

LA ENFERMEDAD. UNA APROXIMACIÓN A LA COMPLEJIDAD HUMANA SEGÚN EL *TIMEO*

Agustín Binora - agusbinora@yahoo.com.ar

(Actas del III Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía: Los retos de la complejidad, Murcia, 2007)

El ser humano, ser complejo donde los haya, es a la vez un ser cósmico, físico, biológico, cultural, cerebral y espiritual.

Ciertamente, a lo largo de la historia se han producido nuevos descubrimientos que han modificado nuestro conocimiento y concepción de lo humano, pero sin lugar a dudas fue Platón quien por vez primera puso de manifiesto la complejidad de la condición humana, al hacerla participe al mismo tiempo del cosmos físico y del alma del mundo.

Nuestra tarea aquí será ver como la complejidad de lo humano se revela especialmente en la enfermedad cuya característica más importante es que revela la emergencia de procesos multidimensionales, multirreferenciales, interactivos y con componentes de aleatoriedad.

Platón trata explícitamente esta cuestión en el *Timeo*, donde presenta una interpretación positiva de la enfermedad, a través de la cual el ser humano se experimenta a sí mismo en su limitación ontológica, pero en la que a la vez experimenta la posibilidad de trascenderse a sí mismo en la superación de la enfermedad. El reto: la complejidad del proceso de enfermedad exigirá por parte del sujeto una estrategia terapéutica a la vez reflexiva, no reductiva y polifónica para ser verdaderamente eficaz.

Palabras clave: cosmos físico, *chorá*, causa errante, *eros*, *kathársis*.

Para Platón, el organismo humano está constituido por una proporción entre los cuatro elementos primeros y una repartición armoniosa entre las figuras geométricas configuradas a partir de estos últimos. La sección que se extiende desde *Tim.* 81c hasta 86b contiene un estudio donde se entremezclan exposiciones tanto de carácter etiológico como nosológico, en lo que a las enfermedades se refiere. Estas pueden ser más o menos graves y afectar al cuerpo de diversas formas. Sin embargo, la causa de la enfermedad reside siempre en la aparición de un desorden¹.

El desorden aparece, pues, con la pérdida de equilibrio entre los elementos. Esto es así, porque para Platón las enfermedades son producto del exceso, la falta o el cambio de lugar de alguno de los cuatro elementos que constituyen el cuerpo humano.

Siendo esto así, la causa principal en la formación de enfermedades refiere a una teoría física del movimiento y de la combinación y división de los elementos como se expone a partir de 56c. Proceso de degeneración que amenaza temporalmente la organización espacial de dicho cuerpo, resultado de la incapacidad de la *chorá* –en tanto que medio espacial– para fijar las estructuras imprimidas en ella, en tanto que ella es la encargada de designar el puesto propio a cada uno de los elementos. No evitando la *metástasis*, permite la aparición de enfermedades y el mal en general: «(...) se vuelven hostiles a sí mismos por no obtener ningún provecho entre sí y, enemigos de lo que en el cuerpo conserva su composición y de lo que se mantiene en su sitio, lo destruyen y disuelven» (*Tim.* 83a).

Platón se enfrenta al mismo problema que la metafísica griega había planteado desde Parménides: con el problema del ser y el no ser. Durante más de un siglo la filosofía helénica había luchado por resolver la aporía de hacer compatible el ente –inmóvil y eterno– con las cosas –múltiples, variables, perecederas–. La filosofía presocrática posterior a Parménides había sido una serie de intentos que de solución de este problema central, que en rigor no rebasaban el área intelectual en que el propio Parménides lo había planteado. Esto es lo que Platón hace en *Tim.* 58c-61c cuando reduce todas las realidades sensibles a cuatro elementos –fuego, aire, agua y tierra–, que a su vez se corresponden con cuatro figuras geométricas. Es probable que Platón tomara esta teoría de los cuatro elementos de Empédocles, aunque él no los llama elementos sino "las raíces de todas las cosas" (*téssara tôn pánton rhizómata*)². Según señala W. K. C. Guthrie³ la concepción de las cuatro formas primitivas de la materia se produjo de una forma gradual en el pensamiento arcaico, más que por una repentina inspiración. Y aunque existen dudas acerca de la prioridad entre él y los pitagóricos a la hora de establecer quién hablo primero de la teoría de los cuatro elementos, la originalidad de Empédocles en este aspecto suele concedérsele sin más. Con él, por primera vez, los cuatro elementos adquirieron el rango de *archaí* genuinos: ninguno es anterior a cualquiera de los otros, ni hay ninguno que sea más fundamental.

Platón parte de la constatación parmenídea de que lo existente es eterno e inmutable, ingenerable e incorruptible y ajeno al cambio. Pero a diferencia de éste, no acepta que lo existente sea homogéneo, puesto que si fuera homogéneo no sería posible explicar los cambios que se producen en el mundo. Tales había sostenido que todo proviene del agua, Anaxímenes que todo se origina del aire-vapor, Heráclito que todo se reduce a fuego y Jenófanes que todo nace de la tierra. Pero si sólo hubiese una de esas cosas y aplicásemos los argumentos de Parménides, no habría manera de explicar la variedad y el cambio. De modo que la pluralidad de fenómenos del mundo sensible sólo podía ser salvada mediante una pluralidad de *archaí* o elementos iguales y últimos. De ahí que Empédocles postulara una teoría de los cuatro elementos, en la que todos ellos fueran semejantes y de la misma edad, pero cada uno señor de un distrito diferente y poseedor de un carácter propio⁴. Aunque esta doctrina de los cuatro elementos fue destronada por Anaxágoras y los atomistas, volvió a ser restaurada, aunque con algunos matices, como base de la teoría física de Platón y más tarde en Aristóteles y más allá de la Edad Media.

El aspecto más importante de la teoría de los cuatro elementos expuesta por Platón en el *Timeo* no se encuentra en la exhaustividad o en la originalidad de sus exposiciones, sino en su

¹ *Tim.* 82b

² Empédocles: *Fragmentos* 6, 1.

³ W. K. C. Guthrie: *Historia de la Filosofía griega II*, Madrid, Gredos, p. 153.

⁴ Empédocles: *Fragmentos* 17, 27 y ss.

voluntad por reducir la totalidad de la realidad a un número muy reducido de formas primitivas de la materia. Nos enfrentamos a una reducción radical de la realidad extremadamente compleja por cuanto que trata de reducir tanto las realidades más pequeñas –imperceptibles por el ojo–, como los objetos más grandes –considerados por la astronomía– a cuatro elementos elementales que obedecen a unas mismas leyes matemáticas. Así, vemos en *Tim.58c-61c* como las sustancias más complejas del universo aparecen reducidas a meras variedades de los cuatro elementos, asociadas a cuatro poliedros regulares. Los cuales, a su vez, están constituidos por turnos a partir de dos tipos de triángulos: isósceles y escaleno, a los cuales puede ser reducida a su vez en último término la estructura del universo. Pero Platón va todavía más lejos y recurre a un argumento matemático para justificar el hecho de que haya cuatro elementos y explicar la relación mutua entre esos elementos⁵. De hecho, la tremenda originalidad de Platón está en la correspondencia que establece entre esos cuatro elementos y los cuatro poliedros regulares, transposición que le permite hablar de la totalidad de la realidad física y de los cambios que la afectan en términos matemáticos.

Los cuatro elementos son cuerpos (*sómata*) y como tales poseen una profundidad (*báthos*), delimitada por una serie determinada de superficies según el número de caras (*báseis*) que posea el volumen o poliedro en cuestión. Y cada cara plana limitada por líneas rectas es susceptible de ser descompuesta, a su vez, en triángulos isósceles o escalenos⁶ según corresponda. Del triángulo equilátero⁷ Platón dice que está compuesto por seis triángulos escalenos, que resultan de trazar la hipotenusa de dicho triángulo equilátero. En consecuencia, el tetraedro, el octaedro y el icosaedro⁸ aparecen como figuras geométricas construidas a partir de triángulos equiláteros. El cubo⁹, sin embargo, deriva de cuatro triángulos isósceles.

Todos estos elementos están contenidos a su vez dentro del mundo que en su totalidad presenta la apariencia de una esfera¹⁰. Esta figura a la que se refiere de forma enigmática no es otra que el dodecaedro, el quinto poliedro, que de todos los poliedros regulares referidos es el que más se asemeja a ella.

A cada uno de los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra, aparece asociado respectivamente un poliedro regular: el tetraedro, el octaedro, el icosaedro y el cubo. Estos elementos son cuerpos (*ákrata kai prôta sómata*)¹¹, pero tan pequeños que no pueden ser vistos¹² y por lo que aquí los denominaremos "corpúsculos" siguiendo la terminología de L. Brisson¹³ y otros. Asociación que Platón no establece aleatoriamente, sino que se presenta, por un lado, en función de las características geométricas de las caras y vértices de los poliedros y, por otro, en función de sus propiedades físicas¹⁴:

Elemento	Poliedro	Triángulos	Peso	Movilidad
Tierra	Cubo	4 isósceles	El más pesado	Estable
Agua	Icosaedro	20 equiláteros	Pesado	Poco móvil
Aire	Octaedro	8 equiláteros	Ligero	Móvil
Fuego	Tetraedro	4 equiláteros	El más ligero	Muy móvil

Pero el cambio no sólo es posible, es también real. Y para explicar no sólo la posibilidad del cambio, sino también su realidad, hacen falta no sólo elementos, sino también fuerzas. Y

⁵ *Tim.* 31a-32c.

⁶ *Tim.* 54a.

⁷ *Tim.* 54e.

⁸ *Tim.* 54a.

⁹ *Tim.* 55b-c.

¹⁰ *Tim.* 32c.

¹¹ *Tim.* 57c.

¹² *Tim.* 56b-c.

¹³ L. Brisson: "How and why do the building blocks of the Universe change constantly in Plato's *Timaeus* (52a61c)?" en *Interpreting the Timaeus-Critias*, Academia Verlag, Sankt Agustin, 1997, pp. 189-205.

¹⁴ *Tim.* 55e-56b.

Platón, en efecto, postula la existencia de dos fuerzas¹⁵ en el *Timeo*: la corriente de flujo (*rhoén*) y la corriente de disolución (*tekezthai*).

La descendente, que puede ser denominada como flujo o corriente de manifestación, tiene su inicio en la acción creadora del demiurgo y presenta un movimiento descendente a través de los cuatro elementos hacia el plano de lo sensible, cobrando cada vez más densidad. De esta manera traslada lo que en principio era una concepción abstracta, hasta llevarla al plano de lo manifiesto a través de los elementos.

La otra corriente, que a su vez puede ser denominada como corriente de disolución o de liberación, saca al ser humano de las limitaciones del plano de lo sensible llevándole a otros estados de ser más libres y por tanto más inclusivos y verdaderos. En esta senda la energía contenida en lo material se libera y va revistiendo formas cada vez más ligeras conforme recorre la gama de los elementos y se diluye en un estado ilimitado que es el puro ser. Así, la tierra sólida pierde rigidez y se convierte en la energía del fuego, luego en la vibración del aire y la expansión del agua.

La corriente de disolución o de liberación es la que más a menudo suele destacarse en los estudios sobre Platón, debido a que se identifica con la vía de la liberación personal. A través de ella, la energía progresa lentamente al principio, superando limitaciones, y se abre paso hacia grados de libertad y realización mayores. Así el ser humano se libera de los hábitos periclitados y de los impedimentos, es decir del engaño de los sentidos. Es la senda en donde se desprende de las ataduras del mundo físico y contempla desde una perspectiva más amplia la totalidad de los seres. A cada paso en la vía liberadora se produce una redistribución de la materia y la conciencia, que da lugar a combinaciones cada vez más eficientes y pletóricas de energía. Todo ello se origina desde abajo, desde los niveles inferiores desde los que recibe impulso: los intestinos, las necesidades y los deseos.

Pero la corriente de flujo o manifestación, aunque castigada por el prejuicio de la lectura tradicional de Platón, no es menos importante ya que ella hace posible la manifestación y generación del ser. Cada etapa descendente es un paso limitativo, una restricción de la libertad, por lo mismo que es un acto de creación, esto es, un acto consciente en forma de elección. Al imponernos una limitación, el dominio abstracto del ser encuentra un recipiente en el cual condensarse y adquirir concreción. En la corriente descendente, cada uno de los cuatro elementos puede ser considerado como un condensador de la energía vital (*spérma*)¹⁶.

* * * *

Cuando Platón describe la consistencia y estructura de la *nósos psychés* parece limitarse a trasponer al orden anímico y moral las expresiones y los conceptos que los médicos hipocráticos habían elaborado, desde, Alcmeón, para tratar de entender científicamente la enfermedad y el cuerpo. La mancha o impureza física y moral que era la enfermedad somática en el periodo arcaico de la cultura griega se convierte a lo largo del siglo V, a través del esfuerzo racionalizador de los médicos fisiólogos en *dysmetría* de la *phýsis* individual, en desorden o desequilibrio de los elementos materiales que componen esa *phýsis*. Y esto mismo es lo que encontramos en Platón, aplicado a la enfermedad del alma. Ésta deja de ser mancha o suciedad susceptible de limpieza mediante los recursos materiales de una catarsis religiosa y política, para tornarse *ametria* del alma. Desequilibrio o desorden de las creencias, los saberes, los sentimientos y los apetitos que dan a la *psyché* su contenido y estructura. Lo cual explica que la injusticia y la ignorancia deban ser entendidas en Platón como alteraciones morbosas

¹⁵ El concepto de fuerza todavía no había surgido con claridad en el pensamiento griego. A pesar de ello, he optado por esta terminología por parecerme la más acertada para referir a las dos corrientes que aparecen descritas en *Tim.* 56c y 59a.

¹⁶ Aspecto, en mi opinión, de suma importancia y del que no se conoce ningún estudio hasta la fecha. Sin embargo, por razones de tiempo y de espacio no me es posible realizar una exposición más amplia acerca de este tema; de forma que me limitaré a señalar los pasajes más destacables para el lector interesado:

- *Tim.* 73c-74b: distribución del *spérma*
- *Tim.* 86b: consecuencias de la acumulación de *spérma*.
- *Tim.* 87b-c: analogía de la planta divina.
- *Tim.* 91b: relación entre la respiración y el *spérma*.

del buen orden interno del alma, discordias (*stásis*) de los elementos que componen el estado psicológico de un ser humano concreto¹⁷.

Entre las enfermedades del cuerpo y las del alma no hay sólo paralelismo metafórico o analogía extrínseca¹⁸. Hay una transición continua y una estrecha relación genética¹⁹.

Platón reduce las enfermedades del alma a dos especies: la *manía*²⁰ o locura exaltada y la *amathía* o ignorancia morbosa. Ambas, son referidas etiológicamente a una determinada alteración del cuerpo: «Ahora bien, en quien el esperma nace abundante y fluye alrededor de la médula, como si fuera por naturaleza un árbol mucho más fructífero de lo conveniente, sufre en cada ocasión dolores muy fuertes y también obtiene grandes placeres en sus deseos y en los productos que resultan de ellos, de modo que enloquece durante la mayor parte de su vida por los intensos placeres y dolores» (*Tim.* 86c-86d).

Pero también las enfermedades morales del alma pueden ser causadas por enfermedades somáticas o ser causa de ellas si el cuerpo estaba previamente sano: «Así, pues, si resulta que el alma es una especie de armonía, está claro que, cuando nuestro cuerpo se relaja o se tensa en exceso por las enfermedades o demás males, se presenta al punto la necesidad de que el alma, a pesar de ser sumamente divina, se destruya como las demás armonías existentes en los sonidos y en las obras artísticas todas, en tanto que los restos de cada cuerpo perduran mucho tiempo, hasta que se les quema o se pudren» (*Fedón* 86c).

La acción irritativa del *spérma* que baña y humedece el cuerpo a través de las porosidades de los huesos determina en el alma un desorden moral: «Pero la verdad es que el desenfreno sexual es una enfermedad del alma que en gran parte se origina por las propiedades de una única sustancia que fluye libremente por el cuerpo y lo irriga gracias a la porosidad de los huesos» (*Tim.* 86d).

Y actuando en sentido opuesto, los deseos inmoderados, las penas y los terrores pueden hacer que el hombre caiga enfermo: «Que el alma de todo hombre, a la vez que siente un intenso placer o dolor en algo, es obligada también a considerar que aquello con respecto a lo cual le ocurre esto en mayor grado es lo más evidente y verdadero, sin que sea así. Y este es el caso especialmente de las cosas visibles (...). Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava al cuerpo, la sujeta como un broche, la hace corpórea y la obliga a figurarse que es verdadero lo que afirma el cuerpo y deleitarse con los mismos objeto, por fuerza adquiere según creo, las costumbres y el mismo régimen de vida que el cuerpo, y se hace de tal calaña que nunca puede llegar al Hades en estado de pureza, sino que parte allá contaminada siempre por el cuerpo, de tal manera que pronto cae de nuevo en otro cuerpo y en él hecha raíces, como si hubiera sido sembrada, quedando, en consecuencia, privada de la existencia en común con lo divino, puro y que sólo tiene única forma» (*Fed.* 83d-e).

La desmesura de alguna de las partes del alma, la desazón subjetiva que la propia ametría anímica suscita en el ser humano, son capaces de producir desordenes somáticos y psicósomáticos de carácter estrictamente morboso. O dicho de otro modo, sin *sophrosýne* no es posible la salud plena: tanto corporal como anímica.

En la *República*, y más explícitamente en el *Filebo*, Platón distingue entre dos tipos de placer: el "puro" y el "mixto". Los placeres puros son aquellos que no dependen de un sentimiento anterior de deseo, y no están entremezclados por tanto con la sensación de un mero alivio del dolor. Son sentimientos totalmente placenteros y no hay el menor elemento de ilusión en la experiencia de ellos. Entre los placeres puros eminentemente físicos, se encuentran los del sentido del olfato, los derivados de la contemplación de la belleza de las formas, del color y del tono, y los placeres que proporciona la adquisición del conocimiento. Los placeres de apetito "impuros" o "mixtos" son aquellos en los que la mayor parte de su intensidad proviene del contraste de placer presente en una tensión dolorosa previa del apetito insatisfecho, con lo que su aparente delicia presente no es más que una ilusión. De ahí que Platón señale que para el ser humano que busca la verdadera felicidad, una cantidad pequeña de placer "puro" es más valiosa que una gran dosis de placer "mixto"; dicho con otras palabras, los placeres han de ser estimados por su calidad más que por su cantidad.

¹⁷ *Tim.* 87d; *Sof.* 228a-d; *Rep.* IV 44d.

¹⁸ P. Laín Entralgo: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, Revista de Occidente, pp.190 y ss.

¹⁹ En relación al sentido con que el término *génos* aparece utilizado en Platón.

²⁰ He optado aquí por traducir el término *manía* como locura exaltada, para diferenciar el tipo de *manía* al que aquí se refiere Platón frente a los otros tres tipos de *manía* referidos en el *Fedro*.

Sobre esta base, Platón mantendrá que incluso desde el punto de vista de la felicidad misma, la vida del "amante de la sabiduría" guiado por el *eros ouranos*²¹, por ser más rica en placer "puro" y no engañoso, es preferible a la del hombre que vive exclusivamente para la propia satisfacción de la ambición o del apetito bajo el dominio del *eros pandemos*²². El deseo es el origen de la enfermedad cuando se convierte en avidez y toma la forma de una búsqueda del placer, de la compensación, o la comodidad a causa de la ignorancia o del no respeto a las necesidades propias²³. El deseo en sí no es la causa –sin él no habría vida– pero cuando es inadecuado su desvío desencadena problemas y causa la enfermedad a corto o largo plazo. El deseo mórbido divide y mezcla. El deseo salvador une y distingue. La cuestión entonces será aprender a hacer una buena elección entre ambos. Este error, que en el plano físico se caracteriza por la ruptura del equilibrio del organismo, indica también sobre el plano psíquico-emocional la pérdida de la conciencia de sí-mismo que resulta de una relación armoniosa entre los cuatro elementos y el alma que los anima y mantiene en orden. La pérdida del orden es evidentemente anterior a la aparición de la enfermedad y los síntomas en los que se manifiesta. La enfermedad ciega e impide la toma de conciencia. Pero, sin embargo, la confusión entre lo mental (*lógon techné*) y la conciencia (*noûs*), que deriva de la pérdida de orden y de la separación del principio de sí mismo, es también la ocasión para encontrar la unidad. Lo que causa la caída sirve también a la redención. Así, encontramos que en Platón la enfermedad tiene por función fundamental apelar al orden. Tanto la enfermedad como el sufrimiento son significativos: los desórdenes del cuerpo refieren inevitablemente a los males del alma, de los que el cuerpo habla a su manera pero sin rodeos. De ahí que para curar el cuerpo haya que cuidar el alma.

Por ello, las herramientas terapéuticas propuestas son psicológicas y no tienen otro fin que el de establecer la relación perdida con el núcleo de la conciencia. Si la persona enferma, si su cuerpo y su psiquismo presentan ciertos síntomas será sobretodo porque está desconectado de la idea de sí mismo, o lo que es igual, no está en conexión con la idea de Bien: «La especie de la que estamos hablando en este momento participa de la tercera especie de alma, de la que hemos dicho que se encuentra situada entre el diafragma y el ombligo y no participa en modo alguno de la opinión ni del razonamiento ni de la inteligencia, sino sólo de la sensación de placer o dolor acompañada de apetitos. En efecto, continúa siempre pasiva y, dado que da vueltas a sí misma y alrededor de sí, repele el movimiento del exterior y se sirve del propio; sin embargo su origen no le ha permitido por naturaleza reflexionar sobre algo de sí misma y darse cuenta. Por tanto, aunque esta especie vive y no es otra cosa que un viviente, permanece firme y bien arraigada porque esta privada de movimiento propio» (*Tim.77b-d*).

Conocimiento de sí mismo que en Platón desciende a niveles mucho más profundos, mucho más allá del yo empírico o simplemente conceptual. Ahora bien, a estas profundidades no se llega a través del análisis psicológico o por la observación del alma en su condición empírica, sino que es necesario penetrar también en su intencionalidad, en referencia concreta a los correlatos intencionales. Platón no lo dice con estos términos, claro está, pero es lo que viene a decir cuando contrapone el alma en su "naturaleza más verdadera" a la descripción empírica del alma "tal como se nos muestra en su condición actual"²⁴. No es así como debemos mirar el alma sino en su intencionalidad amorosa hacia la sabiduría (*eis tèn philosophían*) y considerar, por tanto, aquello a que adhiere y a cuya frecuentación aspira, en razón de su parentesco con lo divino, inmortal y eterno²⁵.

Todo esto, quiere decir, que del alma no podremos hacernos una idea acabada sino a la luz de las Ideas en primer lugar –con las que se emparenta con lo divino– y, en segundo lugar, del Eros –del impulso amoroso que hay en ella hacia aquellas realidades supremas–: «En cambio, si obráis injustamente, con la mirada puesta en lo impío y lo tenebroso, como es lógico vuestros actos serán similares a ello, por no conoceros a vosotros mismos (...) En efecto, mi querido Alcibiades, si hay libertad para hacer lo que se quiere, pero sin tener razón, ¿qué le ocurrirá lógicamente al individuo o a la ciudad? Es como si un hombre enfermo tuviera libertad de hacer

²¹ Aunque fundamental para entender el origen y tratamiento de las enfermedades, Platón no hace ninguna referencia explícita a una teoría del *eros* en el *Timeo*, por ello me he visto en la necesidad de referir a la terminología empleada en el *Filebo* y en el *Banquete*.

²² *Tim.* 90b-c.

²³ *Alcib.* 143e-135^a.

²⁴ *Tim.* 86b y ss.

²⁵ *Rep.* X, 611 b-e.

lo que le viniera en gana sin poseer la razón capaz de curar, actuando como un tirano hasta el punto de que en nada se le puede reprender: ¿qué puede ser de él? ¿No es lo más probable que arruine su cuerpo?» (*Alcib.* 143e-135a).

* * * *

La enfermedad aparece como algo más que un defecto funcional de la naturaleza. Forma parte de un sistema de regulación muy amplio que está al servicio de la evolución de los vivientes. La enfermedad es la señal de que el ser humano tiene un defecto. Pone de manifiesto la falta original del Demiurgo a escala microcósmica. Lo cual no debe ser identificado con una idea de castigo. La enfermedad en Platón señala que el ser humano, al participar de la polaridad cuerpo-alma, participa también del deseo, la enfermedad y la muerte; o lo que es lo mismo, está sujeto al proceso de generación y corrupción.

Esta falta original remite al acto de creación del Demiurgo, que en su perfección deseó generar el universo: «Digamos, pues, por qué causa el constructor ha construido el devenir y este universo. Era bueno, y en quien es bueno nunca puede surgir ninguna envidia de nada. Por carecer de esto, quiso que todo llegara a ser lo más semejante posible a él. Podríamos admitir con la mayor rectitud, al recibirlo de hombres sensatos, que éste es precisamente el principio más importante del devenir y del mundo» (*Tim.* 29e).

Lo cual debe ser puesto en relación, según mi opinión, con lo expuesto en la parte física acerca de la causa errante: «Pues, en efecto, la generación de este universo se produjo de una mezcla que combinó la necesidad e inteligencia. Pero, como la inteligencia gobierna a la necesidad, ya que la persuade de llevar hacia lo mejor la mayoría de las cosas que se generan, de esta manera y según esto, este universo se constituyó al principio por medio de la necesidad sometida a una persuasión sensata. Por tanto, si se ha de decir cómo se generó realmente según estos principios, habrá que hacer intervenir también la especie de la causa errante en tanto que movimiento que suscita por naturaleza» (*Tim.* 48a-b).

De forma homóloga, debemos considerar la función del *eros* en el ser humano, el cual –como acabamos de ver– es capaz tanto de conducir hacia los deseos inmoderados y errantes como hacia la filosofía. Origen de las enfermedades, puede servir también vía (*méthodos*) para su tratamiento. Trasunto de las corrientes de manifestación y de liberación que operaban en el plano físico su carácter quedará determinado por la dirección que tome el impulso de su deseo: si asciende hacia la idea de Bien nos encontraremos ante el *eros ouranos*, correlato de la corriente física de manifestación, y si desciende hacia el deseo de los bienes materiales y la satisfacción de los impulsos más bajos nos encontraremos ante el *eros pandemos*, correlato de la corriente de flujo o manifestación.

La enfermedad informa al ser humano de que algo falla. Denota un defecto, una falta y la conciencia (*noûs*) repara en que, para estar sano, falta algo. Si el ser humano concreto comprende esto su actitud básica y su relación con la enfermedad se modificaran rápidamente. Ya no considerará la enfermedad como su gran enemigo cuya destrucción debe ser su mayor objetivo, sino que descubrirá en ella a un aliado que puede ayudarle a encontrar lo que le falta y así vencer la enfermedad. Entonces la enfermedad será como el maestro que ayude al desarrollo y conocimiento, un maestro severo que será duro si el ser humano se niega a aprender la lección más importante. La enfermedad no tiene más que un fin: ayudar al ser humano a recobrar el equilibrio perdido.

La enfermedad al señalar lo que en realidad falta al ser humano le permite conseguir que por medio de procesos de aprendizaje y asimilación consciente la unión con el todo perdida en el proceso de generación y corrupción. La enfermedad es el punto de inflexión en el que lo incompleto puede completarse. El enfermo tiene que auscultarse a sí mismo y establecer comunicación con su enfermedad, si quiere enterarse de su mensaje. Tiene que estar dispuesto a cuestionarse rigurosamente sus propias opiniones y fantasías sobre sí mismo y asumir conscientemente lo que la trata de comunicarle por medio del cuerpo. La enfermedad se convierte en un camino de autodescubrimiento.

En este punto la diferencia entre combatir una enfermedad, como hacían los hipocráticos, y transmutar una enfermedad. La curación para Platón procede exclusivamente de desde una enfermedad transmutada (*metabolé*), nunca de un síntoma derrotado, ya que la curación significa para él que el ser humano se hace más sano, más próximo a la perfección, más completo y por tanto más cercano al todo. La curación se consigue incorporando lo que falta y, por ello, no es posible sin una expansión de la conciencia (*noûs*). Enfermedad y curación dependen en última instancia de la *psyché*. A la que debemos cuidar. Curación en el *Timeo*

significa salvación (*sotería*), aproximación a esa plenitud de conciencia (*dianoia*) que también podríamos llamar iluminación.

Para Platón la salud del ser humano es algo más que el equilibrio de potencias (*isonomía ton dynámeon*) de Alcmeón y que la buena mezcla (*eukrasía*) de los hipocráticos. En un conocido pasaje del Fedro, Platón atribuye a la medicina hipocrática una preocupación exclusiva por la salud del cuerpo²⁶. Para él, la salud del ser humano es algo más que *eukrasía somática*. Requiere que el alma posea un sistema ordenado de convicciones (*peĩtho*) y de virtudes intelectuales y morales (*aretaĩ*)²⁷, o lo que es igual, requiere *sophrosýne*: un conjunto de creencias, saberes y virtudes ordenados (*kosmĩos*). De forma que cuando el ser humano se halla gozando de una salud plena y verdaderamente humana, su *eukrasía* descansa y florece psicológica y metafísicamente en el buen orden de ese conjunto de hábitos anímicos²⁸. La salud entonces es vida *katà peĩtho*, actividad psicósomática en la que las creencias fundamentales de la existencia genérica e individual se hallan en buen orden psicológico y moral²⁹.

Como ocurriera con la *chorá*, el ser humano en su ambigüedad no es bueno ni malo en sí mismo y el hecho de que sea susceptible de enfermar radica en su incapacidad para fijar de manera determinante la dirección del *eros*. Y es que, el *eros* ha de ser entendido como una fuerza en tensión continua entre lo de arriba y lo de abajo, entre la liberación y la manifestación, entre las Formas y los sensibles. De ahí que el tratamiento de la enfermedad se muestre en el *Timeo* asociada a una ampliación del conocimiento y a una maduración basada en el equilibrio entre estas dos fuerzas físicas, que no es otro que el equilibrio entre el cuidado del alma y el del cuerpo. Y así es como debe entenderse según mi interpretación el cuidado del alma (*therapeia tes psychés*) en relación con el problema de las enfermedades del cuerpo: como una propedéutica catártica para acceder a la Verdad.

Y es precisamente sobre este valor de purificación del conocimiento sobre lo que tenemos que reflexionar detenidamente para comprender la complejidad de la *therapeia* filosófica propuesta por Platón: ésta no consiste en una contemplación estática, sino en un esfuerzo catártico de búsqueda y progresivo ascenso al conocimiento. Proceso de conocimiento integrado por componentes físicos, racionales y de conversión moral al mismo tiempo, en la medida que el proceso de conocimiento conduce de lo sensible a lo suprasensible, convierte al viviente en una u otra especie y lleva de una falsa dimensión del Ser a una verdadera. Así, el alma se cura, se purifica, se convierte y se hace mejor –no sólo moralmente, sino también ontológicamente, por cuanto puede ascender y descender en la escala de los vivientes– mientras va conociendo. Y la salud consiste en esto.

Para que la salud sea completa, en opinión de Platón, tiene que darse una perfecta armonía en la ejecución de las funciones de las tres partes del alma: concupiscente, volitiva y racional, y de cada uno de los elementos que gobiernan en ellas: tierra, fuego y agua respectivamente. El ser humano lleva a cabo una vida buena y plena sólo cuando de da la adecuada subordinación entre los diferentes elementos de su carácter: cuando el amor a la sabiduría (*philosophía*) prescribe el fin y el gobierno de la vida; cuando la emociones propias son puestas al servicio de la sabiduría y cuando los apetitos han quedado reducidos por el hábito a la condición de una obediencia voluntaria. La justicia, o lo que es lo mismo, la salud, consistirá entonces en el mantenimiento de esa armonía, de la debida subordinación entre las diversas funciones del alma y del correcto fluir del *spérma* a través de las distintas partes de la misma³⁰. Un ser humano estará sano y será feliz cuando cada parte de su alma realice la tarea que le es propia y no usurpe funciones que pertenecen a otra parte produciendo todo tipo de desórdenes, humores y flujos³¹; es decir, cuando el desarrollo de cada parte sea controlado por el mantenimiento de la adecuada subordinación de lo más bajo a lo más alto, acompañada además de una correcta canalización de la energía vital. De esta forma expone Platón en el *Timeo* los principios fundamentales de su concepción de la vida moral, al tiempo que presenta una solución a los problemas que plantea la complejidad de la condición humana.

²⁶ Fedro 270b-c.

²⁷ Fedro 270b-c.

²⁸ P. Laín Entralgo: *La curación por la palabra*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 177.

²⁹ Rep. X 618b.

³⁰ Tim. 89c-91e.

³¹ Tim. 86b.

La virtud depende del carácter (*daimon*)³² del alma, de forma que cada viviente concreto tendrá más o menos virtud en la medida que adquiera más inteligencia (*noûs*) o estupidez (*anoia*)³³. La elección de una nueva forma de vida es asunto del alma individual, dependiendo de los gustos y disposiciones y de acuerdo con el grado de sabiduría que hayan alcanzado a través de la filosofía o de la experiencia de vidas anteriores. Las almas, que, en primera generación se encarnan como hombres, pueden en generaciones siguientes descender en la escala o bien recibir el premio del ascenso hacia el lugar superior de las almas: el que ha vivido bien su vida terrena ve trasladada su alma al lugar que le es propio, la morada astral. El que ha vivido en la injusticia sufrirá una nueva encarnación en forma de mujer; de persistir en la maldad, encarnaciones sucesivas en los grados inferiores de la escala: animal aéreo, terrestre, etc. Siendo posibles encarnaciones ascendentes en la escala tras una vida de autodominio y moderación³⁴.

Los descensos o ascensiones no son consecutivos sino según la magnitud de la injusticia o buen estado en que se haya vivido. Así, el hombre que haya incurrido en el mal de la cobardía sufre la generación siguiente en forma de mujer. El que haya caído en la ligereza se genera en forma de ave y domina el elemento aire. Quien haya caído en la necedad, en forma de animal terrestre, dominando el elemento fuego. La vida de ignorancia es causa de la posterior generación como animal reptante, dominado por el elemento tierra. Finalmente aquellos que hayan llevado la vida peor, los más bestiales e ignorantes se encarnarán con animales acuáticos, los más lejanos del mundo celestial³⁵.

Puesto que en el alma misma conviven un factor no racional con otro racional, la excelencia moral completa (*areté*) deberá consistir en el mantenimiento de la relación apropiada entre estos dos factores, a la vez que la realización del desarrollo adecuado para cada uno de ellos. Siendo la relación apropiada entre ambos que el elemento superior y más valioso gobierne: el alma racional, regida por el elemento agua, y el inferior obedezca: el alma concupiscente, regida por el elemento tierra. Solamente en esta relación es donde el factor inferior alcanza el máximo de sus poderes y disfruta del mayor bien que le es posible. El bien moral es, por tanto, para Platón una condición o estado de ánimo en el que las pasiones y emociones realizan su proceso de desarrollo según la suprema ley de vida (*philosophía*) que ha sido dictada por la perspectiva racional. En el filósofo gobierna el alma racional, regida por el elemento agua y representado por el icosaedro, de ahí que no deba sorprendernos que la idea de Bien aparezca a lo largo de los escritos de Platón asociada a la imagen de la esfera.

Una alimentación adecuada y la práctica de ejercicio contribuyen al orden y disciplina de los apetitos. La tranquilidad de ánimo (*scholé*) alimenta la correcta y perfecta condición de un espíritu (*thymós*) entrenado para sentir temor o vergüenza ante las cosas que una persona debería temer o sentirse avergonzada ante ellas, pero no de otras. Y finalmente, la *phrónesis*, alimento de la parte con que el ser humano razona y que, a mi entender, el modo más aceptable de entender este término es concebirlo como alternativa intelectual y ética a la relación con el mundo de lo sensible, susceptible de ser traducido, por tanto, por "ecuanimidad"³⁶.

Llegados a este punto no creo que quede ninguna duda acerca de por qué Platón propuso la vida filosófica como el auténtico camino (*métodos*) hacia la realización (*sotería*) de lo humano.

Bibliografía

L. Brisson: *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sant Augustin, Academia Verlag, 1988.

³² En este punto la influencia de la máxima de Heráclito: *êthos anthropos daimon*, es indudable.

³³ *Tim.* 92c.

³⁴ *Tim.* 42b-d.

³⁵ *Tim.* 91a- 92b.

³⁶ Aceptación basada en la definición expuesta en *Crat.* 411d-412b, en la que Platón describe la *phrónesis* como pensamiento (*nóesis*) del movimiento (*forá*) y del flujo (*rhoé*). A su vez, *noésis* aparece definida como el deseo de lo nuevo (*néou hésis*). El concepto de *phrónesis* vendría, por tanto, a poner de manifiesto un sentimiento –por cuanto refiere a un deseo– de no apego hacia el mundo material y del cambio, resultado de una *syńesis* o comprensión y conducente a un estado superior de conciencia (*sóphrosýne*) en el que la *psýche* encuentra la salvación (*sotería*).

- T. Calvo y L. Brisson (eds.): *Interpreting the Timaeus-Critias*. Proceedings of the IV Symposium Platoniscum. Selected papers, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997.
- F. M. Cornford: *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato traslated with a running commentary*, London, Routledge& Kegan Paul, 1971.
- R. D. Mohr: *The Platonic cosmology*, Leiden, Brill, 1985, pp. 9-52.
- P. Hadot: *Exercises spirituels et Philosophie Antique*, Paris, Éditions Albin Michel, 2002.
- C. Joubaud : *Le corps humain dans la philosophie platonicienne: étude a partir du Timée*. Paris, J. Vrin, 1991.
- P. Laín Entralgo: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- J. Pigeaud: *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Letres, 2006.
- A. E. Taylor: *A Commentary on Plato's Timaeus* [1928], Oxford, Clarendon Press, 1962 [reimpresión].

ALICIA GARCÍA FERNÁNDEZ es licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Tesis en curso, bajo la dirección de José María Zamora (Universidad Autónoma de Madrid) y Baudouin Decharneux (Univeristé Libre de Bruxelles): "La cuestión del *spérma* en Platón Investigación acerca de los orígenes de la noción estoica *lógos spermatikós*". Ha publicado en revistas especializadas y de difusión textos sobre fisiología, ontología y medicina antigua, pitagorismo, platonismo, estoicismo y pensamiento nietzscheano. Es además profesora en formación de la Asociación Española de Practicantes de Yoga y forma parte del grupo de trabajo AEPY-Unesco Madrid por el reconocimiento del Yoga como valor intangible para la humanidad.

E-mail: alicia_garcia_fernandez@hotmail.com