

Cuerpo y alma. De Homero a Platón

1. Un fuerte contraste

La *Iliada* comienza recordando cuán funesta fue la ira de Aquiles para sus propios compañeros de guerra:

"La cólera canta , oh diosa, del Pelida Aquiles,
maldita, que causó a los aqueos incontables dolores,
precipitó al Hades muchas valientes vidas
de héroes y a ellos mismos los hizo presa para los perros... "

Me interesa llamar la atención sobre la traducción castellana de estos famosos versos, y , en especial, sobre el tercero y cuarto . La de Emilio Crespo me resulta, en conjunto, más precisa que la rítmica y reciente de Agustín García Calvo , que dice así:

" ¡Canta , diosa, la ira de Aquiles el de de Peleo!
Ira maldita, que echó a los Aquivos tanto de duelos,
y almas muchas valientes allá arrojó a los infiernos
de hombres de pro , a los que dejó por presa a los perros..."

En el tercer verso un traductor escribe "valientes vidas" y el otro "almas valientes". En el cuarto Crespo acierta al destacar "a ellos mismos", mientras que la otra versión introduce una oración de relativo que desvirtúa la fuerte oposición entre *psychás* y *autoús*. . El texto griego dice:

*Pollàs d'iphthímous psychàs Aidi proíapsen
heróon, autoùs dè helória téuche kúnessin...*

El texto cuenta que la muerte deja a un lado las "almas" , que van raudas al Hades, y al otro a los seres humanos, "ellos mismos" convertidos en " botín de los perros y las aves de rapiña". Lo que quiero destacar es el uso del pronombre personal (*autoús*) para designar a lo que queda de los guerreros una vez que ha partido su alma hacia el mundo infernal. Es evidentemente lo que llamaríamos "los cuerpos". En la concepción homérica los cuerpos son lo esencial *ellos* (o *ellos mismos*). Sobre la traducción de *psychás* volveré luego.

Quiero ahora recordar otra famosa escena. De casi al final del diálogo platónico *Fedón* en el que Sócrates, a punto de morir, en coloquio con sus amigos , se empeña en demostrar la inmortalidad del alma. En el párrafo 115 c, su viejo amigo Critón le pregunta: "¿Y cómo te enterraremos?" Sócrates le responde " Como queráis, siempre que me atrapéis y no me escape de vosotros." Lo está narrando Fedón:

"Sonriendo entonces serenamente y dirigiéndonos una mirada, comentó:

_ No logro persuadir, amigos, a Critón, de que yo soy este Sócrates que ahora está dialogando , sino que cree que yo soy ese que verá un poco más tarde muerto, y me pregunta ahora cómo va a sepultarme. Lo de que yo haya hecho desde hace un buen rato un largo razonamiento de que, una vez que haya bebido el veneno, ya no me quedaré

con vosotros, sino que me iré marchando a las venturas reservadas a los bienaventurados, le parece que lo digo en vano, por consolaros a vosotros, y , a la par, a mí mismo. ... Vosotros, por tanto, sedme fiadores de que no me quedaré después de que haya muerto, sino que me iré, abandonándoos, para que Critón lo soporte más fácilmente, y al ver que mi cuerpo es enterrado o quemado no se irrite como si yo sufriera cosas terribles, ni diga en mi funeral que expone o lleva a la tumba o que está enterrando a Sócrates."

Sócrates afirma que él es, no su cuerpo, sino su alma que, en el momento de morir, escapará inmortal hacia ese otro mundo , el de los bienaventurados. Sócrates disfruta de los asertos irónicos. Y lo de la excursión hacia los Bienaventurados puede tener acentos irónicos. O no. En todo caso, recordemos la gran importancia que los griegos daban a los ritos fúnebres, y al homenaje final al cadáver, que debía ser quemado o enterrado, con merecidos últimos honores. Basta aludir , si necesitamos algún ejemplo, a Antígona o el proceso contras los estrategos de de las Arginusas. El buen Critón andaba preocupado con sobrada razón por el entierro , aunque , con su escaso caletre filosófico, no entendiera bien la perspectiva socrática acerca del alma. En todo caso, el desprecio de Sócrates por el cadáver, es decir, por el cuerpo ya sin alma, desecho material de la persona, que es en esencia espíritu, debía de sonar muy paradójico a cualquier griego de su tiempo. Tanto como esa otra sentencia suya de que la tarea esencial del filósofo debía ser "el cuidado del alma" , la *therapeía tes psychés*. . Sócrates se esforzaba en proponer así una radical inversión de los valores y las opiniones usuales con respecto al cuerpo y al alma. Esa *Unwertung der Werte* socrática y platónica va a tener enormes consecuencias para toda la ética posterior.

2.Sobre los sentidos de la palabra *psyché*.

Ya hemos visto que la palabra *psyché* puede ser traducida como "vida" y como "alma" . Conviene precisar algo más el asunto, aunque se trata de un tema muy bien conocido . En principio la etimología es muy fácil: el verbo *psycho* significa "soplar" y *psyché* es el "soplo o hálito" que exhala el moribundo. La *psyché* sale volando de la boca del que muere, según cuenta muchas veces Homero. (Como una mariposa, que también es en griego *psyché*) Luego ha pasado a significar la "vida", que también se escapa del cadáver. Y "alma" , como una imagen etérea del muerto, una especie de figurilla o doble del difunto, un *eidolon*, que va a parar al ámbito infernal del Hades, donde pervive de modo sombrío y fantasmal. La acepción de *psyché* como "vida" está muy clara en Homero. Por ejemplo, en el verso 5 de la *Odisea*, donde se dice que Ulises había sufrido muchos dolores en su ánimo, "defendiendo su *vida* y el regreso de sus compañeros" (*arnúmenos hen te psychèn kai nóston hetaíron*) . El sentido del alma como imagen del muerto en el Más Allá tiene sus mejores ejemplos en el canto XI de la *Odisea* , cuando Ulises va a consultar al "alma" de Tiresias y se encuentra en ese otro mundo sombrío con las "almas", *psychai*, de sus camaradas muertos en Troya y de otros famosos difuntos.

Sobre este trasfondo anímico se ha desarrollado un nuevo sentido del término: "alma" como "espíritu", y como centro espiritual del ser humano. Ese es el sentido que encontramos, en su plenitud, en varios *Diálogos* de Platón , y que pudo desarrollarse antes en círculos órficos y pitagóricos, y ser recogido y reelaborado por su astuto maestro. Esa concepción espiritual del "alma" se encuentra ya en un enigmático fragmento , el 45 DK, de Heráclito, que dice:

""Los límites del alma no los hallarás en tu viaje , aunque recorras todos los caminos, tan profundo es su *lógos*."

Aquí se atribuye al alma cierta infinitud y un profundo *lógos*. No necesitamos discutir el pleno sentido de este aserto. Nos basta advertir que aquí el alma se concibe ya como algo espiritual. (Cf. Snell, p. 38 y ss.)

Platón, como se sabe, situará en el alma los deseos y los pensamientos y hará de ella el órgano espiritual de toda la persona humana. En la tradición preplatónica, sin embargo, es el cuerpo quien piensa y siente, y en él se sitúan los órganos corpóreos de la sensibilidad y el pensamiento: el *thymós*, las *phrénes*, y el *nous*. La psicología homérica ilustra muy bien esas funciones de los órganos del cuerpo. No vamos a detenernos ahora en la evolución del concepto del alma en Platón, ni en sus teorías sobre su estructura tripartita, un tema complejo y muy bien estudiado.

Así como Homero no tiene un concepto de la *psyché* como un órgano espiritual, tampoco tiene una palabra que designe el cuerpo. El término usual en griego clásico para "cuerpo", *soma*, es muy raro en Homero y tiene la acepción de "cadáver"..B. Snell escribió sobre esto páginas magistrales ("La concepción homérica del hombre", o.c., pp.22 y ss.) . Me gustaría citar alguno de sus párrafos: "Esta realidad empieza a existir para el hombre así que es vista como tal, tan pronto como se tiene conciencia de ella y empieza a ser designada por una palabra con la cual puede ser pensada. Es evidente que los hombres homéricos tenían cuerpo igual que los griegos posteriores; pero no tenían conciencia de él como "cuerpo", sino como "suma de miembros". Se puede decir, pues, que los griegos homéricos no tenían cuerpo en el pleno sentido de la palabra: el cuerpo, *soma*, es una interpretación posterior de aquello que era concebido como méle o guía, como "miembros". De acuerdo con esto, Homero habla una y otra vez de "ágiles piernas", de "las rodillas que se sueltan", de los "poderosos brazos"; estos miembros son para él lo que vive, lo que se presenta ante los ojos.

Algo semejante se nos presenta en el reino de lo anímico, pues cuerpo y alma, carne y espíritu son conceptos opuestos, cada uno de los cuales queda determinado por su contrario. Donde no exista el concepto de cuerpo, no puede darse el concepto de espíritu y viceversa. Así pues, Homero tampoco tiene ninguna palabra propia para designar "alma" o "espíritu". *Psyché*, la palabra que en el griego posterior significa alma, no tiene originariamente nada que ver con el alma que piensa y siente. En Homero, *psyché* es únicamente el alma en cuanto "anima" al hombre, es decir, en cuanto lo mantiene en vida. " (Snell, pp. 25-6)

De Homero a Platón la semántica del "cuerpo" y del "alma" ha recorrido un buen trecho. Pero no debemos regatear originalidad a la tesis socrática de que el verdadero yo reside sólo y por entero en el alma, y, por consiguiente, que la auténtica virtud o *areté* consiste en hacer a nuestra alma lo mejor posible mediante una vida dedicada de lleno a la *therapeía tes psyches*. (C. García Gual, p. 69)

Qué raro debía de sonarles esta teoría, con su proyección ética y práctica, a sus contemporáneos lo vio bien ya Cornford (o.c. p. 46):

"Al decirles a los atenienses que lo único de que valía la pena preocuparse en la vida no era ni la riqueza ni la distinción social, sino el alma, Sócrates estaba haciendo manifestaciones que sonaban muy raras a los oídos de éstos. El ateniense corriente consideraba su alma,- su psique- como un espectro o doble inmaterial, etéreo, de su cuerpo, una sombra que en el momento de su muerte acaso partiera rauda hacia un lúgubre Hades lindante con la inexistencia o quizá se escapara a modo de aliento, desvaneciéndose como el humo en la atmósfera. Si hablaba de su "yo" se refería a su cuerpo, sede cálida y viva de la conciencia, conciencia condenada a debilitarse al ir menguando las facultades con la edad y a perecer con el cuerpo en el momento de su muerte. Decirle que su asunto principal era cuidarse de su "alma", y de la perfección de

ésta, era como decirle que no hiciera caso de su cuerpo y se pusiera a acariciar su sombra.

El descubrimiento de Sócrates fue que la persona verdadera no era el cuerpo, sino el alma."

3. La terapéutica hipocrática. Los médicos no hablan del alma.

A los médicos de la escuela de Hipócrates, atentos a cuidar del cuerpo y sus dolencias, practicantes de un buen oficio tradicional, es decir, de una *téchne* de prestigio, y de riguroso enfoque empirico, el alma no les preocupaba mucho. De hecho la palabra *psyché* es poco frecuente en los textos hipocráticos, y no aparece en ellos con rasgos novedosos. La *therapeía* de los hipocráticos se refería al cuerpo, y se ocupaba de la *psyché* en tanto que era vista como una parte del cuerpo, más sutil que el resto, y también más difícil de observar en los síntomas que guían la exploración y el tratamiento médico.

La cuestión está muy bien resumida en unas líneas de Laín Entralgo, que voy a citar por extenso (M.H., pp.180-81):

"¿Qué era el alma para los hipocráticos? Por lo pronto, una "parte del cuerpo". (VI, 480). Pongan la actividad psíquica en más o menos directa conexión con el fuego (*Sobre la dieta*), con el pneuma y el cerebro (*Sobre la enfermedad sagrada*), con la cabeza (*Dieta en las enfermedades agudas*, II, 362), con la sangre (*Sobre las ventosidades* VI,110-12), o con el corazón (*Sobre el corazón*, *Sobre la naturaleza de los huesos*), todos ellos habrían hecho suya esa tesis. Como buenos griegos, atribuyen al alma (*psyché*) una condición más sutil que la del cuerpo, pero no "espiritual", en el sentido que con el cristianismo llegará a tener esta palabra. Por eso hay que entender según su significación más literal y física toda una serie de afirmaciones de sus escritos: que existen "poros en el alma" (VI 514 y 524); que el alma, abrasada, consume el cuerpo; que el alma se produce hasta la muerte; y crece a lo largo de la vida, tanto en el hombre como en los grandes animales; que "visita las partes del cuerpo"; y que el ejercicio de la reflexión es para el hombre un "paseo del alma", *psychés perípatos* (V,316); que la índole del alma depende de la proporción de fuego y agua en ella, y en definitiva -- con independencia de la dieta-- de la ingénita constitución corporal del individuo (VI 522); que el grado de inteligencia puede ser mejorado con un conveniente régimen de los alimentos y los ejercicios. Todo lo cual no impide que en ocasiones sean temáticamente contrapuestos el cuerpo y el alma, y se atribuyan a uno y otra propenciones distintas (ciertos cuerpos son propensos a la fiebre; ciertas almas al delirio, IX, 34); o que sean descritas como exclusiva o específicamente anímicas algunas operaciones humanas (el alma, sin órganos ni objetos, como pura conciencia, *xynnoia*, puede experimentar emociones, afligirse, regocijarse, espantarse, animarse, esperar, V, 348); o, en fin, que se hable de las acciones del alma sobre el cuerpo (en el arrebató, por ejemplo, se contraen el pulmón y el corazón, y el calor y los líquidos son atraídos hacia la cabeza; el buen humor, en cambio, dilata el corazón, V, 316) y del cuerpo sobre el alma (V,346. V 488-90).

La actividad propia del alma -- de esa sutil parte del cuerpo humano a la que llamamos *psyché*. "alma" -- puede ser cognoscitiva (el alma como agente del pensamiento, de la inteligencia y la conciencia psicológica), afectiva (el alma como órgano que siente placer, alegría, pena o dolor) o estimativa (el alma como instrumento para conocer, a través del cerebro como intérprete, "el mal y el bien, lo agradable y lo desagradable, lo útil y lo inútil, VI 386). Germinal e impreciso en el pensamiento que lo concibe y en las palabras que dan expresión a ese pensamiento, tal fue, en sus rasgos principales el saber psicológico de los médicos hipocráticos."

De todas esas alusiones a las funciones del alma - que los médicos hacen un tanto de pasada, puesto que ellos no se cuidan de ésta, sino sólo porque se revela en sus síntomas en los cuerpos - la más interesante es la que hallamos en un pasaje del tratado *Sobre la dieta*, IV 86 (Es el único citado por Bremmer en su libro). . Está al comienzo del libro IV, cuando el autor se propone tratar de los sueños. Y dice así (cito por mi traducción, T.H.III, 155-6)):

"El alma , en tanto que está al servicio del cuerpo despierto, dividiéndose en muchas atenciones, no es dueña de sí misma, sino que se entrega en cierta medida a una u otra facultad del cuerpo: al oído, a la vista, al tacto, al caminar, a las acciones del cuerpo entero. La mente no se pertenece a sí misma. Pero cuando el cuerpo reposa, el alma, que se pone en movimiento y está despierta, administra su propio dominio, y lleva a cabo ella sola todas las actividades del cuerpo.

Así que el cuerpo no se entera, pero el alma despierta lo conoce todo, ve lo visible y escucha lo audible, camina, toca, se apena , reflexiona, quedándose en su breve ámbito. Todas las funciones del cuerpo o del alma , todas ellas las cumple el alma durante el sueño. De modo que quien sabe juzgar estas cosas rectamente posee buena parte de la sabiduría" .

Según este interesante texto, el alma atiende a las funciones del cuerpo, sobre todo a las de la sensibilidad , y es ella quien anima, por así decir , a todo el organismo en sus acciones cotidianas. Sólo cuando el cuerpo duerme, el alma queda vacante para cuidar de sí misma, en plena libertad para sus propias fantasías. De ahí los sueños, en los que, según este autor, muy anterior desde luego al famoso tratado de Artemidoro, *La clave de los sueños*, se reflejan de modo un tanto fantástico sensaciones del cuerpo que perturban al alma. '

Tal vez, como sugirió Detienne, esa noción de las vacaciones del alma en los sueños tenga un origen pitagórico. Pero no vamos a discutirlo ahora. (Bremmer, o.c., p. 47 y ss. añade comentarios muy interesantes al respecto, aprovechando la teoría de Arbman, que distingue las almas del cuerpo y el alma libre, la que corresponde al ego del individuo y, según algunos pensadores como Platón , pervive más allá de la muerte. Pero los médicos no se ocupan de lo que trasciende la vida sensible y terrena del cuerpo.)

Volviendo ,pues, al cuerpo, hay que notar que los médicos sí que poseen una idea bastante clara del mismo, como un organismo dinámico, complejo, sujeto de acciones propias y de afecciones muy varias. El cuerpo, como resume Laín, tiene su propio *eidos*, está compuesto de partes, que tienen sus propias facultades, *dynámeis* , y está dotado de vida , movimiento, sensibilidad y capacidad de razón. Funciona como conjunto vivo de esas partes y elementos, cuya buena relación entre sí y con el exterior , de acuerdo con su propia naturaleza, *physis*, mantiene la salud . Pero el desequilibrio entre sus factores internos o la agresión de factores externos lo dañan y prodecuen la enfermedad , las múltiples dolencias que lo alteran y que, en casos extremos, lo llevan a la descomposición y la muerte. Hay , en estos médicos , una visión unitaria del cuerpo, a la vez que un intento de analizar sus partes, sus elementos o componentes, con un criterio que podemos llamar funcional. Aunque la anatomía hipocrática resulte un tanto simple , sobre todo cuando se observa sin una perspectiva histórica, y es más primitiva que la de Aristóteles,el gran descubridor de la anatomía comparada, representa , sin duda, un importante avance científico en los inicios de la medicina técnica. (Cf. Laín, en las dos obras citadas, y mi art. "El cuerpo...").También la idea de Demócrito del cuerpo como "microcosmos " merece ser considerada y deja algunos ecos aquí.

Recordemos, por otro lado, que los hipocráticos no practicaron la disección de cuerpos humanos - probablemente por el respeto religioso griego tradicional hacia el

cadáver - y eso influyó en su visión muy imprecisa del oscuro interior del cuerpo. (Frente a su buen conocimiento de los huesos, por ejemplo). (Fue excepción al respecto la medicina alejandrina durante un breve período. Allí este tabú religioso tradicional no regía, y algunos médicos alejandrinos practicaron disecciones de cuerpos humanos, incluso en seres vivos)

Acaba de completarse la primera traducción española íntegra de los *Tratados hipocráticos* (en ocho tomos de la Bib. Clás. Gredos). En esa versión de la extensa colección de textos médicos puede apreciarse la variedad de los mismos. No sabemos cuántos de ellos proceden de la mano del propio Hipócrates, pero es notable una perspectiva común en todos esos textos, desde los más antiguos hasta los más recientes - como , p.e., *Sobre la naturaleza del hombre* y *Del corazón*, por citar dos textos de gran interés. Aquí quiero llamar la atención sobre el tratado *Peri diaítes*, obra de un discípulo cercano y muy destacado del gran maestro de Cos. En él podemos observar la atención de los hipocráticos a la vida entera del ser humano, esa visión holística característica de la escuela hipocrática, que le valió el cálido elogio de Platón en el *Fedro*. Una visión que, en forma programática, se refleja bien en unos párrafos del texto. La *dieta*, en su sentido más general y propio, es decir, "el régimen de vida", es uno de las preocupaciones esenciales de esta medicina, que abarca lo que luego se ha llamado "medicina preventiva", que atiende a conservar la salud y evitar las dolencias. Era un arte médico basado en la observación de los síntomas, más atento al pronóstico que al diagnóstico, una medicina que , no lo olvidemos, contaba con pocos recursos técnicos, ignoraba la química y con una farmacopea muy elemental y reducida, por lo que sabemos. Sus intenciones y su talante científico eran , sin embargo, mucho más interesantes , creo, que los resultados prácticos de sus tratamientos. Veamos unas líneas del programa del autor de *Sobre la dieta*:

" Afirmo que quien pretende componer acertadamente un escrito sobre la dieta humana debe, antes que nada, reconocer y discernir a la naturaleza del hombre en general; conocer de qué partes está compuesto desde su origen y dsitinguir por qué elementos está dominado. Pues si no reconoce la composición fundamental, será incapaz de conocer lo que de ella se deriva. Y si no discierne lo que es dominante en el cuerpo , no será capaz de procurarle lo conveniente al ser humano. Por tanto, eso debe conocerlo el autor del escrito y, juntamente con ello, la cualidad (*dynamis*) de todos los alimentos y las bebidas con las que nos mantenemos, qué propiedad tiene cada uno, tanto si proviene de su misma naturaleza , como si es debida a la ocasión forzada y a la técnica (hoy diríamos "a la manipulación") del hombre. Pues es preciso saber cómo hay que disminuir la influencia de las cosas que son fuertes por su natural y cómo hay que potenciar el vigor de las débiles, por medio de la técnica, cuando quiera que se presente el momento oportuno para lo uno y lo otro.

Y los que ya conocen lo que acabo de apuntar ahora todavía no poseen con ello el tratamiento completo para medicar a la persona, ya que no puede el ser humano mantenerse sano sólo con comer, sino que tiene además que practicar ejercicios. Porque presentan influencias opuestas entre sí comidas y ejercicios, pero se complementan con vistas a la salud. Porque los ejercicios físicos produce naturalmente un gasto de lo acumulado (en el cuerpo), mientras que los alimentos y bebidas restauran lo vaciado."

He traducido por "ejercicios físicos" la palabra *pónoi* , "esfuerzos", que vale tanto para los trabajos como para las prácticas deportivas diversas, tan del gusto habitual de los griegos. La salud está aquí vista como una vida equilibrada entre las repetidas *plerosis* y *kenosis* que producen respectivamente la alimentación y el deporte. La idea es muy sencilla, y muestra bien , por otra parte, la atención de los médicos a la dietética entendida de manera muy amplia, unida a la atención al medio ambiente y a la

condición social de los pacientes. En este tratado se distingue entre la dieta adecuada a los más ricos, con mucho ocio, y la de los trabajadores.

El tratado está compuesto por cuatro libros, bastante breves. (En mi traducción el texto, con unas cuantas notas más bien breves, ocupa tan sólo noventa y ocho páginas). El libro primero es un tanto filosófico, y culmina en un excursus sobre el cuerpo como un vivo microcosmos, y una curiosa visión de la actuación de las *téchnai* como *mímesis* de ciertos procesos naturales. El libro II comienza tratando de los lugares y los vientos (caps. 37-38) y se extiende luego en un catálogo muy preciso de las cualidades de los alimentos y luego de los ejercicios físicos (caps. 39-66) en una perspectiva dietética. El III comienza con una breve digresión sobre los efectos de las épocas del año en la salud, y expone luego los tratamientos concretos en quince casos de enfermedad, y atiende finalmente a la prevención (*prodiagnosis*) de algunas dolencias causadas por los excesos de alimentación o de ejercicios deportivos. El libro IV trata de los sueños, como signos premonitores (*tekméria*) de algunos desarreglos corporales. El plan de conjunto responde bien, podríamos decir, al programa previo. La larga y detallada lista de los alimentos y sus propiedades es de lo más interesante de este tratado *Sobre la dieta*. Y es la parte que más vigencia puede tener para la dieta en sentido actual, pero no deja de ser muy pertinente aún hoy todo lo que aquí se dice de los ejercicios físicos.

Entre esos "ejercicios" están también los baños y la actividad sexual. El interés de las observaciones del buen hipocrático está muy bien señalado por M.Foucault (en su *Historia de la sexualidad*. 2. *El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, pp. 102-9). Es en un capítulo titulado "La dieta de los placeres". Foucault fue un excelente lector de algunos textos hipocráticos, y supo destacar sus aspectos más sugerentes. Por ejemplo, después de resumir las líneas básicas del tratado, observa: "En esta enumeración de los elementos del régimen, la actividad sexual (*lagneie*) está justamente señalada entre los baños y las unciones, por una parte, y los vómitos, por la otra, y se la menciona sólo por sus tres efectos. Dos de ellos son cualitativos: calentamiento debido a la violencia del ejercicio (*ponos*) y a la eliminación de un elemento húmedo: humidificación en cambio porque el ejercicio hace cosumirse las carnes. Un tercer efecto es cuantitativo: la evacuación provoca el adelgazamiento." "El coito adelgaza, humedece y acalora; acalora a causa del ejercicio y de la secreción de humedad; adelgaza por la evacuación y humedece por lo que queda en el cuerpo de la consumición (de las carnes) producida por el ejercicio."

La dietética preocupó mucho a los médicos hipocráticos. (Cf. Laín, MH, p. 318-325.). Y no menos, desde antes, a los preparadores que cuidaban de la dieta de los profesionales del atletismo. Los especialistas que aconsejaban acerca del régimen mejor, el más saludable, para los sanos y los enfermos, eran gente de prestigio. No porque dieran consejos sobre cómo conservar la línea, sino porque sugerían un régimen para mantener el cuerpo en su mejor disposición natural, con un cuerpo sano y, por lo tanto, ágil y bello. Sobre todo, nos referimos al cuerpo masculino, cuya bella forma era una manifestación de la cultura física, la de los gimnasios y los juegos atléticos, tan importantes en la vida social griega y en las representaciones del desnudo masculino en el arte antiguo. (Cf. R.Sennet, pp. 33 y ss.)

4. Las ideas de Platón sobre el alma.

Acerca del cuerpo Platón escribió algunas cosas de limitado interés, como puede verse rápidamente en las páginas que P.Laín dedica al tema. Le importaba muchísimo más el alma, como a su maestro Sócrates. Su rechazo de los goces del cuerpo está expresado en el *Fedón* de manera categórica, y de forma más matizada en el *Filebo*., al tratar de los varios tipos de placeres. Como resume Laín:

"El ideal ético que propone el *Fedón* es la purificación (*kátharsis*) del alma mediante la metódica negación del cuerpo. "Purificarse es habituar al alma a dejar la envoltura corporal... y a vivir como ella pueda, así en las circunstancias actuales como en las venideras, sola consigo misma , desatada de los lazos del cuerpo , como si estos fueran cadenas." (67 cd) Placeres puros serán , en consecuencia, los que ofrece el ejercicio del pensamiento. El resto de los goces que depara la vida -- la comida, el amor corporal, la fruición que pueda brindar el aspecto de las cosas -- son necesariamente placeres impuros, afecciones que apartan al hombre de su fin más propio y exigen purificación." (Laín, CH, 108-9).

Ese ascetismo extremado del *Fedón* aparece mitigado luego, en el *Filebo*, pero la línea de apreciación de los placeres es la misma. Lo corporal se ve inferior y poca cosa frente al mundo del espíritu. Mucho más importante es la teoría de Platón sobre el alma, una teoría de decisiva importancia para la filosofía posterior y para la concepción cristiana del alma y su destino trascendente. Por su complejidad y resonancia en la vasta obra platónica debemos limitarnos aquí a dar un breve resumen de sus principales tesis, a sabiendas de que este resumen es sólo una aproximación sucinta y sólo pretende ser eso. (Como éste es uno de los grandes temas de la filosofía antigua, ya cuento con que los lectores completarán este pobre esquematismo con otras lecturas más doctas y profundas) . En resumidas cuentas , Platón sostiene que:

1) El alma es el verdadero yo del ser humano. Es espiritual e inmortal, pues cuando el cuerpo se destruye en la muerte, el alma abandona sus restos miserables y emigra hacia un más allá donde recibirá premios o castigos según su comportamiento en la vida anterior. Esos premios o castigos pueden resolverse en nuevas reencarnaciones en este mundo terreno, en otros cuerpos, incluso de otras especies animales. Platón recurre a un mito para relatar ese viaje del alma después de la muerte (*Gorgias*, *Fedón*, *República*). Esta teoría de la inmortalidad del alma, el juicio en el Más Allá, y la metempsicosis posterior cuentan con antecedentes en las doctrinas orfocósmicas. (En Empédocles, p.e.) , pero Platón reelabora esos precedentes con una nueva perspectiva ética y filosófica.

2) en la estructura del alma pueden advertirse tres partes o elementos: la concupiscible, la pasional y la racional. Es decir, según los términos griegos: *epithymíai*, *thymós* y *nous*. : En unas almas predomina una parte y en otras otra. (La distinción es posterior al *Fedón* y al *Gorgias*, y está expuesta en la *República* y en el *Fedro*) . De nuevo Platón ha de recurrir al mito para afianzar esas nociones mediante imágenes y símbolos míticos .

3) Esta distinción entre los tipos de alma, según predomine en ella uno u otro elemento, resulta relevante por su útil proyección política. Aquellos en los que predomina lo racional son los filósofos, los de apasionado carácter deben ser los guardianes, y los otros, los voluptuosos y amantes de lo material y la riqueza, los trabajadores. En la ciudad justa ideal de la *Politeia* platónica , sólo existente en un plano utópico, cada individuo ocuparía el lugar que merece por la composición de su alma. Arriba los filósofos gobernantes, luego los aguerridos guardianes, y abajo la sensual y codiciosa masa obrera.

4) (Por otra parte esa tripartición del alma plantea problemas sobre si toda el alma es inmortal o sólo su parte más noble, la racional. Y Aristóteles heredaría la cuestión, con otros términos: el entendimiento agente y el paciente. Pero esto debemos dejarlo sólo insinuado ahora).

Dejando de lado las implicaciones éticas y metafísicas de esta fascinante teoría sobre el alma y sus variaciones - ya apunté que todo esto queda aquí sólo esbozado - , me gustaría concluir recordando un reflejo de esa doctrina del alma en la antropología. Lo haré con unas líneas del libro de W.Capelle (p. 246):

"El descubrimiento de las tres partes del alma lo aprovechó también Platón en su concepción de la humanidad. De la misma manera que las tres clases de ciudadanos dentro de la República tienen su peculiar carácter por el dominio que cada una de las tres potencias ejerce sobre las otras, así también según la parte que domina en el hombre, determinando así su dirección esencial, se dan tres tipos fundamentales dentro de la naturaleza humana: los deseosos de saber (*philomatheis*), los ambiciosos (*hilótimoí, philonikoi*), y los avariciosos (*philochremátoi*), de los cuales los amantes del placer (*philedonoi*) forman una especie determinada. Por la misma razón existen tres grandes tipos de pueblos: en los escitas y tracios, como en general en los pueblos del Norte, domina la voluntad (*thymoeidés*) sobre las restantes partes del alma: aman sobre todo los honores, de ahí su animosidad; por el contrario, los egipcios y fenicios son avariciosos, mientras que los griegos se caracterizan frente a los demás pueblos por su amor a la ciencia".

No estará de más recordar que en un famoso texto hipocrático, el de *Sobre aguas, aires y lugares*, se habla del diverso talante de los pueblos determinado por la geografía y el ambiente. Es curioso que Platón se acerque a este tópico desde otro punto de partida, y postule almas distintas para gentes de uno u otro pueblo. Ahora bien esta es sólo una derivación curiosa y anecdótica de su teoría anímica.

5. Nota final.

Volvamos, para concluir, a la citada visión de la filosofía como medicación para el alma o "cuidado de alma" (*therapeía tes psyches*). Ya dijimos que, al utilizar estos términos, Platón reciclaba una tradición no sólo socrática, sino órficopitagórica, que él la reelabora con una renovada vertiente ética y una trascendencia metafísica. Pero no quisiera dejar de advertir que esa atención al alma tiene también ciertos precedentes sofísticos al margen del platonismo. Por un tardío testimonio - del docto Plutarco- conocemos que el sofista Antifonte empleaba un método de su invención para curar por la palabra la ansiedad y la tristeza. (En su libro *La curación por la palabra* Laín recuerda el talento pionero de este sagaz sofista) Llamaba *téchne alypías* a su fina psicoterapia muy freudiana, que estaba también basada en el cuidado de alma, pero en un sentido muy distinto al de la teoría platónica, sin su trasfondo ético y metafísico. Es ese sentido terapéutico el que pervive en un texto como el famoso fragmento epicúreo (221 Usener) que dice: "Vana es la palabra del filósofo que no remedia (*therapeúetai*) ningún sufrimiento humano. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si suprime las dolencias del alma". Y esa imagen del filósofo como médico del alma, y procurador, por tanto, de la serenidad de ánimo, persiste en las filosofías helenísticas -- incluso cuando se piensa que el alma es material y perece con el cuerpo -- con un resonante énfasis. (Cf. Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Philosophy*, Princeton, 1994. Hay trad. esp. reciente)

NOTA DE BIBLIOGRAFIA (Doy sólo los textos que he usado para la redacción de estas paginas)

- J. N. Bremmer, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Siruela, Madrid, 2002.
W. Capelle, *Historia de la filosofía griega* Madrid, Gredos, 1958.
F.M. Cornford. *Sócrates y el pensamiento griego*, Madrid, Norte y Sur, 1964.

- C.García Gual, "El cuerpo humano y su descripción en los Tratados hipocráticos", pp. 63-79, en A. Pérez Jimenez, ed., *Unidad y Pluralidad del Cuerpo Humano*, Madrid, eds. Clásicas, 1998.
- C.García Gual. "Los sofistas y Sócrates" y "Platón" en V.Camps. ed. *Historia de la ética I*, Crítica.Barcelona, 1988.
- C.García Gual, Traducción e introducción al *Peri diaítes*, Tr. Hip. III.
- C.García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1980.
- Homero, *Ilíada y Odisea*. Texto bilingüe. Espasa, Madrid, BLU, 1999.
- P.Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*,. Revista de Occidente, Madrid,1970.
- P.Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*. Espasa, Madrid, 1987.
- C. Megino, *El pensamiento de Homero sobre la realidad psicológica en la Ilíada*. Universidad Autónoma de Madrid, 2003.
- Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, BCG, 1986.
- E. Rohde, *Psique (El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos)* . Agora, Málaga,1995.
- R.Sennet, *Carne y piedra, El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* , Madrid, Alianza, 1997,
- B.Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Razón y Fe, Madrid, 1965
- Tratados hipocráticos* , I y III, Gredos, BCG. 1983 y 1986.

Carlos García Gual, octubre de 2003