas por la furia o la violencia, la razón debe mediar para que éstas no se desborden y para que el hombre pueda reflexionar cuando esta emoción es justa o cuando es injusta. La emoción no mediada por el entendimiento es furia ciega, violencia sin sentido, afectividad sin medida. Sólo cuando se somete a la razón puede lograr su justo equilibrio.

<sup>210</sup> Schmidt Osmanzík, Ute. Platón y Huxley. Dos Utopías, p. 39

<sup>211</sup> cfr. República 441 b. En Homero, encontramos descrito este hecho de la siguiente manera: “Como la perra que anda alrededor de sus tiernos cachorritos ladra y desea acometer cuando ve a un hombre a quien no conoce; así, al presenciar con indignación aquellas malas acciones, ladraba interiormente el corazón de Odiseo. Y éste, dándose de golpes en el pecho, reprendiólo con semejantes palabras. Odiseo. ¡Aguanta corazón, que algo más vergonzoso hubiste de soportar aquel día que el Ciclope de fuerza indómita me devoraba los esforzados compañeros; y tú lo toleraste, hasta que mi astucia nos sacó del antro donde nos dábamos por muertos.” cfr. Homero. Odisea. XX, 18, y ss: (el subrayado es nuestro).

<sup>212</sup> República 441 c



Cada una de estas partes del alma, si se ha de encontrar bien armonizada, tendrá su propia virtud: el principio con el que entendemos y comprendemos las cosas encontrará la virtud en la razón; el que constituye el ímpetu y el temperamento y con el cual el hombre ha de irritarse, tendrá como virtud la valentía y, finalmente, a la parte irracional, de la que dependen los deseos y los instintos, le corresponderá como virtud la *σωφροσύνη*, la moderación. Ninguna de estas virtudes se puede adquirir si no se encuentra bajo el dominio de la razón. En el alma existen pues, elementos impulsivos que se afanan por satisfacerse, mientras que la función de la razón es señalar los límites, poniendo armonía en todas las partes y haciendo surgir una unidad en la *psique*. Esta teoría de las partes del alma no supone la anulación de ninguna de ellas, sino su armonización bajo un principio superior.<sup>213</sup>

Veamos como influyen estos conceptos en las ideas de enfermedad y salud.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

<sup>213</sup> Como es visible, al final podría existir una mayor similitud entre la teoría platónica del alma y el psicoanálisis, toda vez que la concepción freudiana del "análisis estructural de la personalidad" y las "partes de la *psique*" tendrían el propósito final de armonizar cada una de ellas a partir de una terapia. Y aunque Platón concluye en el *Timeo* (36 c, 37 b, 44 a -b) que sólo subsistirá la racional, en tanto que las otras son corruptibles, esto no debería ser un obstáculo para reconocer el adelanto de la teoría platónica y su necesidad de armonizar las partes del alma, mientras que el hombre sea hombre.

MEMBRO DE ACADEMIA

## CAPITULO IV

### LA SALUD Y ENFERMEDAD DEL ALMA

“Las enfermedades del alma son más perniciosas que las del cuerpo.”

Cicerón.

Como hemos visto, con Platón “el alma es el hombre” y su tratamiento se convierte en el más importante, pues para él es claro que ninguna persona podría vivir una vida buena si desconoce quién es, lo que piensa, siente y desea. Una existencia humana carente de identidad es una existencia vacía, sin motivo para distinguirse como ser con conciencia, pensamiento y destino propio. Por lo tanto, en una intuición sobre la dimensión psicológica de este hecho, Platón instará al sujeto a “conocerse a sí mismo”. Ampliando el significado dado por sus antecesores, la psique es para Platón la sede de la conciencia y del carácter, del entendimiento y de la vida moral. *Por este motivo el cuidado del alma será la misión más trascendente a la que alguien pudiera dedicarse*, pues el “cuidado del alma” y el “cuidado de sí mismo” serán la misma cosa: de ella depende la salud e incluso la felicidad o la desdicha y, en consecuencia, no debería escatimarse ningún esfuerzo en hacerla mejor.

*En el ámbito estrictamente terapéutico, hacer mejor al alma se relaciona con el tratamiento de sus enfermedades.* Sin embargo, es evidente que este acto curativo del alma no podría efectuarse si se desconoce en qué consiste su enfermedad. De principio, porque de la patología, de las características que asume y de las causas que la provocan se seguirá el pronóstico que haga posible determinar a qué tipo de terapia se la debe someter.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Segundo, porque del conocimiento de la enfermedad dependen las posibilidades de curación. Por otra parte parece consustancial establecer los rasgos del estado saludable<sup>214</sup> como meta a la que aspiran llegar los que aplican el tratamiento, pues si no existe un modelo y un patrón ¿cómo sabría el médico nuevo que plantea Platón hacia donde debe dirigirse?<sup>215</sup> Éstos son los aspectos que se explorarán a continuación, principalmente a partir del análisis del Gorgias y de la República; se recogen además algunas referencias del Fedón, Timeo, Sofista y Menón. Iniciemos esta reflexión con la concepción platónica de las enfermedades del alma

### 1. Concepción platónica de la enfermedad del alma

El concepto de “enfermedad” será tomado por Platón de los planteamientos rituales e hipocráticos de su época, donde el filósofo habrá de establecer que así como en el cuerpo existe un proceso de deterioro llamado enfermedad, también en la psique existe un fenómeno que puede ser llamado, en sentido estricto, “enfermedad del alma”.

Sócrates.- ¿Y no estimas que también en el alma existe alguna enfermedad?

Polo.- ¿Cómo no?<sup>216</sup>

<sup>214</sup> Respecto al orden de presentación, hemos considerado tratar primero los procesos de la enfermedad y luego los de salud en todos los casos en que esta explicación aparece (tanto en la medicina ritual e hipocrática como en el discurso platónico) debido a un criterio estrictamente médico. A juicio de Schoeps “La medicina tiene obligatoriamente, como tarea propia, tratar con el hombre enfermo; por consiguiente, la indagación del hombre desde el punto de vista médico psicológico debe tomar como campo de investigación al hombre anímicamente enfermo para enfocar desde él al hombre normal o, digamos más cautelosamente, al hombre no enfermo” (Schoeps, ¿Qué es el hombre?, p.207).

<sup>215</sup> “Platón se provee de un aparato conceptual *sui generis*, que consiste en establecer una analogía entre la salud y la enfermedad física, por una parte, y la salud y enfermedad mental, por otra. Platón habla de la salud y enfermedad “del cuerpo” y de la salud y enfermedad “del alma”, en el sentido de que ambos, cuerpo y alma, pueden estar sanos o enfermos.” Schmidt Osmanczik, Ute “Introducción” al Gorgias de la edición Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, p. LIV

<sup>216</sup> Gorgias 477 c. En la traducción de Ute Schmidt Osmanczik se afirma: “*νοσπια* es en el alma lo que en el cuerpo es la enfermedad; en este sentido sería la “enfermedad” del alma” (Ibidem, Nota 161, pp. CXIV

Como se vio anteriormente, las dos concepciones médicas de mayor influencia en la Hélade concebían la enfermedad como un *estado de desequilibrio*: el *Corpus Hippocraticum* entendía la enfermedad como un desequilibrio entre los distintos componentes del cuerpo; la medicina ritual como desequilibrio entre las fuerzas sobrenaturales y el hombre, pero en ambos casos la enfermedad era comprendida como una falta de armonía. Estas dos concepciones de la enfermedad se encontrarán presentes en la obra platónica: en el primer caso, la enfermedad del alma será *ἀμετρία*, tal y como es propuesta por los médicos hipocráticos, lo que supone la necesidad de restablecer el orden para lograr el estado saludable del enfermo; en el segundo, la enfermedad será desequilibrio entre las fuerzas humanas y divinas, propuesta por la medicina ritual, lo que dará lugar a la idea de una mancha o lesión espiritual que requiere procesos de purga o purificación para su tratamiento. Empero, examinemos estos dos conceptos con más detenimiento.

El concepto hipocrático de enfermedad será utilizado por Platón en el diálogo *Gorgias*, donde asume que así como en el cuerpo no puede existir una vida saludable sin un orden entre sus elementos, tampoco en el alma podría darse un estado saludable sin *τάξις* ni *κόσμος*, sin “orden” y “belleza”.

Sócrates.- ¿Y el alma? ¿Sería útil si carece de orden o si tiene algún orden y belleza?

Calicles.- Es preciso reconocer que en orden, en virtud de lo dicho antes.<sup>217</sup>

De este modo, los conceptos platónicos son tomados del contexto médico para aplicarlos al ámbito espiritual. Para Platón, la enfermedad es un estado de desorden (*ἀταξία*) en el alma, un proceso de desequilibrio que orilla al hombre a cometer actos injustos o perversos, y de los que sólo puede “curarse” si se somete a un proceso de terapia. Este desorden o “enfermedad del alma” es el peor de los males (*κακία*) pues, a su juicio “...vive en la mayor desgracia quien conserva la injusticia y no se libra de ella”,<sup>218</sup> porque

<sup>217</sup> 504 b

<sup>218</sup> *Gorgias* 478 e

la maldad se agrava. En síntesis, *la enfermedad del alma es la maldad*, un proceso de desequilibrio que conduce a una “falta de armonía” interna, a una enfermedad psíquica que es al mismo tiempo mental y moral.

Sócrates.- ¿No le das el nombre de injusticia, cobardía y otros de esta índole (a la enfermedad que padece el alma)? ... Ciertamente

Sócrates.- Así pues, de estas tres cosas: la riqueza, el cuerpo y el alma ¿has dicho que hay tres males: la pobreza, la enfermedad y la injusticia?... Sí

Sócrates.- Y de estos males, ¿cuál es más feo? ¿No es la injusticia y, en general, los males del alma? ... Sí, con mucho.

Sócrates.- Y si es el más feo ¿no es también el más malo?<sup>219</sup>

Ahora bien, ¿cómo podría ser valorado el daño que produce la enfermedad del alma? ¿A partir de qué criterios se considera que el daño que causa la injusticia es el mayor, el más perjudicial? La respuesta a estas interrogantes requerirá *la consideración de los efectos*, de modo que el estado de injusticia como la más grave enfermedad se fundamenta en el análisis de las repercusiones producidas por los males que afectan la existencia humana. Mientras que los males derivados de la existencia afectan la vida material del hombre en su carácter individual, los males que derivan del alma afectan no solamente al individuo, sino, como se verá posteriormente, a la comunidad entera. Por este motivo, Platón habrá de afirmar que el vicio es el mayor mal que existe.

Sócrates.- Así, a partir de lo acordado anteriormente, lo más feo lo es siempre porque procura o bien el máximo dolor, o bien daño o bien ambas cosas ... estamos de acuerdo en que lo más feo es la injusticia y la completa maldad del alma .... Necesariamente.

Sócrates.- ¿Acaso es más doloroso ser injusto, desenfrenado, cobarde e ignorante que ser pobre y enfermo? ... No me parece....

<sup>219</sup> Gorgias 477 b- c

Sócrates.- Por consiguiente, como por algún daño extraordinario y por un mal extraño que supera a los demás, la maldad del alma es lo más feo de todo.... Por lo tanto, ¿la injusticia, el desenfreno y cualquier otro vicio del alma es el máximo entre los males?... sí.<sup>220</sup>

*La maldad debe ser considerada como la peor enfermedad porque los males que corrompen el alma producen el mayor daño* pues generan vicio, degradación e injusticias. En el nivel individual, provocan un estado de desequilibrio interno que afecta la mentalidad del hombre, su capacidad cognoscitiva y su comportamiento de cara a sí mismo y a los demás; produce daños en la conciencia, en la capacidad de entendimiento pero, sobre todo, en la conducta moral..

Por otra parte, la concepción de “enfermedad” que proviene de la medicina ritual dará al pensamiento platónico un giro distinto, ya que involucra no sólo *ἀμερπία* (en este caso entre las fuerzas materiales y espirituales), sino también “*lesión espiritual*”. Debe precisarse que el mal moral era considerado como mancha, suciedad interna, impureza o enfermedad. En esta concepción, el desequilibrio entre las fuerzas humanas y divinas tiene como consecuencia una idea de la enfermedad como *impureza*, idea que si bien estaba presente desde tiempos homéricos, se vuelve más fuerte entre los siglos V y VII a JC. con la introducción del orfismo y el pitagorismo, que impulsarían un sentimiento de culpa de gran magnitud entre los helenos. Tan importantes fueron estas tradiciones que “...dejaron en la naturaleza del hombre griego una disposición morbosa, una propensión a experimentar súbitos y fugaces trastornos en la capacidad de percibir y de sentir.”<sup>221</sup> Estas alteraciones ocasionarían una problemática emocional que afectó no sólo el pensamiento, sino también la conducta, provocando una mayor fe en la medicina ritual. Curar se entendía como un proceso de purificación de la mancha espiritual en la que parecía consistir la enfermedad, lo que aclara el nombre dado a los sacerdotes de los templos oraculares: *ἱατρούαυρες* (palabra que sirve para expresar tanto la operación purificadora del dolor como su función de catartas). A juicio de la medicina ritual, la enfermedad moral produce en el hombre

<sup>220</sup> Gorgias 477 c-d

<sup>221</sup> cfr. Lain Entralgo, *op. cit.*, p.55

una lesión interna derivada de una falta personal, de un delito colectivo o del crimen. Esta lesión se ahonda con el mal moral, produciendo en la *psique* una herida o trauma que solamente puede ser eliminada a partir de procesos de purificación donde el que ha cometido la falta exple su crimen, liberándose mediante los ritos y los castigos correspondientes de las consecuencias nefastas que podría acarrearle.<sup>222</sup>

Esta concepción de la enfermedad habría de repercutir hondo en el pensamiento de Platón que hace de la enfermedad del alma una impureza moral necesitada de justicia, como procedimiento mediante el cual puede el hombre encontrar el equilibrio interno. "Tal como es posible enfermarse físicamente, es posible enfermarse mentalmente, lo que sucede por excelencia al cometer alguna injusticia. La enfermedad física es curada por el médico mediante determinado tratamiento; la enfermedad "moral" también debe ser curada por un tratamiento, el cual consiste en el castigo..."<sup>223</sup> Así, Platón sustituye la *κάθαρσις* religiosa por una *κάθαρσις* filosófica y jurídica, medio y remedio para liberar al hombre de la maldad y la injusticia.<sup>224</sup> solamente el hombre que se da cuenta de que es mejor ser castigado por las faltas cometidas sometándose a la justicia, como quien se somete a un médico para recibir el tratamiento necesario, puede liberar su alma del mal que lo atormenta: "... la aplicación de la justicia (castigo) llega a ser la medicina para la maldad."<sup>225</sup> Esta concepción de la enfermedad como "lesión espiritual" tendrá fructíferas consecuencias en el pensamiento platónico, llevándolo incluso a sostener la posibilidad de un tratamiento filosófico que purifique al alma de aquellos elementos que le hacen mal, produciéndole daños o trastornos diversos.

<sup>222</sup> Esto llevaría a Esquilo a afirmar que " la línea que separa la salud perfecta y la enfermedad es sumamente tenue; porque la enfermedad, su vecina inmediata, se confunde con ella" ( Agamenón, 1001-1003; cfr. también, Suplicantes, 262-270).

<sup>223</sup> Schmidt Osmanczik, "Introducción" .., p. LVII

<sup>224</sup> Es necesario señalar que esta idea de catarsis del alma aparece por vez primera en el círculo socrático, atribuyéndose a Sócrates el concepto original. Sin embargo, es innegable que es Platón quien perfecciona el concepto y el que hace de la catarsis del alma un proceso prioritario en la curación de la conciencia.

<sup>225</sup> cfr. Gorgias 478 d

Entre los ejemplos de la concepción ritual de la enfermedad encontramos en el diálogo Fedón la idea de purificar el alma de los elementos corporales.<sup>226</sup> También seremos testigos de una evolución del concepto de catarsis en la República, donde la gimnasia y la música sirven para ordenar y “hacer puras las sensaciones del hombre”.<sup>227</sup> En el Filebo, por su parte, Platón llegará a mencionar la existencia de placeres impuros y perturbadores necesitados de catarsis.<sup>228</sup> Esta presencia del concepto ritual de enfermedad se aprecia también en la relación del mal moral con traumas o lesiones internas derivadas de actos injustos, lesiones de gravedad que requieren procesos purificatorios dados por la acción de la justicia.

Empero, más allá de las concepciones hipocráticas y rituales, Platón elabora una concepción propia sobre la enfermedad que supera la noción manejada por los médicos de su tiempo. De principio, porque el concepto de enfermedad sale del ámbito físico y corporal para explicar la patología espiritual. Con su propuesta se abren nuevas posibilidades médicas derivadas de la necesidad de un proceso de curación para la conciencia, acercándose, siglos antes de que esto fuera una realidad científica, a una propuesta de *psicoterapia*. Es en este trasfondo histórico y cultural que Platón construirá por vez primera una explicación sobre la etiología, consistencia y daño estructural de las enfermedades del alma, como puede observarse a continuación.

#### *Etiología de la enfermedad del alma.*

La *etiología* es la disciplina médica que investiga las causas de una enfermedad, los agentes que la desencadenan y los factores que la generan. Siguiendo los procedimientos curativos de su tiempo, Platón realizará una búsqueda de las causas que desencadenan las enfermedades psíquicas, precisando cómo surgen y se originan. Tal búsqueda sufrirá una serie de modificaciones a lo largo de su producción, detectándose diferencias sustanciales entre los diálogos intermedios y los escritos de madurez.<sup>229</sup> Es en la República, a nuestro

<sup>226</sup> cfr. 67 a y ss.

<sup>227</sup> cfr. III, 411 e - 412 a

<sup>228</sup> cfr. 51 e

<sup>229</sup> La respuesta dada por Platón a las causas de la enfermedad del alma tiene una evolución. De este modo, en el Fedón establece que la única causa de la “enfermedad del alma” es el cuerpo,

juicio, donde se presenta la concepción más acabada sobre las causas de la enfermedad. En este punto, Platón habrá de sostener que la causa de las enfermedades del alma deriva de procesos de desequilibrio entre sus elementos: el racional, el irracional y el irascible, degeneración que se produce como consecuencia lógica de la existencia material.

... todo lo que nace está sujeto a corrupción... No sólo para las plantas con raíces en la tierra, sino también para los animales en la superficie de la tierra, hay alternativas de fecundidad y esterilidad, y por tanto en el alma como en el cuerpo; estas alternativas se producen cuando una revolución periódica cierra la circunferencia correspondiente al ciclo de cada especie, siendo más corto para las especies con vida corta, y lo contrario si es lo contrario.<sup>230</sup>

Como en todas las especies, la vida del hombre se encontrará expuesta a sufrir procesos de corrupción y decadencia que pueden ser considerados como enfermedades. El caso particular de las enfermedades del alma será estudiado en la República en paralelo a las formas en que degenera el gobierno, a saber: de la aristocracia a la timocracia, de la oligarquía a la democracia, llegando finalmente a la tiranía. Este estudio es de gran importancia porque no sólo hace referencia a las formas de gobierno, sino también al carácter de los hombres y a los mecanismos que producen la enfermedad en la psique individual. Iniciemos esta reflexión del mismo modo que está planteada en la República. A juicio de Platón, la salud es un estado de armonía entre las partes del alma que consiste en que la parte racional domina a las otras dos ( a la irascible y a la irracional); esto es lo que se entiende por justicia. Empero, cuando existen factores de desequilibrio, sea como producto de una deficiente educación o de una mala crianza durante la infancia, estos elementos desencadenarán una serie de patologías.

---

afirmando que éste la enferma y, por consiguiente, que quien desee la salud espiritual debe evitar todo contacto corporal. Esta versión explica la enfermedad del alma por una sola causa, esto es, por su contaminación con el cuerpo, pero descuida otras posibilidades. En la República observaremos una reconsideración, pues existen formas de atender las necesidades del cuerpo que no envilecen al alma, sino que la fortalecen, al ejercitar la voluntad, el orden y la disciplina. cfr. Fedón 67 a y ss, versus República 535 c

<sup>230</sup> República 546 a - b.

La primera forma de la enfermedad del alma se muestra como una patología de orden afectivo originada por un *conflicto entre la parte irascible y la racional*. Esta anomalía producirá un "hombre timocrático", ávido de honores y riquezas, cuya actitud se ha generado por una educación basada en la fuerza, pero no en la convicción.<sup>231</sup> Por este motivo el hombre timocrático no entiende la actitud paterna del hombre virtuoso que se aleja de honores y puestos públicos, convencido de que estas actividades son las que ofrecen el mayor prestigio y los más caros beneficios sociales.

... el joven que ... escucha las palabras de su padre, ve de cerca su comportamiento y lo compara con el de los demás, siente que tiran de él estas dos influencias: la del padre, que riega y hace crecer la *parte razonadora de su alma*, y la de los demás que hacen otro tanto con su *parte apasionada y fogosa*. Y como de su natural no es un hombre perverso, sino frecuentador de las malas compañías, adopta un término medio entre las dos fuerzas que lo solicitan y entrega el gobierno de sí a la *parte intermedia, la ambiciosa y colérica*, y se convierte en suma en un hombre altanero y pagado de honras.<sup>232</sup>

La enfermedad surgirá en el joven, porque teniendo que elegir entre dos tendencias de su alma, la racional y la irascible, elegirá la irascible; al hacerlo se convierte en un ser arrogante, amigo de los discursos encendidos sin ser él mismo capaz de pronunciarlos. Es un hombre feroz con los esclavos y con todos aquellos a quienes considera inferiores, pero se muestra obediente y servicial con los que tienen el mando. Amante del poder y de las riquezas, pero sin pretensiones para fundar su dirección en la razón y el convencimiento, hace uso de la fuerza, tratando de obtener honores por sus acciones militares o por su talento para someter a los otros. Se mostrará apasionado por la cacería, la gimnasia o la lucha, por todas las actividades que implican alguna violencia.

Semejante hombre ... podrá en su juventud despreciar las riquezas,

<sup>231</sup> "Avaros de su dinero, tanto por venerarlo como por poseerlo clandestinamente, serán al mismo tiempo amigos de gastar lo ajeno para satisfacer sus pasiones y cosecharán sus placeres en secreto, ocultándose de la ley como los niños de sus padres. Y todo esto por haber hecho poco aprecio de la verdadera musa, la de la dialéctica y la filosofía..." ( República 548 b)

<sup>232</sup> República 550 a- b (el subrayado es nuestro).

pero se irá encariñando con ellas cuanto más avance en edad, porque lleva en sí la naturaleza del avaro y carece de virtud genuina, por haberle faltado el mejor guardián.

¿Cuál? - preguntó Adimanto. El razonamiento ... el único guardián que por su presencia preserva la virtud cuando habita de por vida en una persona. Excelentes palabras ... Pues así es ... la naturaleza del joven timocrático.<sup>233</sup>

El hombre timocrático intentará ganar honores y riquezas a partir de actividades como la guerra o alguna otra que involucre la fuerza física, manifestándose como un ser que aprecia la gimnasia, pero que desprecia la dialéctica y la filosofía. *En este punto comienza a ser evidente que toda enfermedad de la psique conlleva la ignorancia en una parte del alma y el desprecio por la virtud en la otra.* En el caso descrito, la patología se manifiesta no sólo por el hecho de que este joven manifiesta inseguridad en cuanto a su persona y sus valores, sino también porque el deseo de destacar a toda costa le hace presa de alteraciones de humor y arrebatos sin sentido.<sup>234</sup> El destino de un hombre timocrático no es, para Platón, deseable ni halagüeño. Su introyección en un medio que requiere, para destacar de las armas, de la fuerza y de la intriga, lo convertirá en presa de ataques y de humillaciones.<sup>235</sup> Pero aunque no fuera así, lo cierto es que se trata de un hombre enfermo, carente de conocimientos y de virtud.

El segundo caso de enfermedad del alma será descrito por Platón, de nuevo, como un enfrentamiento entre las partes del alma, en este caso entre la parte irracional y la irascible, donde queda como vencedor de la contienda la primera. El "hombre oligarca", que caracteriza esta forma del conflicto, ama por sobre todo el dinero y la riqueza, tratando sin embargo de mantener una imagen honorable. Su problema reside en que sólo presenta una

<sup>233</sup> República 550 a - b

<sup>234</sup> En Freud esta patología corresponde a las enfermedades maniaco depresivas, representadas por oscilaciones de humor, arrebatos de cólera y una concepción marcadamente ambivalente de sí mismo, como omnipotente y desvalido al mismo tiempo. cfr. Freud, S. "Psicoanálisis" en Obras Completas.

<sup>235</sup> "El ...timócrata ... (va) a estrellarse contra la ciudad como contra un escollo, y comprueba como, después de haber prodigado sus bienes y su persona, ya al frente de un ejército, ya en algún otro cargo importante, se ve arrastrado ante los tribunales y, calumniado por los sicofantes, es

apariencia de honestidad, pero en el fondo de su alma los deseos por mantener su fortuna son superiores a los de honor, prudencia o gloria.

Y ello resulta evidente en los demás contratos, en los que goza este hombre de buena reputación por su apariencia de justo, pues lo que hace en realidad es reprimir sus malos deseos por una loable violencia que se hace a sí mismo, pero sin la convicción de que con ello obra bien, ni tratar tampoco de amansarlos con razones, sino que obedece a la coacción y el temor que le hace temblar por el resto de su fortuna.<sup>236</sup>

Que se trata de un hombre regido por el deseo de lucro se pone de manifiesto cuando se enfrenta consigo mismo por la ambición de lo que más ama, el dinero, reprimiendo temporalmente su maldad mediante una violencia (loable, dice Platón) que ejerce sobre sí mismo; pero, al final, termina la lucha entre la virtud y el vicio, obedeciendo al segundo con su avaricia y su sed de acumulación.

En su interior deberá estar este hombre dividido contra sí mismo, porque *no es uno, sino doble*. En la *lucha de deseos contra deseos*, acabarán casi siempre por prevalecer los mejores sobre los peores.<sup>237</sup>

En el hombre oligárquico se enfrentan dos fuerzas del alma: el deseo (*διλογιστόν*) contra las emociones (*θυμός*) y, en el nivel de la parte concupiscible, unos deseos contra otros. En la primera fase de esta lucha la parte colérica del alma será vencida porque el hombre oligárquico, temeroso de echar por la borda sus bienes a causa de la ambición y la iracundia, se vuelve mesurado y cobarde. A juicio de Platón, se trata de un joven que se siente humillado ante las situaciones de pobreza, de un ser que a fuerza de tenacidad y de ahorrar cada moneda se vuelve rico, no permitiéndose en el proceso ningún dispendio y forzándose a gastar solamente en las cosas más necesarias. Este mismo carácter lo hará

---

condenado a muerte, o al destierro, o a la pérdida de sus derechos civiles y a la confiscación de todos sus bienes." (República 553 a - b)

<sup>236</sup> República 554 c - d

<sup>237</sup> República 554 d - e

enfrentar, en la segunda parte de la contienda, deseo contra deseo (*ἀλογιστόν* versus *ἀλογιστόν*), manteniendo por el deseo de riqueza un férreo control sobre otros deseos (como los instintos y demás apetitos) que pudieran llevarlo a la ruina.

Sin embargo, para Platón el oligarca no es un hombre bueno, sino un enfermo. La maldad que habita en su interior puede surgir debido a que subyacen en su alma dos instintos propios de los zánganos: los unos inclinados a la mendicidad, los otros a la bribonería.<sup>238</sup> La mendicidad habrá de manifestarse en su actitud suplicante ante los poderosos, en el miedo que tiene de quedar en la más absoluta miseria, en su deseo de acumular cada moneda por temor al desamparo. La bribonería, por su parte, se expresa en actos delictivos de robo o de saqueo, donde gracias a las leyes condescendientes o a la ausencia de ellas comete actos de abuso para apropiarse de los bienes de otros. En tales ocasiones se manifiesta su naturaleza hostil.<sup>239</sup> Pero, aunque no fuera así, aun cuando el oligarca hubiera podido amasar toda su fortuna gracias al trabajo y sacrificio personal, su natural perverso se hará presente cuando le dejan a su cuidado seres desvalidos económicamente, como viudas o huérfanos, porque en tales circunstancias les hará la vida imposible, manteniéndolos en las mayores carencias o haciéndoles ver su suerte por cada céntimo gastado en sus necesidades.<sup>240</sup> La destrucción del hombre oligarca será un producto de su propia conducta. En el seno de sí mismo se produce la semilla con la que habrá de ser destruido: con sus deseos de acumulación genera a su paso la desigualdad, hace pulular las injusticias y, sobre todo, crea grandes desajustes en el orden económico.

Y del mismo modo que un cuerpo valentudinario no necesita sino un pequeño ataque de fuerza para caer enfermo, y a veces entra en lucha consigo mismo aun sin un motivo exterior, otro tanto le acontece (al oligarca) ... con lo que se produce la enfermedad de la lucha

<sup>238</sup> cfr. República 554 b- c

<sup>239</sup> "... así como Dios produjo todos los zánganos alados desprovistos de aguijón, en estos pedestres, en cambio, existen algunos que no los tienen, en tanto que otros están dotados de agujones terribles. Y mientras los carentes de aguijón acaban viejos, en la mendicidad, de los aguijonesos, por el contrario, resultan todos los que reciben el nombre de bribones. .... ~ Manifiesto es así... que en la ciudad donde veas mendigos, en ese mismo lugar estarán ocultos ladrones, rateros de bolsillo, saqueadores de templos y demás artífices de semejantes bribonerías." (República 552 d)

<sup>240</sup> cfr. República 554 c

intestinal.<sup>241</sup>

El destino del oligarca es la destrucción económica, sea cuando los pobres se alcen en su contra por considerar que los ricos sólo viven mientras el pobre lo permita; o desde adentro, cuando los suyos, carentes de todo principio y valor por falta de educación, dilapidan la fortuna que nada les ha costado ganar con la mayor irresponsabilidad. Sin embargo, aun cuando su suerte fuera buena en el ámbito económico, se trata de un hombre que padece una enfermedad en la psique. Su enfermedad estriba en la ignorancia del bien y en la ausencia de la virtud. Esta patología del alma es provocada por una preeminencia de los deseos<sup>242</sup> sobre la razón. El oligarca es un individuo en el que predominan la obsesión por la riqueza y el ansia de acumulación.<sup>243</sup>

En la tercera enfermedad del alma se detecta un dominio completo del principio irracional (*ἀλογιστόν*) sobre los otros. La enfermedad estriba en este caso en la preeminencia de los deseos, en el predominio del caos y del desorden. Platón llamará al alma que sufre tales desajustes “democrática” y al hombre que la padece “democrático”, haciendo de este adjetivo no un atributo de la virtud, sino por el contrario, del vicio y descontrol que padece

<sup>241</sup> República 556 d - e

<sup>242</sup> Es importante aclarar que Platón hace en este punto una distinción entre los deseos necesarios y los no necesarios. Los primeros corresponden a los satisfactores primordiales que permiten al hombre continuar con vida; los innecesarios responden a objetos superficiales donde predomina la ostentación y son capaces de producir placeres o desmesura. En el hombre oligárquico predomina la necesidad patológica de acumular bienes susceptibles de satisfacer los deseos necesarios, pero de manera tan exagerada que sólo vive para ello. cfr. “¿no declamos que el hombre...regido por los (deseos) necesarios es el ahorrativo y oligárquico” (República 559 d) y en otro lugar afirma que “(El hombre oligárquico) es un tipo sórdido ... que de todo hace dinero, hombre atesorador, como son aquellos a quienes el vulgo ensalza... En mi opinión ... este tipo no ha pensado jamás en educarse. No lo parece ... porque de lo contrario no habría puesto a un ciego como director del coro de sus deseos, honrándolo de sobremañera” (República 554 b). Queremos conservar esta última imagen: el ciego al que se refiere es el dios de la riqueza, Plutón, a quien Zeus cegó para que no pudiera distinguir entre los buenos y los malos, y por esta razón, según la mitología griega, a unos y otros van las riquezas sin saber por qué. La diferencia entre Platón y la mitología estriba en que el filósofo sí sabe que la preocupación exclusiva por la riqueza pervierte el alma del hombre, llevándolo a la maldad.

<sup>243</sup> En esta patología se encuentran rasgos atribuidos al sadomasoquismo por Freud, quien caracteriza esta patología como parte de las neurosis obsesivas que se manifiestan por la necesidad de acumular, explotar, controlar, destruir y ser destruido.

el alma. Cabe recordar en este punto que tanto para la medicina hipocrática como para la ritual la enfermedad se caracteriza por un estado de *desequilibrio* entre las partes que componen un organismo; Platón utiliza esta definición para caracterizar al hombre democrático, sosteniendo que una *psique* que se encuentra en tal estado no puede ser sana.

El alma que se encuentra en ese estado patológico no nació enferma, sino que el desorden se va apoderando del joven poco a poco. Posiblemente proviene de una familia a la que poco le importan los valores espirituales y, no obstante, se empeña en mantener cierta apariencia de honorabilidad. Pero, independientemente del origen, desde muy temprano se ve abandonado a la ignorancia y va sintiendo en su interior que el amor al lucro crece con la misma desmesura que su deseo por degustar los placeres más variados. A veces los padres y familiares intentan ponerle freno a sus deseos, pero al carecer ellos mismos de elementos que les permitan dar razón y sensatez al comportamiento, fracasan, porque ellos también aman las riquezas y se empeñan por lograr el lucro más que ninguna otra cosa.

Cuando un joven, criado ... en la ignorancia y el amor al lucro, ha gustado la miel de los zánganos y entrado en compañía de estas bestias ardientes y terribles, capaces de procurar placeres de los más variados y de toda especie y cualidad, puedes pensar que en su interior hay un cambio de gobierno, de la oligarquía a la democracia... Y si a lo que pienso, viene otro aliado a su vez a auxiliar al elementos oligárquico que hay en él, ya sea por parte de su padre o de otros deudos ... *habrá entonces en él una revolución y una contrarrevolución y la batalla consigo mismo....*<sup>244</sup>

En esta lucha que libra el joven democrático se enfrentan deseos contra deseos. En este caso se enfrentan deseos necesarios contra deseos innecesarios, ganando estos últimos. Puede ocurrir, en este enfrentamiento, que los últimos resquicios de virtud y orden luchen en el interior del hombre contra el caos en que amenaza convertirse su vida y, por ende, que tenga que librar una lucha contra los deseos más irracionales, en una última muestra de pudor, donde el alma no quiere ser arrebatada por el mal. Si gana, puede ser que mantenga una existencia convencional, aceptado por los demás pero temiendo siempre ser descubierto

en el íntimo caos que vive, como quien se avergüenza de sus orígenes delictivos. Sin embargo, también puede ocurrir que se convierta en un cínico, indiferente a los reproches de la sociedad y a los llamados a la sensatez.

... Y al final, ... (los vicios) acaben por apoderarse del alma del joven, al darse cuenta de que está vacía de conocimientos, de hábitos nobles y de pensamientos verdaderos, que son los mejores guardianes de la razón en los hombres amados por los dioses.... (Y al ser) aquellas razones las que triunfan en el combate, echan fuera el pudor, calificándolo de simpleza en ignominioso destierro. A la templanza la expulsan también cubriéndola de oprobio y llamándola falta de hombría, y proscriben la moderación y la medida en los gastos, tomándolas por rusticidad y tacañería, todo esto con la ayuda de una multitud de deseos superficiales. <sup>245</sup>

El hombre en cuya alma se encuentran el desorden y el caos hará un elogio de estas circunstancias llamándolas "situaciones envidiables", llenando de halagos a la desmesura, llamando libertad a la indisciplina, al desenfreno, magnificencia y al impudor, hombría. Pasará entonces por encima de todas las normas establecidas, derrochando cuanto tiene en placeres y realizando acciones innobles para conseguir más. Hay un lugar en el Gorgias que subraya esto: "...quien quiere vivir correctamente, debe dejar crecer sus deseos al máximo y no reprimirlos; debe ser capaz de... colmarlos..."<sup>246</sup> Y también: "...la abundancia, el desenfreno y la libertad ... esto es la felicidad; todo lo demás...son tonterías que no valen nada"<sup>247</sup>

... de este modo, ... pasa su vida día a día, complaciendo al primer deseo que se le atraviese, ya embriagándose al son de la flauta, ya bebiendo sólo agua para enmagrecer; tan pronto dedicado a la gimnasia como otras veces ocioso, sin cuidarse de nada. A menudo participará en la política y, encaramado de la tribuna, dice y hace lo

<sup>244</sup> República 559 d - 560 a (el subrayado es nuestro)

<sup>245</sup> República 560 b - d

<sup>246</sup> Gorgias 491 e - 492 a

<sup>247</sup> Gorgias 492 c

primero que se le ocurre. Un día siente envidia por los guerreros y se deja arrastrar por la milicia, otro por los comerciantes y por este lado también se va. No hay en su vida, en suma, ni orden ni disciplina...<sup>248</sup>

Como puede observarse, la tercera enfermedad es producto del estado de caos que prevalece en el alma. Platón considera que el alma desordenada sufre una de las más graves patologías: por no tener atisbo de dignidad, se vuelve capaz de realizar las más graves injusticias, sin que nada en su interior alce la voz (tal vez por temor de atentar contra la libertad que tanto dice apreciar o por considerar que es propio de almas tímoras y tradicionales defender los valores y la virtud). Por ende, no existe en el hombre "democrático" algo que le indique lo que es el bien.<sup>249</sup>

Empero, ésta no es la patología más grave de la *psique*. Los daños generados por el alma democrática harán surgir la más grave, peligrosa y terrible enfermedad del alma caracterizada por un estado de putrefacción interior. La cuarta enfermedad será denominada por Platón "tiranía" y al hombre que la posee, "tirano", porque deseando como el tipo anterior (el hombre democrático) gozar de todos los vicios y placeres, se dará cuenta de que solamente puede tenerlos en forma ilimitada si esclaviza a los otros. En sus ansias para hacer lo que desea, no tendrá miramiento de regla o norma establecida; más bien, tratará de imponer sus propias reglas para que prevalezca su voluntad. El desorden y la permisibilidad, que son las enfermedades que llevaron a la decadencia el alma oligárquica, llevarán también a la ruina el alma tiránica.

... la misma enfermedad ... que nacida en la oligarquía la llevó a su ruina, esta misma, como proveniente de la licencia ilimitada, se desarrolla con mayor fuerza hasta llegar a esclavizar.... En realidad, todo exceso en el obrar produce, como compensación, un cambio en

<sup>248</sup> República 561 d.

<sup>249</sup> Esta descripción adquiere rasgos similares a la *psicopatía*, caracterizada por Freud como indiferencia respecto al bien y el mal, y la falta de culpabilidad cuando se violan los valores. También se relaciona con algunas *neurosis* de cierta gravedad, propias de un estancamiento en la fase anal, que adquieren como rasgos sobresalientes el desorden, la irresponsabilidad, la lujuria, la suciedad, la extravagancia y la obstinación.



sentido contrario ... El exceso de libertad, por tanto, no puede traer otra cosa consigo, a lo que parece, sino el exceso de esclavitud,... o sea, que en mi opinión, de la extrema libertad viene la mayor y más salvaje esclavitud.....<sup>250</sup>

La tiranía no es solamente un predominio de los deseos irracionales (idea de la enfermedad como desorden relacionada con el concepto hipocrático y ritual), sino que se trata de una patología mayor. Es un caso grave en el que el desajuste se manifiesta como la bilis o la flema en el cuerpo, remanentes de un desequilibrio humoral que causa infección y perturbaciones severas. Del mismo modo que los médicos hipocráticos, Platón establece que la mayor enfermedad produce no solamente el desorden y caos internos, sino que crea una lesión purulenta. El alma tiránica ya no es el alma caótica del hombre democrático que intenta vivir los placeres con una especie de "ansia juvenil", con irresponsabilidad irreflexiva, sino que nos encontramos ya ante un alma perversa:

... que no sabe abstenerse de la sangre de la misma tribu, sino que levantando a los suyos acusaciones calumniosas (el método predilecto de estas gentes) los lleva ante los tribunales, y mancha su conciencia con la supresión de vidas humanas, abrevándose con lengua y boca impías en la sangre que corre del homicidio de sus parientes. Tan pronto destierra y mata, como deja entrever la abolición de las deudas y un nuevo reparto de tierras. Para un hombre tal es una necesidad, o su destino mismo, perecer a manos de sus enemigos, o ejercer la tiranía y convertirse en lobo.<sup>251</sup>

El tirano es un hombre que se muestra al principio complaciente hacia los demás con el pretexto de ganarse la confianza ajena, porque éste es el medio para lograr las cosas que desea. Fundando su predominio en la ignorancia, avanza lentamente hasta lograr convertirse en un ser poderoso y, en ese mismo instante, le da la espalda a todos los que lo

<sup>250</sup> República 564 a - c

<sup>251</sup> República 565 e. Esto lo dice Platón a propósito del mito de Licón, un hombre cruel que después de haber hecho un sacrificio humano quedó convertido en lobo. Como advierte León Robin no se debe confundir este mito con del de Zeus Liceo, que tenía su santuario en el Monte del Lobo, ni con la advocación de Apolo Liceo, que era considerado el "destructor de lobos".

apoyaron y los esclaviza para mantener su poder. Debido a su injusto poderío tiene que rodearse de truhanes de la peor calaña para que lo defiendan de sus enemigos, sintiéndose por todas partes amenazado, y con razón. Y es que el hombre injusto siembra a su paso la destrucción y la miseria, el temor y el odio. Incapaz de realizar una acción honesta o generosa, inyecta a su paso la maldad y perversidad, que son los únicos medios para lograr lo que desea.

... su felicidad es de tal condición, que por fuerza, quiéralo o no, tendrá que ser enemigo de todos y tenderles asechanzas, hasta dejar limpia la ciudad ... Por cierto, ... ( una "limpieza") contraria ... a la que practican los médicos del cuerpo; éstos, en efecto, quitan lo peor para dejar lo mejor, y aquél lo contrario..<sup>252</sup>

La referencia a los médicos del cuerpo nos parece absolutamente adecuada, pues a nuestro juicio responde a un discurso que Platón ha venido construyendo en paralelo a sus doctrinas más importantes. En esta tesis se percibe la observación rigurosa del discurso médico hipocrático y ritual: en el primer caso, porque la enfermedad es producto del desorden, es ametría y caos; segundo porque con cada uno de los actos injustos la psique quedará marcada con una lesión, que es al mismo tiempo una herida y un trauma. Esta concepción funde el concepto de enfermedad de ambas corrientes.

De este modo y sin importar el tipo de enfermedad que padece el alma (timocracia, oligarquía, democracia o tiranía), es claro que se produce como producto de un desequilibrio entre las partes del alma. Ahora bien, la filosofía platónica busca reorientar los elementos del alma, hasta lograr que se hallen en orden y armonía. Así, el filósofo mostrará que la causa de las enfermedades que sufre la psique obedece a estos actos y deseos sin orden<sup>253</sup>, donde la ignorancia, la impiedad, la vida licenciosa y la voluntad de perjudicar se conciben como desviaciones del correcto funcionamiento del alma.

Las desviaciones descritas tienen su origen en la confusión, el caos o el desequilibrio, y son la causa de la patología espiritual. En esta explicación de las enfermedades del alma se

<sup>252</sup> República 567 c

<sup>253</sup> cfr. Sofista 228 a y ss.

involucra no sólo el aspecto racional, sino los procesos afectivos del ser humano, pues en el origen de la conducta buena o mala, justa o injusta se encuentran los deseos, los afectos o las pasiones mal encaminados. Estos procesos desvían el correcto funcionamiento del alma y la conducen al vicio, la maldad y la injusticia. *Empero, la causa última que explica el desorden es la ignorancia*, esto es, la falta de desarrollo del conocimiento. El alma viciosa es la que ignora lo que es el bien y que, confundida por la opinión sin fundamento, percibe como bueno y agradable lo que la lleva a su decadencia. La ignorancia es un estado de distorsión que produce maldad, que produce vicios. Frente a lo que es bueno y conveniente, hace desear al hombre aquellas cosas que lo dañan o que perjudican a los demás, por lo que constituye una alteración del buen desenvolvimiento psíquico.

Sócrates.- ... desean las cosas malas quienes no las reconocen como tales, sino que desean las que creían que son buenas, siendo en realidad malas. De manera que quienes no las conocen como malas y que creen que son buenas, evidentemente las desean como buenas. ¿o no? ... Sí. Y entonces, los que desean las cosas malas, como tú afirmas, considerando sin embargo que ellas dañan a los que las hacen suyas ¿saben sin duda que van a ser dañados por ellas? .... ¿Y no crees que los que reciben daño merecen lastima en la medida en que son dañados ... Ahora bien ¿hay alguien que quiera merecer daño o ser desventurado? Menón.- Me parece que no, Sócrates.<sup>254</sup>

De la misma manera que cuando el cuerpo se ve invadido por una enfermedad se produce un trastorno que altera su percepción y daña el organismo, el alma, afectada por la ignorancia, distorsiona su sentido del bien, y esta ignorancia la impulsa a perseguir cosas malas, negativas o decadentes, creyendo en su condición patológica que está persiguiendo un bien. La ignorancia presenta como síntoma actos y deseos desordenados, que alteran la percepción y afectan la conciencia del enfermo.

Hay que admitir que la enfermedad propia del alma es la demencia. Pero hay dos especies de demencia: una es la locura; la otra es la ignorancia. Consecuentemente, toda afección que conlleve una y otra

<sup>254</sup> Menón 77 c - 78 a.

*se debe llamar enfermedad y se debe admitir que los placeres y los dolores excesivos son para el alma las enfermedades más graves...De este modo, el que se vuelve loco durante la mayor parte de su vida por el exceso de placeres y dolores; tiene el alma enferma, enloquecida.*<sup>255</sup>

Más adelante:

Porque nadie es verdaderamente vicioso. El hombre vicioso se vuelve vicioso como efecto de una disposición viciosa del cuerpo o como efecto de una educación mal llevada. Todo hombre, en efecto, tiene como enemigo al vicio y el vicio le viene a pesar suyo.<sup>256</sup>

La ignorancia actúa como una fiebre que distorsiona los sentidos, trastornando con su delirio la inteligencia al confundir lo que es bueno con lo malo. La ignorancia es, pues, la causa última de la deformación y de las enfermedades del alma. Esto lleva al hombre a alcanzar objetivos incorrectos y a plantear objetivos vitales conforme a un patrón patológico. La ignorancia es también la causa de la confusión de la inteligencia, origen de los apetitos desordenados y anormalidad del entendimiento. Por lo tanto, los efectos o daños que esta enfermedad de la ignorancia puede provocar se evalúan en función del comportamiento: por el hecho de que es el estado que impulsa al enfermo a cometer actos salvajes, criminales o injustos. De este modo un alma ignorante es *un alma mala y un alma mala es un alma enferma. Maldad y enfermedad son conceptos equivalentes.*

*Consistencia de la enfermedad del alma.*

Por consistencia de una enfermedad se entienden aquellos aspectos en los que estriba el daño corporal. Este término médico se encuentra relacionado con la duración, estabilidad y composición de una enfermedad que tiene repercusiones más o menos graves en cada caso. Para comprender la consistencia de la enfermedad en el discurso platónico, es necesario tener en cuenta que, aunque para el filósofo la salud es una con características relativamente definidas, las enfermedades son muchas y su definición no es tan precisa. La

<sup>255</sup> Timeo 86 d (el subrayado es nuestro)

<sup>256</sup> Timeo 86 e

consistencia de las enfermedades encontrará manifestaciones en la ausencia de conocimientos o en la ausencia de virtud.

En el primer caso, Platón se da cuenta de que algunos hombres se enferman psíquicamente porque en su mente entran en juego ciertas anomalías del conocimiento, suponiendo de este modo que el error se convierte en la fuente de enfermedad. Esta enfermedad lleva al sujeto a pensar de una manera incorrecta, alejándose de la verdad; le provoca problemas de entendimiento o alteraciones en la capacidad de conocer. La patología se manifiesta en que el sujeto tiende a sustituir sus carencias cognitivas por conjeturas o suposiciones. Y vivir en la suposición no puede ser considerado como un comportamiento sano. Ante una distorsión intelectual de esta naturaleza, a un hombre podría parecerle que su comportamiento está regulado por reglas alternas que pueden traerle beneficios, pero como sus procesos intelectuales no son correctos (le conducen a confundir la verdad con la ficción), trastoca sus valores, sufriendo las consecuencias negativas de tales presupuestos. De este modo, incapaz de reconocer el daño, no puede tomar previsiones que impidan el sufrimiento de una decisión equívoca. La enfermedad generada por los procesos cognitivos se convierte, así, en una fuente de patología en cuanto a las formas de pensar, sentir y conducir el comportamiento.

Esta primera explicación de la enfermedad del alma permitirá a Platón comprender que los trastornos se producen por una deficiencia de conocimientos, pero aún falta considerar sus repercusiones éticas. En este segundo caso la enfermedad se manifiesta como ausencia de virtud. Así, Platón afirma que el hombre tiene que engañarse temporalmente, considerando el mal como bien, antes de decidirse a hacerlo, pues debido a una mala apreciación de los "placeres y penas" trata de atraerse placeres materiales sin darse cuenta de que por ese camino no logrará lo que realmente desea, y en cambio perderá lo más valioso: su salud, su bienestar espiritual. La enfermedad del alma implicaría, en este segundo caso, una distorsión que se manifiesta en la falta de convicciones personales, donde tal hombre se comporta correctamente cuando la sociedad así se lo exige y teme sufrir sus consecuencias; pero cuando nadie lo ve, se comporta en forma injusta. Esta patología desemboca en la ausencia de elementos para tomar decisiones adecuadas, que habrán de repercutir de manera sintomática en el ámbito ético.

Por este motivo, el filósofo pondrá especial atención para descubrir los mecanismos empleados por los sofistas y por todos aquellos que defienden falsas opiniones, tales como aquel argumento que considera que una opinión es válida cuando está avalada por la mayoría, cuando basta la opinión de un solo sabio para mostrar su ignorancia: el argumento que considera que la fuerza o el poder son superiores a la razón, cuando la razón de la fuerza y la fuerza de la razón son cosas diferentes. O aquel que recurre a la autoridad de los poetas o dramaturgos, sin considerar que en cada caso es la razón la que debe evaluar la verdad del aserto, eliminando la suposición que algo debe ser aceptado porque proviene de una persona de prestigio.

*Pero Platón no se detiene en este punto y se preocupa por ir más allá, intentando establecer las manifestaciones, síntomas y efectos de las enfermedades del alma. En este caso, asumirá que la enfermedad psíquica se manifiesta en el comportamiento. Tal es el argumento que observamos en el diálogo Gorgias, donde el sofista intenta probar que el hombre injusto es el más feliz debido a su capacidad de hacer lo que desea. Este argumento supone para Platón un error intelectual. De principio, porque no puede sostenerse en el caso de un hombre perturbado, privado de la razón, para quien cumplir sus deseos resultaría en un daño para sí mismo y para los que lo rodean.*

¿Crees, en efecto, que es un bien para una persona privada de razón hacer lo que le parezca mejor? ¿Llamas a esto tener un gran poder? ... los oradores, que hacen en la ciudad lo que les parece, e igualmente los tiranos, no poseen ningún bien con esto, pues el poder, como has dicho, constituye un bien para el que lo posee, pero tu mismo reconoces que hacer lo que a uno le parece, cuando está privado de la razón, es un mal.<sup>257</sup>

---

<sup>257</sup> Gorgias 467 a - c

El poder sólo es un bien para los que tienen el conocimiento y saben emplearlo adecuadamente, sostendrá Platón. Y así como el médico sabe cómo administrar un fármaco con el propósito de curar, el hombre que sabe usar el conocimiento lo usará para hacer el bien. Por esta razón el papel del filósofo y el del médico son semejantes: el médico puede darse cuenta de una enfermedad por sus síntomas; el filósofo puede detectar la enfermedad por los efectos que provoca. A juicio de Platón, detrás de una conducta hostil, moralmente reprobable se encuentra una *psique* enferma e ignorante:

Sócrates- ... si yo te abordara en el mercado lleno de gente, con un puñal bajo el brazo: "Polo, acabo de alcanzar un poder y una prepotencia maravillosa. Cada vez que me parezca que alguno de los hombres que tú ves deba morir inmediatamente, será muerto aquel que me parezca; cada vez que me parezca que deba romperle la cabeza a alguno de ellos, estará inmediatamente rota; cada vez que desgarrarle la ropa, estará desgarrada: un poder tan grande tengo yo en esta ciudad." Si luego no tuvieras fe y yo te enseñara el puñal, dirías quizá, al verlo: "Sócrates, así todo el mundo tendría un gran poder, ya que de este modo se quemaría también la casa que te parece y los astilleros de los atenienses, las trirremes y todos los barcos al servicio del Estado y privados!" Pero esto ciertamente no es tener un gran poder, el hacer lo que a uno le parece. ¿o no crees?<sup>258</sup>

Una mente confusa puede llevar al que la sufre a considerar que el poder sobre los otros consiste en la capacidad de hacerles daño. Se trataría, en última instancia, de un problema de percepción sobre lo que significa el poder, de una creencia errónea, de una distorsión en el conocimiento. La enfermedad, por ende, se produce cuando el sujeto rompe relaciones con la realidad, y es su incapacidad de ser objetivo lo que lo lleva a la patología.<sup>259</sup>

<sup>258</sup> Gorgias 469 d - e

<sup>259</sup> En esta descripción encontramos nuevamente elementos que nos remiten a Freud, en este caso a su concepto de esquizofrenia, que se caracteriza por la negación de la realidad y porque el enfermo que la padece sufre experiencias alucinatorias, ideación desmesurada e incapacidad para distinguir la realidad.

Este diagnóstico puede aplicarse tanto al que trata de dañar a los asistentes de una plaza como al tirano que considera que matar, desterrar o privar de sus bienes a quien él desee es un acto de poder. En estos casos parece evidente que tales sujetos padecen problemas de conocimiento y que su enfermedad se manifiesta como distorsión de la verdad: se trate del hombre privado de la razón que se enfrenta ante la multitud con una daga, de quien en un acto de locura quema casas y provisiones militares, o del tirano, cuya distorsión de las funciones del poder lo llevan a dañar a todos aquellos que se crucen en su camino. En todos ellos se encuentra una patología que les impide el conocimiento del bien y cuya enfermedad se manifiesta en el daño que son capaces de causar.

Una variante de lo anterior es lo que podríamos denominar "bloqueo gnoseológico" esto es, aquellas perturbaciones en la capacidad de conocer que impiden al sujeto aceptar la verdad. Este bloqueo del conocimiento se producirá cuando el sujeto se niega a ver la verdad o tiene una incapacidad para el cambio. En estos casos la enfermedad de la conciencia es tan grave, que el sujeto no puede percibir el error aun cuando se le muestre de manera evidente, lo que sería una prueba de la falta de entendimiento o de su incapacidad para percibir. Otra situación se produce cuando el sujeto se dice convencido de una conducta, y sin embargo no la aplica argumentando que ha sido "vencido por el placer". Este hombre padece otro tipo de patología, la *akrasia*. Se trata también de un problema de conocimiento por el que tal hombre no sabe valorar adecuadamente los placeres y las penas, sucumbiendo a lo inmediato por no reparar en aquello que puede darle mayores beneficios; es un problema de cálculo.

Empero, en cualquiera de las enfermedades que sufre el alma se encuentra una patología que se traduce en desequilibrio ético. Actitudes como la cobardía o la injusticia tienen así su primera explicación en una ausencia del conocimiento.<sup>260</sup>

Teeteto: Ciertamente, aunque antes he vacilado en creerte, es necesario admitir que hay dos clases de vicios en el alma: la cobardía, la injusticia, la intemperancia son todas cosas que hay que

<sup>260</sup> cfr. Leyes, Sofista 228 a-d y República IV, 444 d y Timeo 87 d.

*mirar como enfermedad que se da en nosotros; en lo que respecta a esta afección múltiple y diversa que es la ignorancia, necesariamente hay que ver en ella una fealdad.*<sup>261</sup>

La enfermedad del alma es una afección con múltiples facetas y las más variadas formas: maldad, cobardía, deseo de hacer daño. En todos los casos está presente una falta de orden, una carencia de equilibrio psíquico.

Extranjero: Pues bien ¿no vemos acaso que en el alma las opiniones y los deseos, el valor y los placeres, la razón y las penas, se encuentran en los malos en desacuerdo mutuo y en general?

Teeteto: Con toda claridad lo veo así.

Extranjero: ..... Así pues, si decimos que la maldad es una discordia y una enfermedad del alma, habremos empleado el lenguaje correcto.

Teeteto: Enteramente correcto.<sup>262</sup>

En tales enfermos, el pensamiento, sentimiento y deseo se encuentran en desacuerdo mutuo. La maldad es discordia, falta de orden y, por ende, la enfermedad psíquica por excelencia. Por consiguiente, el que sufre graves desajustes no puede tener paz. Vive continuamente en una lucha, en la que cada una de las partes de su alma se opone y entra en conflicto con las demás: en algunas ocasiones obedece a sus deseos, sin tomar en consideración si lo que desea es bueno o malo, sin hacer uso de su razón; en otras pierde el rumbo dejando el control de su comportamiento a la parte irascible, a sus emociones, sus pasiones o su cólera; en otras más, se deja convencer por opiniones sin fundamento. En todas estas instancias se percibe el desconocimiento del bien. De este modo, la *psique* se ve alterada por corrupción, que es ausencia de medida y falta de moderación; pierde su equilibrio físico y espiritual.

El hombre desordenado, por ejemplo, que bebe en exceso, y al hacerlo pierde el control de sus actos; el que come a deshoras y sin medida, acabará enfermándose su cuerpo porque esta

<sup>261</sup> Sofista 229 a

<sup>262</sup> Sofista 229 a

forma de vida es perjudicial para él. Pero también su psique sufrirá las consecuencias, pues con cada acto de desenfreno el alma sufre una alteración, una herida (trauma) que la dejará marcada internamente. Por otra parte, quien vive de acuerdo con los placeres someterá su vida sólo a deseos y, por consecuencia, también enfermará, sufriendo un deterioro. Simultáneamente, la existencia se verá mermada, ya que dichos deseos y excesos, lo llevan a la molicie, a la intemperancia y al desenfreno, perdiendo el sentido ético y su autodisciplina. Y al operarse dicho proceso, las emociones y deseos, que pueden conducir al hombre al bien o al mal según se vean orientados, se encaminarán al vicio, convirtiéndose en una fuerza que lo lleva a la decadencia y a la maldad.

La patología psíquica debe entenderse entonces como una falta de desarrollo espiritual, explicable por deficiencias importantes en la capacidad de discernimiento. La enfermedad deriva de una falta de desarrollo de las potencialidades esenciales del hombre. Esta falta de desarrollo es una laguna en el conocimiento de la virtud, que tiende a compensarse mediante la sustitución: el conocimiento por la ficción, el bien real por el bien aparente. La ignorancia y la opinión sin fundamento son sus resultados. En tales circunstancias, el desarrollo personal del sujeto no estará ya influido por los conocimientos ciertos; interpretará la realidad buscando ejemplos particulares que corroboren sus opiniones, pero será incapaz de explicar la esencia de las cosas, duplicando en el juego del "como si" sus excusas y supersticiones. La inteligencia, entonces, deformará la realidad en función de sus deseos de cara a sí mismo y a los demás. Sin embargo, esta forma de lidiar con las deficiencias se convierte muy pronto en un error costoso, ineficaz; para sí mismo, porque estos errores le causarán daños personales y formas incorrectas de lidiar con los problemas; para los otros, porque el comportamiento del actuante se traducirá en actos injustos.

De este modo, Platón concibe la enfermedad mental como aquella en la que el sujeto asume una actitud perjudicial hacia sí mismo y hacia los otros debido a una serie de desordenes en la psique. En tal estado la vida del enfermo oscilará entre la destrucción de los otros y la autodestrucción. El vicio implicará entonces una distorsión de la inteligencia que se empeña en hundir al sujeto, haciéndolo buscar los bienes en aquellas cosas que no los pueden proporcionar. Es esta distorsión del alma la que puede catalogarse como "enfermedad moral". Por este motivo, a juicio de Platón la función del filósofo debe

consistir en mostrar los errores intelectuales que se están cometiendo, poniendo al descubierto los mecanismos que el hombre emplea para deformar la verdad. La filosofía actuaría así como reguladora de la mente, teniendo como meta mostrar cómo pensar correctamente.

Por otra parte, el filósofo hará énfasis no solamente en la forma en que se piensa, sino también en lo que se piensa. *Hay una dependencia tan grande entre contenido y forma de conocimiento, que es imprescindible trabajar, tanto con el contenido como con la forma para poder evaluar una enfermedad.* Por este motivo, para superar una enfermedad cognoscitiva se debe trabajar para que el sujeto piense en otra forma (epistemología), pero también sobre su forma de pensar (lógica). Finalmente, podemos suponer que la filosofía puede contribuir a restablecer la capacidad cognoscitiva del sujeto ayudándolo a aceptar la realidad y, de este modo, a desarrollar procesos epistemológicos correctos que contribuyan a su curación.

#### *Estructura de las enfermedades del alma.*

Platón también habrá de reflexionar sobre el daño que producen las enfermedades morales en el nivel estructural, al considerar que éstas no afectan del mismo modo a todas las personas, ni todas sufren el mal en el mismo grado o con la misma intensidad. Retomando las aportaciones hipocráticas, establecerá que así como las enfermedades del cuerpo producen daños según el grado de avance que tenga la patología, y que un padecimiento no tiene las mismas consecuencias en todos los casos (pues algunos enferman con mayor gravedad, otros en menor gravedad, e incluso existen casos incurables), también en las enfermedades del alma encontramos distintos niveles de gravedad: desde las enfermedades más benignas hasta las más peligrosas, desde las enfermedades más leves hasta los casos incurables. El análisis estructural de las enfermedades del cuerpo dará pauta para realizar un diagnóstico que permita evaluar el daño provocado en la constitución y los daños que puede sufrir un organismo; también el análisis de las enfermedades del alma permitirá evaluar los daños que sufra ésta en el ámbito estructural. Con relación a las alteraciones físicas o corporales, Platón afirma lo siguiente:

Sócrates.- ... en la disposición del cuerpo ¿No dirías que el mal para el hombre es la debilidad, la enfermedad, la deformidad y otros defectos semejantes? Polo.- Ciertamente.<sup>263</sup>

La idea platónica de la enfermedad corporal complementa a Hipócrates al considerar que las alteraciones del cuerpo son la debilidad, la enfermedad, los defectos físicos y la mala apariencia, conceptos que, si bien pueden estar implícitos en el *Corpus Hippocraticum*, no están desarrollados de manera tan clara. Platón hace un esfuerzo por sistematizar estas ideas: los problemas corporales, según su concepción, son provocados por un deficiente funcionamiento de alguna parte del cuerpo, por una zona que trabaja mal. Nos parece que Platón elabora una especie de maqueta desde el punto de vista físico sobre los daños que puede sufrir el cuerpo, para después aplicarlos al alma y, al hacerlo, construye una propuesta sobre la forma en que la enfermedad altera la estructura física o espiritual del hombre. Siguiendo esta hipótesis, buscaremos las pistas que nos lleven a examinar cómo Platón concibe el daño corporal, para entender posteriormente su aplicación en la estructura del alma.

Una manifestación de la enfermedad es la que se convierte en *ausencia*, donde la debilidad o falta de cumplimiento cabal de las funciones que cada órgano tiene asignadas será considerada como patología. Por ejemplo, unos ojos que no ven, un brazo que no responde. En este sentido, la enfermedad es sinónima de una mala condición física. La idea de salud, por el contrario, estará asociada con la correcta función que debe cumplir cada parte del cuerpo. Esto implica que el órgano invadido por la enfermedad se detecta porque funciona mal, incumple sus funciones o las cumple con deficiencia.

Sócrates.- ... creo que no vale la pena para el hombre vivir con la miseria física, puesto que de esta manera se hace necesario que viva también miserablemente. ¿O no es así? ... Sí.<sup>264</sup>

Adicionalmente, es evidente que los síntomas que acompañan a un gran número de enfermedades corporales son la fiebre, el dolor y, en casos más graves, el delirio, esto es,

<sup>263</sup> Gorgias 477 d

<sup>264</sup> Gorgias 505 a

los padecimientos corporales se manifiestan por la *deformación sensorial*, que vuelve a los pacientes incapaces de percibir las cosas que les favorecen. Se niegan entonces a tomar medicamentos, les parece una tortura el proceso de curación y no pueden asimilar las cosas buenas. Los alimentos, que para el cuerpo sano son un beneficio, para el enfermo son perjudiciales. En el nivel de la estructura interna se deforman las sensaciones y, por consiguiente, las cosas buenas y agradables, pues un cuerpo enfermo no puede aprovecharlas:

Sócrates: ¿Cuál sería la utilidad, Calicles, de ofrecer a un cuerpo enfermo y en estado miserable, mucha y sabrosísima comida o bebida o cualquier otra cosa que no le sirva en algo más, o al contrario –según la expresión justa- menos? Esto es así? Calicles.- Sea así....

Sócrates.- Por tanto, satisfacer los deseos –hartarse de cuanto se quiera al tener hambre, o beber al tener sed- los médicos lo permiten por regla general a la persona sana, pero al enfermo, por así decir, nunca le permiten que se llene de lo que desea ¿Tú también estás de acuerdo en esto? Calicles.- Yo sí.<sup>265</sup>

En esta idea, la enfermedad implicaría una vida de escasa calidad. El planteamiento supone que una persona aquejada por las enfermedades no puede distinguir lo que es bueno y conveniente, pues se encuentra en un estado de confusión que le impide realizar esta tarea. Queda entonces definido otro sentido de la deformación: la confusión en las percepciones. Estas nociones de los daños en el cuerpo serán aplicadas por Platón en un segundo momento al alma, afirmando que así como en el cuerpo la enfermedad provoca consecuencias estructurales, también el alma que se encuentra invadida por la injusticia, la cobardía o algún otro vicio, tendrá como efecto daños estructurales en su interior. En este sentido, la enfermedad que afecta la estructura del alma, puede definirse de manera similar a las deformaciones ocasionadas por el mal corporal, como se muestra a continuación:

<sup>265</sup> Gorgias 504 e - 505 a

*Enfermedad del alma como deficiencia:* afecta a personas que son potencialmente buenas, pero en las que aún no se manifiesta plenamente su potencialidad de virtud o se manifiesta muy poco. Se trata de personas que tienen la capacidad de ser buenas, pero no la han desarrollado del todo, lo que involucraría una atrofia, una falta de desarrollo en la función que pueden cumplir, o bien un estado de subdesarrollo moral. Tal será la condición del alma de buena parte de los simpatizantes jóvenes que frecuentan a Sócrates, los cuales tendrían todavía un largo camino por recorrer para saber si su vida se inclinará hacia la virtud o el vicio.<sup>266</sup>

*Enfermedad del alma como mal curable:* se trata de un estado de alteración no definitivo, donde todavía se puede sanar. Esto implica considerar la *enfermedad del alma como mal funcionamiento*, como un mal transitorio que puede ser curado, porque en este nivel las consecuencias de la enfermedad no son tan graves. Si bien el enfermo no coincide plenamente con el hombre sano, esto no le impide recuperarse, siempre y cuando se someta a un tratamiento.

Sócrates.- ¿Quién es más desgraciado entre dos que tienen un mal, sea en el cuerpo o sea en el alma, el que se somete a curación y se libera del mal, o el que no se somete y sigue teniéndolo? ...Me parece que el que se somete a curación....Entonces, es evidente que es más feliz el que no tiene maldad en el alma, pues es evidente que este es el mayor mal...<sup>267</sup>

*Enfermedad crónica del alma como deformación permanente o mal incurable:* es un estado en el que el alma está desfigurada, desproporcionada o contrahecha a causa del vicio. Es un estado anormal, grotesco, por el que la *psique* ha perdido su belleza y se

<sup>266</sup> “¿Y cuáles son las cosas con cuya presencia o ausencia se mejora...? Porque no alcanzo a comprender qué son... Pero hay que tener confianza, porque si te hubieras dado cuenta a los cincuenta años, te sería difícil poner el remedio, pero, precisamente, con la edad que tú tienes ahora, te es posible mejorar.” (Alcibiades 1128 d – e)

<sup>267</sup> *Gorgias* 478 d. Véase también Schmidt Osmanzick, “Introducción” ..., p. LIX: “La persona que ha contraído una enfermedad física o mental (“moral”) llega a ser relativamente desdichada por ésta misma; pero, si acude al médico o al político ..., puede recuperar mediante un tratamiento médico su salud...”

encuentra lacerada por el mal, deformada por la injusticia o la cobardía. Es el caso de las personas que, habiendo enfermado, se niegan a someterse a un tratamiento, lo que ocasiona que el mal se agrave y llegue a convertirse en "incurable".

... si uno, ... con grandes e incurables enfermedades físicas ... es ciertamente un desdichado por no haber muerto, no es posible que otro, si tiene muchas e incurables enfermedades en el alma -mucho más valiosa que el cuerpo- deba seguir viviendo ..., pues sabe que para ese hombre miserable es mejor no vivir, porque necesariamente vive mal.<sup>268</sup>

Ante los males incurables Platón afirma que nada se puede hacer: someter a tal enfermo a una terapia se vuelve innecesario (coincidiendo con el punto de vista de la medicina hipocrática), debido a que dicho paciente no obtendría ninguna ventaja del proceso de curación, ni le aprovecharía ningún medicamento. Tal es la concepción platónica de la enfermedad del alma.

## **2. Concepción platónica de la salud del alma.**

Como se recordará, la medicina ritual consideraba la salud como un estado de equilibrio entre lo humano y lo divino, del cual procedían todos los bienes para el hombre. Por su parte, la medicina hipocrática consideraba la salud como una forma de orden y equilibrio entre los componentes del cuerpo. Estos conceptos de la salud física como un estado de armonía, orden y equilibrio son retomados por Platón para construir su concepto de "salud del alma", que habrá de entenderse, en un primer momento, como el buen funcionamiento que permite al hombre desarrollar todas sus potencialidades. De la salud física provienen el orden y la proporción entre los elementos del cuerpo, pues la salud hace posible su bienestar.

Sócrates.- ¿Qué nombre se le da en el cuerpo a lo que resulta del

<sup>268</sup> Gorgias 512 a - b

orden y la proporción?

Calicles.- Quizá hablas de la salud y la fortaleza.

Sócrates.- Precisamente... Yo creo que al buen orden en el cuerpo se le da el nombre de "saludable", de donde se originan en él la salud y las otras condiciones para el bienestar físico...<sup>269</sup>

Del buen orden en el funcionamiento corporal se desprende una vida grata, activa, con todas sus posibilidades físicas. La salud orgánica proviene entonces de la correcta condición del cuerpo, indispensable para que puedan desarrollarse normalmente las actividades cotidianas. En cambio, carecer de salud obstaculiza las posibilidades de vida, pues el hombre, víctima de malestares y dolencias, se encontrará en lamentables condiciones. Así es como distingue la salud de la enfermedad. Del mismo modo que en el ámbito corporal, Platón establecerá que también para el alma existe un concepto de salud.

Sócrates.- ...¿Existe algo a lo que llamas cuerpo y algo a lo que llamas alma?

Gorgias.- ¿Cómo no?

Sócrates.- ¿Crees que para cada uno de ellos hay un estado saludable?

Gorgias.- Sí<sup>270</sup>

Siguiendo la noción establecida respecto a la salud física, *Platón afirmará que la salud espiritual del alma es resultado del orden y proporción (της τάξεως και του κόσμου).*<sup>271</sup>

Y así como el objetivo de la medicina es lograr la armonía entre los diferentes elementos del cuerpo conforme a la naturaleza, también la salud espiritual es un estado de orden y armonía conforme a la esencia del alma.

Sócrates.- ...¿qué se produce en el alma a consecuencia del orden y de la proporción?...Yo creo que al buen orden en el cuerpo se le da el nombre de "saludable", de donde se originan la salud y otras condiciones de bienestar en el cuerpo. ¿Es así o no? ... Y al buen

<sup>269</sup> Gorgias 504 b -d

<sup>270</sup> Gorgias 464 a

<sup>271</sup> Gorgias 504 c

orden y concierto en el alma se le da el nombre de norma y ley, por la que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia y la moderación....<sup>272</sup>

*Por lo tanto, la justicia y la moderación constituyen la salud del alma.* La posesión de los valores forma parte del estado de salud, ya que ésta no se puede lograr sin la virtud y el conocimiento, elementos que contribuyen a su correcto funcionamiento mental y moral. “La salud mental es concebida, por lo tanto, como bondad moral: la persona mentalmente sana ... sería entonces el individuo justo, pero también moderado, pío y valiente, el hombre moralmente bueno o virtuoso.”<sup>273</sup> De este modo, se podría concluir que un alma virtuosa es un alma buena y un alma buena es un alma sana. *Para Platón la virtud es la clave de la salud*, puesto que le proporciona los elementos que permiten su buen funcionamiento, convirtiendo al hombre en útil y agradable para sus semejantes, valioso para sus amigos y su comunidad. Adicionalmente el alma sana es la que puede cumplir con sus funciones, que según se estableció en el capítulo anterior consisten en la capacidad de conciencia, en dar identidad, individualidad y sentido de los fines para orientar la conducta. El alma verdaderamente sana es aquella que no presenta ninguna deformación por haber sido justa toda su vida.

En el pensamiento platónico la salud es también condición para lograr la felicidad. El alma saludable encuentra el orden, la armonía y la belleza en todos los actos que realiza, y esto no se puede lograr sin el conocimiento de la virtud. En opinión del filósofo, solamente los que saben en qué consiste la virtud, que han explorado dentro de sí mismos para eliminar la patología y ponen en práctica el bien como resultado de un profundo proceso de reflexión, de un análisis de su alma (psicoanálisis) que les permite entenderse a sí mismos y las causas de su conducta, pueden tener un alma saludable. En cambio, sería evidente que aquellos que desconocen lo que son, que ignoran los valores, no pueden comportarse de acuerdo a ellos. Una vida virtuosa implica por tanto el conocimiento del modo correcto de vivir, ya sea en el plano individual como en el social. Esto es lo que llevará a cada uno a tomar las decisiones correctas y a sentir, en cada momento de su vida, qué es útil y agradable para sí

<sup>272</sup> *Gorgias* 504 c - d

<sup>273</sup> Schmidt Osmanczik “Introducción” al *Gorgias*, p. LVI

mismo y para los demás. Por este motivo, la existencia del filósofo será una continua búsqueda del bien y la verdad, que oriente su comportamiento, su reflexión y su actividad. Además, la salud psíquica estará construida por el conjunto de convicciones internas que sirven para la orientación vital. La salud también tiene que ver con un sistema ordenado de valores intelectuales y morales, que fungirán como principios que permiten a cada persona orientar su comportamiento hacia el bien y la felicidad

¿Qué es, entonces, la salud humana? Para Platón es algo más que la *isonomía ton dynámeon* o “equilibrio de las potencias” de Alcmeón o la “buena mezcla” de los hipocráticos. .... La salud del hombre entero, lo que cada uno llama “mi salud” es algo más que *eukrasia* somática. Requiere que el alma posea un ordenado sistema de “persuaciones” “convicciones” (*peithó*) y de “virtudes” intelectuales y morales (*aretai*)....<sup>274</sup>

La verdadera virtud es para Platón convicción apasionada por la verdad, es conocimiento, y auténtica comprensión. No es un conocimiento que se puede aplicar en unas situaciones sí y en otras no, pues pasa con él lo que ocurre entre los buenos artesanos: el que sabe su oficio no lo aplica aleatoriamente, sino siempre, el que tiene el conocimiento de las cosas es un “artesano” del saber. Por consiguiente, en la posesión del conocimiento está la salud. El conocimiento real se desplegará en una actitud de comprensión hacia todas las situaciones vitales. Y al conocer lo que es el bien y en qué consiste la felicidad, se sabría que los llamados “bienes del cuerpo” no son nada en comparación con los bienes del alma (concepto superior de salud).

*Por ende, la salud del alma es un estado de orden y armonía que consiste en un equilibrio psíquico en las acciones, convicciones, creencias y aspiraciones.* Con Platón la filosofía pone en juego todo tipo de recursos para llevar al hombre al bien y la verdad, como aspectos necesarios para contribuir a su curación. Sin embargo las cuestiones de carácter teórico no bastan, es necesario que exista congruencia entre el pensamiento y la acción. Y así como en materia del cuerpo el filósofo afirmará que una vez que el hombre ha logrado

<sup>274</sup> Laín Entralgo, Pedro, *op. cit.*, p.143.

MOD. DEPT.  
MEDIOS NO ALIAT

el estado de salud, es la gimnasia la que conducirá a su cuerpo a desarrollar un estado de belleza natural que no puede ser sustituida por los artificios de la cosmética; en el alma es necesario establecer los procedimientos para lograr la belleza. El alma bella es un alma en armonía. Solamente en estos términos puede hablarse de un alma sana.

No quisiéramos cerrar este capítulo sin dejar asentadas algunas notas acerca de lo que Platón consideró como "modelo de salud". Como afirmábamos al principio de este capítulo, es difícil establecer un tratamiento sin saber hacia donde queremos llegar, y, por consiguiente, es indispensable que la persona que aplique la terapia tenga muy claro el patrón de salud, a fin de que cuente con una guía para orientar sus acciones y metas. El patrón de salud se complica en la obra platónica si se considera que el filósofo establece no uno, sino dos modelos, distintos y antagónicos.

El primero de ellos lo constituye *el filósofo rey* de la República (si bien los otros dos estamentos representan también, en sus respectivas funciones, "modelos de salud"). Este modelo o patrón es a nuestro juicio inalcanzable por todas las condiciones que conlleva: desde la regulación del nacimiento y las prohibiciones a las que se le somete, a saber, vivir en una comunidad militar sin conocer a sus verdaderos padres, practicando con la misma disciplina la gimnasia que la música, sintiendo de manera permanente la vigilancia de sus tutores; hasta la regulación y observancia estricta de la virtud durante toda su vida. Es un hombre que vive sin poesía, sin arte; si bien tiene un gran poder de entendimiento y una voluntad a toda prueba, no nos parece feliz.

Empero, al lado de este modelo (que Platón presenta una vez en su vida, en un solo y único escrito), existe otro modelo de salud psíquica más constante que aquél, un ideal que está presente en casi todos sus escritos de manera persistente: la figura de Sócrates. Este modelo de salud tiene grandes ventajas sobre el anterior. De principio porque Sócrates sí existió, y esto lo vuelve cálido y humano, más accesible como patrón de referencia. Estaríamos hablando de un hombre sometido a las vicisitudes de la existencia cotidiana: con una esposa que no siempre es amable, preocupado por el bienestar de sus hijos y de sus amigos. Un ser humano que lo mismo asiste a una plaza que a un banquete, que se le ve en los juegos deportivos con el mismo interés que en una ceremonia religiosa; al que se

puede encontrar un día en el gimnasio y al otro en las afueras de una casa cualesquiera. Sócrates no es un hombre rico, no es agraciado físicamente. Pero una cosa lo distingue de los demás: su congruencia entre pensamiento y acto, entre palabra y acción. En efecto, Sócrates se puede considerar virtuoso por todo lo que hace y representa. *Es, adicionalmente, un ideal asequible; por esta razón la posibilidad de considerar a Sócrates como modelo de salud en la obra platónica nos parece de gran fuerza para los objetivos que se persiguen.* Constituye el prototipo para las situaciones más difíciles, aquellas en las que los otros pudieran sentirse intimidados. La persona íntegra da su opinión a favor de lo que es justo sin importar las consecuencias que de esto deriven; se porta valiente y honorable, no comete jamás una traición. Sócrates es un intelectual que cuestiona con la razón y persuade con el entendimiento. Este modelo de salud es un valioso punto de referencia, porque estando todos sometidos a la continua elección entre el bien y el mal, podemos siempre optar por lo correcto. Esta es la lección que dejó Sócrates, es por este hecho que trascendió, no por sus escritos, sino por sus acciones, dejando en la memoria de la humanidad el recuerdo imborrable que plasmó su discípulo y que ha perdurado para múltiples generaciones con la grandiosa fuerza de un héroe, siempre imitado, jamás igualado. Esta es la contribución que hace Platón a las nociones de la salud y la enfermedad del alma. Pero la curación de dichas enfermedades solamente se dará a partir del tratamiento, de la terapia filosófica, que es lo que exploraremos a continuación.

## CAPÍTULO V

### TERAPIA FILOSÓFICA

“Contra las enfermedades de la mente,  
la filosofía dispone de remedios”

Epicuro

Se entiende por terapéutica la parte de la medicina que enseña cómo tratar las enfermedades y por terapeuta la persona que aplica el tratamiento. La terapia filosófica, por su parte, habremos de considerarla como el conjunto de mecanismos empleados por el filósofo para cuidar y curar el alma a fin de que pueda recobrar el orden y la armonía perdidas, en un camino para reencontrar la salud psíquica

En la obra platónica este concepto se encuentra en estrecha relación con la medicina de su tiempo, tanto la proveniente de los ritos oraculares como de la escuela médica hipocrática. En este contexto el filósofo establecerá, para decirlo en términos modernos, un tratamiento<sup>275</sup> para las enfermedades del alma (psicoterapia). Este proceso involucra como antecedente inmediato el pronóstico de la patología, sus síntomas y sus repercusiones, así como un reconocimiento de la enfermedad, pues el daño o deterioro que se padece sólo puede ser evaluado a partir de que se comprenda la naturaleza del mal. Una vez elaborado el pronóstico, el médico habrá de prescribir una terapia para combatir las enfermedades, y es evidente que los procedimientos dependerán del tipo de patología, así como del nivel de

---

<sup>275</sup> Por tratamiento se entiende el conjunto de mecanismos empleados para la curación a partir de un sistema de conocimientos.

gravedad de la misma. Siguiendo un procedimiento similar, Platón considera que la *psique* sufre procesos de deterioro que se pueden considerar, *strictu sensu*, como enfermedades del alma y que éstas pueden quedar sujetas a un tratamiento.

En el presente capítulo se exploran las ideas de la terapia propuestas por Platón y las condiciones que impone, así como las técnicas terapéuticas y el tratamiento para las enfermedades del alma. Esta investigación se realizará partir del análisis directo de las siguientes obras: *Fedón*, *República*, *Gorgias*, *Eutifrón*, *Apología*, *Menón* y *Teteto*. Pero antes de abordar estos aspectos, es conveniente establecer los distintos significados que tuvo la noción de *terapia* en el mundo griego.

### 1. Antecedentes históricos del concepto de terapia.

Entre los helenos la palabra terapia (*θεραπεία*) no estuvo asociada originalmente al ámbito médico. Por ejemplo, en el *épos* homérico encontramos en el término *θεραπεία* al menos tres significados: las actividades de servicio, la defensa militar y el cuidado de los dioses, todos ellos sin relación con la medicina. El primero de estos conceptos puede detectarse en la *Iliada*, cuando Agamenón se dirige a sus escuderos como terapeutas:

En tales cosas ocupábase el ejército y Agamenón no olvidó la amenaza que en la contienda hiciera a Aquiles, y dijo a Taltibio y Euríabates, sus heraldos y diligentes terapeutas (*escuderos*): Id a la tienda del pelida Aquiles, y asiendo la mano a Briseida, la de hermosas mejillas, traedla acá...<sup>276</sup>

Como es visible Taltibio y Euríabates son, entre los escuderos de Agamenón, las personas en quienes deposita mayor grado de confianza, los que le prestan servicios y favores especiales. Según la tradición homérica, el terapeuta es un hombre de noble cuna y de linaje distinguido, digno de gran consideración. Tal respeto se muestra en esta obra por los

---

<sup>276</sup> *Iliada*. I, 320 - 324

terapeutas, que Aquiles, aunque furioso porque no quería entregar a Briseida,<sup>277</sup> trata no obstante con respeto a los servidores que le envían.

El terapeuta era un hombre digno de estima y distinción, entre cuyas funciones se encontraba la prestación de un servicio voluntario, casi amistoso. Dentro del *oikos* aristocrático ocupaba una posición intermedia entre el amigo y el esclavo. No era tratado con desprecio, ni significaba denigración alguna ser escudero. En tales circunstancias, encontramos en la *Iliada* a los “terapeutas” en la función de guiar los coches, cuidar caballos o dar mensajes, siempre conservando en estas tareas un sentido de dignidad.<sup>278</sup> Tan encomiable era la terapia que inclusive podía ennoblecer las tareas de esclavitud; en tal sentido encontramos el reconocimiento del héroe Odiseo a los esclavos leales que tan fervorosamente cuidaron de su anciano y empobrecido padre, al llenarlo de atenciones a pesar de su precaria situación y de la ausencia del héroe:

Odiseo y los suyos descendieron de la ciudad... Allí estaba la casa del anciano Laertes, con un cobertizo a su alrededor, a donde iban a sentarse y a dormir los esclavos propios de aquel, esclavos que hacían cuantas labores eran de su agrado. Una vieja siciliana le daba terapia (*cuidado*) con gran solícitud, allá en el campo, lejos de la ciudad.<sup>279</sup>

Este primer significado de terapia se relaciona en la obra de Homero con el servicio que un hombre digno brinda en su calidad de escudero. Un segundo significado de la *θεραπεία* se encuentra vinculado con actividades militares, donde servir a la patria o cuidar de la defensa de la ciudad habrán de considerarse, también, como formas específicas de la terapia.

<sup>277</sup> Briseida es la hija de Criso, un sacerdote de Apolo. En el principio de la *Iliada* Aquiles había tomado a la joven como botín de guerra y es a partir de los ruegos del padre al dios que se desencadenó la peste en el campamento aqueo. La condición para terminar con aquella epidemia era, justamente, la devolución de la muchacha a los brazos paternos.

<sup>278</sup> cfr. *Iliada*, VIII 113 y 119; *Odisea* IV, 23.

<sup>279</sup> *Odisea*, XXI, VI, 205-214

Allí ultimaron a Pilimides... jefe de los escuderos magnánimos,  
 entonces, inclito en el asta, Menelao el Atrida lo hirió con su lanza  
 ... y Antíloco golpeo a Midón, su auriga sirviente (*θεράπωντα*) ...  
 allí de sus manos las riendas, blancas de marfil, cayeron al suelo en  
 polvo...<sup>280</sup>

Esta parte de la *Iliada* hace referencia las hazañas de Diómedes, rey de Argos, a quien Atenea le concede la facultad de reconocer a los dioses que andan mezclados en el campo de batalla y lo alienta para que combata contra ellos. Esto le da una ventaja a los aqueos frente a los troyanos, que retroceden frente a los altivos guerreros helenos. En este contexto la función del terapeuta es resguardar la ciudad, luchando codo a codo con sus superiores. La *terapia*, por tanto, involucra un compromiso de servicio hacia la propia tierra y el cuidado de su defensa, aun a costa de la vida. Así, el segundo significado de *terapia* tiene que ver con la capacidad de entrega, compromiso, cuidado y protección que mantiene el guerrero hacia su territorio.

Finalmente, existe un tercer significado de *θεραπεία* en el *ἔπος* homérico que tiene que ver con el "cuidado" de los dioses. En este tercer sentido se consideran "terapeutas" a aquellos que están al servicio de las divinidades,<sup>281</sup> tales como los sacerdotes o la pitonisa. El cuidado ofrecido a los dioses consistía en velar por los santuarios, ofrecer sacrificios purificatorios y seguir los diferentes rituales asociados a las divinidades olímpicas con el propósito de atraerse su voluntad. Este tercer significado de *terapia* se relaciona, por tanto, con el sometimiento voluntario hacia una causa que se considera importante y trascendente: venerar las tradiciones de los dioses. Así, los tres conceptos homéricos de *θεραπεία* se vinculan con el servicio y el cuidado, y en ningún caso tienen que ver con aspectos médicos.

En la obra de Hesíodo encontramos una ampliación del término *θεραπεία*, en este caso asociado al servicio de las musas. En los escritos de este, además de hallar una

<sup>280</sup> *Iliada*, I, 576-586

<sup>281</sup> cfr. *Iliada*, II, 110 donde Homero se refiere a los guerreros como terapeutas de Ares: "¡Oh amigos, héroes dánaos, servidores de Ares (*θεράπωντες Ἀρης*)...!"

recuperación de las acepciones homéricas,<sup>282</sup> se establece que los inspirados por las musas, los que realizan con su apoyo creaciones poéticas, son terapeutas.

Hesíodo considera que la terapia es servicio que llevan a cabo los seres humanos hacia seres más perfectos, más poderosos o más divinos, y que es un acto de entrega que ennoblece a quien lo otorga. En ambos autores, Homero y Hesíodo, la terapia es siempre una acción humana digna que engrandece y lleva a la perfección. En los dos casos se observa también que el concepto médico está excluido.

Entre los poetas encontraremos una serie de modificaciones en cuanto al significado de *θεραπεία*. Por ejemplo, Píndaro afirma que la terapia no sólo tiene que ver con las actividades de servir o rendir culto a los dioses, sino también con la práctica de brindar hospitalidad. Este pensador aplicará el calificativo de "terapeutas" a los marineros, en tanto que cuidan de la sobrevivencia y del bienestar de los pasajeros.<sup>283</sup>

En todos estos casos la terapia estriba en la capacidad de brindar un servicio con base en la destreza y la capacidad personal. Sófocles y Eurípides, los grandes poetas trágicos, dan al término un sentido adicional. El primero establece como objeto de la terapia el cuidado de una situación. No se trata pues de un objeto o de una persona, sino de una cualidad de la conciencia. Estar atento a las cosas que suceden es una forma de terapia.<sup>284</sup> Eurípides, por su parte, afirmará que también los padres pueden ser objeto de terapia.<sup>285</sup>

Empero, serán los historiadores los que dan a la acepción su significado más completo. Herodoto introduce el término de terapia con relación al ámbito político, estableciendo que

<sup>282</sup> Hesíodo emplea la acepción homérica de la terapia que se refiere al servicio de los dioses, cfr. "En efecto, los hombres (de la raza de plata) no podían abstenerse entre ellos de la injuriosa iniquidad, y no querían dar terapia (*θεραπεύειν*, servir) a los dioses, ni ofrecer sacrificios en los altares sagrados..." cfr. Hesíodo. *Los Trabajos y los Días* 125-135 (el subrayado es nuestro)

<sup>283</sup> cfr. Píndaro. "Pítica primera" en *Odas Píticas*.

<sup>284</sup> cfr. Sófocles, *Filoctetes*, cuyos antecedentes se pueden detectar en la *Iliada*, II, 718-726.

<sup>285</sup> Véase al respecto la forma en que el poeta concibe la terapia en su obra *Ifigenia en Aulis*: "Ifigenia: Padre, ¿tendré la dicha de verte ya anciano y hospedarte en mi casa, a cambio de tantos cuidados que por mí has tenido?" cfr. Eurípides. *Ifigenia en Aulis*, 268 y también, sobre el respeto que se debe a los padres, *Hipólito*, 1 y ss; *Alceste*.

"...el tirano no es un hombre bien honrado (*θεραπεύεται*)."<sup>286</sup> La terapia tiene, en este caso, el significado de adulación, de un falso servicio, de un cuidado mal proporcionado, cuestión que no se había manejado así antes que él, por lo que en adelante el término se aplicará no solamente al cuidado y servicio honesto, bien realizado, sino también a los falsos cuidados. Tucídides, además de recuperar los significados precedentes, es el primer pensador que utiliza el concepto de terapia como *curación en el sentido médico* del término.<sup>287</sup> Con él también se extiende el concepto de terapia hacia los objetos y, por ende, la meta de los cuidados deja de ser la persona o el dios y puede dirigirse hacia las situaciones o a las cosas.<sup>288</sup>

En este contexto, la medicina ritual, tributaria sobre todo de Homero y Hesíodo, establecerá que la terapia se refiere al cuidado y servicio que se proporciona a las personas o a los dioses. Recogiendo el significado original dado a la *θεραπεία* desde los tiempos más antiguos, en la mayor parte de los templos oraculares no se hablaba de falsa terapia, pues el cuidado y servicio es para ellos siempre auténtico. Además, en la acepción de Homero, los sacerdotes y la pitonisa son servidores de los dioses, personas que gozan de dignidad y prestigio por el cuidado que proporcionan para conservar los templos, ofrecer sacrificios propiciatorios y venerar a los dioses. Estos sacerdotes terapeutas no sirven a los hombres en primera instancia, sino a la divinidad; por este motivo, si llegan los enfermos o los atribulados a solicitarles ayuda, sólo podrán realizarla con su anuencia, y si la divinidad no lo permite, la curación no podrá efectuarse, ya que su papel como servidores de los hombres sólo se da por intermedio de aquélla.

Tampoco debe olvidarse que para la medicina ritual la curación implica, necesariamente, un acto de purificación (*κάθαρσις*), tanto corporal como espiritual, para liberar al hombre de la falta cometida que es la causa última de la enfermedad y la desgracia. El proceso

<sup>286</sup> Herodoto, *Los nueve libros de historia*, 380

<sup>287</sup> cfr. Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I. La obra de Tucídides fue dividida en ocho partes por los escritores alejandrinos. En ella se da cuenta de los acontecimientos ocurridos entre los años 431 al 411 a JC. Los temas principales de esta obra son los siguientes: Introducción; Guerra de los diez años hasta la Paz de Nikias; la Paz precaria; La Guerra de Sicilia y el Principio de la Guerra Decelia. La referencia aludida pertenece al libro primero.

<sup>288</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, V.

terapéutico ritual requiere de una serie de conjuros, ensalmos y encantamientos que buscarán limpiar la “mancha” o “herida espiritual”, incluyendo dentro de sus procedimientos los recursos tradicionales para la curación. Todas estas ideas rituales están en conjunción con el pensamiento homérico y hesiódico, de ellos parte su fuente de inspiración.

El *Corpus Hippocraticum*, por su parte, coincidirá en algunas aplicaciones de los poetas trágicos y los historiadores con el término *θεραπεία*. Así Hipócrates sostendrá (al igual que Píndaro y Tucídides) que la terapia puede ejercerse en situaciones u objetos, por ejemplo, la obligación que tiene el médico de cuidar y acrecentar su arte.

Los médicos hipocráticos utilizarán, asimismo, la acepción “*θεραπευτική*” de Herodoto para hablar de una auténtica y de una falsa terapia, aplicándola en el ámbito médico.<sup>289</sup> Alertan así de las consecuencias de un mal cuidado y de la incorrecta aplicación del tratamiento como formas de deshonorar la profesión. Para los hipocráticos no basta con la buena intención para realizar la curación, hace falta algo más: una especialización profesional.<sup>290</sup> El médico es *θεραπευτής*, pero no un terapeuta improvisado, sino el que se ha vuelto especialista gracias al dominio de un conocimiento y de una *τέχνη*. Adicionalmente, con Hipócrates adquieren un significado distinto las propuestas de Tucídides respecto a que la terapia puede aplicarse sobre objetos, pues el médico, como ningún otro, debe preocuparse por su instrumental.

Por otra parte, superando las nociones anteriores, la escuela hipocrática genera su propia concepción: desde su perspectiva la terapéutica consistirá en el conjunto de prescripciones que conducen a restablecer el equilibrio interno del paciente como presupuesto indispensable para lograr la curación. Por este motivo presupone el conjunto de procedimientos para lograr el orden y la armonía en la *φύσις* del paciente.

Empero, cualquiera que sea el caso, tanto la medicina hipocrática como la ritual establecen ideas de la terapia que se nutren de las concepciones de su tiempo. La ritual, al afirmar que

<sup>289</sup> cfr. Hipócrates, Del régimen de las enfermedades agudas y De la enfermedad sagrada.

la terapia es un proceso que contribuye al *servicio* y *cuidado* a partir de la inspiración divina; la hipocrática como un *servicio* de carácter profesional que contribuye a la superación de las falsas formas de tratamiento y a la posibilidad de curarse con fundamento en un arte (*τέχνη*). Estas concepciones serán determinantes en la manera en que Platón asumirá el significado de la terapia, cuestión que habremos de explorar a continuación.

## 2. Influencia de la medicina hipocrática y ritual en el concepto platónico de terapia

Platón recupera el concepto de terapia corporal de la medicina ritual e hipocrática y, a partir de ellas, construye una propuesta nueva acerca del tratamiento y curación de las enfermedades del alma. Considerando el significado proveniente del *Corpus Hippocraticum*, el filósofo afirmará que la *θεραπεία* consiste en cuidar el alma con el propósito de *restablecer su unidad y armonía* (concepto hipocrático de salud). En esta primera posibilidad la terapéutica del alma es el conjunto de procedimientos capaces de orientar y conducir los procesos psíquicos hacia un estado de equilibrio y orden internos.

...quién sepa ser a la vez maestro y médico (psicólogo, conductor de almas) es capaz de reordenar las almas afectas de ametría y reintegrarlas a su verdadero ser.<sup>291</sup>

El concepto de armonía y orden en el alma era para Platón un esfuerzo significativo por hallar métodos adecuados para la curación de la psique, cuestión que tenía serias dificultades toda vez que en aquella época no existían antecedentes sobre cómo y de qué manera lograr este propósito. Por este motivo el filósofo echa mano de todos los recursos a su alcance, desde los menos ortodoxos hasta los más tradicionales. Detrás de esta búsqueda subyace la propuesta hipocrática de “terapia” como proceso que lleva al equilibrio y que Platón vincula con la función de armonizar el alma. Este concepto es el que se percibe en el Fedón cuando afirma que la terapia que habrá de imponerse sobre la psique debe dar como resultado *σωφροσύνη*, que es “...el buen orden y dominio de los placeres y los apetitos.”<sup>292</sup>

<sup>290</sup> cfr. Hipócrates, *Epidemias* I y III, así como *De Aguas, Aires y Lugares*.

<sup>291</sup> Jaeger, *op. cit.*, p.416 (cfr. Fedón 261 a)

<sup>292</sup> Fedón 68 c - d

El concepto hipocrático involucra, adicionalmente, una terapia basada en la *áperiē* para fundamentar el diagnóstico y tratamiento de una enfermedad. Bajo esta premisa, el *tekhmites* conoce la naturaleza de aquello sobre lo que se ha de operar.<sup>293</sup> Del mismo modo, Platón asumirá que la terapia dirigida al alma debe ser *τέχνη* y *άπερη*, es decir, una actividad de servicio que requiere el conocimiento de la naturaleza del alma, las cosas que le hacen padecer,<sup>294</sup> de lo que le hace bien y lo que le hace daño, para que el especialista en estas cuestiones pueda proponer alternativas basadas en el conocimiento y no en la opinión.<sup>295</sup>

Una tercera implementación platónica de las concepciones hipocráticas se observa en las condiciones que imponen estos especialistas para poder efectuar la curación. De la misma forma el autor de *Sobre el arte* de la medicina afirma que:

El médico cumple con su oficio, sano de mente, sano de cuerpo, razonando sobre el caso presente y los pasados, sobre aquellos que se parecen al presente, hasta poder citar curaciones debidas al tratamiento que se emplea.<sup>296</sup>

Es importante destacar que para Platón el tratamiento de las enfermedades de la *psique* es la tarea más importante del filósofo, lo cual supone que éste tenga alguna experiencia sobre cómo llevar a cabo la curación (experiencia que haría posible, como lo apuntan los médicos hipocráticos, que el terapeuta sea capaz de curar buscando alternativas en casos semejantes).<sup>297</sup>

<sup>293</sup> cfr. Hipócrates, *Epidemias*, VI, donde afirma: "Hacer una génesis del arranque de la enfermedad y de los discursos múltiples y numerosos, reconocer la concordancia entre ellos y, luego, las concordancias y discordancias, y por fin las nuevas discordancias y concordancias hasta que de las discordancias resulte una única concordancia, tal debe ser el camino seguido por el médico diestro."

<sup>294</sup> cfr. *Fedro* 270 d

<sup>295</sup> Esto coincidirá con los médicos hipocráticos, que afirman que para practicar la medicina no hay que atenerse al primer razonamiento persuasivo, sino a la experiencia según la razón.

<sup>296</sup> Hipócrates, *Sobre el arte* VI, 10.

<sup>297</sup> cfr. *Fedro* 270 b Esta cuestión también estará presente en la *República*, cuando afirma que el filósofo rey necesita experiencia, la cual se traduce en la exigencia de la edad y *παύσεια* para ejercer el cargo.

Otra función de la terapéutica hipocrática estriba en la posibilidad de elaborar un pronóstico, por lo que el autor de *Epidemias* señala que: "es preciso decir los antecedentes, conocer el estado presente y predecir el futuro de una enfermedad"<sup>298</sup> Y en el texto *Sobre articulaciones* agrega: "...al médico le toca predecir lo que los amenaza."<sup>299</sup> pues a juicio del hipocrático el mejor médico es el que sabe decir por adelantado las consecuencias de un mal, orientando al enfermo sobre sus posibilidades. De la misma manera Platón se preocupa por elaborar un pronóstico de las enfermedades del alma y, por ese motivo (como se vio en el capítulo anterior), establece las consecuencias de cada una de las patologías psíquicas. En este cuadro están presentes las posibles repercusiones de los males y sus formas de manifestación. Por último, entre las ideas más relevantes que recogerá Platón de la obra hipocrática se encuentra la finalidad del arte médico, sobre todo la que aparece en *Preceptos*:

A veces prestareis vuestros servicios gratuitamente, teniendo en cuenta el recuerdo o el motivo central de la medicina... dónde está el amor al hombre estará también el amor al arte.<sup>300</sup>

Platón sostiene que la finalidad del arte, de todo arte, es el bienestar del otro y que éste es requisito indispensable para lograr el bien y perfeccionamiento. Tanto para los hipocráticos como para Platón se deben seguir todos los medios que hagan posible la curación, no alentando falsas esperanzas si se trata de un caso perdido. El médico tendrá siempre en cuenta el mejoramiento de lo que trata, evitando toda conducta que dañe o lastime, velando por el bien del otro sin preocuparse por sí mismo.<sup>301</sup> Este supuesto será importante para la terapia platónica, que hace de la finalidad del arte el mejoramiento de lo que se cuida.<sup>302</sup> En estos términos el concepto de terapia platónica se ve enriquecido por las concepciones provenientes de la medicina hipocrática.<sup>303</sup>

<sup>298</sup> cfr. Hipócrates, *Epidemias* II, 634.

<sup>299</sup> cfr. Hipócrates, *Sobre articulaciones* IV, 100.

<sup>300</sup> Hipócrates, *Preceptos* IX, 258.

<sup>301</sup> cfr. Hipócrates, *Juramento*.

<sup>302</sup> cfr. *República* 342 c - d

<sup>303</sup> cfr. Schavione, M. *Il problema dell' amore nell' mondo greco: Platone*, p. 123 y ss.

Por su parte, la concepción ritual aportará a Platón valiosos elementos, sobre todo los que hacen del daño que produce la enfermedad un trauma o una herida en la *psique*. Esto conducirá a Platón a buscar un método para curar el alma de las heridas internas con el fin de liberarla de los males que la corrompen, para que pueda lograr un equilibrio. De la medicina ritual también tomará la curación a través de la palabra y la interpretación de los sueños, así como otros recursos que se explorarán más adelante. En síntesis, tan importantes son las propuestas de terapia que provienen de la medicina ritual, como los que provienen de la medicina hipocrática en la propuesta platónica de curación del alma.

### 3. Fundamentos de la terapia del alma.

Platón añade al concepto de terapia un significado propio. Un concepto que lo llevará a proponer que el cuidado y servicio del alma puede tener dimensiones no sólo éticas, sino "ontológicas", ya que la *θεραπεία* platónica pretende afectar al ser. Esta investigación que puede rastrearse desde los primeros diálogos, se encontrará plasmada con mayor precisión en el diálogo *Eutifrón*,<sup>304</sup> obra en la que el filósofo realiza un análisis detenido acerca esta palabra a propósito de su investigación sobre la piedad. En *Eutifrón* encontramos dos definiciones: la terapia como cuidado para mejorar un ente y la terapia como servicio. Respecto a la primera, Platón se pregunta explícitamente por el significado del término "*θεραπεία*":

Sócrates.- Me parece bien lo que dices, Eutifrón, pero aún necesito una aclaración. No comprendo todavía a qué llamas *θεραπεία* (cuidado)<sup>305</sup>

A partir de las hipótesis planteadas, Platón encuentra que la terapia significa "el cuidado que se ofrece a los otros con el propósito de hacerlos mejores",<sup>306</sup> un sacar del interior de cada uno las cualidades que tienen por naturaleza para lograr el desarrollo de sus

<sup>304</sup> El diálogo *Eutifrón* explora, como parte de la investigación sobre la piedad, la "terapia" como veneración de los dioses. Debe aclararse, sin embargo, que *el tema de la veneración de los dioses* no será considerado en este trabajo en la medida en que no responde a nuestra línea de investigación.

<sup>305</sup> *Eutifrón* 13 a (el subrayado es nuestro)

<sup>306</sup> *Eutifrón* 13 b

potencialidades. Esta posibilidad está presente no solamente en la terapia que se ejerce hacia el hombre, sino también para las distintas especies animales.

Sócrates.- ... Y así afirmamos en sentido corriente: "No todo el mundo sabe cuidar de los caballos; esto es de incumbencia del buen jinete" ¿No es así?

Eutifrón: Desde luego.

Sócrates: Así, también puede decirse que no todo el mundo es diestro en el cuidado de los perros, sino que ello corresponde al hombre que posee el arte de la caza....

Sócrates: Más ¿no versa siempre sobre lo mismo todo este cuidado (*θεραπεία*) del que aquí se habla? Porque al fin *apunta al bien y a la utilidad de aquello que se cuida.*<sup>307</sup>

La terapia es el arte de lograr el bien, la utilidad y el mejoramiento de aquellos que se encuentran bajo el cuidado del especialista. En el caso de la cinegética o cuidado de los perros se trata de que estos animales desarrollen sus potencialidades naturales, logrando a partir de un correcto entrenamiento el desarrollo de su esencia: ser buenos guardianes y defender con celo a los suyos.<sup>308</sup> La terapia usada en la ganadería sirve para mejorar la raza de los bueyes y vacas, permitiéndoles mostrar todas sus cualidades, sea en los trabajos del campo, sea en la producción agrícola.<sup>309</sup>

Como los casos anteriores, la terapia aplicada al hombre servirá para hacerlo mejor, es decir, se le da lo que es bueno y de utilidad para él. Respecto al ser humano Platón distinguirá entre dos formas de terapia: una, que se aplica al cuerpo; otra, que se aplica al

<sup>307</sup> Eutifrón 13 b (el subrayado es nuestro)

<sup>308</sup> La importancia del entrenamiento de los perros la encontramos nuevamente en la República, donde compara a los buenos perros con sus dirigentes "guardianes": "El alma del guerrero, si ha de ser buen guardián con los suyos, tiene que reunir como los perros buenos dos cualidades contradictorias: dulzura para con los suyos y combatividad frente a los extraños..." (cfr. República, 375 e)

<sup>309</sup> cfr. República 342 a y ss. La verdadera profesión de pastor se refiere a la terapia hacia su ganado, y el servicio que le proporciona es que nada le falte. Distingue Platón, de este modo, al buen pastor como auténtico terapeuta, del comensal de un banquete que sólo busca su propio provecho y no se preocupa por el bien de los animales, usándolos para su beneficio.

alma. En términos del cuerpo la medicina y la gimnasia son las disciplinas que contribuyen a su mejoramiento (llevándolo de la enfermedad a la salud en el primer caso y de un desarrollo mediocre a la buena condición corporal en el segundo).<sup>310</sup> En términos del alma, la filosofía puede contribuir a su curación, haciéndola mejor, ennobleciéndola.<sup>311</sup> Sin embargo, la duda que podría manifestarse, es ¿cómo puede el filósofo contribuir a tal mejoramiento? De acuerdo a Platón, esto se logra a partir de un esfuerzo para detectar lo que es el alma, sus cualidades y potencialidades para poder conducirla hacia el máximo desarrollo. Si esto es así, la terapia platónica asume un carácter ontológico, no sólo porque maneja una idea de esencia, sino porque hace de la terapia un tratamiento de ésta, un camino que permitirá reestructurar los aspectos que generan un desequilibrio en la *psique*. El tratamiento que propone Platón involucra, de este modo, acercar el alma a sus características originales, a lo que le es propio.

Una segunda acepción, en el diálogo Eutifrón, se encamina a probar una nueva hipótesis: la "terapia" es un servicio que se manifiesta por medio de una obra.

Sócrates.- Bien, ¿Pero qué clase de cuidado ... sería la piedad? ... Ya entiendo; sería, según parece, una especie de servicio.... Ciertamente.

Sócrates.- ¿Puedes decirme entonces: la terapia (servicio) de *los médicos* es un servicio para la realización de qué obra? ¿No crees que la obra de la salud?...

Sócrates.- ¿Y el servicio de los arquitectos es la edificación de casas? ... Si.<sup>312</sup>

En esta segunda concepción la terapia habrá de entenderse como realización de algo útil y necesario, manifestándose en hechos concretos, como los arquitectos que sirven al edificar casas y los constructores al elaborar los barcos, o los médicos al ayudar a los pacientes a recuperar la salud. Es respuesta a una necesidad. El terapeuta, por su parte, será concebido como el especialista que puede detectar las deficiencias, para contribuir a la satisfacción de las necesidades.

<sup>310</sup> cfr. Gorgias 464 b - c

<sup>311</sup> cfr. Fedón 68 c

<sup>312</sup> Eutifrón 13 d - e

Sócrates.- ¿No es cierto que pedir adecuadamente sería pedir lo que necesitamos?

Eutifrón.- ¿Qué otra cosa podría ser?

Sócrates.- Y, por otra parte, dar adecuadamente sería ofrecerles a cambio lo que necesitan de nosotros. En efecto, no sería inteligente que alguien ofreciera a uno cosas de las que no tiene necesidad<sup>313</sup>

En este caso, la terapia se presenta como un acto de inteligencia. Un encuentro donde confluyen dos fuerzas: la que solicita atención y debe ser capaz de pedir adecuadamente lo que requiere y la que atiende, la que es capaz de ofrecer aquello que subsane la necesidad. En esta concepción el papel del terapeuta será decisivo, pues aun suponiendo que el necesitado pueda no solicitar adecuadamente, el especialista en cambio debe saber como ayudarlo y atenderlo. Esto hace de la terapia un acto de generosidad.

Sin embargo, la expresión más bella de la terapia es la filosofía, pues ésta lleva al hombre al conocimiento de sí mismo y a la perfección. Esta terapia no se preocupa sólo de subsanar deficiencias (lo cual constituiría de por sí un servicio valioso), sino que se encarga de buscar las aspiraciones más altas, encaminándose a las cuestiones esenciales. *La filosofía es un servicio* que llevará al hombre a satisfacer sus necesidades psicológicas más profundas, llenando sus lagunas y dolores; coadyuvando a superar sus traumas y deficiencias, pero también llevándolo hacia expectativas y necesidades nuevas, indispensables para su bienestar espiritual. Esta forma de concebir la terapia constituye una llamada de alerta para los que piensan que el cuidado del enfermo depende de lo que el terapeuta considera conveniente y valioso. Ofrecer aquello de lo que se tiene necesidad significa un desplazamiento del centro de la atención del terapeuta: no se trata de considerar el cuerpo o la psique del paciente como objeto, sino de pensar en el hombre de manera integral, en todo lo que es y cuanto representa. De este modo, la terapia como servicio implica la capacidad de servir: dar y recibir lo que se necesita. *En síntesis, las dos ideas de terapia que derivan del diálogo Eutifrón son cuidado y servicio*, y ambas deben contribuir al mejoramiento del otro, respondiendo a la solicitud de lo que realmente se

<sup>313</sup> Eutifrón 14 e

necesita (pedir adecuadamente, dar lo que se requiere). La terapia reporta siempre el bien y la utilidad sobre lo que se aplica.

Otra definición de terapia la hallamos en la *Apología*, donde Platón afirma que la filosofía no es una actividad más, que se realiza entre otras, sino una misión de vida.<sup>314</sup> Esto supone que la filosofía proporciona un sentido a la existencia, haciéndola más consciente, libre y racional. La filosofía puede ayudar al ser humano a través del análisis de lo que es, de lo que hace y de las finalidades que tiene su vida. Esta es la misión que tiene la filosofía. Por este motivo Sócrates puede enfrentar su destino con seguridad, porque vivió y murió de la manera que él había elegido.

En la *República*, por su parte, el concepto de terapia se encuentra más vinculado al ámbito médico, constituyendo una forma de tratamiento para las enfermedades del alma. En lo que sigue se hará referencia a las modalidades que asume la terapia platónica respecto al equilibrio entre los principios del alma: el racional, el irracional y el irascible, donde Platón tratará que el sujeto recobre el orden y el equilibrio perdidos. Veamos pues cómo se manejan estos aspectos al interior de la obra platónica

#### *Terapia filosófica como equilibrio entre las partes del alma.*

La terapia filosófica consiste en una serie de cuidados aplicados a la *psique* para contribuir a su salud, a fin de lograr que el alma tome conciencia de sí misma, de los valores que dirigen su acción y que establezca un proceso de armonía entre los elementos que la constituyen. Este proceso de armonización entre las partes del alma no puede ser artificial, tiene que provenir de un orden y armonía internos sin los cuales no podría lograrse la salud psíquica.

<sup>314</sup> Por este motivo afirmará Juliana González: "El humanismo es una *vocación humana* en el sentido más pleno de la palabra: es la *vocación humana*: no una vocación particular de músico o de científico, por ejemplo, sino la *vocatio* o "llamada" a "ser hombres", la llamada a ser lo que somos, como dijo el poeta Píndaro: también nuestro ser requiere una "dedicación", un ejercicio permanente, sin el cual nos perdemos a nosotros mismos: nos deformamos o permanecemos amorfos." (González, Juliana. "Ética y Humanismo" en Primer Simposium Internacional de Humanismo y Sociedad, p.512)

La función del filósofo es llevar al hombre a una reflexión, para que éste pueda dar una explicación de sí mismo. Sin embargo, a Platón le parecerá claro que los hombres no actúan siempre racionalmente, ya que en ellos intervienen los deseos, las emociones, la vida afectiva y la impulsividad, elementos que pueden contribuir a la virtud o al vicio según sean encaminados. Esto implica un proceso que le permita reconocer que la *psique* se encuentra regida por tres aspectos no siempre compatibles (el racional, el irascible y el irracional), que cada uno tiene su lugar y su función en el alma, y que el objetivo del tratamiento consiste en encontrar un equilibrio, que reside no en la anulación de alguno de los principios, sino en su armonización.<sup>315</sup> Por este motivo, al inquirir cuáles son las razones que llevan a los hombres a justificar sus actos injustos, las causas del error y del mal moral, Platón afirma que el desequilibrio puede ser descubierto si se identifica el problema dentro del proceso de formación del sujeto, situando la problemática de la conciencia en un plano interior, esto es, con relación al alma misma. Esto permitirá entender las causas de tal desequilibrio y a clarificar los desajustes, para saber si el comportamiento, el pensamiento y el entendimiento acerca de lo que se considera verdadero, bueno y bello, lo es efectivamente o, si por el contrario, nos encontramos ante una mera apariencia o ante un error.

Por ejemplo, en el caso del "hombre timocrático", el problema de formación reside en un predominio de la parte colérica, pues educado en la fuerza y en la ausencia de convicciones, se ha dejado dominar por el principio irascible, otorgándole a este principio las riendas de su destino.<sup>316</sup> El tratamiento filosófico involucraría analizar los elementos relacionados con el poder que están presentes en su patología,<sup>317</sup> para desmontar las creencias sobre los honores y la gloria, analizando las consecuencias de estas metas en casos concretos. Es importante que el sujeto comprenda su proceso de formación, las contradicciones

<sup>315</sup> cfr. República 580 c - 583 a

<sup>316</sup> cfr. República 547 b - c

<sup>317</sup> Este análisis nos parece un antecedente de las posturas psicológicas de Adler y su análisis de los factores del poder en la formación de la personalidad del sujeto. Cabe recordar que para este importante psicólogo toda debilidad exige una compensación y que la experiencia individual o social puede reforzar el sentimiento de inferioridad (cfr. Adler, Alfred. *Le sens de la vie* y *Le temperament nerveux*)

familiares,<sup>318</sup> la influencia que tienen los otros en la toma de decisiones de su vida, para que en adelante pueda encontrar la fuerza interior que le lleve a la autodeterminación de sus acciones. Este tratamiento involucra desequilibrar sus falsas creencias y presupuestos para sumirlo en una crisis cognoscitiva que lo obligue a buscar nuevos fundamentos. Platón trabajará para aclarar que no es en la fama de un puesto público y el supuesto prestigio donde se encuentra la realización humana, porque estos puestos dependen de la capacidad de someterse a los poderosos, de un agradar continuamente a los otros renunciando a sus principios y a la dignidad.<sup>319</sup>

Pero, sobre todo, alcanzar una posición privilegiada depende de elementos aleatorios, que tan pronto se tienen, tan pronto se pierden, fruto de la envidia y de otros hombres que harán como él todo lo que puedan para obtener el lugar que temporalmente ocupaba.<sup>320</sup> El destino de un hombre timocrático es, las más de las veces, una lucha para mantener honores que no se basan en el mérito, sino en el esfuerzo de agradar, donde al final puede caer en el precipicio de la falta de agradecimiento o en la miseria. El tratamiento de esta patología del alma involucra una reformulación de los principios y valores, desmontando los falsos saberes y promoviendo la autorreflexión, para que en adelante el hombre "timocrático" pueda darle nuevo sentido a su existencia. Pero el tratamiento no se queda ahí, al mismo tiempo tendría que reparar los daños que ha causado sobre los otros al tratar de lograr la fama y la gloria inmerecidamente.

En el caso del "hombre oligárquico", en el que predomina el principio irracional manifestado por un ansia de acumulación, Platón propondrá un doble tratamiento. Puesto que carece de la educación más elemental con respecto a los valores<sup>321</sup> y por otro, puesto que presenta dos instintos propios de los zánganos: la mendicidad y la bribonería,<sup>322</sup> es necesario tratar estos aspectos simultáneamente dentro del tratamiento filosófico. Esto significa analizar, de principio, la infancia y juventud del hombre oligárquico buscando las

<sup>318</sup> En este punto es interesante destacar que Platón establece una distinta influencia entre la figura paterna y la materna, que desencadena el conflicto de raíz (cfr. República 549 d- e).

<sup>319</sup> cfr. República 550 a - c

<sup>320</sup> cfr. República 553 a-b

<sup>321</sup> cfr. República 554 b

<sup>322</sup> cfr. República 554 c

razones que dieron origen a su temor patológico por la pobreza y establecer racionalmente las causas del mismo.<sup>323</sup> En segundo lugar será necesario analizar sus falsas creencias respecto al dinero y a los bienes materiales, haciéndolo consciente del papel que deben jugar en la vida. De tal modo logrará transitar de ser un servidor de los objetos a un poner los objetos a su servicio.<sup>324</sup> También tiene que trabajar con los afectos, buscando los orígenes del sentimiento de desamparo que le orillan a asumir las expectativas del mendigo o las motivaciones del bribón.<sup>325</sup> Al reconocer las causas, las motivaciones reales de su conducta y sustituir los falsos valores por otros más adecuados, puede ocurrir que tal individuo pueda adoptar otros principios que hagan de él un ser humano digno y valioso. Pero esto no podrá lograrse del todo si no repara, simultáneamente, las injusticias cometidas contra viudas, huérfanos, desvalidos o seres burlados por sus ansias de acumulación.

Finalmente, en el tratamiento del "hombre democrático" en el que predomina el principio irracional sobre el entendimiento, Platón busca nuevas alternativas.<sup>326</sup> Puesto que en el hombre democrático se manifiesta un sometimiento a los deseos, confusión, falta de sentido vital y hastío, se buscará analizar cada uno de estos aspectos y las causas de origen de dicha situación. Se trata de establecer cómo el abandono al que fue sometido durante su periodo de formación ha dado como consecuencia una ausencia de principios reales, de rememorar con él sus sentimientos de frustración y desamparo, de inconformidad.<sup>327</sup> En un proceso que lleve poco a poco a superar el cinismo, el filósofo debe buscar que encuentre el fundamento de los valores, que no son tan sólo una convención que la sociedad impone para someter a los débiles, a los poco audaces o a los fuertes como él cree,<sup>328</sup> sino principios reales, verdaderos y valiosos. En un proceso que requiere mucho análisis y autovaloración, se intentará que el enfermo que sufre dicha patología pueda sanar poco a

<sup>323</sup> cfr. República 553 b - c , donde Platón afirma cómo surgen las inseguridades económicas del hombre oligárquico al ver a su padre caer en la miseria, ser desterrado o perder la mayor parte de sus bienes. Sin lugar a dudas constituye un intento de explicación psicológica de las causas de este temor patológico.

<sup>324</sup> cfr. Eutidemo 280 c, 281 e, 289 b

<sup>325</sup> cfr. República 550 d- 553 c

<sup>326</sup> cfr. República 560 c - d

<sup>327</sup> cfr. República 559 d - 560 c

<sup>328</sup> cfr. Gorgias 491 c y ss.

poco sus heridas internas, dándole a su vida el orden interno que le hacía falta y por este medio conseguir un destino diferente.

Empero, en el caso del hombre tiránico, en el que predomina la maldad y la injusticia, que se ha deformado a tal punto que ha sido capaz de lograr las más crueles asechanzas para imponer su maldad y perversidad, que ha sido capaz de matar, desterrar, someter y despojar a los otros para lograr sus objetivos, nada se puede hacer. Es un hombre en el que la patología que sufre se ha vuelto tan grave que se ha convertido, para decirlo en términos platónicos, en un caso incurable.<sup>329</sup>

En síntesis, dentro de la patología del alma existen cuatro formas de enfermedad; de ellas tres son curables y una incurable. En los casos con posibilidades de curación es indispensable lograr una armonización entre las partes del alma, dándoles el lugar y el papel que les corresponde dentro de la vida del hombre. Se debe buscar que los apetitos logren una satisfacción de las necesidades, contribuyendo al desarrollo del hombre. Por esto su valor es la *σωφροσύνη*, que intentará guiar el principio irracional por el camino de la moderación; también pretende que las emociones sean encauzadas adecuadamente a través de su manifestación sana y sensata. De su funcionamiento correcto da muestras la valentía, entendida como la orientación de la cólera hacia las cosas justas, sobre la base del conocimiento de lo temible y lo no temible. Este modelo puede lograrse solamente si el hombre posee un entendimiento sano que lo libere de las falsas opiniones y de la ignorancia. Los tres principios del alma: lo racional, lo irracional y lo emocional deben ser ordenados --según Platón-- a partir de un acto de armonía y equilibrio internos.<sup>330</sup> La

<sup>329</sup> cfr. República 569 b y 573 b y ss. En este punto es importante aclarar que el tirano encarna el predominio de las pasiones más viles y el más completo estado de corrupción, por lo que su enfermedad se vuelve terrible: el alma del tirano está dominada por todos los deseos y en aras de conseguirlos cometerá injusticia tras injusticia. Por ende, es un caso perdido, un alma sin remedio. Por ello afirmará también la Carta Séptima 326 c "Haré lo posible por explicarles cuáles deben ser vuestros sentimientos, para que verdaderamente podáis vivir una vida de bien y de dicha. Y espero poderos dar consejos saludables a vosotros, sin duda, y eso en primer lugar, en segundo lugar a los siracusanos y en tercero a vuestros adversarios... excepto, sin embargo, a todo el que se haya portado de manera criminal, pues no existe remedio alguno para acciones tales y nadie podría nunca purificarse de ellas."

<sup>330</sup> El concepto de justicia brota en función de la existencia de una multitud de partes heterogéneas, entre las cuales se trata de introducir la unidad y el orden. En el individuo consiste en una virtud del alma, cuyo objetivo es conseguir que reinen el orden y la armonía entre los elementos que lo

terapéutica platónica involucra así establecer los mecanismos de curación. En este proceso existen procedimientos generales, que habrán de examinarse a continuación.

*Mecanismos terapéuticos*

En todas las enfermedades del alma se encuentra una laguna, un factor de ignorancia que falsea las relaciones con la verdad. Para combatir estas enfermedades el filósofo emplea como mecanismos de superación a la dialéctica, la mayéutica y la reminiscencia, que son algo más que recursos epistemológicos: contribuyen a la salud psíquica. En el primer caso, la dialéctica –al menos en su sentido original<sup>331</sup> estriba en la conversación o diálogo que tiene el filósofo con su interlocutor a propósito de investigar los fundamentos de sus creencias y saberes, mostrándole dónde residen los errores frente a las cuestiones más importantes.

Este procedimiento busca analizar las razones, los actos y las justificaciones del sujeto, para que con la colaboración del especialista pueda aclarar sus ideas. Le da la oportunidad de analizar su punto de vista. Mediante la dialéctica se pone en la balanza la propia opinión con la ayuda del otro, porque, a juicio de Platón, la filosofía no es una tarea individual, sino obra conjunta de hombres que discuten con benevolencia.<sup>332</sup> Platón usará la dialéctica para construir fundamentos y eliminar las falsas suposiciones, toda vez que recupera las experiencias personales, permitiendo al interlocutor avanzar hacia los principios que pueden constituir la base del conocimiento verdadero.<sup>333</sup> En el desarrollo, el filósofo lleva al hombre con el que dialoga a recorrer las posibilidades que presenta una situación, lo que constituye de por sí una metodología para el análisis psicológico. Aquél que sólo veía una opción para su vida e intentaba la resolución por un solo camino, se ve de pronto enriquecido al contar con distintas rutas para enfrentar sus situaciones vitales.<sup>334</sup> Al considerar todas las opciones, puede valorarlas y elegir en consecuencia la más conveniente. Este es el camino de la dialéctica, que presenta propuestas, las refuta, propone

---

constituyen, para que cada uno realice la función que le corresponde dentro del compuesto humano. cfr. *República* 442 d- 445 b

<sup>331</sup> cfr. Blanco. *Platón y sus doctrinas pedagógicas*, pp. 125- 216

<sup>332</sup> cfr. *Carta Séptima* 344 b

<sup>333</sup> cfr. Taylor. *El platonismo y su influencia*, pp. 39 y ss.

<sup>334</sup> cfr. Prini, P. *Intinerari del platonismo perene*, pp.149.216

nuevas tesis, las analiza, y así sucesivamente hasta encontrar la opción que dé fundamentos a los actos.<sup>335</sup> La característica de este procedimiento es que permite realizar un análisis personal de las propias ideas, vivencias y convicciones de manera consciente y reflexiva.

Otro mecanismo empleado por el filósofo para el tratamiento de las enfermedades del alma es la *reminiscencia* o *anamnesis*,<sup>336</sup> que consiste en buscar en la memoria del sujeto una verdad profunda que se resiste a salir. Busca las causas y las razones, el conocimiento de sí mismo detrás de los errores y coartadas que se impone el hombre para impedir que surjan a la conciencia.

... nada impide que quién recuerde una cosa, que el lo que se llama aprender, lo recuerde todo, y encuentre en sí mismo toda la verdad, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una *reminiscencia*.<sup>337</sup>

Este esfuerzo no es sencillo, pues a veces aparece un desplazamiento de las cosas importantes por las secundarias, donde lo accesorio ocupa el lugar central.<sup>338</sup> El filósofo tendrá que llevar al sujeto a descubrir lo importante detrás de lo superficial y de lo aparente. En ocasiones la verdad se encontrará oculta a tras una superposición de conceptos,<sup>339</sup> en un entramado donde se hallan entremezclados aspectos racionales y aspectos irracionales,

<sup>335</sup> cfr. *Fedro* 265 e, 266 a - b; *Sofista* 266 c, 268 a

<sup>336</sup> Freud también llamará anamnesis a los recuerdos surgidos del trauma infantil, y es justamente el recuerdo sin deformaciones lo que llevará a la cura del paciente. El papel del analista consiste en llevar al paciente hacia aquellos recuerdos dolorosos donde se inició el trauma y la patología, que una vez descubiertos lo llevarán a la superación de la enfermedad (cfr. Freud. "El nacimiento del psicoanálisis" en *Obras Completas*).

<sup>337</sup> *Menón* 81 d - e (el subrayado es nuestro). Estamos conscientes de que el contexto del diálogo *Menón* es puramente epistemológico, por ende usaremos las referencias a este diálogo por analogía, tanto en este caso como en los subsecuentes.

<sup>338</sup> "Sócrates: Parece que he tenido mucha suerte, Menón, pues buscando una virtud he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes en ti para ofrecer. Y, a propósito de esa imagen del enjambre, Menón, si al preguntarte yo que es una abeja y cuál es su naturaleza, me dijeras que son muchas y de todo tipo, qué me dirías si yo continuara preguntándote: "Afirmas acaso que es por ser abejas que son muchas, de todo tipo y diferentes entre sí? ¿O bien, en nada difieren por esto, sino por alguna otra cosa, como la belleza, el tamaño o algo por el estilo?" Dime: ¿Qué harías si te preguntara así? - Contestaría, que en nada difieren entre sí, en tanto que abejas.... - Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una misma y única forma, por obra de las cuales son virtudes y es hacia ella donde ha de dirigir su mirada quien responda a la pregunta..." (*Menón* 72 b - c)

nociones claras y confusas. El papel del especialista es desenredar esta confusión, que una vez descubierta mostrará su lógica. En ambos casos, tanto si se trata de un desplazamiento o de una superposición, es él quién debe discernir lo que se esconde de múltiples maneras a la conciencia.

Finalmente, el tercer procedimiento, la mayéutica, se usa simultáneamente con los dos anteriores –dialéctica y reminiscencia- para detectar si las ideas, las reflexiones y las convicciones son auténticas o si se trata de un subproducto falso. Cabe aclarar que la mayéutica o “arte de la partera” consiste en que el filósofo pueda sacar a la luz los conocimientos que se forman en los demás, reconociendo cuando las ideas que surgen a la conciencia son verdaderas o son falsas.<sup>340</sup> Este procedimiento, propuesto por Sócrates y retomado por Platón, nos parece innovador dentro del ámbito en que ha surgido, pues supone asumir una postura de neutralidad para analizar y comprender las afirmaciones del otro, partiendo de sus propios pensamientos y haciéndole ver, en cada paso, dónde están los errores que comete, buscando afanosamente que cada reflexión sea auténtica (proveniente del interior del sujeto, de sus recuerdos o de su convicción) y cuidándose de no caer en la imposición. Esto significó un avance en cuanto a la curación psíquica, pues el filósofo se presentaba atento a las afirmaciones de su interlocutor, ayudándolo a descubrir sus pensamientos a partir de un proceso de diálogo y rememoración. Éste interviene como moderador de las ideas desordenadas que brotan irreflexivamente, recurriendo a un análisis cuidadoso de cada una, colocando en la balanza cada pensamiento a fin de establecer su verdad.<sup>341</sup>

Mi arte mayéutica tiene seguramente el mismo alcance que el de aquellas mujeres (las comadronas), aunque con una diferencia... tendiendo a provocar el parto no en los cuerpos, sino en las almas. La mayor atracción de este arte es que permite experimentar a todo evento si es una imagen falsa o fecunda y verdadera, la que engendra la inteligencia del joven. Los que se acercan a mí semejan de primera intención que son unos completos ignorantes, aunque

<sup>339</sup> cfr. Poch. Platón, pp.67-204.

<sup>340</sup> cfr. Teeteto 150 c

<sup>341</sup> cfr. Shorey, K. Platonism ancient and modern, pp. 304-326

luego todos ellos, una vez que nuestro trato es más asiduo, progresan con maravillosa facilidad, tanto a su vista como a la de los demás.<sup>342</sup>

De este modo, *aquél que se acerca al filósofo tiene una certeza que descubrir, una verdad que encontrar, sabiendo que estas ideas que se expresen surgirán de él y no le parecerán extrañas, como algo externo. La verdad necesaria para la curación de la psique tiene que provenir del interior del alma.* Por ello, Sócrates afirma que los hombres con los que dialoga no aprenden de él, sino que descubren el conocimiento por sí mismos.<sup>343</sup>

Resulta evidente que nada han aprendido de mí, y que por el contrario, encuentran y alumbran por sí mismos estos numerosos y hermosos pensamientos. ¡Ah! pero la causa de tal engendro somos la divinidad y yo mismo. Más claro todavía, quien ha desconocido ese poder y se ha confiado a sí mismo; pronto han tenido que convencerse por sí o por otros, de que me han abandonado antes de lo que debían y de que, a cambio de mi mayéutica, han alcanzado abortos múltiples con sus nefastas compañías, sin dar por su parte otra cosa que malos alimentos. Y haciendo más caso a las falsas apariencias que a lo verdadero, no consiguieron sino la calificación de ignorantes, tanto para sí mismos como para los demás.<sup>344</sup>

En otros términos, *sin el apoyo del filósofo la curación del alma no podría efectuarse.* El papel del especialista es fundamental para la terapia: con el diálogo para poder descubrir la verdad, con la reminiscencia para adentrarse en ella y con la mayéutica para descartar las hipótesis incorrectas o apresuradas. Quién no conoce los métodos terapéuticos no podrá llegar al descubrimiento, y al cabo de un tiempo (quien intenta curarse por sí mismo) se convencerá de que algo en su mente ha abortado, que el proceso de curación no ha podido efectuarse, que no ha podido alcanzar la verdad. Estos son los alcances que tienen los tres mecanismos propuestos por Platón para la curación de la conciencia.

<sup>342</sup> Teeteto 150 d

<sup>343</sup> cfr. Wilamowitz- Moellendorf. *Platon*. Vol. 2, pp. 263 y ss. (Este texto se encuentra en alemán, la traducción de este fragmento corresponde a Rafael Montes Guerrero)

<sup>344</sup> Teeteto 151 a - c

Por otra parte, consideraremos la palabra como el instrumento central que usa el filósofo para la curación de la conciencia. Sólo por medio de la palabra se puede examinar el alma para ver el estado que guarda, y por la palabra, bajo la forma de una serie de preguntas, intenta que sea el mismo hombre quien vaya elaborando sus respuestas de forma verbal, bajo examen y guía para determinar su contenido. Y es que la palabra usada por el filósofo pretende influir en el ánimo para convencer, atraer hacia la reflexión, mostrar caminos y posibilidades, seguir con el hombre distinguiendo los errores, las verdades, para finalmente, alcanzar la curación de la conciencia. Esta palabra terapéutica, a decir de Pedro Laín Entralgo, tiene en la obra platónica las siguientes modalidades:

... a veces, se llama epode (ensalmo) al uso de la palabra con eficacia persuasiva. Otras veces se llama epode a todo recurso verbal, relato o canto, que sirve para educar el alma de los jóvenes ... La discusión (dialegein) obliga o fuerza mediante argumentos o razones (tois logois) a confesar el error y reconocer la verdad; la narración de un "mito encantador", en cambio, es capaz de persuadir (peithein) a la aceptación favorable de aquello en que puede y debe creerse ... El mito mueve el ánimo a recibir solicita y creyentemente aquello que la razón del hombre —o la razón de "tal" hombre— no es capaz de demostrar con argumentos sólidos, evidentes e irrefragables.<sup>345</sup>

Platón hace de la palabra un recurso, de ahí que busque su eficacia persuasiva: sirve para despertar la curiosidad, para influir en el ánimo, para hallar alternativas por vía de la filosofía. La curación también se vuelve recurso verbal cuando el filósofo hace uso de sus posibilidades para encantar y fascinar el alma, seduciéndola con la verdad. No es, ciertamente, un recurso despreciable para conducir al joven por el buen camino y, usando la palabra con métodos semejantes al médico ritual, puede despertar en su interlocutor emociones que lo muevan a la adhesión. Adicionalmente, mediante la discusión, esgrimirá los argumentos o razones que fundamentan cada uno de los valores y los posibles errores

---

<sup>345</sup> Laín Entralgo, op. cit., p 138-139

que llevan desorden al alma. Finalmente, utiliza los mitos dentro de su discurso curativo. La función del mito es persuadir por medio de relatos encantadores sobre lo que puede y debe creerse. Así, pretende, por un lado producir una modificación real y efectiva sobre el alma en que actúa, y por otra persuadir, dado que puede influir en el ánimo del que lo escucha.

...una y otra *epode* son expresiones verbales, una y otra pretenden producir y producen de hecho una modificación real y efectiva en el alma de aquel sobre el que actúan. En la *epode* ensalmo mágico hay una parte de superstición ... sobre la que se rebela lúcida y expresamente el filósofo y legislador Platón... pero ello no es óbice para que cuando es *creyentemente recibida*, opere de modo real en el estado anímico. Es lo que hoy solemos llamar "sugestión" o "acción sugestiva". La *epode* "bello discurso" o la *epode* mito, en cambio, no sólo actúa sugestivamente cuando el oyente creía ya en ella, sino que por la virtud natural de su forma y de su contenido (entonación musical, índole y significación de su texto) es capaz de suscitar persuasivamente una creencia nueva en el alma de quién la escucha o de hacer más intensas las creencias que en la intimidad de éste ya existieran."<sup>346</sup>

En síntesis, la metodología platónica para el tratamiento de las enfermedades del alma requiere recursos verbales: en ellos se basa la dialéctica, la reminiscencia y la mayéutica; el uso del mito, del ensalmo, de la sugestión o de la interpretación de los sueños tienen también fundamento en la palabra y en el análisis de la misma. En todos los mecanismos terapéuticos propuestos por Platón se reconoce a la palabra como la manifestación de la *psique* individual: por medio de la palabra se descubre el interior del alma. Comprende, antes de Freud, "que no se debe subestimar el poder de la palabra en la curación del alma, pues ésta puede traer los más grandes beneficios o causar los daños más terribles."<sup>347</sup>

<sup>346</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>347</sup> cfr. Freud, "La cuestión del análisis profano" en *Obras Completas*, p. 72

Con relación a la duración de la terapia filosófica, Platón considerará que debe ser tan larga como la vida del sujeto o tan breve como el tiempo de la conversación. De este modo, aprovechará todo momento para tratar de incidir en la conciencia de los otros, demostrando el error y la ignorancia. En algunos casos, este será el primer paso para iniciar el camino de la curación. En otros casos, insistirá en animar a cada uno de los jóvenes que lo escuchan, en la importancia de prepararse en la filosofía. Por ende, el tratamiento filosófico puede durar un tiempo corto o largo, dependiendo del caso y de la disposición que el enfermo tenga. Pero, de manera ideal, la terapia filosófica debería durar toda la vida: desde la más temprana infancia hasta la más avanzada edad, pues el perfeccionamiento del espíritu es una tarea que no concluye nunca y el conocimiento es algo que nunca se alcanza del todo; por ende, debe ser un compromiso vital procurar ser lo mejor posible.

Como es visible, la idea de terapia propuesta por Platón rescata los elementos más valiosos de la medicina y el pensamiento de su tiempo, considerando que el tratamiento de las enfermedades del alma supone un compromiso vital, no sólo del que es tratado, sino del que cura y cuida, recuperando de este modo el sentido original dado por Homero al terapeuta como ser digno de confianza y apreciado por sus virtudes, que se ennoblece a sí mismo por el hecho mismo de cuidar al otro. También recoge el sentido dado por Hesíodo a la terapia, como un llamado, un don divino, que hace del que ejerce esta actividad un ser privilegiado que recibe con su arte la inspiración de las musas para mejorar lo que realiza. Pero, más allá de estos elementos, Platón nos ofrece un significado propio para la terapia, como un arte que sirve para el mejoramiento y que es al mismo tiempo cuidado, servicio y misión. Esta idea de la terapia se concreta admirablemente en el desarrollo de su obra, dando lugar a una propuesta de tratamiento para las enfermedades psíquicas: las derivadas del predominio de la parte irracional, de la parte irascible o de una distorsión del principio racional. La caracterología de estas enfermedades y de su tratamiento se muestra tanto en la República (donde alude a una terapia diferenciada para el hombre timocrático, oligárquico, democrático o tiránico)<sup>348</sup> como en Gorgias (donde presenta la distinción entre enfermo curable y del incurable).<sup>349</sup> Adicionalmente, encontramos una serie de propuestas

<sup>348</sup> cfr. República 547 b

<sup>349</sup> cfr. Gorgias 478 c y ss.

para llevar a cabo la terapia, las cuales tienen como fin el restablecimiento de las funciones del alma: proporcionar conciencia, individualidad, sentido de los fines y valores a la vida del hombre. Este tratamiento puede aplicarse a los distintos casos de patología psíquica y sirve para subsanar las distintas deficiencias encontradas en el interior de la psique.

Sin embargo, y más allá de esto, la terapia platónica se muestra como un tratamiento que alude tanto a la forma como al contenido del pensamiento, considerando necesario trabajar con ambos elementos para resarcir sus potencialidades. Con relación al contenido, indaga en el interior del hombre los aspectos más profundos de su psique para encontrar, mediante el análisis conjunto con su interlocutor, la verdad que subyace en su interior, siendo este descubrimiento de la verdad lo que le procurará la curación. Con relación a la forma, considera que no solamente hay que pensar, sino pensar correctamente para poder lograr dicho descubrimiento. Por este motivo hace de la dialéctica, la mayéutica y la reminiscencia no sólo recursos lógicos y epistemológicos, sino auténticos mecanismos terapéuticos en el tratamiento filosófico.

Estos últimos recursos son utilizados por Platón en el desarrollo de sus diálogos, como formas generales para la curación de la conciencia. No obstante, también pueden considerarse distintos ámbitos para la aplicación de la terapia. Esto es lo que exploraremos a continuación.

## CAPÍTULO VI

### AMBITOS DE APLICACIÓN DE LA TERAPIA

“El hombre no es más que lo que hace de sí mismo.”

Sartre

En el transcurso de la historia de la medicina se ha considerado que la aplicación de la terapia se ejerce sobre el individuo enfermo, un sujeto, o si se prefiere, un organismo que presenta rasgos patológicos. En este proceso intervienen dos protagonistas: de una parte el médico, un ser perito —*vir bonus peritus*, como se le clasificó desde la época clásica— capaz de ofrecer la ayuda, mitigación o prevención del proceso morboso, y de la otra, el doliente, un ser necesitado de ayuda. Dentro de esta relación, el primero se presenta como el especialista, capaz de lograr con sus conocimientos el restablecimiento del paciente. El segundo, si acaso, es el objeto del tratamiento y la terapia se reduce a él, a los procesos morbosos que presenta. Sin embargo, en muchas ocasiones se ha olvidado en el proceso a la persona misma del enfermo, a lo que es como ser humano, a lo que representa.<sup>350</sup>

Esta minusvaloración del paciente se generó en cierta medida con la medicina ritual, donde se consideraba que el sacerdote o la pitonisa se encontraban espiritualmente por encima del enfermo.

---

<sup>350</sup> Albarracín Teulón, Agustín. “Valores Humanos y práctica médica” en el Primer Simposium Internacional Medicina y Sociedad, pp. 462. Y agrega: “Cuándo el hombre se enfrenta con el misterio de la enfermedad —desde su aparición por tanto sobre la faz de la tierra, puesto que la enfermabilidad es atributo humano insoslayable— y trata de subsanarla, su primera actitud es echar mano de sus vivencias previas acerca de aquel fenómeno morboso, y sin reflexionar, sin problematizar el triple qué sea el hombre, qué la enfermedad, qué el remedio terapéutico, actuando por vía empírica y repitiendo que esta *éxcepta* se le muestra como favorable.”

En la mentalidad mágica ... el doliente es visto como un cuerpo en el que ha penetrado un objeto extraño, como un cuerpo en el que actúa un espíritu hostil ..., como un cuerpo en el que recae la consecuencia de un tabú infringido, como una persona prevaricante<sup>351</sup> castigada por el enojo de un dios poderoso. En buena parte, el enfermo es entendido como un cuerpo paciente; aunque también a veces, y sobre todo a partir de la cultura primitiva superior, como una persona que responde con su enfermedad a los actos punitivos.<sup>352</sup>

El objeto de la terapia eran el cuerpo y el espíritu. El rito, con sus recursos (ensalmo, interpretación de los sueños, catarsis, danza, canto o sacrificio), constituyó el procedimiento para liberar al enfermo de los males; sin embargo, carentes de una teoría fundamentada no podían dar cuenta de estos procesos.

Por otro lado, la medicina hipocrática, que sí se preocupaba por establecer los fundamentos de la patología, se olvidó en cambio de la personalidad del enfermo. Para esta escuela lo que es el hombre en su dimensión subjetiva, sus preocupaciones, angustias o carácter moral no tenía importancia, sólo las repercusiones fisiológicas de estos hechos. El enfermo era considerado entonces como un cuerpo alterado, como un organismo patológico.

¿Qué será el enfermo para un hipocrático? Una physis alterada en el equilibrio de sus elementos, en la preponderancia de sus cualidades, en la buena mezcla de sus humores ... el enfermo es portador de un proceso imaginado, cuya realidad no alcanza al médico; proceso que también debe ser tratado en su hipotética alteración.<sup>353</sup>

La medicina hipocrática inauguró una postura donde la interioridad del paciente debía ser omitida. El objeto de la terapia se reducía a las alteraciones fisiológicas y sólo a ellas. Todo carácter subjetivo debía ser eliminado, todo el aspecto humano reducido a su mínima

<sup>351</sup> Prevaricante es el que falta voluntariamente a la palabra, promesa o juramente, incumpliendo por negligencia sus obligaciones hacia la divinidad.

<sup>352</sup> Ibidem, p. 465

<sup>353</sup> Ibidem, p. 462

expresión.<sup>354</sup> Pero en ambos casos, tanto en la medicina ritual como en la hipocrática, el proceso de curación implicaba la relación de dos seres: sanador y enfermo, médico y paciente.

Algo distinto sucedió con Platón. El filósofo considera que el objeto prioritario del tratamiento es, precisamente, la subjetividad humana dada en la *psique*.<sup>355</sup> Para tratarla recurrirá (como la medicina de su tiempo) a una "terapia individual". La innovación que puede detectarse es que, al hacerlo, amplía de manera sustantiva los ámbitos de aplicación de ésta, pues no se contenta solamente con establecer una relación bilateral entre "sanador" y "enfermo", sino que hace de la terapia algo más: la cura y tratamiento de la propia *psique* del especialista y el tratamiento de la *psique* de su interlocutor en su carácter individual. En este proceso recupera los aspectos subjetivos, convirtiéndose en el primer impulsor de una propuesta fundamentada para tratar estos aspectos: la conciencia y la vida interior del ser humano.<sup>356</sup>

Adicionalmente Platón llevará la terapia por encima del plano individual, extendiendo su aplicación hacia lo social, hacia la sociedad misma. Lo extraordinario del caso es que el filósofo considera que la sociedad puede vivir procesos de "enfermedad", y también que puede responder a un tratamiento, a una "terapia social".<sup>357</sup> En el presente capítulo haremos

---

<sup>354</sup> Esta tradición del médico como ajeno a la subjetividad del paciente se fue fortaleciendo a lo largo de los siglos, y sólo recientemente se ha cobrado conciencia de ello. Uno de los testimonios más significativos es el del Dr. Gregorio Marañón, que en 1950 denunció: "No he tenido en toda su trascendencia la idea del elemento constitucional de la medicina, como cuando hube de releer mis primeras historias clínicas ... Se describía en ellas los síntomas, los análisis y a veces las lesiones, es decir, la enfermedad, pero el enfermo no estaba ahí. Ni una alusión a cómo era la persona que sustentaba la enfermedad"

<sup>355</sup> Pues, como afirma en el diálogo *Cármides*: "es del alma que se derivan todos los bienes para el hombre" (157 a)

<sup>356</sup> Esta propuesta platónica encontraría resonancia siglos después: "Tengo la satisfacción y, porque no decirlo —dice el Dr. Fernández del Castillo—, el orgullo, de haber actuado bajo un modelo de médico ... que tenía como característica el ser profundamente humanista, que tenía como objetivo de cuidar al hombre íntegramente considerado, no fraccionado ni dividido, hombre con un alma y un cuerpo, hombre que sufre al mismo tiempo los dolores físicos de su organismo enfermo y las múltiples congojas y complicadas situaciones emocionales, hombre que vive en este ambiente social, con frecuentes desajustes que oprimían y a veces angustiaban; en una palabra, un hombre de este mundo y de esta época..." (cfr. Fernández del Castillo, "Introducción" a Humanismo y Medicina II en el *Primer Simposium Internacional Medicina y Sociedad*, p. 458)

<sup>357</sup> Esta innovación de Platón supera todas las posturas anteriores: no es lo mismo tratar al hombre que "vive en sociedad" que tratar "a la sociedad misma".

referencia a estos dos ámbitos de aplicación propuestos por el filósofo: la terapia individual a partir de los diálogos Alcibiades, Cármides, la República y Gorgias, y la terapia social en estos dos últimos.

### **Terapia individual**

*Entendemos por terapia individual el tratamiento dirigido al cuidado de una persona para contribuir a su mejoramiento.* Hemos denominado “autoterapia” al tratamiento que se ejerce sobre la propia persona y “terapia personal” a la que el médico o el filósofo aplican en un tratamiento individualizado. Estas son las formas de terapia individual que pueden inferirse de la obra platónica y que examinaremos a continuación. En cada uno de estos casos se pretende que el sujeto –en cuanto sujeto- supere sus patologías y le dé un nuevo rumbo a su existencia.

#### *Autoterapia.*

Una de las aportaciones más importantes que realiza Platón consiste en suponer que no solamente el enfermo debe recibir un tratamiento, sino que la persona misma que ejerce la función de sanar debe someterse también a un proceso de terapia: la psique debe estar sana pues “se cura con el alma”.<sup>358</sup> Para lograr este propósito el filósofo requiere una reflexión sobre la propia conciencia y una rigurosa observación de la realidad, la vida y de la conducta de los demás: cada paso que da tiene que ser meditado; cada reflexión le permite acercarse al conocimiento de sí mismo, de los otros y del mundo. Empero, este procedimiento supone pisar un terreno resbaladizo, donde las certezas son difíciles de alcanzar. Por esta razón Platón pone en boca de Sócrates (su maestro y sin lugar a dudas su modelo de terapeuta) las siguientes palabras:

<sup>358</sup> Platón se adelanta así a una propuesta que promoviera Freud: a la necesidad de que el analista sea sometido a un proceso de terapia antes de iniciar la práctica profesional (cfr. Freud, Sigmund, “Metapsicología” en Obras Completas).

Dichoso yo, si supera lo que otros no vacilan en creer que saben.  
¡Cómo podría enorgullecerme! Pero no sé nada, atenienses que me escucháis; no sé nada, y ante vosotros me presento sin los adornos de una mentirosa certeza.<sup>359</sup>

Propone así la necesidad de percatarse del carácter limitado que se puede alcanzar en el propio conocimiento como requerimiento para quien dirige la terapia hacia sí mismo. Este reconocimiento de las dificultades de la autoexploración de la conciencia, no es, sin embargo, un obstáculo en la obra platónica; por el contrario, se convierte en aliciente para buscar con mayor empeño para tratar de saber más. De este modo, el que practique la "autoterapia" tendrá que esforzarse por alcanzar el conocimiento de sí, en un proceso autodidacto y autocrítico.<sup>360</sup> La autoterapia se convierte en curiosidad y ansia de saber sobre uno mismo, entender hasta dónde se puede llegar y de lo que uno es capaz de superar día a día, porque, a juicio de Platón, es por el conocimiento de sí mismo que llega el ser humano a conocer el verdadero bien.<sup>361</sup>

Esto supone un compromiso consigo y con el mundo. Consigo, porque la obligación que tiene el filósofo de ocuparse de su alma es condición necesaria de la propia salud psíquica; con los otros, porque *-si es con el alma con lo que se cura y cuida la psique de los demás- antes de tratar a ellos debe encontrarse en buenas condiciones el sanador*. De este modo, la autoterapia constituye la premisa del tratamiento: el filósofo no puede ayudar a los demás si él mismo se encuentra enfermo.

Sócrates.- ...¿qué es preocuparse de sí mismo (ya que a menudo, sin darnos cuenta, no nos preocupamos de nosotros mismos, aunque

<sup>359</sup> Apología 20 e, véase también Eutidemo 286 e, 291 b; Gorgias 506 a; Cárnides 164 d -- 165 a; 167 a; 171 d -- 172 a y Menón 84 a -- c

<sup>360</sup> Sócrates se dedica a la reflexión, como medio del propio conocimiento, pues: "Estimaba como próximo a la locura el ignorarse a sí mismo, creer que se sabe lo que no se sabe" (Jenofonte. Memorables. III, 9, 6; IV, 2, 30 -- 31 y I, IV, 14)

<sup>361</sup> cfr. Eutidemo 291 b y ss.

creíamos hacerlo), y cuándo lo lleva a cabo el hombre? ¿Acaso cuando cuida de sus intereses y se preocupa de sí mismo?

Alcibíades.- Así lo creo. Sócrates.- ¿Y no hablabas de un cuidado correcto cuando alguien mejora cualquier cosa? Alcibíades.- Sí.<sup>362</sup>

¿Cuándo cuida el hombre de sus propios intereses? A juicio de Platón cuando realiza un esfuerzo para mejorar las condiciones de su alma. Esto se desprende de la primera parte de la referencia. La segunda parte tiene que ver con el “cuidado correcto”, lo que implica que dicho cuidado no puede ser fruto de la improvisación, sino que requiere de un arte, de una *τέχνη*, que haga posible el tratamiento que habrá de aplicarse a la propia *psique*.

Sócrates.- ¿Con qué arte podríamos cuidar de nosotros mismos? ...

Sin duda, con el que nos hiciéramos mejores a nosotros mismos.<sup>363</sup>

Este arte es la filosofía. En ella encontramos la explicación de las motivaciones, el análisis del propio ser. En ella se encuentran adicionalmente las respuestas a qué es el hombre, qué hace, a qué aspira. Cuidar de nosotros y cuidar de la filosofía se convierte entonces en la misma y única vía: aquella que ofrece al hombre una propuesta para saber de donde habrá de partir y lo que debe recorrer para llegar a ser sano (psíquicamente sano).

Para lograr esto, el filósofo propone recurrir a la fuerza del *eros* (*ἔρως*), como impulso que lleva a la propia superación. Esto supone partir de la *φιλαυτία* (que es el fundamento de todas las demás formas de amor y de amistad).<sup>364</sup> La *φιλαυτία* o un amor ideal hacia sí mismo podría entenderse como “autoestima” y, sin embargo, va más allá de este concepto moderno: es una búsqueda de perfección interna, una propuesta que lleva la encarnación

<sup>362</sup> Alcibíades 128 a – b

<sup>363</sup> Alcibíades 128 e

<sup>364</sup> “La *filautía*, amor filosófico de sí mismo, descubre la entraña más profunda de todo eros y la aspiración hacia nuestra “verdadera naturaleza”; nada que ver con la autocomplacencia de sí mismo...” (Jaeger *op. cit.*, p. 581).

de un ideal. No es autocomplacencia, sino un amor exigente que conduce al ser humano a mejorar, a ser su juez más severo cuando falla, a salir adelante cuando se equivoca. La *φιλαυτία* impulsa el amor del que se sabe imperfecto y que se cuida para trascender sus limitaciones. Es el *eros* socrático, como anhelo por formarse espiritualmente a sí mismo. Es aquello que Platón entiende por filosofía: la aspiración para llegar a modelar al verdadero hombre dentro del hombre.<sup>365</sup>

El amor propio, en cambio, se ha entendido como un intento para justificarse, pero es el reconocimiento de sí, como un ser con defectos y virtudes que se acepta y defiende. Por exceso de "amor propio" entendemos, a veces, una actitud de intolerancia, falta de respeto o una actitud prepotente. Este concepto no coincide con la visión platónica de "*φιλαυτία*", en tanto que el primero lleva a la aceptación de lo limitado, en tanto que el segundo no. Para Platón el objetivo de la terapia no consiste en aceptarse tal como se es, sino en desarrollar una capacidad crítica para contribuir al crecimiento interno.<sup>366</sup> Como señala en Banquete, la *φιλαυτία* es el camino que ha de recorrer el alma en su aspiración a la belleza, la cual está conformada por una serie de peldaños que van de lo inferior a lo superior:

<sup>365</sup> cfr. Ibíd., p. 582.

<sup>366</sup> En la concepción del amor dirigido a sí mismo, Platón se distingue también del psicoanálisis. Freud hablaba de un narcisismo primario - del niño recién nacido-, que consiste en la atención centrada en la propia persona, en el cuerpo y sus necesidades. El narcisismo secundario, como capacidad de amarse a sí mismo, es una fuerza saludable, que protege al hombre al estar en peligro su vida. En realidad, el narcisismo se vuelve enfermizo cuando supone la incapacidad para amar a otras personas (cfr. Freud, Sigmund. "Introducción al concepto de narcisismo" en Obras Completas, p. 2245 y ss.) Por otra parte, a juicio de Erich Fromm, el narcisismo extremo es egoísmo e involucra una conducta de pobreza espiritual; el altruismo, en cambio, es la abundancia espiritual que hace a los hombres generosos. En la medida en que ésta no se da, la persona tiende a darse prioridad, pues está vacía, no tiene nada que ofrecer a los demás. No ayuda porque no tiene bienes materiales o espirituales para compartir. Esta forma de narcisismo se vuelve patológica cuando no puede volverse sobre otras personas, cuando concentra la capacidad de amarse a sí mismo de manera excesiva. (Fromm, Erich. El arte de amar, pp. 56 y ss.) El egocentrismo, por su parte, sería la tendencia extrema a buscar ser aceptado y valorado, y se concibe como una patología cuando se encuentran en el paciente complejos de inferioridad y deseos de reconocimiento no resueltos (cfr. Adler, Le sens de la vie, p. 21). En conclusión, el narcisismo es un componente saludable, pero se vuelve patológico cuando no puede salir hacia los demás. El amor hacia sí mismo es una fuerza necesaria porque busca cuidar de la propia persona y supone la energía interna que busca promoverle. Por este motivo, aunque coincide en algunos rasgos la teoría freudiana con el concepto platónico de *φιλαυτία*, no lo comprende del todo, porque el concepto de narcisismo involucra esencialmente ayudar al hombre a aceptarse tal como se es, no a contribuir a superar lo que se es.

... esta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro. Empezando por las cosas de aquí y sirviéndonos de ellas como peldaños para ir ascendiendo continuamente de una belleza a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos y de los bellos cuerpos a las bellas normas de conducta, de las normas de conducta a los bellos conocimientos y, partiendo de éstos, para terminar en aquel conocimiento que no es de otra cosa, sino de aquella belleza absoluta ... la belleza en sí.<sup>367</sup>

La *φιλαυτία* es ascensión, camino espiral hacia la belleza: el hombre empieza por fijarse en la belleza material y aspira a una mayor belleza, a la espiritual, que cuando llega al máximo desarrollo cobra pleno sentido:

En tal periodo de la vida, querido Sócrates –dijo la extranjera de Manitea- más que en ninguno es que le merece la pena al hombre ... cuando contempla la belleza en sí.<sup>368</sup>

Esta aspiración por alcanzar lo bello se relaciona, asimismo, con un anhelo de procreación. En los animales y el hombre común este deseo aparece como la expresión de un impulso físico: significa dejar en el mundo un ser igual a ellos mismos, pues por el amor todo se halla sujeto a una renovación constante; en cambio, en el que ha encontrado la filosofía, este anhelo se convierte en un impulso de procreación espiritual. Es un *eros* que no tiene que ver con el amor común, sino con el apetito que lleva al progreso y que puede traducirse psicológicamente como “amor a sí mismo para la superación”. No constituye una forma del temperamento ni del carácter, sino un “impulso” que puede nacer y crecer en el alma.<sup>369</sup>

*Lo más importante es que quien experimente la φιλαυτία, sienta y desee la perfección.* Este modelo de salud platónico se desarrolla contando con la complicidad del amor. Sin

<sup>367</sup> Banquete 211 b - c

<sup>368</sup> Banquete 211 c

<sup>369</sup> “Dicho de otro modo: la grandeza del hombre, su excelencia, su verdadera “humanidad” no es algo naturalmente dado, sino libre e incluso penosamente *conquistado*. Con una misma libertad el hombre enajena su ser o lo realiza y enaltece. Esto es lo que hace que la vida humana no sea neutra o indiferente, sino cualificable y valorable: que tenga sentido o que carezca de él.” (González, Juliana. “Ética y Humanismo” en Primer Simposium Internacional de Humanismo y Sociedad, p.514)

*eros* no puede efectuar la “autocuración”. Por consiguiente, la *φιλαυτία*, amor ideal a sí mismo, será el camino que conduzca al filósofo a buscar la salud interior.

Para trabajar en este proceso de “autoterapia”, Platón recurre a dos procesos que pueden favorecer el descubrimiento de sí mismo: la meditación y la autorreflexión, que involucran un esfuerzo para “ver con el ojo del alma” las verdades que subyacen en ella.

Sócrates- ... si el ojo quiere verse a sí mismo, ha de dirigir su mirada hacia otro ojo y, precisamente, a la parte de ese ojo en la que se encuentra su propia facultad perceptiva... pues bien, mi querido Alcibíades, si el alma desea conocerse a sí misma, también debe mirar a un alma y sobre todo a la parte de ella en la que se encuentra su facultad propia: la inteligencia. Alcibíades- Este es igualmente mi parecer. Sócrates- ¿Pues hay en el alma, en efecto, una parte más divina que ésta donde se encuentra el entendimiento y la razón?

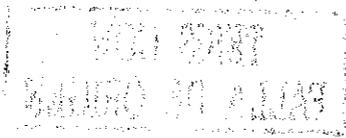
Alcibíades- No.<sup>370</sup>

La verdad que reside en el alma sólo puede conocerse a partir de procesos de meditación y autorreflexión, que consisten en un discurrir del alma consigo misma, juzgando a cada paso su verdad.<sup>371</sup> Este conocimiento de la realidad interior requiere una continua exploración: una reflexión íntima (autoanálisis) en oposición a la reflexión exterior (análisis del mundo). No debe pensarse, sin embargo, que este esfuerzo por ocuparse de la propia alma aparta al filósofo de los demás hombres; por el contrario, refuerza las propias convicciones a través de este contacto, es una visión autocrítica de quien vive en el mundo, buscando el camino hacia el conocimiento de sí.<sup>372</sup>

<sup>370</sup> Alcibíades 133 b - c Y agrega en *Fedón*: “Siempre que el alma observa algo por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, lo que se mantiene idéntico como si fuera de su misma especie se reúne con ello. En tanto que se halla consigo misma y que le es posible, se ve entonces libre del extravío en relación a las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con ellas. ¿A esta experiencia es a lo que se le llama meditación? - Hablas del todo bella y certeramente. Sócrates -respondió” ( *Fedón* 79 d)

<sup>371</sup> Para Platón la verdad procede del interior del alma (cfr. *Fedón* 83 a - b)

<sup>372</sup> “La invitación de Platón a reflexionar sobre sí mismo no es ensimismamiento, introyección ni reclusión subjetiva. Es insaciable curiosidad y ansia de saber sobre los problemas humanos” (Fraille, *op. cit.*, p. 256).



*En síntesis, la "autoterapia" es el cuidado de la psique del propio filósofo, que parte de la convicción de que él mismo debe someterse a tratamiento antes de atender a los demás. Este cuidado presupone una intensa reflexión acerca de la conciencia personal, donde el filósofo recurre para efectuar esta indagación tanto a la meditación y la reflexión, como a la observación directa de la realidad y del comportamiento humano. En este proceso el filósofo actúa en forma autodidacta: aprendiendo de los otros y aprendiendo de sí. No obstante, a pesar de los avances o las certezas logradas debe desconfiar de su propio conocimiento, sometiendo a debate sus observaciones y manteniendo una actitud crítica en cada paso:*

Soy de aquellos hombres que aceptan gustosamente que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan gustosamente a su interlocutor, si yerra; pero que prefiere ser refutado que refutar a otros, pues pienso que lo primero es un bien mayor, por cuanto vale más liberarse del peor de los males que liberar a otro; porque ... creo que no existe mal tan grave como la opinión errónea.<sup>373</sup>

Un componente necesario para llevar a cabo la autoterapia es la *φιλαυτία*, esto es, el amor ideal hacia sí mismo, que lleva a la procreación espiritual y a la elevación de las aspiraciones. Solamente así podrá el filósofo contar con la preparación necesaria para "cuidar de sí". Finalmente, si quiere convertirse en un especialista debe prepararse en una *τέχνη* particular: aquella que lleva a mejorar el alma de los demás hombres. Esto es lo que hará de él un profesional no sólo teórico, sino práctico. En esta tarea, "cuidar a otros" significa trabajar con ellos tanto en un nivel individual como en un nivel grupal, para lo cual recurrirá a una "terapia personalizada". Exploremos esto a continuación.

### ***Terapia personal.***

*Entendemos por "terapia personal" el tratamiento que se genera a partir de la relación entre el terapeuta y el paciente. Es el procedimiento empleado normalmente por los*

<sup>373</sup> Gorgias 458 a - b

médicos para explorar, diagnosticar y evaluar los males que aquejan a un enfermo, proporcionándole el tratamiento que requiere de acuerdo a sus necesidades.

En el caso de Platón, este cuidado se inicia con un encuentro amistoso, donde el filósofo cuestionará a su interlocutor indagando los fundamentos de sus ideas.<sup>374</sup> Durante la conversación, sin que apenas aquél lo perciba, se dará inicio al diagnóstico analizando si el alma en cuestión se encuentra en armonía, o si existen factores que la desajusten.<sup>375</sup> Debe recordarse que en la República la enfermedad es fruto de la falta de equilibrio entre las partes del alma, esto es, si la "parte racional" se encuentra perturbada por opiniones o ideas precipitadas; o bien, que existe un predominio de la "parte irracional" o de "la parte irascible". En cada caso el filósofo formula un diagnóstico inicial, que actuará como premisa para el tratamiento, sea que se trate de una patología basada en problemas de poder (timocrático), de acumulación (oligárquico) o en el predominio de deseos desordenados (democrático), sea poniendo al descubierto (ya que no se le puede tratar, por ser un caso incurable) la personalidad del tirano.

El mecanismo empleado para el tratamiento de estas enfermedades es el diálogo. *Aquí se percibe la gran importancia que da Platón a la curación por medio de la palabra para tratar las enfermedades de la psique.*<sup>376</sup> El diálogo es comunicación íntima entre maestro y discípulo, que conduce a este último al descubrimiento de problemas y a evidenciar falsos supuestos. Durante el diálogo el filósofo acompaña a su interlocutor en su exploración, tratando de que éste encuentre la verdad por sí mismo.<sup>377</sup> Platón recurre a una serie de

<sup>374</sup> "...iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de que se preocupara de ser él mismo lo mejor y más sensato posible..." ( Apología 36 c -d)

<sup>375</sup> Este procedimiento, si bien se observa en numerosos Diálogos de Platón, es en Cármides donde se muestra en forma más clara: "...tenemos que examinar conjuntamente si ya tienes, o no, lo que estoy tratando de averiguar, para que no te veas forzado a decir lo que no quieres, ni yo, por mi parte, me ponga sin criterio a hacer de médico. Si te va bien, me gustaría indagar contigo..." (158 d-e)

<sup>376</sup> Porque Platón (al contrario que Hipócrates) sostendrá que se cura por medio de la palabra, dado que ella es capaz de producir la modificación real del alma: "Mediante los bellos discursos nace en el alma la templanza, y una vez engendrada y presente ella es capaz de procurar la salud al resto del cuerpo." ( Cármides 157 a). Esto se debe a una propiedad que posee la palabra misma: "Siendo el alma de tal género y de tal género los discursos... éstos producen en el alma persuasión" (Pedro 217 b).

<sup>377</sup> cfr. Tecteto 161 b "Fijate que nunca sale nada de mí..."

preguntas hábilmente graduadas,<sup>378</sup> conduciendo a su interlocutor hacia la reflexión profunda de sus propias ideas. En esta primera etapa se debe poner en evidencia el desconocimiento de lo que se creía saber, para emprender el camino hacia el verdadero saber.<sup>379</sup> Así, el análisis verbal cobra toda su fuerza para comunicar pensamientos, sentimientos y deseos.<sup>380</sup>

Por ende, cada encuentro con los ciudadanos de la *πόλις* se convierte para el auténtico filósofo en una oportunidad para el psicoanálisis: cuestiona los principales problemas para la vida del hombre (v.g.: ¿qué es la valentía?, ¿qué es la piedad? ¿qué es la amistad?), él conversa con las otras personas, las deja hablar, las escucha. Los va preparando para encontrar "su" verdad interior, analizando con detalle cada hipótesis que surge a la conciencia, evitando que oculten la verdad detrás de falsas razones.<sup>381</sup> Finalmente, el filósofo utiliza su influencia para liberar a su interlocutor de sus ideas erróneas, esforzándose por despejar sus temores, por sobrepasar la indecisión que paraliza sus energías, llevándolo a comprender las razones más profundas de su pensamiento, de sus actos, de su conciencia. El factor sugestivo juega aquí un papel central, oponiéndose con fundamento a las razones defensivas que el interlocutor expresa.

Una vez superada la primera reacción de desconcierto que produce estar frente a la propia ignorancia, el filósofo buscará producir una revolución interna que lleve al hombre por el camino adecuado para la búsqueda de la verdad.<sup>382</sup> Este descubrimiento debe brotar de una

<sup>378</sup> "Dialéctico es el que sabe preguntar y responder." (*Cratilo* 390 c)

<sup>379</sup> "...si uno quiere hallar respecto a cualquier cosa la causa de por qué nace, o perece o existe, le será preciso hallar respecto a ella en que modo le es mejor ser o padecer o hacer cualquier otra cosa." (*Fedón* 97 c)

<sup>380</sup> "Al principio fue ciertamente el verbo, la palabra y fue, en cierto modo, un progreso cultural en que el acto se amortiguara haciéndose palabra. Pero la palabra fue primitivamente un conjuro, un acto mágico, y conserva aún mucho de su antigua fuerza" (Freud, S. "La cuestión del análisis profano" en *Obras Completas*, p. 67).

<sup>381</sup> Esto coincide con la propuesta freudiana para el análisis psicológico, donde el psicoanalista recurre al siguiente conocimiento para el tratamiento de las enfermedades psicológicas: "Le pedimos al paciente que sea completamente sincero con su analista, sin retener, intencionadamente, nada de lo que surja en su pensamiento, que se sobreponga a todas aquellas consideraciones que le impulsen a excluir de la comunicación determinados pensamientos o verdades." (*Ibidem*, p. 26)

<sup>382</sup> Esta crisis cognoscitiva, empero, no conduce al desánimo o a sentimientos negativos, como la desesperación o la angustia; por el contrario, es un procedimiento positivo que despierta la curiosidad y lleva a buscar respuestas. cfr. Stefanini. *Platón*. Vol 1, p. 14 "La crisis cognoscitiva,

necesidad que lo lleve a reflexionar y a estar íntimamente convencido de que cada paso que da es el correcto. Esta convicción del conocimiento adquirido sobre sí mismo no brota de la instrucción, sino de la propia conciencia.<sup>383</sup> En un proceso de mayéutica vital el filósofo promoverá que su interlocutor pueda descubrir el conocimiento por sí mismo. En esto consiste “ayudar a parir la verdad”, “dar a luz las propias ideas”.<sup>384</sup>

A nuestro juicio, lo más importante de este proceso es la intuición de que la verdad se encuentra dentro del sujeto. Esta idea pone en marcha la revisión y el diagnóstico, con la esperanza de que la virtud despegue y se descubra, como aspiración hacia el mejoramiento. Platón rechaza la idea de una enseñanza extraña al sujeto, ajena a su convencimiento, porque el conocimiento se encuentra ya en el alma. No puede provenir de la reflexión pasiva o impuesta desde afuera, sino del interior de cada uno, lo que implica insistir en la búsqueda esforzada y en el compromiso personal.

Nosotros debemos hacer a un lado las otras clases de conocimiento y escoger ésta como el conocimiento que nos capacita para hacer la recta elección del bien y del mal<sup>385</sup>

El tratamiento que el filósofo aplica a otros debe estar apoyado, a juicio de Platón, en una relación de concordia, donde la amistad recíproca sirva como medio para superar las divergencias de opinión, generándose, a partir de ella, una ayuda comprometida.<sup>386</sup> Así, el

empleada por Sócrates y retomada por Platón, no fue pensada para deprimir a los discípulos, sino para educarlos.”

<sup>383</sup> “Yo no sé nada y soy estéril; pero te estoy sirviendo de partera, y por esto hago encantamientos para que des a luz tus propias ideas.” (Teeteto 150 d)

<sup>384</sup> “... (son) los dolores de parto de un tipo completamente nuevo de saber que Sócrates lleva en sus entrañas. Tratase de aquel conocimiento interior del alma que el *Menón* procura captar con precisión y describir por primera vez: la intuición de las ideas.” (Jager, *op. cit.*, p. 558).

<sup>385</sup> cfr República. 618 c.

<sup>386</sup> Esta es la mayor divergencia entre la terapéutica platónica y las principales tendencias contemporáneas para el tratamiento de las enfermedades (tanto fisiológica como psicológica): en ambos casos se considera que “mezclarse” con el paciente es un acto inaceptable. Platón no lo considera así: el filósofo piensa que relacionarse amistosamente con el paciente puede contribuir a la curación, y me parece que hasta ahora nadie ha demostrado que esto no es así. Incluso podría demostrarse que una cálida compañía puede hacer mucho por la recuperación. Por ende, aunque a mi juicio los actos de abuso deben ser sancionados enérgicamente, esto no debería ser un obstáculo para alentar relaciones más humanas en el proceso de curación.

tratamiento filosófico no es impersonal: supone un sentimiento de amistad y el mutuo compromiso entre el que cura y el que es curado.

Sócrates.- Cuando los ciudadanos llevan a cabo obras justas en la ciudad ¿no surge la amistad entre ellos? ... Sí ... En este caso, ¿a qué amistad y acuerdo te refieres, sobre la que debemos estar bien instruidos y bien aconsejados, si queremos ser hombres dignos? Alcibiades.- Evidentemente, a la que aspiran los hombres hábiles.. Precisamente ... los hombres de bien. Sócrates.- ¿Llamas hombres de bien a los sensatos o a los insensatos? Alcibiades.- A los sensatos.<sup>387</sup>

La mejor manera de ser justos significa poder serlo junto con otros, ayudando a los otros a que lo sean. Si se trata de uno mismo, buscando la amistad de hombres sabios y virtuosos (pues una amistad solamente puede ser sólida cuando existen intereses comunes); si se trata de otros, aconsejándoles que busquen la amistad con hombres justos y sabios, que manifiesten la virtud no solamente de pensamiento, sino de acción.<sup>388</sup>

La “terapia personal” supone el compromiso hacia el otro, al que se estima principalmente como “amigo” (y como amigo se le ayuda a mejorar), manteniéndose junto a él mientras pueda perfeccionarse:

Sócrates.- El que se enamora de tu cuerpo ¿no se alejará cuando se marchite tu vigor juvenil? Alcibiades.- Evidentemente  
Sócrates.- En cambio, quien se enamora de tu alma no se alejará de ti mientras se siga perfeccionando.- Alcibiades.- Es lógico.  
Sócrates.- Por ello, yo soy quien no te abandona, sino que

<sup>387</sup> Alcibiades 127 c- d

<sup>388</sup> “...es evidente que tampoco basta lo teórico, el puro conocimiento. El humanismo es una *praxis*, tanto como lo es también la vida ética. Ningún valor humanístico ni ético se realiza sin una firme voluntad y una auténtica vocación activa a ello. No se trata tampoco de actos aislados o esporádicos, sino de una acción continuamente renovada. La ética se funda en el clásico refrán aristotélico de que así como “una golondrina no hace verano” así tampoco un acto virtuoso hace la *dópern*: la excelencia humana. Ésta es “cultivo” y es “cultura” ... es una manera de vivir, una manera de ser.” (González, Juliana, *op. cit.*, pp. 550-551)

permanezco a tu lado cuando se marchita tu cuerpo y otros se alejan,  
 Alcibiades.- Haces bien, Sócrates, y deseo que no te vayas.  
 Sócrates.- Entonces, procura ser lo más bello posible.<sup>389</sup>

Como puede observarse, el tratamiento filosófico es más completo cuando la amistad se vuelve recíproca, cuando ambos amigos se preocupan por el cuidado del alma del otro, enriqueciéndose mutuamente.

Alcibiades.- .... Pero quiero añadir lo siguiente, y es que corremos el peligro de cambiar nuestros papeles, Sócrates, tomando yo el tuyo y tú el mío. Porque no hay manera de evitar que a partir de hoy yo te instruya y tú te dejes instruir por mí.  
 Sócrates.- En ese caso, querido, mi amor no se diferenciará del de la cigüeña, si ha anidado en ti un amor alado que de nuevo se cuidará de él....<sup>390</sup>

La terapia personal conduce al filósofo a construir en el otro un espíritu de automejoramiento, un amor alado, libre, que permita al alma emprender el vuelo por su cuenta hacia la verdadera felicidad. Empero, en un momento dado, permite la posibilidad de un intercambio de papeles: que el terapeuta se deje curar por el paciente, así como el médico por el enfermo. La terapia platónica ofrece un camino donde el médico puede involucrarse emocionalmente. Se trata de una oportunidad para que ambos puedan desarrollar una relación que les permita el crecimiento emocional, intelectual y ético a partir de la posibilidad de un tratamiento de carácter emocional.<sup>391</sup>

<sup>389</sup> Alcibiades 131 c- d

<sup>390</sup> Alcibiades 135 c

<sup>391</sup> Coincidimos aquí con la opinión del Dr. Agustín Albarracín Teulón que, reflexionando sobre Viktor von Weizsäcker, creador de la patología antropológica, expresa una nueva postura del enfermar humano: "El adecuado conocimiento del proceso morboso exige que la relación entre médico y enfermo no sea una mera relación entre sujeto y objeto, sino un intersubjetivo e interobjetivo compañerismo itinerante.... Nace así ... una teoría de la camaradería entre el médico y el enfermo, no a pesar de la técnica y la racionalización, en contra de ellas, sino por ellas y con ellas." (Albarracín Teulón. *op. cit.*, pp. 477-478)

Una variante de esta forma de terapia es la que se realiza con un pequeño grupo. En este caso, Sócrates atiende los problemas de conocimiento de cada uno de los interlocutores, haciendo señalamientos de sus deficiencias en particular. Un buen ejemplo de ello se presenta en el diálogo *Gorgias*, donde Sócrates trata sucesivamente tres casos: el de Gorgias, el de Polo y el de Calicles. Cada uno presenta sus opiniones, sus inquietudes y sus emociones, y recibe de Sócrates una respuesta que le ayuda a orientar su camino. El proceso de terapia descrito no es un obstáculo para la curación de otros (ni siquiera para los asistentes "silenciosos), que reciben los beneficios del tratamiento en su propia *alma* a partir de la reflexión y búsqueda de alternativas, adelantándose en algunos casos a los argumentos que esperan encontrar, buscando respuestas diferentes en otros casos. Y esto mismo le ocurre al lector de los *Diálogos*, cuando participa activamente de la discusión. En tal terapia, Platón ve la mayor fuerza promotora del cambio en la amistad, que opera como proceso de ayuda desinteresada, contribuyendo a desarrollar la capacidad afectiva plena que lleve a los hombres "a buscar lo primero que es amado."<sup>392</sup> Y es que, a su juicio, cuando un grupo de amigos es virtuoso, puede afectar incluso la organización de la ciudad (sobre todo cuando ésta vive procesos de decadencia).<sup>393</sup>

Por ende, Platón habrá de considerar que el compromiso debe incidir no solamente en el nivel intelectual (objetivamente en la conciencia), sino también en el nivel emocional (en los procesos afectivos que mueven al cambio), generándose entre "médico" y "paciente" una relación amistosa regulada por una norma y un bien supremo.<sup>394</sup> Los amigos, en tales circunstancias, acudirán siempre a prestar ayuda cuando otro necesite su apoyo, bien porque se ha caído en la ignorancia y requiera de una persona que les haga conscientes, bien porque se encuentren en una encrucijada moral en la que no sepan por qué camino

<sup>392</sup> cfr. *Lisis* 219 d

<sup>393</sup> cfr. Jager, *op. cit.*, p. 565. "Cuando una comunidad sufre una enfermedad que afecta a su conjunto, la obra de su reconstrucción sólo puede provenir de un grupo reducido, pero fundamentalmente sano de hombres identificados en ideas, que sirva de célula germinal para un nuevo organismo; tal es el significado de amistad (*φιλία*) para Platón; es la forma fundamental de toda comunidad espiritual y ética."

<sup>394</sup> Lo que une a los hombres unos con otros es una norma y una ley de un bien supremo impreso en el alma, bien supremo que mantiene unido al mundo de los hombres y al cosmos entero ( cfr. *Alcibiades* 127 b – 128 a y *Banquete* 211 c)

optar o, tal vez, porque requiera el apoyo y la compañía de otros hombres buenos.<sup>395</sup> Estas son pues, las dos formas de terapia individual: la autoterapia y la terapia personal. Veamos ahora en qué consiste la terapia social, como tratamiento que se produce a una dimensión mayor y que pretende abarcar a todos los miembros de una comunidad. Esto es lo que examinaremos a continuación.

## 2. Terapia social

*La terapia social es concebida en la obra platónica como la forma de cuidar y curar a la sociedad de los males que le aquejan.* Aquí, el arte político se concibe como una forma de tratamiento de la comunidad.

Esta idea platónica, de suyo novedosa, no deja de tomar en consideración el contexto cultural del mundo antiguo. De principio, el de la medicina ritual: en esta concepción, la sociedad, lo mismo que el individuo, puede vivir procesos de “desarmonía” y padecer los efectos de la furia de los dioses (donde la peste, el hambre, la guerra o la destrucción por fenómenos ambientales serán consideradas como castigo por haber infringido alguna norma de la divinidad). En este caso, la *polis* afectada puede recurrir a los oráculos, para que los sacerdotes o la pitonisa realicen el diagnóstico correspondiente. Este es el primer antecedente de la “terapia social”.

La medicina hipocrática, por su parte, no puede pensar en una “terapia social”, pues circunscribe su arte al individuo, y si bien hace referencias a epidemias que afectan en algunos casos a toda una comunidad, se concentra en sus trastornos fisiológicos.<sup>396</sup>

Más significativo como antecedente a la propuesta platónica sería el pensamiento político de Grecia, donde las discusiones sobre “la mejor forma del Estado” estaban en efervescencia. Algunas décadas antes del nacimiento de Platón, durante el auge y hegemonía de Ateñas, Herodoto escribió un debate ficticio entre los tres grandes señores de Persia: dos de ellos defendían la forma específica de gobierno que predominaba en sus

<sup>395</sup> Aquí hay que pensar en la acción educativa del amante sobre el amado, donde *eros* se describe como la fuerza propulsora para el propio amante, haciéndole remontar constantemente del escalón más bajo al más alto

<sup>396</sup> cfr. Hipócrates, *Epidemias*



ciudades; el último, sin embargo, difería de esta opinión y sustentaba que la democracia ateniense era superior a cualquier otra forma de organización política.<sup>397</sup> Después, durante las guerras del Peloponeso, surgen dos pensadores más: Hipodamo de Mileto, que elaboró un proyecto político con una nueva división de clases: artesanos, labradores y guerreros; y Falias de Calcedonia, que afirmaba que todos los problemas sociales se debían a un mal reparto de la riqueza y, por ende, proponía una forma de gobierno con la igualdad absoluta de la propiedad.<sup>398</sup> Estas ideas provocaron grandes debates en el sector intelectual de Atenas y de otras partes del mundo antiguo. Los ánimos se caldeaban cada vez que surgía una propuesta sobre “la mejor forma de gobierno” y muchas discusiones acaloradas se presenciaron en las plazas públicas. Más adelante el sofista Protágoras (encargado por Pericles de elaborar el proyecto constitucional para la ciudad de Turios), escribió una propuesta política llamada República (mismo nombre que la de Platón) donde proponía, a su vez, otra manera de organizar la ciudad. Así la discusión sobre “las mejores formas de gobierno” continuaba vigente en el tiempo de Platón, sobre todo por tratarse de una época de crisis.

En estos debates, sin embargo, los campos de la medicina y de la política no se relacionaban. La innovación que realiza Platón es suponer que la sociedad puede ser objeto de un tratamiento terapéutico, retomando para ello el arte de la medicina. Así, afirmará que gobernar es un arte que (igual que el arte médico), busca el mejoramiento de lo atendido. En tales circunstancias las figuras de médico y político asumen características similares: el buen médico se dedica al cuidado necesario para la curación del enfermo; el político honrado hacia la sociedad, proporcionándole “atención” para superar sus “males” y “patologías”. *El verdadero político es un médico social*. Esto se ve en el Gorgias muy claramente:

Sócrates- Explicame, por tanto, a que clase de servicio (terapia) me invitas. ¿ Es al de luchar con energía para que los atenienses sean mejores, como hace un médico, o al de servirlos y adularlos?<sup>399</sup>

<sup>397</sup> cfr. Herodoto, Historias.

<sup>398</sup> Estas referencias nos han llegado gracias al testimonio de Aristóteles (cfr. Política, II)

<sup>399</sup> cfr. Gorgias 521 a

Como es visible, en este diálogo la política se concibe como forma de tratamiento, aquí Platón ya se va formando una idea de cómo puede ser la terapia social; sin embargo, será tiempo después, en la República, donde el filósofo aclara cómo puede llevarse a cabo. De este modo, Platón hace de la ciencia del Estado un proceso terapéutico y él es el primer pensador que sugiere un "tratamiento para la sociedad". Es también el antecedente de algunas posturas contemporáneas que sostienen que sin cambiar a la sociedad enferma no se puede cambiar el carácter patológico de los individuos que viven en ella. La crítica platónica coincide, en estos términos, con la psicología culturalista y la antipsiquiatría (creadas a mediados del siglo XX). Expliquemos en qué consiste cada una. En la psicología culturalista, los investigadores se percataron que cuando el analista intentaba curar a una persona, el medio ambiente social y familiar en que se desenvolvía tendía a disminuir o a entorpecer el proceso de curación.<sup>400</sup> Por ende, la salud no era necesariamente la adecuación del hombre a la realidad, tal y como estaba dada, sino que pensaron en la posibilidad de modificar esa realidad social que hace que el hombre se enferme psicológicamente.<sup>401</sup> La terapia social implicaría una ruptura con el orden establecido, pues aún cuando los especialistas reintegren al hombre a la realidad, la salud no podría darse, pues en la sociedad existen cosas malas y enfermas. Por otra parte, la corriente denominada "antipsiquiatría"<sup>402</sup> denuncia que toda enfermedad moral o psicológica tiene un principio de

<sup>400</sup> Sobre este punto véanse las contribuciones de analistas como Henry Stack Sullivan, Edward Sapir y Erich Fromm que establecen que las neurosis son menos trastornos de la personalidad que trastornos culturales provocados por el entorno, lo que conlleva la crítica misma de la sociedad como causante de la enfermedad psíquica. cfr. Fromm, Erich. El arte de amar y El concepto del hombre en Marx.

<sup>401</sup> Estos analistas realizaron una revisión de los conceptos freudianos: tanto del principio del placer como del principio de realidad. Como se recordará, el principio de placer es el que lleva al hombre a satisfacer sus deseos y necesidades; el principio de realidad es lo objetivo. La salud consiste para Freud en un punto intermedio, donde el sujeto pueda adaptarse al principio de realidad, pero sin renunciar del todo al principio del placer. Es producto de una negociación entre las necesidades internas y externas que llevará al hombre a buscar un equilibrio, pero no es una crítica a la sociedad misma. (cfr. Freud, Sigmund. "Más allá del principio del Placer" en Obras completas) En cambio, la psicología culturalista cuestionará el mismo "principio de realidad" y sus fundamentos.

<sup>402</sup> La antipsiquiatría surge en Inglaterra y Francia, cuestionando el saber y la organización de las instituciones psiquiátricas. Los representantes de esta postura afirman que los manicomios se convierten en lugares de exclusión, donde la relación entre el terapeuta y el paciente conlleva procesos de enajenación, y en lugar de curación se genera violencia y engaño, cosificando al sujeto y asumiendo que se trata de un saber objetivo, sin serlo (cfr. Cooper, David. Antipsiquiatría, pp. 326 y ss).

crítica frente a los aspectos negativos de la realidad, pero que en lugar de ser una oposición consciente se manifiesta en el nivel patológico como autodestrucción. Así, por ejemplo, mientras el hombre sano cuestiona la realidad abiertamente, el enfermo no la cuestiona y de ahí surgen sus desajustes. Por ende, intentar adaptar al hombre a la sociedad tal y como es, y tal y como está constituida, produce enfermedad, ya que conlleva los elementos patológicos que se encuentran en el medio.

Por consiguiente, existen dos maneras de curar a las personas. La primera consiste en reintegrar al sujeto a la realidad, sin cuestionar si esta realidad es buena o mala. De este modo, si la sociedad en la que vive el individuo es injusta, está llena de vicios, de corrupción o produce enfermedad, esto no es asunto del psicólogo, él no puede cambiar las circunstancias y su función se circunscribe a lograr que el individuo se adapte a esta realidad o, al menos, que logre funcionar en ella sin conflictos internos y sin causar trastornos externos. En esta forma de tratamiento no se toca ni se cuestiona lo que puede ser una situación de fondo, el contexto que está generando la enfermedad.<sup>403</sup> Por otra parte existen psicólogos que afirman que la salud solamente puede darse a partir de la transformación de la sociedad. La posibilidad de tratar la cuestión presenta pues, una doble posibilidad: o se concibe que la función del terapeuta es contribuir a transformar la sociedad, no sólo para lograr una sociedad más justa o más libre, sino sobre todo buscado que no produzca gente enferma; o se hace del psicólogo un adaptador a la sociedad dada, aunque ésta se encuentre mal. En la primera opción parecería que es necesario un cambio más profundo, un cambio político, un cambio social que permita realizar una revolución psicosocial que busque una sociedad más sana. En síntesis, la salud social quedaría garantizada a través del cambio político.

Resulta interesante que esta postura sobre la necesidad de una transformación social para lograr "la salud psíquica" de los que en ella habitan se encuentre ya planteada en la obra platónica. En efecto, Platón convierte la "terapéutica social" en una crítica devastadora de

---

<sup>403</sup> Autores como Michel Foucault cuestionarán esta función del psicólogo y de la sociedad actual, que en lugar de cuestionar los mecanismos que producen la enfermedad psicológica y moral, reducen a los que producen esta crítica patológica al encierro y al aislamiento. De este modo, los manicomios se convierten en un ghetto donde se encierra a los enfermos que por no poder criticar

varios sistemas políticos, lo cual deriva en una propuesta de "psicología social", en sentido más estricto del término.<sup>404</sup> Supone que sin cambiar a la sociedad enferma no se puede cambiar el carácter patológico de los individuos. Platón concibe el proyecto político como un proyecto terapéutico, donde el gobernante debe fungir como el "médico" de la sociedad para contribuir a su salud. Desde esta perspectiva, el proyecto de la *República* se convierte en una propuesta médica: busca contribuir a eliminar las patologías a fin de lograr una sociedad equilibrada y armónica, esto es, una sociedad sana. Esto supone un esfuerzo para concebir qué es la sociedad, cuáles sus patologías y en qué consiste "la salud social", además de indagar cuál es la mejor forma de organización política y social que favorece este propósito. Estos son los aspectos que exploraremos a continuación.

*La Psique social.*

Una de las ideas que nos parecen más interesantes en el pensamiento platónico es la suposición de que el carácter de una comunidad es resultado de los individuos que en ella habitan. Esto definiría —para decirlo en términos modernos— "la personalidad social de cada uno de los pueblos del mundo". Esto implica que el carácter de la ciudad proviene de los mismos individuos y que no es algo esencialmente distinto de ellos. Aún más, cada uno de nosotros lleva dentro de sí las estructuras, temperamento y carácter de su sociedad, generándose así una relación dialéctica donde los hombres influyen en la sociedad y la sociedad influye en los hombres, en el sentido psicológico del término.

¿No sería de absoluta necesidad... el reconocer que cada uno de nosotros lleva en sí las mismas formas y caracteres de la ciudad, a la cual no pueden llegar sino de nosotros mismos? Ridículo sería pensar que no hubieran pasado de los particulares a la ciudad el carácter fogoso que tiene los pueblos a los que se les imputa<sup>405</sup>; o el afán de aprender, que se le imputa sobre todo a nuestro país, o el

---

racionalmente al sistema se enferman o vuelven la destrucción que quisieran causar afuera hacia sí mismos (cf. Foucault, Michael, *Historia de la Locura* pp.125 y ss)

<sup>404</sup> La Psicología social estudia cómo el entorno influye en la conducta y comportamiento de los individuos.

<sup>405</sup> A juicio de Platón, como los de Tracia y Escitia, y en general, a los pueblos del norte

afán de lucro, que suele atribuirse a los fenicios o a los habitantes de Egipto.<sup>406</sup>

Esto podría llevarnos a la tesis de que cada uno de los pueblos tiene una "personalidad" distinta, con rasgos y características particulares, que este "carácter" y "temperamento de los pueblos" nace de los individuos, que adquiere rasgos psicosociales que pueden analizarse en su especificidad,<sup>407</sup> sin embargo, Platón va más allá. Al igual que en el caso del alma individual, se preocupa por establecer los elementos constitutivos que pertenecen a toda comunidad, a todo Estado, a toda sociedad.<sup>408</sup> Y al hacerlo propone la existencia de una "*psique* social": las sociedades están conformadas psicológicamente por las mismas fuerzas que el individuo, tienen una estructura "ánfima", un alma social. Esta *psique* social se refleja en la organización de las ciudades, organización que es una representación ampliada de la *psique* individual y que se puede estudiar estableciendo su naturaleza y fundamentos. Desde este punto de vista, el equilibrio, la justicia o la salud individuales podrán ser detectados en un plano mayor, en el plano social.<sup>409</sup>

<sup>406</sup> República 435 d.

<sup>407</sup> Este fue el intento de la psicología de la cultura, creada por Wilhelm Dilthey (integrada hoy día en el área de la psicoantropología), que intentaba deducir las posibilidades típicas del comportamiento humano a partir de comparaciones interculturales (cfr. Alfaro, J. L. *Psicología social aplicada*, pp 68, 232 y ss.)

<sup>408</sup> Por esto afirma Gómez Robledo en su "Introducción" a la *República*: "Platón ...quiso mostrar que hay una correspondencia entre aquellos caracteres y las formas ... de gobierno, y en esto le ha dado la posterioridad toda la razón. No se trata de trasladar artificiosamente las ... partes del alma..., sino del principio general de que las constituciones políticas no nacen de las encinas ni de las rocas (*República* 544 d- e), sino de las costumbres y del carácter (*ἐκ τῶν ἠθῶν*) de los ciudadanos" (versión Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, p. CXII).

<sup>409</sup> Esta búsqueda la emprende Platón con el siguiente método: "La investigación que hemos de acometer no es nada fácil, y requiere, a mi entender, una vista penetrante. Pero como no estamos dotados de ella -les dije- que podríamos llevar a cabo una pesquisa como lo haría un hombre de vista no muy aguda, a quien se le ordenara leer de lejos una letras pequeñas, y que luego se diese cuenta de que las letras están reproducidas en otra parte y en un espacio también mayor.... podría haber, por consiguiente, una justicia más grande en un espacio más grande, y que sería, por ello, más fácil de percibir. Si estás de acuerdo, por tanto, comenzaremos por indagar cuál es la justicia en las ciudades, y enseguida la consideraremos en cada individuo, a fin de observar su semejanza" (*República* 368 d). Y Gómez Robledo añade la siguiente reflexión: "Según la famosa comparación hecha por el propio Sócrates, es como si tuviéramos que leer un texto escrito con caracteres minúsculos ¿No nos sería de gran auxilio que alguien nos dijera que el mismo texto está ya escrito en otra parte y en caracteres mayores? ¿No leeríamos éste antes que aquél?. Pues así lo haremos, y no para desentendernos de la lectura más difícil, sino precisamente para volver al texto microscópico después de habernos adiestrado en la lectura del texto macroscópico" (Gómez Robledo. *op. cit.*, p. LV)

Para Platón la sociedad ideal de la República (que en este momento tomaré como si existiera en la realidad) está conformada por tres partes equivalentes del alma individual: una "parte irracional" o concupiscible, una "parte irascible" y una "parte racional". Al establecer esta caracterización, observamos que el filósofo realiza un análisis psicológico de cada una de estas partes componentes. Él piensa que en los pueblos y las culturas históricamente constituidos se han presentado los mismos rasgos psico-sociales, sin embargo (a diferencia de la sociedad perfecta), en cada una de ellas estas "partes del alma social" se han encarnado en forma diversa.<sup>410</sup> El análisis platónico se realiza no desde el punto de vista socioeconómico, sino desde el psicológico y espiritual. Analicemos con más detenimiento estos aspectos.

En primer lugar, el "principio irracional" o concupiscible de la sociedad es el que la impulsa a incrementar los bienes materiales, pues se encuentra regulado por deseos y orientado hacia su propia satisfacción. Entre sus cualidades destaca la supervivencia, pues hace posible la satisfacción de las necesidades indispensables para la existencia humana: alimentos, habitación, vestidos, oficios<sup>411</sup>. En este punto, Platón distingue entre satisfactores necesarios e innecesarios:<sup>412</sup> hacia cualquiera de ellos puede orientarse el "principio irracional" o concupiscible. Los "satisfactores innecesarios" son los que motivan el enfrentamiento de los hombres entre sí,<sup>413</sup> los "necesarios" son aquellos que permiten la vida de las ciudades en forma digna, pero sin excesos. Empero, cualquiera que sea la

<sup>410</sup> cfr. Carta Séptima 325 d- 326 b

<sup>411</sup> cfr. República 369 b- d, y más adelante agrega "Menester es, por tanto, que la ciudad produzca no sólo lo suficiente para sus miembros, sino también los artículos que por su calidad y cantidad, pueda exportar..." (371 a) Esto significa que la sociedad sana puede no solamente satisfacer los requerimientos de sus miembros, sino inclusive tener un excedente.

<sup>412</sup> Los innecesarios son: "... lechos, mesas y lo demás del mobiliario, así como viandas, perfumes, sahumeros, cortesanías y golosinas, y cada una de estas cosas en todas sus variedades (Asimismo)... habrá que ponerse a hacer pinturas, bordados, y procurarse oro, marfil y todas las materias del mismo género..." (República 373 a)

<sup>413</sup> "...si traspasando el límite de lo necesario, se dejan ir tras la acumulación ilimitada de las riquezas ... entonces, habrá de cercenar para nosotros el país vecino...y nuestros vecinos, a su vez, harán lo mismo con el nuestro, Después de lo cual, Glaucón, ¿qué otra cosa podría pasar sino que haremos la guerra? ... No es el momento para pronunciarnos, proseguí, si la guerra hace bien o mal. Por lo pronto hemos descubierto apenas el origen de la guerra en los apetitos, de los que provienen los mayores males para las ciudades, en lo público y en lo privado, cuando quiera que se producen." (República 373 e) Y es que el afán de riquezas se convierte en un pozo sin fondo (cfr. Gorgias 460 b)

orientación del “principio irracional”, lo cierto es que se regula por el deseo y la apetencia. Al observar cómo las distintas facciones económicas han intentado imponer sus intereses, Platón se pregunta implícitamente: ¿cuáles son los móviles psicológicos de esta “parte irracional” de la sociedad? ¿a qué intereses responde?. La respuesta le parece evidente: se dedica a tratar de satisfacer sus deseos, a conseguir bienes; ésta es su característica central.<sup>414</sup>

Un segundo elemento de la *psique* social es la tendencia a la agresión o la cólera, que constituye “la parte irascible de la sociedad”. Esta fuerza despega de las raíces mismas de la comunidad humana como un huracán que le impulsa a mostrar la furia. Es importante destacar que Platón considera que este elemento es parte indispensable de toda formación comunitaria: forma parte de la naturaleza humana y, por ende, de la naturaleza social.<sup>415</sup>

Finalmente, la “parte racional de la sociedad” es la que impulsa a las comunidades al mejoramiento,<sup>416</sup> la que armoniza las otras dos partes del alma social (la irascible y la apetitiva) con el fin de conseguir justicia.<sup>417</sup> En ella residen las fuerzas más avatizadas, más progresistas, las que llevan a las sociedades al mejoramiento. De manera ideal este

<sup>414</sup> En este punto, una observación al margen: es curioso observar que Freud (que le dio tanta importancia al inconsciente y a los factores instintivos contenidos en el “ello”) no hubiese pensado que en la sociedad pudieran existir fuerzas “irracionales” equivalentes al ello que pugnan por la satisfacción de los deseos. El análisis de este factor habría hecho posible un análisis diferente de la sociedad por parte del psicoanálisis. Esta es una innovación que puede explorarse actualmente. Aquí queda abierta una veta para los investigadores que se interesen en el tema.

<sup>415</sup> Freud aludiría, siglos más tarde, a dos tendencias presentes en toda sociedad: Eros y Tanatos. Esta última es una fuerza que mueve a las sociedades a la agresión y a la destrucción. Para el psicoanalista es “instinto de muerte” (cfr. Freud. “Eros y Tanatos” en *Obras Completas*). Sin embargo, para Platón esto no es así necesariamente. Es cierto que existe en la sociedad una tendencia hacia la agresividad, hacia la cólera, pero ésta no es necesariamente autodestructiva. Solamente lo es si no se encauza adecuadamente, pero, en caso contrario, puede ser incluso benéfica para la sociedad.

<sup>416</sup> La parte racional de la sociedad corresponde a la tendencia social llamada Eros en Freud, esto es, el impulso de vida, crecimiento, pulsión que lleva a las sociedades y al hombre mismo a conservarse, fortalecerse y desarrollarse (cfr. *Ibidem*).

<sup>417</sup> “La justicia, entendida como la actuación del propio deber ... significa que la virtud que rige y armoniza la acción tanto de los individuos como de las multitudes congregadas, asegurando a cada facultad o energía la propia dirección y el oficio propio ... Nadie puede desconocer la profundidad de esta doctrina que hace de la justicia un todo unitario con la armonía, con la perfección, con la belleza” Del Vecchio, Giorgio, *La Giustizia*, p. 22

principio es el que debe dirigir a la sociedad, dictar las leyes y las normas jurídicas. El mejor gobierno es en el que confluyen el conocimiento y el poder.<sup>418</sup> Para Platón el buen gobernante es el que sabe como mantener la justicia en una comunidad, es un terapeuta que busca que exista la armonía y equilibrio entre las tres partes del “alma social”, donde cada una debe desarrollar la virtud que le es propia. Sin embargo, en la mayoría de los casos esto no ocurre así: muchas ciudades se encuentran enfermas, y su patología es de orden psíquico. Por esto afirma el filósofo:

... acabé por comprender que todas las ciudades actuales están mal gobernadas y que su legislación será prácticamente *incurable* sin una extraordinaria preparación y la suerte por aliada.<sup>419</sup>

En síntesis, en la República se encuentran presentes tres fuerzas de orden psicológico y político, de acuerdo al análisis platónico: “el principio racional” que lleva al progreso y al desarrollo cultural de los pueblos (no siempre encarnado por los gobernantes, pues acontece que en su mayoría este afán de superación puede surgir de otros sectores); un “principio irascible” que mueve hacia la violencia y un “principio irracional” o concupiscible, que conduce a la satisfacción de los deseos y se encuentra regido por el deseo de placer.

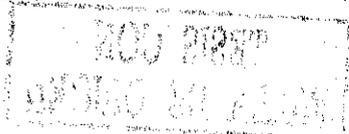
#### *El concepto de enfermedad social*

A juicio de Platón, las ciudades están mal gobernadas porque en lugar de existir en ellas la justicia, que supondría la regulación de una comunidad a partir del “principio racional”, se encuentran regidas por alguno de los otros principios (el irracional o el irascible) y de ahí proviene la “enfermedad social”. Esta enfermedad se genera a partir de un desajuste de la “parte apetitiva” en el individuo:

... la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal

<sup>418</sup> “A decir verdad, si Platón no hubiera dicho sino esto, no se ve que tenga nada de paradójico o absurdo en la afirmación, casi de sentido común, de que en el mismo sujeto: el gobernante, deben estar reunidos la sabiduría y el poder...” (Gómez Robledo. *op. cit.*, p. LXXXIII)

<sup>419</sup> Carta Séptima 326 a (el subrayado es nuestro)



naturaleza, que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esta parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, un hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel... decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado, aludiendo a su carácter insaciable.<sup>420</sup>

Del incremento de satisfactores y los deseos por conseguir poder, riquezas y placeres surgen las más variadas formas de patología: en el ser humano (como ya vimos) las enfermedades individuales; en las ciudades la "enfermedad social". En ambos casos el alma sufre desorden, *δυσεπία*. Este desorden se manifiesta, de principio, en aquellos que toman el poder por la fuerza, que consideran (como lo expresa hábilmente Calicles en el diálogo Gorgias) que el hombre superior: "...debe dejar que sus descos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que siendo lo más grandes que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo."<sup>421</sup> De esta forma, surge un grupo de personas fuertes que dominan a los débiles y se inicia la historia de las "enfermedades sociales".

A estas enfermedades se les ha denominado "constituciones degeneradas" debido a que son producto de un proceso de descomposición,<sup>422</sup> y las formas que presenta son la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Cuatro formas de enfermedades que corresponden a su contraparte individual.

La primera forma de patología social es "...el gobierno basado en la ambición del honor, al cual habrá de llamar, a falta de otro nombre que no conozco en nuestra lengua, timocracia o timarquía..."<sup>423</sup> Esta forma de gobierno surge de un proceso social en el que predomina la discordia; su consecuencia, la falta de cultura de los dirigentes. De esta forma

<sup>420</sup> Gorgias 493 a - b

<sup>421</sup> Gorgias 492 a

<sup>422</sup> Para Platón, como para otros autores del mundo antiguo, la sociedad degenera de un estado mejor a otro peor. Entre los ejemplos de esta visión las encontramos en Hesíodo, con su teoría de las edades, el Antiguo Testamento judío, donde se pasa del jardín del Edén a un mundo de sufrimientos, así como los mitos de Babilonia sobre la creación, entre otros.

<sup>423</sup> República 545 c

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

de gobierno saldrán magistrados no aptos del todo para la función de gobierno que, dominados por el principio irascible, promoverán la guerra y la enemistad por dondequiera que vayan. La timocracia está basada en la fuerza, no en la razón. Por ende, dirigirá a su comunidad hacia la violencia, promoviendo luchas por los más distintos motivos: de poder, de ambición, de despojo, de honor. Cualquier pretexto es secundario frente a la necesidad de hacer la guerra a otros pueblos. Entre los rasgos sobresalientes de la timocracia se encuentran:

... la aversión de la gente de guerra por la agricultura, por las artes manuales, por los oficios lucrativos, así como por la organización de comidas en común y la práctica de los ejercicios militares ..., por otra parte, ... revueltos .. por la inclinación a los caracteres ardientes y unilaterales, nacidos más para la guerra que para la paz, con estima de los engaños y los ardidés militares, como el que está siempre en pie de guerra...<sup>424</sup>

Debe aclararse que no todo régimen militar es timocrático; para serlo debe ser una potencia, una *πόλις* fuerte, contar con una fuerza descomunal. En este tipo de cultura domina el deseo de poder, el ansia por el honor. La enfermedad de esta sociedad se debe al predominio del "principio irascible". En estos términos, harán de los ciudadanos seres sedientos de honor, de gloria, de supremacía. Y no se detendrán ante nada para lograrlo. Los otros pueblos, infelices de estar a su alcance, serán sometidos; y una vez dominado uno, irán contra algún otro. Incapaces de producir por sí mismos los bienes necesarios para el consumo interno (dado su desprecio por la agricultura, las artes y los oficios),<sup>425</sup> esclavizarán a otros pueblos para que ellos suministren los bienes que les hacen falta. Se convierten así en potencias políticas basadas en el poder militar, usando la fuerza hasta el exceso para sojuzgar a otros pueblos. Dicha sociedad no podrá ser jamás autosuficiente, por eso tiene necesidad de guerra. Por otra parte, el gobierno timocrático subyuga su propio "principio racional" acallando las voces que reclaman justicia, omitiendo a los hombres

<sup>424</sup> República 547 d

<sup>425</sup> Actividades que en las Leyes se realizan por extranjeros.

sábios del gobierno, nombrando gobernantes a los grandes guerreros.<sup>426</sup> Tal es la enfermedad psíquica de este régimen político.

...hay en él un rasgo único del todo trasparente, y que viene del predominio del elemento fogoso (*θυμωδός*): la ambición de supremacía y la ambición del honor<sup>427</sup>

A juicio de Platón, el desajuste del “principio irascible” lleva también a un desajuste del “principio apetitivo” y del “principio racional”: el afán de despojo y el ansia de supremacía lleva a la sociedad timocrática a honrar ferozmente el oro y la plata, a guardar mezquinamente las riquezas (que ocultan vergonzosamente en sus arcas cuando todavía les quedan visos de honor) o a derrocharlas en placeres y pasiones, sin pensar, en uno y otro caso, en las consecuencias. Esta forma de gobierno se termina por sí sola cuando -debido a la acumulación del oro y la riqueza mal habida-, la ambición por el dinero crece a tal punto que los gobernantes tuercen las leyes, dejan de obedecer las que existían o hacen leyes nuevas a su favor. El tránsito de un gobierno timocrático a uno oligárquico es, a juicio de Platón, una consecuencia natural de sus excesos: el agravamiento de una enfermedad cuyas consecuencias son lógicamente predecibles.

Es así que surge el régimen oligárquico, un gobierno “...*basado en el censo de la renta, en el cual mandan los ricos sin que los pobres tengan parte en el gobierno.*”<sup>428</sup> En éste se pierde la dignidad humana, pues el desprecio de las cosas rectas y justas se contrapone al afán de riqueza y la veneración al dinero. En el régimen oligárquico se nombrará dirigente no a aquel que sepa gobernar, sino al que tenga más posesiones.

Y así, los hombres ambiciosos ... acaban por volverse amantes del negocio y la riqueza. Al rico lo alaban, lo admiran y lo promueven a cargos públicos, mientras que al pobre lo desprecian. ... Como consecuencia promulgan una ley constitucional de la república oligárquica, limitando el número de ciudadanos a los poseedores de

<sup>426</sup> Esto nos recuerda la actividad política de las grandes potencias: desde Persia y Roma en la antigüedad, a los dirigentes de los grandes imperios militares y económicos de los últimos siglos.

<sup>427</sup> República 548 c

<sup>428</sup> República 550 c

cierta cantidad de dinero, mayor donde la oligarquía es más fuerte y menor donde es más débil, de modo tal que impiden el acceso a las magistraturas a aquellos cuya fortuna no alcanza el censo prescrito; y esto lo llevan a cabo por la fuerza de las armas, o bien, sin llegar a tanto, por la intimidación gracias a la cual ha podido establecerse este régimen.<sup>429</sup>

Como es visible, el gobierno oligárquico supone una organización social al servicio de los ricos y poderosos. En él se nombran gobernantes a los mayores poseedores, no permitiendo que los hombres sabios (parte racional) tengan acceso a la toma de decisiones políticas;<sup>430</sup> al mismo tiempo, las leyes se convierten en mecanismos para defender los intereses de los ricos, circunscribiendo el papel de los guerreros (principio irascible) al cuidado de sus fortunas. De este modo, el "principio irracional" se apodera de la sociedad —o al menos de una buena parte de ella—, y la política se convierte en dar gusto a los deseos de un grupo social: el que posee mayor cantidad de riqueza.

En este tipo de sociedad el "principio racional" y el "principio irascible" quedan subordinados a los deseos de la oligarquía, a su "principio irracional". En el primer caso, porque la razón, la conciencia y las normas son relegadas, pisoteadas y prostituidas por los intereses de los ricos, así como los hombres sabios vilipendiados, sometidos a condiciones de humillación y pobreza; en el segundo, porque la oligarquía se caracteriza por ser timorata, desconfiada del honor, cobarde ante la ira. Como producto de la acumulación de la riqueza, en esta forma de gobierno los conflictos se polarizan: las personas no se dedican a lo que saben hacer bien, sino a lo que deja más dinero. Las artes y los oficios degeneran y el número de pobres aumenta sin cesar.

La libertad que tiene uno de vender sus bienes y el otro de comprárselos, el poder que tiene el vendedor de seguir viviendo en la ciudad sin trabajo, sin ser negociante ni artesano, ni caballero ni hoplita, sino con el solo título de pobre y sin recursos. La oligarquía

<sup>429</sup> República 551 b

<sup>430</sup>cfr. República 551 c

... es la primera en padecer este mal. El número de pobres aumenta, el número de desposeídos se incrementa sin cesar, y no se le pone obstáculo en las ciudades regidas oligárquicamente. De otro modo, no serían unos desmesuradamente ricos y los otros totalmente indigentes.<sup>431</sup>

Esta polarización hace de la ciudad una cueva de ladrones, donde roban los ricos (que viven en la abundancia) lo mismo que los pobres (que viven en la mendicidad).<sup>432</sup> El régimen oligárquico hace de los hombres una multitud de bribones.<sup>433</sup> El deseo de lucro de unos pocos y el empobrecimiento extremo de otros muchos constituye la causa de su fin.

..., ¿no se producirá del modo siguiente el tránsito de la oligarquía a la democracia, por efecto, es decir, de la insaciabilidad con que se proponen, como un bien, el hacerse cada cual lo más rico posible?<sup>434</sup>

En una ciudad así gobernada, donde los ricos se hacen más ricos y los pobres más miserables, nace el germen de la revolución social.

... se instalan en la ciudad ... unos cargados de deudas, otros cargados de infamia, y algunos en ambas situaciones. Con el odio que tienen tanto los que han adquirido sus bienes, como el resto de los ciudadanos, conspiran todos contra todos y ansían la revolución.<sup>435</sup>

La revolución produce un estallido social; todo lo anterior se desmorona y los pobres resultan victoriosos, lo cual da lugar a la democracia, un régimen donde cada uno ordena su vida de acuerdo al orden que más le agrada. En estas circunstancias, el predominio del "principio irracional" crece y se extiende. Ya no son los deseos de un solo grupo social los que se hacen presentes -como en el caso del régimen oligárquico-, sino que todos y cada

<sup>431</sup> República 552 a

<sup>432</sup> "...semejante ciudad no es una, sino dos, la de los pobres y los ricos, conspirando incesantemente los unos contra los otros." (República 551 e)

<sup>433</sup> República 551 e

<sup>434</sup> República 555 b

<sup>435</sup> República 555 d

uno de los grupos sociales luchan por hacer predominar sus deseos, por satisfacer sus necesidades. La sociedad democrática se rige por el principio del placer: el "elemento irracional" comienza por invadir todos los ámbitos de la sociedad y termina por desplazar completamente los otros dos elementos de la *psique* social (el racional y el irascible). Las reglas y las normas, que son constancia del "principio racional", se convierten en opcionales: la democracia no se caracteriza por un régimen constitucional, sino por muchos, donde cada uno tiene la posibilidad de seguir el que más le agrade.

La democracia es apropiada... para buscar en ella cualquier régimen político ... Porque contiene en sí, gracias a la licencia reinante, todo género de constituciones. Tal parece como si a quien quisiera organizar la ciudad ... le fuera imprescindible trasladarse a un estado democrático para elegir allí, como en un bazar de constituciones, el régimen que más le agrade, y una vez elegido, asentarse de conformidad. En todo caso .. no estaría en apuros por falta de modelos. Y en esta ciudad ... no hay ninguna obligación de gobernar, ni aun para quien sea capaz de hacerlo, ni a la inversa, de obedecer si no le agrada, ni de hacer la guerra cuando la hacen otros, ni de observar la paz cuando los demás la observan; ni abstenerse de ser magistrado o juez, si así se le ocurre, y por más que la ley le prohíba toda magistratura o judicatura.<sup>436</sup>

En tales circunstancias, la desobediencia a las leyes se hace norma. No es extraño ver, en la "sociedad democrática", deambulando por la ciudad a malhechores que han sido condenados, sin que nadie parezca cuidarse de ellos.<sup>437</sup> En aras de la tolerancia se permite el pillaje, el daño, el abuso. Se arraiga en esta sociedad, hasta sus límites, la rebeldía de todos contra todo.<sup>438</sup> El "principio irascible", por su parte, se vuelve caprichoso: tan pronto

<sup>436</sup> República 557 e

<sup>437</sup> "¿Y qué? ¿No es muy graciosa la tolerancia que se tiene por ciertos condenados por la justicia? ¿O no has visto en un Estado de esta especie a hombres que, habiendo sido condenados a muerte o al destierro, permanecen en la ciudad y circulan en público, sin que nadie parezca ... ni siquiera verlos, cual si fuesen el fantasma errante de un héroe?" (República 558 a)

<sup>438</sup> "Tal espíritu, mi querido amigo, penetra en el interior de las familias y arraiga hasta en las bestias la rebeldía a la autoridad. ¿Qué quieres decir con eso? -preguntó. Que nace en el padre, repuse, el hábito de considerarse igual al hijo y de temer al hijo, y en el hijo a su vez de igualarse con su padre, hasta el punto de no respetar a sus progenitores ... En un Estado de tal condición, el maestro

está del lado de uno que del otro, y acaba por apoderarse de otros grupos: tan pronto se ven actos de violencia en los sectores productivos, como en los intelectuales; tan pronto en los jóvenes como en los viejos. Por su parte las fuerzas militares se someten unas veces a unos, otras veces a otros, sin que medie la justicia en ninguno de ellos. Es en esta ciudad sedienta de libertad<sup>439</sup> que nace, paradójicamente, la tiranía.<sup>440</sup>

Este régimen surge cuando los tiranos, que se dicen protectores del pueblo, afirman le darán a éste toda la libertad que ansía, sin límites, engañándolo con falsas promesas. Bajo ese manto "protector" se van gestando las más oscuras fuerzas: nace la brutalidad, el interés ciego. Y una vez que los tiranos encuentran las condiciones para dominar, apoyados por la fuerza de las armas, someten a sangre y fuego todas las ansias de libertad. El tirano se erige entonces como "el caudillo" defensor de una causa, como el "amante de la libertad", y en nombre de esa "libertad" no vacilará en desterrar, matar o privar de sus bienes a todos sus opositores. En este régimen ya no es el bien común el que priva, sino el propio del tirano y de su camarilla de incondicionales. Desaparece entonces toda posibilidad de libertad real para los ciudadanos, y sobreviene la mayor, la más salvaje esclavitud.

Y creo asimismo que si sospecha de algunos que tienen pensamientos de libertad y que no han de avenirse a someterse a su mandato, tiene en la guerra el pretexto para perderlos ... ¿No será por esto que el tirano está siempre en la necesidad de mantener una agitación bélica?<sup>441</sup>

---

teme a sus alumnos y les halaga, al paso que los alumnos menosprecian tanto a sus maestros como a sus pedagogos ... los viejos, por su parte, en su condescendencia con la gente joven, se hinchan de zalamerías y donaires de imitación de la gente moza, para no parecerles mustios ni despóticos." (República 563 a)

<sup>439</sup> "...cuando una ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad, se encuentra con que la dirigen unos malos escanciadores y, sobrepasando la medida, se embriaga de libertad pura, castiga entonces a sus gobernantes si no son del todo condescendientes y no le sirven copiosamente la libertad, tachándolos, en ese caso de villanos y oligárquicos ... y a los que se someten a los gobernantes se les cubre de oprobio, como si fueran esclavos voluntarios y hombres de nada." (República 562 d)

<sup>440</sup> "En realidad, todo exceso en el obrar produce generalmente, como compensación, un cambio considerable en sentido contrario, ya sea en las estaciones, las plantas, en los cuerpos y no menos en los regímenes políticos." (República 563 e)

<sup>441</sup> República 567 a

La tiranía constituye el caso más grave de "enfermedad social", el punto más álgido de la descomposición: "el principio irracional" se ha vuelto incontrolable, los deseos se han salido de control. No se trata ya de los deseos de un grupo pequeño de la sociedad, como en el caso de la oligarquía; ni de los deseos anárquicos de distintos individuos, como es el caso de la democracia. No, es el predominio de los deseos enfermos de un hombre o de un grupo que son llevados a sus extremos más "irracionales", a sus placeres más patológicos. Cualquier cosa que esté en contra de la voluntad del tirano debe ser eliminada. El capricho priva, los otros dos "principios" no responden: el "principio racional" porque a fuerza de convertir a las leyes en una farsa, deviene en la idea de que toda "ley" es absurda; el "principio irascible", porque los guerreros y guardianes han perdido toda posibilidad de virtud, convirtiéndose en instrumentos ciegos de los deseos del tirano; enemigos del pueblo y defensores de la injusticia. Por ende, la tiranía es la más grave, la más extrema enfermedad social. En síntesis:

Los estados injustos se caracterizan por ser estados "enfermos", en los cuales el gobierno no está en manos de los ... conocedores del arte político. Las constituciones degeneradas son la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Todas padecen en el fondo del mismo mal: no hay en ellas un conocimiento incorregible acerca de cómo debería ser la política...<sup>442</sup>

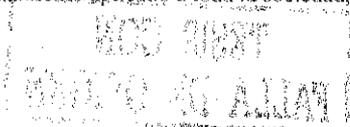
Debemos afirmar, entre paréntesis, que muchas de las observaciones que realiza Platón sobre las enfermedades sociales conservan actualmente su vigencia, lo que podría ser la pauta para una investigación más detenida, para un interesante estudio de psicología política.<sup>443</sup>

#### *El concepto de salud social.*

Para exponer el concepto de salud social usaré la República, pues es aquí donde Platón plasma su utopía, su prescriptiva y su propuesta terapéutica para la sociedad.

<sup>442</sup> Schmidt Osmanczik, Ute. Platón y Huxley. Dos Utopías, p. 21

<sup>443</sup> Un estudio de esta naturaleza trataría de desarrollar, no una terapia hacia grupos limitados, sino un tratamiento aplicado a toda la sociedad, como organismo político en su conjunto.



A juicio del filósofo la salud de la *πόλις* consiste en el equilibrio entre las partes del estado, que supone un acuerdo entre los estamentos que la conforman donde prevalece la justicia y la armonía. Para conseguir este equilibrio, el filósofo le asigna una función a cada uno de ellos: al “principio irracional” o apetitivo le hace corresponder al estamento destinado a la producción de bienes materiales: agricultores y artesanos (*γεωργοὶ καὶ δημιουργοί*); al “principio irascible” lo inscribe en la clase “auxiliar” y le asigna la función de cuidar la ciudad y defenderla de sus enemigos; y al elemento racional (debido a su importancia) le da la función de gobernar, velando por la educación y administración de la ciudad.

...en la ciudad (perfecta) eran tres las clases que la mantenían: la traficante, la auxiliar y la deliberante....<sup>444</sup>

El objetivo de esta forma de organización es encontrar una salida sana para los estamentos, donde cada uno encuentre la expresión adecuada para canalizar las tendencias que le son propias. Considerando nuevamente el modelo hipocrático de salud corporal, Platón habrá de establecer que los miembros de la sociedad deben funcionar como un organismo: hay que darles lo que necesiten y pedirles lo que se requiere de ellos. Por consiguiente, en la República deberán existir personas que se encarguen de distintas actividades: tiene que haber productores, defensores de la ciudad y gobernantes, y cuando se logre armonizar su funcionamiento el Estado será saludable. También significa que debe proporcionarse a todas las personas que residen en la ciudad lo que requieren para satisfacer sus necesidades.

Como es visible, el filósofo no considera la salud social desde una perspectiva particular, sino desde una visión global: tiene en cuenta el bienestar general, más que el de un solo individuo. Y así como en la medicina del cuerpo el organismo no es sano si una de sus partes funciona mal, la sociedad no se puede considerar sana si uno de los miembros individuales no puede cumplir sus funciones, o bien si las cumple con deficiencia, pues pensaría que en tales circunstancias sufre la totalidad. Emulando nuevamente la concepción de la “salud física” hipocrática, Platón sostendrá que la justicia consiste en que

<sup>444</sup>República 441 a



las partes que conforman el conjunto social (“racional”, “irascible” e “irracional”) realicen las funciones que le son propias, sin tratar de duplicar ni obstaculizar las funciones de las otras partes del alma: “hacer cada uno lo suyo y no multiplicarse” (*τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν*).<sup>445</sup>

En una sociedad sana cada una de sus partes cumple bien sus tareas: la racional (manifestada en la “clase deliberante”) deberá ejercer las funciones de gobierno; la irascible (o “clase auxiliar”), tendrá que velar por la seguridad de los ciudadanos y defender a la ciudad; y la parte irracional o apetitiva, a la que pertenecen los sectores productivos (*τὸ χρημαστικὸν γένος*), generar la riqueza material necesaria para la vida de todos. Veamos esto con más detenimiento.

Iniciemos el análisis con la “parte racional”. En una ciudad sana, la función de gobierno no puede estar a cargo de los hombres ricos, poderosos o que detentan algún tipo de privilegios (por ejemplo un título de nobleza). El buen gobierno tampoco puede ponerse a favor de los intereses de un pequeño grupo de la comunidad, por importante o valioso que le pueda parecer. No debe gobernar en beneficio de unos, sino para beneficio de todos. Y esto no constituye en Platón una fórmula tópica para abordar el problema de gobierno, es una intención seria, radical.<sup>446</sup> *El filósofo pretende diseñar un proyecto político que garantice el progreso humano, entendido esto como llevar hacia el bien y la virtud a todo el Estado. La política es una extensión de la ética: el propósito del arte de gobierno es velar por el mejoramiento y beneficio de los ciudadanos.*

... ningún arte ni gobierno (sano) vela por su propio interés, sino que, como decíamos hace un momento, prepara y ordena las cosas en beneficio del gobernado, considerando, ante todo, su conveniencia, por ser el más débil y desafiando... porque quien desee ejercer su arte de la mejor manera posible no puede nunca ni hacer ni ordenar nada en beneficio de sí mismo, sino de aquél.<sup>447</sup>

<sup>445</sup> República 432 a

<sup>446</sup> Del Vecchio. *op. cit.*, p. 76

<sup>447</sup> República 347 a – c, véase también 342 c

Por este motivo, si atendemos a las intenciones últimas de la *República* platónica, nos percataremos que lo que se propone es establecer un modelo de salud social que lleve a la justicia, a la equidad y al desarrollo pleno de la sociedad. Los hombres que se encuentran bajo su mando viven en armonía y paz que no se genera por la simple intención de hacerlo así, sino porque han superado las contradicciones y antagonismos internos.<sup>448</sup> Esta comunidad requiere de un Estado que cumpla funciones distintas a las de otros regímenes políticos: que vigile el proceso productivo para que no falte lo necesario a ningún miembro de la comunidad; que cuide la armonía interna entre los ciudadanos cuando surjan rencillas y desavenencias entre ellos; que organice racionalmente lo económico y lo político, lo administrativo y lo social.<sup>449</sup> Pero, a diferencia de todas las otras propuestas de política que han surgido, el arte de gobierno implica para Platón la educación en la virtud, que es transmisión de la cultura y asimilación de valores en el comportamiento personal de los hombres, haciendo que éstos introyecten los valores como parte constitutiva de su ser. Esto es lo que diferencia la propuesta de Platón de cualquier otra: busca no sólo la transformación política externa de la sociedad, sino la transformación psicológica interna de cada uno de los individuos, donde el Estado juega un papel muy importante en el logro de este objetivo.<sup>450</sup> Este es el primer planteamiento de psicología política que conoce la historia del pensamiento occidental.

<sup>448</sup> En una bella imagen Ute Schmidt dijo en clase, hablando del *Político* (obra que también presenta una propuesta terapéutica para el estado), que se puede considerar al filósofo rey a modo de un director de orquesta, que coordina la actividad de cada uno de los grupos sociales como si se tratara de músicos interpretando una sinfonía, para construir entre todos la música más perfecta y armoniosa: la más hermosa forma de organización social.

<sup>449</sup> En cuanto a finalidades, este modelo de Estado coincide, de manera sorprendente, con el propuesto por Marx y Engels para la dictadura del proletariado. Esta forma de gobierno habrá de instaurarse, dirían los pensadores alemanes, cuando la victoria del proletariado lleve a la creación de una sociedad sin clases, donde la igualdad no sea aparente, sino real; entonces será necesario que el Estado sufra una transformación radical: debe cuidar por el beneficio de todos y convertirse en administrador de los bienes de esta nueva sociedad (cfr. Marx, Karl. *Crítica al programa de Gotha*, pp. 122 y ss.) Engels por su parte afirmó que todos los Estados, en el curso de la historia, han ejercido funciones tales como mantener la paz y el orden, las cuales han beneficiado a todas las clases. Esta función la podría seguir ejerciendo el Estado revolucionario (cfr. Engels, Frederick. "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado" en *Obras Completas*)

<sup>450</sup> "Pasemos ahora a la función del estado. ¿Qué papel desempeña éste en relación con el perfeccionamiento humano, esto es, con la adquisición de la virtud? (Para Platón) El estado es un fenómeno natural y el ser humano es por naturaleza un "ciudadano", es decir, tiende de sí a la convivencia con sus semejantes y no a la vida solitaria ... por lo tanto, le parece evidente que la polis es y debe ser el único lugar adecuado donde el individuo puede alcanzar su perfección ... El estado cumple, pues, una función muy importante y al mismo tiempo elevada: es condición de

De este modo, Platón establece que los gobernantes reciban una preparación especial para que puedan cumplir adecuadamente con el cargo de dirigentes o “terapeutas” políticos. Y, más allá de las formas, la finalidad no deja de llamar nuestra atención. Se trata de procurar que el gobernante sea un hombre justo y sabio, que tenga el conocimiento del arte político. Saber y saber hacer deben estar presentes en su desempeño. *No se trata de un gobernante designado por circunstancias aleatorias, sino de quien ha sido educado para ello.* En su preparación Platón tomará en cuenta no sólo sus capacidades innatas, tales como su facilidad de memoria o su capacidad de aprender,<sup>451</sup> sino el interés, la educación, la edad y la buena disposición para ocuparse de los asuntos de la ciudad.<sup>452</sup>

Debe señalarse, adicionalmente, la importancia de la paideia para la formación del carácter. Platón considera que éste puede transformarse a partir de la educación y la buena crianza.<sup>453</sup> La paideia, que está reservada en la República para los dos estamentos superiores del estado (gobernantes y guerreros), tiene el objetivo de humanizarlos y evitar los abusos.<sup>454</sup> Platón trabaja, en este punto, en una “psicología para el manejo del poder”: ¿qué hacer para que no se descontrola al que lo ejerce?; ¿cómo procurar que sirva a los gobernados y que contribuya a su perfeccionamiento?; ¿cómo hacer de la política un arte que haga posible el mejoramiento de todos los ciudadanos? Este objetivo debe lograrse mediante una educación en “gimnasia” y “música”: “... ‘Gimnasia’ significa educación

---

posibilidad de la virtud de cada uno de sus habitantes; es el marco dentro del cual el individuo se desarrolla plenamente. La meta y sentido de toda política auténtica es la de realizar el perfeccionamiento del hombre mismo.” (Schmidt Osmanzick, Ute. Platón y Huxley. Dos Utopías, p.17)

<sup>451</sup> “Habrà que buscar, pues, un espíritu que a las otras cualidades añada de su natural la mesura y la gracia ... una profesión que nadie podría aprender si no es por naturaleza memorioso, fácil de aprender, con nobleza moral y buena gracia, sino además amigo y allegado de la verdad, de la justicia, de la fortaleza, de la templanza.” (República 487 a)

<sup>452</sup> cf. República 487 b

<sup>453</sup> cf. República 492 a - d

<sup>454</sup> “Habrà que vigilar, pues, por todos los medios, que nuestros defensores no hagan otro tanto con los ciudadanos, y que no, por ser más fuertes, se conviertan de aliados benévolos en años salvajes ... Lo que hay de cierto es que ... hay que darles una buena educación ... si se quiere humanizarlos lo más que sea posible, tanto en sus relaciones con ellos mismos, como con los que están a su cuidado.” (República 416 a - b)

NO BASTA  
NUNCA EN ALIAN

física; 'música' en cambio, no coincide con nuestro concepto actual de música, sino que denomina todo el ámbito de la educación intelectual, moral, religiosa y artística."<sup>455</sup>

Gracias a esta educación, el temperamento del gobernante logra un equilibrio: ser templado y valiente.<sup>456</sup> El buen gobernante no puede ser un hombre blando, que educado suavemente en el terreno intelectual se torne dulce y débil, pues así no podría ejercer su cargo: nadie acataría sus mandatos. Tampoco puede ser un hombre visceral, que merced a su formación militar haga acatar las disposiciones por medio de la fuerza bruta, el golpe o la represión, ni un hombre que se deje arrastrar por sus deseos y pasiones. En el dirigente ideal tiene que existir una armonía entre las tres partes de su alma (la racional, la irascible y la irracional), encontrando el equilibrio preciso que haga de él un hombre firme, pero centrado; sabio, pero fuerte. Por este motivo, la virtud de esta clase o "parte" del estado perfecto ha de ser la *σοφία*<sup>457</sup>, esto es, los gobernantes deben ser conocedores de su oficio, sabios e inteligentes.

El "principio irascible" de la sociedad no constituye para Platón un factor independiente del gobierno, sino que, por el contrario, se encuentra siempre subordinado a él. Considera que cualquier régimen político requiere un cuerpo de seguridad que haga posible mantener el orden establecido.<sup>458</sup> La función de las fuerzas armadas es obedecer, esto es lo que se promueve como su virtud. La novedad que plantea la propuesta platónica es que esta parte de la sociedad no debe estar regida solamente por la fuerza, ni adiestrada tan sólo para las armas y la lucha; no, a su juicio la preparación de esta "clase auxiliar" requiere mucho más. Platón propone hacer de los "auxiliares" personas con criterio intelectual, formados no

<sup>455</sup> Schmidt Osmanczik, Ute. Platón y Huxley. Dos Utopías, p. 30

<sup>456</sup> " Y el alma del hombre puesto en armonía será a la vez templada y valerosa (*Καὶ τοῦ μὲν ἡρμοσμένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἢ ψυχὴ*) .. Y la del que está en desarmonía, será a su vez cobarde y salvaje. ¡Ya lo creo! Cuando un hombre, por tanto, se abandona a la música ... el primer efecto será ablandar el apetito irascible que podría estar en él, como se ablanda el hierro y se convierte en útil lo que antes era inútil y duro. Pero si se insiste y se abandona al placer, el siguiente efecto será que su coraje se derrita y se derrame hasta amputarse del todo, con lo que quedan amputados los nervios de su alma." cfr. República 411 a

<sup>457</sup> cfr. República 437 e

<sup>458</sup> En este punto, Platón coincide nuevamente con la teoría marxista. Ésta afirma que cada Estado, una vez establecido, organiza sus propios instrumentos de poder. Los instrumentos característicos del Estado son el ejército en pie (los militares) y la policía (o los cuerpos que se encargan de la

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

solamente en la gimnasia (entendida aquí como el entrenamiento físico y militar), sino también en la "música"<sup>459</sup> y hacer de los guerreros un estamento que cultive con el mismo tesón la disciplina y la inteligencia. Y es que para que la sociedad sea justa, los hombres que la defienden tienen que ser pensantes, con criterio propio, y con una sólida cultura.<sup>460</sup> Por ese motivo, Platón afirma que la virtud de la parte "irascible" de la sociedad es la valentía (aunque también obediencia) y entiende ésta como conocimiento de las cosas terribles y no temibles, esto es, los guardianes deben defender con arrojo y coraje las cosas justas, oponiéndose (dado que tienen criterio para ello) con la misma energía a obedecer ordenes injustas.

Finalmente, el "principio apetitivo" se encuentra representado en la obra platónica por los productores de bienes y servicios materiales, esto es, por todo aquel que sin ser político ni soldado hace una obra útil a la comunidad. Dadas las características de esta clase, expuesta a las vicisitudes de la economía, que tan pronto puede enriquecer como empobrecer merced a factores diversos,<sup>461</sup> es la parte que se encuentra más en contacto con sus "deseos" o "apetitos" materiales. De ella depende la producción, los elementos indispensables para la vida y la riqueza generada y, por ende, surgen en sus entrañas los intereses más oscuros, las fuerzas más "irracionales". Por el deseo de riquezas aparecen los más violentos enfrentamientos entre los hombres. Es así como puede entenderse la explicación platónica de este elemento social: no es que esta parte de los hombres sea irracional (pues en todo hombre, como hemos visto anteriormente, existen las tres fuerzas psíquicas, no una exclusivamente), sino que debido a la función que desempeñan, los grupos sociales

---

vigilancia interna), erigiéndose ante la sociedad como los defensores de un *status quo* establecido (cfr. Marx, Karl. El anti-Dühring, p.203)

<sup>459</sup> Véase definición en la página anterior.

<sup>460</sup> "La imagen ideal al que se debe acercar es la de un hombre (mujer) valiente y templado a la vez. Es decir, el guardián bueno es irascible y veloz; tiene percepción para sentir al enemigo, rapidez en perseguirlo y fuerza para librar batalla. No teme al Hades ni a la muerte ... tiene dominio sobre su carácter y es capaz de suprimir las emociones fuertes. Obedece al gobernante y se gobierna a sí mismo... Además, el guerrero virtuoso no odia a los demás ciudadanos, tiene un ideal de fraternidad y aprecia la amistad, honra a los dioses y a sus padres." Schmidt Osmanczik, Ute. Platón y Huxley. Dos Utopías, p. 30

<sup>461</sup> Como por ejemplo, el clima, que tiene particular importancia en actividades como la agricultura y navegación.

encargados de la producción son más proclives a dejarse llevar por sus intereses. Cuando esto sucede, los deseos se descontrolan y se produce una perturbación en el estado.

Sin embargo, como en el caso del alma individual, no se trata de suprimir los deseos y apetitos que surgen en esta parte de la sociedad, sino de llevarlos al equilibrio. La "parte irracional" (*ἀλογιστόν*) debe ser controlada por la racionalidad, priorizando la producción de los bienes necesarios más que la creación de productos superficiales. Se trata de darle una salida sana a los deseos materiales: no tiene nada de malo desear mejorar las propias condiciones económicas; el problema reside en estar dominado por los deseos, sobre todo por los deseos de lucro. Por este motivo, la virtud de este elemento del alma social debe ser la moderación, la templanza, la *σωφροσύνη*.

Por ende, aún cuando Platón no haya planteado un modelo económico en particular,<sup>462</sup> considera que la sociedad debe satisfacer los requerimientos materiales mínimos, porque no se podría concebir una sociedad sana sin justicia. Por ende, propiciar la justicia en todos los niveles es indispensable. En este sentido, cada estamento debe cumplir una función que permita brindar servicios a los demás, recibiendo de ellos los satisfactores que le hacen falta, cubriendo sus necesidades sin pasar privaciones. *El orden sano supone un estado de armonía entre la parte racional, la parte irascible y la parte apetitiva o irracional de la sociedad. No se trata, por ende, de desconocer que estas fuerzas existen, ni que se tenga que controlar, suprimir o reprimir alguna de ellas; la salud social consiste en darles el papel y lugar que les corresponde:* al "elemento racional", promover un régimen basado en la sabiduría y no en la opinión, en la prudencia y no en la impulsividad, en la técnica y no en la improvisación; al "elemento irascible", a partir de la creación de una guardia que cuente con inteligencia y valentía, con coraje y criterio; y al elemento irracional, canalizar la productividad hacia procesos sanos, hacia una planificación de la economía que permita la vida y el progreso material.<sup>463</sup>

<sup>462</sup> Aunque es interesante hacer notar que en la obra platónica se encuentra una propuesta para la división del trabajo, el papel del mercado, la forma en que la sociedad es afectada por los procesos de escasez y de las funciones que tiene la producción agrícola, la industria y el comercio, constituyéndose de este modo en un interesante documento, no sólo político, sino también económico (cfr. *República* 371 a y ss.)

<sup>463</sup> "La justicia, en efecto ...consiste en que cada una de las clases que hemos dicho o, más concretamente, los hombres que pertenecen a ellas hagan lo que les corresponde ... Hacer cada uno

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

... me parece a mí que la ciudad verdadera es la que queda descrita, pues es una ciudad saludable.<sup>464</sup>

Esto es así porque Platón considera que la sociedad surgió como una instancia de colaboración entre los hombres. Por lo tanto, si conserva su sentido original promoverá la posibilidad de solidaridad:

A mi parecer ... la ciudad toma su origen de la impotencia de cada uno de nosotros para bastarse a sí mismo y la necesidad que se siente de muchas cosas ¿o puede pensarse que es otra la razón por la que se establecen las ciudades.<sup>465</sup>

Por ende, debe buscar un mejor desarrollo. En el nivel físico, a partir de la producción de los bienes materiales necesarios; en el nivel cultural, favoreciendo actitudes de racionalidad social, tales como la paz y la planificación familiar.<sup>466</sup> Finalmente, la ciudad sana es aquella en la que cada uno pueda dedicarse a aquello que le es grato, volviéndose los habitantes útiles, de modo que puedan perfeccionar el arte en el que son más diestros. Esto significa establecer altos estándares de calidad, donde cada uno de los miembros de la comunidad sea un experto en las actividades que realiza, donde merced al desarrollo de la τέχνη existan objetos, productos y servicios de la mejor calidad. Porque para Platón el arte es un acto de servicio que promueve que cada hombre se convierta en un servidor de los demás.<sup>467</sup>

---

lo suyo, y no, como decía la antigua definición de Simónides, dar a cada uno lo suyo." (Gómez Robledo. *op. cit.*, pp. LXV, LXVI)

<sup>464</sup> cfr. *República* 372 e

<sup>465</sup> cfr. *República* 369 b

<sup>466</sup> De manera ideal, la salud social debe llevar a solucionar las necesidades reales de los seres humanos, cuya plena satisfacción aparece en un panorama paradisíaco: "Primeramente, consideremos el modo de vida así dispuesto. ¿Harán otra cosa que procurar trigo, vino, vestidos y zapatos?. Durante el verano construirán viviendas y trabajarán frecuentemente desnudos y descalzos; durante el invierno, en cambio, bien vestidos y calzados. Se alimentarán de harina, de cebada y de trigo ... beberán vino, coronados de flores y entonando alabanzas a los dioses, gozosos de regocijarse juntamente. Y, en fin, se guardarán muy bien de la pobreza y de la guerra, no procreando más hijos de los que la fortuna les permita mantener ..." (372 a - b)

<sup>467</sup> "Aquí están sus innovaciones decisivas: su pasión educadora, su eliminación del egoísmo, su intento de crear un tipo humano que sienta la solidaridad y el amor por sus semejantes." Rodríguez Adrados. *Ilustración y Política en la Grecia clásica*, p. 537.

De lo cual se deduce que hacen más cosas y mejor y más fácilmente, cuando cada uno se aplica a un solo trabajo de acuerdo con su inclinación y lo realiza en el momento oportuno sin preocuparse de los demás...<sup>468</sup>

Este es el régimen que Platón denominó aristocracia, el gobierno de "los mejores".<sup>469</sup> La aristocracia platónica se basa en el mérito y no en la herencia o cualquier otro factor. Es una forma de gobierno que promueve la armonía y la salud, que satisface las necesidades humanas en todos los ámbitos, procurando un equilibrio entre el alma del hombre y el alma del mundo.

#### *El concepto de terapia social.*

La terapia social constituye en la obra platónica el arte de la conducción política, donde encontremos nuevamente un paralelismo con la medicina: se trata de buscar un mecanismo para lograr la "salud social".<sup>470</sup> La terapia que se aplica a la sociedad debe poseer, asimismo, el rasgo fundamental de todo arte: el bien y el beneficio del otro.<sup>471</sup> Por ende, su objetivo es cuidar y dirigir a los ciudadanos para contribuir a su mejoramiento. Esta propuesta supone la idea de un gobernante que se prefigure como *terapeuta*,<sup>472</sup> como un médico de la sociedad.

Según lo acordado, ningún médico, como tal médico, examina y ordena lo que le conviene al médico, sino lo que le conviene al

<sup>468</sup> cfr. República 370 c

<sup>469</sup> cfr. República 544 e

<sup>470</sup> "Y el arte -le dije- ¿no surgió justamente para esto, para buscar y proporcionar lo que conviene a cada uno? Para esto mismo - contestó. ¿Y hay otra cosa que convenga a cada una de las artes, sino que sea la más perfecta? ¿Qué quieres decir con esto? Es como si me preguntases -dije yo- si le basta al cuerpo con el cuerpo o necesita algo más; te respondería que sí, pues lo necesita, y que por esta causa se ha inventado la medicina, porque el cuerpo está enfermo y no tiene bastante consigo mismo. Por consiguiente, para proporcionarle lo que le conviene, para esto mismo se ha inventado el arte" (República 341 c - 342 a)

<sup>471</sup> cfr. República 342 b

<sup>472</sup> "El orador honrado ... dirigirá a las almas los discursos ..., poniendo su intención en esto, ...que la justicia nazca en el alma de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y que se arraigue en ellas toda la virtud, y salga el vicio."

Gorgias 504 e

enfermo. Porque hemos llegado a la conclusión de que el verdadero médico es el gobernante de los cuerpos .... Por consiguiente, Trasímaco – le dije yo- cualquiera que ejerce la función de gobierno, en cuanto tal gobierno, nunca examina y ordena lo que conviene a él mismo, sino lo que conviene al gobernado y súbdito suyo. Y quién dice lo que dice mirando a éste, considera lo que le conviene y le resulte apropiado..<sup>473</sup>

Este arte no depende sólo de la voluntad de quien aspire a la conducción del gobierno, por bien intencionado que sea, sino de una preparación psicológica, moral y política para desarrollar este papel. Por ende, requiere de un conocimiento especializado acerca del funcionamiento y operación de la sociedad. Gobernar significa para Platón entender las fuerzas, alcances y dimensiones de cada una de las “partes” o “elementos” constitutivos de esta *psique*, reconocer cuándo han sido presa de procesos de desequilibrio, identificando los factores que generan la “enfermedad social” y los procesos terapéuticos que habrán de emplearse, en cada caso. Porque la terapéutica social es el arte que procura el bien y el mejoramiento de los ciudadanos.

Sócrates- El arte procura que se alcance la mayor perfección de lo que cultivamos, sea el cuerpo, sea el alma.... Sin duda ... Por consiguiente ¿no debemos tratar de atender a los ciudadanos de manera que los mejoremos en el mayor grado posible?...<sup>474</sup>

Platón propondrá que antes de elegir a un gobernante se deberá cuidar que éste y sus auxiliares se encuentren psíquicamente sanos. La salud de la ciudad depende de ello.<sup>475</sup> Pero, sobre todo, que cuenten con un gran amor por lo que hacen. La fuerza del amor hacia la ciudad subyace a la mejor acción de gobierno, es el motor que habrá de conducir al

<sup>473</sup> cfr. República 342 b - c

<sup>474</sup> cfr. Gorgias 513 e

<sup>475</sup> Por ello se elige a los gobernante de la ciudad entre los guardianes, los hombres que han sido preparados desde niños en el arte de la gimnasia y de la música, y que han demostrado las características que los harán destacar de entre los otros por su virtud. Y no obstante, una vez que asumen el puesto, deberán seguir observados, no sea que el poder los corrompa (cfr. República 376 e y ss.)



gobernante platónico a buscar el bien para los ciudadanos. Esta es la función del verdadero arte político.

Este arte no consiste en la creación de cosas materiales: palacios, templos o santuarios; tampoco consiste en ganar victorias en la guerra ni en fomentar obras públicas; estos son aspectos secundarios. El arte político va más allá, consiste en mejorar a los mismos hombres, en cultivar sus condiciones para que sean buenos y nobles, para que vivan en armonía y justicia gracias a una transformación psíquica operada en su interior. A su juicio, esto no lo logró ningún político griego, ni había sido el objetivo de ninguna forma de gobierno.<sup>476</sup>

Sócrates- ... tampoco yo censuro (a los gobernantes de Atenas) en cuanto servidores de la ciudad ... pero en cuanto a modificar las pasiones, tratando de procurar el bien a los ciudadanos y llevarlos ... a aquello que pueda hacerlos mejores, en nada superan aquellos a éstos y, sin embargo, esta es la única misión del buen gobernante.<sup>477</sup>

La terapéutica política consiste en procurar que cada parte del conjunto social sea sana (lo más parecida a Dios), donde la "parte racional" dirija con sabiduría y prudencia, la "irascible" vigile, con valentía e inteligencia y la "parte irracional" conduzca sus apetitos y deseos de modo productivo. El buen terapeuta se dará cuenta del estado que cada estamento guarda, encauzando adecuadamente las fuerzas psíquicas que la conforman, proponiendo aquello que convenga a cada cual. Más que administrador, *el político es un educador que busca el bien permanente: una justicia social que parta de la transformación hacia la virtud de todos los habitantes*, lo cual supone que nadie que gobierne bien a una ciudad puede perecer injustamente. Un arte político genuino no puede hacer a los hombres

<sup>476</sup> Por esto Platón afirmará que Grecia no ha conocido ningún buen político: "Luego, según parece, eran verdaderas nuestras precedentes razones de que no sabemos que haya existido ningún buen político en esta ciudad. Tú ya estabas de acuerdo en que no lo es ninguno de los actuales, pero no pensabas así de los antiguos ... Sin embargo, ha resultado que eran muy semejantes a los actuales..." (Gorgias 517 a - b).

<sup>477</sup> cfr. Gorgias 517. b

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

más perversos; así como no sería buen médico el que deja al enfermo en peores condiciones, agravando su condición por un mal tratamiento.

Sócrates- Por consiguiente, si alguien suprime esto, la injusticia, estará siempre a salvo de ser agraviado y sólo él puede con seguridad anticipar este beneficio, si en verdad alguien puede hacer mejores a los hombres, ¿no es así?<sup>478</sup>

La terapia social es un arte que se parece al del médico: éste busca el mejoramiento del paciente atendido, el político el mejoramiento de los gobernados. Es necesario, por ende, que quien gobierne pueda conducir la *polis* como el médico, buscando el beneficio real de los ciudadanos. Para lograr esto, los gobernantes (como los médicos) deben poseer el conocimiento sobre la naturaleza de la sociedad, sobre las causas y consecuencias de sus enfermedades, así como la técnica para tratarlas y lograr la salud. La función central del gobernante ha de ser la formación de los hombres, lo que significa dejarles en mejores condiciones de lo que eran antes. Por esto promueve una forma de organización política que fomente los valores.

Finalmente, la terapia es educación, y de manera ideal debe asumir un carácter preventivo donde las normas y reglas surjan del interior de los habitantes. La diferencia entre el derecho entendido como una forma de cuidar la comunidad para lograr su salud integral y el derecho que ha regido las sociedades, es que este último responde a los intereses de ciertos grupos y no al beneficio de la totalidad social. Por este motivo, Platón piensa que la forma que asuma la legislación es secundaria frente a la educación como transformación interna, pues en una sociedad sana los hombres acatarán las reglas por convicción más que por coacción.

En conclusión, la ciencia del Estado constituye para Platón un proceso terapéutico para lograr la transformación de los hombres, no solamente en cuanto comportamiento, sino

<sup>478</sup> cfr. Gorgias 520 d

sobre todo en cuanto a valores. Y frente a este problema Platón no se sitúa en una actitud primariamente teórica, sino práctica: en la actitud del "modelador de las almas"<sup>479</sup>

Por ende, se trate de terapia individual o de terapia social, el objetivo es el mismo. Lo que Platón busca es desarrollar un tratamiento para el mejoramiento moral de los seres humanos a partir de la acción propositiva de la filosofía. Esto habrá de explorarse a partir de dos mecanismos básicos: la purificación de la enfermedad y el perfeccionamiento del alma. Veamos esto a continuación.

---

<sup>479</sup> "Por tanto, para Platón el camino que conduce a la educación de la inteligencia es el de la educación del carácter, la cual, sin que el hombre tenga conciencia de ello, modifica su naturaleza de tal modo por la acción de las fuerzas espirituales más vigorosas: la poesía, la armonía y el ritmo, que por último le es dable alcanzar el principio supremo a partir de un proceso que le va acercando a su misma esencia." (cfr. Jager, op. cit., p.624.

## CAPÍTULO VII

### FINALIDADES DE LA TERAPIA FILOSÓFICA

“Todas las artes tienen como función  
gobernar y dirigir aquello que quieren  
mejorar.”

Platón

El vertiginoso avance de las ciencias médicas y sus aplicaciones prácticas han terminado por plantear interrogantes sobre las finalidades últimas de éstas: ¿cuál debe ser el fin de la medicina?, ¿cuál el fin último de la curación?. Concebida única y exclusivamente como ciencia —dice el Dr. Carlos Viesca— la medicina se encuentra bien enfrascada en una lucha por el exceso de conocimiento y pudiera decirse que, en algunos momentos de nuestra historia reciente, esto ha sido visualizado como su fin *per se*. En este sentido pudiera decirse que se ha tratado de mantenerla ajena a toda problemática de carácter axiológico y, en última instancia, plantear como válido y vigente el discurso que la configura como ahistórica, apolítica y amoral. Sin embargo, esta situación se convierte en una simple ilusión cuando el hombre aparece una y otra vez, insistiendo en no quitarse de en medio para convertirse en un simple “organismo”, insistiendo en que la medicina fue creada para mejorar sus condiciones de salud, en que el saber médico es solamente un medio para lograr este fin. En ese momento, sigue diciendo Viesca, las cosas se complican: la medicina ya no es solamente un saber, ni siquiera un saber aunado a un hacer, *es también un saber discernir acerca de lo que es bueno. En este sentido, la medicina es un quehacer ético*, donde toda acción médica tiene implicaciones, donde las investigaciones y resoluciones

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

tienen sentido pleno en función de los criterios éticos que lo sustentan.<sup>480</sup> Puede considerarse, de este modo, que las problemáticas filosóficas han tenido un impacto en la reflexión médica contemporánea, haciendo conscientes –por lo menos a parte de los médicos- de la importancia de los factores éticos que presupone: la medicina no tiene como finalidad última el conocimiento teórico ni la mera experimentación (ya hemos observado lo que causa en casos extremos), sino los seres humanos, a quienes perjudica o benefician sus prácticas e investigaciones. En otros términos, la reflexión acerca de las finalidades de la medicina puede y debe ser filosófica

Empero, en otro sentido, la reflexión del médico sobre las finalidades de su arte puede y ha tenido un impacto en la filosofía. El pensamiento platónico que retoma, como hemos visto, el discurso médico para la construcción de sus teorías, considera las finalidades últimas de la filosofía desde el punto de vista de la medicina. Este instrumento de análisis lo llevaría a plantear dos objetivos en el proceso de curación: el primero de ellos, derivado de las concepciones rituales e hipocráticas, formula que *la función de la terapia es eliminar los aspectos enfermos del paciente con el propósito de que pueda sanar*; el segundo, creado por el mismo filósofo, planteará que *la finalidad de la terapia filosófica es perfeccionar al sujeto, que en esto consiste sanar*. A falta de otra acepción (tanto en el terreno de la medicina como en el de la filosofía) hemos denominado “terapia negativa” a la posibilidad de eliminar el mal que produce una patología, y “terapia positiva” a la posibilidad ir más allá de la salud convencional, ambas propuestas presentes en el pensamiento platónico. Para analizar estos aspectos más detenidamente recurriremos a una investigación de los diálogos Teeteto, Timeo, Sofista, Gorgias, Fedón y la República para la terapia negativa, agregando a las anteriores Cratilo y Banquete para la terapia positiva.

### **1. Terapia negativa como purificación del alma.**

Los médicos han considerado desde tiempos muy remotos que un hombre sano es aquel que no tiene enfermedades, esto es, aquel que desde la gestación ha tenido un desarrollo conforme a los patrones de normalidad y cuyo organismo no presenta deformaciones. La

<sup>480</sup> cfr. Viesca Treviño, Carlos. “Problemas éticos de la investigación médica que afecta a terceras personas” en el Primer Simposium Internacional Medicina y Sociedad, pp. 429- 430.

salud se entiende, en estos términos de manera restrictiva, como la *ausencia de enfermedad*. Empero, aún la persona que ha tenido la suerte de ser resistente a las enfermedades puede, no obstante, enfermarse en cualquier momento. Cuando la enfermedad deriva de factores provenientes del exterior, se entenderá que es resultado de un elemento que ha penetrado en el cuerpo para causarle una alteración. Así por ejemplo, una enfermedad gastrointestinal puede ser consecuencia de la presencia de bacterias que provocan una infección. Un problema de neurosis puede ser causado por una situación traumática ocurrida en la infancia y desencadenar una crisis o alteraciones en la personalidad. En estos casos, la enfermedad será considerada como producto de elementos negativos que se han añadido patológicamente al individuo sano. La enfermedad es un añadido, pues el individuo no nació con estas alteraciones.

Ante esta situación, la finalidad de la terapia es eliminar el elemento negativo que se ha "sobreañadido" para contribuir a que el hombre pueda volver a su estado natural de salud y, en consecuencia, a eliminar los aspectos que hacen al organismo funcionar anormalmente. Esto incluiría, en algunos casos, la extirpación de lo que funciona mal. Por ejemplo, si una pierna ha sido invadida por la gangrena, será necesario cortarla para salvar la vida del paciente. En lo que se refiere a la salud psíquica, los psicoanalistas modernos han encontrado que el método para eliminar los aspectos nocivos de la personalidad consiste, de principio, en traerlos a la conciencia para que el sujeto pueda analizarlos y así comenzar el tratamiento de los efectos del trauma. En todos estos casos, sea por parte de la medicina fisiológica, sea en la psicología, se trata de eliminar los aspectos nocivos presentes en el sujeto a fin de contribuir a su curación.<sup>481</sup>

Entendemos por "*terapia negativa*" el proceso de eliminación, supresión o extirpación de todo aquello que produce efectos patológicos a fin de contribuir a que la persona recupere su salud natural. Se llama "*terapia negativa*" en la medida en que contribuye a restringir o a combatir los factores anormales que se encuentran en el sujeto. Esa forma de tratamiento no es nueva. Las operaciones quirúrgicas practicadas por médicos hipocráticos y sacerdotes,

<sup>481</sup> Y esto es válido no solamente para el psicoanálisis, sino también para las corrientes gestálticas y conductual. En todos estos casos encontraremos que la psicología se esfuerza en eliminar los aspectos patológicos del paciente, recurriendo para ello a los más variados métodos y a las más diversas formas de tratamiento.



las diferentes formas de purga, los procesos para liberar al paciente del mal tendrían en todos los casos esta finalidad. En el caso específico que nos ocupa, la terapia negativa puede asumir al menos dos posibilidades: el relacionado con el cuerpo y el relacionado con el alma. De tal suerte:

*La terapia negativa en el ámbito corporal-* eliminará del cuerpo los aspectos que no funcionan bien, y

*La terapia negativa en el ámbito espiritual-* purificará el alma, eliminando las lesiones internas o los aspectos emocionales que la hacen funcionar incorrectamente.

Esto es lo que habrá de explorarse a continuación, realizando una reflexión sobre el modo en que opera la “terapia negativa” en la obra platónica, las modalidades de la catarsis y los mecanismos para la purificación. Sin embargo, antes de iniciar hemos considerado conveniente situar esta problemática en el contexto histórico, distinguiendo en el proceso el concepto de la medicina ritual y el de la medicina hipocrática, como fundamento del concepto de *κάθαρσις* en la obra platónica.

#### *Importancia de la catarsis en el contexto griego.*

La palabra *κάθαρσις* tuvo en la Hélade un significado de limpieza y purificación; si bien se encontraba presente desde la época de Homero, adquirió durante los siglos VII y VI a JC. mayor importancia. Entre los acontecimientos que tuvieron que ver con esto se encuentran las invasiones que se generaron durante el siglo VII y que desencadenaron una crisis moral, producto de la guerra y de las inciertas condiciones socioeconómicas.<sup>482</sup> Surge entonces una grave crisis, caracterizada por el cuestionamiento de la autoridad tradicional que traería como consecuencia procesos de culpa severos, donde los valores centrales del *Épos* homérico tales como el honor y la dignidad sufrirán un duro revés merced a las condiciones impuestas. Debe recordarse, adicionalmente, que lo único que vinculaba a los helenos entre sí era el idioma y las creencias religiosas, siendo en todo lo demás un conjunto de *πάλεις* separadas, sin unidad y sin conciencia nacional. El duro

<sup>482</sup> Malinowsky señala que para escapar de la amenaza que enfrentaban, los griegos de la época arcaica se refugiaron en lo irracional. Fue del sentimiento de inseguridad que ha nacido la magia en su cultura. (cfr. Malinowsky. *Magia, Ciencia y Religión*, pp. 98-99)

golpe atestado a los valores tradicionales significó una nueva necesidad para los habitantes de la Hélade, quienes sintieron que sus faltas deberían ser subsanadas de manera urgente, de ahí la proliferación de ritos catárticos.<sup>483</sup> A esto se sumó la introducción de divinidades provenientes de otras regiones, tales como los cultos orgiásticos, el orfismo y los Misterios; así ocurrió también con el papel de castigo atribuido a los dioses, en especial a Hécate, Cibele, Poseidón, Enodia, Apolo Nomio y los héroes.<sup>484</sup>

<sup>483</sup> Esto afectaría de tal modo la vida cultural de la Hélade, que Dodds llega incluso a manejar que se trata del tránsito de una "cultura del pundonor" a una "cultura de la culpabilidad". (Dodds, *op.cit.*, pp. 18-43) Y es que, en efecto: "... en el orden religioso cambia sensiblemente la disposición del hombre frente a la Divinidad, y los mortales, siempre bajo un hondo temor de incurrir en el pecado de *Hybris* o desmesura, sienten con mayor pesadumbre la influencia que los inmortales ejercen en su destino." Una famosa expresión de Herodoto acerca de los dioses —"celosos y perturbadores", les llama— expresa con gran fuerza la nueva situación. No es por ello extraño que las tradiciones catárticas tuvieran repercusiones prácticas en la visión de la gente común, la cual se veía afectada por aquellas visiones que hablaban de un alma que requería de actos de purificación con el propósito de limpiar la impureza moral o, por el contrario, tendrían que asumir como consecuencias prácticas una serie de castigos o calamidades, si no las llevaran a cabo. Esta concepción sería recogida por la medicina ritual, que multiplicaría las operaciones lustrales y los procesos de catarsis para borrar los males en que hubiese incurrido." La concepción ritual coincidirá, paso a paso, con la evolución que este concepto habría de experimentar entre los griegos, tal y como es manejada por la mayor parte de los ciudadanos: no manejaba ninguna filosofía ni se ceñía a los planteamientos de una escuela en particular. Más bien podría decirse que la medicina ritual recogía la atmósfera prevaleciente en el mundo antiguo, para incorporar sus aspectos generales, cumpliendo a la vez una misión liberadora y purificadora.

<sup>484</sup> Estas divinidades conectadas de manera determinante con la agricultura (como es el caso de Cibele, Enodia y Hécate, la diosa luna) la pesca o la salud se convirtieron en fuerzas que podían desencadenar en cualquier momento el castigo por las faltas cometidas. El caso de los héroes es particularmente importante en la concepción de Rohde, quien afirma que por héroes se tenía a los hombres que habían llegado vivos al Hades, por lo que les era dado regresar al mundo. Eran una especie de fantasmas, pero con mayor fuerza que como los concebimos actualmente, pues podían asolar regiones enteras, exigir tributos y sacrificios en su honor. Esta concepción de los héroes en la antigüedad queda ilustrada con la anécdota de Eutimio, célebre boxeador de Locrios: "En Temesa, Lucania, vagaba en su día un héroe y estrangulaba a cuantos de sus habitantes podía atrapar. Éstos, que pensaban ya en emigrar a Italia, se dirigieron en su apuro al oráculo de Delfos y se enteraron de que el fantasma era el espíritu de un forastero, muerto en su día por los habitantes del lugar a causa de la violación de una doncella. El oráculo añadía que había que construirle un recinto sagrado, un templo, y cederle a título de sacrificio la más bella doncella de Temesa. Así lo hicieron los habitantes y el espíritu los dejó en paz. Pero un día regresó, en la DXXVIII Olimpiada.... un celebre boxeador: Eutimio de Epicefiro; que, enterado del sacrificio inminente, penetró al templo en donde la doncella elegida esperaba ya al héroe y se sintió invadido de compasión y amor. Y cuando se acercó al héroe, aquél que había salido ya victorioso de tantas pugnas, entabló una lucha con él, lo echó al mar y liberó la región del monstruo....Vivió muchos años, pero luego no murió, sino que partió al otro mundo con vida y ahora es, a su vez, un héroe..." (cfr. Rohde, *op.cit.*, pp.192-193)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Durante el siglo VI habrían de experimentarse aún cambios más severos. Fue el momento en que los persas (aproximadamente en 520 a. J.C.) instauraron su hegemonía, creando un poderoso imperio y sometiendo bajo su dominio el extenso espacio comprendido entre Libia y la India. Esto provocó un golpe a los sentimientos de libertad de los helenos y favoreció la proliferación de poderosas tiranías en todo el territorio del Atica. Entre ellas destaca la de Pisístrato en Atenas, hacia el año 561 a. J.C. A pesar de que los atenienses se negaron a aceptar de buen grado esta forma de gobierno (lo que provocó la expulsión de Pisístrato al menos dos veces de la *πόλις*), lo cierto es que este último terminó por imponerse. Durante la tiranía de Pisístrato se favoreció la cultura y las artes, siendo decisivo en la creación de la tragedia clásica (lo que explica que su nombre figure ente la lista de los siete sabios), y también la proliferación de movimientos religiosos místicos, puesto que el tirano apoyó fervorosamente estas tradiciones.

Los dos hijos de Pisístrato, Hiparco e Hippias heredaron la tiranía de manos de su padre. Ambos se adhirieron fanáticamente a los ritos órficos, y de Hippias se dice que era un gran conocedor de los oráculos (de modo que cuando descubrió al ateniense Onomácrito falsificando un oráculo, lo mandó al exilio). Esto prueba la trascendencia de la religión olímpica y el papel creciente que adquiría, bajo su influencia, la medicina ritual. Fue también, a juicio del historiador Herodoto, debido a una prescripción del oráculo de Delfos que cayó en Atenas la tiranía pisistrátida: éste ordenó a los espartanos disolver los lazos de amistad con Hippias y eliminar su gobierno del territorio.<sup>485</sup> Sin embargo, y a pesar de esta trágica caída, no puede subestimarse el papel que habrían ejercido los pisistrátidas durante los cincuenta años que duró su gobierno. El impacto de que los mismos dirigentes sean serios adeptos de las tradiciones místicas, del orfismo y del pitagorismo, dejó honda huella en la mentalidad de los atenienses que en adelante seguirían con profunda devoción estas tradiciones religiosas.

Esto no cambió durante la política de Clístenes y habría seguido con gran vigor hasta los tiempos de Alejandro, rey de Macedonia. Durante los siglos subsiguientes la influencia del oráculo de Delfos y de la religión olímpica se mostraría determinante en la historia griega y

<sup>485</sup> Herodoto Los nueve libros de Historia, VI- VII

en la mentalidad de los pueblos helenos.<sup>486</sup> A tal punto se percibiría esta influencia que atender contra la religión era atender contra el Estado (por este motivo el juicio por impiedad, *doxébeia*, era tenido por uno de los más graves.) En este proceso, la medicina ritual y los procedimientos catárticos con ella conectados adquirieron toda la energía. Estos ritos purificatorios tendrían al menos dos niveles: el de la vida pública y el de la vida individual. Polis e individuos podrían y deberían someterse periódicamente a procesos purificatorios. Así ocurrió cuando Atenas mandó que Epiménides de Creta purificara la *πόλις* (siglo VI a JC.), y también cuando los ciudadanos recurrieron al oráculo para liberarse de sus males. La catarsis se mostraba imprescindible en los procesos públicos y privados. Y esto habría de manifestarse tanto en la forma ritual de concebir la catarsis, como en la medicina hipocrática.

*Significado de catarsis en la medicina ritual.*

La idea de catarsis puede detectarse desde el pensamiento homérico. En el poeta se percibe un hondo significado psicológico cuando alude en la Odisea a la *κάθαρσις* vinculada con la purificación física, donde la purificación del cuerpo precede a su liberación: de la falsa identidad del héroe, a la verdadera; de lo oculto y encubierto, al descubrimiento.<sup>487</sup> La purificación corporal tiene en esta obra una doble acepción: por un lado, el acto de lavado; por otro, el propio reconocimiento de la identidad del héroe. El final de la Odisea continúa la ruta de la medicina ritual: a la *purificación corporal* ha de seguirse el diagnóstico de los males y a éste su eliminación por medio de una *purificación espiritual*. El *tratamiento* es la

<sup>486</sup> Atestigua Herodoto el papel que jugó el oráculo de Delfos durante las guerras contra los persas, en particular en las batallas de Platea y Salamina fue significativo. Así también el Oráculo tendría gran influencia en las acciones políticas y militares. (cfr. Ibidem VIII, 445 c y ss)

<sup>487</sup> Esto ocurre cuando llega Odiseo a su casa disfrazado de mendigo después de correr múltiples peligros en su viaje de regreso y es, al mismo tiempo, lavado y reconocido por su vieja servidora: "Euriclea se acercó a su señor y comenzó a lavarlo, y pronto reconoció la herida que le había hecho en el pie un jabalí con su blanco diente" (Homero, Odisea XIX, 392-399) Y agrega: "Al tocar la vieja con la palma de su mano la cicatriz, lo reconoció y soltó el pie de Odiseo.... El gozo y el dolor invadieron simultáneamente el corazón de Euriclea, se le arrasaron los ojos de llanto y la voz sonora se le cortó. Más luego tomó a Odiseo por la barba y le habló así: Tú eres ciertamente Odiseo, hijo querido, y yo no te reconocí hasta que pude lavar (*κάθαρις*) a mi señor con estas manos." (Odisea XIX, 467-476)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

eliminación del mal del palacio y el castigo a los pretendientes: aquí la eliminación del mal involucra *κάθαρσις*, su erradicación, su destrucción definitiva.<sup>488</sup>

En estos acontecimientos se perciben diversas facetas. Por un lado, si la catarsis consiste en la eliminación del mal, éste se asume como “*terapia negativa*”: se trata de suprimir o extirpar los elementos que hacen daño o que lastiman. Esto supone eliminar a los pretendientes. Al mismo tiempo, y como consecuencia, debe darse un nuevo proceso catártico: la *purificación espiritual*. No sólo se trata de eliminar el mal, sino también sus rastros.<sup>489</sup> Así ocurre con la catarsis que opera con agua, pero aún falta desentrañar el significado de la que opera con fuego y azufre. En este caso se trata de un proceso de *purificación* más fuerte, pues el azufre representa la “*medicina contra todo lo malo*”. Por ende, al azufrar el héroe no opera solamente una catarsis de carácter higiénico para evitar la propagación de enfermedades,<sup>490</sup> sino un procedimiento simbólico: se han eliminado los males, las desgracias que pesaban sobre la casa de Odiseo y su familia y, sobre todo, se han eliminado aquellos aspectos que tenían que ver con la “impureza moral”.<sup>491</sup> En adelante la terapia será *preventiva*: ningún mal será permitido. La emotiva reconciliación entre Penelope y su esposo abre la última fase de la catarsis: la *curación*. Con este acontecimiento se restaura la armonía y el orden, elementos que manifiestan que la salud

<sup>488</sup> Así acontece en la Rapsodia XXII con la matanza de los pretendientes, donde se narra como los malvados reciben finalmente su lección: arremetiendo Odiseo contra ellos van cayendo uno tras otro, con excepción del arupice y del heraldo que eran inocentes. Después de este hecho y una vez sacados los muertos de la estancia, se produce el corolario de la *purificación espiritual*: “Tras esto, laváronse las manos y los pies, y volvieron a penetrar en la casa de Odiseo, pues la obra estaba consumada. Entonces dijo el héroe a su ama Euriclea. Odiseo- ¡Anciana!, trae azufre, *medicina contra lo malo*; y trae también fuego, para azufrar la casa. Euriclea- Sí, hijo mío.. Así dijo y no desobedeció, pues le trajo fuego y azufre. Acto seguido azufró Odiseo la sala, las demás habitaciones y el patio.” ( *Odisea* XXII, 480)

<sup>489</sup> Por esto se tienen que limpiar los elementos físicos de la batalla, retirar los restos, los cadáveres que habían quedado tendidos a la mitad del recinto.

<sup>490</sup> El azufrar, a juicio de Körner, tiene la significación de un acto higiénico y sólo de esto, pues Odiseo llama al azufre *κακῶν ἄκος* (remedio de los males). La postura de este investigador es razonable, sin embargo extrema, porque se olvida que el proceso de purificación no tiene en este caso solamente un efecto físico, desinfectante, sino también un significado espiritual: con la eliminación de los rastros de la batalla se van también los rastros del mal espiritual que asolaba la mansión de Odiseo.

<sup>491</sup> La fumigación con humo y azufre (*peritheiosis*) fue en Grecia, durante muchos siglos, rito purificadorio o catártico, expediente religioso contra la impureza moral y no medida “higiénica” en el moderno sentido del término (cfr. Lain Entralgo, *op. cit.*, p. 112) y Dodds agrega: “Parece del

espiritual se ha recobrado, que los sufrimientos han cesado, que se ha restablecido la felicidad.

Los procesos de catarsis se practicaron en los templos de *Apolo*<sup>492</sup> y *Asclepius*, quienes proponen la medicina ritual y sus etapas (purificación corporal, tratamiento, purificación espiritual y curación). Estos ritos influyeron en otros cultos, por ejemplo, en las celebraciones a *Dionisios*, cuyas funciones de liberación son de fundamental importancia. Esto explica el epíteto de *Lysios* (liberador), con el que se le nombra, término que alude a su función desinhibidora. En las fiestas dionisiacas se trataban de externalizar todos los impulsos hasta que, rendidos después de tanto esfuerzo, sus seguidores regresaron al mundo purificados, libres de locura. Esto es lo que implica el *ἐνθουσιασμός* de la orgía mediante la cual el dios actuaba como purificador de sus fieles.<sup>493</sup>

Por su parte, aunque poco sabemos en la actualidad acerca del orfismo, este movimiento religioso y místico estuvo relacionado con los cultos a Dionisio.<sup>494</sup> Al lado de las doctrinas que manifestaban la creencia en la reencarnación y en la superación de la muerte,<sup>495</sup> se

---

todo claro que las purificaciones descritas en la *Odisea* XXII, 480 y ss. sean de índole catártica, conforme al sentido mágico del término" (cfr. Dodds. *op. cit.*, p. 314).

<sup>492</sup> Es significativo que Apolo pueda desencadenar la enfermedad y sanarla. Sobre este primer aspecto referimos las palabras de Orestes en *Coéferas*, 278-281, donde afirma que Apolo puede dar inicio a numerosas enfermedades "...que atacan la carne, como la lepra, que con diente feroz devora el cuerpo sano hasta entonces." En la *Iliada*, por su parte, se menciona la función sanadora del dios que "restaña la sangre de su herida e infunde valor al ánimo" (cfr. *Iliada*, XVI, 527-528)

<sup>493</sup> Un ejemplo ilustra la similitud de los rituales catárticos de Apolo y Dionisios: la medicina practicada por el curandero Melapo. Este celebre seguidor de Dionisios actuaba durante las bacanales con el propósito de curar. Refiere Pausanias: "Muy dignas de verse eran las orgías de Dionisio ... las enfermedades se curan mediante sueños, y es el adivino sacerdote el que responde poseído por el dios" (Pausanias, X, 23, 11). Es visible que la curación del mago Melapo se efectuaba de manera semejante a la medicina practicada en los templos de Apolo. Al igual que en aquél, la interpretación de los sueños sería digna de importancia. Otro rasgo a destacar es la actuación del sacerdote que, a modo de la Pitia, respondía en estado de éxtasis o trance las preguntas formuladas por los enfermos hablando como intermediario del dios. Pausanias agrega que el curandero actuaba con "ritos purificatorios" (cfr. Pausanias, VIII, 18, 6-7) lo que nuevamente nos muestra el significado de la catarsis durante el proceso.

<sup>494</sup> Las referencias más antiguas al movimiento órfico las encontramos en Herodoto (II, 81), siendo también significativas las alusiones de Eurípides al tema (*Hipólito* 427) y en Platón, que lo menciona en los siguientes diálogos: *República* 363 c, *Baquete* 211 b, *Cratilo* 402 b, *Timeo* 40 d y *Leyes* 669 d

<sup>495</sup> Salomón Reinach y O. Kern ponen en duda la existencia de Orfeo. Pero aunque hubiera existido realmente, lo cierto es que todo lo que sabemos está relacionado con la leyenda. Orfeo habría nacido en Leibethra (Tracia) y, según la tradición griega, fue hijo de Apolo y de la musa Caliope.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

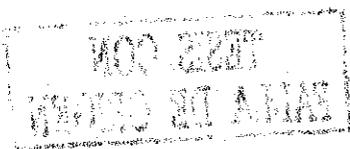
encontraba en esta secta una preocupación por la curación y limpieza del alma. El orfismo es, sobre todo, una doctrina de salvación que conlleva un sentimiento pesimista sobre la naturaleza humana, según la cual los hombres tienen en sí un elemento bueno y uno malo. Este dualismo tiene expresión en la distinción cuerpo y alma, donde esta última se halla -a juicio del orfismo- encerrada en el cuerpo como en una cárcel o tumba. Debido al sentimiento de impureza primitiva que tal nacimiento supone, los seguidores de este movimiento buscaban purificarse a partir de una serie de ritos (tales como llevar una vida ascética, usar vestidos blancos y evitar tocar a los recién nacidos). Según Herodoto, los órficos lloraban cuando nacía un niño y reían cuando un hombre moría.<sup>496</sup> Por ese motivo, el alma que no ha logrado purificarse en esta vida tendría que reencarnar varias veces, hasta lograr la catarsis definitiva. Esto provocaba que numerosos seguidores fueran curanderos errantes, ofreciendo mediante sus predicas y doctrinas la purificación de los enfermos; por consiguiente, para ellos la catarsis era un proceso central. Este movimiento estuvo conectado, a su vez, con numerosas creencias, en particular con los cultos místéricos y con el movimiento pitagórico.<sup>497</sup>

El pitagorismo, influido por estos antecedentes, tenía también una finalidad ética de purificación y salvación inspirada en las doctrinas de la inmortalidad y de la transmigración de las almas de los órficos. Pero además, tiene ya una visión filosófica: Pitágoras busca la salvación no solamente por medio de los ritos religiosos, sino por medio de la filosofía, de la ciencia y de la música. Dentro de las concepciones pitagóricas, la

---

Se dice que bajo al infierno en busca de Eurídice, su esposa, siendo en único mortal que había logrado tal hazaña: descender vivo al Hades (cfr. Ovidio, *Metamorfosis*, XI, 1. 66). El dios del orfismo es Dionisio, en su modalidad de *Dionisio Zagreus*. Según su creencia, cuando Zagreus era pequeño fue perseguido, despedazado y devorado por los Titanes por instigación de la diosa Hera, pero antes de que el pequeño muriera Atenea le quitó el corazón, y gracias a él volvió a renacer. Furioso por un acto tan vil Zeus fulminó a los Titanes con su rayo, y de las cenizas de los Titanes nacieron los hombres. Por este motivo, para los órficos el hombre lleva dentro de sí dos elementos: uno malo (proveniente de los Titanes) y uno bueno (proveniente de la sangre de Zagreus al que éstos habían devorado). En la lucha del bien y el mal, los hombres desde entonces han debido purificarse y, merced a este acto, puedan alcanzar lo divino que existe en ellos (cfr. Virgilio *Geórgicas* IV, 442, 453). Curiosamente de Orfeo también se dice que fue destrozado por las ménades que dispersaron sus miembros, pero sus restos fueron recogidos por las Musas y no murió, sino que fue conducido con vida a los campos Elíseos.

<sup>496</sup> cfr. Herodoto, IV, 79



enfermedad se consideraba producto de un *daimon* maligno, y el enfermo era considerado como un hombre poseído o “impurificado” por él.<sup>498</sup> Por ende, la terapia debería ser, ante todo, catarsis. Así, el tratamiento ofrecido por los pitagóricos suponía la expulsión del demonio perturbador (*apotropaica*), y la restauración de la pureza inicial, de la naturaleza original del alma (catarsis).<sup>499</sup> En este proceso empleaban la música y la dieta, considerados fundamentales para restablecer la armonía interna.

Empédocles, por su parte, en sus *Katharmoi* o *Doctrinas de las Purificaciones*, muestra cuán acentuada estaba la tendencia catártica entre los ciudadanos de Grecia.<sup>500</sup>

Los hombres me siguen para averiguar a donde conduce el beneficio de la senda: unos menesterosos de oráculos; otros de purificaciones.<sup>501</sup>

En la concepción de Empédocles está presente la convicción de que la verdad ejerce una función purificadora, y que con ayuda de las musas puede el hombre llegar a ser libre, bueno y sabio. La catarsis es un camino del conocimiento, una senda para encontrar la verdad. Por esto la filosofía es al mismo tiempo *oráculo* y forma de *purificación*. Empero, ¿por qué la filosofía actúa como oráculo? Porque el *oraculum* constituye la respuesta divina a las necesidades humanas.<sup>502</sup> El menesteroso de oráculos es un ser necesitado de respuestas, y estas respuestas puede proporcionarlas la filosofía. Manifiéstase en este caso la filosofía como el conocimiento más alto, el saber más divino. Cuando Empédocles

<sup>497</sup> En este movimiento estarían presentes numerosas influencias orientales, al igual que en el de otros personajes como Abaris de Hiperborea, Aristeas de Procaneso, Hermótimo de Clazomene, Epiménides y al mismo Zalmoxis; ellos también establecerían la importancia de la catarsis.

<sup>498</sup> cfr. Diógenes Laercio, VIII, 32

<sup>499</sup> A. Delatte ha puesto en evidencia el gran parecido entre la terapia empleada por los pitagóricos y el tratamiento de los charlatanes que dice combatir el autor hipocrático *De la Enfermedad Sagrada*, pues afirma que los charlatanes que pretendían curar la enfermedad mediante ritos catárticos y hechizos purificatorios eran, mayoritariamente, pitagóricos.

<sup>500</sup> Al punto que habría llegado a influir no sólo las islas del Egeo y la Grecia central, sino inclusive las colonias itálicas, destacando entre ellas Sicilia y Agrigento, de donde es nativo este pensador.

<sup>501</sup> cfr. Diógenes Laercio, VII, 59

<sup>502</sup> En la antigüedad los oráculos más célebres eran el de Delfos, dedicado a Apolo, y ubicado en la ciudad del que lleva el nombre; el Oráculo de Delos, dedicado al mismo dios; el de Dodona, dedicado a Zeus; el de Epidauro, dedicado a Asclepius y el de Cumas, situado en una ciudad italiana cerca de Agrigento.

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

afirma que los hombres lo siguen para averiguar el beneficio de la senda, lo que quiere decir es que buscan encontrar la verdad. Por eso afirma: "Yo sé que la verdad reside en las palabras que voy a proferir; pero la verdad es ardua para los hombres, y sólo llega a su alma con el embate de la creencia."<sup>503</sup> El acto de conocer y decir la verdad tiene su sede en el corazón puro,<sup>504</sup> por eso la catarsis se vuelve imprescindible para el que pretenda acercarse a la filosofía. El carácter de purificador al que alude se vincula, por su parte, con el oficio de catarta profesional que tuviera el filósofo. Empédocles fue, en efecto, mago, médico, poeta, adivino y político, vinculándose de manera plena a su época y a sus circunstancias.<sup>505</sup>

En estos casos y en otros, la medicina ritual proporcionó las más variadas formas de purificación: desde la curación por la palabra y la interpretación de los sueños (empleada en los templos de Apolo y Asclepius), hasta las orgías dionisiacas basadas en bailes frenéticos, sueños y todo tipo de excésos como forma de catarsis. Los movimientos religiosos como el órfico y el pitagórico alcanzaron una gran influencia, siendo determinantes sus ideas y métodos en las prácticas purificadoras de la Hélade. En todos estos movimientos se percibe un carácter ritual en la curación y un intento de hacer del tratamiento un proceso de catarsis, donde para curar se debe purificar al hombre de los malos elementos, sean estos físicos o espirituales. La catarsis, por ende, constituye la finalidad misma de la medicina ritual.

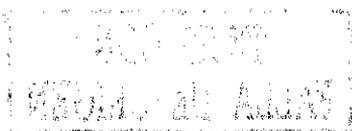
#### *Significado de la catarsis en la medicina hipocrática.*

En Hipócrates vemos que la catarsis empleada por la medicina ritual pierde importancia, pues esta escuela se caracteriza por cuestionar los tratamientos empleados en los templos oraculares. Los escritos hipocráticos descartan su importancia por considerar que se trata de recursos supersticiosos. Así, la "mancha" o "impureza moral" que se consideró como la causa central de las patologías en la concepción ritual, asume en la obra hipocrática una

<sup>503</sup> "Empédocles, *Khatarmoi*", Diels, fr. 131

<sup>504</sup> *Ibidem*, fr. 110

<sup>505</sup> Esto ha llevado a numerosos pensadores a preguntarse por el carácter de Empédocles de Agrigento: desde las de Kranz que afirma que este individuo era originalmente un sacerdote que se inclinó, poco a poco, hacia la filosofía; hasta Diels y Wilamowitz que afirman lo contrario, que fue su interés en la filosofía que inclinó a Empédocles hacia el orfismo y el pitagorismo.



explicación empírica: en adelante la etiología del mal se ubicará como desarmonía de la *physis*, siendo en algunas ocasiones desequilibrio entre humores, en otras, desequilibrio entre el hombre y su medio. En cualquier caso, las enfermedades abandonan su carácter de "impureza espiritual" para ir a la búsqueda de una "impureza" fisiológica. Así, el diagnóstico buscará reconocer la naturaleza de las enfermedades, sus síntomas y sus consecuencias. Sobre esta base se elabora el tratamiento, considerando las posibles repercusiones en casos semejantes. Es durante el tratamiento que algunos escritos médicos establecerán una necesidad de purificación. Por ejemplo, en Del régimen en las enfermedades agudas el autor alude a la purificación de algunas dolencias mediante el tratamiento dietético, así como la ingestión de tisanas, purgas y lavados.<sup>506</sup> Asimismo, los autores de Epidemias<sup>507</sup> y De Articulaciones<sup>508</sup> llegan a establecer la necesidad de emplear recursos quirúrgicos para la extirpación de algunos órganos como medio de purificación, y aconsejan el aislamiento de los individuos enfermos o su separación de la comunidad como medio para mantenerla "pura" o libre de enfermedades. En todo caso, la catarsis depende del tipo de enfermedad y de las características de la misma.

Es curioso, inclusive, que en la obra hipocrática la patología se produzca en ocasiones precisamente por el carácter "puro" de los elementos que penetran en el organismo. Esta visión se percibe en De la Medicina antigua.<sup>509</sup> En el capítulo tres, por ejemplo, el autor afirma que la medicina nació por la importancia de la dieta y de la cocción de los alimentos para que el hombre no se enferme. Aquí el proceso de cocimiento suprime el carácter "puro" de los alimentos, facilitando la mezcla y por tanto la digestión. En el capítulo catorce, por su parte, establece que en el hombre están presentes los mismos elementos que en los alimentos que ingiere (lo amargo, lo dulce, lo salado, lo ácido) y que las perturbaciones en el organismo se producen cuando uno de estos elementos queda "puro", esto es, separado de los demás. Finalmente, en el capítulo diecinueve se concluye que la causa de la enfermedad es la presencia de algo "puro". Es la pureza la que genera la enfermedad y la cura se produce en el momento en que el "elemento puro" logra mezclarse. Esta explicación nos parece interesante, pues en este caso la pureza no es

<sup>506</sup> cfr. Hipócrates, Del régimen en las enfermedades agudas, caps. 28-34

<sup>507</sup> cfr. Hipócrates, Epidemias, I, III.

<sup>508</sup> cfr. Hipócrates, De las Articulaciones y también De las Fracturas.



siquiera un factor positivo para la salud; por el contrario, es la causa de la patología, es la que ocasiona el daño. A que punto habría girado la concepción de lo "puro" y de lo "impuro", que en la medicina hipocrática se convierte en la antítesis de la medicina ritual, es decir, la pureza no es salud, la pureza es patología. La medicina hipocrática ofrecería entonces un explicación de que solamente lo impuro, es decir, lo que se encuentra disuelto, revuelto, mezclado, es factor de equilibrio, de orden y por ende, de salud en el cuerpo.

Sin embargo, en cuanto a la finalidad del tratamiento mismo, los hipocráticos realizan una reformulación. De este modo, los médicos asumirán que todo tratamiento tiene como propósito eliminar los males que aquejan al enfermo, suministrando para ello todos los remedios de los que su ciencia es capaz. En este proceso, los recursos quirúrgicos son una valiosa ayuda, lo mismo que recomendar una dieta específica o, inclusive, cambiar el domicilio a pacientes con padecimientos que se vean favorecidos por un cambio de clima o de lugar. La catarsis asume así el significado de erradicación del mal mediante el intermedio de la ciencia médica, convirtiéndose en una propuesta de "terapia negativa" que llegaría a influir, no sólo a las generaciones subsecuentes, sino incluso a los médicos de la actualidad.

### *El concepto platónico de catarsis*

Platón recogerá, por su parte, las concepciones de catarsis provenientes de la medicina de su tiempo. Con relación a la medicina ritual, el filósofo realiza una revisión meticulosa del concepto *κάθαρσις* usado en las prácticas oraculares y se da cuenta de que no existe un fundamento racional que avale los procedimientos usados por magos y charlatanes.

Sacerdotes, mendicantes y adivinos acuden a las puertas de los ricos, convenciéndolos de que han sido provistos por los dioses del poder de reparar, mediante sacrificios y encantamientos acompañados de festines placenteros, cualquier delito cometido por uno mismo o por sus antepasados... por un precio reducido... <sup>510</sup>

<sup>509</sup> cfr. Hipócrates, *De la medicina antigua*, caps. 3, 14, y 19

<sup>510</sup> *República* 364 b. Véase también las *Leyes* 735, 868 y 872 donde el filósofo insistirá en reglamentar las purificaciones rituales.

El filósofo refuta la pretensión de que el mal moral pueda ser eliminado por medio de sortilegios o encantamientos. Los que realizan estas “purificaciones” son unos simuladores, pues la catarsis no puede ser objeto de una transacción comercial: no puede comprarse ni venderse. Aquí se percibe el enérgico cuestionamiento de ciertos tipos de “catarsis” conectados con la medicina ritual. Sin embargo, esto no significa que Platón se manifieste contra toda catarsis religiosa; por el contrario, recupera los ritos y su significado, tal y como operan en los templos oraculares, en particular en el de Apolo en Delfos y el de Zeus en Dodona.

En sus arrebatos de locura, la pitonisa en Delfos y los sacerdotes de Dodona obraron muchos beneficios para Grecia. Incluso lograron purificar de las enfermedades y pruebas más horribles, que encontraron en la locura profética una liberación.<sup>511</sup>

El Cratilo afirmará, en apoyo a esta idea, que las abluciones que realizan los adivinos son “capaces de purificar al hombre, sea en el cuerpo, sea en el alma.”<sup>512</sup> De este modo Platón expresará por un lado su adhesión hacia algunos principios de la medicina oracular, y por otro su rechazo hacia los aspectos superficiales o engañosos de la misma. Realiza, por ende, una racionalización de sus presupuestos, purificándola (si cabe decirlo) de sus elementos más endebles. Por otra parte, con relación a la medicina hipocrática, distingue Platón entre dos formas de catarsis corporal: la externa y la interna. La externa es un proceso de limpieza, significa erradicación de la suciedad. La interna, que realizan la gimnasia y la medicina, tiene el propósito de llevar el cuerpo a un estado de equilibrio.

Extranjero: En todo caso, las múltiples formas de purificación que se aplican a los cuerpos, es conveniente reunirlos bajo un mismo nombre. Teeteto: ¿Qué formas son esas y cuál es el nombre bajo el cual hay que entenderlas?

Extranjero: En los cuerpos vivos son todas las purificaciones

<sup>511</sup> Fedro 244 a - b

<sup>512</sup> Cratilo 405 a - b



internas, que gracias a una discriminación exacta, operan la gimnasia y la medicina, y las purificaciones externas, por muy poco feliz que sea el nombre de las mismas, cuya receta es el arte de los baños.<sup>513</sup>

Siguiendo esta línea de investigación, el filósofo observará que la catarsis es el conjunto de procedimientos empleados por los médicos hipocráticos para purgar al cuerpo de los humores e impurezas, que son causa de la enfermedad.<sup>514</sup> En este sentido, presentará un cuidadoso análisis, afirmando que en algunos casos el médico debe cortar, quemar o suprimir los elementos que dañan al enfermo, lo que daría lugar a un proceso purificadorio de la enfermedad.<sup>515</sup>

Estas ideas de catarsis, provenientes de la medicina hipocrática y ritual, donde la curación se convierte en eliminación, supresión o erradicación de los elementos dañinos, servirán de base para que Platón construya, a su vez, un concepto propio. El filósofo se percató de que, en uno y otro caso, los médicos no habían aclarado con precisión su significado y, por ende, debe ir a las raíces mismas del concepto. ¿Qué significa catarsis?. La primera significación platónica se concibe como *arte de la separación*, refiriéndose con ello tanto al arte de la criba como al de la selección.

Extranjero: Todas estas palabras hablan de separación ... Por lo que yo deduzco de ello, en todas ellas está implicado un mismo arte que nosotros juzgaremos digno de un nombre único ... ¿Y cómo habremos de llamarlo? ... El arte de escoger o seleccionar ... Sin embargo, los tipos de selección de los que te he hablado tenían como fin separar, o bien lo mejor de lo peor, o bien lo semejante de lo semejante ... Ahora que tú me lo dices me resulta casi totalmente evidente. Extranjero: Por lo que a la última clase se refiere<sup>516</sup>, no

<sup>513</sup> Sofista 226 c

<sup>514</sup> " Para todo el mundo es evidente de donde proceden las enfermedades. Son cuatro los elementos de los que se compone nuestro cuerpo: tierra, fuego, aire y agua. El exceso o defecto, contrarios a la naturaleza, o bien, que cambien su lugar por un lugar que les es extraño... dan lugar a desordenes interiores que son la causa de la enfermedad. (Timeo 82 a). En este punto Platón demuestra su conocimiento de la medicina hipocrática (véase también Timeo 72 c, 83 d -e, 89 a - b; República 406 d y Leyes 628 e).

<sup>515</sup> cfr. Gorgias 505 a y ss.

<sup>516</sup> El arte de separar lo semejante de lo semejante.

tengo ningún nombre para designarla, en cuanto a la última, es decir, la que conserva lo mejor y separa lo peor, tengo sí un nombre.

Teeteto. Di cuál es. Extranjero: *Toda separación de esa clase se llama purificación (καθαρός) a mi modo de ver.*<sup>517</sup>

Platón se refiere a la catarsis como “el arte que consiste en separar lo mejor de lo peor”. Esto tendrá repercusiones en el análisis del alma, pues cuando ésta reflexiona a solas consigo misma o ante la presencia del filósofo, lo importante es seleccionar los buenos y los malos razonamientos, conservando lo mejor, desechando lo peor. La catarsis también tendrá lugar con relación a los valores, pensamientos, sentimientos, ideas y acciones. En todos estos casos el procedimiento de purificación tiene efectos positivos, pues la catarsis significa además separar lo ligero de lo pesado: el arte de tamizar.

... los objetos llevados de esta manera, unas veces hacia un lado, otras hacia el otro, se separan los unos de los otros. De igual manera, gracias a la acción de las cribas y de otros ingenios que sirven para tamizar el grano y una vez sacudidas y agitadas las semillas, las que son densas y pesadas van hacia un lado y las ligeras se van al lugar opuesto.<sup>518</sup>

Por ende, todo objeto que se encuentra libre de impurezas, habrá de considerarse “*katharos*”. Y lo mismo ocurre en el alma: el alma pura es un alma que atraviesa por la catarsis.<sup>519</sup> El arte de la filosofía consiste en separar por un lado aquellos elementos densos y pesados, los que son capaces de causar daño en el alma; por otro, los elementos ligeros, simples. Este tratamiento elimina también la suciedad y la maldad, para que una vez que la *psique* recupere su naturaleza original pueda quedar curada.<sup>520</sup> Por ende, la *κάθαρσις*

<sup>517</sup> Sofista 226 a - d

<sup>518</sup> Timeo 52 c - 53 a

<sup>519</sup> cfr. Sofista 228 a

<sup>520</sup> Con relación a los aspectos pesados y a los aspectos ligeros que se separan mediante el proceso de selección, parece importante destacar que en Fedón la catarsis consiste, precisamente, en separar los elementos ligeros, simples, puros del alma, que son aquellos que constituyen su esencia, de los elementos compuestos del cuerpo, que constituyen su decadencia. El proceso de purificación del alma implicaría su necesaria separación de lo mundano para poder alcanzar la contemplación. La purificación del alma le permitiría acercarse al mundo de las ideas y alcanzar los bienes superiores, libre ya de los estorbos corporales. “Purificarse es separar lo más posible el alma del cuerpo,



supone el mejoramiento integral del alma y, tomando en consideración el arte de la criba, establece la separación de lo bueno y lo malo que hay en ella: la posibilidad de borrar la maldad, apartando la enfermedad que conlleva.

Extranjero: ¿Es para nosotros la maldad que hay en el alma algo distinto de la virtud? ... ¿Cómo no?

Extranjero: Ahora bien, purificar hemos dicho era rechazar todo lo que pueda haber de malo, conservando el resto ... Exactamente.

Extranjero: Entonces, también en el alma cualquier medio que podamos encontrar para superar el mal ¿lo llamaremos purificación?

... Exactamente.<sup>521</sup>

La catarsis del alma implica eliminar los elementos que le producen mal, daño o deformación psíquica.<sup>522</sup> Sin embargo, uno podría preguntarse con justa razón, ¿cómo puede realizarse esta catarsis en el alma? Platón considera que la eliminación de los aspectos negativos involucra la acción de la *justicia*,<sup>523</sup> una justicia (*δικαιοσύνη*) que tiene como significado lograr el orden y armonía entre sus partes, asignando a cada una la función que le corresponde dentro del conjunto. La justicia es la virtud que permite que se manifiesten las demás virtudes y “...por medio de la justicia nos asemejamos a lo que es divino, sabio e inmortal.”<sup>524</sup> En la justicia del alma, al igual que en la justicia penal, deben ponerse de manifiesto los aspectos positivos y negativos del sujeto, la correcta dimensión de las acciones cometidas y sus causas. En un primer nivel esta catarsis significa desahogo, el arte que sirve para aliviar, para curar la conciencia.<sup>525</sup> La curación

---

acostumbrar el alma a dejar su envoltura ....” (*Fedón* 65 c). En la *República*, por el contrario, la catarsis del alma es su armonía.

<sup>521</sup> cfr. *Sofista*. 227 b - c

<sup>522</sup> “Si hemos entendido bien esto, yo admito que hay dos formas de catarsis, de las que una tiene al alma como objeto y es perfectamente distinta a la que encontramos en el cuerpo” (*Sofista* 227 a )

<sup>523</sup> “La injusticia es efecto del estado patológico del alma y la justicia es la salud de ésta ... La justicia penal, que hace rendir cuentas al delincuente, guarda con la legislación, según el criterio absolutamente médico que tiene Platón ... la misma relación que la terapéutica con el hombre enfermo.” (cfr. Jager. *op. cit.*, p. 575)

<sup>524</sup> *República* 443 a - b

<sup>525</sup> Sigmund Freud daría gran importancia al método catártico, asumiendo que cuando el paciente no puede hablar de sus preocupaciones se reprime y esto le produce una gran tensión. Al hablar de las angustias y los traumas se libera, se produce un efecto catártico (cfr. Freud. “*Análisis fragmentario de una histeria*” en *Obras Completas*).

por la palabra desempeña aquí un papel preponderante, pues compartir con otros las acciones que hacen a un hombre sentirse culpable constituye un acto de liberación: por un lado, porque al verbalizarlo puede analizar mejor las cosas; por otro, porque le da posibilidades de enfrentarlo. En ambos casos implica superar el temor a verse descubierto, de quedar expuesto y vulnerable. No puede desconocerse el potencial curativo de este proceso: la catarsis consiste en sacar del alma lo que le estaba causando daño, en eliminar el mal que se encontraba en su interior. Un segundo aspecto positivo se vincula a la limpieza espiritual, ya que si el mal se percibe como una carga o como un peso que aplasta la conciencia e infunde temor,<sup>526</sup> al hablar no sólo se tiene la posibilidad de ser comprendido y escuchado, sino que se despierta en el hombre la expectativa de la solidaridad, la sensación de que alguien lo puede ayudar en estos difíciles momentos.

Debe considerarse que en la obra platónica la catarsis solamente se realiza cuando el hombre ha comprendido lo que le sucede.<sup>527</sup> En este sentido, tendría como función eliminar las falsas ideas, purificando la mente de sus errores y, una vez que se ha comprendido lo esencial, el individuo puede situar correctamente su vida: su pasado, su presente, su futuro. Empero, esta purificación no es solamente un proceso racional. Como hemos visto, la terapéutica en Platón involucra también la emoción, los deseos y los afectos. Someter el alma a la acción de la justicia es lograr que cada una de las partes del alma pueda encontrar su equilibrio, cumpliendo la función y el papel que le corresponde en la totalidad. El alma encontrará su equilibrio si el principio racional (*λογιστικόν*) se libera de los falsos presupuestos alcanzando la sabiduría (*σοφία*); si la parte afectiva (*θυμός*) se purifica de sus arrebatos, alcanzando la virtud que le corresponde: la valentía (*ἀνδρεία*); y si la parte irracional (*ἀλογιστόν*) se purifica de los malos deseos, de las inclinaciones perversas que la contaminan, desarrolla la *σωφροσύνη*. En todos estos casos el desarrollo de la virtud implica una purificación. La justicia, se da cuando se produce la armonía y el orden entre

<sup>526</sup> En el lenguaje cotidiano aún existe la idea de que hablar involucra una liberación espiritual, al punto que se afirma "Es como si me hubieran quitado un peso de encima".

<sup>527</sup> Del mismo modo, Freud considera que la catarsis ocurre cuando el paciente verbaliza el trauma, pues, merced a los mecanismos de represión, trata de ocultar el meollo del problema. Solamente cuando se llega a la esencia, esto es, cuando se comprenden las razones últimas que han llevado a la enfermedad psicológica, es que dicho paciente puede curarse, pues se elimina el substrato de la tensión y, por ende, las energías gastadas en reprimir ya no son necesarias. Cura y liberación constituyen un solo y único proceso (cfr. *Ibidem.*)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

todos los elementos del alma. La justicia también consiste en eliminar la maldad de acto, emoción y pensamiento para que el hombre no solamente piense en lo que es bueno (conciencia), sino que esté persuadido de ello (emoción) y anhele regir su vida por estas normas (deseo, convicción). Esto lo llevaría a una purificación integral donde los valores no solamente se dicen, sino que se viven (razón, emoción, deseo). La purificación se desplaza al ámbito vivencial, emocional y orgánico, pues el rechazo al mal es inclusive visceral. Sin embargo, una vez que el alma ha logrado la armonía, el hombre debe asumir la responsabilidad por sus acciones. En este proceso estaría presente la otra parte de la acción de la justicia: el castigo. El acto punitivo involucra la reparación de los males que se hubiesen cometido. Y así como existe un arte que libra al hombre de la enfermedad corporal, que es la medicina, existe un arte que libera al hombre de la enfermedad espiritual, que es la purificación. Por ende, a los que han cometido una mala acción se les lleva ante los jueces, y si éstos castigan rectamente, pueden liberar a los hombres de la injusticia.

Sócrates: ...Examina las cosas de este modo ¿ No es cierto que en tu opinión es lo mismo, cuando se comete un delito, pagar por la culpa y ser castigado con justicia? ... Ciertamente.

Sócrates: ¿Puedes afirmar que todo lo justo es bello en cuanto es justo? Reflexiona y contesta. Polo: Me parece que sí es bello.<sup>528</sup>

La belleza involucra eliminar las impurezas de un objeto: las piedras preciosas, para que puedan mostrar su brillo se deben pulir, el oro debe limpiarse para quedar reluciente, el alma debe purificarse si aspira a mostrar su belleza, su anhelo de parecerse a dios. Porque en la posibilidad de limpiar, de eliminar las impurezas y la suciedad se encuentra el beneficio.

Sócrates: - ... ¿recibe un bien el que paga su culpa? ... Eso parece ... ¿Obtiene un beneficio? ... Si.

Sócrates: ¿No es acaso el beneficio el que yo supongo?: ¿No se mejora el alma si en realidad es castigada con justicia? ...sí ... Luego,

<sup>528</sup> Gorgias 476 a - b



se libera de la maldad el que paga su culpa. ... Sí.<sup>529</sup>

El castigo dado al hombre que ha cometido actos injustos tiene como finalidad liberarlo de la maldad. En este proceso, el que castiga con razón, obra con justicia; el que recibe la acción y es castigado, recibe lo que es justo.<sup>530</sup> En cambio, a juicio de Platón el que escapa a la acción de la justicia vive como el niño enfermo: atormentado porque no quiere ponerse en curación, ya que le asustan los procedimientos empleados por los médicos; cree que escapando del médico puede escapar de la enfermedad. Sin embargo, escapar a la acción de la justicia es persistir en el mal. Este proceder es para Platón propio de ignorantes, pues ven la parte dolorosa, pero desconocen que es peor vivir con la enfermedad. Y aunque no es grato ser amonestado, castigado o juzgado, el hombre de bien debe procurarse justicia. Esto puede estar en contra de los que opinan que eludir la acción de la justicia es lo mejor que puede ocurrirle al malvado, al hombre injusto. Quien piensa así no se percató de que la vida de los disolutos es patológica porque no han conseguido superar el vicio. Al no pagar, se da la persistencia del mal, que, al igual que en el caso de la enfermedad corporal, puede agravarse hasta volverse incurable.

Sócrates: ...¿quién es más desgraciado entre dos que tienen un mal, sea en el cuerpo, sea en el alma ¿el que se somete a curación y se libra del mal, o el que sigue teniéndolo? ... Me parece que el que no se somete a curación.

Sócrates: Y bien ¿decíamos que sufrir el castigo era liberarse del mayor daño, la maldad? ... Sí, lo era

Sócrates: En efecto, en cierto modo el castigo modera a los hombres, los hace más justos y viene a ser como la medicina de la maldad.<sup>531</sup>

A juicio de Platón, entre dos hombres injustos no es más feliz el que escapa a la acción de la justicia sino el que se somete a ella, porque al hacerlo tiene la oportunidad de curarse. La razón de ello deriva de la concepción médica. Es cierto que ser curado por el médico no es agradable, pero es útil. También es cierto que el enfermo, mientras se encuentra en

<sup>529</sup> Gorgias 477 a

<sup>530</sup> Gorgias 476 d - e

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

curación, sufre, pero es más afortunado que el que no se cura, que el que el que se agrava por falta de tratamiento. La injusticia es mayor para el que comete una falta y no paga la pena a la que se ha hecho acreedor. El castigo es un proceso de catarsis. Esto no significa, sin embargo, que alguien pueda sentirse feliz al ser curado.

Sócrates: ¿Acaso ser curado por el médico es agradable y se deleitan los que están en curación? ... Pero es útil, ¿No es cierto? .. Sí  
 Sócrates: En efecto, se liberan del mal; por consiguiente, es ventajoso soportar el dolor y recobrar la salud...: ¡Cómo no!  
 Sócrates: ¿Acaso será más feliz, en lo referente al cuerpo el que está en curación, o más bien, el que no ha estado enfermo en absoluto?  
 Polo: Es evidente que el que no ha estado enfermo. Sócrates: Luego, es falso según parece que la felicidad sea curarse de un mal. La felicidad es no haber adquirido nunca el mal.<sup>532</sup>

Este juicio está relacionado con el pensamiento hipocrático: la salud es ausencia de enfermedad y es más sano quien no se ha enfermado. Pero, si alguien ha contraído un mal es preferible someterse a tratamiento antes que dejar que la enfermedad avance. Para que pueda darse la acción terapéutica en este sentido negativo, de eliminar aquellos elementos que enferman y envilecen el alma, lo que debe hacerse es pagar por los daños que se han cometido.

Sócrates: En mi opinión, Polo, el que obra mal y es injusto es totalmente desgraciado; más desgraciado sin embargo, si no paga la pena y obtiene el castigo por parte de los dioses y de los hombres.<sup>533</sup>

Cabe hacer una aclaración en este punto. El papel que le asigna Platón al castigo y al dolor no es, en modo alguno similar al de la medicina ritual. A juicio de la medicina ritual se tiene que sufrir porque existe una ley de equilibrio universal, donde se debe pagar el sufrimiento con sufrimiento y el dolor con dolor. La expiación y la curación son procesos simultáneos. El dolor es también para la medicina ritual síntoma del desequilibrio. Debe

<sup>531</sup> cfr. *Gorgias* 478 d

<sup>532</sup> *Gorgias* 478, b, c.

<sup>533</sup> *Gorgias* 472, e

recordarse que en los templos de Apolo y Asclepius se consideraba que éste era manifestación del castigo divino, la señal de que se había cometido una falta. Debía pagarse, por ende, con la expiación, fuese ésta la enfermedad, la sequía o la guerra. Al restablecerse el equilibrio se lograba la eliminación del dolor. Era manifestación de que la catarsis había operado.

En el pensamiento platónico en cambio, el dolor no tiene una función en sí mismo. El castigo tiene como finalidad restituir el mal que se ha hecho, de ser posible de manera material. En este camino puede haber dolor, lo mismo que cuando un paciente está enfermo y debe someterse al tratamiento, pero lo más importante no es el sufrimiento sino la posibilidad de liberación del mal. Puede ocurrir inclusive que el tratamiento no sea doloroso, siempre y cuando se repare el daño que una persona infrinja a otra, siempre y cuando se recobre la tranquilidad espiritual. Aquí está presente el resultado de la catarsis como un proceso de armonía, de construcción de acuerdos, de equilibrio interior.

La terapia negativa se convierte así en un medio de purificación y aprendizaje para la vida recta. Al aplicarla se pretende que las personas que aún no han desarrollado la virtud puedan evitar las desviaciones. En el caso del hombre que ha sido injusto, la terapia negativa se considera correctiva. Será necesario lograr que el sujeto sea capaz de ventilar las problemáticas que atormentan su conciencia, someténdolas al juicio del especialista para que puedan ser evaluadas. Este proceso puede ser doloroso, pues la curación no supone algo grato o placentero. Sin embargo es una acción necesaria que proporciona la posibilidad de limpiar la *psique* del mal. Este proceso no puede realizarse de manera autónoma, esto es, el hombre no puede evaluarse solo, no puede realizar el descubrimiento si no se acompaña del especialista. Por ende, debe someterse a terapia.

Ante esto cabe preguntar: ¿cuál es la acción de la terapia negativa?, ¿por qué medios se libera el hombre del mal interno? Al parecer, dos son las acciones que la hacen factible: por un lado la posibilidad de desahogarse, de evaluarse, de lograr el perdón o la reparación del daño en aquellos a quienes el acto injusto haya afectado.<sup>534</sup> Por otra, la posibilidad de

<sup>534</sup> Esta necesidad de perdón se percibe sobre todo en el diálogo *Fedón*, donde a juicio de Sócrates las almas que han sido juzgadas en el Hades solamente lograrán su redención a partir de este acto liberador. " ... los que parece que han cometido faltas grandes, pero curables, por ejemplo, atropellar



ser comprendido y escuchado, de tomar conciencia de sí mismo y sus valores, para que el hombre pueda poner en la balanza las cuestiones prioritarias y distinguirlas de las secundarias. En este punto Platón se preocupa por purificar al sujeto haciéndolo consciente. La purificación de las falsas opiniones permitirá que los conocimientos verdaderos puedan surgir sin obstáculo y que el alma logre el desarrollo de sus potencialidades. La terapia negativa, por ende, consistirá en el cuestionamiento de las ideas, para que los pensamientos poco fundamentados, incorrectos o falsos sean eliminados. Respecto a estos últimos, es necesario dejarlos expuestos a fin de evaluarlos, entenderlos, recapacitar sobre ellos y sus implicaciones. Y es que la injusticia es para Platón un estado patológico que proviene de la ignorancia.<sup>535</sup>

En este proceso, la curación por la palabra desempeña un papel central. La curación verbal produce catarsis en el alma, porque por medio de la persuasión se consigue ordenar los deseos, los conocimientos y los sentimientos. Las tres partes del alma consiguen su equilibrio. A juicio de Platón "el arte de los discursos tiene como fin purificar el alma",<sup>536</sup> dotándola de sensatez, de *σωφροσύνη*.<sup>537</sup> Mediante este tratamiento se logra, por una parte, convencer, persuadir, ensalmar. Surge en este momento el grandioso potencial catártico de la palabra. La curación verbal libera el alma, tanto porque el hombre logra desahogarse de los males que lo perturban, como por la posibilidad de poner en la balanza, de manera crítica, su *vida*, proporcionándole las herramientas para su propio análisis. En este camino, Platón utilizará todos los recursos verbales que contribuyen a la purificación: la dialéctica, el discurso persuasivo, la amonestación, el mito. En cada caso buscará la palabra idónea. En

---

brutalmente en actos de ira a su padre y a su madre, y luego han vivido con remordimientos toda su vida, o que se han hecho homicidas en algún otro proceso semejante, éstos es necesario que sean arrojados al Tártaro, pero tras haber caído en él y haber pasado allí un año entero, los expulsa el oleaje, a los criminales por el Cocito, y a los que maltrataron a su padre y a su madre por el Piriflegoronte. Cuando llegan arrastrados por los ríos, a la laguna Aquerusiade, entonces llaman, los unos a quién mataron, los otros a quién ofendieron, y en sus clamores les suplican y ruegan que les permitan salir a la laguna y que los acepten allí, y si los persuaden, cesan sus males; y si no, son arrastrados otra vez al Tártaro ... y sus padecimientos no cesan hasta lograr el perdón de los que dañaron injustamente." ( *Fedón* 113 e – 114 b)

<sup>535</sup> *Gorgias* 472 c y ss.

<sup>536</sup> *Cratilo* 396 e

<sup>537</sup> cfr. *Cármides* 158 c y ss

este camino se convierte en “conductor de almas” (*piscagogo*), abriendo la discusión por los caminos que le permitan cuestionar, decidir y poner orden en el alma.<sup>538</sup>

Al lado del diálogo, la educación tendrá un carácter decisivo. Cuando se habla de la educación de los guerreros en la República,<sup>539</sup> observamos este procedimiento. Se trata de proponer un modelo para la eliminación de los aspectos negativos que se encuentran en el sujeto (en este caso de manera preventiva y no correctiva). La educación tiene la función de controlar el carácter e impulsar la autodisciplina. Esta propuesta involucra desarrollar la serenidad para no cometer actos impulsivos o bestiales, por ejemplo, matar sin motivo o actuar sin reflexión, fomentar la valentía, desarrollar la moderación. Platón se propone educar al guardián en la búsqueda de la verdad y en la templanza, evitando la imitación de cosas despreciables. La educación también pretende despertar en el hombre el conocimiento, que se logra cuando proviene del interior del alma, cuando ésta ha logrado purificarse de las falsas ideas y volver sus ojos hacia la luz. La educación es un camino para la verdadera purificación.

Algo distinto ocurre con la terapia negativa que se propone en el nivel social. Platón sostiene que para que ésta funcione bien, cada uno de los hombres tiene que cumplir con alguna ocupación útil, en beneficio de los demás. Sin embargo, puede ocurrir que algunos individuos o grupos no solamente se nieguen a realizar estas tareas, sino que incurran en actos delictivos, que hagan daño o lastimen a los demás, como se da en las Leyes, por ejemplo. En este caso, el filósofo sugiere que se debe trabajar con ellos para eliminar sus falsas ideas, educándolos de ser posible para que transformen su pensamiento y su conducta. Empero, cuando esto no ocurre así, cuando a pesar de todos los esfuerzos, tales individuos persisten en el vicio, en la injusticia y en el delito, habrá que considerarlos incurables. La actitud del filósofo no deja lugar a la condescendencia: deben ser eliminados, condenados a muerte o al destierro, porque constituyen un mal, que, de ser permitido, contaminará al resto de la comunidad. Por ende, la terapia negativa en el nivel social significa la erradicación física del vicio, su extirpación de raíz.

<sup>538</sup> “El platonismo es más que un sistema cerrado, es un intrincado cuestionamiento sobre el alma que nos deja la impresión de misterio y la decisión de seguir adelante en la búsqueda.” (A. Rivault, Histoire de la Philosophie, p. 223).

<sup>539</sup> cfr. República, 518 c y ss.



En conclusión, la terapia negativa es un tratamiento que libera la *psique* (individual o social) de las lesiones internas que le ha infringido la maldad.<sup>540</sup> Es también un proceso restrictivo, donde curar significa quitar los elementos negativos con el propósito de poder sanar. La eliminación o extirpación serán sus características principales. El beneficio es liberarse de la injusticia. Este concepto se desprende al mismo tiempo de la medicina hipocrática, donde el proceso de eliminación de los factores que causan un desequilibrio es indispensable para la curación. De la primera rescata la idea de que la pena es curación, no expiación. La expiación tiene que ver con un proceso de reparación externa. En cambio, la curación en el sentido hipocrático es un proceso interno que tiene como función limpiar y purificar desde adentro, eliminando los agentes que causan la enfermedad. De la medicina ritual, por su parte, Platón retoma la idea de que existen leyes que determinan el estado de equilibrio de las cosas: entre el hombre y el mundo, entre lo individual y lo social. Dentro de estas leyes la justicia sería la más importante. Y es que para la medicina ritual las leyes humanas sólo explican la idea de justicia hasta cierto punto, pero por encima de ellas existen leyes superiores, donde se logra la justicia a cabalidad.<sup>541</sup> En ambos casos, la catarsis puede tener una función curativa, significa restituir el equilibrio, erradicar el mal. Platón se mueve así en dos planos: el psicológico y el espiritual: si el hombre se entrega a la justicia, se purifica de los males y entiende lo que en adelante tiene que hacer. Esto lo reconcilia, le pone en paz consigo mismo y con la sociedad.

<sup>540</sup>Empero, en el caso de los enfermos cuya injusticia se ha vuelto incurable, Platón será más radical: sólo les queda como recurso la muerte, la cual es vista en la República como extirpación quirúrgica de un elemento que difunde su maldad a la sociedad (cfr. República 379 e y ss.)

<sup>541</sup> De este modo, cuando el criminal paga su culpa, puede existir el resquemor de la víctima o de la sociedad de hasta qué punto ha pagado la injusticia, suponiendo que se pueda pagar, pues siempre existirán cosas que no puedan ser retribuidas: el amor, el dolor, el daño infringido. Al entregarse a la justicia humana el delincuente puede sentir que "ha pagado" en términos cualitativos y cuantitativos; sin embargo cabe la posibilidad de que otros jueces más justos (vgr. Mínos, Radamante y Eaco), consideren que esto no es suficiente. De manera similar, Platón manifiesta su preocupación por el aspecto humano y trascendente, se preocupa tanto por el perdón social como por el divino. En el mundo terrenal puede haber alguna expiación, pero el pago completo solamente llega cuando se encuentre ante los jueces definitivos, que son los que decidirán si el sujeto ha expiado su culpa completamente (cfr. Gorgias 523 e- 524 b)

## 2. Terapia filosófica como perfeccionamiento del alma

Existe otra forma de tratamiento que complementa y enriquece a la terapia negativa. Se trata de la *terapia positiva* o *terapia como perfeccionamiento del alma*. Para poder comprender su significado hace falta una aclaración. Es evidente que todo tratamiento médico busca la curación: lleva al hombre de la enfermedad a la salud, de un estado patológico a un estado de normalidad. Sin embargo, para Platón, este concepto de normalidad es insuficiente: él busca establecer como meta de la curación de la *psique* una condición superior. A Platón no le interesa llevar el alma a un estado de medianía que se traduzca en un comportamiento aceptable moralmente. Tampoco en el plano epistémico sería suficiente el intento para superar, en la medida de lo posible, la ignorancia, no se trata de llegar a un estado convencional de erudición o de estar satisfecho por haber descubierto algunas verdades. Platón aspira a un conocimiento que supere la convención, para alcanzar el desarrollo en su sentido más pleno. La finalidad de la terapia por él propuesta tiene como mira las más altas metas, y pone en la filosofía el medio para lograr la superación del estado convencional, para lograr la excelencia como grado eminente de perfección. En este punto, el significado de la terapia como cuidado y atención del alma difiere radicalmente de la medicina. La salud del alma no consiste en lograr un estado medio. Sería tanto como considerar que la verdad, la belleza y el bien culminaran en un estado de medianía, de mediocridad, con el que Platón jamás podría estar de acuerdo. El concepto de salud platónico escapa de las metas cualitativas y cuantitativas de su tiempo (y también del nuestro), para considerar como finalidad del tratamiento algo que está fuera de toda norma y de todo patrón establecido.

Hemos denominado terapia positiva a la forma de tratamiento que consiste no en quitar, eliminar o suprimir elementos enfermos del paciente para poder sanarlo; se trata, por el contrario, de una terapia que consiste en acrecentar los elementos positivos que se encuentran en la *psique*, para llegar a ser más: de agregar cualidades, no de suprimir defectos. En lo que sigue, analizaremos el significado de la terapia positiva y el concepto ampliado de salud que conlleva, considerándola como otra posibilidad de entender las finalidades de la terapia del alma. Asimismo, haremos referencia a las vías que Platón propone para lograr esta perfección.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

### *El concepto ampliado de salud del alma*

En la medicina fisiológica se ha considerado que llevar al paciente hacia la normalidad es el objetivo, meta y aspiración de todos los especialistas: esto consiste en conducir al enfermo hacia un estado de salud en la que si bien no alcanza las condiciones óptimas, si se consigue al menos un estado que le permite funcionar en el mundo y desempeñar sus funciones corporales de forma adecuada. La tarea del médico es llevar al enfermo del estado patológico a la recuperación mediante el empleo de una serie de procedimientos que, fundados en el conocimiento del cuerpo, en las propiedades de los medicamentos o en las operaciones quirúrgicas, contribuyan a esta importante tarea. El objetivo del psicólogo tendrá una función similar: detectar el tipo de enfermedades que afectan la mente y sus causas, a fin de ayudar al paciente a alcanzar un estado en el que, si bien no puede ser del todo sano psicológicamente (pues para el psicoanálisis nadie es absolutamente sano, por no hablar de los elementos convencionales de "salud mental"), al menos logre un estado que le permita superar sus conflictos y vivir en armonía. Dicho en otros términos, la función de la psicología es contribuir a eliminar las enfermedades psíquicas. Estos procedimientos tendrían sus antecedentes en la medicina hipocrática y en la medicina ritual, que aspiran (cada uno de acuerdo a su propia concepción y recursos), a llevar al enfermo de la patología a la normalidad.<sup>542</sup>

Platón parte de estas últimas concepciones, contemporáneas para él, y les da una nueva acepción. Por un lado, recogiendo los objetivos últimos de las medicinas hipocrática y ritual en cuanto a la eliminación de la enfermedad, otorga a la filosofía una función restrictiva. En este caso la filosofía tendría que encargarse no solamente del estudio de las enfermedades del alma y de las situaciones de anormalidad que presenta, sino también del tratamiento para eliminar sus elementos patógenos. Este es el sentido que tiene la filosofía

<sup>542</sup> Tal vez esta idea de "normalidad" es consustancial a la medicina, pues inclusive actualmente los médicos siguen considerando que existe una "media" biológica que no se puede superar, un estándar que nadie puede sobrepasar. De este modo, partiendo de los niveles de Silverman, los médicos realizan una calificación de los individuos a partir de talla y peso, o de los niveles de Leven y Clark sobre el tipo de cuidados a los que están sometidos, asignando calificaciones del uno al diez de acuerdo a su cumplimiento del estándar. Por ende, ni en la medicina hipocrática ni en la actual puede nadie sobrepasar el nivel de "normalidad".

como "terapia negativa": eliminar los elementos que producen injusticias a través de su purificación catártica<sup>543</sup> por la acción de la justicia.<sup>544</sup>

La misma idea de la terapia negativa supone un concepto restringido de salud. Hemos denominado "concepto restringido de salud" a aquel que circunscribe la salud humana al hecho de no tener deficiencias, anormalidades o elementos perturbadores y, por consiguiente, poder funcionar bien dentro de las normas establecidas, considerando tal estado como saludable. Este "concepto restringido de salud" se aplica a la terapia del alma para superar el estado de enfermedad y tiene que ver con la psicología de la "normalidad", esto es, con el estudio de las facultades y operaciones que conducen un paciente a funcionar adecuadamente en un contexto personal y social. Esto supone la idea de un hombre que no tenga conflictos con los demás, que cumpla con sus deberes familiares y que respete las normas morales y jurídicas establecidas sin presentar comportamientos agresivos o patológicos.<sup>545</sup>

Empero, como una propuesta distinta surge dentro del contexto platónico un concepto de salud, al cual denominaremos "psicología de la excelencia" para diferenciarla de las precedentes, y cuya finalidad no es que el hombre desarrolle un estado "normal", sino un desarrollo psíquico superior. La "psicología de la excelencia humana" supone el desarrollo de todas las potencialidades y capacidades que lleven al sujeto a trascender el plano de la norma establecida. Es el estado progresivo de desarrollo que le permita llegar al desarrollo pleno del espíritu. Esta propuesta médica, derivada de la filosofía platónica, supone un concepto diferente de la salud, al que hemos denominado "concepto ampliado de salud".<sup>546</sup>

<sup>543</sup> cfr. Gorgias 474 b y ss.

<sup>544</sup> cfr. República 430 e - 431 a.

<sup>545</sup> Este concepto de normalidad lo aplica Platón en la República cuando alude a las funciones de las clases sociales que no han de gobernar al Estado: artesanos, comerciantes, navegantes o arquitectos y, en fin, a todos aquellos cuyo cumplimiento de las responsabilidades es importante, pero que no requiere inteligencia excepcional (cfr. República. 372 e y ss.). La psicología de la normalidad tendría la meta de llevar a dichos sujetos a una condición de salud estable que les permita convertirse en buenos ciudadanos, siendo virtuosos, pero no grado eminente.

<sup>546</sup> Esta noción del "concepto ampliado de salud" coincidiría con la idea aristotélica de la realización como transición de la potencia al acto, y también con la noción de Carlos Marx que considera que el hombre solamente puede realizarse si desarrolla todas sus potencialidades, tanto el trabajo manual como el trabajo intelectual (cfr. Marx, Karl. "Manuscritos Económico Filosóficos de 1844" en Obras Completas).



Este concepto ampliado de salud considera que la función de la terapia no es llevar a los hombres a la "normalidad", sino a un estado de superación que los impulse a desarrollar todo el potencial del que son capaces.<sup>547</sup> Por consecuencia, habría una terapia que se encarga de curar, cuidar y atender al hombre medio, llevándolo hacia un estado de salud normal y, al lado de ésta, existiría otra, que conduce al hombre a un estado superior, donde no se trata de funcionar bien, sino de ser lo más perfecto posible.

Platón situaría a la filosofía, en estos términos, como terapia positiva, pues para él el objetivo de la terapia y del cuidado del alma está situado más allá de lo medio, de lo convencional, de lo "normal". Al plantearse como objetivo el bien, la belleza y la verdad, dirige el esfuerzo del filósofo hacia una meta superior de perfección, que escapa del sentido mundano y convencional. Todos los esfuerzos de la "terapia" y del "cuidado del alma" conducen a esta búsqueda, que lleva a escalar las más altas cumbres, a remontar la condición cotidiana. Esto supone grandes expectativas de las capacidades contenidas en el sujeto, y es de gran importancia para la curación del alma en el sentido en que él la pretende. Su idea del alma conlleva un estado de evolución que conduce a la utilidad, al bien común y a la autosuperación. Por consiguiente, el "concepto ampliado de salud" será concebido como la superación del alma hasta las más altas cumbres, lo que en sí constituye una idea innovadora, una aportación que sobrepasa la idea que tenían los médicos de su tiempo (y del que seguimos teniendo actualmente) sobre las finalidades de la terapia. En esta idea se percibe no ya la recuperación de la medicina hipocrática o ritual, sino una propuesta nueva, vanguardista, cuyas líneas solamente pueden encontrarse en la obra de Platón.

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

<sup>547</sup> Esta idea de la ascensión del hombre, como superación de sus limitaciones, está presente en numerosos pasajes de la obra platónica; sin embargo, nos parece conmovedora en la *República*, en particular en el mito de la caverna, donde Platón se empeña en mostrar que esta superación es equivalente a la liberación de un prisionero de sus cadenas que busca, no sin obstáculos y dificultades, la superación de su propio ser en un camino ascendente hacia el conocimiento y la verdad (cfr. *República* 514 a y ss)

*Significado de la terapia positiva en la obra platónica*

Como observamos en el apartado anterior, la terapia negativa estaba relacionada con procesos de cura que consisten en limpiar y purificar el alma de sus errores, para que a través de este método lograrse curar o por lo menos aminorar los daños que la injusticia, la ignorancia y la perversidad le causan. En contraste, la terapia positiva implicaría un tratamiento que conduce al mejoramiento del que es tratado, pero no para llevarlo a niveles de normalidad, sino para conducirlo a la excelencia, a la perfección.<sup>548</sup> La terapia positiva sería el medio y el tratamiento que aplica el filósofo platónico en el nivel de psico-logía, ciencia del alma, para lograr sus objetivos. Significa que la persona, una vez que ha logrado un estado saludable, pueda trascender este nivel para ir más allá. Este perfeccionamiento constituye el fin y la preocupación de Platón, que busca el conocimiento como plena sabiduría, conciencia y virtud.<sup>549</sup>

Ahora bien, si el sentido de la vida es lograr la perfección, esto no habrá de lograrse sólo con la intención, se requiere analizar los mecanismos que llevan al cambio.<sup>550</sup> Estos mecanismo, a juicio del filósofo, se relacionan con impulsos internos, tales como el deseo de trascendencia, de felicidad o de realización. Por consiguiente, la terapia positiva tiene que analizar estas aspiraciones para encauzarlas, siguiendo para ello un método que propicie el propio descubrimiento. En este caso, remover la conciencia supone un camino que lleva a buscar en el fondo de cada uno el sentido de la propia existencia. Esta vía constituye siempre un camino de adentro hacia fuera. Por consiguiente, la función del filósofo no es adoctrinar, ni enseñar las verdades finales que deben adoptarse.<sup>551</sup> No es una

<sup>548</sup> Aún ahora se reconoce que el cerebro no utiliza todo su potencial, que todavía existen capacidades que se pueden desarrollar. Empero, para Platón no basta con desarrollar las capacidades intelectuales, sino de potencializar todas los recursos de los que el hombre dispone a fin de lograr su máximo desarrollo espiritual. No escatima para ello ninguna vía: la introspección, la meditación, la discusión. Todos los recursos son importantes si llevan al conocimiento.

<sup>549</sup> En este caso, el conocimiento del bien supone el conocimiento de la verdad (cfr. Republica 533 c)

<sup>550</sup> Para Platón estos mecanismos suponen una serie de pasos escalonados hacia el perfeccionamiento del bien, hacia el encuentro con el verdadero conocimiento, que superando la opinión, lleve la conciencia al verdadero conocimiento de las cosas (cfr. Cratilo 439 c y ss.)

<sup>551</sup> "Por ende su pedagogía no se basa sólo en otros métodos de naturaleza distinta o en el mero poder de la personalidad, sino fundamentalmente en el hecho de que al reducir el problema de la moral a un problema del saber, sienta por primera vez aquella premisa que a la pedagogía sofística

normatividad externa como la que se imponía en la moral tradicional o en la legislación de las ciudades, que debe cumplirse a través de la amenaza o la coacción.<sup>552</sup> Al contrario, la búsqueda propuesta por la filosofía debe partir de una convicción interna que lleve al hombre a comportarse de acuerdo con sus principios por convencimiento, no por coacción. Esta ambición que conduce al mejoramiento interno, hacia el ser más, es una fuerza erótica, donde el deseo, la realización y la existencia se dedican a alcanzar este objetivo. La fuerza que impulsa a la realización conlleva la excelencia moral y el deseo para "volver al alma de un día nocturno a un día claro".<sup>553</sup> Porque, a juicio de Platón, el amor es una fuerza que conduce al hombre a buscar lo que no dispone, pero que le es necesario.

Sócrates.- ... cualquiera que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está falto. ¿No son estos, más o menos, las cosas de las que hay deseo y amor...<sup>554</sup>

Esta percepción de lo que nos falta y que necesitamos lleva al deseo y al anhelo, a despertar en cada uno el amor por el bien.<sup>555</sup> De este modo, Platón tiende el puente entre el amor y la filosofía, preguntándose quién es el amante de esta forma de vida. A su juicio, sólo el hombre que ha descubierto su ignorancia y reconoce que el conocimiento constituye un bien, puede amarlo y aspirar a él,<sup>556</sup> pues es consciente de que le hace falta, que lo necesita para poder realizarse.<sup>557</sup>

---

le faltaba. El postular la primacía de la formación del espíritu proclamada por los sofistas no puede justificarse por el hecho de triunfar en la vida. Esta época, vacilante en sus fundamentos, reclama el conocimiento de una norma suprema que obligue y vincule a todos por ser expresión de la naturaleza más íntima del hombre, y apoyándose en la cual pueda la educación afrontar su tarea suprema: formar al hombre con la verdadera ἀρετή" (Jaeger. *op. cit.* p. 508)

<sup>552</sup> cfr. *Filebo* 59 c - d

<sup>553</sup> *República* 521 c

<sup>554</sup> *Banquete* 200 c - 201 a

<sup>555</sup> cfr. *Sofista* 254 a, *República* 521 c

<sup>556</sup> "La fuerza que Platón imprime a su obra se eleva hacia las cumbres más elevadas del amor." (Piat, C. *Platón*, p. 412)

<sup>557</sup> "... ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría ninguno 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 el que 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. ¿Quiénes son Diotima —dijo yo— los que aman la sabiduría, si no son los sabios ni los ignorantes? —Hasta para un niño es evidente —dijo— que

El filósofo busca poner en el alma este deseo y aspiración por la verdad, el conocimiento y la belleza,<sup>558</sup> para que los hombres, conscientes de sus limitaciones, puedan aspirar a la perfección.<sup>559</sup> En este punto el amor se convierte en promotor de la verdad,<sup>560</sup> que desea alcanzarla del mismo modo y con la misma intensidad que el amante hacia el amado.<sup>561</sup> La imagen del amor trazada por Platón describe el deseo como una aspiración de los hombres hacia la felicidad.

Bien, dijo ella- imagínate que alguien te preguntara "Veamos Sócrates, el que ama las cosas buenas ¿qué desea?" Que lleguen a ser tuyas- dije ¿Y que será de aquel que haga tuyas las cosas buenas? Esto ya -dije yo- puedo contestarlo, será feliz. Por la posesión de las cosas buenas -dijo- en efecto los felices son felices, y no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que parece que la respuesta tiene su fin.<sup>562</sup>

Esto involucra que la filosofía no busca un cambio arbitrario, sino la transformación de las motivaciones que llevan al individuo a realizar el bien en su conciencia y en su vida. Podría llamarse a este proceso "*cambio de vida*", porque al modificarse las aspiraciones, la vida completa del individuo sufre una transformación radical: no buscará realizarse a través del dominio político o del poder en una ciudad determinada, ni cometerá atropellos para lograr sus metas. Su objetivo tampoco será llenarse de riquezas, sino que encaminará su búsqueda a los verdaderos bienes para su alma, los que le lleven realmente a ser mejor. Esta búsqueda del bien implica el dominio de sí mismo, pues este dominio puede conducirle a las más altas riquezas, la sabiduría y la virtud. De esta manera, el concepto de *Eros* se

---

los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros." (Banquete 204 a - b) Este discurso se presenta una situación de carácter especial: Sócrates se muestra ante la sacerdotisa como un hombre asombrado que ignora qué es el amor.

<sup>558</sup> A juicio de Mazzantini la verdad es siempre una experiencia estética (cfr. Mazzantini. *La filosofía nel filosofare humano*, p. 113)

<sup>559</sup> "El concepto platónico de filosofía no es un estricto concepto dialéctico, es una inspiración celeste" (cfr. Chapelli, A. *Della interpretazione panteistica de Platone*, p. 216)

<sup>560</sup> El amor constituye una fuerza que impulsa a una realidad superior, pues hijo de la pobreza y la riqueza se esfuerza por alcanzar lo que lo engrandece: siendo el mismo imperfecto busca la verdad, la belleza y el bien, siendo limitado se apasiona por la virtud (cfr. Banquete 204 b)

<sup>561</sup> "La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es el amor de lo bello; y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante" (Banquete 204 b)

<sup>562</sup> Banquete 204 e- 205 a

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

convierte en suma y compendio de las aspiraciones del hombre hacia el bien, como la fuerza impulsora que lleva a lograr lo que es propio y lo conduce hacia lo que es inherente a sí mismo, a lo que es, efectivamente, su bien.<sup>563</sup> Y este es, en última instancia, la semejanza con dios.<sup>564</sup>

La terapia positiva en el nivel social, por su parte, es la aspiración de llevar a las sociedades hacia un estado de perfección suprema: donde gobierna el *aristos*, el mejor. En una sociedad de este tipo no sólo los gobernantes alcanzarán el máximo desarrollo, sino que cada uno de los hombres que habita en ella será también *aristos en su función*. Se trata de transformar a todos los ciudadanos por medio de la filosofía, lo cual constituye, sin lugar a dudas, la finalidad más ambiciosa de Platón.

En síntesis, la terapia positiva es un procedimiento que busca como objetivo hacer a los hombres mejores cada día, es un anhelo de superación constante. Platón quiere lograr esto con educación y eugenesia, que también son medidas terapéuticas. Pero, independientemente de que se esté de acuerdo con estas ideas, queda para las nuevas generaciones investigar si el mejoramiento moral es posible y cómo.

---

<sup>563</sup> "El eros no se proyecta, como decía Aristófanes, sobre la otra mitad de nuestro ser o bien, sobre la totalidad de él, a menos que por tal se entienda lo bueno y lo perfecto. El amor que "algún día era inherente a nuestra propia naturaleza" sólo puede considerarse como el sentido de todo eros, siempre y cuando por la totalidad del ser entendamos, en vez de la simple individualidad fortuita, el verdadero yo del hombre, es decir, siempre y cuando que llamemos esencialmente a nosotros el "bien" y lo esencialmente ajeno a nosotros el mal" (Jaeger, *op. cit.* p. 851)

<sup>564</sup> Teeteto 176 a - b

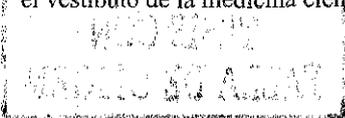
## CONCLUSIONES

En el desarrollo del presente trabajo hemos intentado rastrear la influencia de la medicina en el pensamiento platónico, encontrando que no fueron una, sino dos las influencias médicas que el filósofo recibiera para la construcción de sus teorías. Por este motivo, realizamos en el primer capítulo una caracterización del desarrollo y evolución de la medicina durante la época clásica. A la luz de esta indagatoria pudimos establecer que la "medicina ritual" fue la heredera de los descubrimientos realizados durante generaciones para el tratamiento de las enfermedades. En la medicina ritual se produjo la convergencia de prácticas curativas fisiológicas (que atendían los padecimientos del paciente mediante la herbolaria y la cirugía), con prácticas curativas psicológicas (que empleaban procesos de sugestión, como la curación por la palabra y la interpretación de los sueños). Estos recursos fisiológicos y psicológicos constituyen su aportación más importante. Asimismo nos pareció relevante destacar que fue la medicina ritual la primera que propuso un tratamiento integral, "holístico", considerando tanto la dimensión física como la dimensión espiritual del hombre y que fue también la primera que intentó hacer de la práctica médica un procedimiento humano y humanizado. Estos fueron sus aspectos positivos. Empero, simultáneamente, empleaba la magia, la superstición y la charlatanería, recursos que enturbiaron en más de una ocasión las posibilidades de curación. Todo esto inmerso en un mismo y único proceso: el ritual, por el cual consideramos conveniente denominar esta medicina de aquel modo.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Todo esto había de cambiar con la medicina hipocrática, que aun cuando recogió los aportes de la tradición para constituirse en una disciplina nueva, produjo ciertas rupturas. La primera de ellas fue frente a la medicina ritual tradicional: la descartó por los elementos supersticiosos y mágicos que contenía (sin considerar sus aspectos positivos); la segunda, frente a la filosofía, a la que consideraba como un saber abstracto, incapaz de reconocer al hombre concreto con sus dolencias y enfermedades. Esto contribuyó a separar –de hecho– la medicina de la filosofía a lo largo del tiempo, por lo que postulamos la necesidad de crear nuevos vínculos. A pesar de sus buenas intenciones, la medicina hipocrática no pudo convertirse en medicina integral, holística, cristalizándose en el devenir del tiempo como un saber parcial, especializado, que alejó paulatinamente al paciente del médico, dando origen, sin quererlo, a la deshumanización de su práctica.

Esta visión hipocrática ha influido en la forma de hacer y entender la medicina a lo largo de los siglos: desde el siglo V a JC. hasta el helenismo se va edificando una teoría de la enfermedad donde el ser humano se convierte en objeto, no en sujeto. Durante la Edad Media esta visión se afianza, hasta convertirse en un paradigma del quehacer científico, idea que habría de persistir hasta la actualidad, donde merced a la técnica y al desarrollo de nuevos descubrimientos, se han logrado maravillas en el proceso de curación, no así en la humanización de la práctica médica. “El imperativo que en el alba del mundo moderno había hecho proclamar la necesidad de la medicina como actividad objetiva –ha dicho el Dr. Albarracín Teulón– se va a cumplir por tres vías. De una parte porque el enfermo va a ser visto, conquista de los médicos franceses de la primera centuria del siglo XIX, como la sede objetiva y objetivable de una lesión anatómica. De otra, porque la de los clínicos franceses que, entre el romanticismo y el positivismo, viven la aventura del paso de la Naturphilosophie a la Naturwissenschaft, va a permitir ver al enfermo como la sede objetiva y objetivable de una alteración procesal, a la par que energética y material en el curso de la vida: mentalidad fisiopatológica. En último término, porque la epopeya de los bacteriólogos franceses de finales del siglo XIX, va a ver al enfermo como la sede objetiva y objetivable de una agresión procedente del exterior, de índole microbiana o tóxica: mentalidad etiopatológica. Finalmente, a mediados del siglo XX, la postura de Claude Bernard resume esta visión objetivista, cuando afirma: “Yo considero al hospital sólo como el vestíbulo de la medicina científica, el verdadero santuario de la ciencia es el laboratorio”.



Para la mentalidad que subyace a esta declaración de principio, la fisiopatológica, lo fundamental de la práctica médica se reduce a considerar la enfermedad como un proceso energético material, esto es, funcional; segundo, a entender el diagnóstico como la posibilidad de visualizar objetivamente esta alteración procesal a través del análisis de un laboratorio y a pruebas de sobrecarga, esto es, de signos funcionales o vitales; en tercer lugar, a tratar al paciente con el objetivo de hacer desaparecer, o sustituir al menos, la función lesionadora.”<sup>565</sup> Como puede observarse, en todas estas visiones del médico, de la medicina y del enfermo subyacen las visiones hipocráticas: una concepción objetivista de la práctica médica.

Los aportes que realiza Platón a las dos principales formas de medicina de su tiempo se exploraron en el segundo capítulo, donde se intentó mostrar la forma en que el filósofo recoge el discurso médico. Se revisó cómo Platón recupera la medicina ritual y sus aportaciones: la necesidad de que la curación del hombre sea integral, abarcando en el proceso lo físico y lo espiritual; la importancia de la palabra y la interpretación de los sueños para explorar la *psique* y la necesidad de que la terapia se convierta en un proceso humanizado, entre otras. Por su parte, de la medicina hipocrática Platón recoge la idea del especialista, de *ἐπιστήμη*, de etiología, la metodología para realizar el proceso curativo y la distinción entre auténtica y falsa terapia, advirtiendo, sin embargo, “la necesidad de ir más allá y por encima de Hipócrates”<sup>566</sup>. Funde, además, las ideas de salud y enfermedad con que operan ambas propuestas. Empero, la lección más importante que deja Platón en este terreno es, a nuestro juicio, la actitud abierta con que procede para recoger y valorar los aportes de cada una. Por una parte, no desdénia como falsas las tradiciones de los templos oraculares y de las tradiciones religiosas, sino que analiza con cuidado sus elementos, rescatando aquellos que dan pruebas de utilidad y validez. Este es un valioso legado para algunos médicos actuales que, en función de una actitud ortodoxa y dogmática, son incapaces de apreciar los elementos curativos de la medicina popular. Para ellos queda abierta la propuesta platónica: el reto consiste en realizar una racionalización o depuración de las tradiciones curativas del pueblo, mostrando los elementos valiosos y descartando los

<sup>565</sup> Albarracín Teutón, Agustín, *op. cit.*, pp. 466-468

<sup>566</sup> Fedro 270 c



falsos. Por otra parte, la actitud que asume ante la medicina hipocrática también es digna de mención, pues a pesar de haberse constituido como la forma más avanzada en el conocimiento de su tiempo (modelo y ejemplo de *τέχνη*) no la asume Platón como un paradigma incuestionable, sino que revisa sus fundamentos denunciando sus limitaciones, lagunas y supuestos. Nuevamente lega Platón al mundo moderno una forma de proceder y cuestionar (en nuestro caso a la ciencia), donde reconocer avances no signifique sometimiento, donde el aprecio de la ciencia no signifique renuncia. De este modo, la crítica filosófica puede asumir en plenitud su lugar.<sup>567</sup> *También nos percatamos de que Platón no solamente hace suyo el discurso médico, sino que edifica sobre éste una teoría distinta que plantea la superación de las "terapias focalizadas" para construir una terapéutica integral, considerando que el deber del filósofo es cuidar de la salud psíquica. Esta forma de terapia significa para él propiciar un cambio de vida.*

En el tercer capítulo se estableció que este cambio de vida no podría realizarse sin una exploración de la *psique* y su significado, pues si bien es necesario que estén bien el cuerpo y el alma, el componente psicológico tiene prioridad, pues: "es del alma que derivan todos los bienes para el hombre".<sup>568</sup> Platón elabora una teoría de la *psique* que, a nuestro juicio, tiene similitudes sorprendentes con el psicoanálisis. Al igual que Freud, Platón observa que hay en la *psique* una serie de partes o elementos que determinan la conducta: en la teoría freudiana relativa a la estructura de la personalidad psíquica se considera que existe una instancia donde residen las reglas y las normas que el sujeto ha interiorizado, capaces de dar normas de conducta y un planteamiento moral.<sup>569</sup> Freud llama a esta instancia "*superego*", Platón la denomina "*λογιστικόν*" o principio racional, y hay entre ambas instancias coincidencias inobjektivas. Asimismo, en ambos existe una instancia donde residen los deseos y los instintos: Freud considera el "ello" a esta parte de la personalidad; Platón "*ἀλογιστόν*" o parte irracional. Y, finalmente, entre el "yo" freudiano y el "*θυμός*" o parte irascible de la que habla Platón hay también algunas coincidencias, pues en los dos

<sup>567</sup> La propuesta platónica implicaría para el filósofo la visión crítica de quien reconoce los avances con la misma fuerza que denuncia las limitaciones; la postura interdisciplinaria y multidisciplinaria que se esfuerza en construir puentes entre las dos actividades, para que juntos, médicos y filósofos, encuentren soluciones a las urgentes problemáticas éticas en las que se debate la ciencia médica actual.

<sup>568</sup> *Cármides*. 157 a



casos es el carácter, aquello que perciben los demás).<sup>570</sup> Ambos pensadores plantearán que la posibilidad de salud se encuentra en la armonización de las partes de la *psique*. La contribución que realiza Platón a Freud es la suposición de que este proceso no solamente puede servir para el mejoramiento psicológico en cuanto tal, sino también para el mejoramiento ético del individuo<sup>571</sup>. Por otra parte, en cuanto a las funciones de la conciencia, *Platón va más allá que Freud*,<sup>572</sup> pues le atribuye características más amplias: el papel de la conciencia es dar sentido a la vida, proporcionar al hombre identidad y *fundamentar las finalidades de la existencia*. La filosofía, por ende, puede y debe contribuir a estos objetivos. Tiene que ver tanto con aspectos psicológicos como éticos: es una propuesta integral de la personalidad humana.

Dedicamos el *cuarto* capítulo al análisis de la enfermedad y salud del alma; para ello seguimos una línea de investigación que partía de criterios médicos: la idea de salud se construye siempre por oposición de la enfermedad. En el desarrollo del capítulo exploramos las distintas acepciones de la enfermedad, sus causas y consecuencias. Aquí pudo observarse que *la enfermedad del alma es la maldad*; también nos percatamos de que la enfermedad tiene distintos niveles de gravedad, pues no todos enferman en la misma medida: existen casos curables y casos incurables. Sin embargo, todas las enfermedades tienen como causa principal el desajuste entre las partes del alma, bien sea por el predominio del “principio irascible” consistente en problemas relacionados con el poder (psicopatología del “hombre timocrático”); sea por el predominio del “principio irracional”, que lleva tanto a problemas de usura y acumulación (“hombre oligárquico”), a un desorden en la personalidad que produce confusión y caos (“hombre democrático”) como a “deseos incontrolados” que pueden dañar al propio individuo y a su comunidad (psicopatología del “hombre tiránico”). Lo interesante de este análisis es que Platón (piensen hace cuántos siglos) ubica las enfermedades psicológicas dentro de un *proceso vital* que toma en consideración la infancia y el desarrollo del individuo en el origen de la enfermedad. Platón explora también las manifestaciones de la patología y sus causas, así como las

<sup>569</sup> cfr. Freud, “La división de la personalidad psíquica”, en *Obras Completas*.

<sup>570</sup> cfr. Freud, “El yo y el ello”, en *Obras Completas*.

<sup>571</sup> La cuestión moral, como se sabe, fue dejada de lado por el padre del psicoanálisis.

<sup>572</sup> Recuérdese que en Freud la conciencia es solamente la parte de la personalidad que establece la mediación entre los deseos y el mundo

probables consecuencias. Esta idea de la “patología psíquica” nos pareció verdaderamente interesante. Por otra parte, es también interesante la idea platónica de la salud que consiste en armonizar los elementos de la *psique*, no suprimiendo ninguno de ellos, sino permitiendo que se realicen de manera sana.

Una vez detectadas las formas de enfermedad que puede sufrir el alma y sus consecuencias, en el capítulo cinco nos dimos a la tarea de explorar el concepto de terapéutica en Platón. En este punto encontramos que subyacen en ella tanto las propuestas de la medicina ritual, como de la hipocrática: la primera de ellas recupera las concepciones de Homero y Hesíodo, así como la de los historiadores y poetas de la época. En todos ellos la *θεραπεία* no tiene aun un significado médico. Por otra parte, Platón recogió el concepto hipocrático de terapia, relacionado con la noción de *τέχνη*, cuidado que se ejerce no sólo por vocación e inspiración, sino por conocimiento cierto. El concepto hipocrático aporta, con la ayuda de los historiadores, la idea de auténtica y falsa terapia. Todo esto habría de enriquecer la concepción platónica, que no sólo hace suyos estos significados de la terapia, sino que los enriquece al proponer que esta actividad debe ser “cuidado para mejorar”, “una forma de servicio” y misión de vida.

Con estos antecedentes el filósofo realizará la primera tentativa de psicoterapia: se trataba de lograr la superación de las más importantes enfermedades del alma, de tratar estas patologías. Platón propone un tratamiento diferenciado para cada una de ellas: en el caso del hombre timocrático recomienda un procedimiento que ponga el énfasis en el carácter y los problemas de poder (llevando el análisis hacia las causas que originaron esta patología, recorriendo con el enfermo el difícil camino de la reconstrucción afectiva); en el caso del hombre oligárquico, Platón insiste que el tratamiento debe contribuir a superar los problemas de acumulación; en el del hombre democrático el tratamiento es más complejo: se trata de rastrear los desajustes de la parte irracional, para que una vez puestos en su justo equilibrio pueda el enfermo alcanzar la salud. Esta terapia, como es visible, representa el antecedente de las principales teorías psicoanalíticas modernas: de la psicoterapia adleriana que explica la patología en función de los factores de poder y el complejo de inferioridad; de las propuestas frommianas y freudomarxistas, que denuncian problemas de neurosis relacionados con el sistema social y la acumulación; y del psicoanálisis freudiano, que se

basa en el análisis del inconsciente y el papel de las fuerzas del "ello" en la personalidad humana. Lo interesante es que en la obra platónica estas propuestas de terapia no se encuentran confrontadas, como ocurre actualmente, sino que Platón propone que cada enfermedad debe ser tratada con un procedimiento diferente. Esto nos hace pensar en una nueva visión de la psicoterapia, donde la metodología propuesta por cada una de las corrientes se integre en una visión global. Nuevamente, Platón deja un valioso legado para los psicólogos que se interesen en el tema.

Por otra parte, los mecanismos específicos para el tratamiento de la conciencia: la dialéctica, la reminiscencia y la mayéutica, tienen -a nuestro juicio- no sólo un significado en cuanto a la búsqueda del conocimiento, sino también un significado psicológico. En el caso del diálogo, se asume que mediante él puede efectuarse la curación de la *psique*, dando a la palabra el potencial de sanar. En el caso de la reminiscencia, parece sorprendente que (sin haber descubierto la existencia del inconsciente) Platón haya intuido que existe una "parte oculta en el alma" de la cual depende la curación del sujeto. La forma de recuperar el contenido oculto de la conciencia es la *anamnesis*, procedimiento a través del que buscará el filósofo explorar los contenidos más profundos de la *psique*, donde el descubrimiento de lo que subyace en el fondo será lo que permita la conquista de la verdad y la curación. Estos serán, por consiguiente, procesos simultáneos (encontrándose nuevas semejanzas con el psicoanálisis). Finalmente, la mayéutica se convierte en el arte de explorar la conciencia, la cual debe cumplir un doble propósito; primero, percatarse de las ideas que salen de uno; segundo, distinguir lo verdadero de lo falso. La mayéutica es la forma de terapia que emplea Sócrates por excelencia: la que le permite descubrir la verdad, distinguiéndola de las falsas ideas; en tal sentido no sólo es un recurso epistemológico, sino terapéutico, donde el conocimiento y la salud se encuentran entrelazados. Estos son los métodos seguidos dentro de la terapia platónica del alma para el descubrimiento de la realidad psíquica.

Adicionalmente, consideramos que faltaba detectar las formas específicas en las que podría aplicarse tal "terapia" propuesta por Platón y determinar los posibles sujetos del tratamiento. A través de los diálogos encontramos dos posibilidades: el tratamiento filosófico podría aplicarse tanto a individuos, en su carácter personal, como a la sociedad,

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

en su carácter colectivo. Esto fue lo que abordamos en el capítulo seis. Respecto a la terapia individual nos dimos cuenta que puede realizarse (de la misma manera que en la medicina hipocrática y ritual), en una relación que nosotros denominamos “terapia personalizada” en cuanto atiende las dolencias y problemas que se presentan en un solo individuo, de manera particular. Empero, haciendo un esfuerzo por ampliar este ámbito, Platón se percató de que la terapia puede aplicarse también hacia la misma persona del terapeuta (“autoterapia”), que no puede atender los problemas de los otros si él mismo se encuentra enfermo del alma.

Al lado de la terapia individual, sugiere Platón que la sociedad puede ser sometida a un tratamiento. Esta es tal vez su propuesta más vanguardista. De principio, porque lleva inmersa la idea de que existe una especie de *psique* social, producto de la comunidad que en ella habita; y que, más allá de sus rasgos particulares está conformada por una serie de elementos estructurales, partes componentes del estado. En el trabajo hemos intentado mostrar cómo esta idea tiene una lógica y un sentido profundo que podría ser el punto de partida para el estudio de una nueva disciplina: la “psicología política”, la cual más que estudiar la influencia de la sociedad o de un grupo en los individuos (como ocurre actualmente con la psicología social), estudie cómo las sociedades se han conformado, sus rasgos comunes y su personalidad, profundizando activamente en esta idea de la *psique* social.<sup>573</sup> Platón estudia el “alma de la sociedad” del mismo modo que el “alma del individuo”, y asume que esta sociedad se puede enfermar. La caracterización de la patología social tiene (como en el caso del ser humano individual), un fundamento en el desequilibrio de su *psique*, y la función del terapeuta consiste en armonizarla. Es interesante hacer notar que –a juicio de Platón– en la sociedad coexistan un “elemento racional” un “elemento irascible” y un elemento “apetitivo” o “irracional”, por lo que el acto de gobierno implica trabajar con las tres fuerzas, sin ignorar a ninguna. Tal vez lo que ha faltado al arte político es considerar el “aspecto irascible” y el “elemento irracional” a la

<sup>573</sup> Un primer intento de esto es el que realiza Jung al establecer que en la sociedad, como en el individuo puede existir un inconsciente colectivo, así como el papel de los símbolos, signos y representaciones religiosas. Freud, por su parte, habló de dos instintos presentes en toda cultura: Eros y Tanatos. Sin embargo, ambas propuestas me parecen parciales, desvinculadas de un cuerpo teórico que explique la totalidad social. La propuesta platónica constituye un primer intento, un modo distinto para abordar el problema de la sociedad desde un punto de vista psicológico integral.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

hora de pensar en los proyectos de gobierno. Estos elementos para el análisis nos parecen significativos y dignos de ser considerados.

Una vez presentado este panorama, observamos que Platón realiza una caracterización de las "enfermedades sociales". Así, pensará que la "sociedad timocrática" padece una patología relacionada con los conflictos de poder; la "sociedad oligárquica" una psicopatología derivada de un mal reparto de la riqueza; la "sociedad democrática" está enferma de caos, y la "tiránica" de injusticia generalizada. De este modo Platón realiza el primer análisis que se conoce acerca de la "patología social" y hace una propuesta de tratamiento. En cualquier caso se trata de llevar las sociedades a un estado de justicia. Empero, ya se trate del ámbito individual o del social, Platón destacaría que la aplicación de la terapia es un "arte", un conocimiento especializado que permite la armonización de las "partes" de la *psique*, sea del individuo, sea de la sociedad.

Finalmente, en el séptimo capítulo hicimos un esfuerzo para detectar las finalidades de la terapéutica filosófica, encontrando al menos dos posibilidades implícitas en la obra platónica: una terapia que busca la eliminación de la enfermedad como propósito del acto curativo y otra terapéutica, que constituye la búsqueda de la excelencia. La primera, que denominamos "terapia negativa", tiene el propósito de erradicar la patología mediante procedimientos semejantes a los de la medicina hipocrática y ritual: cortar, quitar, extirpar, eliminar, suprimir o, al menos, aminorar el daño que el mal produce en el paciente. Esta finalidad de la terapia se encuentra en concordancia con las prácticas curativas actuales donde el médico tiene como misión vencer a la enfermedad, encontrar el camino para que ésta sea eliminada, liberando de sus males al cuerpo o la *psique* enfermos. Aquí el planteamiento platónico continúa con toda su vigencia. Algo distinto ocurre cuando la "terapia negativa" se plantea como finalidad de la "terapia social" o "política". Al hablar de la erradicación de los elementos que hacen daño o lastiman a una comunidad, el debate se torna delicado: si bien a los criminales peligrosos se les aísla y recluye en cárceles (ya el recurso de destierro está descartado por razones obvias, operando subrepticamente en los casos de presos políticos que son acogidos por otra nación), la supresión física mediante la pena de muerte sigue siendo tema acalorado de discusión. ¿Qué debe hacerse con los criminales? El tema de fondo que desde el punto de vista ético se plantea es, como lo vio

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Platón hace muchos siglos, como un problema de justicia. Y en este terreno aún nos falta mucho por hacer.

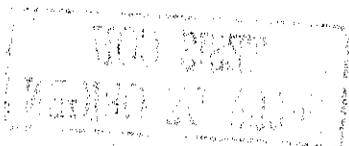
Por otra parte, y con relación a la "terapia positiva" hemos visto que constituye un procedimiento para que, una vez logrado cierto grado de salud (salud normal) se busque algo más: llevar al individuo al máximo desarrollo, no sólo de las capacidades intelectuales, sino -y sobre todo- de la virtud. En este terreno es importante abrir la investigación: tal vez deba estudiarse si esta aspiración es posible, tal vez deban buscarse mecanismos para avanzar hacia esta aspiración, hacia un incremento del potencial ético del ser humano. El gran problema consiste en determinar con qué criterios y en qué condiciones debe formularse un proyecto semejante. A lo largo de los siglos hemos sido testigos de perniciosas manifestaciones de intolerancia, que en aras de "moralizar a la sociedad" se han hecho portadores de enormes, de infames injusticias. Detrás de asociaciones "en busca de lo mejor", de "sociedades de padres de familia", de organizaciones "contra" la falta de moralidad, se esconde el germen de la imposición, de la ignorancia. ¡Qué poco hemos avanzado en este terreno! La gran diferencia entre estos grupos y Platón, es que mientras los primeros se basan en sus prejuicios, en el fanatismo o en ideas preconcebidas, Platón cuestiona los valores y su fundamento (y sin embargo, el filósofo, a pesar de sus buenas intenciones, fue seducido por la idea de imposición). La lección que deja Platón en el *Banquete* para esta segunda propuesta de terapia es que sólo mediante un tratamiento que combine el conocimiento y el desarrollo moral puede lograrse un objetivo semejante. Este proceso debe ser labrado por vías individuales: se trata de intentar superar las limitaciones cada día, de procurar que este anhelo surja, se desarrolle y se incremente, primero en un individuo, después en un grupo, para llevar a los seres humanos hacia el desarrollo pleno de sus potencialidades. El crecimiento espiritual no se logra por medio de la "terapia negativa", sino mediante una "terapia positiva" que supone el respeto irrestricto del potencial humano, buscando, siguiendo huellas, procurando investigar los procedimientos que han permitido que existan personas dignas, valiosas y cabales. *No es un camino de represión, sino de superación.* En este terreno algunos médicos y psicólogos han buscado vías para el desarrollo de las capacidades intelectuales, no así para el desarrollo de la virtud. Sin embargo, el reto sigue abierto.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Finalmente, con relación al sentido de la vida, la propuesta platónica nos parece interesante. Como se vio en el capítulo dedicado al concepto platónico de *psique*, el filósofo propone que la investigación recaiga en el ámbito de la conciencia y de su significado. Mucho se ha insistido actualmente en el examen del inconsciente, concentrando los estudios psicológicos en este factor. Sin embargo, con relación a la conciencia, los estudios modernos la han reducido al entendimiento o a la capacidad de captar información externa e interna en tiempo presente;<sup>574</sup> no obstante, el análisis de la conciencia puede ir más allá: se trata de investigar su potencial para proporcionar identidad, sentido de los fines, comprensión de lo que somos y de lo que hacemos. El sentido de la vida –y con ello retomo el planteamiento de Giovanni Reale– tiene que trascender, a juicio de Platón, el terreno de lo profesional, de lo familiar, de lo cotidiano para ir en la búsqueda de algo más: *del sentido humano. En estos términos, independientemente de la profesión o de las metas particulares que cada uno tenga, puede aspirar a ser un mejor ser humano cada día.* Esto se relaciona a su vez con los valores. Los valores que Platón propone han sido considerados dentro de los recientes estudios en el campo de la axiología como valores universales, esto es, valores que han perdurado a lo largo de los siglos y que son igualmente apreciados por las diferentes civilizaciones. Esto no tiene nada de metafísico ni de idealista, simplemente es la constatación de un hecho: al lado de las valoraciones particulares, propias de una cultura o de un momento específico de la historia, existen otras, que han permanecido como tales a lo largo del tiempo. Para el filósofo la virtud consiste en la armonía, la valentía, la prudencia, la moderación, la templanza y la justicia, entre otras, y al hacerlo piensa en un hombre que reúna todas ellas. ¿No es acaso digno de consideración pretender que la gente del presente tuviese estos valores? ¿No sería apreciable tener entre nosotros personas con estas cualidades? A nuestro juicio, sí: desearíamos que las personas fueran más humanas, dignas y solidarias, que tuvieran aquellas cualidades.

Y el método que propone Platón es nuevamente retomado en el presente. Algunos educadores de la corriente constructivista, entre los que destacan Louis Raths, Merrill

<sup>574</sup> Esta es, al menos, la definición que da Freud con relación a la conciencia: toda la información que puede ser actualizada, recordada o pensada sin censuras. Es importante señalar que él contraponen esta parte consciente a otra, que se oculta en las profundidades del psiquismo y se resiste a toda llamada del sujeto, a todo esfuerzo de rememoración: el inconsciente cfr. Freud, "El nacimiento del psicoanálisis" en Obras Completas.



Harmin y Sydney Simon diseñaron en 1966 un enfoque al que denominaron “teoría de la clarificación de valores” cuya finalidad es que cada ser humano construya por sí mismo un sistema de valores por medio de un proceso de análisis al que le corresponden actividades de reflexión, selección, apreciación y aplicación, de manera libre y racional.<sup>575</sup> Estos métodos estaban presentes, como hemos visto, en la propuesta platónica, y demuestran la vigencia de Platón. Sin embargo, nos parece que el filósofo aún puede ofrecer alternativas en este terreno, pues propone algo más que la clarificación de los valores: una propuesta terapéutica que analice no solamente las cuestiones más importantes para el hombre, sino las causas de su enfermedad moral. Conjunta, de este modo, la psicología y la pedagogía en una propuesta integral.

En esta línea de investigación, la terapia filosófica de Platón tiene ventajas sobre las que recientemente se han diseñado para ello. Por ejemplo, sobre la de Lou Marinoff<sup>576</sup> porque analiza las causas y estructuras de las enfermedades, y no, como aquél, que propone dar algunos elementos de los filósofos a la gente con problemas, para que pueda superarlos, sin analizar los orígenes de la patología, su evolución y las consecuencias probables. De este modo, volver los ojos a Platón puede significar abrir nuevos caminos para la investigación, darle un sentido nuevo.

Es evidente que ninguna obra es perfecta. Con esto queremos decir que el objetivo del presente trabajo no es idealizar la obra platónica y asumir ingenuamente que está libre de defectos; por el contrario, suponemos que con una actitud crítica se deben denunciar las limitaciones, los errores, las inconsistencias, sin que esto nos vuelva ciegos a los aciertos y propuestas valiosas de aquel gran pensador. A nuestro juicio, cada nueva generación ha intentado encontrar entre los griegos una lección para el presente. Y estas contribuciones han sido muchas. Se trata de buscar en el pasado porque constituye la fuente de nuestros orígenes, de nuestra cultura, de nuestra misma humanidad. “Humanismo es *esperanza* – ha dicho Juliana González- fe en el futuro del hombre, pero también es *memoria*: reencuentro con los hombres verdaderos del pasado –por eso también cultivo de las “Humanidades”-. La fe en el hombre se nutre de la memoria; no es mera gratuidad ni puro proyecto vacío. Al

<sup>575</sup> Sobre este punto véase Rathes et all. El sentido de los valores y la enseñanza; Naud A. y Morin, L. L' Ecole et les valeurs; Rogers, C. Libertad y Creatividad en la Educación.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

humanista le importan los "antiguos" en tanto que estos son precisamente la fuente primordial de autenticidad, testimonio único de experiencias originarias y de realizaciones efectivas. El humanista tiende puentes en el tiempo –y en el espacio vital- que generan y consolidan la permanencia histórica de la condición humana. Produce ... la "identidad temporal del hombre", la pervivencia activa de la humanidad que somos. El humanismo es el reencuentro del hombre con lo humano: con la virtud o *ἀρετή* del hombre: su "potencia", su "excelencia": su poder y su plenitud. De ahí la presencia de los griegos –y los latinos- de los cuales somos herederas todas las culturas occidentales .... Los griegos no expresan, a pesar de todas las distancias y diferencias de tiempo, de mentalidad, de cultura, etc., algo que nos resulte extraño y diferente, sino al contrario. Hay una cercanía íntima a estos ideales que remueven la potencialidad humana más originaria y poderosa, que despiertan esa necesidad de "ser lo que somos", necesidad que sin duda está enclavada en lo más profundo del alma humana, la de realizar con plenitud nuestras potencialidades y de ponernos en armonía con nosotros mismos y nuestra Tierra."<sup>577</sup>

De este modo, lo que se plantea en el presente trabajo es la posibilidad de actualizar el pensamiento platónico con la intención de buscar posibilidades y, entre ellas, una de las que más angustia provoca: la búsqueda de sentido existencial, retomando nuevamente a Giovanni Reale. Esta respuesta ha dejado de buscarse en la filosofía y, sin embargo, es la filosofía la que puede crear alternativas. Lo que se requiere (en una época en que la falta de expectativas, la violencia injustificada y la falta de valores se hace cada vez más evidente), es, precisamente, crear alternativas. A nuestro juicio los problemas psicológicos que experimenta el hombre moderno no se reducen solamente a la frustración sexual, a la neurosis o al duelo, sino que, al lado de ellos, vivimos problemáticas filosóficas. Por eso la filosofía debe asumir un nuevo papel. También es importante señalar que interpretamos la vida en función de un proyecto; sin embargo, para un gran número de personas la creación de tal proyecto se ha dificultado, dando como resultado desorientación o metas superficiales y aparentes. Adicionalmente, la sociedad se ha vuelto extraordinariamente compleja, lo que supone que incluso los sujetos que tienen un proyecto de vida pueden experimentar la falta de sentido, por no poder realizar sus metas. Vivimos entre sorpresas y

<sup>576</sup> cfr. Marinoff, Lou, Más Platón y menos Prozac, pp. 15 y ss.



desgarramientos, entre elementos aleatorios e inseguridad. Todo esto crea una patología especial que no se puede resolver con la psicología tradicional, sobre todo porque la psicología tradicional reduce los problemas a una sola causa.<sup>578</sup>

Ante esto, los seres humanos del presente volvemos el rostro hacia el pasado. En este camino, hemos visto que Platón ofrece a la época moderna una contribución para aliviar uno de los sentidos de esta crisis: la crisis de valores; valores que sólo tienen explicación en la medida en que se les inserta en la vida y en el proyecto de existencia, respondiendo a metas, deseos, aspiraciones y preferencias.<sup>579</sup> En estos términos, actuar humanamente supone llegar a ser conscientes para decidir, defender y juzgar por qué algo es valioso. Actuar humanamente también supone el conocimiento de sí mismos, de la identidad, de las posibles enfermedades que puede experimentar el alma, lo cual implica coherencia entre acción, palabra y pensamiento. Y para Platón estas funciones terapéuticas pueden provenir de la filosofía. Falta ahora que los filósofos asumamos el reto y la responsabilidad histórica que nos exige este momento social.

Este es pues, un primer acercamiento hacia el problema de la terapia. Sabemos aún que falta mucho por descubrir, que existen aspectos teóricos y prácticos que podrían explorarse con mayor profundidad. Sin embargo, dejamos abierta la preocupación para profundizar, para que filósofos y médicos preocupados por el bienestar espiritual del hombre colaboremos en la creación de nuevas alternativas.

---

<sup>577</sup> González, Juliana. *op. cit.* pp.526-527.

<sup>578</sup> Así, Freud descubre en los traumas producidos durante la infancia como la causa última de la neurosis y su tratamiento consiste en curar las situaciones traumáticas para que el sujeto se pueda adaptar de una manera más sana a la sociedad. Adler establece que la causa de los problemas psicológicos se halla en los conflictos del poder. Jung habla de un problema entre el ánima y el *animus* que exige ser resuelto. Pero ninguno de ellos se preocupa por el sentido de la vida, por las problemáticas que produce.

<sup>579</sup> "... sólo la persona es capaz de descubrir y relacionar el valor de las cosas y develar todo su poder transformador. Entre estas realidades de valor y el sujeto que se encuentra con ellas se da con frecuencia una tensión dialéctica; un proceso de catarsis profunda, un momento de sistoles y diástoles experiencial que produce ruptura y violenta nuestra condición, de cara a una transformación a veces dolorosa. En esta coyuntura alcanza su realización la tarea de elaborar un orden que permita reconocer verdaderamente al hombre" (Gevert, J. El problema del hombre, pp. 286)

## BIBLIOGRAFÍA\*

*Medicina ritual.*

- Alsina, J. Tragedia, Religión y mito entre los griegos, Barcelona, Labor, 1971.
- Bender, A.G. Historia de la Medicina, Madrid, Parke/Davis, 1966.
- Burckhardt, R. Historia de la cultura griega, Madrid, Iberia, 1972.
- Ceram, C.W. Dioses, Tumbas y Sabios. México, Continental, 1968.
- Cloché, P. El siglo de Pericles. Barcelona, Vergara, 1957.
- Dawson, B. The history of Medicine. Londres, Mac Millan, 1987.
- Dodds, E.R. Los griegos y lo irracional, Madrid, Revista de Occidente, 1960.
- Flashar, H. Antike Medizin, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1971.
- Frazer, J. G. La Rama dorada, México, F.C. E, 1975.
- Garrison, F. Historia de la Medicina, México, Interamericana, 1989.
- Gomperz, Th. Pensadores Griegos, Buenos Aires, Guaranía, 1952.
- Graves, R. Mitos griegos, México, Alianza, 1984 (2 vols.).
- Gregor, J. Grandeza y tragedia de Grecia, Madrid, Iberia, 1974.
- Kitto, H. Los Griegos. Buenos Aires, EUDEBA, 1962.
- Lain Entralgo, P. Grandes Médicos, Barcelona, Científica Médica, 1976.
- Lain Entralgo, P. Historia de la medicina moderna y contemporánea, Barcelona, Científica Médica, 1963.
- Lain Entralgo, P. Enfermedad y Pecado, Barcelona, Toray, 1961.
- Lain Entralgo, P. La curación por la palabra en la antigüedad clásica, Madrid, Anthropos, 1987.
- Lain Entralgo, P. Obras, Madrid, Plenitud, 1965.
- Lanata, G. Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'eta de Ippocrate, Roma, Edizioni dell' Ateneo, 1967.
- Lloyd-Jones, H. Los griegos, Madrid, Gredos, 1966.

---

\* La bibliografía está organizada con criterio temático



Martí Ibañez, F. "La epopeya de la medicina" en MD en español, Vol. III, No. 5, mayo de 1965.

Martí Ibañez, F. "Medicina Griega". en MD en español, Vol. II. No. 8, agosto de 1964.

Martínez, J. L. Grecia, el Mundo Antiguo, México, SEP, 1985.

Massillon, G. "Medicina de Almas." en MD en español, Vol. IV, No. 12, noviembre de 1964.

Murray, G. La religión griega. Cinco ensayos sobre la evolución de las divinidades clásicas, Buenos Aires, Nova, 1956.

Nack, E. Grecia. El país y el pueblo de los antiguos helenos, Barcelona, Labor, 1959.

Nilsson, M. Historia de la religiosidad griega, Madrid, Gredos, 1956.

### ***Historia y literatura. Fuentes.***

Esquilo. Tragedias, Madrid, Gredos, 1986.

Eurípides. Tragedias, Madrid, Gredos, 1986 (3 vols.).

Herodoto. Historia 1- IX, Madrid, Gredos, 2001 (5 vols.).

Hesíodo. Los trabajos y los días, México, UNAM., BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, 1979.

Hesíodo. Obras y Fragmentos, Madrid, Gredos, 2001.

Hesíodo. Teogonía, Buenos Aires, Shapere, 1983.

Hesíodo. Teogonía, México, UNAM., BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, 1978.

Homero. Iliada, Madrid, Gredos, 1981.

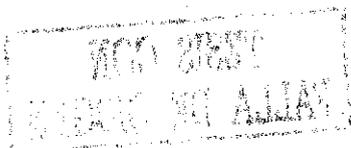
Homero. Iliada. México, UNAM., BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA (2 vols.), 1996.

Homero. Odisea, Madrid, Gredos, 1984.

Píndaro. Odas, Madrid, Hernando, 1983.

Sófocles. Tragedias, Madrid, Gredos, 1986.

Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso, Madrid, Gredos, 2001.



*Historia y literatura. Estudios.*

- Alsina, J. La literatura griega clásica, Barcelona, CREDSA, 1964.
- Alsina, J. Literatura clásica. Contenidos, problemas, metodología, Barcelona, Ariel, 1967.
- Bengston, H. El mundo mediterráneo en la edad antigua, México, Siglo XXI, 1972.
- Berand, V. Resurrección de Homero, México, Jus, 1975.
- Bowra, C. M. La literatura griega. México, FCE, 1976.
- Bowra, C. M. La aventura griega, Madrid, Guadarrama, 1960.
- Cantarella, R. La literatura clásica griega, Buenos Aires, Losada, 1971 (2 vols.).
- Dekouski, A. Historia de la antigüedad en Grecia, México, Grijalbo, 1966.
- Finley, M. I. Los Griegos en la antigüedad, España, Labor, 1966.
- Forrest, W. G. La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J., Madrid, Guadarrama, 1966.
- Glover, T. R. El Mundo antiguo, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
- Goetz, W. Hélade y Roma, Madrid, Espasa-Calpe, 1945.
- Highet, G. La tradición clásica, México, FCE, 1954 (2 vols.).
- Lesky, A. Historia de la literatura griega, Madrid, Gredos, 1971.
- Lesky, A. La tragedia griega, Barcelona, Labor, 1970.
- Lida, M. R. Introducción al teatro de Sófocles, Buenos Aires, Losada, 1984.
- Murray, G. Esquilo, el creador de la tragedia, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1974.
- Murray, Gilbert. Eurípides y su tiempo. México, FCE, 1976.
- Turner, R. Las grandes culturas de la humanidad, México, FCE, 1963.
- Voltes, P. El teatro griego, Barcelona, Vergara, 1968.

*Hipócrates. Fuentes.*

- Hipócrates. De la Medicina Antigua, México, UNAM, BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, 1991.
- Hippocrate, París, Belles Letres, 1988.
- Hippocrates, Londres, Harvard University, 1988.
- Tratados hipocráticos, Madrid, Gredos, 1992 (8 vols.).

***Medicina hipocrática. Estudios.***

Bender. Historia de la Medicina, Madrid, Parke/Davis, 1966.

Bernard, C. Introducción al estudio de la Medicina Experimental, México, UNAM, 1960.

Dawson, B. The history of Medicine, Londres, Mac Millan, 1987.

Guillespi, El uso del eidos y la idea en Hipócrates, Buenos Aires, Losada, 1993.

Haggard, H. W. El médico en la historia. Buenos Aires, 1985.

Haggard, H.W. History and Medicine. The rise of medicine from superstition to science, New York. 1977.

Hayward, J. A. Historia de la Medicina, México, FCE. 1976.

Healy, J.A. Ética Médica, México, FCE. 1968.

Jaeger, W. Paideia. Los ideales de la cultura griega. México, FCE. 1986.

Löbl, Josef. Historia suscita de la medicina mundial, Buenos Aires. Espasa- Calpe, 1972.

Löffler, Wilhem. Symposium Ciba, Londres. 1987.

Schilder, P. Psicología médica, Buenos Aires, Paidós, 1982.

***Platón. Fuentes.***

Platón. Cratilo, México, UNAM, BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, 1988

Platón. Diálogos, Madrid, Gredos, 1992 (9 vols.).

Platón. Gorgias, México, UNAM, BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, 1980

Platón. La República, México, UNAM, BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, 1980

Platón. Menón, México, UNAM, BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, 1987

Platón. Protágoras, México, UNAM, BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA. 1993.

*Platón. Estudios.*

- Albertelli, P. Il problema morale nella filosofia di Platone, Roma, 1969.
- Alonso Fucyo, S. El platonismo en el pensamiento de Occidente, Buenos Aires, 1970
- Archer, Huid. The Timaeus of Plato, Londres, McMillan, 1986.
- Bertini, G.M. Nuova interpretazione delle idee platoniche, Torino, 1962 (2 vols.).
- Blanco, R. Platón y sus doctrinas pedagógicas, Madrid, Espasa- Calpe, 1976.
- Brochard, V. Estudios sobre Sócrates y Platón, Buenos Aires, Losada, 1973.
- Brochard, V. La morale de Platon. París, R.C.C., 1976.
- Brochard, V. La philosophie de Platon, París, Année Phil, 1984.
- Burnet, J. Platonism. Berkley, Univ. of California Press, 1964.
- Conford, F. M. Plato's Cosmology, Londres, Paul Kegan, 1962.
- Conford, F. M. Plato's Theory of knowledge. Londres, Paul Kegan, 1963.
- Conford, F. M. The Republic of Plato, Londres, Paul Kegan, 1965.
- Couturant, L. De platoniciis mythis, París, 1987.
- Chaix-Ruy, J. La pensée de Platon, París, 1966.
- Chiappelli, A. Della interpretazione panteistica di Platone, Firenze, 1961.
- Diès, A. Autour de Platon, París, Beuchesne, 1962.
- Diès, A. Platon, París, Flammarion, 1960.
- Farré, L. Los valores en Platón, Buenos Aires, Minerva, 1974.
- Font y Puig, P. La doctrina ascética de Platón. Revista de la Universidad de Oviedo. 1986.
- Fouillée, A. La filosofía de Platón, Buenos Aires, Clásica, 1973
- González Cordero, F. La sistematización filosófica de Platón. Salamanca, Helmántica, 1952.
- Guthrie, W. Historia de la Filosofía Griega, Madrid, Gredos, 1990 (4 vols.).
- Jaeger, W. Paideia. Los ideales de la cultura griega. México, FCE, 1986.
- Menéndez Pelayo, M.. "De las Vicisitudes de la filosofía platónica en España" en Ensayos de Crítica Filosófica, Madrid, 1982.
- Pater, W.H. Platón y el platonismo, Buenos Aires, Emecé., 1976.
- Planella, G. Los sistemas de Platón y Aristóteles, Barcelona, Iberia, 1989.
- Robin, L. La pensée grecque, París, Alcan, 1978.



- Robin, L. La théorie platonicienne de l'amour, París, Alcan, 1975.
- Robin, L. Platon, París, Alcan, 1978.
- Schmidt Osmanczik, U. "El diván anticipado. Sócrates, Cármides y Freud" en Psicopatología, Vol. 20, No. 2, 2000.
- Schmidt Osmanczik, U. Platón y Huxley. Dos Utopías, México, UNAM, 1988.
- Taylor. El platonismo y su influencia, Buenos Aires, Nova, 1974.
- Taylor. Plato, The Man and his Work, Londres, Methuen, 1960.
- Tovar, A. Sobre los orígenes de los sentimientos políticos en Platón, Madrid, Rev. Est. Pol, 1965.
- Tovar, A. Un libro sobre Platón, Madrid, Espasa-Calpe, 1956.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. Von, Platon, Berlín, Weidmann, 1963.

### ***Psicología .***

- Adler, A. Estudios sobre la inferioridad en los órganos, Buenos Aires, 1995.
- Alexander, F. Terapéutica psicoanalítica, Buenos Aires, 1981.
- Bermann, G. Las psicoterapias y el psicoterapeuta, Buenos Aires, 1991.
- Cooper, D. Psiquiatría y antipsiquiatría, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- Ferenczi, S. Problemas y métodos del psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 1983.
- Fontana, A. Sobre la experiencia del grupo terapéutico, Buenos Aires, Nova, 1976.
- Frankl, V. La psicoterapia y su imagen del hombre, Buenos Aires, Paidós, 1970.
- Frankl, V. Psicoanálisis y existencialismo, México, F.C.E, 1978.
- Freud, S. El esquema del psicoanálisis, México, Alianza, 1982.
- Freud, S. Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996 (3 vols.).
- Fromm, E. El Concepto del hombre en Marx, México, FCE. 1984.
- Fromm, E. Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, México, FCE. 1992.
- Garma, A. El psicoanálisis. Teoría, Clínica y Técnica, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Goodman, L. Bases Farmacológicas de la Terapéutica, México, 1997.
- Grinberg, et all. Psicoterapia de Grupo, su enfoque psicoanalítico, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Klein, M. Nuevas direcciones en Psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 1995.
- Sigerist, H. Civilización y Enfermedad, México, FCE, 1991.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*Estudios políticos y contemporáneos*

Albarracín Teulón, A. "Valores humanos y práctica médica" en Primer Simposium Internacional de Humanismo y Sociedad, México, Sociedad Internacional Pro-Valores Humanos E. Fromm – S. Zubirán, 1988.

Fernández del Castillo, C. "Introducción a Humanismo y Medicina II" en Primer Simposium Internacional de Humanismo y Sociedad, México, Sociedad Internacional Pro-Valores Humanos E. Fromm – S. Zubirán, 1988.

Ferreiros, P. Educación y valores, Madrid, Narcea, 1985.

Foster, H. La Postmodernidad, Barcelona, Kairos, 1985.

Frisby, D. Fragments of Modernity, Cambridge, Polity Press, 1985

Gevert, J. El problema del hombre, Salamanca, Sígueme, 1976

González, J. "Ética y Humanismo" en Primer Simposium Internacional de Humanismo y Sociedad, México, Sociedad Internacional Pro-Valores Humanos E. Fromm – S. Zubirán, 1988.

Habermas, J. The Philosophical discourse of modernity, Mit Press, 1987.

Lunn, E. Marxismo y Modernismo, México, FCE, 1987.

Liotard, J.F. La Condición Postmoderna, Madrid, Cátedra, 1984.

Marinoff, L. Más Platón y menos Prozac, México, Ediciones B, 2000.

Morin, E., El Paradigma Perdido, Madrid, Revista de Occidente, 1998.

Pico, J. Modernidad y Postmodernidad, Alianza, 1990.

Reale, G. La sabiduría antigua. Tratamiento para los males del hombre contemporáneo. Barcelona, Herder, 1988.

Roger, F. Compendio de Historia de la medicina, Filadelfia, Universidad de Temple, 1965.

Treviño García Manzo, N. "Introducción a Humanismo y Medicina I" en Primer Simposium Internacional de Humanismo y Sociedad, México, Sociedad Internacional Pro-Valores Humanos E. Fromm – S. Zubirán, 1988.

Viesca Treviño, C. "Problemas éticos de la investigación médica que afecta a terceras personas" en Primer Simposium Internacional de Humanismo y Sociedad, México, Sociedad Internacional Pro-Valores Humanos E. Fromm – S. Zubirán, 1988.

