

DEPARTAMENTO DE HISTORIA Y FILOSOFÍA



Universidad
de Alcalá

TESIS DOCTORAL

ΓΕΝΕΣΙΣ ΚΑΙ ΑΡΜΟΝΙΑ

La enfermedad y su terapia en el *Timeo*

ALICIA GARCÍA FERNÁNDEZ

2012



Universidad
de Alcalá

GENESIS AND HARMONY
The Disease And Its Therapy In The *Timaeus*

Ph. D. THESIS

Presented by
Alicia García Fernández

Advised by
Julio Seoane Pinilla

DEPARTMENT OF HISTORY AND PHILOSOPHY

2012

UNIVERSIDAD DE ALCALÁ
Departamento de Historia y Filosofía

**Memoria presentada
para optar al título de doctor**

GENESIS Y ARMONÍA
LA ENFERMEDAD Y SU TERAPIA EN EL *TIMEO*

**Presentada por
D^a. Alicia García Fernández**

**Dirigida por el
Dr. D. Julio Seoane Pinilla
Profesor Titular de la Universidad de Alcalá**

Alcalá de Henares, noviembre 2012

"En la enfermedad se *reconoce la vida*, ya que es la ley de la vida la que funda, además, el *conocimiento* de la enfermedad"¹.

Foucault (1977: 23).

A mi padre

¹ Las cursivas son del autor.

Agradecimientos

Esta tesis nació de mis miedos más profundos, de mis incertidumbres, de la conciencia de que, después de todo, no tenemos control sobre nuestras vidas. Fue escrita con el propósito de arrojar un poco de luz a las dudas que me inquietaban y me inquietan: ¿quiénes somos?; ¿de dónde venimos?; ¿a dónde vamos?; ¿qué nos cabe esperar de la vida?; ¿cómo debemos actuar para ser felices?

Los desafíos del día a día son un obstáculo con el que no queda más remedio que enfrentarse y el futuro resulta incierto. Llevar una vida armónica y significativa exige la liberación de estos temores. ¿Cómo conseguir esto en un mundo que, en cualquier momento, puede deshacerse sin ninguna razón aparente? Todo lo que nos rodea son bienes frágiles y transitorios. Si creemos que la dimensión material del mundo es la única fiable y la vida es un sinsentido, estamos condenados a la angustia. En esta situación, el apego al mundo de lo sensible se muestra como la causa principal de todo sufrimiento, desorden e ignorancia humanos. El pensamiento y la intuición nos conducen, entonces, a una única conclusión: la seguridad es imposible cuando la vida está construida en bases tan transitorias, a no ser que se entienda la filosofía como una *therapeia* del alma. Una terapia filosófica que se concibe como una transformación profunda de la manera de ver y de ser del individuo. Mi única motivación ha sido contribuir a esta empresa.

En este caminar, muchos han sido los compañeros de viaje. Agradecida estoy, de corazón, a todos aquellos que han contribuido, directa o indirectamente, a la elaboración de esta investigación y que tanto ha significado para mí. En esta página quisiera recordar y expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas que, de alguna forma u otra, han hecho posible la realización de este trabajo.

En primer lugar me gustaría expresar mi gratitud a mi director de tesis Dr. Julio Seoane Pinilla quien, además de poner a mi disposición sus conocimientos y pertinentes consejos, creyó en mi investigación. Así mismo, no puedo dejar de agradecer a todo el Departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá (UAH) su gentil acogida. Muchísimas gracias.

También quiero dar las gracias a todos los compañeros de los grupos de investigación a los que he pertenecido, tanto los que me acompañan en esta recta final como los que me han acompañado en algún momento durante la realización de esta tesis. En particular, al equipo de investigación del Proyecto “Influencia de las Éticas griegas en las corrientes actuales de la Filosofía Europea” del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y al Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política “Lucio Anneo Séneca” de la Universidad Carlos III de Madrid (UC3M), por acompañarme durante mis primeros pasos.

Agradecer también al Dr. Lambros Couloubaritsis y al Dr. Baudoin Decharneux por posibilitar mi participación en las actividades y los seminarios organizados por el

Centre de Philosophie Ancienne y el *Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité* (CIERL) de la *Université Libre de Bruxelles* (ULB), así como a todos sus investigadores colaboradores, con los que tuve la oportunidad de intercambiar interesantes puntos de vista. Muy en especial, a Sylvain Delcominette al que debo las críticas más agudas acerca de los aspectos ontológicos de mi investigación y a Khadija Magouz por su ayuda en la recolección de la bibliografía.

Tampoco quiero olvidarme de las profesoras Isabel Rodríguez y a Carmen Sánchez del I.E.S. Tirso de Molina por infundirme el interés por la reflexión filosófica, así como el amor y el respeto por los clásicos de la antigüedad. Ellas me proporcionaron oportunidades de crecimiento y sabiduría de las que aún hoy soy deudora.

Para finalizar, agradecerle a Esther Claudio su ayuda en los momentos más difíciles, a Rocío Santisteban por la revisión de estilo y a Juan Carlos Gutiérrez por su ayuda con la traducción de las conclusiones al inglés.

A todos vosotros,

GRACIAS

Resumen

La etiología de la enfermedad aparece en el *Timeo* como complementaria y perfectamente compatible con los principios físicos y fisiológicos establecidos al comienzo del relato cosmológico del diálogo. Lo cual pone de relieve que la preocupación de Platón reside en esclarecer los principios físicos que constituyen la causa última de la enfermedad. En este contexto, el deseo aparece como el agente responsable de la falta de proporción entre el cuerpo y el alma, e incluso entre las diferentes partes que componen el alma.

El primero de los temas que se abordan es el de la analogía en el contexto de la generación del universo y la composición de los seres vivos. Desde la perspectiva de la *genesis* del universo la analogía encuentra su expresión más perfecta en la estructura del hombre, en la que la imagen vegetal juega un papel significativo al poner en relación dos ámbitos a priori contradictorios con la expresión “*phyton ouranos*” (*Ti.* 90a–b): el del orden perceptible por los sentidos al que pertenecen las plantas, por un lado, y el orden noético al que remite la observación de los cuerpos celestes, poniendo en juego con todo ello el problema de la participación de un modo muy especial.

El segundo tema es el de la enfermedad en el que –como se verá– la imagen fitológica se mantiene al tiempo que pone en cuestión la relación entre las enfermedades referidas al cuerpo y las referidas al alma (*Ti.* 91a–b). Por otra parte, el

hombre es un ser vivo terrestre mortal compuesto, al igual que el resto de ser vivos, de un cuerpo y un alma (*Alc.* 129e–130c; *Grg.* 516b). De ello se sigue, en consecuencia, que su modo de vida esté determinado por la relación entre el alma y el cuerpo o, más concretamente, entre las diferentes funciones del alma y la manera en que esta domina al cuerpo. Siendo esto así, la salud, y con ella la noción de equilibrio de la naturaleza humana, quedan definidas por un principio de movimiento que deberá ser analizado concienzudamente.

Por último, el tercer tema tratado remite directamente a los terrenos de la *iatromatemática* y la *melothesia*. La naturaleza humana, con el fin de preservar la existencia y como consecuencia de sus disposiciones físicas y psicológicas, se articula de un modo técnico (*Pro.* 320c–322d; *Plt.* 274b–d). Ello tiene como consecuencia que la salud sea entendida por Platón como una actividad de producción, de uso y de cuidado que pone en relación directa a un agente con su cuerpo y su alma. La terapia para las enfermedades posee así una particular técnica basada en la observación de la armonía divina de los movimientos de los planetas (*Ti.* 80b), la cual encuentra su culminación en la imagen del hombre como “planta celeste” (*Ti.* 90a–b).

La indagación pormenorizada de los textos que hacen referencia al *sperma* permite explicar cómo la concepción de enfermedad sostenida por Platón puede ser entendida desde el mito, la cosmología y la fisiología. De esta forma, la presente investigación comienza por recoger y analizar las apariciones del término “*sperma*” y sus derivados para posteriormente pasar a abordar las consecuencias de la existencia de

una “teoría del esperma” en Platón. La lectura se hace así de un modo creciente, descifrando progresivamente un código fitológico que va desde una primera diferenciación en seres vivos (*zoa*) (entre los que se encuentran las semillas y las plantas) y seres inertes (*azoa*) y que se muestra, desde una perspectiva metafísica, ordenada rigurosamente en una disposición vertical que va desde el plano de las formas inteligibles (*Ti.* 23b–c y 41c–d) pasando por el plano corporal (*Ti.* 56b, 69a, 73c y 91a–b), hasta llegar finalmente al plano terapéutico.

De todo ello se derivan tres importantes conclusiones:

1) El recurso a imágenes fitológicas no obedece a cuestiones meramente estilísticas, sino que por el contrario presenta un valor ontológico de fuertes implicaciones biológicas y éticas. Su interés metafísico reside en el hecho de que pone en juego de un modo especial el problema de la participación referido al origen de las cosas y, en especial, al del hombre, al tiempo que hace tambalear la identificación tradicional de la teoría platónica de las formas inteligibles con una doctrina de tipo “idealista”.

2) El objetivo de la existencia humana se resume en la fórmula “*epimeleia heautou*” según la cual el cuidado de sí mismo es a la vez dominarse y cuidar de sí mismo a través de un cuidado técnico que trata de forma conjunta el alma y el cuerpo. Definida la enfermedad como “desequilibrio”, la primera consecuencia que se deriva es que no existe una pluralidad de enfermedades sino sólo el estado de “enfermedad”, en el que

la muerte supone el desequilibrio mayor. En este sentido, la mediación ofrecida por el cuidado no opera en dirección vertical sino horizontal. De todo ello se sigue que la antropología platónica esté compuesta por tres investigaciones: una psicológica, otra física y otra tecnológica que se interrelacionan y yuxtaponen de forma necesaria.

3) Para Platón, la riqueza así como las buenas disposiciones psíquicas y físicas no son suficientes para hacer a un hombre bueno y bello (un *kalos kagathos*). La excelencia (*arete*) es resultado de un ejercicio concreto, de una conducta y de la posesión de un saber determinados (*La.* 190a y ss.) que tienen como resultado un orden anímico y corporal que conduce a una disposición feliz (*eudaimonia*) (*Grg.* 506d). La excelencia ética se define en Platón, por tanto, como una excelencia cognitiva; pero a diferencia de los sofistas, este saber en último término va ligado a una práctica individual que no es transmisible.

Palabras clave: analogía, alma, armonía, cosmología, cuerpo, demiurgo, enfermedad, esperma, génesis, medicina, naturaleza, participación, terapia.

Abstract

The aetiology of the disease appears in the *Timaeus* as complementary and perfectly compatible with the physic and physiologic principles established at the beginning of the cosmologic part of the dialogue. This highlights that Plato's concern resides in clarifying the physical principles that constitute the end cause to disease. Within this context, desire appears as the agent responsible for the lack of proportion between body and soul, and even within the different parts that integrate the soul.

The first of the topics that is tackled is the analogy in the context of the generation of the universe and the composition of living beings. For the perspective of the genesis of the universe analogy finds its most perfect expression in the structure of man, in which the plant image plays a significant role by placing into a priori relation to two contradictory spheres under the expression "*phyton ouranos*" (*Ti.* 90a–b): the one perceptible by the senses that belong to plants, on the one hand, and the noetic order to which the observation of the celestial bodies remits, placing in a very special way the problem of participation.

The second topic is that of disease in which—shall be demonstrated — the phytological image is maintained at the same time as it questions the relation between diseases referred to the body and those referred to the soul (*Ti.* 91a–b). On a different

note, man is a living mortal being composed, as the rest of the living beings, of a body and a soul (*Alc.* 129e–130c; *Grg.* 516b). From this it follows, accordingly, that man's lifestyle is determined by the relation between body and soul or, more concretely, among the different functions of the soul and the manner in which the soul dominates the body. Being this so, health, and with this the notion of human natural equilibrium, are defined by a principle of movement that must be thoroughly analysed.

Lastly, the third topic under study points directly towards the terrains of the *iatromathematics* and the *melothesia*. Human nature, with the aim of preserving the existence and as a consequence of his physical and psychological dispositions, is articulated in a technical manner (*Pro.* 320c–322d; *Plt.* 274b–d). As a consequence of this, health is understood by Plato as an activity of production, of use and of care that places in a direct relation an agent with its body and soul. Therapy for diseases possesses itself a particular technique based in the observation of the divine harmony of the movements made by the planets (*Ti.* 80b), which finds its culmination in the image of man as a “celestial plant” (*Ti.* 90a–b).

In-depth research of the texts that refer to *sperm* allow the explanation of how the conception of disease held by Plato may be understood from myth, cosmology and physiology. In this way, the present research begins by compiling and analysing the contribution entries of the word “*sperm*” and its derived word forms so that later it may move onto the consequences of the existence of a “theory of sperm” in Plato. The interpretation is carried out gradually deciphering a phytological code which goes from

a first differentiation between living beings (*zoa*) (among these seeds and plants) and lifeless beings (*azoa*) and that is shown, from a metaphysical perspective, rigorously ordered within a vertical disposition that goes from the level of intelligible forms (*Ti.* 23b–c y 41c–d) through the corporal level (*Ti.* 56b, 69a, 73c y 91a–b), finally reaching the therapeutic level.

From this three important conclusions may be drawn:

1) Resourcing to phytological images does not merely obey stylistics; on the contrary it presents an ontological value of the strong biological and ethical implications. Its metaphysical interest resides in the fact that it places the problem of participation referred to the origin of beings and, especially, of man, at the same time that it shakes the traditional identification of the Platonic theory of the intelligible forms with a doctrine of the “idealistic” type.

2) The objective of human existence is summarised in the formula “*epimeleia heautou*” by which the care of itself is at the same time to dominate and take care of oneself through a technical care that treats both body and soul. The first consequence that derives from defining disease as “disequilibrium” is that there is not a plurality of diseases but only a state of “disease”, in which death supposes a major disequilibrium. In this sense, the mediation offered by care does not operate in a vertical direction, but in a horizontal one. From all this it follows that Platonic anthropology is composed of three investigations: a psychological, a physical and a technological investigation which

are necessarily interrelated and juxtaposed.

3) For Plato, richness as for good psychic and physic are not enough to make a man Good and Beautiful (a *kalos kagathos*). Excellence (*arete*) is achieved through a specific exercise of conduct and through the possession of a certain amount of knowledge (*La.* 190a y ss.) that result in a corporal and a state of mind that leads towards a happy disposition (*eudaimonia*) (*Grg.* 506d). Therefore, ethical excellence is defined by Plato as a cognitive excellence; but in contrast to sophists, this knowledge ultimately is connected to an individual practise that is not transferable.

Key words: analogy, soul, harmony, cosmology, body, demiurge, disease, sperm, genesis, medicine, nature, participation, therapy.

Contenidos

Normas de transliteración.....	15
Lista de abreviaturas.....	17
Lista de diálogos tenidos por auténticos y cronología de referencia.....	19
Ediciones y traducciones adoptadas.....	21
1. Introducción.....	23
1.1 El <i>Timeo</i> como diálogo físico.....	25
1.2 Últimos estudios y estado de la cuestión.....	28
1.3 Metodología, aportaciones y plan de trabajo.....	38
2. Los fundamentos biológicos del estado humano ideal.....	47
2.1 La preocupación por el estudio de la naturaleza.....	49
2.2 El origen del universo y del hombre.....	70
2.3 La teoría del <i>sperma</i>	91
2.4 El problema de la enfermedad en la relación macro-microcosmos.....	119
3. La enfermedad como proceso inherente a la constitución genética del hombre.....	131
3.1 Estatuto y función del pasaje médico.....	134
3.2 Las enfermedades del cuerpo y las enfermedades del alma.....	156
3.3 El origen de la enfermedad.....	165
3.4 La teoría del deseo y su relación con la enfermedad.....	190
4. La enfermedad como <i>methodos</i> de acceso a la felicidad.....	205
4.1 La función terapéutica de la armonía.....	210
4.2 La observación astronómica y la asimilación con lo divino.....	225
4.3 <i>Katharsis</i> del alma y <i>apomimesis</i>	242
4.4 La crítica a los médicos.....	263
5. Conclusiones.....	272
5.1 Principales conclusiones.....	283
5.2 Aportaciones.....	293
5.3 Temas emergentes.....	296

Bibliografía..... 299

Anexos..... 325

Normas de transliteración

La tradición en torno al *Timeo* es amplia. En la elaboración del presente trabajo la traducción utilizada ha sido la de Lisi (1992), cotejada con las de Brisson (1992) y Zamora Calvo (2010). Cuando las traducciones resultaban insatisfactorias se ha recurrido a la traducción directa del griego, según la versión ofrecida por Burnet. En la transliteración del griego antiguo se ha seguido el siguiente sistema: eta = *e*; omega = *o*; dseta = *z*; zeta = *th*; xi = *x*; ypsilon = *y* en función vocálica y *u* en diptongo; fi = *ph*; ji = *ch*; psi = *ps*. La iota subscripta aparece adscrita (por ejemplo *ei*), y cuando se trata de alfa, esta alfa es larga *ai*. El espíritu áspero viene señalado con *h*, y el espíritu suave no es señalado. Esta regla se aplica no sólo a las vocales, sino también a la rho con espíritu áspero, que se señala como *rh*. En todos los casos se ha indicado el acento.

La transcripción de los nombres griegos plantea problemas más delicados. No es fácil mantener la coherencia sin sacrificar en ocasiones la claridad y la elegancia. A tal fin se ha tenido en cuenta el manual de Fernández-Galiano (1969), así como el libro de Vicuña y Sanz de Almarza (1998). Cuando se disponía de una transcripción tradicional, se ha recurrido a ella en la mayoría de los casos, intentando siempre respetar los criterios del uso admitido.

Lista de abreviaturas

En general, los nombres de autores y los títulos de las obras citadas en el texto no han sido abreviados a fin de no dificultar su identificación. Sin embargo, para las obras de Platón citadas repetidas veces y para algunas revistas, se han seguido las abreviaturas del léxico de Liddell–Scott–Jones, apareciendo de la forma siguiente:

Obras de Platón

Alc. I = Alcibíades I

Alc. II = Alcibíades II

Ap. = Apología

Chrm. = Cármides

Cra. = Crátilo

Cri. = Critón

Criti. = Critias

Epin. = Epinomis

Euthd. = Eutidemo

Euthphr. = Eutifrón

Grg.= Gorgias

Hp.Ma., Mi.= Hippias Mayor, Menor

Ion= Ión

La.= Laques

Lg.= Leyes

Ly.= Lisis

Men.= Menón

Phd.= Fedón

Phdr.= Fedro

Phlb.= Filebo

Plt.= Político

Prm.= Parménides

Prt.= Protagoras

R.= República

Smp.= Banquete

Sph.= Sofista

Tht.= Teeteto

Ti.= Timeo

Lista de diálogos considerados auténticos

Los diálogos que se han tomado como auténticos son los siguientes:

Apología de Sócrates, Banquete, Cármides, Crátilo, Critias, Criton, Eutidemo, Eutifrón, Gorgias, Hippias Menor, Hippias Mayor, Ion, Laques, Leyes, Lisis, Menexeno, Menon, Parménides, Fedón, Filebo, Político, Protagoras, República, Sofista, Teeteto, Timeo.

Cronología de referencia

La cronología a la cual se hace referencia es la establecida por Vlastos apartir de la de Brandwood (1994: 71–72).

Grupo I. Diálogos de juventud

a) Por orden alfabético:

Apología de Sócrates, Cármides, Criton, Eutifrón, Gorgias, Hippias Menor, Ión, Laques, Protágoras, República I.

b) Por orden alfabético:

Eutidemo, Hippias Mayor, Lisis, Menexeno, Menón.

Grupo II. Diálogos del periodo intermedio (por orden cronológico probable):

Crátilo, Fedón, Banquete, República II–X, Fedro, Parménides, Teeteto.

Grupo III. Diálogos de vejez (por orden cronológico):

Timeo, Critias, Sofista, Político, Filebo, Leyes.

Ediciones y traducciones utilizadas

El texto griego es citado a partir de la edición de Burnet (1900–1907). La lista siguiente presenta la traducción adoptada para cada uno de los diálogos.

Cra. = Calvo, Madrid, Alianza, 1983.

Phd. = Gil, Madrid, Alianza, 1995.

Phlb. = Durán, Madrid, Gredos, 1997.

Phdr. = Gil, Madrid, Alianza, 1995.

Tht. = Vallejo, Madrid, 1988.

Ti. = Lisi, Madrid, Gredos, 1997.

1

Introducción

1.1. El *Timeo* como diálogo físico.

Desde la antigüedad, el *Timeo* ha tenido fama de diálogo oscuro y complejo. Hasta el punto de que incluso la crítica actual no se pone de acuerdo a la hora de destacar el fin último o los valores que mejor lo definen: matemáticas, física, química, astrología, biología, medicina, psicología, sociología, política, religión e, incluso, economía se entrelazan en una misma madeja que resulta imposible desenredar.

Tradicionalmente se ha puesto de relieve su carácter enciclopédico y el hecho de que ofrecía una descripción cosmológica del universo físico. De hecho, se trata de la primera obra de este género que ha llegado íntegra hasta nosotros, aunque, claro está, no cabe pensar que fuese la primera en ser elaborada. Otros, han querido ver que el objeto del diálogo sería no tanto el desarrollo de una ciencia en particular como la elaboración de una teoría de la ciencia. Sólo algunos estudios de los últimos años han destacado la posibilidad de que el tema central del *Timeo* sea el de la constitución humana.

De entre los escritos de Platón es el que mantiene una exposición continua más larga –sin diálogo ni interrupciones–, frente al estilo del resto de los diálogos. Pareciera ser un curso o el resumen de un curso dirigido a un público preparado para entender las diversas ciencias que trata, semejante a los que pudieron impartirse en la Academia. Lo cual podría explicar, en opinión de algunos, el modo un tanto elíptico en que son

expuestos algunos de los detalles matemáticos, los referidos al alma del universo y a la astronomía.

Algunos críticos han hablado de cambios de plan durante la elaboración del diálogo y de la incapacidad de un Platón ya viejo para crear una síntesis coherente y armónica. Otros, como Rodríguez Adrados (1997), han argumentado que las incoherencias presentes en el *Timeo*, tanto formales como temáticas, son consecuencia de un intento desmesurado e irreal por parte de Platón para explicar en detalle el devenir, al tiempo que trataba de completar y corregir a toda la tradición griega anterior, y lo que empezó como un diálogo socrático normal se le fue de las manos, dejando la descripción del orden humano y de las causas de su decadencia en un simple esbozo:

"El *Timeo* (o, si se quiere, el complejo *Timeo–Critias*) es un diálogo fracasado desde el punto de vista de la intención original de Platón: la magna síntesis de evolución del orden físico y del orden humano a partir de estados originales ideales. Por más esfuerzos que hizo para establecer el paralelismo, sus puntos de partida ideales y sus puntos de llegada reales se le impusieron y debió, en definitiva, cortar el proyecto sin dejarlo culminar" (1997: 37) .

Algunos autores como Rivaud (1925), Cornford (1966), Guthrie (1984), entre otros, han querido ver el *Timeo* como parte de una trilogía *Timeo, Critias, Hermócrates*; una investigación centrada en el tema de la evolución cósmica, continuación –más o menos exacta– del tema de la evolución de la sociedad perfecta expuesto en la *República*; donde el *Critias* retomaría el tema del origen del Universo y del hombre, y el

Hermócrates cerraría la exposición hablando de la decadencia de las sociedades. Quedan, sin embargo, muchos puntos oscuros aún acerca de las alteraciones del plan original de Platón, acerca de la relación y autonomía del *Critias* y acerca de la existencia o inexistencia de un *Hermócrates*.

Aristóteles cita explícitamente el *Timeo* en *De caelo* (II 293b, III 300a) y en *De generatione* (I 315b 325b, II 329a, 332b). En su opinión el *Timeo* es un diálogo de carácter físico, por cuanto se ocupa de la estructura del cosmos y de la estructura de los elementos que lo componen. De lo cual se hizo eco la clasificación que, entre el fin de la edad antigua y el principio de la edad cristiana, llevó a cabo el rétor Trasilo (Diog. Laert. III 60) y que en cierto modo continua vigente en nuestros días. Consejero literario y amigo personal del emperador Augusto, clasificó el *Timeo* como diálogo físico atendiendo a la división de la filosofía impuesta por Aristóteles –y vigente aún en la escolástica–, que diferenciaba por un lado lógica física (filosofía natural y metafísica) y por otro ética y política (filosofía de las cosas humanas). También Proclo, autor del comentario antiguo más importante, habla acerca de un diálogo *physikos*. Tesis interpretativa que prevaleció durante toda la historia de exégesis platónica, desde Cicerón al Renacimiento. La cual sigue subyaciendo a la mayoría de las interpretaciones modernas que hacen referencia al *Timeo* y entre las que podemos situar los trabajos de Mohr (1985), entre otros. El argumento básico que da lugar a la discusión es la cuestión del origen del mundo en el tiempo.

Sin duda, el *Timeo* es una de las obras que mayor interés despertó en la Antigüedad y que mayor número de comentadores ha encontrado. La atención que despertó se basa, sin embargo, no tanto en su valor doctrinal sino en la dificultad de su interpretación y, quizás, incluso la escisión entre Aristóteles y los primeros estoicos, encuentre su explicación en la diferente interpretación de este diálogo.

1.2. Últimos estudios y estado de la cuestión.

Existen muchas investigaciones que favorecen una aproximación a determinados aspectos del *Timeo*, sin embargo, esto no se refleja en una mejor comprensión del texto en su globalidad. La investigación acerca de aspectos de la filosofía de Platón y la comprensión del *Timeo*, son dos mundos separados. Las razones de este divorcio entre investigación y comprensión filosóficas se encuentran en las dificultades de lectura que presenta el texto del *Timeo*.

Si se pretende progresar en la comprensión del *Timeo*, habrá que comenzar por analizar las dificultades que presenta este texto para dotar al lector de las estrategias y conocimientos necesarios para adentrarse en él. Las principales dificultades se pueden agrupar en cuatro niveles. Estos son:

- 1) A nivel microestructural, el *Timeo* presenta dificultades en la decodificación de importantes términos como: *genesis*, *chora* o *sperma*, etc, que no permiten al lector acceder fácilmente al significado de los conceptos y, por tanto, a la información contenida en muchos de los pasajes.

2) A nivel macroestructural, el texto presenta una progresión temática muy rápida, en la que son muchos los temas que se abordan y en ocasiones sin una conexión clara; lo cual dificulta la captación de la progresión temática del texto. Los textos en los que se hace referencia a la *chora* son un buen ejemplo de ello.

3) A nivel superestructural, el texto está poco estructurado y carece de conectores que guíen de una forma clara la lectura. Este hecho, dificulta la captación de la estructura interna del texto desde una perspectiva global. En consecuencia, muchos comentaristas han llegado a afirmar que el *Timeo* sólo puede ser considerado como un listado de temas sin conexión.

4) En relación al marco espacio-temporal de la exposición, aunque el texto explicita el objetivo que persigue y el plan de acción que va a desarrollar para alcanzarlo, no facilita la conexión con los conocimientos previos que lo harían comprensible. El *Timeo* no hace referencia a otros diálogos, ni tampoco hace referencia a las teorías mantenidas por Platón o por otros de sus contemporáneos (como por ejemplo las referidas al *sperma*) que facilitarían su comprensión.

Todas estas dificultades han dado lugar a una pluralidad de lecturas que han legitimado relecturas que van más allá del texto y la intención platónicas. Por estas razones los diferentes comentaristas han encontrado serias dificultades para sintetizar la información contenida en el *Timeo*.

Existe la idea consensuada de que Platón elabora en el *Timeo* una cosmología que concede una importancia suprema a la distribución y articulación de la vida a través del

universo, aspectos que pueden ser abordados desde tres ámbitos de problemas que presentan interés:

- 1) El mitológico (incluye la reflexión sobre el origen de los atenienses y su relación con el resto del texto del *Timeo*).
- 2) El cosmológico (incluye la comprensión del papel del demiurgo y la relación cuerpo–alma).
- 3) El ético (incluye el análisis de las causas de la enfermedad y su consecuente propuesta terapéutica).

En relación al primer ámbito de interés, el mitológico, hasta la fecha ningún autor se ha detenido en analizar las implicaciones que tiene para el resto del diálogo el mito fundacional de los atenienses o mito de los *gegeues* (hijos de la tierra)² con el que *Timeo* abre su relato. Los autores que han analizado esta cuestión lo han hecho en relación a la *República* (III, 414c–e) y, en menor medida a las *Leyes* (II 663d–e) y al *Político* (271a5–b), diálogos en los que aparece lo que podría denominarse “mito de la autoctonía”.

Existe un grupo de autores que han abordado la cuestión del estatuto de este mito y que se comentarán, someramente, a continuación:

Frutiger (1930: 172 y ss. y 190–191) lo concibe como parte del mito genético que representa el *Timeo* entendido en su totalidad, hace referencia a un suceso lógico y no

² El término *autochthon* es muy cercano al de *gegeues* y designa a aquellos que surgen espontáneamente (*autos*) de la tierra (*chthon*). Ambos términos tienen en común que designan al primer o a los primeros miembros de una región. Sin embargo, no pueden ser tratados como sinónimos, puesto que se diferencian en uso e intenciones.

temporal, que bajo la forma de una cosmogonía reemplaza al análisis puro y simple de la estructura última de las cosas. A esto se puede objetar que no explique cómo se articula la idea de que los primeros atenienses nacieran de la tierra con los pasajes en los que se relata como el demiurgo en colaboración con los dioses compone al hombre.

Para Guthrie (1984: 462–464) el mito de la autoctonía cumple una función muy concreta: en la medida en que, aún no siendo cierto, puede ilustrar alguna verdad – entendiendo como verdad una idea que puede resultar ventajosa– que propicie la hermandad de los ciudadanos.

Hirsch (1971: 236–237) por su parte, interpreta la *República* en su conjunto como un relato mítico sobre el origen y la elección de destino, en la que el mito de la autoctonía refiere a un estado primigenio al que no podría acceder de otro modo el hombre.

Willi (1925) destaca que la sección de la *República* en la que aparece el mito genético, tiene una doble misión: la de argumentar de forma persuasiva la existencia de las diferentes clases de persona y la de formar a los guardianes por medio de la instauración del sentimiento de pertenencia y, en consecuencia, de defensa de la tierra.

Brisson (2007:164) analiza este mito no sólo en la *República*, sino también según aparece en las *Leyes* y en el *Político*, y se hecha en falta una mención al *Timeo*. A su modo de ver, este mito desempeña el papel de paradigma que tendría por finalidad persuadir al gran grueso de los ciudadanos para que respeten una u otra ley.

Castoriadis (2004: 126 y ss.) se centra en la versión de este mito que aparece en el *Político*. Su análisis es, sin duda, uno de los más sugerentes. Su contribución es la de haber contextualizado el mito de la autoctonía dentro del tiempo del pensamiento, del tiempo dominado por Cronos, Edad de Oro en la que los hombres nacen de la tierra. Tiempo que, según su hipótesis, se corresponde con el tiempo de Zeus en el que el universo queda librado a sí mismo y en el que la humanidad se desenvuelve sola. Según su interpretación el mito de Cronos permite a Platón abordar el interrogante que plantea la existencia de procesos irreversibles. Entre ellos, el nacimiento y la vida. En ambos hay algo que marca la irreversibilidad y que hace que una explicación de corte mecánico resulte insuficiente. Las tesis de Castoriadis permitirían, además, dar una respuesta coherente al interrogante que plantea el hecho de que en un mismo relato Platón introduzca una explicación mítica en la que los hombres nacen de la tierra (tiempo del pensamiento), otra explicación cosmológica en la que los dioses componen al hombre (tiempo de gestación) y otra explicación fisiológica en la que la reproducción humana es de tipo sexual (tiempo histórico).

Acerca del ámbito de problemas cosmológicos que surgen desde el *Timeo*, es necesario comenzar por señalar que el planteamiento cosmológico de Platón incluye además, entre otros aspectos, el de definir la posición del hombre en el universo, así como el de prescribir el curso que deben seguir sus acciones para alcanzar su completa realización. En este sentido, el interrogante que se plantea es el porqué de la utilización de la imagen del hombre como planta celeste (*Ti.* 90a–b) en este contexto. Existen dos

posibilidades de interpretación: una literal y otra metafórica. Sin embargo, las interpretaciones que se han ofrecido hasta el momento en ambos casos, chocan con pasajes que ponen de manifiesto las insuficiencias de ambas corrientes.

El estudio más fundamentado que defiende la interpretación metafórica del hombre como planta celeste es el de Skemp (1947), por cuanto pone de manifiesto la paradoja que subyace a la comparación entre las plantas y el hombre. Las plantas no pueden realizar la búsqueda de la vida verdadera o la realización del ideal filosófico debido a que se encuentran desprovistas de sensaciones (*aisthesis*), lo cual impide su acceso tanto a la *doxa*, al *logismós* y al *nous* (*Tht.* 167b y *Plt.* 271d y ss.) propios del hombre, invalidando así la posibilidad de interpretar literalmente dicha imagen.

Por otro lado, entre los literalistas, la posición más interesante es la presentada por Manos (1996), la cual precisamente pone en jaque los planteamientos de Skemp. Para Manos, la imagen del hombre como planta celeste no debe ser interpretada como algo accesorio o casual, como confirma la aparición de esta misma formulación en pasajes tan dispares como *Phdr.* 248c y ss., *Symp.* 210a–212a o *Lg.* I 899b, en los que se hace mención a la posibilidad dialéctica de extensión del hombre particular al orden de las formas inteligibles (cuyo desarrollo y fruto tienen lugar en la tierra con el fin de hacer retornar al hombre a su comienzo divino) donde Platón se hace eco de la imagen del hombre como planta enraizada en el cielo: imagen que además posee una significación ontológica y deontológica. La formulación del hombre como planta celeste es de tipo ontológico desde el momento en el que las plantas aparecen como segunda

clase de ser vivo en la clasificación taxonómica ofrecida por Platón en el *Timeo*. Pero también es de orden deontológico en el sentido de que cada hombre con sus acciones confirma o invalida la posibilidad dialéctica de extensión del alma al ser real (*Phdr.* 248c y ss.). Pese a lo interesante de las dos contribuciones, ambas presentan el defecto de dejar sin explicación las razones que llevaron a Platón a utilizar la expresión *phyton ouranion* para referirse al hombre excelente.

En lo que se refiere al ámbito de los problemas éticos que se pueden plantear desde el *Timeo*, podría parecer que las cuestiones éticas no tienen ninguna relación con la cosmología ya que ambos ámbitos de problemas hacen referencia a dos esferas distintas del mundo: la del orden físico y la ley natural, por un lado, y la de la ética y la libertad, por otro. Sin embargo, los filósofos de la antigüedad otorgaron un lugar especial a la reflexión física en general y a la cosmología en particular en sus respectivas teorías éticas. En el caso de la teoría ética contenida en el *Timeo* es necesario señalar que el bien y la vida de excelencia no son explicados desde los dilemas de la acción y la decisión sino desde una perspectiva psicológica y epistemológica en la que la reflexión cosmológica desempeña un importante papel. Las implicaciones cosmológicas del concepto de Platón de *eudaimonia* se plasman en una particular teoría psicológica y astronómica según la cual existe una correspondencia estructural y funcional entre el alma racional del hombre y el alma del universo. Estas cuestiones han sido tratadas por Carone (2005).

Esta investigación, sin embargo, sigue la estela de los trabajos de Hadot y, en concreto, la idea de que las filosofías de la Antigüedad deben ser entendidas como ejercicios espirituales. Perspectiva que presenta la ventaja de ser más integradora. La práctica de ejercicios espirituales se remonta a tradiciones de tiempos inmemoriales y es, sin duda, la figura de Sócrates en los diálogos de Platón la que la hace emerger en el pensamiento occidental en forma de diálogo. Influidos por las obras filosóficas modernas basadas en la exégesis de textos, tendemos a pensar que la filosofía de Platón –como la de otros filósofos antiguos– tuvo como objetivo transmitir determinados contenidos conceptuales. Sin embargo, en la mayoría de los casos estas filosofías no son otra cosa que ejercicios espirituales o de meditación, destinados a formar almas (*psicagogía*), que el autor practica sobre sí mismo y hace practicar a su interlocutor. Y es que los ejercicios espirituales no funcionan simplemente a un nivel proposicional o conceptual.

Este hecho es fácilmente observable en los diálogos de Platón. En los que la filosofía aparece descrita de forma explícita como un ejercicio que produce una modificación en el ser de aquel que lo lleva a cabo. Quizás los ejemplos más claros de la tesis que estoy aquí manteniendo vengan representados por el *Banquete* y el *Parménides*. En ellos, el acto filosófico no se sitúa solamente en el orden del conocimiento, sino también en el orden del yo y del Ser. La lectura de ambos diálogos supone, así, un ejercicio dialéctico de perfeccionamiento espiritual humano, que ofrece la posibilidad de pasar de un estado de vida inauténtico, oscurecido por la ignorancia y las

preocupaciones materiales, a un estado de vida auténtico caracterizado por la obtención de un conocimiento y visión exactas tanto de sí mismo como del universo, que conducen a la realización interior y a la obtención de un espíritu bienaventurado (*eudaimonia*).

La tradición académica ha venido abordando el pensamiento de los filósofos de la Antigüedad, y el de Platón en particular, como un conjunto de doctrinas sistemáticas de especulaciones abstractas. Aquella concepción práctica de la filosofía ha sido olvidada durante siglos, permaneciendo prácticamente enterrada y despreciada, hasta que el movimiento de la Filosofía Práctica ha empezado a tomarla en consideración.

Gracias a la labor de Hadot (2002), es posible entender a los filósofos de la Antigüedad desde una perspectiva distinta a la habitual. Hadot propone una nueva manera de leer la historia de la filosofía y ensaya una especie de hermenéutica práctica que pone el acento en la filosofía como un modo de vida que implica un compromiso con el perfeccionamiento individual (y el de los otros) mediante la práctica continuada de una serie de "ejercicios espirituales" y de la que se hace eco esta investigación.

La concepción de Hadot de la filosofía implica una auténtica revolución y un cambio radical a la hora de entender la noción de filosofía, e incluso, la historia misma de la filosofía. Algunos pensadores franceses, alemanes, anglosajones e italianos, están empezando en la actualidad a considerar las aportaciones de los trabajos de Hadot a la hora de entender el sentido de la filosofía en la Antigüedad y a la hora de elaborar sus

historias de la filosofía. De acuerdo con los planteamientos de Hadot, olvidar esta búsqueda constante de un progreso espiritual impide que se comprenda adecuadamente tanto los planteamientos como el objetivo de las reflexiones de la filosofía antigua.

El propósito de la presente investigación es presentar a Platón como participante de la educación en los valores de la *paideia* griega, la cual tenía como propósito educar a la juventud en la virtud (desarrollo de la espiritualidad) y la sabiduría (cuidado de la verdad), mediante la práctica continua de ejercicios espirituales (cultivo de sí), con el objetivo de prevenir y curar las enfermedades del alma, propiciando transformaciones buenas para sí mismo y la sociedad. Esto no significa en absoluto que las filosofías de la Antigüedad prescindan de toda especulación, al contrario. Según las investigaciones de Hadot, las teorías más elaboradas están siempre al servicio de la vida filosófica, pues constituyen el medio para aproximarse a la sabiduría y nunca constituyen un fin en sí mismas. Incluso las reflexiones en torno a la física contribuyen a modificar el estado anímico del filósofo y un perfecto ejemplo de ello, como se verá, son los planteamientos de Platón que se recogen en el *Timeo*. De forma que la filosofía de Platón –a la que se suele leer de un modo sistemático– aparece como una práctica filosófica que persigue la conversión del ser y las matemáticas como un medio de separarse del mundo sensible.

1.3. Metodología, aportaciones y plan de trabajo.

La cuestión de la que pretende hacerse cargo esta investigación es la que hace referencia al modo en que Platón soluciona la relación entre lo que es siempre y lo que siempre deviene, o lo que es lo mismo, la relación entre el movimiento y los entes matemáticos que, en definitiva, no es otra que la de resolver el problema de la participación en el ámbito concreto de lo humano y su enfermedad. La presente investigación se centra, por tanto, en el vínculo, en la relación de proporción (*armonia*) entre el cuerpo y el alma humanos que Platón expresa mediante la imagen “*phyton ouranion*” (*Ti.* 90a, cf. 31c) y el término *sperma* (*Ti.* 23c, 23e, 56b, 73c, 73c, 74a, 74b, 77a, 86c, 91b). La teoría de la enfermedad y su *therapeia* ilustran, en particular, la articulación de esta relación –que no es otra que la manifestación a nivel microcósmico de la relación entre el orden perceptible por los sentidos y el orden noético– proporcionando el modo en el que la medicina y la biología deben ser examinadas en el *Timeo*.

En este dialogo Platón plantea el universo como una obra del demiurgo, quien estructura su obra analógicamente (*analogon*) y la *armonia* desempeña en ello un importante papel. Platón, sin embargo, no presenta la *armonia* desde un punto de vista musical, sino físico. Se trata de una relación de tipo matemático que preside el orden cosmológico. El demiurgo toma las proporciones de la escala musical como pauta para articular de forma geométrica la creación del universo. Traslada al universo la serie

diatónica y los intervalos armónicos de la octava musical a la estructura de los cuerpos y a la distancia entre ellos.

El estudio más sugerente acerca de la articulación de la “analogía” en Platón lo ha realizado Derrida (1993 y 2006) quien sin ser un reconocido experto en Historia del pensamiento, proporciona una nueva perspectiva sobre la que abordar cuestiones como la *genesis* y la *therapeia*. A su modo de ver, el *Timeo* vendría a integrar y completar la analogía entre el Bien y el Sol esgrimida en la *República*, argumentando la existencia del alma como causa primera y la trascendencia del Bien en relación con un *logos* cuyo contenido se relaciona analógicamente con el de los demás entes a través del proceso de despliegue del *sperma*. Hipótesis, que por otra parte, ha servido de inspiración para la elaboración de esta investigación.

La tesis que subyace en estas dos obras es que en Platón el “razonamiento por analogía” opera dentro de lo que podría llamarse la estructura cosmológica –según es expuesta en los libros VI y VII de la *República* y en el *Timeo*– a niveles muy diferentes, que van desde lo cosmológico/cosmogónico hasta lo ético/político, pasando por lo ontológico/fenomenológico e incluso lo dialéctico/ retórico, hasta completar la composición o *sustasis* del *kosmos*.

De otra parte, la etiología de la enfermedad aparece en el *Timeo* como complementaria y perfectamente compatible con los principios físicos y fisiológicos establecidos al comienzo del relato cosmológico del diálogo. Lo cual pone de relieve

que la preocupación de Platón reside en esclarecer los principios físicos que constituyen la causa última de la enfermedad. En este contexto, el deseo aparece como el agente responsable de la falta de proporción entre el cuerpo y el alma, e incluso entre las diferentes partes que componen el alma. Lo cual implica, que el objetivo de toda la sección médica del *Timeo* encuentra su fundamentación en la articulación de un determinado sistema cosmológico y metafísico, y no en ella misma.

La propuesta terapéutica de Platón exige una perspectiva transdisciplinaria y estratégica, lo cual implica reconocer que constituye una realidad compleja que demanda distintos conocimientos integrados. En este sentido, la lógica fragmentadora o por especialidades se sustituye por una comprensión integradora, dinámica, centrada en la dialéctica de los vínculos, las interacciones, la diversidad de manifestaciones y los procesos. Desde el punto de vista metodológico, este trabajo transdisciplinario precisa de instrumentos flexibles que permitan asimilar y construir nexos simultáneos múltiples y la variedad de formas en que se relacionan los diferentes elementos de un sistema con el todo.

La indagación pormenorizada de los textos que hacen referencia al *sperma* permite explicar cómo la concepción de enfermedad sostenida por Platón puede ser entendida desde el mito, la cosmología y la fisiología. De esta forma, la presente investigación comienza por recoger y analizar las apariciones del término "*sperma*" y sus derivados para posteriormente pasar a abordar las consecuencias de la existencia de una "teoría del esperma" en Platón. La lectura se hará así de un modo creciente,

descifrando progresivamente un código fitológico que va desde una primera diferenciación en seres vivos (*zoa*) (entre los que se encuentran las semillas (*spermata*) y las plantas) y seres inertes (*azoa*)³ y que se muestra, desde una perspectiva metafísica, ordenada rigurosamente en una disposición vertical que va desde el plano de las formas inteligibles (*Ti.* 23b–c y 41c–d) pasando por el plano corporal (*Ti.* 56b, 69a, 73c y 91a–b), hasta llegar finalmente al plano terapéutico.

La base documental empleada en este estudio comprende el corpus platónico, con especial atención al *Timeo*, combinada con la información procedente de escritores posteriores acerca de las doctrinas médicas y físicas de los primeros filósofos y científicos griegos. No obstante, los resultados obtenidos a partir de esta investigación, al igual que todas aquellas que giran en torno al pensamiento griego, descansan necesariamente en una pequeña proporción de la documentación que idealmente tendría que haberse consultado.

Como consecuencia de la falta de la mayor parte de las obras de muchos filósofos relevantes, por no hablar de las obras de muchos tratadistas médicos, existe la tendencia a encajar los datos disponibles en esquemas nítidos que pueden resultar totalmente inadecuados. En el presente estudio, la ausencia de una documentación adecuada y de primera mano sobre las reflexiones físicas y médicas de los primeros filósofos griegos ha supuesto una carencia importante.

³ Mientras que Platón estableció una única división de los seres en *zoa* y *azoa*, Aristóteles realizó una división en *zonta* y *azoa* en la que los *zonta* a su vez se clasificaban en *zoa* y *phyta* (*De part. An.* 681a10 y ss.).

Ciertamente, existió en la Antigüedad una tradición médica y una tradición filosófica independientes; no obstante, la cuestión de su independencia o interdependencia puede ser analizada desde la lectura del *Timeo*, al tiempo que abre el debate acerca de la relación de la filosofía platónica con la tradición médica. Esta investigación analizará la utilización de la analogía médica en el cuidado del alma y la noción de enfermedad por parte de Platón, con el objeto de definir y concretar de diversos modos –a saber, metafísico, fisiológico y ético– la relación entre el cuerpo y el alma, apoyada, como se verá, en las formas inteligibles de *analogia*, *symmetria* y *armonia*, nociones por lo demás, comunes al ámbito metafísico y médico como pone de manifiesto el análisis exhaustivo del relato creacional del *Timeo*.

El objetivo es delimitar, a lo largo de la investigación y del modo más exhaustivo posible, el campo en cuyo interior deben situarse los pasajes que tratan de la génesis del universo, junto con las descripciones etiológicas y nosológicas de la enfermedad, para que todas sus articulaciones y todas sus consecuencias adquieran una significación precisa, susceptible de ser negada o confirmada por las referencias a los demás elementos contenidos en el corpus platónico. Se trata de delimitar de un modo preciso el lugar que ocupa el hombre dentro de la taxonomía presentada en el *Timeo*. Tomando como base la imagen del hombre como planta celeste (*phyton ouranion*) se accede al desciframiento de la metafísica y la cosmología platónicas en una dirección, la de la biología y la medicina, que las interpretaciones tradicionales no han permitido abordar.

Se contribuye así, también, a la explicación de temas particularmente precisos acerca de la amplitud y complejidad de las reflexiones platónicas en torno a los seres vivos. Todo ello tiene como resultado un método de comentario del texto, no ya ceñido a la mera anotación de palabras o expresiones, sino basado en un análisis de las formas inteligibles—fuerza que parte en todo momento de la misma constitución del texto. Este método de análisis científico contribuye a desentrañar esa madeja de significados que de manera inconsciente se han transmitido de generación en generación, desde las primeras reflexiones en torno a la *physis* de los presocráticos hasta la explicación del origen del universo de determinadas filosofías posteriores, y que han pasado inadvertidas.

Las principales cuestiones que se pretenden abordar en la investigación propuesta son las siguientes:

- 1) ¿Existe una concepción médica de enfermedad en Platón?
- 2) ¿Qué nociones integran la reflexión médica en el *Timeo*?
- 3) ¿Cuáles son las principales características de la terapia platónica tal y como se define en el *Timeo*?
- 4) ¿En qué medida el papel de la terapia platónica se traduce en resultados fisiológicamente eficaces?

Si se consigue responder estas preguntas, se habrán conseguido la finalidad y objetivos propuestos, a saber:

4) Conocer para una selección de textos cómo se concreta en ellos la configuración del hombre y la enfermedad.

5) Ahondar en el significado de los términos que desempeñan un papel importante en la configuración del hombre y la enfermedad desde un punto de vista mítico, cosmológico y ético/terapéutico.

6) Conocer mediante el análisis exhaustivo del *Timeo* los atributos y propiedades del esperma en cuanto a las tres dimensiones metafísicas del mismo (a saber: mítica, cosmológica y ética).

7) Establecer convergencias, divergencias, tendencias y modelos respecto a otras concepciones médicas contemporáneas a Platón.

La finalidad última, por tanto, de esta investigación es realizar una investigación sobre cómo Platón concibe la enfermedad, la fundamenta en su sistema cosmológico y cómo la articulación metafísica entre macro y microcosmos determina una propuesta terapéutica específica. Para ello, la investigación se articula en torno a tres capítulos que se corresponden con tres ámbitos de problemas:

El primero de los temas que se abordan es el de la analogía en el contexto de la generación del universo y la composición de los seres vivos. Desde la perspectiva de la *genesis* del universo la analogía encuentra su expresión más perfecta en la estructura del hombre, en la que la imagen vegetal juega un papel significativo al poner en relación dos ámbitos a priori contradictorios con la expresión “*phyton ouranós*” (*Ti.* 90a–b): el del orden perceptible por los sentidos al que pertenecen las plantas, por un lado, y el orden

noético al que remite la observación de los cuerpos celestes, poniendo en juego con todo ello el problema de la participación de un modo muy especial.

El segundo tema es el de la enfermedad en el que –como se verá– la imagen fitológica se mantiene al tiempo que pone en cuestión la relación entre las enfermedades referidas al cuerpo y las referidas al alma (*Ti.* 91a–b). Por otra parte, el hombre es un ser vivo terrestre mortal compuesto, al igual que el resto de ser vivos, de un cuerpo y un alma (*Alc.* 129e–130c; *Gor.* 516b). De ello se sigue, en consecuencia, que su modo de vida esté determinado por la relación entre el alma y el cuerpo o, más concretamente, entre las diferentes funciones del alma y la manera en que esta domina al cuerpo. Siendo esto así, la salud, y con ella la noción de equilibrio de la naturaleza humana, quedan definidas por un principio de movimiento que deberá ser analizado concienzudamente.

Por último, el tercer tema tratado remite directamente a los terrenos de la *iatromatemática* y la *melothesia*. La naturaleza humana, con el fin de preservar la existencia y como consecuencia de sus disposiciones físicas y psicológicas, se articula de un modo técnico (*Pro.* 320c–322d; *Plt.* 274b–d). Ello tiene como consecuencia que la salud sea entendida por Platón como una actividad de producción, de uso y de cuidado que pone en relación directa a un agente con su cuerpo y su alma. La terapia para las enfermedades se basa en la imitación por parte de las corrientes mortales –entendiendo por estas los vasos sanguíneos que tienen la doble función de transportar, por un lado, el alimento y la bebida y, por otro, impresiones particulares (*Ti.* 78e–79a, 80d; 77e)– de

la armonía divina del movimiento de los planetas (*Ti.* 80b), que conlleva la restitución de las corrientes de pensamiento destruidas al nacer (*Ti.* 90d, cf. 75e y 77e) y convierte al hombre en una “planta celeste” (*Ti.* 90a–b).

Hechas estas aclaraciones previas, se está ya en disposición para comenzar el análisis del problema que plantean las enfermedades del cuerpo y el cuidado del alma en el *Timeo*.

2

**Los fundamentos biológicos del
estado humano ideal**

La tesis que se trata de confirmar en esta investigación es que tanto los planteamientos nosológicos como terapéuticos presentes en el *Timeo* deben ser interpretados literalmente y con un sentido médico.

El objetivo de este primer capítulo es poner de manifiesto los elementos de carácter cosmológico que configuran al hombre para poder entender después, por un lado, cómo tiene lugar el proceso de enfermedad, qué supone ésta para el desarrollo de la vida humana; y, por otro lado, en qué consiste y cómo opera la terapéutica que se propone.

El análisis y comprensión de los aspectos cosmológicos del *Timeo* resulta imprescindible, no sólo porque dicho diálogo se ocupe de ellos durante una gran parte del texto, sino porque la pregunta por las causas últimas es una constante en los planteamientos de Platón, cuando reflexiona sobre el universo pero también cuando trata de cuestiones humanas, ya se trate de cuestiones éticas o médicas. Partiendo de la premisa de que Platón define al hombre como compuesto de cuerpo y alma, no debe extrañar que tanto las enfermedades como las diferentes terapias hagan referencia a ambos. Para llegar a entender con exactitud la enfermedad y sus procesos resulta imprescindible fundamentar primero los motivos por los que el hombre presenta esta compleja composición, así como los mecanismos por los que se articula la relación entre el cuerpo y el alma y que hacen que el hombre participe tanto del orden de las formas

inteligibles como del orden sensible. En este sentido, la noción de participación (*methexis*), pero también los elementos (*stoikheia*), la proporción (*symmetria*) y la armonía desempeñan un papel fundamental.

En primer lugar, por tanto, resulta imprescindible ver en qué términos Platón reflexiona en torno a la *physis*, así como el modo en que se posiciona frente a las teorías de sus contemporáneos. De no ser así, resultaría imposible entender el sentido con el que Platón articula los diferentes elementos que componen su cosmología.

2.1. La preocupación por el estudio de la naturaleza.

La llamada “etapa presocrática” marca lo que comúnmente se denomina “el paso del mito al logos” y con ello el origen de la filosofía occidental. En síntesis, este paso consistió en el abandono progresivo y lento de una interpretación del universo y del hombre que se caracterizaban por la utilización de referentes divinos antropomórficos; para pasar a una nueva interpretación en la que se buscan referentes naturales de tipo conceptual. La pregunta de los primeros filósofos es una pregunta por la *physis* que trata de dar una respuesta –distinta a la del mito– al interrogante acerca del origen y la constitución del cosmos.

Para los presocráticos el término *physis*⁴ significó, en primer lugar, el elemento o materia originaria (*arche* o principio) del que todo está compuesto, de donde todo

⁴ Palabra griega (*physis, physeos*) que se traduce por naturaleza y que procede etimológicamente del verbo *phyo*, que significa brotar, crecer, hacer salir. Entre los

procede y a donde todo termina por volver. En segundo lugar y menos frecuentemente, pero no por ello menos importante, significó la estructura de las cosas, el principio de organización interna de la realidad. En tercer lugar, pero rara vez, significó la *genesis* o el proceso de generación.

A pesar de que las soluciones que aportaron estos pensadores fueron muy diversas y se agrupan como es sabido en tres grandes corrientes (monismo, dualismo y pluralismo) se pueden destacar algunas constantes: la consideración del universo como un orden; la eternidad de la *physis*; el carácter circular del tiempo junto con la tendencia a identificar el universo con la figura perfecta de la esfera; y la concepción materialista de la realidad.

En este contexto, el tema del hombre es secundario dentro de esta problemática. Es concebido cosmológicamente a partir de la *physis*, o lo que es lo mismo, es entendido como parte del universo y semejante a él. Su alma es corpórea, aunque de materia más sutil. Al mismo tiempo, empieza a plantearse el problema del conocimiento y, aunque llega a distinguirse claramente entre apariencia y verdad, no se establece una clara diferencia entre conocimiento sensorial y conocimiento intelectual. Como tampoco se establece la distinción entre sujeto y objeto del conocimiento.

Platón, a través de la segunda navegación socrática, en su interrogatorio acerca del alma y las formas inteligibles, va directamente contra los esquemas analógicos

presocráticos el término "*physis*" tenía distintos significados (Veazie, 1918). Significó tanto la totalidad del cosmos como el principio a partir del que cada parte está hecha, lo cual implica una serie de poderes que deberían ser inherentes a la materia, incluido el movimiento.

planteados por la historia *peri physeos* quienes afirmaron que el hombre se compone de los mismos elementos que el resto del orden físico (*Phd.* 96a–102a). Cuando los primeros pensadores se cuestionan por el origen de la existencia de las cosas no se preguntan por el porqué del movimiento o de la pluralidad. Aceptan que las cosas existen, son plurales y que están en movimiento. Por el contrario, en el caso de Platón, el problema de la *physis* ya no es la cuestión del origen, sino la de la estructura de las cosas. Platón utiliza para explicar la realidad muchos de los conceptos de los presocráticos pero pasados todos ellos por el tamiz de la matemática pitagórica: la naturaleza, los elementos, las fuerzas opuestas, la armonía etc., es explicada desde una estructura matemática. En último término, para Platón todo se explica a través del número, representado a través de figuras geométricas.

La organización realizada por el demiurgo viene a suplir algunas deficiencias graves de las explicaciones presentadas por la biología y la física presocrática. Esta observación significa un progreso en comparación con las teorías de los presocráticos de que la organización no es otra cosa que el resultado de una serie de eventos fortuitos y de coincidencias. En este contexto, explicar quiere decir reducir la organización a sus componentes materiales. Puesto que en estas teorías no hay lugar para las causas formales ni para las causas finales, se afirma que la materia se organiza a sí misma a través de una serie de eventos fortuitos. El reduccionismo de estas teorías no satisface ni las condiciones de la inteligibilidad ni las del entendimiento. Estas teorías no permiten comprender por qué en un momento determinado se establece un orden jerárquico en

el funcionamiento de los elementos físicos y por qué esos elementos se coordinan en vistas a un fin.

La cuestión que queda por resolver, entonces, y de la cual pretende hacerse cargo esta investigación es la que hace referencia al modo en que Platón soluciona la relación entre el movimiento y los entes matemáticos en el *Timeo* que, en definitiva y tal como se desea mostrar, no es otra que la de resolver el problema de la participación en el ámbito concreto de lo humano y su enfermedad.

Realmente, a simple vista pudiera parecer que Platón emplea las analogías de tipo médico sin una finalidad concreta, especialmente en el pasaje *Ti.* 42b, cuando compara la justicia y la injusticia con la salud y la enfermedad respectivamente, o cuando establece los paralelismos entre el cuerpo y el alma con la ciudad y la política. Aspectos que, sin embargo, deben ser reconsiderados para entender los planteamientos médicos de la filosofía platónica.

En Platón el “razonamiento por analogía” opera dentro de lo que puede ser llamado la estructura cosmológica –según es expuesta en el *Timeo* así como en en los libros VI y VII de la *República*–, a niveles muy diferentes, que van desde lo cosmológico/cosmogónico hasta lo ético/político, pasando por lo ontológico/fenomenológico e incluso lo dialéctico/retórico, hasta completar la composición o *sustasis* del *kosmos*. Pese a que la analogía no es un invento de Platón –pues ya aparece en Homero, en la obra de Empédocles y en el *Corpus Hipocraticum* –sí

que puede afirmarse que supone el terreno en el que Platón se enfrenta a las reflexiones de la tradición *peri phuseos*. Es sobretodo en el libro VI de la *República*, en el que Sócrates esgrime la novedosa analogía del Bien, donde Platón abre una brecha metafísica que ya no se cerrará jamás al plantear la analogía, y con ella la equivocidad del ser⁵.

De forma indirecta, esta cuestión implica abordar además dos puntos centrales de la filosofía de Platón, a menudo mal entendidos: 1) el sentido en el que debe ser entendido el lenguaje con el que se expresa el problema de la participación; y 2) la característica definitoria para que algo tenga vida, cuestión que encierra a su vez dos cuestiones extraordinariamente relevantes: por un lado la relación del hombre con el resto de los seres vivos por cuanto que son seres degradados a partir de un mismo principio o esencia y, por otro, se ha desentramado la pluralidad de los objetos perceptibles por los sentidos, los cuales ponen en juego de una forma especial la cuestión del origen de las cosas.

Platón ha pasado a la historia como el autor de la “Teoría de las Formas Inteligibles”, sin embargo, Platón nunca elaboró una teoría de las formas inteligibles como tal. Cómo el orden perceptible, en el que todo está en continuo cambio, presenta una estabilidad y permanencias suficientes para que el hombre pueda conocerlo y hablar de él, es uno de los muchos temas que trató Platón. No obstante, es cierto que todos los demás temas se pueden articular en torno a él.

⁵ Sobre este proceso: Aubenque (1966: 12-13 y 1978:3-12).

Platón es conocido como aquel que propuso la hipótesis de la existencia de realidades inteligibles, distintas de las cosas sensibles pero al mismo tiempo en relación con ellas. Platón formula esta hipótesis para resolver las dificultades que surgen a nivel de las cosas sensibles y que conducen a un relativismo en el plano de la física, la epistemología y la ética. Convencido de que esta estabilidad y permanencia no pueden derivar de lo sensible, Platón mantiene que debe existir una realidad tal que responda a esas exigencias que explican por qué en lo que no cesa de cambiar hay algo que no cambia y con ello, se presenta una permanencia y estabilidad suficientes para que el hombre pueda conocer y hablar de las cosas.

Enunciada en el *Fedón* con la expresión *paradeigma*, interpretada en términos de presencia (*parousia*) de lo inteligible en lo sensible, el concepto de *methesis* o participación se encuentra sometido a una revisión radical en el *Parménides* donde se ataca la dificultad que propone la participación entre las cosas sensibles y las formas inteligibles: revisión que recibe respuesta en el *Timeo*, donde son tomadas en consideración otras suertes de causalidad y donde intervienen la *chora* y el demiurgo, siendo este último el que confiere al cuerpo del universo una estructura matemática y un alma, la cual es a su vez causa de los movimientos ordenados. En un intento de describir, a través de un mito verosímil (*eikos muthos*), el origen del universo, la exposición del *Timeo* lleva a interrogarse acerca de la exigencia de una causa última que dé cuenta de la generación de cada uno de los seres que conforman el universo (*to pan*).

Es, pues, si se me permite esta apresurada exposición, hacia la cosmología hacia donde Platón se vuelve para encontrar una solución al intrincado problema de la participación, problema que remite a su vez al problema de la *genesis* de los seres vivos, entendiendo por tales: el universo y cada uno de los seres que éste comprende.

En un primer momento la noción de participación o *methexis* aparece referida sistemáticamente como presencia de una cosa en otra (como aparece en *Phd.* 102d–103b, *Euthphr.* 5d, *Crt.* 424d, *Phlb.* 16a y *Hp. Ma.* 300c). Ahora bien, si una forma inteligible se encuentra, en su totalidad o en parte, en una cosa sensible a y en una cosa sensible b, y si a y b son dos cosas sensibles distintas, entonces la forma inteligible será ella misma múltiple. Y si las cosas a y b son distintas ello implica que la forma inteligible de/en la que participan es distinta. De forma que interpretar la participación en términos de presencia o comunión conduce forzosamente a renunciar a los dos aspectos que caracterizan a la forma inteligible: unidad e identidad.

Es por esto que en el *Parménides* (*Prm.* 132c–133a) Platón sugerirá por boca de Sócrates que las formas inteligibles son modelos y que las cosas que participan de ellos son las imágenes; en este sentido, participar de una forma inteligible será parecerse a ella. Interpretación que el personaje de Parménides rechaza atacando a las dos premisas sobre las que se funda: la premisa de la relación y la premisa de la separación. Esto es, si las formas inteligibles están completamente separadas de las cosas sólo pueden relacionarse entre ellas, de forma que resultan ajenas al mundo sensible y totalmente incognoscibles. Después de echar por tierra las ilusiones filosóficas del joven Sócrates,

Parménides le insiste en que la inteligibilidad del mundo depende de la suposición de las formas inteligibles y le aconseja practicar el entrenamiento dialéctico para evitar las dificultades de su teoría.

Aunque el *Parménides* de Platón cuestiona la relación entre las cosas sensibles y las formas inteligibles en ningún momento se cuestiona la existencia de las formas inteligibles e incluso mantiene la hipótesis de su existencia (*Prm.* 143b), puesto que sin ellas sería imposible nombrar las cosas y menos aún el pensamiento. Las imágenes, en lo que consisten las cosas sensibles, dependen de la forma que es su modelo y de la que toman sus características, pero no dependen de ella para su existencia. Nada explica por qué a diferencia de su modelo, las cosas sensibles que presentan características comunes son múltiples y distintas las unas de las otras. Es por todo ello que el problema de la participación sobrepasa la cuestión lógica y epistemológica de la semejanza entre la imagen y su modelo, y lleva al cuestionamiento acerca de la constitución y el devenir de los seres vivos y del universo que los contiene.

Es habitual presentar a Platón como aquel filósofo que, al postular la existencia de seres inteligibles (las formas inteligibles) separados e independientes de los sensibles, relegó al orden perceptible a la condición de mera imagen de lo inteligible. Esta afirmación no es infundada, pero sí que requiere ser matizada. Iglesias (2009: 91 y ss.) ha constatado que la variedad de términos utilizados por Platón para referir a la relación existente entre el *eidos* y los particulares que tienen en común ese *eidos* puede ser resumido en las nociones de presencia, participación, semejanza, comunicación e

imitación. Las cuales, a su vez, pueden ser resumidas en dos: *methexis* y *mimesis*⁶, que representarían los dos paradigmas que Platón habría explorado a la hora de entender la relación entre las formas inteligibles y las cosas. Siguiendo a Iglésias, puede afirmarse que Platón plantea en un primer momento –atendiendo sólo a los diálogos en los que la separación entre la idea y la cosa es reconocida⁷– en términos de participación (*methexis*) o comunión (*koinonia*) y posteriormente, en los últimos diálogos, en términos de semejanza (*mimesis*). Así, las nociones de presencia, participación, comunión pueden ser identificadas con la noción de *methexis*, que constituiría el término más general para explicar la relación entre las formas inteligibles y las cosas que se da por alguna especie de contacto entre la idea y la cosa; mientras que la noción de *mimesis* puede ser identificada con una relación de semejanza.

Platón en el *Timeo* presenta una explicación de cómo y por qué el orden perceptible es obra de una inteligencia divina, de un modo tan diferente a los

⁶ Ross presenta al final de su obra *Plato's Theory of Forms inteligibles* (1951: 228 y ss.) un compendio de términos usados por Platón para referir a la relación entre las formas inteligibles y las cosas particulares. Los términos son agrupados en dos grupos: uno que –según Ross– sugeriría la “inmanencia” y otro la “trascendencia” de las formas inteligibles. Ross otorga a la noción de inmanencia el sentido más general y le atribuye un estatuto separado de la idea, mientras que la noción de trascendencia denotaría la presencia de la idea en la cosa. Sin embargo, tal y como ha señalado por otra parte Iglésias (1951: 93), el empleo del término inmanencia para indicar la presencia de la idea trascendente y, por ello, separada, como forma de relación con sus homónimos sensibles, implica ya la admisión de que la idea es al mismo tiempo trascendente e inmanente. La ordenación propuesta por Iglésias parece, sin embargo, superar estas ambigüedades.

⁷ La relación entre el *eidos* y los particulares que tienen en común ese *eidos* aparece planteada en términos de presencia (*einai, ekeinai, pareinai, gignesthai, engignesthai, paragignesthai*) (Iglésias, 1951: 92) en los primeros diálogos platónicos pero la separación entre las formas inteligibles y las cosas aún no había sido reconocida de forma explícita.

planteamientos de diálogos anteriores, que muchos comentadores han concluido que Platón realizó un cambio radical en sus teorías. Lo que ha quedado demostrado a través del análisis de la composición del hombre y su relación con el proceso de enfermedad es, sin embargo, que los paradigmas expresados bajo los términos de *methexis* y *mimesis* expresan dos aspectos –a priori incompatibles– de un mismo proceso dialéctico y que, por otra parte, ayudan a comprender el aspecto más importante de la ontología platónica: el de la relación entre lo inteligible y lo sensible.

A modo de conclusión, puede afirmarse que Platón en el *Timeo* da una respuesta propia a la crítica realizada en el *Fedón* (*Phd.* 99d-100a) contra la tradición física y en especial al pensamiento de Anaxágoras. Por medio del esquema familiar compuesto por el Bien, la *chora* y el *logos*, Platón da cuenta del origen de los fenómenos sensibles, o lo que es lo mismo, de la relación de participación entre las formas inteligibles y los fenómenos. Su aportación personal radica en la diferenciación que establece a la hora de dar respuesta a lo que las cosas son, sus movimientos y sus procesos. Pues mientras que la tradición presocrática denominaba bajo un mismo concepto aquello a partir de lo cual se generan los seres (*arche*), aquello en que consisten los seres (*ousia*) y aquello que es capaz de explicar las distintas transformaciones de los fenómenos sensibles (*aitia*). Con todo ello, Platón establece una diferenciación de conceptos dentro del concepto de *physis* que le permitía evitar los errores y las insuficiencias en los que, en su opinión, habían caído sus predecesores a la hora de dar cuenta del origen último de las cosas.

No es pues en virtud del parecido que las cosas participen de las formas. La única forma de escapar a las dificultades señaladas en el *Parménides* es admitir que la relación entre las cosas sensibles y las formas inteligibles es una relación asimétrica consecuencia de la diferencia de estatuto ontológico entre las formas inteligibles y las cosas sensibles. En este punto cabe pensar que Platón podría haber reformulado su teoría de la participación en el *Timeo* a través de una nueva definición de los términos “*physis*” y “*sperma*”.

El término “*physis*” no tiene en el corpus platónico un significado unívoco. Una primera acepción del término es aquella que considera a la *physis* como una disposición natural que ha de ser tomada en cuenta por la legislación (*Plt.* 306a–311c, cf, *R.* II, 375–376). “*Physis*” es también el término que Platón utiliza para denominar la meta del arte político, es decir, el hombre surgido de la unión de una disposición apropiada y una *paideia* correcta (*R.* IV 431c; V 451c; VI 485a–487a). La *physis* así definida actúa como norma que se encuentra en armonía con el *nomos* y realiza la justicia. Desde esta perspectiva *physis* debe ser entendida, según lo ha indicado I von Loewenclau (1961: 49) para el *Menexeno*, como finalidad a la que debe tender el hombre y se diferencia del significado anterior en que no se opone al *nomos*, sino que coincide con él.

De esta manera la relación entre *physis* y *nomos* es remitida a la estructura ontológica “modelo–copia”, “determinante–determinado” que se caracteriza en la filosofía platónica por medio de la imitación y la participación. En la medida en que la legislación asegura el dominio de lo mortal por parte de lo inmortal es definida como

kata physin (R. 395b–d). El *nomos* verdadero está en condiciones de determinar lo bello *physei* (Lg. XII 966b), por eso sostiene que el orden de la *polis* es conforme a la naturaleza (IV 428e–429a). El *nomos* desempeña un papel similar al del modelo ideal en la cosmología (Ti. 49e–53c). Por un lado, es el fundamento necesitado de determinación, pero, por otro, representa el resultado que se expresa en la norma. Se mencionan además *physeis* que no pueden ser influenciadas por la ley (Lg. V 735d–e; IX 853 b–d, 862d–880d–e). La diferenciación de las naturalezas y de las posibilidades de influencia de la ley sobre ellas evidencia que Platón, lejos de la suposición de una naturaleza humana universal, ha contado con diferentes *physeis* lo que determina también los *nomoi* correspondientes a cada *polis*.

En suma, y en referencia a la noción de *physis*, el origen a partir del que una cosa es el proceso que lleva después de su origen a ser. Tiene un valor activo, procesual. La naturaleza es el movimiento mismo de la venida a la existencia, o el punto de partida de tal movimiento, su causa. Esta idea es confirmada por un pasaje de las *Leyes* (Lg. X 891c–892a) en el que, además de críticas a los presocráticos por haber identificado la naturaleza con los elementos materiales (el fuego, la tierra, el aire y el agua), insiste en que el alma constituye la naturaleza de los seres en tanto que es anterior a los cuerpos, gobierna todos los cambios y la ordenación de los elementos, de la que depende la organización del mundo.

Volviendo al análisis del *Timeo* —en contra de lo que cabría esperar, dado su carácter físico— las apariciones del término “*physis*” no son abundantes. Junto a él,

aparece el término “*sperma*” y, entre los dos, cubren el cuadro de significado que tradicionalmente se ha atribuido al concepto de “*physis*”.

Dejando, por el momento, de lado la cuestión de la literalidad o no del relato creacional del *Timeo*, la Inteligencia procede de forma mimética (con los ojos puestos en la imagen del Bien) a la ordenación de un caos preexistente al que impone unas medidas justas por medio de una estructura matemática impidiendo que el orden del devenir se desintegre. La primera generación de los hombres y, posteriormente, la reproducción sexual, tienen lugar, sin embargo, por participación. En el primer caso, porque el demiurgo implanta en todos ellos una y la misma semilla inmortal que posibilita la vida y, en el segundo, porque el líquido seminal emitido en la actividad sexual es capaz de crear otra criatura, al menos en lo que respecta a su dimensión corporal. En estos casos, la participación va aparejada a un proceso de degradación y corrupción característicos del orden perceptible, fruto de una relación imperfecta con la idea de Bien.

Con todo ello, Platón pareciera estar diciendo que el *kosmos* se constituye a través de una serie de relaciones a diferentes niveles, de forma que dichas relaciones proporcionan una matriz para la acción del *logos*⁸. No en vano, en el *Gorgias* (*Grg.* 447c–d, 504a y esp. 507e–508a) –diálogo en el que Platón trata de determinar el *ti esti* y la *dunamis* de la retórica– las nociones de *kosmos* y *taxis* aparecen como nociones claves

⁸ Estos mismos planteamientos se encuentran en *Gorgias, Elogio a Helena* (DK 82B 11, §1-2).

que permiten a Sócrates pasar con un movimiento continuo en su discurso, del orden de las proporción del cuerpo humano (*Grg.* 504a) al del alma (*Grg.* 504d), pasando después al orden de las cosas (*Grg.* 506d–e), al de la ciudad (*Grg.* 507e) y, finalmente, al del *kosmos* en tanto que totalidad (*to holon*). Todo ello, gracias a la igualdad geométrica (*he isotēs he geometrike*) (*Grg.* 508a) que preside la relación entre los dioses y los hombres y entre el cielo y la tierra (*Grg.* 507e–508a).

Para Platón, las cosas materiales, sensibles, mudables e imperfectas son lo que son en tanto que participan del verdadero ser real de una idea, eterna, inmutable y, sobre todo, perfecta. Las formas inteligibles son el modelo sobre el que el demiurgo ha dado una forma a la materia plasmando en ella, de modo imperfecto, el orden material cambiante, sensible, y transitorio en el que el hombre vive temporalmente. La disposición de este orden material se explica en función del otro mundo, el “orden de las formas inteligibles» que no es material. Un orden inteligible, ordenado y jerarquizado según la participación de unas formas inteligibles como formas inferiores en otras formas inteligibles, formas superiores, según un grado de menor a mayor universalidad y grado de perfección: de la especie al género inferior y de éste al género superior en una escala ascendente, llegando así a la idea de las formas inteligibles, la “idea de Bien”, fuente de toda perfección y origen de todo.

La producción no puede tener lugar directamente en la medida que las formas inteligibles se encuentran separadas del orden perceptible. Platón resuelve en el *Timeo* esta cuestión con la introducción de una causa auxiliar (*sunaitios*) (*Ti.* 46d–47a). Esta

causa secundaria guarda todas las características de la necesidad, oponiéndose a la acción de la razón y posee una suerte de fuerza propia. Por otra parte, también, responde a la presencia del movimiento en los cuerpos, ofreciendo así un principio explicativo para las transformaciones así como para la relación entre las leyes y una actividad de particulares.

En el *Timeo*, como se ha dicho anteriormente, el término *physis* aparece escasamente y cuando lo hace aparece referida a las características básicas (*Ti.* 18d, 20a, 30b, 48b, 60b, 62b, 90d) o a la sustancia de una cosa en particular (*Ti.* 74d, 75d, 84c) o al propio orden (*Ti.* 29b, 45b); mientras que el *sperma* aparece referido –como se ha visto– a la cosmología, la fisiología y la dialéctica. Todo ello bien podría poner de manifiesto la tentativa platónica de establecer una distinción entre aquello que implanta el *phytourgos* para que algo tenga una dimensión sensible (*physis*), y aquello que implanta el *demiurgo* para que los seres tengan vida (*sperma*).

En los diálogos de Platón *demiourgos* posee también un significado general⁹, pues aparece aplicado también a todos los especialistas, médicos, profesores de gimnasia, oradores, etc. No obstante, el término *demiourgos* designa tres personajes diferentes: el dios creador, el artesano y el artista. Pero lo que caracteriza a todas las versiones del *demiurgo*, tal como muestra un pasaje del libro décimo de la *República*– es su capacidad de mirar hacia un modelo para realizar su tarea (*pros ten idean blepein*) (*R.* X, 596b; cf.

⁹ Los *demiourgoi* son aquellos que traen a la realidad un objeto nuevo (cf. *Apol.* 22d, 23e; cf. *Grg.* 447d, 452a, c, 455e, *Io* 531c; *R.* I 340e, 4; II 374d; VIII 552a).

Grg. 503d–504a). Ese *demiourgos* es denominado *keroplastes* (Ti. 74c), lo que recuerda al demiurgo del *Gorgias* (Grg. 503e–504a) que pone en un cierto orden el objeto que ordena y obliga a un elemento a ser apto y adecuarse a otro, hasta que compone y ordena la totalidad de una cosa. El demiurgo adquiere así una dimensión plástica y se convierte en plasmador de una nueva realidad. De esta forma, desde el punto de vista de la participación, todos los seres sensibles estarían dotados de *physis*; mientras que, desde el punto de vista de la cosmología y la dialéctica, sólo los seres vivos estarían dotados además de *sperma*.

Esto no implica que, como señala Patzer (1945), las raíces del griego “*phu-*” y “*gen-*” se especializaran para designar en un caso a las plantas y en el otro a los animales. Platón rompe de forma explícita con esta distinción en dos momentos clave. El primero cuando en la descripción de la construcción del cuerpo humano emplea el verbo “*sumpephukota*” (Ti. 77a); y, el segundo, cuando afirma que el hombre es “*phyton ouk egeion all’ouranion*” (Ti. 90a). De este modo, la *physis* puede, por tanto, ser entendida como pura y simple *genesis* (Macé, 2010), lo cual parece ser compatible con la tesis expuesta en el *Fedón* (*Phd.* 95a–96a), según la cual la reflexión *peri phuseos* permite ocuparse de manera profunda (*diapragmateusasai*) y global (*olos*) de la causa de la generación y de la corrupción (*peri geneseos kai peroras ten aitian*).

Timeo comienza con una distinción fundamental entre “lo que es siempre” (*to on aei*) y “lo que siempre deviene” (*to gignomenon aei*) (Ti. 26d–27c), asignándole a cada uno propiedades diferentes: “Lo que siempre es” está sustraído del devenir (*genesis*) y puede

ser comprendido mediante la inteligencia (*noesis*) con el acompañamiento del razonamiento (*logos*); mientras que “Lo que siempre deviene” jamás es (*oudepote on*), se capta por la opinión (*doxa*), está unido a la percepción (*aisthesis*) y tiene una causa (*aitia*). Pues bien, la existencia de una causa introduce obligadamente un tercer elemento, un artífice o demiurgo. El Cosmos es un ser vivo, y como tal, el demiurgo intentó hacerlo lo más semejante posible a un modelo eterno: el ser vivo perfecto (*panteles zoon Ti. 31b*) que contiene en sí todos los ser vivos inteligibles (*noeta zoa Ti. 31a*).

Para configurar el alma del mundo, el demiurgo preparó tres elementos: 1) una mezcla del Ser (*ousia*) de lo indivisible, eterno e inmutable y del Ser de lo que deviene en los cuerpos; 2) una mezcla de la *Igualdad* o *Mismidad* (*e tautou physis*, lit. “la naturaleza de lo mismo”) de lo indivisible y de la *Igualdad* o *Mismidad* de lo divisible en los cuerpos; y 3) una mezcla de la *Diferencia* (*e tou eterou physis*) en lo indivisible y la *Diferencia* en lo divisible en los cuerpos. Después mezcló los tres entre sí, mediante violencia, para generar una forma, una suerte de amalgama que luego será dividida en intervalos armónicos.

El demiurgo estructura su obra de forma *analogon*, en la que la *armonia* o proporción musical juega un papel importante. Platón, sin embargo, no caracteriza la *armonia* desde un punto de vista musical, sino que lo hace desde un punto de vista físico, como una relación de tipo matemático que preside el orden cosmológico.

De este modo, el demiurgo toma las proporciones de la escala musical como pauta para articular de forma geométrica la creación del universo. Traslada al universo la serie diatónica y los intervalos armónicos de la octava musical a la estructura de los cuerpos y a la distancia entre ellos.

Concluido esto, la mezcla se divide nuevamente a lo largo: las dos tiras resultantes se disponen cruzadas, en forma de X, luego se unen cada una con su extremo. De la que resultan dos bandas circulares, una externa y otra interna, dispuestas oblicuamente. El demiurgo les imprime a ambas un movimiento rotatorio uniforme, y asigna al movimiento de la banda externa la “naturaleza de lo mismo”, que tendrá predominio y será indivisa, mientras que al movimiento de la banda interna se le asigna la “naturaleza de lo otro”, que, además, será dividido en siete círculos desiguales, aunque dispuestos de manera proporcionada. Después de que el alma invisible cobre forma racional, el demiurgo la ata al cuerpo, a lo visible, desde su centro hacia su periferia. Así, el alma transmite su movimiento al cuerpo. El alma también determina, con su movimiento, al entrar en contacto con lo corpóreo y divisible o con lo incorpóreo, las relaciones de las cosas visibles entre sí y de lo visible con lo invisible. También el conocimiento depende del alma y su rotación, y de su composición mixta de lo Mismo y lo Otro, porque cuando el círculo de lo Otro comunica su disposición al alma, tiene lugar la opinión recta, y cuando lo hace el círculo de lo Mismo, el conocimiento inteligible.

De esta forma, el alma del universo tiene acceso a la contemplación de las esencias eternas y perfectas y, debido a que en ella está el principio de la vida y del movimiento, puede expandirse por todo el universo para introducir en él la medida, el orden y la proporción según el modelo divino (*Ti.* 30d, 38b–c, cf. 39e–40a). Bajo la dirección del alma del universo la materia recibe la impresión de las formas inteligibles y, consecuentemente, escapa al caos y se ordena. No se trata de una impresión estática, recibida de una vez por todas, sino que se produce también una respuesta dinámica por parte de la materia, la cual tiende a aproximarse –en la medida de sus virtudes– a la perfección de lo inteligible. Con esto, las formas inteligibles se muestran no solamente como causa formal o ejemplar, sino también como la causa final que coordina y sintetiza todas las finalidades concretas presentes en los procesos biológicos del conjunto de los seres vivos.

Fabricado, tomando como modelo al universo, el hombre es compuesto de un alma y un cuerpo. Por su parte, el alma del hombre se compone de tres partes: el alma inmortal, fabricada por el demiurgo, y el alma mortal, que a su vez se está compuesta por otras dos: una parte que da cuenta del coraje y del miedo, y otra que explica el deseo de alimento y de actividad sexual. El alma inmortal presenta las mismas características que el alma del mundo: está dotada de la misma estructura matemática, obedece a las mismas leyes de proporción y se distinguen en ellas los mismos círculos que caracterizan al alma del mundo, ya que está compuesta a partir de un resto del

alma del universo aunque de menor pureza¹⁰. El alma mortal, por otra parte, permite al hombre, en primer lugar, defenderse contra los peligros que le llegan del interior y del exterior; y, en segundo lugar, permanecer a través de la alimentación y la reproducción.

El cuerpo humano es resultado, como lo es el cuerpo del mundo, de la actividad de la *chora* en la que tienen lugar los cuatro sólidos regulares que se corresponden con los cuatro elementos básicos. Sin embargo, en el cuerpo humano aparece un elemento que no está presente en la constitución del universo: la médula. La médula está constituida a partir de los triángulos más regulares y lisos, y sirve de anclaje a cada una de las partes del alma.

La vida humana puede ser descrita por tanto, como un alma encarnada en un cuerpo sensible y por consiguiente sometida al flujo y reflujo de los poliedros regulares que resultan del agrupamiento de triángulos rectángulos isósceles o escalenos. Lo cual, pone en evidencia que el hombre encuentra en última instancia su explicación en una exposición de corte matemático de tipo finalista en la que cada parte del cuerpo humano, así como el hombre en su conjunto, responde a una finalidad.

Otro aspecto que no debe ser desatendido, es el hecho de que este programa de *genesis* remite directamente al marco fijado por Parménides, de forma que la pregunta por la naturaleza —de la que habla Platón en el *Fedón* y en las *Leyes* debe ser entendida

¹⁰ En este punto se hace explícita la disensión entre el proceso de participación y el de *mimesis*, tal y como ha sido expuesto anteriormente. Pues debe ser recordado que el alma del hombre es compuesta a partir de los restos del alma del universo que el demiurgo implanta (*Ti.* 41c).

en términos de relación entre dos formas de naturaleza: la naturaleza en tanto que proceso de crecimiento y la naturaleza en tanto que origen, cuyas claves se encuentran en el *Timeo*. De esta forma, Platón habría establecido una identificación entre la naturaleza (*physis*) y el principio (*arche*), del mismo modo que venían haciendo muchos pensadores desde el siglo VI a. C. Sin embargo, con la distinción establecida por Platón entre los modos de ser de la realidad (sensible, psíquica e inteligible) un nuevo problema se añadía a la hora de abordar la *physis*: el problema de conciliar el ser inmutable y eterno con los procesos de cambio (entre los que se encuentran la generación, la enfermedad y la muerte), que no es otro que el problema del movimiento (*kinesis*).

En el caso particular del *Timeo*, la solución a la pregunta de cómo y en qué condiciones se produce el movimiento y el reposo, se presenta como necesaria para allanar el camino al discurso sobre la génesis del universo (*Ti.* 57d). Conviene precisar, antes de proseguir, cuál es la actitud de Platón ante la realidad de la *kinesis*.

Entre sus predecesores, se dieron dos actitudes totalmente opuestas ante el problema del movimiento. Mientras que para Heráclito todo era movimiento (*panta rei*) para Parménides el movimiento era un simple nombre sin ningún referente real, puesto que el ser como tal era concebido como inmóvil (Parménides fr. 8, v.26, 38). Conviene recordar que una de las implicaciones del parricidio consumado por Platón en el *Sofista* es precisamente el reconocimiento del ser en movimiento (*Sph.* 249b). Según Aristóteles —atendiendo a su exposición en la *Metafísica*— la teoría de las formas inteligibles es la

consecuencia lógica de los planteamientos de dos de sus predecesores, una de ellas tomada de Heráclito y la otra de Sócrates. De Heráclito toma la concepción de que todas las cosas que perciben los sentidos se encuentran “en un flujo” continuo, de forma que experimentan todo tipo de cambios (*Cra.* 440b, 440e). De Sócrates toma la idea de que sin verdades universales no hay ciencia. Platón, por tanto, y dado que defiende la posibilidad de ciencia, infiere que los objetos que la ciencia define, y sobre los que se esfuerza por deducir conclusiones universalmente válidas, no pueden ser identificados con las cosas indefinidamente variables del mundo físico.

Admitir que el movimiento es una parte del ser implica que: 1) puesto que el movimiento no puede darse en lo cualitativamente uniforme, el ser comprende algo más que las formas inteligibles; y 2) que el movimiento es, como tal, diferente de las formas inteligibles pero tan real como ellas. La solución al problema que suscita la conciliación del ser, cuyas atribuciones son la eternidad y la inmutabilidad, y el movimiento, Platón la presenta en el *Timeo* al introducir la noción de *sperma*.

2.2. El origen del universo y del hombre.

Las cuestiones físicas y cosmológicas del *Timeo*, por separado o ambas a la vez, han recibido históricamente el calificativo de míticas. Respecto a la física, ya desde tiempos de Platón, existían consideraciones contrapuestas. Para Aristóteles (*De caelo* I, 10, 279b32 y ss.) debían ser consideradas en un sentido literal, mientras que para

Jenócrates y Crántor debían ser consideradas como una alegoría¹¹. La discordia gira en torno a la cuestión del origen del universo dentro del tiempo, y ya entonces eran posibles dos lecturas y no se sabía cual era exactamente la que se correspondía con la postura de Platón. Lo mismo podría valer para el origen del hombre.

Existe un acuerdo casi general en adjetivarlo como mito, pero prácticamente en ningún caso se aclara el porqué. Cornford (1937: 1971: 30 y ss), por ejemplo, sostiene que se trata de un mito por la forma en que se desarrolla el relato y por el contenido del mismo (no es posible la obtención de certeza en lo físico). Robin (1935: 1968: 243), por su parte, lo califica directamente como “mito cosmológico”. Por otra parte, autores como Friedländer (1954: 198–199) y Hirzel (1895: 266) opinan que, del mismo modo que Parménides y Empédocles, Platón podría haber recurrido a la forma mítica para introducir las reflexiones sobre la naturaleza.

Zaslavsky (1981: 145), que trata de buscar las razones de la miticidad del diálogo, afirma que ello se debe a la combinación *mythos eikos*. Es decir, es un mito porque se trata de un relato genético y es “verosímil” en la medida en que es una construcción, un *plaszeis*, como el cosmos que diseña. Sostiene que es un mito porque se sitúa en el plano del devenir y no del ser.

Brisson (2005: 175 y ss.) apoyándose en un análisis exhaustivo de los pasajes afirma que el discurso de Timeo sobre la constitución del orden perceptible se presenta

¹¹ En la actualidad el debate continua abierto entre los “literales”: Martin, Brochard, Rivaud, Gomperz; y los que apuestan por una lectura alegórica: Zeller, Willamowitz, Archer Hind y Taylor.

como un *eikos logos*, como un discurso que trata de las copias de las formas inteligibles. Y, en consecuencia, *eikos mythos*, debe ser entendido como mito que trata de las copias de las formas inteligibles o cosas sensibles. Premisas que le permiten afirmar que la asimilación del *Timeo* a un mito cosmológico se asienta en una similitud en el dominio de la relación que mantienen estos discursos de tipos diferentes con un referente que, en cualquier caso no es susceptible de una aprehensión efectiva y, en consecuencia, no proporciona un conocimiento verdadero.

El *Timeo* podría ser entendido como la síntesis más completa del pensamiento filosófico de Platón, lo cual explicaría por un lado su fuerte carácter expositivo y, por otro, el hecho de que su *logos* pertenezca al ámbito del mito probable (*eikos mythos*). El correcto cuidado del alma expuesto en el *Timeo* deriva necesariamente de un conocimiento y comprensión previos de la realidad física. Sin embargo, la comprensión última de los procesos físicos sólo le es posible a aquel que conoce los principios metafísicos que dominan el universo, debido a que la Física –en tanto que relato del orden perceptible– no es ciencia en un sentido estricto en tanto que se ocupa del orden del devenir y del no-ser.

En el *Timeo* Platón se sirve, para hablar del universo físico, de un tipo particular de discurso que llama *eikos logos* o *eikos mythos* y que tiene por finalidad la explicación de la estructura ontológica del mundo y de la naturaleza del hombre. En contra de lo que cabría esperar, en vez de emprender un análisis directo de las causas que originan el universo, Platón despliega un discurso en el que presenta la cosmología a la manera

de una cosmogonía. Tras establecer una clara distinción entre el ser y el devenir y entre los modos de conocimiento que corresponden a cada uno de ellos, después de introducir la figura del artesano divino que se esfuerza en producir una copia conforme (*pros*) al modelo perfecto (*Ti.* 27d-29b), Timeo señala (*Ti.* 29b-d) que todo discurso se debe acomodar a la naturaleza de lo que explica (*Phlb.* 59a-c). De esta forma, el discurso que trate sobre lo inmutable, idéntico a sí mismo y susceptible de ser captado por la inteligencia, deberá ser, el también, estable e inquebrantable y, en la medida de lo posible, irrefutable e invencible. Por su parte, el discurso que trate de lo que es semejante (*apeikaszentos*) a lo inmutable y por tanto es una imagen (*eikon*) no podrá ser perfectamente exacto, parecidos y verdadero en un sentido estricto, y sólo puede ser verosímil. En consecuencia, toda explicación a cerca de la estructura del universo y sobre la naturaleza del hombre debe contentarse con ser verosímil.

Un análisis detenido del significado de este discurso sobre las cosas verosímiles abre la posibilidad de comprender mejor el lugar que Platón otorga a la física como disciplina. Apoyándose en la primera parte del *Timeo* en la que se describe la distinción entre dos órdenes de la realidad, se dice del demiurgo que es bueno y del universo que es lo más bello de todo lo que ha sido engendrado, Santa Cruz (1986) pone en correspondencia el discurso del *eikos logos* con el conocimiento que proporciona la *dianoia*. Aunque seductora, esta interpretación no resulta del todo acertada, en la medida en que en el discurso en el que se esgrimen las causas últimas del universo no implica una movilización del *nous*, como tampoco una experiencia que implique un

cambio en el alma del individuo y, por tanto, el discurso sobre la física no puede ser emparentado con ningún género de conocimiento relacionado con la filosofía. Por el contrario, el *eikos logos* en la medida que aborda los temas que tienen que ver con el universo visible y cambiante debe ser puesto en correspondencia con la *doxa* y, más concretamente con la *doxa* verdadera tal y como han señalado anteriormente Meyer-Abich (1973), Taylor (1962) o Conford (1937).

Es importante destacar la forma en la que Platón introduce la idea del universo como *eikon*. El universo es un *eikon* porque ha sido construido por un artesano conforme (*pros*, *Ti.29a*) al modelo inteligible y perfecto y porque la estructura y el poder (*Ti. 28a*) del modelo son realizados en la copia. A diferencia de los *phantasmata*, el *eikon* es una imagen que corresponde a su original: no traiciona la estructura y permite entrever la realidad de la que es imagen. Este *eikon*, por supuesto, es sensible y se le conoce por la vista (*Sph. 236a*). La física trata de lo visible pero para Platón según las implicaciones de su teoría del alma, no para examinar ni describir lo físico en su dimensión visible, sino que tiene como finalidad, con ayuda de los sentidos, la explicación de los principios constitutivos de lo físico. Es gracias a la vista que se pueden realizar investigaciones sobre la estructura del universo: las cosas que se perciben por los sentidos y que hay que explicar, permiten al mismo tiempo realizar una especulación física sobre las relaciones que no se perciben por los sentidos y que constituyen la estructura íntima de la realidad visible y tangible.

El discurso de *Timeo* difiere de la investigación natural empírica. No tiene por finalidad examinar los fenómenos naturales sin más, ni tampoco los objetos inteligibles sin salir de ellos como hace la dialéctica. Entrelaza los datos de los sentidos con la información del *nous*, razón por la que es *ortos* (Ti. 31b-c) y puede ser denominado con propiedad “*logos*”.

Derrida (1993 y 2006) señala como elementos fundamentales a la hora de abordar en el *Timeo* la cuestión de la *methexis* el *logos* y su movimiento. Esquema sobre el que Derrida se detiene a fin de dar cuenta de la relación entre los fenómenos visibles y las formas inteligibles según la exposición del *Timeo*, punto en el que se separa de las interpretaciones de la crítica tradicional.

Basándose en el concepto de *analogia* sobre el que Platón se apoya para dar cuenta de la *methexis* en el *Timeo*, Derrida considera al *logos* dotado de movimiento: un movimiento que siguiendo la etimología es *ana-logon*, donde la preposición “*-ana*” indica la dirección del *logos* y que en este caso se determina como “*-ano*”, es decir, de abajo arriba, y cuya peculiaridad reside en su ambigüedad y no determinación, pudiendo adoptar la dirección contraria sino es orientado y controlado correctamente. En tanto que hijo del Bien, Derrida señala que el *logos* da lugar a los *onta*, tiene por tanto un carácter poietico que le permite a través del juego matemático, reproducirse y duplicarse en una pluralidad de *eikona*, *simulacra* y *phantasmata*. Repetición esta del *logos* que posibilita el devenir sensible.

Siguiendo los planteamientos de Derrida, en el esquema ontológico compuesto por el *kosmos noetos*, la *chora* y el *kosmos aisthexis*, el elemento que crea la disfunción necesaria para que sea posible la *methexis* –a través de una relación de tipo asimétrico– es el *logos*.

El *logos* con su carácter ambiguo permite pasar fácilmente de un opuesto a otro y presenta una estructura semejante a la del líquido de la cera. En este punto Derrida señala que en Platón la representación inscriptural (*graphema*) se identifica con la *zographia*, con el diseño del ser vivo (*zographema*). La inscripción supone la producción del hijo y al mismo tiempo la constitución de una estructura, de un *kosmos*. La misma palabra (*stoikheia*) designa a los elementos a partir de los cuales se constituyen los seres vivos y las letras (*Cra.* 424b-425a). Para Derrida es así como en el *Timeo* el entramado matemático de las proporciones remite al cálculo divino (*logismos theou*) (*Ti.* 34a).

De modo enigmático y por mediación del demiurgo lo otro y la mezcla se encuentran en la *chora* (*Ti.* 35a) que seleccionará (*seiomena*) (*Ti.* 52e-53a), no sin cierto azar, el grano (*gone*) y las semillas (*spermata*). Así, el trazo original del mundo, es decir, la inscripción de las formas, de los esquemas tiene lugar en la matriz (*chora*).

Debido a que la estructura del *logos* supone la repetición de lo inteligible en la copia, al tiempo que es susceptible de error, la distinción entre buena y mala escritura se impone. Según Derrida, una buena escritura es aquella que por analogía a las semillas fuertes y fértiles engendre productos necesarios, duraderos y nutritivos;

mientras que una mala escritura será aquella que de igual modo que las semillas caducas, superfluas, dé lugar a productos efímeros (*Phdr.* 276a-c). La semilla debe entonces someterse al *logos* puesto que la tendencia natural del *sperma* se opone a la ley del *logos* (*Ti.* 91b), de forma que una semilla dispensada más allá de toda medida es pura pérdida corre el riesgo de lo que Derrida denomina “diseminación”: la proliferación innecesaria de imágenes.

Sin embargo, la invisibilidad absoluta del origen de lo visible, del Bien–Sol–Padre–Gobernante –todo aquello que Platón designa *epekeina tes ousias* (aquello que está más allá de la entidad o de la presencia)– da lugar a una estructura regida por el movimiento de la diferencia donde la presencia del ser se pierde y se dispersa multiplicándose a través de la *mimesis*. Como su dirección no está fijada de antemano sino que es orientada por el *ethos* del alma, puede engendrar tanto fenómenos sensibles como juegos retóricos superficiales.

Es por esto que es posible entender los planteamientos de Platón como la culminación de la lógica de la identidad en el siguiente sentido: Parménides definió el ser como idéntico y la esencia como fundamento real expresaba los rasgos comunes. Sin embargo, en la medida en que las esencias expresaban cualidades naturales, limitaban la identidad entre especies. Es así como Platón al postular el *sperma* como sustrato, el alma que lo anima se convierte en la medida común a todos los seres. Además, esta concepción implica que el ideal parmenídeo de identidad es irrealizable y crea dicotomías y relaciones jerárquicas entre lo que se identifica con el Bien, lo racional, lo

idéntico por una parte y lo "otro", lo diferente, lo corporal y pasional que se considera desviado.

Pues bien, dentro de la estructura del *Timeo* aparecen tres relatos que hacen referencia al origen del hombre: el primero, de carácter mítico, que comprende desde *Ti.* 23b hasta *Ti.* 23c, donde se describe el nacimiento de la mejor raza a partir de la simiente de Hefesto y que aparece reformulado en *Ti.* 42d-e donde se describe como las almas son sembradas en la Tierra y en los planetas. El segundo, de carácter enigmático, que comprende desde *Ti.* 40d hasta *Ti.* 81e en el que se describe el diseño y composición del cuerpo y el alma humanos así como la cooperación de la razón y la necesidad. Finalmente, el tercero, de carácter sexual, que comprende desde *Ti.* 90e hasta *Ti.* 91d.

El primer relato, hace referencia a un tiempo primordial. Otro aspecto capital para la cuestión que se viene abordando es el parlamento del demiurgo, que comprende desde *Ti.* 41a hasta *Ti.* 41d y, en un sentido más amplio, desde *Ti.* 40d hasta *Ti.* 42e.

En este contexto, el procedimiento de creación del hombre se da en dos etapas. La primera que se rige por el entendimiento y que puede dividirse, a su vez en dos momentos: uno, el de la acción del demiurgo; otro, el de la acción de los planetas; y, el que refiere a la acción de la necesidad que tiene lugar con la retirada del demiurgo¹² y que se analizarán más adelante.

¹² La generación de la mujer y el resto de animales no son descritas en este momento y no lo harán hasta mucho después (*Ti.* 77a), porque para Platón, éstos se entienden como la

En primer lugar, el demiurgo prepara la mezcla que dará lugar al alma inmortal y divina, utilizando el recipiente y los restos sobrantes de la mezcla del alma del mundo. Una vez lista, la divide en tantas proporciones como número de planetas hay en el firmamento y las siembra en cada uno de ellos. Unas, en la Tierra; otras, en la Luna; y, las demás, en el resto de planetas o –como los denomina Platón órganos del tiempo– (*Ti.* 38c). Una vez germinadas se la entrega a los dioses para que moldeen a los seres vivos entretejiendo lo mortal a lo inmortal y creen el resto del alma humana (*Ti.* 41d–42e). Después, los planetas imitando al demiurgo toman prestado del cosmos porciones de fuego, tierra, agua y aire para dotar a cada alma de un cuerpo, y lo hacen girando cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número (*Ti.* 41c, cf. *Ti.* 38a).

Tras exponer la formación del cuerpo del universo y del alma del mundo, Timeo procede en orden inverso para explicar la construcción, primero, del alma humana y, luego, del cuerpo humano. Una vez formada el alma inmortal a partir de la mezcla que dio lugar al alma del universo (*Ti.* 41d–e), la siguiente generación de dioses se encarga de modelar los cuerpos mortales y todo lo relacionado con ello siguiendo los mismos principios físicos empleados en la construcción del cuerpo del mundo:

μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπέιθοντο αὐτῇ, καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζώου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταῦτὸν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις

reencarnación posterior de un alma primigenia de varón que no ha llevado una vida conforme a la justicia y la sabiduría.

πυκνοῖς γόμφοις συντήκοντες, ἐν ἑξ ἀπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρουτον σῶμα καὶ ἀπόρρουτον. αἰ δ' εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτ' ἐκράτουν οὔτ' ἐκρατοῦντο, βία δὲ ἐφέροντο καὶ ἔφερον¹³ (Ti. 42e–43a).

Esta exposición continúa en Ti. 69c y ss. donde se reitera de nuevo que el dios en persona compuso el universo y mandó a sus criaturas llevar a cabo la generación de los mortales. Los siguientes detalles que ofrece el relato de Timeo hacen referencia a la localización de determinados órganos (diafragma, corazón, pulmones, hígado, bazo e intestinos) y su relación con los *deina kai anankaia pathemata* (placer, dolor, osadía, temor, apetito y esperanza) (Ti. 69c), el proceso de enfermedad (Ti. 71d y 73a) y la sabiduría (Ti. 73a).

Después de todo esto, aparece la idea de un momento en el que los movimientos del cielo dan lugar a la generación del orden perceptible y, dentro de éste, al hombre:

ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεῖς ἔτι δὴ μᾶλλον ὁμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι (...) χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἂν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν: τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος. ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῆ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν: σώματα δὲ αὐτῶν ἑκάστων ποιήσας ὁ

¹³ "(...) sus hijos, después de meditar sobre la orden del padre, la llevaron a cabo. Tomaron el principio inmortal del ser vivo mortal e imitaron al que los había creado. Tomaron prestadas del universo porciones de fuego y tierra, agua y aire –porciones que posteriormente le deberían ser devueltas– y las unieron y pegaron, no con los vínculos indisolubles que ellos mismos poseían, sino que las ensamblaron con numeroso nexos invisibles por su pequeñez. Hicieron de todo un cuerpo individual y ataron las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a flujos y reflujos".

θεὸς ἔθηκεν εἰς τὰς περιφορὰς ἃς ἡ θατέρου περίοδος ἦειν, ἑπτὰ οὐσας ὄντα¹⁴ (Ti. 37c y 38b–c).

Platón elabora en el *Timeo* una cosmología que concede una importancia suprema a la distribución y articulación de la vida a través del universo. El demiurgo estructura su obra de forma *analogon*, en la que la armonía o proporción musical juega un papel importante (Ti. 35b–36b y 47d–e). La proporción musical permite al demiurgo armonizar el alma del mundo, o lo que es lo mismo, dar a sus elementos la unidad de un conjunto organizado. El demiurgo que se describe como diseñador (*diazografon*) (Ti. 55c) limita el contorno geométrico de los elementos dando lugar a figuras (*dieskhematisato*) (Ti. 53b). El *skhema* es por tanto el diagrama diseñado por el agrupamiento fluctuante de las superficies triangulares (Ti. 53c), figura inestable y cambiante que resulta de una transformación (*metaplasis*) (Ti. 50b) y para la que Platón emplea el verbo *metarruzmizein*, que significa cambiar de ritmo. De esta forma los ritmos se predisponen a recibir los *skhemata* de la danza (Leyes 655a–b).

¹⁴ “Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como éste es un ser vivo eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo (...) El tiempo, por tanto, nació con el universo, para que, generados simultáneamente, también desaparecieran a la vez, si en alguna ocasión tiene lugar una eventual disolución suya, y fue hecho según el modelo de la naturaleza eterna para que este mundo tuviera la mayor similitud posible con el mundo ideal, pues el modelo posee el ser por toda la eternidad, mientras que éste es y será todo el tiempo completamente generado. La decisión divina de crear el tiempo hizo que surgieran el sol, la luna y los otros cinco cuerpos celestes que llevan el nombre de planetas para que dividieran y guardaran las magnitudes temporales”.

No obstante, como ya se ha mencionado en esta investigación, Platón no caracteriza la armonía del alma del universo desde un punto de vista musical. No precisa ni su ritmo, ni el género al que pertenece en ningún texto. Su caracterización de la armonía del universo parece apuntar más bien a un hecho físico, a una música (*Ti.* 37b). A esto se añade el hecho de que cada grado de tensión de las cuerdas determina una tensión del alma, un humor particular (*Lg.* 669c, 655a).

La armonía no pertenece sólo al ámbito musical o sensorial sino que permite hacer de toda sensación un mecanismo sensorial que culmina en un proyecto cosmológico al establecer la relación perfecta entre la idea y el orden sensible del ser vivo. Es así por ejemplo que la primacía de la visión sobre el resto de los sentidos se justifica a partir del hecho de que el hombre debe descubrir las leyes astronómicas y matemáticas que definen la armonía superior que preside el orden cosmológico. (*Ti.* 45c–45d).

Timeo describe desde el comienzo el cuerpo humano como un cuerpo errante que avanza por azar y sin razón (*Ti.* 43b) comparándolo con un cuerpo arrojado en un río potente y desprovisto de la proporción que sólo el alma posee.

El demiurgo toma las proporciones de la escala musical como pauta para articular de forma geométrica la creación del universo. Traslada al universo la serie diatónica y los intervalos armónicos de la octava musical a la estructura de los cuerpos y a la distancia entre ellos.

El alma del universo tiene acceso a la contemplación de las esencias eternas y perfectas y, debido a que en ella está el principio de la vida y del movimiento, puede expandirse por todo el universo para introducir en él la medida, el orden y la proporción según el modelo divino (*Ti.* 56c). Bajo la dirección del alma del universo la materia recibe la impresión de las Formas inteligibles y, consecuentemente, escapa al caos y se ordena.

No se trata de una impresión estática, recibida de una vez por todas, sino que se produce también una respuesta dinámica por parte de la materia, la cual tiende a aproximarse –en la medida de sus virtudes– a la perfección de lo inteligible. Con esto, las formas inteligibles se muestran no solamente como causa formal o ejemplar, sino también como la causa final que coordina y sintetiza todas las finalidades concretas presentes en los procesos biológicos del conjunto de los seres vivos.

Un aspecto a tener en cuenta en torno a la cuestión de las analogías es el carácter fitológico que se da con la asimilación del demiurgo con un *phytourgos* en *R. X*, 597d. Este demiurgo, sofista prodigioso (*thaumaston sopisten*) (*R. X.* 596d) trabaja con las manos (*kheirotekhnēs*), es capaz de producir (*poiesai*) cada cosa sin excepción: produce lo que crece de la tierra y hace existir (*ergazetai*) todos los seres vivos, él mismo incluido, existentes en apariencia pero sin estatuto verdadero (*phainomena, ou mentoi onta ne pou te aletheia*) (*R. X.* 595e).

El término, compuesto por *phyton* (lo que crece, p.e. una planta) y *ergos* (el que actúa, trabaja), sólo aparece una vez en toda la obra de Platón. Si se atiende, por tanto, al número de apariciones de la figura del *phytourgo*¹⁵, Platón parece haberle otorgado un carácter puramente retórico y accesorio, que de haber poseído una mayor carga significativa hubiera aparecido un mayor número de veces. El contexto ontológico de participación en el que aparece mencionado este personaje que siembra la esencia o sustancia de algo (R. X 597d) tampoco contribuye a aclarar el estatuto ontológico de dicho término. Muy fácilmente Platón podría haberse servido de una imagen metafórica para salvar las incongruencias presentes en sus explicaciones en torno a la relación entre el orden perceptible y el orden inteligible.

Obsérvese que la figura del *phytourgo* aparece claramente en un contexto ontológico, donde se afirma la necesidad de la intervención de una causa eficiente¹⁶ en la *genesis* de las cosas visibles (R. X. 596c, 597b y cf. *Ti.* 28c). Hay que señalar que tanto aquí como en el *Timeo* se deja de lado la cuestión de la naturaleza del demiurgo para

¹⁵ De igual manera, el término "*phytourgo*" tampoco es frecuente en la literatura griega. Se refiere, concretamente a "quien trabaja en el cultivo de las plantas, p.e. el jardinero. En el orden humano, haciendo uso de la metonimia, puede traducirse por padre o por fundador de un linaje o raza. Sin embargo, El sentido principal de *phytourgos* es "el que planta árboles", "φ. δένδρων" *Secund.Sent.16*: como sustantivo, plantador, jardinero, "φ. ἱεροὶ Ἀπόλλωνος" *SIG22* (*Epist.Darei*), cf. *APL.4.255*, *Plu.2.2b*. Derivado de éste y en un sentido metafórico puede engendrar, generar, "πατήρ φ." *A.Supp.592* (*lyr.*); "τοῦ φ. πατρός" *S.OT1482*; ὁ φ. (sin πατήρ) *E.Tr.481*; "φυτουργὸς Θέτιδος" *Id.IA949*; en prosa tardía: "πατέρα καὶ φ." *Jul.Or.2.83a. 2.* creator, author, *Pl.R.597d*.

¹⁶ Algo similar sucede en el *Filebo* 26e-31a donde la idea de causa eficiente aparece mencionada en un contexto cosmológico. Puede observarse en la afirmación de que todo devenir necesita de una causa eficiente (*Phlb.* 27a), así como en la afirmación de Sócrates de la necesidad del gobierno de una causa eficiente en el universo (*Ti.28d-e*; cf. 30a-d).

considerar específicamente su acción como causa eficiente en la *genesis* de las cosas visibles (cf. *Ti.* 28c; *R. X* 596c).

La problemática que suscita esta cuestión, ha sido abordada anteriormente por Nilles (1986: 115–139) y Brisson (2007: 229–240). Ambos autores coinciden a la hora de interpretar la figura del *phytourgo* de modo metafórico con el fin de superar la paradoja que según lo afirmado en *R. X.* 597a–b, plantea el hecho de que un dios sea el productor de la Idea. Idea que, no debe olvidarse, por definición se presenta como realidad superior y ajena al cambio: atributos que de forma lógica y necesaria imposibilitan, de un lado, la existencia de una entidad superior a ella capaz de haberla creado y, de otro, la excluyen de todo proceso de movimiento y/o cambio entre los que se encontraría la generación. La interpretación desacertada de la expresión “*physei ousa*” presente en este pasaje ha llevado a numerosos estudiosos a concluir erróneamente que la función del *phytourgo* es la de producir las formas inteligibles¹⁷.

Estas hipótesis quedan totalmente falsadas si prestamos detenida atención a los siguientes pasajes:

Ἔθελεις, πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τραπέζαι. πῶς δ' οὐ; ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης. ναί. οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἑκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὁ μὲν τὰς κλίνας, ὁ δὲ τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χρώμεθα, καὶ τᾶλλα κατὰ ταῦτά; οὐ γάρ που τὴν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν

¹⁷ Esta es la postura más habitual, véanse los trabajos de Brisson (2008: 229 -230), y Nilles (1986: 130-131). Por otra parte, Cherniss (1977: 240) afirma a partir de este pasaje que Platón asigna de forma explícita una función imitativa al dios, al tiempo que, de forma implícita, niega que el creara las Formas inteligibles.

δημιουργῶν: πῶς γάρ; οὐδαμῶς. ἀλλ' ὄρα δὴ καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν.¹⁸(R. X 596b).

Y más adelante:

ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη: δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν. πῶς δὴ; ἔφη. ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, εἰ δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἧς ἐκεῖναι ἂν αὐτὴ ἀμφότεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστιν κλίνη ἐκείνη ἀλλ' οὐχ αἱ δύο. ὀρθῶς, ἔφη¹⁹ (R. X 597c).

Cuando Platón nombra al dios en conexión con las formas inteligibles, como ocurre en la *República*, lo presenta como configurador del universo físico de acuerdo con el modelo que le brindan las formas inteligibles, al tiempo que estas formas inteligibles son siempre concebidas como entidades que existen independientemente del dios y que son conocidas por el, pero en ningún momento como cosas que deban su existencia al pensamiento del dios.

Cargada de atributos antropomórficos, la figura del *phytourgo* aparece para esclarecer el punto de la producción de objetos por el artesano, con vistas a abordar la

¹⁸ “¿Y no tenemos también la costumbre de decir que quien fabrica (*demiourgos*) estos dos muebles lo hace con los ojos fijos en sus respectivas formas inteligibles (*pros ten idean blepon*), las cuales de este modo produce, camas o mesas de las que nos servimos; y que lo mismo puede aplicarse al resto? Porque la propia Idea, creo yo, ningún fabricante hay (*ten idan auten demiourgei oudeis ton demiourgon*) que la fabrique”.

¹⁹ “ Y Dios, ya porque no quiso, ya porque se le impuso alguna necesidad, no ejecutó en la naturaleza (*apergasasthai en tei physei*) más que una cama; no produjo más que una, la cama en esencia, pero dos o más de ellas ni fueron producidas por Dios ni hay miedo de que se produzcan”.

cuestión de la *genesis* de los seres vivos²⁰. Este proyecto de someter la naturaleza de las cosas a un proceso de *genesis* podría llevar a suponer la clave para diferenciar el origen de los seres vivos del origen de los productos técnicos. Sin embargo, llegado este punto aparece otra dificultad. En estos pasajes, paradójicamente, en los que se dice que el *phytourgo* implanta la naturaleza, el ser (*physis*), en las cosas, se mencionan tanto los seres vivos como los objetos producidos por la actividad del hombre:

τὸν ποῖον; ὅς πάντα ποιεῖ, ὅσαπερ εἷς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν. δεινόν τινα λέγεις καὶ θαυμαστὸν ἄνδρα. οὐπω γε, ἀλλὰ τάχα μᾶλλον φήσεις. ὁ αὐτὸς γὰρ οὗτος χειροτέχνης οὐ μόνον πάντα οἷός τε σκεύη ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φύόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται, τὰ τε ἄλλα καὶ ἑαυτὸν, καὶ πρὸς τούτοις γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανῶ καὶ τὰ ἐν Ἄιδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἐργάζεται²¹ (R. X 596c).

Υ continúa:

ταῦτα δὴ οἶμαι εἰδῶς ὁ θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὐσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν

²⁰ La idea de que el *phytourgo* es el responsable de “implantar la idea de cama” expresada en la *República* bien podría refutar las tesis que se vienen sosteniendo. No obstante, en defensa de los argumentos que se han expuesto hasta aquí, no tiene sentido sostener la idea de cama en cuanto producto de la naturaleza ya que se trata de un artefacto producido por el hombre. Es posible que Platón se diera cuenta de esta inconsistencia y que rectificara su teoría en el *Timeo*. Sea como fuere, y pese a las inconnsistencias que puedan plantear la tesis que se vienen sosteniendo, el valor de la hipótesis del sperma encuentra su valor en la medida que abre nuevas vías de debate y fomenta la discusión desde nuevos puntos de vista.

²¹ "No lo digas aún, pues pronto vas a decirlo con más razón: tal operario no sólo es capaz de fabricar todos los muebles, sino que hace todo cuanto brota de la tierra y produce todos los seres vivos, incluido él mismo, y además de esto la tierra y el cielo y los dioses y todo lo que hay en el cielo y bajo tierra en el Hades".

(...) βούλει οὖν τοῦτον μὲν φυτουργὸν τούτου προσαγορεύωμεν, ἢ τι τοιοῦτον;²² (R. X 597d).

La analogía entre la productividad libre de la naturaleza y la productividad libre del genio, entre Dios y el poeta, no es sólo una relación de proporcionalidad o una relación entre dos sujetos, dos orígenes, dos producciones. El proceso analógico es también una subida hacia el logos, puesto que el origen es el logos.

Por todo ello, puede afirmarse que la figura del *phytourogo* no desempeña un papel accesorio y prescindible en el pensamiento de Platón, puesto que su función es la de “implantar” la naturaleza, el ser (*physis*), en las cosas, a la vez que resuelve –al menos en esta ocasión– el problema de la participación.

La paradoja queda resuelta si se interpreta como una analogía entre la acción de siembra del dios y el trabajo artesanal de los hombres (cf. *Sph.* 219a–b), en la que la introducción de la noción de *sperma* viene a establecer la disfunción necesaria para la distinción ontológica y taxonómica entre los seres. Puede que la noción de *sperma* aparezca un número muy reducido de veces, pero es el concepto que permite desentrañar las dificultades que plantea la cuestión de la participación.

Por otra parte, resulta difícil situar dentro de la estructura del diálogo el pasaje que hace referencia a la *chora*. La *chora* es el lugar donde las cosas sensibles son

²² "Y fue porque Dios sabe esto, creo yo, y porque quiere ser realmente creador de una cama realmente existente y no un fabricante cualquiera de cualquier clase de camas, por lo que hizo ésa, única en su ser natural. (...) ¿Te parece, pues, que le llamemos el creador de la naturaleza de ese objeto o algo semejante?"

constituidas (*Ti.* 51e–52c). Platón utiliza el término *chora* (lugar, habitación, espacio *Ti.* 52a, d) en su reflexión cosmológica. No obstante, existe un considerable desacuerdo a la hora de entender qué trató de designar con este término. Desde la antigüedad se han dado numerosas interpretaciones en torno suyo, que pueden ser agrupadas en cuatro grandes grupos: 1) aquellos que sostienen que el receptáculo es materia; 2) aquellos que identifican al receptáculo con el espacio; 3) aquellos que piensan que el receptáculo es tanto espacio como materia; y 4) aquellos que piensan que el receptáculo no es.

En la Antigüedad la interpretación más común fue la de entender la *chora* como materia (Aristóteles, *Física*, A7. 190b) y también es la interpretación que mantienen algunos autores contemporáneos como Brisson (2005). El pasaje de la analogía del oro (*Ti.* 50a–b) y *Ti.* 51b, donde los cuerpos elementales (fuego, agua, aire y tierra) aparecen como “partes” del receptáculo han servido de sostén a las tesis que defienden que el receptáculo es, en algún sentido, un tipo de sustancia o materia. Durante el siglo diecinueve alemán, sin embargo, fue más común interpretar el receptáculo como un espacio vacío (Boeck, 1866: 129 y Zeller, 1922=1844–1852: 721). Esta interpretación se basa en la construcción de los cuerpos elementales a partir de superficies planas (los triángulos) significa que los elementos no están compuestos por algo material sino por la limitación matemática del espacio vacío. Más recientemente, autores como Cornford (1937: 194) o Cherniss (1945: 23) o Mohr (1980: 148). Han sostenido que el receptáculo es el medio, el campo o el espejo en el que aparecen las imágenes de las formas (*Ti.* 50c).

La interpretación de que el receptáculo puede ser al mismo tiempo entendido como materia y espacio proviene de Aristóteles (*Física* Δ2. 209b) y ha sido reformulada recientemente por Schultz (1966: 124–126) quien mantiene que las inconsistencias resultantes de situar las superficies planas de los triángulos como causa de todas las cualidades físicas sólo pueden ser superadas en tanto que se identifiquen las cualidades de materia y espacio. También para Ross (1986), la espacialidad o extensión es inseparable de todos los objetos de sensación y algo necesario para su ser.

Lisi (2001), quien también ha reflexionado acerca del significado que debe atribuírsele al término “*genesis*”, afirma tajantemente que el proceso de creación no puede ser confundido con la *chora*, ya que –como establece el pasaje *Ti.* 52d- uno designa al devenir y el otro al espacio en el que tiene lugar la *genesis*. Lisi entiende, con esto, que el devenir (*genesis*) se refiere a los acontecimientos que tienen lugar en el receptáculo, mientras que la creación ha de ser entendida en tanto que proceso de ordenamiento de los fenómenos que tienen lugar en el receptáculo; teniendo presente que los tres componentes de esta tríada existen desde siempre y para siempre.

La eternidad del devenir queda claramente expresada al comienzo del segundo relato creacional (*Ti.* 47e–48e), así como la distinción entre el momento que referido al movimiento caótico anterior a la creación y el movimiento ordenado posterior a la creación puesto que el devenir propio de este universo (*he toude tou kosmou genesis*) nació de la combinación de la necesidad (*ananches*) y el intelecto (*nous*). El devenir –siguiendo lo expuesto por Lisi– tiene en el *Timeo* una realidad ontológica permanente,

sólo que en un caso es producto de la *chora*, entendiendo por esto lo que se produce en ella sin intervención divina (*Ti.* 53b) y en otro caso es producto de la actividad del demiurgo y tiende, por ello, hacia el bien.

Una posible interpretación, siguiendo las conclusiones de Lisi, sería entender el relato de la *chora* como ucrónico con respecto del resto de los pasajes del *Timeo*. Por cuanto refiere al proceso de génesis, la *chora* requiere de un espacio temporal, distinto al que corresponde a las formas inteligibles o a los objetos del orden perceptible: ambiguo y amorfo. Un lugar con carácter de intermediario entre ambos. Siguiendo el hilo argumental del relato, el momento en el que aparece mencionada la *chora* puede ser identificado con la retirada del demiurgo y, que por que no, podría referir a un tiempo de procreación que tiene lugar dentro del cuerpo femenino y fuera del tiempo cronológico. Ello explicaría también, que Platón enlace la explicación de las funciones de ensamblaje realizadas por el demiurgo con la explicación sobre la formación de los órganos vitales.

2.3. La teoría del *sperma*.

La intención, entre otras, de esta investigación es acercar al lector al marco cultural en el que se gesta la singular propuesta médica de Platón. Entre la mayor parte de los historiadores del pensamiento, la medicina ha sido considerada casi exclusivamente como una rama de las ciencias naturales y la discusión filosófica se ha limitado en gran parte a estudiar las dos tradiciones de la filosofía de la ciencia

conocidas como empirismo y realismo. Este hecho ha tenido como resultado que las reflexiones de Platón en torno a las cuestiones médicas no hayan sido abordadas convenientemente. En este capítulo –y especialmente en este apartado–, se desea presentar al lector algunas de las ideas de una tradición médica muy distinta: se defenderá la idea de que Platón sustenta sus ideas médicas sobre una concepción de hombre más amplia que la concepción de corte naturalista²³.

Sin embargo, la aparición en los últimos años de distintas investigaciones relacionadas con la formación y animación del embrión²⁴, obliga a un proceso de revisión de las teorías embriológicas. No deja de resultar paradójico que hoy podamos volver a suscribir algunos trabajos de los años cincuenta, como el de Olerud (1951), frente al absoluto escepticismo con que sus teorías fueron consideradas en los años siguientes.

La investigación se reinicia, pues, sobre nuevas bases. Por ello se ofrecen aquí algunas ideas que pueden servir como puntos de partida, junto con algunos pasajes clasificados temáticamente sobre los que podría basarse la investigación posterior. Los textos escogidos son de interés y valor desigual: los hay sumamente conocidos y cuya

²³ La medicina griega se convirtió en *techne iatrike* entre los siglos VI y V a. C, cuando la experiencia acumulada por grupos de sanadores de formación artesanal pasó a ser un arte consciente y metódico bajo la dirección de la filosofía jónica de la naturaleza. Una de las escuelas médicas que más tempranamente se relacionó con los presocráticos fue la de Crotona, al sur de la actual Italia. A ella perteneció Alcmeón, autor del primer libro médico griego del que se tiene noticia.

²⁴ En este sentido resulta especialmente interesante la compilación de estudios recientes realizada por Brisson, Congourdeau y Solère (2008).

relación con la temática que nos ocupa es obvia y los hay discutibles: algunos no han sido tomados habitualmente en consideración y quizá por ello pueden aportar elementos interesantes a la discusión. Entiéndase esta contribución, pues, más filosófica que filológica y tómesese más como un conjunto de reflexiones pertinentes para la discusión, que como una conclusión cerrada y, mucho menos, dogmática.

Convendría metodológicamente analizar los antecedentes filosóficos que podrían haber inspirado cada uno de los pasajes y practicar un análisis detenido de cada uno, para trazar una especie de historia de la recepción de la teoría embriológica, pero esta historia aún está por escribir, aunque la presente investigación supone un primer paso en esta dirección. En todo caso, me parece fundamental insistir en que las corrientes filosóficas —entre las que se encuentran las reflexiones de presocráticos, hipocráticos y pitagóricos— no son compartimentos estancos, sino que tienen entre sí vías de influencia mutua, en temas que se encuadran dentro de un mismo universo conceptual. El mismo Platón comenta la influencia de algunos pensadores presocráticos y de la medicina hipocrática en sus diálogos, no ocurre lo mismo en el caso de las teorías de los pitagóricos. La posibilidad de que Platón conociera la literatura pitagórica ha sido señalada más de una vez, pero es una de esas cuestiones con la que los comentariastas se sienten incómodos y tratan de evitar. Aunque no se conoce con certeza casi nada con

respecto a la vida de Pitágoras²⁵, si se sabe que su escuela estuvo asentada en Sicilia con la que Platón podría haber entrado en contacto en alguno de sus viajes.

Pero entremos en materia. Para comenzar, me referiré a las apariciones del término "*sperma*" en relación con la *genesis* y constitución del hombre.

Platón mantuvo desde el comienzo de su reflexión una estrecha relación con los pensadores de la naturaleza. No resulta extraño que el interés filosófico por la naturaleza se haya plasmado en la aparición de la noción de *sperma*, así como en la afinidad de temas con respecto a estos. En este sentido, hay que subrayar la contribución de Platón a la comprensión de una metafísica que permite romper las barreras entre lo sensible y lo espiritual.

En este debate en torno al significado de las teorías del *Timeo*, el "espermatismo" de Platón puede resultar esclarecedor. Platón entiende la comunicación que establece el *sperma* entre el orden sensible y el orden de las formas inteligibles como el proceso constitutivo y legitimador de la vida. Pero, para Platón, la comunicación que establece el *sperma* entre ambos órdenes no es sólo un procedimiento vital, sino también formal y geométrico. Dicha comunicación supone una interacción que se refleja en las costumbres y hábitos que configuran el *ethos* del hombre. Platón, en lugar de partir de la

²⁵ Distintos testimonios mencionan que Pitágoras habría pasado veintidós años en Egipto, donde habría sido iniciado en los misterios de Tebas y en la doctrina de la resurrección de Osiris, y más tarde habría sido conducido a Caldea donde habría aprendido la doctrina de los números y de la música de los Magos. A este respecto véase Mattéi (1983).

dimensión física del hombre como los filósofos de la naturaleza, entiende al hombre desde una compleja estructura, a la vez física y espiritual, superando así la oposición ontológica entre lo físico y lo espiritual para entenderlos como aspectos de un mismo proceso lógico. A través de esta reflexión metafísica que se articula en torno a la idea de *sperma*, los seres vivos van configurando su identidad física y espiritual.

Esta fue una noción familiar entre los filósofos de la Antigüedad griega. Coincidiendo con el nacimiento de la filosofía surge también la medicina en Grecia. Con Hipócrates de Cos el antiguo oficio de curandería llevado a cabo por magos, hechiceros y sacerdotes pasa a ser una técnica, un saber hacer basado en el conocimiento racional de realidad. Ello es posible porque el médico hipocrático es un técnico, un profesional de la curación que está perfectamente familiarizado con las reflexiones en torno a la naturaleza de los filósofos (Jouanna, 1999: 263).

Así, desde principios del siglo V, empezaron a constituirse escuelas de medicina tanto al oeste (sur de Italia y Sicilia) como al este (las islas y la costa oriental del mar Egeo). Por ello, no debe extrañar que la escuela occidental de medicina estuviera ligada desde sus orígenes al pitagorismo y a las doctrinas de Empédocles; y que las escuelas del Egeo, concretamente las escuelas de Cnido y Cos, estuvieran ligadas a la filosofía atomista y milesia.

En las reflexiones tanto de los primeros filósofos de la naturaleza como de los primeros médicos hipocráticos se encuentran desarrollados los mismos problemas:

¿Cuál es la naturaleza del hombre? ¿Cómo se relacionan el alma y el cuerpo? ¿Cómo se producen las sensaciones y la inteligencia? ¿De qué modo y en qué condiciones tiene lugar la generación, el crecimiento y la muerte? ¿Qué es lo que causa la salud y la enfermedad?

De todas estas cuestiones, la más compleja y la que más debate suscitó entre físicos, médicos y filósofos es la explicación de la generación (*genesis*). La preocupación por lo que hoy se llama embriología²⁶, tiene sus orígenes en la reflexión en torno al hombre y al universo, o lo que es lo mismo, en la reflexión sobre la naturaleza²⁷.

La presencia del término *sperma* es frecuente en los escritores griegos, tanto en su forma simple, como en sus derivados. El sentido traslaticio del sustantivo semilla y del verbo sembrar se encuentra en la literatura griega y en el hebreo bíblico. *Sperma* designa las semillas de las plantas, el semen animal y en algún caso un germen divino. Puede traducirse, en el orden humano, haciendo uso de la metonimia: hijo, renuevo, vástago, progenie, descendencia, posteridad, linaje o raza. El término admite incluso someterse a una especie de vuelo metafísico para nombrar la esencia o sustancia de algo, el elemento, un material originario o básico. El verbo *speiro* no sólo se refiere a los

²⁶ No existen muchas monografías en torno a los orígenes de la embriología. No obstante, los trabajos de investigación recopilados en Brisson, Congourdeau y Solère (eds.) (2008) supone un buen e importante acercamiento a la historia de la cuestión sobre el origen y la animación de los seres vivos.

²⁷ Según señala Jouanna (1999: 269) el primer tratado sobre embriología no es de Aristóteles, sino que forma parte de las reflexiones contenidas en el *Corpus Hippocraticum*.

sembradíos terrestres; a menudo traslada su sentido a la siembra de un germen o semilla espiritual.

Siguiendo la estela del significado de *sperma* como simiente que da origen al ser humano, la incidencia de este término es particularmente frecuente en el *Corpus Hipocraticum*, en cuyas obras se repite, según Liddell–Scott (1976), más de mil veces, seguido de Aristóteles, donde el número de apariciones es muy semejante. Según la misma fuente, el primero en utilizar el sustantivo *sperma* fueron Heródoto (3.97), Hesíodo (*Op.* 446) y Antifón (58.4), con el sentido de semilla, simiente o grano y referido al reino vegetal. Posteriormente, el término parece someterse a una extensión semántica y pasa a nombrar, con un sentido metafórico, el germen u origen de algo²⁸.

Por otra parte, las referencias hechas por Timeo de Lócride (100b), Platón (*R.* VI. 497b; *Tht.* 149e; *Phdr.* 276c, 277a; *Ti.* 23e, 56b, 73c, 74a, 74b, 77a, 86c, 91b; *Lg.* III. 853c), el *Corpus Hipocraticum* y Aristóteles (especialmente en *Hist. An.* 518a) son prueba de que, en la mente de los griegos, había una vinculación íntima entre la idea de semilla y la de *genesis*²⁹. En Platón, concretamente en el *Timeo*, se encuentran recogidos estos dos sentidos del término *sperma*, el de grano y principio. Tal es así, que la idea de que el

²⁸ Véase: Od. 5.490 (*sperma puos*) ; Anaxágoras 4 (*spermata=stoicheia*); Epicuro (Ep.2.38U, Fr. 250); Heráclito (*Fragmenta* 31); Demócrito (*Fragmenta* 124, *Testimonia* 141, 142 y 143) y Empédocles (*Fragmenta* 62).

²⁹ Especialmente interesante es el caso de Anaxágoras en quien podría verse un antecedente a la teoría platónica de las semillas. Para el desarrollo de la interpretación de las *spermata* de Anaxágoras ver: Strang (1975: 361-380). La naturaleza y función de las semillas dentro del sistema de Anaxágoras continua siendo controvertida. Para una alternativa a la visión aquí esbozada cf. Barnes (1979, II: 21-22) y Schofield (1980: 68-79, 121-133) quien discute la cuestión con detalle y hace referencia a una bibliografía más amplia.

sperma constituye un ingrediente del conjunto de procesos que dan lugar a la *genesis* del cosmos se encuentra en los tres momentos en los que tiene lugar un proceso de *genesis* (Ti. 23b–47e, 47e–69c y 69b–92c).

Con el objetivo de desarrollar la justificación cosmológica sobre la que se sustenta su concepción de la eudaimonia, Platón introduce una particular teoría de carácter espiritual y terapéutico según la cual existe, de un lado, una estrecha relación estructural y funcional entre el orden perceptible y el orden noético, de otro, relación en la que *sperma* desempeña un papel fundamental. En las páginas que siguen se analizarán los diferentes significados que adquiere el término “*sperma*” y que pueden ser interpretados desde las siguientes perspectivas:

1) *El “sperma” y el mito fundacional de los atenienses.*

Un primer significado del término es aquel que identifica el *sperma* con la semilla proveniente de Gea y Hefesto a partir de la cual tiene lugar la generación de los antiguos atenienses entre los que se dio la mejor organización política (Ti. 23b–c).

ἔτι δὲ τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον γένος ἐπ’ ἀνθρώπους ἐν τῇ χώρᾳ παρ’ ὑμῖν οὐκ ἴστε γεγονός, ἐξ ὧν σύ τε καὶ πᾶσα ἡ πόλις ἔστιν τὰ νῦν ὑμῶν, περιλειφθέντος ποτὲ σπέρματος βραχέος, ἀλλ’ ὑμᾶς λέληθεν διὰ τὸ τοὺς περιγενομένους ἐπὶ πολλὰς γενεὰς (...) ἐκ Γῆς τε καὶ Ἥφαιστου³⁰ (Ti. 23b–e). Del mismo modo que en el

³⁰ “(...) no sabéis ya que la raza mejor y más bella de entre los hombres nació en vuestra región, de la que tú y toda la ciudad vuestra descendéis ahora, al quedar una vez un poco de simiente (...) de Gea y Hefesto”.

Político (*Plt.* 271a), Platón ancla la explicación del origen del hombre en una presentación deliberadamente ahistórica que recupera la tradición popular entretejiendo tres elementos: el mito, la tradición y la reflexión cosmológica.

El primero de estos elementos es el recurso al recuerdo mítico de que antaño hubo hombres que surgían de la tierra. En este sentido es importante destacar que la conversación a la que aluden los personajes se supone que tuvo lugar durante las Panateneas (cf. *Ti.* 26e), fiesta en honor de Atenea celebrada a mediados de julio. Las Panateneas conmemoraban el nacimiento de Erictonio. Atenea había ido a visitar a Hefesto, hijo como ella únicamente de Zeus, para encargarle unas armas. Hefesto trató de violar a Atenea. La diosa quiso huir, pero Hefesto la alcanzó. En el transcurso de la lucha, se derramó esperma y una parte cayó a la tierra. Así, fecundada, Gea (la Tierra) produjo un hijo, Erictonio, antepasado común de los atenienses (cf. *Ti.* 23d–e) y auténtico garante de su origen (Pausanias I.2.6).

No se trata de una genealogía, puesto que Erictonio y los atenienses no se suceden como padre e hijos, sino que el nacimiento de estos últimos es resultado de un nacimiento espontáneo de la tierra.

El argumento antropogónico de Platón, según el cual los *gegeneis*³¹ o hijos de la tierra no han sido procreados, es sugerido por tradiciones autóctonas antiquísimas. Un

³¹ En cuanto a la palabra *gegeneis* pueden ser consultados Rathmann (1933: 111) y Theiler (1965: 80 y ss.). Recientemente, se ha ocupado de estas cuestiones García Gascó (2011: 217-240).

amplio número de testimonios antiguos ponen de manifiesto que estaba bastante extendida la creencia según la cual la tierra –normalmente divinizada aunque no siempre– es la madre de la mayor parte de los seres de la naturaleza y también de los hombres.

El hecho de que Platón aluda a una explicación como ésta como procedente de un “antiguo relato”, la expresión típica del filósofo para referirse a los textos órficos. Así pues, a la vista de la coincidencia de un término nada corriente, de la identidad del planteamiento, y dado que el testimonio de Platón *Ti.* 35a indica que lo atribuía a un “antiguo relato”, parece que no hay ningún motivo serio para negar la posibilidad de un influjo incluso literal de un antiguo relato en este punto. Habría que pensar, pues, por qué Platón sitúa al *sperma* aquí, en una explicación cosmogónica que tiene mucho en común con la reproducción animal. Lo más interesante de esta nueva explicación del origen del universo es que adquiere tintes biologicistas, frente a las explicaciones de los filósofos anteriores. No obstante, la atribución cosmogónica al *sperma* no es nueva. La idea fue desarrollada por los trágicos, conoce un desarrollo filosófico en Anaxágoras y la medicina hipocrática y acaba por convertirse en un tópico. Por medio de una analogía con el nacimiento y el crecimiento de las plantas, Platón pone los cimientos para la explicación acerca del origen de los hombres que retoma la idea de una antropogonía, al tiempo que la libera del carácter histórico que mostrará en Demócrito y Protágoras, en la *Arqueología* de Tucídides o incluso, aunque en un sentido diferente, en el Discurso fúnebre de Pericles. Refuerza con ello además la relación entre los primeros habitantes

de Atenas, su origen en la misma tierra que habitan y su pertenencia a la categoría de héroes civilizadores, propia de su condición primigenia³² (García-Gascó, 2011: 234).

El mito de la autoctonía al que hace alusión en el *Timeo*, reaparece en el libro III de la *República* (R. III, 389b) y en el libro II de las *Leyes* (L. II, 663e), en ambas ocasiones dentro del mismo contexto y desempeñando el mismo papel, que no es otro que el dar cuenta a la vez de la unidad y la diversidad de los ciudadanos en el seno de la ciudad. Posiblemente también aquí, como en R. III 414c el objetivo de Platón es persuadir a los ciudadanos de que son todos hermanos y que su primer deber es proteger a su madre, es decir, a la tierra de la que provienen y en la que viven.

Dentro de la estructura del *Timeo*, otro pasaje capital para el problema que se aborda es el parlamento del demiurgo que se extiende desde Ti. 40d hasta 42e, donde Platón acepta la genealogía tradicional de los dioses, lo cual presenta la ventaja de proporcionar un relato que entronca directamente con unos principios conocidos y asumidos por todos. Platón recurre en distintas ocasiones al término *mythos*, las cuales pueden ser agrupadas en dos grandes grupos: por un lado cuando remiten a doctrinas filosóficas que combate Platón, como es el caso del *Tht.* 156c o el *Sph.* 242c-242d; y, por otro, cuando se refiere a sus propias hipótesis acerca de la constitución del orden sensible. En ambos casos, el nexo de unión es la relación que ambos tipos de discursos

³² Platón hace referencia, en relación con la excelencia de los griegos, a la noción de patria como madre y nodriza también en *Menéxeno* 237b.

mantienen con un referente que no es susceptible de ninguna aprensión efectiva (Brisson: 178).

Ha de señalarse, no obstante, que el empleo de este mito va en contra de la reproducción humana a la que se hace alusión más adelante. Algo característico de los mitos es que suceden en una ucronía, es decir, en un tiempo que no es el humano, que no es datable y que no se remonta a una etapa cosmogónica en la que se configura el orden del universo y que permite una explicación causal que no se extiende hasta el infinito.

2) *El "sperma" como principio y causa últimos de los seres vivos.*

Al igual que el cuerpo del mundo, el cuerpo del hombre está compuesto a partir del fuego (para su visibilidad) y de la tierra (para su tangibilidad), y de igual modo necesita de la mediación del aire y del agua. El sustrato que proporciona la continuidad y da lugar a un ser unificado, no es otro que el *sperma*, el cual presenta la propiedad de generar en la proporción adecuada a los diferentes elementos, según pone de manifiesto el pasaje *Ti. 56b*. Los comentaristas de Platón se muestran reacios a aceptar esta afirmación, pero no es motivo suficiente para negarla.

El término *sperma* en este contexto aparece asociado al elemento del fuego (*eidōs puros stoicheion kai sperma*) y podría ser entendido en correspondencia con la noción de *monada* pitagórica, a partir de la cual habrían tenido lugar el resto de los elementos y

posteriormente los cuerpos³³. De esta forma, la cosmogonía platónica empezaría por la formación del primer sólido, una pirámide, la semilla ígnea a partir de la que se generará después el mundo³⁴. Esta concepción que podría ser considerada “biológica”³⁵ por cuanto la explicación del origen del universo se adapta a la noción del universo como una criatura viva y con alma, la cual, como otros seres vivos, se desarrolla desde la semilla (*sperma*) hasta su forma plena.

Esta hipótesis no es nueva. Ya Olerud en los años cincuenta, señaló que el término “sperma” –tal y como aparece mencionado en Ti. 41c-d; 56b y 73b– debía ser entendido en correspondencia con la noción de mónada pitagórica. Esta misma idea había sido previamente desarrollada por Cornford a finales de los años treinta, quien presenta algunos paralelismos. Se trata sobre todo de paralelos conceptuales, no tanto literarios, sumamente interesantes. Para probar que se trata verdaderamente de una tesis pitagórica, Cornford (1939) llama la atención sobre el doble sentido de la noción de mónada (*monas*) y de uno (*to en*). Por un lado, considera esta noción como idéntica a lo limitado (*peras*) pero, por otro lado, la mónada ha de ser entendida como producto de

³³ Una transición parecida se encuentra en Platón en *Lg.* VI. 893e donde distingue la generación o llegar a ser (*genesis*) de otros procesos de movimiento y cambio. La generación de todas las cosas, nos dice, tiene lugar “cuando un punto de partida (*arche*) recibe un aumento y alcanza el segundo grado, y desde éste, el tercero, y de esta forma en tres etapas adquiere perceptibilidad para los percipientes”.

³⁴ El paso siguiente sería examinar las características del proceso en el que se multiplica esta unidad. Pero esto es lo que no explica Platón y la teoría queda simplemente esbozada en Ti. 56c-57e.

³⁵ Esto explicaría también que en *Ti.* 50d aquello que se imita aparezca comparado con un padre, el receptáculo con una madre y la naturaleza que surge entre ellos con el hijo.

lo limitado (*peras*) y lo ilimitado (*aperion*). Para ello cita el pasaje 50d del *Timeo* de Platón en el que los dos principios que dan origen a lo sensible son concebidos míticamente como el padre y la madre e identifica a la mónada con el fruto de esta unión "...y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo (*kai te kai proseikasai prepei to men dechomenon metri, to d'ozen patri, ten de metathu touton physin ekgono*)".

Lamentablemente, Cornford no va más allá en sus afirmaciones y deja sin abordar muchas cuestiones importantes y que pueden ser resumidas en dos grandes interrogantes: el primero, ¿en qué consiste la creación en el *Timeo*; y el segundo, ¿qué estatuto ontológico y cosmológico debe concedérsele al *sperma*?

En efecto, sobre la identificación del *sperma* con la mónada pitagórica, está el testimonio de Aristóteles que pone en relación el *sperma* con la constitución del uno (*to en*) o mónada (*monas*) pitagórica. En *Metafísica* XIV, 3, 1091a 13, se encuentra la afirmación de que los pitagóricos afirmaban que, una vez constituido el uno, ya fuese de superficies, de color, de esperma o de elementos inespecificables, lo más próximo de lo ilimitado (*aperion*) es atraído hacia él y limitado por el límite (*peras*). Pero es en la *Física* (IV, 6, 213b) donde se encuentra un pasaje en el que el *sperma* es identificado con un ser vivo que, al aspirar el *pneuma* exterior, se articula y crece. Para completar esta teoría, un pasaje de *Generación y Corrupción* (335a) dice que para los pitagóricos la mónada está emparentada con el principio de *peras*, al mismo tiempo que es concebido en relación con el fuego y se le atribuye la función de dar forma.

El testimonio de Aristóteles resulta especialmente relevante porque permite entender cómo a partir de la unidad, en tanto que unidad suprema, puede dar lugar al primer cuerpo geométrico y con volumen, susceptible por tanto de experimentar cambios como la adición o la división y que permiten el paso de la unidad a la pluralidad.

Es frecuente encontrar en estudios sobre Platón la afirmación de que determinada doctrina presenta la influencia del pitagorismo. Habitualmente se trata de afirmaciones vagas, inconcretas y no justificadas, como si la mera mención a los pitagóricos fuera una explicación evidente por sí misma, y como si existiera un acuerdo general sobre el marco ideológico al que hace referencia “el pitagorismo”. Nuestra información sobre el pitagorismo tiene notables lagunas y, como consecuencia, no existe un acuerdo entre los estudiosos sobre el alcance que se le da al propio término “pitagorismo”. El análisis de los textos que se refieren a los pitagóricos dibuja un amplio complejo fluctuante: el pitagorismo está lejos de ser un movimiento de límites definidos.

La posibilidad de que Platón conociera la literatura pitagórica ha sido señalada en numerosas ocasiones, pero es una de esas cuestiones con la que la mayoría de los comentaristas parecen sentirse incómodos y que tratan de dejar de lado en la medida de lo posible, ciñéndose a influencias que tienen que ver con cuestiones matemáticas y poco más.. Como primera cuestión, hay que considerar la posibilidad de que Platón hubiera podido conocer textos pitagóricos, y esa posibilidad existe. Se tienen suficientes

testimonios sobre la influencia de elementos pitagóricos concretos en Platón e incluso en el platonismo.

Los primeros testimonios especialmente claros se encuentran en Diógenes Laercio (hacia el 200 d.C.), que cita el libro *Sucesiones de Filósofos* de Alejandro Polyhistor (100 a.C.). Según Diógenes, Alejandro tuvo acceso a un libro llamado *La memoria pitagórica* en el que relata cómo la cosmología pitagórica se contruye a partir de la unidad: “el principio de todas las cosas es la monada o unidad; de esta mónada nace la dualidad indefinida que sirve de sustrato material a la mónada, que es su causa; de la mónada y la dualidad indefinida surgen los números; de los números, puntos; de los puntos, líneas; de las líneas, figuras planas; de las figuras planas, cuerpos sólidos; de los cuerpos sólidos, cuerpos sensibles, cuyos componentes son cuatro: fuego, agua, tierra y aire; estos cuatro elementos se intercambian y se transforman totalmente el uno en el otro, combinándose para producir un universo animado, inteligente, esférico, con la tierra como su centro, y la tierra misma también es esférica y está habitada en su interior. También hay antípodas, y nuestro abajo es su arriba.”

Para los pitagóricos los números (*arithmoi*) y las figuras (*stoicheia*) eran realidades animadas, seres que tenían lugar por generación a partir de la mónada. De hecho, si se quisiese atribuir algún calificativo a la noción pitagórica de número, este debería ser el de “genético”. No en vano, los verbos empleados por los pitagóricos en el ámbito de la aritmética para las operaciones de adición y multiplicación, fueron respectivamente “engendrar” (*gennan*) o “ser engendrado” (*genasthai*). Las operaciones de los números –

como se ve muy bien en Teón de Esmirna– han de ser entendidas como procesos espontáneos que se explican por su dinamismo, formado por pares de opuestos, cuya progresión compone la generación. Un procedimiento que –como muy bien señala Kucharski (1952)– está inspirado en una concepción que encara la correspondencia entre los números y los volúmenes geométricos de un modo genético. Los más simples, entendiendo por estos las unidades, darían nacimiento a los más complejos, los volúmenes, y de ahí que los seres vivos fueran concebidos por los pitagóricos como producto indirecto de los números.

En esta línea de interpretación, se encuentra el trabajo de Bruins (1951) quien advierte que en el proceso de generación que da lugar a los cuerpos geométricos a partir de la unidad, deben ser distinguidos dos tipos de movimientos: uno físico, entendiendo por este aquel movimiento que no supone más que un cambio de configuración en el espacio; y, otro químico, en tanto que atañe solamente a la modificación de tamaño de los triángulos básicos y es producido por el fuego, único elemento capaz de penetrar entre los intersticios según la afirmación del pasaje *Ti.* 56e–57b.

El *sperma* es descrito como una bebida (*poma*) (*Ti.* 91a–b) que fluye (*Ti.* 86c). En el *Fedón* (*Phd.* 11d–113c) aparece una descripción del fluido en la que se dice que se trata de una corriente cuyo principio de orientación es una oscilación (*kinein ano kai kato*) un movimiento de balanceo (*aioran*). Siendo este doble movimiento de flujo (*eisrein*) y reflujos (*ekrein*) lo que permite hablar del movimiento del fluido.

El fluido se caracteriza, por tanto, por estar desprovisto de base, es decir de figura geométrica definida, y *pythemene*, lo cual significa que no puede ser puesto en correspondencia con ninguna de las cinco figuras geométricas, lo cual significa a su vez, que hay algo irracional en él. O dicho de otro modo, esto significa que el fluido a escala molecular se caracteriza por la porosidad de los grupos de icosaedros en beneficio del fuego y del aire que los dislocan. Transmutación que a escala microcósmica se traduce por fluidez. Las cosas porosas carecen de perfección porque no son acabadas (*oute teleion*) (Ti. 110a). Porosidad que al mismo tiempo asegura la comunicación tanto a nivel del cuerpo del mundo, transmutación, como a nivel del cuerpo animal y humano, metabolización.

Otra característica del fluido es la de ser excipiente, en el sentido de que su función consiste en recoger y captar influencias, de ahí que sea necesaria cierta neutralidad en su carácter. Sin embargo, y paradójicamente, su naturaleza es impura de manera constitutiva puesto que es inacabado, imperfecto.

La crítica a esta hipótesis es que el *sperma* no puede ser un principio en tanto que él mismo está compuesto a partir de triángulos elementales (Ti. 72d). Ciertamente, pero recordemos que Sócrates en el *Filebo* acepta dos especies de causas que pertenecen a la misma noción unitaria de causa, las cuales sólo se diferencian por las perspectivas a las que ellas pertenecen. Es decir: 1) una perspectiva que podría ser calificada de biológica o más exactamente de química, por medio de la cual se trata de comprender el devenir en tanto que producción o proveniencia y 2) la perspectiva lógica o dialéctica que no

afecta más que a los *logoi*, lo cual no impide atender la verdad de los seres en absoluto, puesto que dicha verdad no se desarrolla más que en los *logoi*. Del mismo modo podemos decir que Platón en el *Timeo* propone dos tipos de principios o causas: 1) El Bien, en tanto que principio de orden lógico y 2) el *sperma* en tanto que principio productor de los seres vivos.

3) El “*sperma*” como sustrato permanente.

Puesto que la idea de *physis* remite al *arche* y éste abarca las ideas de origen, sustrato y casusa, se plantea necesariamente el siguiente interrogante: ¿es posible que una única sustancia o realidad sea capaz de ejercer ella sola todas estas funciones? Cuestión que remite al tópico jónico: todas las cosas surgen de lo mismo, son en el fondo lo mismo. Tales de Mileto sostuvo que el principio era el agua; Anaxímenes que eran aire, del cual procedían todos los seres a través de procesos de rarefacción y condensación; Anaximandro, planteo que procedían del apeiron (lo indeterminado o indefinido) y Heráclito que eran fuego.

La tercera acepción del término *sperma* es aquella que designa, de una parte, el sustrato que da lugar a los cuatro elementos bajo la forma más pura (*panespermian panti zneto genei mechanomenos*) (Ti. 73c) y, de otra, el líquido que recorre la médula espinal (Ti. 91a–b).

En *Ti.* 74a la médula³⁶ es llamada *sperma* por cuanto constituye la semilla a partir de la cual el resto del cuerpo es producido (*panspermian panti zneto genei mejanomenos*) (*Ti.* 73c). No son muchos los autores que han abordado la cuestión de la *panspermia* en el *Timeo* y sólo se encuentran unas notas marginales en los trabajos de Taylor (1928), Cornford (1937) y Olerud (1951).

Taylor (1928: 522) interpreta que el término "*panspermian*" refiere al hecho de que las moléculas de todas las raíces están presentes en la médula y no como que la médula sola sea capaz de proporcionar todos los elementos requeridos para la construcción del resto del cuerpo. En su opinión, se trata de una noción genuinamente pitagórica empleada a principios del siglo V para denotar la presencia o el "curso" de diminutas "moléculas" de diferentes tipos. La expresión más clara de esta noción se encuentra recogida en el pensamiento de Anaxágoras. Por su parte, Aristóteles emplea

³⁶ Junto a la médula, canal por el que fluye el *sperma*, Platón (*Ti.* 77c y ss.) sitúa dos canales subsidiarios que se entrecruzan un número indeterminado de veces (Platón sólo menciona el cruce que tiene lugar en el cuello). Hay que destacar que, de entre los filósofos que sostienen esta idea (Alcmeón de Crotona, DK 14A13; Hipócrates de Samos, DK 38A3 y 10; Diógenes de Apolonia, DK 64B6; y Demócrito, DK 68B32) del *sperma* como fluido y poder de la vida, Platón es el único que señala la existencia de estos dos canales, que no tienen correspondencia fisiológica, y que, sin embargo, si recoge la tradición del yoga. Una primera hipótesis que explicaría este paralelismo es la evidencia de la existencia de la doctrina del *engkephalos* en Persia, de la que habrían bebido tanto Homero como las *Upanisads*. Una segunda interpretación es que esta doctrina provendría de las tradiciones proto-indo-europeas y habría pervivido igualmente en la tradición griega y en la tradición India (Evilley, 2002: 96-97).

el término en relación con Anaxágoras (*De la Generación*, A, 314a29) y con el atomismo de Leucipo y Demócrito (*Física Γ*, 203a19)³⁷.

Cornford (1937: 292–294), por el contrario, sostiene una interpretación totalmente contraria a Taylor. El pasaje resulta muy difícil de interpretar, dice, a menos que se siga la traducción de Rivaud (1925) según la cual la médula contiene semillas de todos los tipos para todo el género mortal. Entendiendo por semillas las “raíces de los tipos de almas” que esa especie (*eide*) está destinada a llevar. La clave de ello se encuentra en la traducción de la expresión “*emelle schesein*” la cual refiere sin lugar a dudas a “*ta ton psychon gene*” y que Taylor pasa por alto en su traducción. Esta semilla denominada

³⁷ Platón jamás cita por su nombre a Demócrito a pesar de que en su explicación del universo lo tiene contantemente presente. Es aristóteles quien subraya explícitamente la vinculación de Platón con los atomista (*Metafísica*, 1. XII, c.6, 1071-b31). El atomismo de Demócrito alumbró definitivamente una concepción mecanicista de la naturaleza que planteaba una respuesta audaz y radical a las especulaciones de Parménides. En tanto que el universo aparece como el resultado de una necesidad ciega y opaca que para el hombre confunde con el azar. La gran innovación de los atomistas de Abdera es que presentan la totalidad como un montón de piezas de oro separadas (Leucipo A19) porque sostienen que no es posible dar cuenta de las apariencias empíricas y de la existencia del movimiento si no es proclamando la discontinuidad esencial del ser. Para ello, enlazan de forma directa su física de los átomos con las especulaciones artimosóficas de la escuela de Pitágoras y con los problemas ontológicos señalados por los eleatas. El testimonio de Diógenes Laercio a propósito de Demócrito hace mención a la formación de cuatro elementos compuestos muy particulares: fuego, agua, aire y tierra (Demócrito, A1, 44), que en un segundo momento a través de sus movimientos heterogéneos conducen a la constitución de dos corrientes cinéticas: una hacia el centro y otra hacia la periferia. A pesar de la brillantez de sus planteamientos, el atomismo no tuvo una fuerte continuidad en el pensamiento griego posterior. Platón lo rechazó energicamente. Este rechazo obedecía a dos consecuencias implícitas en sus argumentos: de una parte, la falta de orden imposibilitaría el conocimiento de la naturaleza, cuya posibilidad presupone; y, de otra parte, la existencia necesaria de un orden no puede ser un resultado azaroso del desorden, y de ahí que Platón presuponga la existencia de una Inteligencia ordenadora (a la que llama demiurgo). Autores como Burkert (2001) han señalado la existencia de paralelismos entre las doctrinas de los ritos recogidos por el papiro de Derveni, las teorías materialistas de los atomistas.

panspermia presenta, por tanto, para Cornford la doble cualidad de ser, por un lado, el vehículo para la reproducción fisiológica de los seres vivos (de forma que la idea de que la médula es susceptible de dar lugar al resto de los elementos iría de suyo) y, de otro, el asiento para cada una de las partes del alma. Lo vago y oscuro del lenguaje platónico empleado en este pasaje se debe a la novedad de los planteamientos aquí presentes. La “teoría del *sperma*” proviene, según la opinión de Cornford, de la escuela siciliana de medicina (1937: 295) y, en particular, de las reflexiones de Alcmeón de Crotona (DK 14A, I13) de la que habría bebido posteriormente Platón. Los principios básicos de esta doctrina habrían sido suponer a la médula como la sustancia fundamental para que haya vida y común a todos los animales³⁸. La aportación de Platón, por otro lado, habría sido la de enlazar en una única explicación su teoría del alma y la reproducción de los seres vivos.

Esta hipótesis es corroborada por Olerud (1951: 65–66), quien coincide con Cornford en la afirmación de la existencia de una tradición pitagórica de corte espermatoológico, de la que Alcmeón sería el primer representante y con la que Platón presentaría muchas afinidades³⁹. Olerud también coincide en interpretar que la médula contiene los cuatro elementos que constituyen el punto de partida para la formación del

³⁸ La escuela hipocrática, por el contrario, supuso que la semilla provenía de todas las partes del cuerpo. La evidencia de esta afirmación se encuentra recogida en una nota de Schröder a su edición del *Comentario de Galeno al Timeo* (Cornford, 1937: 295, n.2).

³⁹ Olerud encuentra importantes semejanzas entre lo que llama la “embriología” del *Timeo* y las embriología del *Peri Gones* y del *Peri Diates* (Olerud, 1951: 64 y ss.). Un paso más lo da Evilley (2002: 93-113) quien pone en relación la escuela siciliana de medicina con las doctrinas pitagóricas y órficas presentes en la misma área, pero también con tradiciones egipcias anteriores.

resto de elementos presentes en el cuerpo humano. Lo cual explica, además, que la médula sea denominada en esta ocasión con el término *panspermia*. Al igual que el cuerpo del mundo, el cuerpo del hombre está compuesto a partir del fuego (para su visibilidad) y de la tierra (para su tangibilidad), y de igual modo necesita de la mediación del aire y del agua para su consistencia. El sustrato que proporciona la continuidad y da lugar a un ser unificado, es el *sperma*, el cual presenta la propiedad de generar en la proporción adecuada los diferentes elementos, tal y como pone de manifiesto el pasaje *Ti.* 56b.

Todo ello explica como se produce el paso de la incorporeidad a la corporalidad de los sólidos constituidos por los elementos, la cual se desarrollaría a partir de la semilla ígnea a nivel cósmico y a partir de la médula a nivel fisiológico. La atención a este término y a los contextos en los que se encuentra parece, pues, confirmar las teorías que sustentan una interpretación literal de la *genesis* del cosmos.

4) El "sperma" y el demiurgo.

En cuarto lugar, *sperma* es también el término con el que Platón denomina en el *Timeo* aquello que el demiurgo siembra (*speiras kai uparzamenos*) y, que por un lado posee un carácter inmortal y divino, y, que por otro, explica que en el hombre se dé la posibilidad de alcanzar el conocimiento y la justicia:

Σωκράτης. ἔστι γάρ, ὦ φίλε Φαίδρε, οὕτω: πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῶ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν

ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα⁴⁰ (*Phdr.* 276e–277a).

De los triángulos primeros, el demiurgo separa cuántos eran regulares y lisos y capaces de proporcionar fuego, agua, aire y tierra con la máxima exactitud, el dios los separó a cada uno de su propio género, los mezcla unos con otros en proporciones definidas y, tramando una simiente universal a toda la especie mortal, fabrica a partir de ellos la médula. Después, implanta y ata a ella las diferentes clases de almas:

καὶ περὶ τὸν διαυχένιον ἅμα καὶ νωτιαῖον μυελὸν ἐξ αὐτοῦ σφονδύλους πλάσας ὑπέτεινεν οἷον στρόφιγγας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς κεφαλῆς, διὰ παντὸς τοῦ κύτους. καὶ τὸ πᾶν δὴ σπέρμα διασώζων οὕτως λιθοειδεῖ περιβόλῳ συνέφραξεν, ἐμποιῶν ἄρθρα, τῇ θατέρου προσχρώμενος ἐν αὐτοῖς ὡς μέση ἐνισταμένη δυνάμει, κινήσεως καὶ κάμψεως ἔνεκα⁴¹ (*Ti.* 74a).

Después, con el fin de conservar la totalidad del *sperma*, lo cubre con una envoltura pétreo a la que puso articulaciones y la dota de movimiento y flexión.

Por otra parte, el demiurgo idea los tendones y la carne para evitar la destrucción del *sperma* dentro de las vértebras:

τὴν δ' αὖ τῆς ὀστεῖνης φύσεως ἕξιν ἠγησάμενος τοῦ δέοντος κραυροτέραν εἶναι καὶ ἀκαμπτοτέραν, διάπυρόν τ' αὖ γιγνομένην καὶ πάλιν ψυχομένην

⁴⁰ “En efecto, amigo Fedro, así es. Pero mucho más bello, creo yo, es el ocuparse de ellas en serio, cuando, haciendo uso del arte dialéctica, y una vez que se ha cogido un alma adecuada, se plantan y se siembran en ella discursos unido al conocimiento: discursos capaces de defenderse a sí mismos y a sus sembrador, que no son estériles, sino que tienen una simiente de la que en otros caracteres germinan otros discursos capaces de transmitir siempre esa semilla de un modo inmortal, haciendo feliz a su poseedor en el más alto grado que le es posible al hombre”; cf. *Ti.* 41c-d y 73b-c.

⁴¹ “Moldeó vértebras óseas alrededor de la médula del cuello y de la espalda y las extendió como pivotes desde la cabeza a lo largo de todo el tronco. De esta manera, con el fin de preservar toda la simiente, la protegió con un cercado pétreo al que puso articulaciones, insertando entre ellas la fuerza de lo diferente para el movimiento y la flexión”.

σφακελίσασαν ταχὺ διαφθερεῖν τὸ σπέρμα ἐντὸς αὐτῆς, διὰ ταῦτα οὕτω τὸ τῶν νεύρων καὶ τὸ τῆς σαρκὸς γένος ἐμηχανᾶτο⁴² (*Ti.* 74b).

Para completar mi hipótesis, es necesario reparar en el hecho de que Olerud advierte entre la semejanza de la noción de sperma y el de mónada pitagórica. De la lectura atenta de las páginas de la tesis de doctorado de Olerud se desprende la interpretación literal del episodio de la creación, en el que la noción de demiurgo se complementa sin contradicciones con una explicación científica de corte biológico. O lo que es lo mismo, el hecho de que haya un dios que interviene en la creación no impide y, lo que es más importante, tampoco limita una explicación racional del origen de lo sensible.

Habitualmente se han señalado en el *Timeo* tres realidades que pueden ser entendidas como principios. El demiurgo que aparece como causa del universo (*Ti.* 29a) y es llamado “dios” en numerosas ocasiones (*Ti.* 30a, c, d; 34a); el modelo (constituido por las formas) que aparece como eterno e incorruptible (*Ti.* 27d, 48e y 52a) y es caracterizado como el padre del universo (*Ti.* 50d) y, finalmente, el receptáculo es considerado como incorruptible (*Ti.* 52a–b) y presentado como madre del universo (*Ti.* 50d). A esta enumeración, según lo visto, habría que añadir el *sperma*⁴³. En *Leyes* 893e el

⁴² “Como pensó que el tejido óseo, más frágil y rígido de lo debido, si se calentaba y volvía a enfriar, se ulceraría y corrompería rápidamente la simiente que se encontraba en su interior, ideó los tendones y la carne”.

⁴³ Teofrasto y Diógenes Laercio parecen incluso, haber defendido un dualismo en los principios platónicos, cf. Diels (1965: fr. 9, 485) y Diógenes Laercio (III, 69). Por otro lado, Simplicio recoge la interpretación de Porfirio quien atribuye a Platón una doctrina de seis principios: *ule*, *eidos*, *poioun*, *telos*, *paradeigma* y *organikon* (*In Physicam* I, 1) cuya justificación no

ateniense distingue la generación o llegar a ser (*genesis*) de otros procesos de movimiento y de cambio. La generación de todas las cosas tiene lugar cuando un punto de partida (*arche*), recibe un aumento y alcanza el segundo grado, y desde éste, el tercero, y de esta forma en tres etapas adquiere perceptibilidad para los percipientes. ¿Por qué no suponer que este punto de partida es el *sperma*, la semilla que implanta el demiurgo a la que se hace referencia en *Ti.* 41c?

En cuanto a la cuestión de la compatibilidad de una lectura cosmogónica de corte pitagórico y la presencia desconcertante de un demiurgo artesano y no creador, esta queda resuelta si se diferencia por un lado al demiurgo y por otro lado su esperma. Pues es sobre el esperma sobre el que recae la función genética, creadora si se prefiere como queda recogido en los pasajes *Ti.* 73b, donde se menciona como el esperma es el encargado de dar lugar al resto de elementos (*panspermian*), en tanto que la actividad del demiurgo queda restringida a un mero acto racional y ordenador “ (El dios, al idear una mezcla de todas las simientes para todo el género mortal, seleccionó de todos los elementos los triángulos primordiales (*kai ten men to theion sperma oion arouran mellousan ethein en aute periphere pantache lasas eponomasen tou muelou tauten ten moiran enkephanlon*)”.

queda restringida a los planteamientos del *Timeo* sino que se abre a la totalidad de la obra platónica.

5) El “sperma” y la reproducción humana.

Finalmente, el término “sperma” también aparece en el contexto de la reproducción humana. Las reflexiones en torno a la reproducción a partir de un *sperma* o semilla constituyeron un verdadero topos de los tratados *Peri phuseos* de filósofos y médicos, según constata la literatura antigua donde la aparición del término es considerable⁴⁴.

Esta concepción también aparece en Platón:

τὸ δὲ σπέρμα ὅτῳ πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται καὶ καθαπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ συμμέτρου πεφυκὸς ἤ, πολλὰς μὲν καθ’ ἕκαστον ὠδῖνας, πολλὰς δ’ ἡδονὰς κτώμενος ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις, ἐμμανῆς τὸ πλεῖστον γιγνόμενος τοῦ βίου διὰ τὰς μεγίστας ἡδονὰς καὶ λύπας⁴⁵ (Ti. 86c–d).

A esta médula, precisamente, Platón la llama simiente (Ti.74a, 77d). Y esta médula, por estar animada y dotada de respiración, produce en el órgano que le sirve para respirar un deseo vital de arrojarlo fuera y así realiza el amor a la procreación. Por ello, las partes pudendas de los hombres, al ser desobedientes y autoritarias, como un ser vivo que no se somete a la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus frenéticos deseos.

⁴⁴ A modo de ejemplo, cito el comienzo del libro IV de la *Generación de los animales* (763b30-764a11). No debe pensarse que Aristóteles construyera sus hipótesis de la nada sino que, como es patente, sus teorías acerca de la formación y desarrollo del embrión suponen una confrontación constante con doctrinas anteriores. Sobre estas cuestiones: Coles (1995: 48-88), quien describe la confrontación entre Aristóteles y la fisiología de Cnido. Los puntos de confrontación entre Demócrito y Aristóteles, sin embargo, no son tratados; a este respecto véase Morel (2008: 43-59).

⁴⁵ “Quien posee el esperma abundante que fluye libremente alrededor de la médula, como si fuera por naturaleza un árbol que es mucho más fructífero de lo adecuado, sufre muchos dolores en cada cosa y también goza de muchos placeres en los deseos y en las acciones que son producto de ellos, de modo que enloquece la mayor parte de su vida por los grandes placeres y dolores”.

La procreación mejor es comparada con el arte de cultivo, no tiene nada que ver con el azar y persigue la obtención de las mejores naturalezas:

Σωκράτης. ἄρ' οὖν ἔτι καὶ τότε αὐτῶν ἦσθησαι, ὅτι καὶ προμνήστριαί εἰσι δεινόταται, ὡς πάσσοφοι οὔσαι περὶ τοῦ γνῶναι ποίαν χρῆ ποίω ἀνδρὶ συνοῦσαν ὡς ἀρίστους παῖδας τίκτειν; Θεαίτητος. οὐ πάνυ τοῦτο οἶδα. Σωκράτης. ἀλλ' ἴσθ' ὅτι ἐπὶ τούτῳ μείζον φρονοῦσιν ἢ ἐπὶ τῇ ὀμφαλητομίᾳ. ἐννοεῖ γάρ: τῆς αὐτῆς ἢ ἄλλης οἶει τέχνης εἶναι θεραπείαν τε καὶ συγκομιδὴν τῶν ἐκ γῆς καρπῶν καὶ αὐτὸ γιγνώσκειν εἰς ποίαν γῆν ποῖον φυτὸν τε καὶ σπέρμα καταβλητέον;⁴⁶ (*Tht.* 149d–e).

Así, pues, a la vista de la coincidencia de un término corriente en los planteamientos de los pitagóricos, de la identidad del planteamiento, dado que el paralelismo recogido en *Ti.* 50d indica que Platón conocía estos planteamientos, y que los atribuía a un “antiguo relato”, parece que no hayningún motivo de peso para negar la posibilidad de un influjo incluso literal de los planteamientos pitagóricos en lo que se refiere a la cosmogonía, pero también a la concepción embriológica y fisiológica del hombre en Platón.

2.4. El problema del mal en la relación macro–microcosmos⁴⁷.

⁴⁶ “Σός.-¿Acaso no te has dado cuenta de que son las más hábiles casamenteras, por su capacidad para saber a qué hombre debe unirse una mujer si quiere engendrar los mejores hijos? Teet.-No, eso, desde luego, no lo sabía. Σός.-Pues ten por seguro que se enorgullecen más por eso que por saber cómo hay que cortar el cordón umbilical. Piensa en esto que te voy a decir: ¿crees que el cultivo y la recolección de los frutos de la tierra y el conocimiento de las clases de tierra en las que deben sembrarse las diferentes plantas y semillas son propias de un mismo arte o de otro distinto?”.

⁴⁷ Los términos macrocosmos y microcosmos utilizados para designar el universo y al ser humano no existen en Platón. Aparecen por vez primera en la *Física* de Aristóteles (L.VIII, 2, 252b), donde el ser humano es designado como *mikrós kósmos* y el universo como *mégas kósmos*.

Todo el discurso de Timeo está orientado bajo la suposición de que el universo es ordenado por una inteligencia divina y perfecta. Inteligencia que, en su perfección, elabora el mejor de los mundos posibles. La paradoja estriba, sin embargo, en que en un universo que a priori es creado como perfecto, tanto los cuerpos como las almas mortales se encuentran sujetos al movimiento y la corrupción propios del orden perceptible. Es por esto que los seres vivos se ven sometidos a la enfermedad, la ignorancia y el vicio, por cuya influencia se ven abocados a actuar fuera de la influencia del Bien. En tal situación, se plantean numerosos interrogantes: ¿Por qué existen el mal, la ignorancia, la caducidad, la enfermedad y lo imperfecto? ¿Cuál es su origen? ¿Son los dioses (incluido el demiurgo) responsables de la existencia del mal?

Siguiendo la argumentación de Castoriadis (2004), en *Político* 273b, el universo abandonado por Cronos se organiza lo mejor posible, *ies dynamin*. Cuando la divinidad suprema se retira, deja el universo abandonado a su *heimarmene*, a su destino y al deseo que le es propio (*symphytos epithymia*). El deseo *symphytos* del mundo, co-nativo, que empuja con él, es esa necesidad, esa exigencia de organizarse por sí mismo y la imposibilidad de conseguirlo. Si existe la corrupción y la enfermedad no es por culpa del dios, él hizo el universo lo mejor posible con la materia de que disponía y esa

Nociones semejantes sólo aparecen en Demócrito (DK 68B), dónde encontramos el término *mikrós diákosmos* y en Leucipo, quien escribió una obra que llevaba por título *mikrós diákosmos* y en la que trataba del ser humano y su desarrollo como ser social (DK 67B). Sin embargo, no cabe la menor duda de que la relación entre el universo y el ser humano resulta de extrema importancia para entender tanto el pensamiento ético y político de Platón, como sus reflexiones cosmológicas y fisiológicas.

materia es la que condena al universo a una corrupción gradual. El universo librado a sí mismo degenera en una organización cada vez más confusa, debido a que contiene un elemento corpóreo, fundamentalmente ligado a su antigua naturaleza, que le hace perder la memoria de las formas inteligibles que le había impuesto el demiurgo.

Quedan por analizar, sin embargo, las repercusiones que esta caracterización del mal y la enfermedad, por ende, tienen para el alma. En este caso, se produce una inversión, y de una polaridad del tipo negativo–positivo se pasa a una polaridad positivo–negativo. Es decir, en el caso del alma humana el primer mal por el que se ve afectada es de tipo positivo en tanto que se ve encarnada en un cuerpo; mientras que el segundo mal que la aqueja es de tipo negativo y se representa a través de la falta de armonización entre las diferentes partes del alma, muy especialmente entre las inferiores y el alma racional. Ambos males, tanto el positivo como el negativo pueden ser superados y restaurado el orden –y en este punto coinciden tanto López (1972) como Joubaud (1991): en el primer caso a través de la muerte del cuerpo y en el segundo a través de las diferentes terapias que Platón ofrece para el alma.

Un aspecto fundamental en la cosmología del *Timeo* es que las obras realizadas por un intelecto divino deben ser, necesariamente perfectas (*Ti.* 33a). De ello se sigue en consecuencia que, en primer lugar, la desproporción que es la enfermedad no pueda haber sido causada por los dioses y, en segundo lugar, que el mal sólo puede derivar del carácter contingente de lo sensible, en cuyo caso habrá que aclarar cómo. Por ello se hace necesario repasar el relato de la generación del cosmos en general y de los seres

vivos en particular con el fin de determinar el momento y la forma de aparición de la *dysarmonia* y la enfermedad. El universo fue creado exento de vejez y enfermedad (*Ti.* 33a) pero los seres vivos no. ¿Cuál es la razón?

Las disposiciones de los dioses a la hora de crear el cuerpo van dirigidas a que el hombre alcance su perfección. Nada en la organización del organismo humano es dejado al azar. El cuerpo humano está constituido de la forma más racional posible, su funcionamiento se apoya sobre principios simples ligados al papel de cada uno de los elementos primeros con el predominio del fuego. Los dioses crean un sistema orgánico “perfecto”, capaz de acometer tanto las funciones vitales básicas (comer, beber, reproducirse etc.) como las más complejas (observación, conocimiento y felicidad).

Platón en el *Timeo* expone como fabricado a partir del modelo del universo, el hombre es dotado de un alma y un cuerpo. Sin embargo, dos características distinguen a este microcosmos del macrocosmos: 1) la primera de ellas es que mientras que en el caso del universo la unión del cuerpo y del alma es eterna, en el caso del hombre esta unión es efímera y susceptible de degradación, permitiendo que un alma abandone el cuerpo de un hombre para encarnarse en el cuerpo de una mujer o de un animal; 2) la segunda de ellas es que mientras que, como en el caso de los dioses y los demonios, el universo es bueno, el hombre puede volverse malo y encarnarse en un cuerpo cada vez más vil dentro de clasificación jerárquica de los seres vivos presentada por Platón.

Esta fractura entre el nivel macrocósmico y el nivel microcósmico no permite hablar de una relación mimética sino de una relación analógica. Platón plantea de esta forma en el *Timeo* un sistema metafísico en el que la relación de las Formas inteligibles con lo sensible no es de imitación puesto que no se establece una relación paralela entre ambos niveles. Platón en esta ocasión describe un sistema metafísico en el que lo sensible participa del número a modo de espejo invertido. Como se deduce del hecho de que las palabras con las que se expresa la participación en el *Timeo* se construyen a partir del sustantivo *physis* precedido de una preposición (p.e *kata physis* y *para physin*).

La cuestión del mal en profundidad en la obra platónica ha sido tratado por López (1972), quien dedica un capítulo completo al problema del mal en el *Timeo*. López establece una relación entre lo que a grosso modo puede entenderse por “mal” y la necesidad (*ananche*) mencionada en *Ti.* 43a–44c, 48a. Ciertamente, la caracterización de la misma: algo radicalmente cósmico, irracionalidad bruta que resiste a la ordenación inteligible etc., se presta a este tipo de lecturas. No obstante, si se toma en cuenta la perfección atribuida al universo en *Ti.* 33a y la existencia del mal tal y como la sostienen estos autores impide conciliar un universo perfecto en el que exista el mal.

Esta clasificación dicotómica del mal incurre en un grave error categorial. Del mismo modo que no puede situarse el alma y el cuerpo en un mismo nivel ontológico, tampoco puede situarse el mal físico al mismo nivel que el mal moral como si se tratase de dos términos comparables. O dicho de otro modo, no puede identificarse la enfermedad misma con las condiciones de su aparición.

Mucho más fructífera me parece la caracterización del mal que establece Brisson (1954: 23–30) sobre la que Joubaud sustenta la teoría del mal en Platón. Con el objetivo de salvar el estatuto y la primacía ontológica del universo perfecto como modelo a partir del cual es creado el hombre, la autora establece una compleja articulación del mal en la que se distinguen dos categorías fundamentales: el mal negativo y el mal positivo.

Joubaud identifica el mal negativo con la distorsión inherente a la relación de la imagen con respecto a su modelo. El orden de lo sensible no puede ser malo en sí mismo puesto que ha sido creado lo más perfecto posible por la acción del demiurgo y afirmar su maldad implicaría necesariamente la afirmación de la existencia del mal en el modelo del que el universo es la copia. El mal positivo surge del deseo de un alma de gobernar el cuerpo. Implica la capacidad de un alma para determinar el curso de su vida (mal relativo) y sus actos (mal absoluto) de manera autónoma.

Es por esto que Joubaud entiende el mal negativo como un producto, una consecuencia derivada del orden perceptible, fruto de la composición a partir de la combinación de los diferentes elementos entre los que se produce necesariamente una relación de tensión más o menos armónica.

Dentro del mal positivo, distingue el mal positivo relativo y el mal positivo absoluto. El mal positivo relativo es la consecuencia necesaria pero segunda de la acción de un alma cuya intención primera no se puede realizar más que dejando un residuo (Brisson, 1954: 91). Es relativo porque la afirmación de la existencia del mal solo es

posible si se hace desde una perspectiva microcosmica. Ya que desde una perspectiva macrocosmica queda diluido. Forma parte de la creación perfecta en la que existe una pluralidad de seres. Este no lo desarrolla Joubaud pero podría identificarse con la existencia de las diferentes especies y su gradación jerárquica respecto al Bien.

El mal positivo absoluto se sigue a cualquier acción del alma. Interviene tanto en la vida moral como en la evaluación de una falta. Para que surja es necesario que se produzca un desajuste en el alma misma, que los círculos de lo Mismo y de lo Otro cesen en su buen funcionamiento. O lo que es lo mismo, que el círculo de lo Otro deje de seguir el curso de su revolución habitual mientras que el círculo de lo Mismo lo mantenga. El resultado de esta desviación supone la anulación del Bien. Se trata del mal moral, ligado por definición a la ausencia de conocimiento. Tiene su origen en una elección individual, el individuo elige no saber

Suscribo totalmente estas afirmaciones, puesto que se encuentran de forma explícita en el texto platónico, aunque no puedo estar completamente de acuerdo con el modo en que Joubaud arma su argumentación. No explica como la ignorancia afecta al estado de salud y desencadena las enfermedades corporales. En los planteamientos de Joubaud no se trata el mal físico que queda excluido tanto de la definición negativa como de la positiva del mal. Ciertamente si la causa es el alma todo parece indicar que el mal debe ser entendido en relación a la moral, y por tanto en un sentido positivo y absoluto. Lo que no explica Joubaud es como este defecto se transmite al cuerpo. De sus planteamientos se deduce que solo existe el mal moral. Aunque insiste en afirmar que

no existe una dualidad en el seno del hombre, Joubaud no alcanza a explicar la relación unitaria entre el cuerpo y el alma, de forma que parece que el alma es algo diferente al cuerpo.

El modo más habitual de abordar el problema del mal en filosofía comienza por distinguir entre mal moral y mal físico. El mal físico en Platón podría ser identificado como aquel que va parejo al proceso de generación: cambio, corrupción, muerte etc., y, por tanto, se restringe al ámbito de lo sensible. Mientras, el mal moral podría ser identificado con los hábitos, costumbres y demás afecciones de carácter negativo (en concreto, la *dusmathia* o pereza intelectual) que aquejan al hombre (*Ti.* 69d).

Los dioses temen mancillar el alma inmortal (*Ti.* 69d) y para evitarlo y para ayudar al hombre a gobernar el cuerpo dispusieron toda clases de recursos. Dispusieron el cuello como barrera que separara el alma inmortal del alma mortal, para que ésta no perturbara demasiado a aquella. Los ojos y los oídos para que, al observar las revoluciones ordenadas de los planetas, pudieran ordenar las revoluciones de su alma (*Ti.* 47c). La parte colérica del alma mortal es puesta cerca del alma inmortal con el objeto de que los deseos fueran aplacados (*Ti.* 70a).

El corazón es puesto como alarma para que todo el cuerpo escuchara los dictados de la razón transmitidos por la cólera del alma irascible (*Ti.* 70b). El pulmón, por su parte, es puesto para enfriar el corazón, para que no se quemara por la cólera (*Ti.* 70c–d). La parte apetitiva del alma mortal es puesta lejos de la razón para causarle las menores interferencias posibles (*Ti.* 70e–71a). El hígado es creado para reflejar como un

espejo la fuerza de los pensamientos de la inteligencia y así permitir que el alma apetitiva sea controlada (*Ti.* 71a–d). Finalmente, los intestinos son dispuestos para evitar que el cuerpo necesitara comida demasiado rápido y que sea posible controlar la desmesura en el comer y en el beber (*Ti.* 73a).

Puede interpretarse con todo ello que las disposiciones del demiurgo y de los dioses son frenos a la poderosa influencia de la necesidad (*Ti.* cf. 42e); al tiempo que se establece dispositivos que persiguen preservar en el “buen estado” del cuerpo.

El demiurgo quiso que todo llegara a ser lo más semejante posible a él (*Ti.* 29c, cf. 28a–b, 29a). De forma que para entender la existencia del desequilibrio del sistema humano y la enfermedad debe presuponerse la limitación en el poder ordenador del demiurgo (*Ti.* 37d). Por otra parte, debe tenerse en cuenta que el demiurgo no crea a partir de la nada, sino que ordena los materiales preexistentes del cosmos. Inevitablemente, pues, se dan imperfecciones en su obra debido a las limitaciones intrínsecas a lo sensible y su perfecta inteligencia sólo llega a garantizar que las imperfecciones sean lo menos abundantes posibles (Randall, 1970: 249 y Crombie, 1988: 289).

Sin embargo, existe un pasaje que parece contradecir la idea de que la enfermedad en tanto que desproporción sólo puede surgir de lo sensible:

φῦναι ζώων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὐσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἶη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ. ὅποτε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἶη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων

παθημάτων σύμφυτον γίνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ μεμειγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα τε ἐπόμενα αὐτοῖς καὶ ὅποσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα: ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικία. καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούσ, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξοι, σφαλεῖς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ⁴⁸ (Ti. 42a–b).

El mal en su sentido positivo, puede ser identificado a nivel macrocósmico como hace López (1972: 149)– con el resultado de la acción de la *chora*, con el residuo irreductible del caos primitivo. A nivel microcósmico, este mal se traduce en los males (placer, dolor, temeridad, miedo, apetito y presunción) (Ti. 69c–d) a partir de los cuales está compuesto el hombre.

El problema de concebir el mal desde un punto de vista positivo reside en la dificultad de conciliar el mal inherente a la naturaleza de lo sensible y que nunca llega a ser reabsorbido con el papel del demiurgo. Por una parte, se plantea el problema de la preexistencia del mal, la afirmación de su preexistencia anularía por definición la preeminencia del demiurgo sobre la creación (Lisi, 2001: 13); mientras que, por otra parte, surge el interrogante acerca de cómo el demiurgo en su bondad y perfección permite la existencia del mal.

⁴⁸ “Cuando se hubieran necesariamente implantado en cuerpos, al entrar o salir, deberían tener, primero, una única percepción connatural a todas producida por cambios violentos; en segundo lugar amor mezclado con placer y dolor; además, temor e ira y todo lo relacionado con ellos y cuanto por naturaleza se les opone. Si los dominaran, habrían de vivir con justicia, pero si fueran dominados, en injusticia. El que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde, pero si fallara en esto, cambiaría a la naturaleza femenina en la segunda generación; y si en esa vida aún no abandonara el vicio, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal semejante a la especie del carácter en que se hubiera envilecido”.

Estas dificultades sólo pueden ser superadas si se afirma, en primer lugar, la imposibilidad de que el demiurgo construya el universo *ex nihilo* y deba servirse en su tarea necesariamente del único material que existe: sujeto –como se ha dicho anteriormente– a las limitaciones intrínsecas de lo sensible y, en segundo lugar, que la perfecta inteligencia del demiurgo supone la garantía para que las imperfecciones y males del universo sean lo menos abundantes posibles. Esto en lo que a una perspectiva teológica se refiere, pero el problema queda sin resolver desde una perspectiva ética. Ya que afirmar que los males son inherentes a lo sensible implica de forma directa la imposibilidad de que el hombre se encuentre carente de males.

La perspectiva matemática de la que se sirve Joubaud a la hora de abordar la dimensión física del hombre le lleva a una concepción negativa del mal. De esta forma, Joubaud (1991: 245) identifica el mal a nivel macrocósmico con la tensión y la diferencia a partir de los que nace lo sensible. Lo cual presenta la ventaja de excluir al demiurgo de la paradoja al tiempo que lo relega al estatuto de figura accesoria. A nivel microcósmico la autora (1991: 283) identifica el mal con la ruptura de la armonía y su consecuente desorden.

Sin embargo, el mal positivo, entendido en un sentido físico, encubre un mal negativo de base. Lo que trato de explicar es que la raíz del mal, el mal original, es un mal negativo (la ausencia de orden en la *chora*) que tiene como resultado un mal positivo (el orden perceptible cambiante y perecedero). O lo que es lo mismo, la falta de proporción matemática engendra, tiene como resultado, el orden de lo sensible. De

forma que el mal en Platón –según aparece caracterizado en el *Timeo*– tiene un origen matemático y geométrico, pero en ningún caso teológico, que se manifiesta tanto a nivel macrocósmico como microcósmico.

Al introducir la noción de *sperma* es posible explicar el mal de forma unitaria tanto en su dimensión moral y física sin caer en el error categorial de Joubaud. De esta forma: 1) se explica la aparición del mal negativo ya que es por su intervención que se hace posible la composición del cuerpo humano a partir del alma; 2) se explica la relación entre el cuerpo y el alma, mal positivo relativo; 3) permite explicar la aparición del mal moral no sólo a partir de un desajuste en el alma misma sino también a partir de otras influencias externas que pueden aquejar tanto al cuerpo como al alma.

Abordar la cuestión desde esta perspectiva, permite además, concluir que la relación de semejanza entre el universo y el hombre no se da por imitación, sino que se establece a partir de la estructuración matemática y geométrica en la que ambos congenian. Es pues, de esto de lo que ahora se debe decir algo y, por ello, a continuación –y partiendo de las aportaciones fundamentales que a esta cuestión realiza la noción de *sperma*– debe ser abordado en este momento el carácter de la enfermedad; el cual se revelará como un mal inherente a la constitución genética del hombre y, más concretamente, a su disposición anímica.

3

**La enfermedad como proceso
inherente a la constitución genética
del hombre**

En este capítulo se analizan los elementos que legitiman la afirmación de que Platón concibe la enfermedad como un proceso inherente a la constitución genética del hombre. En este sentido, la tarea es doble: por un lado se hace necesario restituir la lectura literal de las doctrinas contenidas en el *Timeo* y, por otro, se hace necesario abordar en profundidad la reflexión sobre los mecanismos que desencadenan la enfermedad.

Se parte del supuesto de que Platón concibe al hombre como un pequeño orden que se integra en el orden del universo, que se autorregula y autoabastece, al tiempo que participa de lo divino y de lo terrestre. Siguiendo los principios de la teoría espermática expuesta en el capítulo anterior, la conclusión a la que se llega es que el *sperma* constituye la corriente que 1) posibilita la existencia dicotómica (alma y cuerpo) del hombre; y 2) permite la autorregulación del organismo.

La complejidad del sistema metafísico que propone Platón se pone especialmente de manifiesto en la enfermedad donde confluyen procesos multidimensionales, multirreferenciales e interactivos que desembocan en dos importantes hipótesis: la primera, que el alma conserva su unidad a pesar de sus diferentes funciones y, la segunda, que el alma mueve un cuerpo con el cual debe mantener cierto parentesco.

La consecuencia inmediata de estos supuestos es que las diferentes enfermedades se ven reducidas a un único proceso de enfermedad que se desencadena por la dirección del movimiento que adquiere el *sperma* bajo la orientación del deseo —el cual

se debate entre el orden de las formas inteligibles y el orden de las cosas perceptibles— y que puede mantener, destruir o restablecer el equilibrio de la existencia humana,.

3.1. Estatuto y función del pasaje médico.

Existe el acuerdo en torno a que la finalidad de la filosofía de Platón es desentrañar las claves de una vida humana feliz. Muchos de los elementos de la ética platónica –al menos en el caso de los que se recogen en el *Timeo*– se expresan en clave cosmológica, espiritual y médica, y no en términos de valores o juicios morales. Es pues desde esta perspectiva, desde la que hay que entender la reflexión en torno al cuidado del hombre en Platón. No obstante, una de las tesis de la presente investigación es que los planteamientos de Platón en el *Timeo* tienen una auténtica finalidad médica y terapéutica y no deben ser leídos desde una perspectiva exclusivamente ética.

Podría decirse que el pasaje médico del *Timeo* comprende desde *Ti.* 81e hasta *Ti.* 90d. En él, Platón hace referencia al origen, clasificación y *therapeia* de las enfermedades tanto del cuerpo como de la *psyche*. Sin embargo, entre los estudiosos no existe acuerdo a la hora de afirmar si se trata de un pasaje que trate cuestiones verdaderamente médicas (*Ti.* 81e–90d).

La razón principal se encuentra en la difícil interpretación de las cuestiones en torno al origen de las enfermedades, la relación entre el cuerpo y el alma, así como en las dificultades planteadas por la relación entre las distintas funciones anímicas. Por

otra parte, la teoría del placer así como la noción de “cuidado de sí mismo” (*epimeleia se autou*), involucrados en la relación entre el alma y el Bien, han hecho que dichas cuestiones hayan sido abordadas tradicionalmente desde una perspectiva netamente ética.

Autores como Rivaud (cf. 1925: 114) y Ayache (cf. 1997: 55–63), entre otros, han hecho hincapié en el carácter ambiguo, parco e incluso a veces contradictorio de las explicaciones médicas del *Timeo*. El primero no niega la posibilidad de que la intención de Platón en este diálogo fuera establecer una doctrina médica; pero sí señala que, de ser ese su propósito, presenta un carácter extremadamente rudimentario e impreciso: apenas son abordadas unas pocas enfermedades, el registro terapéutico es muy sumario y las explicaciones biológicas son imprecisas y contradictorias.

En su opinión, resulta difícil articular, por citar algún ejemplo, la constitución de las partes del cuerpo (*Ti.* 73b–74e) con su regeneración (*Ti.* 82c–e) y el papel de las fiebres en la coagulación de la sangre (*Ti.* 85d) contradice la formación de la carne (*Ti.* 82d). Por otra parte, tanto la descripción de las enfermedades (*Ti.* 81e–92c) cuanto la taxonomía de los seres vivos (*Ti.* 90e y ss), parecen exceder el objeto del diálogo expuesto en (*Ti.* 27a), el cual se proponía abordar la formación del universo y del hombre, y sólo tienen razón de ser si son entendidas como propedéuticas para el discurso político prometido por Critias.

El único trabajo hasta la fecha que aborda en particular el problema del cuerpo y sus enfermedades es el de Joubaud, publicado en 1991 –y sin traducción por el momento en español– bajo el título *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*. Trabajo tremendamente original, en la medida que defiende, partiendo del *Timeo* una lectura positiva del cuerpo en Platón. Contraria a las interpretaciones tradicionales que parten del *Fedón* y que muestran una concepción negativa del cuerpo. La contribución de esta autora consiste en haber abordado desde una perspectiva global (ontológica, física y ética) la explicación matemática del cuerpo humano presente en el *Timeo*. No obstante, la autora, mantiene una postura bastante discreta sobre la cuestión de la literalidad o no de los pasajes médicos y no alcanza a explicar en profundidad el mecanismo de unión entre el alma y el cuerpo, así como los fundamentos cosmológicos que posibilitan la particular terapéutica propuesta por Platón resulte efectiva.

La adecuación, seriedad y tratamiento de las enfermedades en el *Timeo* (*Ti.* 82a–86a) ha sido cuestionada desde la Antigüedad. Ya Galeno criticó el tratamiento de las enfermedades efectuado por Platón y lo tachó de ser una mala interpretación de la teoría de la enfermedad contenida en el *De natura hominis* del Corpus Hipocrático (Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* 7 y 8) debido a la falta de un genuino conocimiento médico por parte de Platón. Por el contrario, el peripatético Menón defendió que las referencias de Platón a una práctica médica deben ser tomadas en serio

y entendidas como pertenecientes a una tradición médica concreta (Jones, 1947: 14.11 y ss.).

Entre los posibles antecedentes de las teorías médicas expuestas en el *Timeo* es posible encontrar la influencia de doctrinas médicas de la más diversa índole: entre las que se han reconocido préstamos de teorías de Empédocles, de Alcmeón y de Filolao, junto con doctrinas orientales (Taylor, 1928: 587–588); o incluso, préstamos de Filistón (Cornford, 1937: 333 y ss.), de Diógenes de Apolonia (Laks, 1983: 57 y ss.) y de la medicina hipocrática (Joubaud, 1991: 209 y ss.). Por su parte, Bidez (1944: 6–40) trató de mostrar, en referencia a la anatomía del corazón, la posibilidad de que el *Timeo* fuera deudor de la medicina siciliana. Filliozat (1949: 191 y ss.) llevó a cabo un estudio comparado entre las doctrinas médicas de la India y las expuestas en el *Timeo*, postulando una posible influencia india en la Academia.

Realmente, la lista de estudiosos que han investigado el origen de estas doctrinas es comparativamente muy superior al número de los que han abordado estas cuestiones en relación con el resto del diálogo como un todo. Entre los primeros se debe señalar en primer lugar a Rivaud (1925: 114–115) quien, como se ha dicho anteriormente, concluye que la patología de la enfermedad en Platón resulta rudimentaria e incoherente si se compara con los trabajos del *Corpus Hipocrático*. En su opinión, Platón se habría servido de las hipótesis de varios tratados médicos contemporáneos para formular sus propias teorías en un sentido original.

En la misma línea, Taylor (1928: 587–610), pone de manifiesto las inconsistencias y dificultades del texto del *Timeo*, que responderían al intento fallido por parte de Platón de conciliar sus propias conclusiones con las teorías de tipo médico de los pitagóricos Filolao y Filistón. Para Taylor, las doctrinas expuestas en el pasaje en cuestión son el reflejo de la fusión del pensamiento de Pitágoras y Alcmeón con las teorías de Empédocles, el cual habría sido probablemente un intento deliberado de síntesis de las teorías itálicas en boga en el momento. Por otro lado, Cornford (1937: 332–343) rechaza la supuesta influencia de Filolao y propone tanto a Filistón como a Diócles como antecedentes de las reflexiones médicas en Platón. Friedlaender (1930: 615–618), concluye que Platón debe ser entendido como un pensador ecléctico, al tiempo que mantiene que las conclusiones que se obtendrán acerca del estatuto de la medicina en Platón dependen del punto de vista adoptado: ya sea el de la historia de la medicina o el de la filosofía de la naturaleza.

El segundo grupo de estudiosos que han reflexionado sobre la teoría médica de Platón está compuesto por aquellos otros que han optado por una interpretación analítica del texto platónico no historicista, grupo que, a su vez, puede ser dividido en dos: aquellos que interpretan las alusiones médicas de un modo metafórico, por un lado, y los que las interpretan de un modo literal, por otro. De los primeros, la argumentación más representativa es, sin duda, la de Ayache (1997); y de los segundos, la sostenida por Miller (1962).

Ayache (1997) plantea una interpretación alegórica del pasaje médico del *Timeo*. En su opinión, todos los términos y descripciones de carácter médico y biológico que aparecen en el diálogo deben ser entendidas como metáforas que tienen por misión la explicación de un problema político. Su argumentación se basa principalmente en el recurso platónico de utilizar metáforas médicas en contextos políticos, así como el correspondiente uso de metáforas políticas y bélicas en contextos de tipo médico.

Para Ayache, la analogía entre salud y justicia (*R. IV, 444d–e*) está fundada sobre la homología entre el cuerpo humano y el cuerpo político (*Ti. 33a*), lo cual permite a Platón tratar los problemas políticos según el registro de la biología: desplazamiento que presenta, por otra parte, la ventaja de poner de manifiesto el origen de los males del universo sin contradecir la teoría de la participación, según la cual toda realidad debe ser compatible con el principio de lo mejor sobre el que se basa el acto de creación del demiurgo (*Ti. 29e–30b*).

La primera objeción que cabe plantear a Ayache, viene precisamente a colación del uso histórico de las imágenes políticas en el contexto médico. Como es sabido, las metáforas políticas desempeñan un importante papel en el desarrollo del discurso médico en la Antigüedad clásica griega, comenzando por el uso que Alcmeón hace de los términos *isonomia* y *monarchia* en su teoría de la salud y etiología de la enfermedad; y continuando con las referencias que se encuentran en Platón, así como las de otros muchos autores y que se recogen en el *Anonymus Londinensis* (Cambiano, 1983: 441–458 y Vegetti, 1983: 459–469).

Muchas de estas metáforas hacen referencia a nociones de dominación, oposición y victoria. Cabe señalar además, que en un primer momento, el discurso médico griego mostró un escaso interés a la dimensión interna de la enfermedad (Lonie, 1983: 153). Todo lo cual, ha llevado a dudar del carácter auténticamente médico de las primeras reflexiones llevadas a cabo en este sentido. En el *Corpus Hipocraticum*, por ejemplo, el tratamiento de la enfermedad aparece descrito en términos de combate, donde paciente y médico deben trabajar juntos para vencer la enfermedad (cf. esp. *Epid. I, 11: upenantiouzai to nosemati ton noseonta meta tou ietrou*).

La segunda objeción que es pertinente plantear hace referencia al error categorial que Ayache comete al hablar de “homología” entre el cuerpo humano y el cuerpo político, cuando con rigor debería hablar en términos de analogía. Para que se dé una verdadera homología, la relación entre los términos de la comparación en cuestión debe presentar una semejanza de tipo estructural y de origen. La analogía, sin embargo, puede tomarse en diversos sentidos. En un sentido muy laxo, puede llamarse analogía a toda relación de semejanza entre dos cosas de forma que el campo de la analogía se extiende indefinidamente desde el mito, pasando por la alegoría, y la comparación hasta llegar a la metáfora. Hay usos metafóricos y analógicos que surgen por cuestiones de estilo, para variar la expresión, para introducir variedad en la expresión o para subrayar un matiz determinado. Por el contrario, existe otro tipo de metáforas que resulta del todo inevitable por cuanto se refiere a cosas o fenómenos novedosos de los que sería del todo imposible hablar si no fuera por la transferencia de palabras que

tuvieron originariamente un sentido material (Louis, 1945: 176). Así, el tener conciencia exacta del carácter analógico de tales concepciones resulta del todo necesario para entenderlas correctamente. Esto vale especialmente para el pensamiento de Platón, ya que la analogía es la forma fundamental en la que su pensamiento se expresa.

Lamentablemente, no existe por el momento ningún inventario completo o taxonomía de analogías platónicas que pueda ayudar en esta tarea. En el trabajo de Lloyd (1966) se han dedicado, no obstante, algunas páginas a la reflexión en torno al uso de la analogía en los diálogos de Platón. El mérito del trabajo de Lloyd es el de ofrecer un panorama general al respecto: su dimensión heurística y analógica, y los diferentes ejemplos sobre analogías políticas, cosmológicas y fisiológicas (esp. respiración). Apunta a que no debe tomarse como recurso estilístico y mantiene la hipótesis de que Platón, al igual que los pensadores precedentes, se apoyó en procesos visibles y conocidos para explicar procesos novedosos y de carácter más complejo.

Lloyd (1966: 214) mantiene que Platón aplica deliberadamente y con frecuencia términos en ámbitos distintos a los de su dominio primario de referencia, en este caso términos que procedentes del lenguaje político o social son empleados en un contexto cosmológico, que hacen que el lenguaje platónico resulte oscuro y “metafórico”. El recurso a esta traslación de términos a un ámbito que no les es propio, obedece a la necesidad de dar cuenta de la relación que Platón establece entre el orden y la justicia pertenecientes al ámbito humano, y el orden cósmico general en el cual éstos se inscriben como parte de un todo.

En Platón se encuentran un gran número de imágenes políticas a las que recurre para expresar su convicción de que el universo actúa según un principio rector racional que explica la existencia de orden y regularidad en los cambios cosmológicos. En el *Timeo* se dice que el universo se ha generado a partir del control (*archein*) que ejerce la razón sobre la necesidad con el fin de que la razón oriente las cosas que han sido engendradas hacia lo mejor (*Ti.* 47e). También aparece el empleo de este tipo de imagen política en relación con el demiurgo al que se le atribuye, entre otras funciones, la de promulgar leyes (*diatathein*) que luego son ampliadas por los dioses menores (*Ti.* 42d-e, cf. *Phlb.* 28c, 28d, 30c, 30d; *Lg.* 896d, 903b, 904a). La convicción de que el universo se encuentra regido por la razón se refleja también en buena parte de la filosofía moral de Platón. En este sentido, Lloyd (1966: 210) destaca la doctrina expresada en *Ti.* 47b-c, según la cual el hombre debe imitar las revoluciones de la razón que se manifiestan en el cielo con el objeto de estabilizar el curso errático de su propio razonamiento.

El interrogante que se plantea en este punto es averiguar hasta qué punto las imágenes empleadas por Platón en su cosmología guardan correspondencia con lo que se conoce de sus propias convicciones políticas⁴⁹. Es conocido el talante antidemocrático

⁴⁹ Lloyd (1966) distingue entre los testimonios de los primeros filósofos tres tipos de metáforas políticas que sirven para transmitir concepciones diferentes sobre las relaciones entre sustancias cosmológicas. En primer lugar, está la idea política de anarquía que describe las relaciones que se dan en términos de discordia o guerra; de la que se habrían servido filósofos como Anaximandro o Heráclito. En segundo lugar, está la idea política de oligarquía o democracia con restricciones que tiene como fin la justicia y que describe las relaciones entre sustancias cosmológicas como si todas fueran de un rango igual; de la que se habrían servido filósofos como Parménides y Empédocles. Finalmente, está la idea política de imperio según la cual el cosmos está regido por un único principio supremo que controla y dirige todas las cosas;

de Platón y su rechazo de la democracia ateniense, de forma que sería muy fácil ver en la idea de un principio rector que gobierna el universo la manifestación de sus ideas políticas. No obstante, el intento de establecer una correlación exacta entre las ideas cosmológicas y las tendencias políticas resulta algo arriesgado por carecer de una base argumentativa que resulte realmente sólida.

En el segundo grupo que, optando por una interpretación analítica y no historicista, toma de un modo literal las alusiones médicas; sólo pueden ser destacados los trabajos de Miller (1962) y Joubaud (1999). Miller, lejos de pretender demostrar un conocimiento directo o especializado de Platón en el campo de la medicina, opta por analizar el origen de la enfermedad como una reflexión complementaria y consistente con respecto de los principios fisiológicos y físicos establecidos en la primera parte del diálogo, cuya función sería la de poner de manifiesto los principios últimos del orden físico y a la inversa: la comprensión de la etiología de las enfermedades presente en el *Timeo* resulta fundamental a la hora de analizar la concepción de *physis* del cuerpo así como los principios de la fisiología platónica. Su explicación del origen de las enfermedades se basa en una interpretación puramente física en torno a los elementos que constituyen la *physis* del hombre.

En opinión de Miller, la teoría de la causa penetra profundamente en la naturaleza física del cuerpo de modo que esos principios y conceptos descritos al

entre los filósofos que se habrían servido de esta idea estarían Heráclito, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y Platón.

comienzo del *Timeo* son empleados lógicamente y consistentemente por Platón a la hora de presentar los mecanismos del orden perceptible. O lo que es lo mismo, para Miller (1962: 178) la aproximación de Platón a la enfermedad se da esencialmente en el plano de la *physis* desde una perspectiva física del movimiento y, en términos, por otra parte, netamente espaciales (*Ti.* 80d–81e y 82a y ss.).

Así, las enfermedades pueden clasificarse en tres grandes grupos: uno, comprendido por aquellas enfermedades que tienen por causa el exceso (*pleonexia*) de alguno de los cuatro elementos (*genon*); otro, comprendido por las enfermedades que tienen por causa la falta (*para physin*) de alguno de los elementos, y, finalmente, el grupo comprendido por aquellas enfermedades que tienen por causa el desplazamiento (*metastasis*) de un elemento del lugar que le es propio a otro lugar (*para physin*). Estas tres formas de clasificar la enfermedad remiten a la idea de desorden (*staseis*) (cf. *Sph.* 228a–b y *R.* IV444b y ss.), de forma que la enfermedad en Platón resulta comprensible sólo desde la constitución (*systais*) y orden (*taxis*) de los elementos que componen el cuerpo *kata physin*. Lo que no explica Miller es cómo se produce el desplazamiento de los elementos y sólo enuncia el problema a resolver, el cual está íntimamente ligado al movimiento.

Joubaud, sin embargo, aborda la cuestión del cuerpo y sus enfermedades desde una perspectiva geométrica, pues en su opinión, la biología presente en el *Timeo* es reductible a la matemática, lo cual se deduce directamente del texto platónico. A su modo de ver, la causa de la enfermedad se sitúa en la aparición de un desorden (*Ti.* 82b)

en tanto que el organismo está constituido por una proporción entre los cuatro elementos primeros y una repartición armoniosa entre los conglomerados creados a partir de estos últimos, susceptibles de presentar un exceso, una falta, un cambio de lugar, un cambio de estado y de ser asimilados o no por el conjunto del cuerpo.

De este modo, Joubaud (1991: 89–103) clasifica las enfermedades expuestas en el *Timeo* en cuatro grandes grupos: en primer lugar, las enfermedades de carácter histológico (*Ti.* 82e–84c); en segundo lugar, las enfermedades del sistema humoral (*Ti.* 85a–86a); en tercer lugar, las enfermedades del sistema respiratorio (*Ti.* 84c–e) y, en último lugar, las fiebres (*Ti.* 86a). Las enfermedades histológicas, humorales y respiratorias presentan en común la falta de un elemento: tierra para las primeras, agua para las segundas y aire para las terceras; mientras que las fiebres se deben siempre al exceso de alguno de los cuatro elementos. Pero –del mismo modo que en el caso de Miller– no analiza en profundidad la cuestión del movimiento.

Más acertado es, sin embargo, combinar la perspectiva de ambos autores. Aunque Platón no ofrece una teoría del movimiento tan elaborada como la aristotélica, si es posible afirmar que le prestó una atención creciente a partir del *Teeteto* y llegó incluso a determinar sus condiciones de posibilidad, sus clases y su naturaleza. A partir del *Sofista*, las formas inteligibles dejan de ser consideradas como la totalidad del ser verdadero y Platón comienza una andadura que culmina en las *Leyes* para dar cuenta de la realidad del principio activo que en el *Fedro* aparece denominado como “lo que se mueve a sí mismo” (*to eauto kinoun*) y que se ha identificado con el alma.

Un elemento importante de esta teoría es que el movimiento no es un proceso ajeno al hombre, sino que se trata de un proceso inherente a él cuya fuente es el alma (*Crat.* 411a-413d) según ha visto Skemp (1942: 3). Lo cual es posible sólo una vez que Platón concilia la teoría de la inmortalidad del alma con su teoría de las formas inteligibles⁵⁰. En el *Fedro*, el alma y la vida se consideran coextensivas y se identifican con lo que se mueve a sí mismo, lo cual constituye el primer intento de Platón de tratar el movimiento como un elemento del universo, y así aparece también el *Timeo*.

En lo tocante al movimiento del universo, su causa primera es el alma del universo en colaboración con los círculos de lo Mismo y de lo Otro quienes, cada uno, comunican sus movimientos al todo. El alma del universo pone en movimiento aquello que es diferente a ella, haciendo posible la explicación de los fenómenos físicos, la multiplicidad de movimientos, junto con la explicación de la traslación y la alteración que no es otra que la de la rotación de los círculos de lo Mismo y de lo Otro. En ello encuentran explicación los movimientos diurnos, las estrellas, etc.

A diferencia de éstos, los movimientos corporales no son el resultado de un alma que se mueve a sí misma como en el caso del universo, sino que son resultado de impulsos que provienen del exterior del cuerpo. En *Ti.* 57e-58a se hace una exposición breve de los movimientos corporales que en realidad son producto del movimiento producido por el alma que pone en juego a los elementos primeros. En este punto,

⁵⁰ La aproximación del *arche* jonio con la *psuche* órfico-pitagórica tienen lugar por primera vez en *Phdr.* 245c.

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 no dejó de ser, en realidad, una sucesión de intentos que perseguían dar una solución a este problema central, que, en rigor, no rebasaba el área intelectual en la que Parménides había planteado la cuestión del ser..

Conviene precisar, antes de proseguir, cuál es la actitud de Platón ante la realidad de la *kinesis*. Entre sus predecesores, se dieron dos actitudes ante el problema del movimiento dos actitudes totalmente opuestas. Mientras que para Heráclito todo era movimiento (*panta rei*) para Parménides el movimiento era un simple nombre sin ningún referente real, puesto que el ser como tal era concebido como inmóvil (Parménides fr. 8, v.26, 38).

¿Qué es la génesis desde el punto de vista físico? ¿es algo diferente y exterior al movimiento o es la esencia del movimiento mismo? Conviene recordar que una de las implicaciones del parricidio consumado en el *Sofista* es precisamente el reconocimiento del ser en movimiento (*Sph.* 249b).

Aunque Platón no ofrece una teoría del movimiento tan elaborada como la aristotélica, si es posible afirmar que le prestó una atención creciente a partir del *Teeteto* y llegó incluso a determinar sus condiciones de posibilidad, sus clases y su naturaleza. A partir

del *Sofista*, las formas inteligibles dejan de ser consideradas como la totalidad del ser verdadero y Platón comienza una andadura que culmina las *Leyes* para dar cuenta de la realidad del principio activo que en el *Fedro* aparece denominado como “lo que se mueve a sí mismo” (*to eauto kinoun*) y que se ha identificado con el alma.

Skemp (1942) es uno de los autores que más se ha ocupado de la filosofía platónica del movimiento. Un elemento importante de esta teoría es que la *kinesis* no es un proceso externo, sino un proceso cuya fuente es el alma (*Crat.* 411a-413d) según ha visto Skemp. Lo cual es posible sólo una vez que Platón concilió la teoría de la inmortalidad del alma con su teoría de las formas inteligibles⁵¹.

En el *Timeo* se atribuye el origen del movimiento y del reposo al desequilibrio entre los cuatro elementos y el desequilibrio mismo a la desigualdad entre ellos. Siguiendo las tesis planteadas por Bravo (2003: 43-55), se puede decir que Platón estudia la naturaleza del movimiento en el *Timeo* atendiendo a sus causas (que son la inteligencia pero también la causa errante *planomene aitia*) identificada con la necesidad (*ananche*), a partir de las que los movimientos son distribuidos en tres pares: 1) los movimientos psíquicos propios de las *aitiai* principales y los mecánicos correspondientes a las *sunaitiai* o causas auxiliares; 2) los movimientos circulares representados por el círculo de lo Mismo y los representados por el movimiento del alma del cielo (*ouranos*); 3) la *kukloforia* o movimiento circular que proviene del *nous* y el seísmos que proviene de la *ananche*. Una primera alusión al movimiento de rotación se

⁵¹ La aproximación del arje jonio con la psiche órfico pitagórica tienen lugar por primera vez en el *Fedro* 245c.

produce en la República (436b) y en el *Teeteto* es reconocido como uno de las principales clases de movimiento en la medida que se combina perfectamente con el reposo y es, por ello, el único movimiento que es imagen (*eikon*) del movimiento propio del *nous*.

Esto es lo que Platón hace en *Ti.* 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" (*tessara ton panton rhizomata*) (Empédocles: Fr. 6.1). Realmente, 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 Parmenídes, no habría manera de explicar la variedad y el cambio. De modo que la pluralidad de fenómenos del orden perceptible sólo podía ser salvada mediante una pluralidad de *archai* 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 propio (Empédocles: Fr. 17, 27 y ss.).

Es cierto que 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. Según señala Guthrie (1984: 153) 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. Aunque existen dudas a la hora de establecer quién habló primero de la teoría de los cuatro elementos —si Empédocles o los pitagóricos—, la originalidad de Empédocles en este aspecto suele concedérsele sin más. Con él, por primera vez, los cuatro elementos adquirieron el rango de *archai* genuinos: ninguno es anterior a cualquiera de los otros, ni hay ninguno que sea más fundamental.

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 voluntad por sintetizar la totalidad de la realidad en un número muy reducido de formas primitivas de la materia. Se enfrenta a una reducción radical de la realidad extremadamente compleja por cuanto que trata de explicar tanto las realidades más pequeñas —imperceptibles por el ojo—, como los objetos más grandes —considerados por la astronomía— a partir de cuatro elementos elementales que obedecen a unas mismas leyes matemáticas. Así, vemos en *Ti.* 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 elementos (*Ti.* 31a–32c). 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 (*somata*) y como tales poseen una profundidad (*bathos*), delimitada por una serie determinada de superficies según el número de caras (*baseis*) 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 escálenos (*Ti.* 54a) según corresponda. Del triángulo equilátero (*Ti.* 54e) Platón dice que está compuesto por seis triángulos escálenos, que resultan de trazar la hipotenusa de dicho triángulo equilátero. En consecuencia, el tetraedro, el octaedro y el icosaedro (*Ti.* 54a) aparecen como figuras geométricas construidas a partir de triángulos equiláteros. El cubo (*Ti.* 55b–c), sin embargo, deriva de cuatro triángulos isósceles.

Todos estos elementos están contenidos dentro del universo que en su totalidad presenta la apariencia de una esfera (*Ti.* 32c). La cual constituiría el quinto poliedro, al que Platón hace alusión en un enigmático pasaje:

ἔτι δὲ οὕσης συστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν⁵² (Ti. 55c).

La figura a la que se está refiriendo no es otra que el dodecaedro, el cual puede ser inscrito en una esfera y de los cinco poliedros regulares 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 (*akrata kai prota somata*) (Ti. 57c), pero tan pequeños que no pueden ser vistos (Ti. 56b–c) y por lo que aquí se denominarán "corpúsculos" siguiendo la terminología de Brisson (1997: 189–205) 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 físicas (Ti. 55e–56b):

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

⁵² "Había aún una quinta composición; el dios la utilizó para el universo cuando lo pintó con diversos colores".

Pero el cambio no sólo es posible, es también real ya que, según afirma Platón en *Phlb.* 43a: *aei gar apanta ano te kai kato rei* (todo fluye y refluye). En el *Teeteto* se encuentra una información que refuerza la teoría de la existencia de un flujo universal que constituye el origen de todas las cosas (*Tht.* 152c) y, entre ellas, el fuego originario el cual da nacimiento a todas las cosas y las regula (*epitropeuei*) (*Tht.* 160d)⁵³. A su vez, en el *Timeo* Platón postula la existencia de dos fuerzas⁵⁴: la corriente de flujo (*rohen*) y la corriente de disolución (*tekezthai*) (*Ti.* 57e)⁵⁵.

⁵³ Sin duda, se trata de una alusión al fragmento B31 de Heráclito. Por otra parte, es muy probable que sea el pensamiento de éste el que se encuentra detrás de toda la exposición cosmogónica del *Timeo*. Heráclito es tradicionalmente considerado como el filósofo que afirmó radicalmente que todo cambia y nada permanece, que el universo es continuo devenir de acuerdo con una ley de proporción (fr. 53). Su pensamiento sostenía que las cosas cambian constantemente mediante la acción producida por el fuego, que constantemente se enciende y apaga y lo transforma todo. Esas transformaciones son regulares y se conforman a una partitura que gobierna todos los cambios. El verdadero filósofo es el que trata de captar esa fórmula inmutable de continuo cambio y devenir, la estructura última del universo. Para Heráclito el hombre se componía de tierra, agua y fuego. El alma es el fuego y se encuentra cambiando constantemente, sometido al ciclo ascendente y descendente como todo lo demás. El fuego que hay en él está siempre transformándose en agua, y el agua en tierra; pero también la tierra está constantemente transformándose en agua y ésta en fuego. Ambos ciclos ocurren simultáneamente conforme a una medida. Por eso parecen seguir siendo los mismos. La regularidad universal determina los ritmos de las transformaciones del fuego en el hombre, que a su vez explican la vigilia y el sueño, la vida y la muerte. Las transformaciones del fuego siguen simultáneamente dos vías: una descendente y otra ascendente. La vía descendente comienza en el Sol, fuego puro contenido en un cuenco cuya concavidad mira hacia abajo. El fuego se transforma en humo, en las nubes y éste a su vez en lluvia, en agua, en mar. El mar por su parte se transforma en tierra que forma los continentes, punto en el que acaba la vía descendente y se inicia la ascendente.

⁵⁴ 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 *Ti.* 56c y 59a.

⁵⁵ Entre las numerosas originalidades del pensamiento estoico, una de las más

La corriente de flujo, que consiste en la extensión sobre la tierra (*roen de ten katatastin epi gen eponumian*) tiene su inicio en la acción creadora del demiurgo y presenta un movimiento de transformación –o si se prefiere de metabolización– 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, la corriente de disolución, por el contrario, consiste en una reducción dimensional (*men ten ton onkon kazairesin*). Todos los elementos cambian de región por estos fenómenos (*Ti. 57b–c*) que junto con el movimiento de la *chora* dan lugar a los cuerpos puros y primeros. Seguidamente, la existencia de una variedad de

conocidas, pero también de las más controvertidas dentro de la misma escuela, es la doctrina de la conflagración (*ekpurosis*) que bien podría haber bebido de la doctrina platónica que aquí se expone. Según esta teoría, el mundo conoce una fase de crecimiento en la que se ordena y se despliega (*diakosmesis*, Orígenes LS 46H) y una fase de destrucción en la que como una planta sólo da un brote y muere, el alma del dios que se extiende a todo, se concentra de nuevo. La generación de un nuevo ciclo es comparada con la fecundación por el principio activo (la razón divina, pura energía y principio seminal) del principio pasivo (la materia, pura virtualidad), es la operación del fuego artista que de forma inmanente a la materia la trabaja. Esta fecundación da nacimiento a los cuatro elementos primordiales (*stoikeia*) constituyendo todos los seres del universo por un doble movimiento complejo de condensación y de afinación: el fuego puro se transforma a través de un movimiento centrífugo en aire caliente, que a su vez se condensa en aire frío, este aire en agua, el agua en tierra (DL VII 137). La doctrina de la conflagración causó en el seno de la escuela dos tipos de problemas. De una parte, algunos estoicos (entre ellos Diógenes de Babilonia LS 46P no se pronunciaron sobre la cuestión de la conflagración) dudaron o la han rechazaron (Boecio de Sidón, Panecio, Cicerón) para proponer una teoría según la cual el universo es indestructible. Por otra parte, para aquellos que reconocían la conflagración, la cuestión era saber a qué universo daba nacimiento. Lo que se reducía en groso modo a la afirmación de que se trata del mismo mundo, estrictamente idéntico. Por ejemplo: Marco Aurelio: cuando se contempla lo que es ahora, se ha visto todo, lo que ha pasado desde la eternidad y lo que pasará porque todo es parecido VI, 37; Cf. IX 28. Crisipo: es un mundo ligeramente diferente, diferente sólo en los detalles, (LS 52F).

seres vivos se debe a la estructura propia de cada un de los elementos (*Ti.* 57c, cf. 53c–d). Estos elementos, además, –explica Platón– aunque separados en géneros, no cesan nunca de moverse debido a la desigualdad de la naturaleza y, en consecuencia, no cesan nunca de convertirse uno en otro y de trasladarse de un lugar a otro. Pudiendo también, cambiar de magnitud. De esta forma, el origen del desequilibrio inicial se preserva y produce continuamente el movimiento presente y futuro de los cuerpos.

Admitir que el movimiento es una parte del ser verdadero implica: 1) que el ser verdadero comprende algo más que las formas inteligibles; 2) que la *kinesis* es, como tal, diferente de las formas inteligibles pero tan real como ellas; 3) que la *kinesis* es una actividad que no puede existir en lo cualitativamente uniforme; y 4) que la *kinesis* debe figurar entre los principios que dan lugar al universo. De forma que si se aplica estos supuestos a la teoría de la génesis se puede concluir que: 1) el *sperma* entendido como mónada primitiva cumple la función de aunar en su seno las condiciones necesarias para cumplir con los requisitos establecidos por Parménides entorno al ser y con las condiciones de cambio de Heráclito; 2) el movimiento primordial exige de una diferencia de ritmo, es decir, un ritmo rápido y uno lento que de lugar al cuerpo y al alma; y 3) al sostener la idea de *sperma* Platón estaba unificando la física, con la fisiología y la psicología y la ética.

3.2 Las enfermedades del alma y del cuerpo.

La cuestión que se abordará a continuación gira en torno a la expresa consideración de las enfermedades del alma en el *Timeo*. ¿Se trata sólo de un recurso metafórico de Platón, o se trata de una cuestión mucho más profunda y vinculante?

Ciertamente, fueron los médicos quienes forjaron una definición coherente de enfermedad, pero la creación de la analogía es típicamente filosófica (Pigeaud, 1981:15). La expresión “enfermedad del alma” tiene su origen en las reflexiones de los filósofos. Cuando los médicos hablan de enfermedad del alma lo hacen por alusión a las definiciones de los filósofos, las cuales aportan un conocimiento positivo y completo del conocimiento médico antiguo. Se trata de una analogía de tipo médico que supone que el alma, al igual que el cuerpo, sufre enfermedades. Lo cual implica, además, una determinada concepción de enfermedad⁵⁶. La expresión enfermedad del alma reposa pues sobre una conciencia médica, puesto que se habla de enfermedad, pero también filosófica, puesto que es el alma lo que está en cuestión.

La problemática que gira en torno al origen de esta expresión no deja de resolverse de forma hipotética y bien pudiera ser su origen religioso. Pero lo que sí puede ser afirmado con seguridad es que la utilización de esta expresión aparece de forma sistemática ya en Demócrito, muy especialmente con su definición de *Eutimia*

⁵⁶ Hasta nosotros ha llegado la noción de enfermedad del alma de manos del estoicismo, gracias a los trabajos de Cicerón y Séneca. *Las Tusculanas* de Cicerón jugaron un papel importante, su contribución es la de haber aportado una concepción dualista, frente a la monista de Crisipo, del cuerpo y el alma.

(Vlastos, 1945: 578 y ss.) y en Platón (*Grg.* 477e y ss.; *Sph.* 228d–e, esp. *Ti.* 86b), llegando a su máxima expresión en el pensamiento estoico, especialmente en los planteamientos de Crisipo (*S. V. F.* III, 104, 8, 120, 33). Por otra parte, en el ámbito médico también se realizaron aportaciones, tal es el caso del *Corpus Hipocraticum*, en el que se encuentra el origen y la primera definición de muchos conceptos (p.e. la frenitis o la melancolía).

Esta analogía, en primer lugar, se construye sobre una concepción dualista del cuerpo y el alma, al menos a nivel de lenguaje y, en segundo lugar, además entraña que el alma puede tener enfermedades específicas, lo cual plantea importantes interrogantes. El primero gira en torno a la contradicción que surge al plantear la posibilidad de que el alma enferme. Hecho que a priori debería afectar sólo a los cuerpos sujetos al proceso de *genesis* (devenir y cambio). El segundo interrogante, una vez confirmada la posibilidad de enfermedad del alma, hace referencia a la causa de este desajuste. Pues, siguiendo la descripción del *Fedro* (*Phdr.* 245c), no parece posible que el alma, en tanto que movimiento autónomo y eterno, pueda verse afectada.

Tanto en el *Fedro* como en el *Timeo* se encuentra un catálogo de enfermedades que atañen al alma. El término *anoia* designa en el *Timeo* la enfermedad del alma, el cual indica que el *nous* (el intelecto) no puede controlar los movimientos del alma (Schuhl, 1968: 161). A su vez, la *anoia* (demencia) comprende dos especies: la *mania*⁵⁷ o locura exaltada y la *amathia* o ignorancia morbosa. Ambas, son referidas etiológicamente a una

⁵⁷ Se ha optado aquí por traducir el término *mania* como locura exaltada, para diferenciar el tipo de *mania* al que aquí se refiere Platón frente a los otros tres tipos de *mania* referidos en el *Fedro*.

determinada alteración del cuerpo. Las enfermedades puramente corporales están ligadas al mecanismo de generación y corrupción. Son el correlato tangible de la ruptura de la armonía entre los diferentes elementos que componen el cuerpo, que a su vez remiten a una geometría primera (cf. *Ti.* 31c). ¿Puede el hombre liberarse de la necesidad, de la inexorabilidad del mal presente en su misma constitución humana? ¿Hasta que punto el hombre está condenado en virtud del residuo de necesidad presente en su constitución?

Como se puede apreciar Platón establece que los placeres y dolores excesivos son las más graves enfermedades para el alma porque impide al hombre el uso de la razón, quizás queda expresado con claridad en el siguiente pasaje:

λύπης πάσχων, σπεύδων τὸ μὲν ἐλεῖν ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὔθ' ὄρᾱν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται, λυττᾶ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα τότε δὴ δυνατός⁵⁸ (*Ti.* 86c).

Paralelamente, en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucha aflicción a causa del cuerpo. En efecto, cuando las flemas ácidas y saladas y los humores amargos y biliosos andan errantes por el cuerpo sin poder ser eliminados del cuerpo al exterior, dan vueltas dentro de un lado a otro y, al confundirse entre sí, mezclan los vapores que emanan con el movimiento del alma, entonces provocan toda clase de enfermedades del alma, de mayor o menor gravedad y en menor o mayor número, que se asientan en las tres regiones del alma. Según la que cada

⁵⁸ “Pues cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse fuera de toda oportunidad por atrapar el uno y huir del otro, no puede ni ver ni escuchar nada correcto, sino que enloquece, absolutamente incapaz de participar de la razón en ese momento”.

una de ellas ataque, ocasionan las variadas formas de malhumor y desánimo, de osadía y cobardía, incluso de olvido y, al mismo tiempo, de dificultad de aprendizaje.

En este sentido, es importante destacar que la locura posee un estatuto particular: podría ser considerada enfermedad ya que entraña una alteración en las funciones anímicas de la razón y la inteligencia (*Tht.* 157e). No obstante, es considerada un don divino y se dice que trae bienes. Existen cuatro tipos: la locura adivinatoria (mántica) (*Phdr.* 244a–c 2) la locura que libera de la culpa (telestética) (*Phdr.* 244d–e y *Lg.*VII 791a) la que procede de las Musas (poética) (*Phdr.* 245a) y la que ama las cosas divinas (filosófica) (*Phdr.* 249d). De éstas, en el *Timeo* sólo se hace referencia a la mántica (*Ti.* 71e) en tanto que entraña la pérdida de vigilancia de la razón y la inteligencia⁵⁹ que conducen a un estado de enfermedad en el que es posible entrar en contacto con la verdad:

ἡμῶν, ἵνα ἀληθείας πη προσάπτοιτο, κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον. ἱκανὸν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνη θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν: οὐδεὶς γὰρ ἔννοους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας⁶⁰ (*Ti.* 71e).

⁵⁹ En este sentido el sueño también puede ser considerado como un desajuste entre el alma y el cuerpo.

⁶⁰ “(...) le dieron a ésta la capacidad adivinatoria con la finalidad de que de alguna manera entre en contacto con la verdad. Hay una prueba convincente de que dios otorgó la irracionalidad humana el arte adivinatoria. En efecto, nadie entra en contacto con la adivinación inspirada y verdadera en estado consciente, sino cuando, durante el sueño, está impedido en la fuerza de su inteligencia o cuando, en la enfermedad se libra de ella por estado de frenesí”.

Continuando con las enfermedades que acaecen al alma desde su vinculación con el cuerpo, hay que decir que la primera enfermedad que afecta negativamente al alma es producto de la encarnación del alma en un cuerpo (*Ti.* 90d).

El segundo tipo de enfermedad anímica que se describe en el *Timeo* se manifiesta a través de la exageración de sentimientos y a la sucesión de crisis alternas de depresión y de *mania* (Joubaud, 1991: 181):

περιχαρῆς γὰρ ἄνθρωπος ὧν ἢ καὶ τὰναντία ὑπὸ λύπης πάσχων, σπεύδων τὸ μὲν ἐλεῖν ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὐθ' ὄρᾶν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται, λυττᾶ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἤκιστα τότε δὴ δυνατός⁶¹ (*Ti.* 86b–c).

La enfermedad que se da en estos casos es consecutiva a la toma de control del alma divina por parte de la función más inferior del alma. Es una cuestión de *lutta*, rabia, furor. El “hombre que se encuentra en este estado hace todo al revés, *akairos*” (Joubaud, 1991: 181).

El segundo tipo de enfermedad anímica mencionado hace referencia al desenfreno sexual. En estos caso el alma divina es incapaz de llevar su tarea a cabo a causa de que el hombre no es contenido en el disfrute de los placeres. En este caso el desequilibrio anímico se debe a una superproducción de esperma que “afecta al funcionamiento general de los ciclos corporales y el alma divina, entonces, no puede ejercer su función” (Joubaud, *ibidem*):

⁶¹ “Pues cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse fuera de toda oportunidad por atrapar el uno y huir del otro, no puede ni ver ni escuchar nada correcto, sino que enloquece, absolutamente incapaz de participar de la razón en ese momento”.

διὸ δὴ τῶν μὲν ἀνδρῶν τὸ περὶ τὴν τῶν αἰδοίων φύσιν ἀπειθές τε καὶ αὐτοκρατὲς γεγονός, οἷον ζῶον ἀνυπήκοον τοῦ λόγου, πάντων δι' ἐπιθυμίας οἰστρώδεις ἐπιχειρεῖ κρατεῖν⁶² (Ti. 91b).

Enfermedad que presenta su correlato femenino:

ταῖς γυναιξὶν αὖ μῆτραί τε καὶ ὑστέραι λεγόμεναι διὰ τὰ αὐτὰ ταῦτα, ζῶον ἐπιθυμητικὸν ἐνὸν τῆς παιδοποιίας, ὅταν ἄκαρπον παρὰ τὴν ὥραν χρόνον πολὺν γίγνηται, χαλεπῶς ἀγανακτοῦν φέρει, καὶ πλανώμενον πάντη κατὰ τὸ σῶμα, τὰς τοῦ πνεύματος διεξόδους ἀποφράττον, ἀναπνεῖν οὐκ ἔων εἰς ἀπορίας τὰς ἐσχάτας ἐμβάλλει καὶ νόσους παντοδαπὰς ἄλλας παρέχει⁶³ (Ti. 91c).

Finalmente, junto a estas enfermedades se mencionan, además, otras formas de desenfreno, la desgana, la osadía, la cobardía, el olvido y las dificultades de aprendizaje como patologías que afectan al alma:

τὴν ἀφ' αὐτῶν ἀτμίδα τῆ τῆς ψυχῆς φορᾶ συμμείξαντες ἀνακερασθῶσι, παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἤττον καὶ ἐλάττω καὶ πλείω, πρὸς τε τοὺς τρεῖς τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς, πρὸς ὃν ἂν ἕκαστ' αὐτῶν προσπίπτῃ, ποικίλλει μὲν εἶδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντοδαπά, ποικίλλει δὲ θρασύτητός τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ δυσμαθίας⁶⁴ (Ti. 87a).

⁶² “Por ello las partes pudendas de los hombres, al ser desobedientes e independientes, como un animal que no escucha a la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus deseos apasionados”.

⁶³ “Los así llamados úteros y matrices en las mujeres –un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período y errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar- les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades”.

⁶⁴ “Pues si las flemas ácidas y saladas de éste o sus humores amargos y biliosos vagan por el cuerpo sin encontrar salida al exterior, ruedan de un lado a otro dentro y mezclan el vapor que expiden con la revolución del alma, de modo que dan lugar a múltiples enfermedades –en mayor y menor número, de menor o mayor importancia-, al trasladarse a los tres asientos de aquella. Donde eventualmente atacada una, multiplica las varias formas de desenfreno y desgana o las de osadía y cobardía y también el olvido y dificultad de aprendizaje”.

Laín Entralgo (1987: 190 y ss.), que ha abordado estas cuestiones, establece que entre las enfermedades del cuerpo y las del alma en Platón se da una transición continua y una estrecha relación genética —en relación al sentido con que el término *genos* es utilizado por Platón— y no sólo un paralelismo metafórico o una analogía extrínseca. Para argumentar su hipótesis Laín Entralgo comienza señalando que las enfermedades morales del alma también pueden ser causadas por enfermedades somáticas o ser causa de ellas si el cuerpo estaba previamente sano:

εἰ οὖν τυγχάνει ἡ ψυχὴ οὕσα ἀρμονία τις, δῆλον ὅτι, ὅταν χαλασθῇ τὸ σῶμα ἡμῶν ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῇ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκη εὐθύς ὑπάρχει ἀπολωλέναι, καίπερ οὕσαν θειοτάτην, ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι ἀρμονίαι αἵ τ' ἐν τοῖς φθόγγοις καὶ ἐν τοῖς τῶν δημιουργῶν ἔργοις πᾶσι, τὰ δὲ λείψανα τοῦ σώματος ἐκάστου πολὺν χρόνον παραμένειν ἕως ἂν ἢ κατακαυθῇ ἢ κατασαπῇ⁶⁵ (*Phd.* 86c).

La acción irritativa del *sperma* que baña y humedece el cuerpo a través de las porosidades de los huesos determina en el alma un desorden moral:

τὸ δὲ ἀληθὲς ἢ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία κατὰ τὸ πολὺ μέρος διὰ τὴν ἐνὸς γένους ἕξιν ὑπὸ μανότητος ὁσῶν ἐν σώματι ῥυώδη καὶ ὑγραίνουσιν νόσος ψυχῆς γέγονεν⁶⁶ (*Ti.* 86d).

⁶⁵ "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".

⁶⁶ "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".

Actuando en sentido opuesto, los deseos inmoderados, las penas y los terrores pueden hacer que el hombre caiga enfermo:

ὅτι ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθῆναι σφόδρα ἢ λυπηθῆναι ἐπὶ τῷ καὶ ἡγεῖσθαι περὶ ὃ ἂν μάλιστα τοῦτο πάσχη, τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον: ταῦτα δὲ μάλιστα τὰ ὄρατά (...) ὅτι ἐκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσιν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι ἅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῆ. ἐκ γὰρ τοῦ ὁμοδοξεῖν τῷ σώματι καὶ τοῖς αὐτοῖς χαίρειν ἀναγκάζεται οἶμαι ὁμότροπός τε καὶ ὁμότροφος γίγνεσθαι καὶ οἷα μηδέποτε εἰς Αἴδου καθαρῶς ἀφικέσθαι, ἀλλὰ ἀεὶ τοῦ σώματος ἀναπλέα ἐξιέναι, ὥστε ταχὺ πάλιν πίπτειν εἰς ἄλλο σῶμα καὶ ὥσπερ σπειρομένη ἐμφύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων ἄμοιρος εἶναι τῆς τοῦ θεοῦ τε καὶ καθαρῶ καὶ μονοειδοῦς συνουσίας⁶⁷ (*Phd.* 83c–d).

La desmesura de alguna de las partes del alma, la desazón subjetiva que la propia *ametria* anímica suscita en el hombre, son capaces de producir desórdenes somáticos y psicossomáticos de carácter estrictamente morboso.

Lo que no explica Laín Entralgo son los mecanismos de esta relación. A mi modo de ver la clave puede encontrarse en la enigmática afirmación *Ti. 873a: tazin ton kata physin ouket'isjonta periodon* ("al no poseer ya el orden natural de las revoluciones"); idea

⁶⁷ "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".

que, por otra parte, aparece recogida más adelante en *Ti.* 90d en relación no con el cuerpo humano sino con el universo, por un lado, y la cabeza, por otro:

τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί: ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωσαί⁶⁸ (*Ti.* 90d).

Más radical es la opinión de Joubaud (1998: 179), quien afirma que hablar de las enfermedades del alma implica en todo momento hablar de las enfermedades del cuerpo⁶⁹. La autora entiende que las enfermedades del alma son resultado de un desajuste interno del cuerpo, latente ya desde la encarnación del alma en el cuerpo momento en el que el alma pierde su proporción original (*Ti.* 44a–b). Lo cual implica, por otra parte, la imposibilidad de hablar de enfermedad en un alma desencarnada. Joubaud, sin embargo, va más allá en su análisis y no se queda en la mera descripción como hace Laín Entralgo. En su opinión, la causa de las enfermedades del alma se encuentra en una disfunción acontecida en los círculos de lo Mismo y de lo Otro que dejan de corresponderse. La introducción del alma divina en el cuerpo provoca un desajuste psíquico: el círculo de lo Mismo –afirma– no mantiene a partir de ese momento al círculo de lo Otro en su eje oblicuo.

⁶⁸ “Los pensamientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros. Adecuándose a ellos para corregir por medio del aprendizaje de la armonía y de las revoluciones del universo los circuitos de la cabeza destruidos al nacer, cada uno debe asemejar lo que piensa a lo pensado”.

⁶⁹ Esta postura podría ser también la de Miller (1962), lo cual explicaría la ausencia de tratamiento –aunque sólo en parte– de las enfermedades anímicas en su trabajo.

En conclusión, las enfermedades anímicas en último término siempre remiten a un estado determinado del cuerpo. El problema es que Platón no es claro a la hora de determinar qué es lo que causa ese desajuste previo en el cuerpo. ¿Es lícito pensar que ese desajuste es fruto del carácter previo del individuo, de su configuración anímica innata?

3.3. El origen de la enfermedad.

En la filosofía de la medicina se plantean dos cuestiones que, aún pareciendo semejantes, no deben ser confundidas: la primera es “¿qué se entiende por enfermedad en contraste con la salud?” y la segunda es “¿qué se entiende por entidad morbosa?”. En la primera de estas cuestiones, las nociones “salud” y “enfermedad” –y que serán abordadas más adelante– aparecen como nociones importantes, ya que el objetivo de toda actividad médica es preservar la salud y eliminar la enfermedad, pero también pueden pertenecer al ámbito de la reflexión filosófica por cuanto atañen a la vida humana en general. Algunos de los problemas exegéticos que surgen a la hora de interpretar estas cuestiones en Platón se deben al hecho de que los comentaristas las han abordado desde una perspectiva exclusivamente biológica o exclusivamente ética, mientras que la reflexión médica en Platón atiende a ambas dimensiones del hombre, la biológica y la ética. La segunda cuestión –y que será abordada en este apartado– es de índole médica. La clasificación de las enfermedades es el instrumento que utilizan los médicos para organizar el conocimiento y la experiencia profesional, y está basada en el

modelo que se tenga de lo que es la naturaleza del hombre. En este sentido debe recalcar que Platón concibe al hombre como algo más que un organismo biológico y, en consecuencia, la medicina es para él algo más que una rama de las ciencias naturales.

Siguiendo los planteamientos de Wulff, Pedersen y Rosenberg (1984), es posible clasificar las enfermedades a distintos niveles y el establecimiento de una taxonomía u otra depende del conocimiento y de los intereses del observador. De esta forma, es posible clasificar las enfermedades desde una perspectiva: 1) sintomática, que tan sólo describa el problema a resolver; 2) patogénica, que identifique las partes que han de ser reparadas o reemplazadas, y que presente un fin claramente terapéutico; y 3) etiológica, orientada a evitar el mal funcionamiento del organismo vivo, con un sentido más preventivo que terapéutico.

La desconfianza de intérpretes como Ayache (1997) acerca de la capacidad médica de los planteamientos de Platón queda completamente justificada si se adopta una perspectiva patogénica de la enfermedad como en el caso de Joubaud (1991), pero –tal y como se ha explicado en las páginas precedentes– sostener que no se poseen conocimientos suficientes de la estructura y el funcionamiento del organismo vivo tal y como lo concibió Platón constituiría una muestra de escepticismo injustificada.

El conocimiento que se posee de la medicina en la Antigüedad puede ser aún en cierto modo limitado, pero sí es posible determinar cuáles son algunos de los factores causantes de la enfermedad en el hombre según Platón. La clasificación que recogen

autores como Joubaud (1991) o Miller (1962) se basa en este conocimiento limitado. Por ello, se tratará este aspecto en detalle a continuación y, con este fin, se abordará la estrecha relación que Platón establece entre el cuerpo y el alma. En este punto es posible entender –según testimonia el *Timeo*– que el correcto funcionamiento del alma puede evitar el mal funcionamiento del cuerpo y viceversa. Con lo que los preceptos terapéuticos esgrimidos por Platón presentan un doble carácter (médico y ético) y encuentran su razón en una clasificación etiológica de la enfermedad, más que sintomática o patológica. Véanse estas cuestiones detenidamente.

A comienzos del siglo V la obra, entre otros de los atomistas, abre el horizonte del que más tarde la ciencia y la filosofía occidental tomarán buena nota. Por un lado, la nueva ciencia de Anaxágoras exigía la utilización de un método de investigación experimental para la explicación de los fenómenos físicos; por otro, la nueva filosofía de Platón quiere sentar las bases de un pensamiento racional y autónomo, independiente de las concepciones religiosas, capaz por sí solo de descubrir certezas. Se produce a partir de entonces en todas las esferas del conocimiento un cambio radical de perspectiva respecto a las cuestiones que se habían planteado anteriormente.

Debe ser recordado, en primer lugar, que Platón admitía la existencia de una realidad compleja en el hombre llamada alma y, en segundo lugar, que la salud psíquica del ser humano consistía en tener en orden las dos partes principales de su alma: la parte en la que predomina la razón o la lógica (alma racional) y aquella en la que lo irracional es preponderante (alma concupiscente y alma irascible).

Platón tomó prestado de Sócrates este dualismo psicológico, así como la idea tripartita del alma. Es bien conocido que cada una de las tres almas -de acuerdo con el esquema platónico aceptado por Platón, frente a los aristotélicos, la mayor parte de los estoicos y otros médicos-está situada en una parte diferente de nuestro cuerpo: el cerebro (alma racional), el corazón (alma irascible) y el hígado (alma concupiscible).

Nos preguntamos si una alteración en cualquiera de estas tres almas, es decir, una situación en la que el alma ha dejado de estar en armonía con su naturaleza (*kata physin*) y se ha vuelto discordante con ella (*para physin*), es susceptible de restauración por procedimientos derivados de su propia condición: la razón, en el caso del alma racional, por medio de la dialéctica; la persuasión, en el caso de las otras dos, por medio de la educación.

Platón afirmaría que las diferentes partes del alma no son compartimentos aislados, sino que están estrechamente interrelacionadas, como también lo están con el cuerpo.

Como resultado de esa alteración -es la segunda condición-ha de haber un deterioro de las distintas actividades en que se despliega la vida natural del organismo en cuestión: respiración, digestión, movimiento de la sangre, sensibilidad, pensamiento, etc. En resumen, todas las funciones vitales. Un aspecto importante, sobre el que queremos insistir, de esta concepción de enfermedad, es que la enfermedad del ser humano es un estado de su cuerpo (*tou somatos y su alma*). La enfermedad recae sobre lo

que, en términos galénicos, constituye la *physis* (elementos, cualidades, humores, energías, facultades, etc.), componentes todos del cuerpo.

Ahora bien, debemos preguntarnos si la *physis*, para Platón, se agota con los elementos, cualidades, humores, energías y facultades que definen el cuerpo. En resumen, ¿es el alma parte de esta *physis* y, si es así, en qué sentido? Para Platón, la vida psíquica (*dynameis tes psyches*) y la vida moral del hombre (*areten te psyche*) tienen alguna conexión con la *krasis* del cuerpo que se da a través del *sperma* que recorre la médula y que ata el alma al cuerpo. A pesar de su vaguedad, esta afirmación fue importante no sólo desde los puntos de vista teórico y antropológico, sino que también tendrá importantes consecuencias para el tratamiento terapéutico.

Platón no esquivó la cuestión de la relación entre enfermedades del cuerpo y enfermedades del alma; incluso se preguntó si había un mero paralelismo metafórico o analogía extrínseca entre las enfermedades del cuerpo y las del alma, si se trataba más bien de un continuo o incluso si existía una relación genética (en el sentido de causal), tanto en el caso de esas enfermedades que habitualmente llamamos hoy día «mentales» como en los trastornos de carácter moral.

Aceptar la última alternativa nos llevaría a afirmar que sin una completa salud del alma sería imposible tener un cuerpo sano y que una alteración del cuerpo implicaría la del alma, y viceversa. Parece que esa sería la opinión defendida por Platón: sin *sophrosyne* (salud moral completa del alma) sería imposible una completa salud

corporal. Esta sería también la conclusión si lleváramos a sus últimas consecuencias la analogía de Crisipo (c. 280-205 a. C.), sin duda alguna la gran autoridad de la primera doctrina estoica, entre salud/enfermedad del cuerpo y salud/enfermedad del alma. Posidonio (c. 135-c. 50 a. C.), estoico más moderno, estaba a favor de reducir la analogía a una pura metáfora cuando afirmaba que el alma del hombre sabio se vuelve inmune a la afección, mientras que ningún cuerpo (ni siquiera el suyo) es inmune a la enfermedad. Una conclusión que sería adoptada por el cristianismo.

La analogía expuesta por Platón fue usada por Crisipo al aplicar al alma el concepto de proporción, que desde los tiempos de Hipócrates había sido aplicada sin reservas al cuerpo. En este sentido, la salud del alma consistiría también en la proporción (*symmetria*) entre sus partes más elementales. Estas partes, de acuerdo con Platón, son el alma racional, el alma concupiscible y el alma irascible. La enfermedad del alma aparece, pues, cuando hay un conflicto o discordancia entre las partes racionales y las irracionales del alma. Anotemos, de paso, que con su dualismo psicológico Platón incluía el elemento irracional como una parte constitutiva del alma, poniéndola en relación íntima con el elemento racional.

Platón no permaneció indiferente a ese principio que es el alma, en cualquiera de sus tres formas. Sabía perfectamente bien que la medicina, como cualquier arte (*tekhne*), sólo puede aplicar métodos adecuados para conseguir su propósito tras «conocer con seguridad la naturaleza de la esencia (*ten pkysin tes ousias*) de aquello sobre lo que actúa»

En qué consistía la naturaleza del cuerpo fue algo que Platón tuvo perfectamente claro gracias, entre otras cosas, a la ayuda de los médicos y filósofos naturales que le precedieron, especialmente Hipócrates. Respecto a la naturaleza del alma y lo que pudiera ser su sustancia, presenta una especial importancia –como se verá más adelante- a la hora de determinar el carácter corpóreo o incorpóreo del alma.

La vaguedad con que encaró los problemas médicos relacionados con el cuerpo y el problema mismo de la relación alma-cuerpo, contrasta con el detalle y la seguridad con los que abordó los problemas de la enfermedad del alma. En este sentido, Platón se desmarca de la más estricta tradición hipocrática. Recordemos que ya Platón, pese a su confesada admiración por Hipócrates, había criticado su concepción del hombre, acusándole de estar exclusivamente preocupado por la salud del cuerpo concebida como una pura *eukrasia* (mezcla equilibrada de las cualidades materiales) (*Phdr.* 270b-c)

Creo que es conveniente abordar dos cuestiones más relacionadas con los que podrían denominarse fenómenos psíquicos o pasiones del alma: en primer lugar, ¿qué hacía Platón cuando aparecía la “discordancia” (*statis*) entre los componentes racionales e irracionales del alma, y con ello la enfermedad del alma (*psyches nosos*)?⁶⁴. En segundo lugar, ¿qué relación estableció Platón -si alguna- entre las pasiones del alma y la salud/enfermedad? Intentaré responder separadamente a ambas preguntas.

La filosofía de Platón supone la disolución de los planteamientos anteriores acerca de la relación entre el alma y el cuerpo desde una perspectiva mecanicista, así

como la emergencia de un nuevo planteamiento de la relación entre el alma y el cuerpo desde una perspectiva teleológica en la que pasa a primer plano la cuestión de la finalidad.

El problema de la relación entre el alma y el cuerpo que surge de los planteamientos cosmológicos del *Timeo* presenta dos dificultades principales, que fueron objeto de discusión durante los siglos siguientes –especialmente por Galeno y los neoplatónicos–, y que aún hoy distan de estar resueltas. La primera, se refiere al estatuto del alma humana, cuya particularidad consiste en que presenta al mismo tiempo una dimensión divina y otra mortal; mientras que la segunda, se refiere a los mecanismos que posibilitan la relación entre el alma y el cuerpo.

En un primer momento, los comentaristas que han tratado de explicar en qué consiste la naturaleza del hombre en el *Timeo*, han tratado de resolver el problema de la relación entre el alma y el cuerpo desde una perspectiva dualista. El alma humana fue entendida desde su referencia interna al alma del mundo, mientras que el cuerpo humano fue abordado desde cuestiones externas a él, tenidas, además, por no importantes y no originales (Lloyd, 1968: 79).

Sin embargo, en las últimas décadas, los estudiosos han defendido una estrecha relación entre la construcción psicológica y la construcción fisiológica que componen al hombre; especialmente desde una perspectiva teleológica que sugiere la existencia de una conexión directa que puede ser establecida en el diseño del alma y en el diseño del

cuerpo (Burguess, 2001: 45). Las expresiones más claras en defensa de una sustancia mediadora entre el alma y el cuerpo son la tesis sostenidas por Burgess, de un lado, y Pigeaud, de otro.

Para armar su argumentación, Burgess parte de la teoría de la tríada macro cósmica mencionada por Platón en *Ti.* 35a:

τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος⁷⁰.

Que, por otra parte, se identifican con el ser, el espacio y el devenir mencionados en *Ti.* 52d2–4:

οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὃν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι⁷¹

Burguess llega a la conclusión de que –de acuerdo con el principio de paralelismo macro–microcosmos– Platón consideró una entidad intermedia que posibilitara la comunicación entre el alma y el cuerpo, los nervios (*neura*):

τὴν δὲ τῶν νεύρων φύσιν ἐξ ὅσπου καὶ σαρκὸς ἀζύμου κράσεως μίαν ἐξ ἀμφοῖν μέσην δυνάμει συνεκεράσατο, ξανθῷ χρώματι προσχρώμενος. ὅθεν συντονωτέραν μὲν καὶ γλισχροτέραν σαρκῶν, μαλακωτέραν δὲ ὀστέων ὑγροτέραν τε ἐκτήσατο δύναμιν νεῦρα: οἷς συμπεριλαβῶν ὁ θεὸς ὅσα καὶ

⁷⁰ “En medio del ser indivisible, eterno e inmutable y del divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos”.

⁷¹ “Por tanto, recapitulemos los puntos principales de mi exposición: hay ser, espacio y devenir, tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo”.

μυελόν, δήσας πρὸς ἄλληλα νεύροις, μετὰ ταῦτα σαρκὶν πάντα αὐτὰ κατεσκίασεν ἄνωθεν⁷² (Ti. 74d)

Las cualidades de los nervios: color (dorados), ubicación (entre los huesos y la carne) y estado físico (elásticos y viscosos), permiten a Burgess la afirmación de que en los nervios se da al mismo tiempo las características propias de lo eterno e inmutable, que en el cuerpo identifica con los huesos, y lo perecedero y cambiante, la carne.

La principal objeción que cabe plantear a esta teoría es lo forzado de la identificación de los huesos con lo eterno e inmutable, máxime cuando Platón afirma la presencia de un alma divina con estas características en la configuración del hombre.

Por otra parte, Pigueaud (1981: 51), supone a la bilis (Ti. 71e, 72b–c, 82c) como el elemento fundamental que pone en relación el alma y el cuerpo. Concibe la bilis como un concepto general que aúna “humores” distintos. Así, –del mismo modo que Burgess– Pigueaud trata de solventar el problema de la comunicación entre el alma y el cuerpo, dos entidades a priori contradictorias, por medio de la introducción de un tercer elemento en el binomio que participa de las características de ambos. El problema de esta hipótesis radica, no obstante, en entender el sentido del término “*chumos*”⁷³. Por

⁷² “Para los tendones hizo una combinación de características intermedias de la mezcla de hueso y carne sin fermento y agregó color dorado. De ahí que los tendones obtuvieran una mayor elasticidad y viscosidad que la carne, pero también mayor blandura y humedad que los huesos. El dios rodeó con estos tejidos los huesos y la médula: los ató entre sí con tendones y luego cubrió todo con carne desde la parte superior”.

⁷³ Desde Hipócrates, la teoría humoral fue el punto de vista más común del funcionamiento del cuerpo humano entre los físicos (médicos) europeos hasta la llegada de la medicina moderna a mediados del siglo XIX. En esencia, esta teoría mantiene que el cuerpo

otra parte, aparecen dificultades para defender el papel predominante de la bilis en la relación entre el cuerpo y el alma –frente al del resto de “humores”, cuestión ante la que Platón, hay que decirlo, no se pronuncia. Podría en todo caso establecerse los humores como mediadores entre el alma y el cuerpo pero no a la bilis en exclusiva. Hipótesis que, por otra parte, podría conciliarse con el papel otorgado en dicha mediación a la médula, si éstos (los humores) son entendidos como emanaciones de la misma.

El término *chumos* fue un término de uso frecuente en la Antigüedad y presenta dos significados básicos. El primero hace referencia al zumo de las plantas⁷⁴ y el segundo, se refiere al sabor⁷⁵. En Platón aparece en dos ocasiones: *Ti.* 60a y 65c, en las que los comentaristas Taylor (1928), Cornford (1937) y Brisson (2001) han interpretado *chumos* como “zumo de planta”, para el primer caso, y como “sabor” para el segundo. Sólo la traducción de Lisi de *chumos* por “humor” en ambas apariciones parece poner de

humano está lleno de cuatro sustancias básicas, llamadas humores (líquidos), cuyo equilibrio indica el estado de salud de la persona. Así, todas las enfermedades y discapacidades resultarían de un exceso o un déficit de alguno de estos cuatro humores. Estos fueron identificados como bilis negra, bilis, flema y sangre. Tanto griegos y romanos como el resto de posteriores sociedades de Europa occidental que adoptaron y adaptaron la filosofía médica clásica, consideraban cada uno de los cuatro humores aumentaba o disminuía en función de la dieta y la actividad de cada individuo. Cuando un paciente sufría de superávit o desequilibrio de líquidos, entonces su personalidad y su salud se veían afectadas. Teofrasto y otros elaboraron una relación entre los humores y el carácter de las personas. Así, aquellos individuos con mucha sangre eran sociables, aquellos con mucha flema eran calmados, aquellos con mucha bilis eran coléricos, y aquellos con mucha bilis negra eran melancólicos.

⁷⁴ Hp.Epid.6.6.3 (cf. Gal.17 (2).327), Arist. HA 554a13 (pl.), 596b17, Thphr. HP9.1.1, al.), así como a los fluidos animales, también denominados humores (Hp.VM18, Arist. HA 556b22, PA676a16; Mete. 380b2 (pl.).

⁷⁵ “ἅμα τῆ γέυσει ὁ χ.” Arist. Ph.245a9, cf. Mete. 356a13 (pl.), de An.414b11: ἡ τοῦ χ. [ἐνέργεια] ἀνώνυμος ib.426a15; “ἰχθῦν . . . ἔχοντα τοὺς χ. ἐν αὐτῷ” Arched.2.9; opp. ὀσμαί, χροάι, Plu.2.646b (intercambiable con “χυλός” 11 (q.v.), Diocl.Fr.138.

manifiesto una relación latente entre los fluidos que se obtienen a partir de las plantas y los que tienen lugar en el interior del cuerpo humano.

Recientemente, Johansen (2000) ha tratado los aspectos psicológicos expuestos en el *Timeo*, retomando el debate planteado en la antigüedad por Galeno en relación con la unidad del alma y la relación de esta con el cuerpo. (Gill, 1997)⁷⁶. Paralelamente a las formas inteligibles defendidas por Crisipo, Johansen supone que no hay diferencias ontológicas esenciales entre el cuerpo y el alma⁷⁷ e interpreta el alma como una unidad en la que todas las partes participan del proceso de reencarnación al provenir todas ellas del movimiento del *nous* (2000: 141 y 155). Según su interpretación del pasaje *Ti.* 69c–72b, ambos, alma y cuerpo están dotados de movimiento y de extensión.

No obstante, esta teoría presenta importantes inconsistencias que han sido señaladas oportunamente por Lisi. Lisi (2006: 157) apunta a que Johansen cae en el mismo error que critica, puesto que el hecho de que el cuerpo sea tridimensional y el alma unidimensional ya supone una importante diferencia ontológica. De las tres sólo una es inmortal y ha sido creada por el demiurgo, las otras sirven de mediación entre el intelecto y el cuerpo, al tiempo que animan al cuerpo inanimado. Se encuentran en

⁷⁶ Galeno sostiene que la exposición fisiológica del *Timeo* refuerza la interpretación tripartita del alma, en la medida en que Platón hace allí hincapié en la separación funcional y espacial de las tres partes del alma; la cual estaría, además, en perfecta coherencia con las afirmaciones sobre esta cuestión recogidas en la *República* (*R.* 439e–440e, 440c–d y 441e–442).

⁷⁷ Johansen (2000: 141). Cf. *De Anima*, Aristóteles señala que el error de Platón consiste en distinguir las partes y distinguirlas localmente cuando habría debido mantener la unidad e indivisibilidad de un alma con numerosas facultades (*I*, 411b1 y ss.) Los textos que hay que tener en cuenta son *Ti.* 69c y ss. y *R.* IV, 436a y ss., donde Platón habla tripartición del alma y establece la clásica comparación entre la ciudad y el alma.

tensión y se oponen al principio divino que anida en los hombres. Existe una diferencia esencial entre la especie inmortal y la mortal que hace muy difícil hablar de partes, excepto en un sentido metafórico. De hecho, Platón habla de *psychai* en plural y no de una única *psyche*. Lo cual es subrayado, además, en el hecho de que una habita en la cabeza y es independiente. Para Lisi, el único aspecto que las unifica es que son principio de vida en tanto que principio de movimiento y de cambio (*oi tou biou desmoi Ti. 73b*).

El dualismo sustancial tiene importantes consecuencias: por una parte permite una explicación racional acerca de la composición del hombre y, por otra, afirma la total libertad del alma humana que al ser algo diferente del cuerpo no está sometida a leyes mecánicas. Lo cual permite su estudio completamente independiente de las teorías físicas. Esto explica el éxito durante siglos de este tipo de interpretaciones. Sin embargo, esta no es la posición que Platón adopta frente al alma.

En efecto, un enfoque puramente mecanicista falla a la hora de localizar la causa de la enfermedad, tal y como Platón la describe en el *Timeo*. Autores como Miller o Joubaud se han ocupado de las causas puramente físicas de la enfermedad; sin embargo, para comprender realmente el sentido de la enfermedad en Platón, debe ser estudiada dentro del contexto de las causas anímicas. Todo lo que sucede en el alma también sucede en el cuerpo físico. Eliminar la enfermedad del cuerpo a base de fármacos no acaba con el malestar anímico subyacente, que sigue sin ser resuelto.

Realmente, el verdadero origen de las enfermedades permanece oculto a menos que se contemple el cuerpo como un conjunto organizado en una combinación de materia y alma y no como un ensamblaje de partes diferentes. Platón considera enfermedad a no estar armonía con la manera ordenada en la que el cuerpo se comporta normalmente, que es lo mismo que decir que el cuerpo se comporta de un modo desordenado y caótico porque el alma y las conexiones determinantes (razón) se han retirado parcialmente de una parte del cuerpo. ¿Cómo se pasa a suponer la relación entre las enfermedades del cuerpo y las del alma?

Para contestar a esta pregunta es indispensable recordar que nada de lo que adviene a la existencia lo hace sin la acción de una causa. Todo hace referencia a un principio de causalidad cuya formulación aparece en *Ti.* 28a, a saber, los seres y las cosas sensibles no son autosuficientes ya que existe un principio de causalidad que es el principio primero que explica la venida a la existencia así como la aparición de los seres visibles o fenómenos.

Sentado esto, puede apreciarse que resulta imposible trazar el cuadro concreto de una patología si se elimina la ley causal. En el *Fedón* (96e–102a) Platón expone, a través de las palabras de Sócrates, su decepción ante el tipo de explicaciones propuestas por los físicos –y, concretamente, Anaxágoras.

Platón esgrime una teoría causal doble para escapar de los errores de sus predecesores que trataron de dar cuenta de los fenómenos naturales a partir de una

causalidad física y mecánica. Si bien la causa física permite explicar cómo está constituido un ser vivo, no permite explicar qué es un ser vivo. Por eso, estas causas sólo pueden ser entendidas como causas segundas, como causas necesarias para el orden del universo y en ningún caso como constituyentes de la explicación última de la existencia de cierto orden en los fenómenos naturales.

En el *Timeo*, Platón justifica la existencia del universo a partir de la combinación de una causa física, “la necesidad”, y de una causa final, racional y divina, el demiurgo que trabaja contemplando las formas inteligibles (*Ti.* 57c–d, 68e–69a)

Platón asimismo estimó que cuanto llega a ser tiene una causa, una causa inteligible y no puramente mecánica. Con ello Platón estableció una distinción entre causas primeras, *aitiai* o causas inteligibles (las *formas inteligibles*) y causas segundas, *aitiai deuterai* o causas sensibles (las de las realidades materiales y sensibles) (*Ti.* 46c). No obstante, tal y, como ha señalado Natali (1997: 211), las causas segundas no pueden existir de forma independiente a la causa principal, por cuanto estas causas segundas (*sunaitia*) resultan indispensables para la causa principal y constitutiva (*sunektikai*).

El mismo razonamiento debe seguirse en el orden de las enfermedades. ¿Cuál es el origen de las enfermedades? ¿Es la putrefacción de la carne lo que hace enfermar un cuerpo? Estas no son más que condiciones necesarias, físicas de la enfermedad. La razón de la enfermedad implica un desorden, una disarmonía. En este sentido, es la enfermedad ella misma, como desequilibrio, lo que constituye la causa verdadera de su

existencia. Es por esto que la etiología de la enfermedad debe ser entendida como bipolar, tener en cuenta no sólo las condiciones que conducen a la enfermedad sino también el fin para la que ellas están previstas.

De esta sumisión, la fabricación del universo proporciona un ejemplo estupendo: Decir que el universo en su conjunto y cada una de sus partes resulta de una mezcla de los cuatro elementos no explica su razón de ser. Si la causa final lo permite, es porque establece un nexo de unión entre los movimientos del universo y la causa última de estos movimientos: El alma, que Platón define como causa última del movimiento.

Según esto, es necesario remontarse más arriba y no contentarse con una explicación sobrenatural de la enfermedad, según la cual esta sería producto de una voluntad divina. Saber cómo los seres vivos participan de la armonía, de la vida, remite al problema de la participación.

Muchos comentaristas han sugerido en este punto la influencia de Filistón en la concepción platónica del origen de la enfermedad; por el contrario, Taylor afirma la influencia de Alcmeón en este punto. Si bien es verdad que la concepción de *isonomia* y *symmetros krasis* entre dos *dynameis* opuestas están presentes en el pensamiento de Alcmeón y en la idea de salud de Platón, la idea de que la enfermedad es provocada por la *monarchia* de alguna de las *dynamis* se desarrolló con posterioridad a Alcmeón (DK24B4). Más acertada, por tanto, parece la hipótesis de la influencia de Filistón.

El origen de la enfermedad tiene para Platón una explicación muy clara, cuyos principios quedaron expuestos al principio del diálogo. Desde el momento que el cuerpo está compuesto por cuatro tipos (*genon*) de elementos: tierra, fuego, agua y aire, el exceso (*pleonexia*) o la carencia *para physin* de alguno de ellos, la metástasis de un elemento del lugar que le es propio a otro que no *para physin*, tal variabilidad produce en el cuerpo un estado no deseable que tiene como resultado acciones irregulares o estados de desorden (*staseis*) y enfermedad en el cuerpo⁷⁸.

Ciertamente existen algunas similitudes generales entre la explicación de Filistón y la de Platón: de acuerdo con lo expuesto en el *Anonymus Londinensis* 20.25 y ss., Filistón seguía la tradición de Empédocles, según la cual el cuerpo estaba compuesto por cuatro formas (*ideon*): fuego, aire, agua y tierra. Cada elemento a su vez tenía su propia *dynamis*, del fuego la *dynamis* era el calor, del aire el frío, del agua la humedad, de la tierra lo seco. Los elementos por tanto, se constituían como causas de la enfermedad cuando lo caliente y lo húmedo aparecían en exceso o cuando lo caliente se manifestaba escasamente.

El cuerpo y todas sus partes (*Ti.* 88c y ss.) deben ser tratadas del mismo modo siempre *to tou pantos apomimoumenon*. Idea que se sustenta sobre la analogía macro-microcosmos, al tiempo que constituye la idea apriorística sobre la que se fundamenta la fisiología platónica, como pone de manifiesto el siguiente pasaje:

⁷⁸ Para otros usos de *pleonexia* en un contexto médico: cf. *Smp.* 188b y *Lg.* 906c. Para *stasis*: cf. *Sph.* 228a-b y *R.* IV, 444b y ss. Para la definición de salud y enfermedad cf. *R.* IV, 444d y ss.

ὁ δὲ τρόπος τῆς πληρώσεως ἀποχωρήσεώς τε γίγνεται καθάπερ ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἢ φορὰ γέγονεν, ἦν τὸ συγγενὲς πᾶν φέρεται πρὸς ἑαυτό. τὰ μὲν γὰρ δὴ περιεστῶτα ἐκτὸς ἡμᾶς τήκει τε αἰεὶ καὶ διανέμει πρὸς ἕκαστον εἶδος τὸ ὁμόφυλον ἀποπέμποντα, τὰ δὲ ἕναίμα αὖ, κερματισθέντα ἐντὸς παρ' ἡμῖν καὶ περιειλημμένα ὡσπερ ὑπ' οὐρανοῦ συνεστῶτος ἑκάστου τοῦ ζώου, τὴν τοῦ παντὸς ἀναγκάζεται μιμεῖσθαι φορὰν: πρὸς τὸ συγγενὲς οὖν φερόμενον ἕκαστον τῶν ἐντὸς μερισθέντων τὸ κενωθὲν τότε πάλιν ἀνεπλήρωσεν. ὅταν μὲν δὴ πλεόν τοῦ ἐπιρρέοντος ἀπίη, φθίνει πᾶν, ὅταν δὲ ἔλαττον, αὐξάνεται (Ti. 81a–b)⁷⁹.

El cuerpo sufre los cambios de todos estos tipos de movimientos (*kineseon*) que terminan por destruirlos. El principio básico en torno al que Platón elabora su etiología de la enfermedad se refleja de nuevo cuando discute acerca del remedio para las enfermedades corporales a través del ejercicio físico y la gimnasia. Ello incide, precisamente en la necesidad de mantener la armonía y la proporción entre el alma y el cuerpo a través de la ejercitación por igual de ambas.

Por lo que se refiere a la cantidad y cualidad, en el *Timeo* los cambios cuantitativos establecen diferentes cualidades, pues de no ser así no sería posible hablar de la variedad de productos cosmogónicos e incluso entender la noción de *physis*. La destrucción, o lo que es lo mismo, la separación de los componentes destruye la cualidad y libera elementos para posteriores mezclas en diferentes proporciones y con cualidades distintas. De donde puede deducirse que: 1) el doble camino hacia arriba y

⁷⁹ “La forma de llenado y vaciado es como la revolución de todo lo que existe en el universo, que mueve todo lo afín hacia sí mismo. Lo que nos circunda disuelve y distribuye continuamente las sustancias que despiden nuestro cuerpo, para enviar las de un mismo tipo hacia su propia especie. Los corpúsculos sanguíneos, por su parte, cordados en nuestro interior y rodeados como por un cosmos por la estructura del ser viviente, están obligados a imitar la revolución del universo. Por tanto, transportada hacia el elemento afín, cada una de las partículas interiores vuelve a llenar lo que se había vaciado en ese momento. Cuando sale más de lo que entra, el conjunto fenece, cuando sale menos, crece”.

hacia abajo reinterpreta la teoría de los dos espacios⁸⁰ al modo pitagórico y en un sentido diferente al de las viejas cosmogonías y 2) se establece un orden de transformaciones a partir del fuego con unos mecanismos que recuerdan la cosmogonía de Heráclito (fr. 22B67 y, especialmente, fr. 22B90).

A fin de que sea posible establecer uniones, separaciones, diferentes cualidades etc., Platón introduce la noción de *dysmetria* generado por la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro que es lo contrario, por tanto de la armonía. A su vez, el modelo pitagórico trataba de solucionar el mismo problema a través de la noción de proporción numérica para definir nociones extra geométricas como la salud, la justicia etc. (Aristóteles, *Metafísica*, 15, 985–986a).

La ruptura de la uniformidad puede producirse en cualquier momento (*Ti.* 57e–58a) dando lugar a una anomalía (*anomaloteta*). La enfermedad sobreviene cuando los conductos de circulación se bloquean sistemáticamente durante un largo período, impidiendo el paso adecuado de los nutrientes vitales al resto de partes del cuerpo.

⁸⁰ Una explicación de la teoría de los dos espacios se encuentra en Eliade (1998). La teoría de los dos espacios se reduce a lo siguiente: 1) División de la tierra en donde se asienta la tribu y repartición de la misma de acuerdo con los propósitos que se establezcan; 2) Fundamentación de esa división y reparto en un lugar no visible en donde actúan las fuerzas de la naturaleza; 3) Establecimiento de una intercomunicación entre estos dos espacios, en la consideración de que el terreno no es un espacio real, mientras que el espacio no visible es el único espacio real, cuyas fuerzas son las que actúan en el espacio aparente; 4) Construcción de diferentes explicaciones coherentes y racionales que actúan según las estructuras y motivos que se reflejan en el espacio aparente, y 5) Antropomorfización de las fuerzas que actúan en el espacio real. Ejemplos de este proceso se encuentran en los planteamientos de los órficos, Heráclito y Empédocles. En los pitagóricos se encuentra también esta teoría de los dos espacios pero configurada de un modo diferente al quedarse en la abstracción del número, las proporciones y la armonía y renunciar a las antropomorfizaciones.

El *sperma* tiene su propio sentido de la orientación. Fluye de manera natural descendiendo por la columna vertebral desde la cabeza. A lo largo de ese recorrido puede encontrar bloqueos provocando síntomas. La pregunta es: ¿de qué tipo de bloqueo se trata y de dónde proviene?

Las enfermedades son resultado de la naturaleza misma del organismo. La falta de carácter histórico de estas enfermedades lleva a dudar del carácter mórbido de ciertos fenómenos. La tesis de las causas endógenas (origen enfermedad del alma) deforma la idea de la enfermedad misma. Impide incluso la explicación de la pluralidad de enfermedades, extraña a las desviaciones y limitaciones extrínsecas. Esta idea se complementa además con la expuesta en el *Filebo* según la cual las influencias exteriores que el ser vivo experimenta a nivel somático se dividen en dos tipos: unas, que se quedan en el cuerpo sin llegar a afectar al alma y, otras, que afectan no sólo al cuerpo sino también al alma (*Phlb.* 33d). Lo cual parece apuntar a un condicionalismo mecánico a la hora de hablar del origen de la enfermedad de lo que, por otra parte, se seguiría que no existe una verdadera etiología de la enfermedad por cuanto esta referiría a las denominadas “causas segundas”.

Según esto, la causa primera de la enfermedad se encuentra en la falta de uniformidad y movimiento (*anomaloteta*) (*Ti.* 57e–58a) proveniente del flujo vital que representa el *sperma*, lo cual explica que las enfermedades más graves tengan como origen la médula y que la separación de la atadura entre el alma y el cuerpo que éste representa suponga la muerte del organismo vivo. Mientras tanto, entre las causas

segundas de la enfermedad se encuentra la anomalía que proviene del flujo sanguíneo, portador del alimento que nutre a cuerpo, cuya función y características son, por tanto, similares a los del *sperma*.

Visto desde un punto de vista cosmológico, se puede concluir que la muerte convierte al cuerpo en un desordenado montón de elementos, mientras que el alma inmortal permanece intacta a todo ello, puesto que no es física y no puede destruirse. Los átomos que previamente conformaron ese cuerpo simplemente se recolocan para ensamblarse otra vez en formas nuevas, como los pájaros, los peces, los animales terrestres o los hombres. Por tanto, la vida no termina con la muerte; sólo cambia de forma. Pero al contrario que la muerte, la enfermedad ofrece la oportunidad de restaurar el orden manteniendo la forma física.

Los partidarios de un monismo entre cuerpo y alma, como Pradeau (1998) y Joubaud (1991), identifican el alma y el *sperma* apoyándose en *Ti.* 73b–c, donde se dice que el alma es un *sperma* que el demiurgo planta en el cerebro. Esta semilla presenta la peculiaridad de poseer tanto características anímicas como corporales. Pues, por un lado, es la semilla que el demiurgo planta en la cabeza del hombre y, por otro, representa el principio (*arche*) de vida y de constitución del cuerpo, al identificarse con la médula. A su vez, la médula es dividida en tres partes que corresponden a las tres funciones del alma (*Ti.* 63b, 73c). La preeminencia de la constitución de la médula, así como su posición indican su papel esencial de intermediaria: se presenta como la base del resto de la constitución corporal. Su pureza se debe a una razón metafísica. Su

naturaleza ontológica funda la posibilidad del conocimiento inteligible de un lado y del sensible por otro. El alma inferior posee un cuerpo. El alma superior es material y se identifica con el cerebro y en ella se pueden imprimir las formas inteligibles.

Es por ello que recordando los planteamientos de Johansen, no puede hablarse de una diferencia ontológica, o si se prefiere de una diferencia esencial y/o sustancial entre el cuerpo y el alma. Esta tesis se ve corroborada si se toma en consideración la noción de *sperma*. Un concepto clave en las reflexiones de órficos, presocráticos, pitagóricos e hipocráticos y que, sin embargo, ha pasado desapercibido a ojos de los exegetas de Platón, pese a su pervivencia en el pensamiento estoico de Zenón y Crisipo.

Cuando se habla de la composición (*sustasis*) del ser vivo (*to zoon*) según aparece expuesto en el *Timeo*, resulta imprescindible referir a la función del *sperma* que tiene como objetivo dotar al alma de un soporte material y de una dimensión física por un lado y por otro el de transmitir el mensaje de la vida a través de un código matemático y geométrico implícito en su estructura morfológica. Entendiendo por vida la “somatización” de la idea, tanto en lo que refiere a su manifestación corporal como a su consecuente degeneración y corrupción. Como señala Platón (*Cra.* 399c- 400d) es a través del cuerpo (*soma*) que el alma significa (*sema*). Pero ello sólo es posible en tanto que el *sperma* funciona como soporte para el alma al tiempo que da lugar a los poliedros elementales que constituyen el cuerpo del ser vivo.

Plutarco (*De An. Pocr.* 1012e–1013a) interpretó el alma en tanto que principio dinámico y es desde esa perspectiva desde la que pienso debe ser abordada la cuestión del alma humana. Ello no implica que la composición del alma sea expresada exclusivamente en actos de pensamiento, tal y como afirma Johansen a propósito de *Ti.* 37a–c; pues como se ha tratado de mostrar, es el hecho de participar del *sperma* lo que hace de un ser vivo un ser vivo y es con este concepto con el que habrá de vérselas el alma en lo que refiere a la composición del ser vivo.

El alma debe ser entendida en tanto que *dynamis*, fuerza que dirige el flujo del *sperma*; siendo así que según la dirección en que su fuerza actúe (en la zona abdominal, en el pecho o en la cabeza) se obtiene un tipo de alma u otro (concupiscente, volitiva o racional) y dependiendo de su intensidad obtendremos un *pathos* distinto (a saber, *phronesis*, *scholé*, *mania*, *amathia*, *philosophia* etc.). Siendo así que el alma debe ser interpretada como fuerza única que tiene como resultado movimientos propios y diferentes dependiendo de la superficie, la intensidad y la dirección en la que ejerza su actividad (*Ti.* 69d). Antes de proseguir, quisiera recordar que en el *Crátilo* 399 y ss. se ensayan varias definiciones para el término *psyche*, dónde Sócrates llega a la conclusión, ayudado de Hermógenes, de que el alma es la facultad (*ergon*) que mantiene y dirige la naturaleza (*physis*) de todo el cuerpo para que éste viva y se mueva. Es por esto que pienso que el alma debe ser interpretada en tanto que *dynamis*, en tanto que facultad que tiene por objeto revelar la naturaleza (*physis*) y el ser (*ousia*) de las copias de las formas inteligibles. La *dynamis* en Platón se manifiesta de dos formas: en tanto que

actividad, principio de movimiento (*ergon*), y en tanto que estado (*pathos*) o principio pasivo, determinado por aquello por lo que el alma puede ser afectada. Siendo esto así que el alma cumple en el ser vivo la función de ser causa, o si se prefiere, la facultad de movimiento que anima al cuerpo del ser vivo y sus diferentes estados, tanto positivos como negativos: *phronesis, scholē, mania, amathia* etc (Cf. *Ti.* 86a y ss.).

El alma en tanto que *dynamis* no puede ser, por tanto, entendida como algo separado de la *physis* y del ser vivo. El alma es un aspecto más del *sperma* y es por su "animación" que el cuerpo del ser vivo tiene lugar:

καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι: καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἅ ἂν σημαίνῃ ἢ ψυχῆ, καὶ ταύτῃ 'σῆμα' ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περιβολὸν ἔχειν, ἵνα σώζῃται, δεσμοτηρίου εἰκόνα: εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείση τὰ ὀφειλόμενα, τὸ 'σῶμα,' καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἐν γράμμα.⁸¹ (*Cra.* 400c).

Siendo esto así, no puede hablarse del alma como de algo distinto y separado del cuerpo, puesto que sin la intervención del alma no habría cuerpo. En el *Timeo* todas las cosas sensibles derivan de cuatro elementos y la puesta en orden es en lo que consiste la fabricación del universo corresponde a la introducción de estas formas geométricas en el caos donde no aparecen más que trazas de estos cuatro elementos. Se puede decir

⁸¹ "En efecto, hay quienes dicen que es la "tumba" (*sema*) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se la llama justamente "signo" (*sema*). Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que "resguardarse" (*soizetai*) bajo la forma de prisión. Así pues, este es el *soma* (prisión) del alma, tal como se le nombra mientras esta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra". La idea de "tumba del alma" es una idea pitagórica que aparece en Filolao B 14, cf. *Gr.* 493a.

además que el *sperma* representa para el Platón del *Timeo* el modo en el que lo inteligible está presente en lo sensible. Tratar por tanto de la oposición entre alma y cuerpo no sólo no tiene sentido sino que incurre, además, en un error de tipo lógico pues el alma en tanto que *dynamis* que afecta al *sperma* no puede ser identificada con el cuerpo, con la dimensión material del ser vivo. Dimensión que aparece en la dimensión sensible fruto del residuo generado por el *sperma* animado por la *psyche* en su operación de despliegue matemático. Entre el cuerpo y el alma Platón instaura no una oposición sino una jerarquía donde el cuerpo, a pesar de estar dotado de un estatuto inferior al del alma, juega un papel importante en tanto que supone otro momento de la actividad de esta.

Como se indicó al principio de este apartado, las enfermedades que recoge el *Timeo* suelen ser clasificadas desde una perspectiva sintomática o patogénica y se ha entendido que las intervenciones terapéuticas, en caso de existir, debían estar encaminadas a reparar una lesión en uno y otro caso. Esquemas en los que los planteamientos de Platón no terminan de encajar.

La dimensión ideal de la filosofía de Platón se ha venido interpretando como algo estático y una de las consecuencias ha sido que los comentaristas hayan malentendido las implicaciones anímicas de la enfermedad: bien para determinar que no hay una reflexión médica en Platón, bien para afirmar que la enfermedad sólo presenta un carácter ético.

3.4. La teoría del deseo y sus implicaciones nosológicas.

Platón da un paso más allá de la línea ideológica que entiende la medicina como una rama de la ciencia mecanicista y adopta un punto de vista holístico. Desde esta perspectiva, los enfermos no son entendidos como organismos biológicos con un defecto mecánico, sino como seres vivos que piensan, sienten y desean. Platón, según los planteamientos expuestos en el *Timeo*, trata de remarcar que el hombre es algo más que un cuerpo y, que por tanto, la medicina debe tener en cuenta también al alma. En esta tarea, que tiene una importante carga ética, se hace necesaria, pues, una nueva definición del hombre, así como de los tratamientos médicos que le deben ser prescritos. Una nueva definición del hombre que no olvide que de todos los seres vivos que configuran la cadena de reencarnaciones, el hombre es el único que no puede definirse por ningún otro. El hombre tiene un origen propio que es detallado expresamente en el *Timeo*. Este hecho, por un lado justifica la supremacía del hombre frente a la jerarquía del resto de los seres vivos y, por otra parte, hace necesaria la introducción de un relato mítico que explique su origen sin necesidad de remitir a una causa ajena a sí mismo. Es por esto que el hombre tiene un relato mítico que explica su origen mientras que el origen del resto de los seres vivos se explica por la reencarnación de un ser en otro en función de la vida que haya llevado anteriormente. Una vida de

orden y en el amor por la sabiduría (*Phd.* 256a) conducen al triunfo de lo que hay de mejor en el alma.

La razón se muestra, por tanto, dentro del sistema de jerarquización de los seres vivos establecido por Platón como un elemento exclusivo del hombre. El elemento que posibilita la ascensión dentro de la jerarquización de los seres vivos no puede ser otro que el *sperma* y el movimiento que imprime a éste el alma. La diferencia entre las diferentes clases de seres vivos vendría condicionada por la dirección del *sperma*, el tipo de respiración y la clase de alma desarrollada por el ser en cuestión.

La reencarnación de unos seres en otros implica, además, la necesidad de que exista un sustrato continuo que permita la reencarnación de un ser vivo en otro, preservando ciertos aspectos identitarios, de tal forma que sea posible hablar de la reencarnación del mismo ser. Reconocer al bien como fuente suprema de la cual derivan todas las formas inteligibles, implica que la totalidad de los seres vivos, en cierto modo, forma una unidad orgánica por cuanto todos dependen en última instancia de la misma fuente, en la que cada miembro se encuentra conectado teleológicamente con los demás directa o indirectamente.

En esta situación, pese a que Platón no hace ninguna afirmación explícita al respecto, parece lícito suponer que ese sustrato permanente subyacente a las diferentes reencarnaciones de un ser vivo en otro es el *sperma*. Así, el ser vivo más perfecto es el hombre en quien el *sperma* fluye por la columna verticalmente, de arriba abajo (desde la

parte más elevada, la cabeza, donde reside el alma racional; hasta la parte inferior del cuerpo donde reside el alma concupiscente) y es animado por los tres tipos de alma, que dan lugar a los diferentes tipos de hombres (campesinos, guardianes y filósofos), según predomine una función anímica u otra. Las mujeres y las aves, cuentan con las mismas características que el hombre pero con un *ethos* esencialmente diferente. Las plantas, suponen también una variante de éstos, con un *sperma* que fluye también en vertical pero se diferencian del hombre por cuanto carecen de la función racional. Tras estos, en la escala de los vivientes, van los mamíferos y los reptiles, más próximos en su eje corporal a la tierra y cuyo *sperma* fluye horizontalmente por la columna, animado por todas las funciones del alma a excepción de la racional. Finalmente, los peces, tienen las mismas características que éstos pero se distinguen por carecer de respiración.

En el *Timeo* las almas de aquellos que van a nacer como hombres son configuradas por el demiurgo en su primera creación del universo. Cada una de ellas es asignada a una estrella, donde puede aprender las leyes del orden universal de cuyo posterior conocimiento dependerá la felicidad. Después, las diversas almas son depositadas como semillas (*spermata*) en el seno de la Tierra y de los planetas y allí, literalmente, “brotan del suelo” como hombres. Después de la muerte, los que han vivido mejor vuelven a reencarnarse como hombres y los que han vivido peor, como

mujeres o como animales inferiores de diferentes clases según haya sido el grado de sus defectos⁸².

En efecto, 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 autodomínio y moderación, como queda recogido en el siguiente pasaje:

καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούσ, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξοι, σφαλεῖς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ: μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἰς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταύτου καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ συνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ

⁸² Resulta interesante destacar que las plantas no aparecen mencionadas durante el acto de generación (*Ti.* 40a, cf. 41b). Su explicación puede encontrarse en el hecho de que las plantas no poseen la función anímica que participa en el ciclo de reencarnaciones. Participan sólo de la tercera forma de alma, en la que se encuentra la sensación de placer y dolor. Son seres totalmente pasivos que están privados de toda función intelectual y que permanecen toda su vida inmóviles y enraizados en la tierra sin movimiento propio (*Ti.* 77b–c). Taylor (1928: 541 y ss.) señala que, en el contexto de transmigración de las almas defendido en el *Timeo* (90e–92c), una alimentación basada en el consumo exclusivo de vegetales, implica cierta forma de canibalismo. Para defender su teoría se apoya en la traducción de *sungene* como “coexistente” (*Ti.* 30d) e interpreta que lo que Platón quería subrayar era que plantas y hombres eran coetáneos y anteriores a las mujeres y los animales. Hombres y plantas habrían sido creados por la acción de los dioses en contraste con el resto de los seres vivos, quienes procederían de los hombres por degeneración (*Ti.* 91c–92c).

ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγω κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξῃως⁸³ (Ti. 42b–d).

Los descensos o ascensiones no son consecutivos sino según el grado de excelencia moral en el que se haya vivido en una vida anterior. Así, el hombre que haya incurrido en el mal de la cobardía sufre la generación siguiente en forma de mujer (Ti. 91a); el que haya caído en la ligereza se genera en forma de ave (Ti. 91d); quien haya cometido el pecado de la necedad, en forma de animal terrestre (Ti.91e); aquel que haya llevado una vida de ignorancia se reencarnará en reptil (Ti. 92a); y el que haya llevado una vida de bestia y de ignorancia se reencarnará en animal acuático, porque son los que están más alejados del orden divino celeste (Ti. 92b).

El objetivo principal de los pasajes que hacen referencia a las reencarnaciones es introducir el sentido de la eterna importancia de la elección moral correcta. La creencia órfica de la transmigración de las almas no es sólo expuesta en el *Fedón*, sino que aparece también en otros tantos diálogos. Las convicciones platónicas acerca de la inmortalidad y la preexistencia del alma provienen, en parte, de la observación astronómica pitagórica y de la mitología religiosa órfica.

⁸³ "Y el que hubiera vivido bien el tiempo asignado regresaría a la morada del astro correspondiente y tendría una vida feliz y acorde con su condición, pero, si fracasara en ello, cambiaría a la naturaleza femenina en el segundo nacimiento; y si, en ese estado, no cesara aún en su maldad, según el modo de su vicio se transformaría en alguna naturaleza animal siempre semejante al origen de ese modo. Sometido a tales transformaciones, no dejaría de sufrir hasta que, acompañando a la revolución de lo mismo y lo semejante que hay en él dominara con la razón la enorme masa, tumultuosa e irracional, añadida posteriormente a su naturaleza, y hecha de fuego, agua, aire y tierra y regresara así a la forma de su primera y mejor condición".

Tal y como se verá en el capítulo siguiente, la terapia que propone Platón se encuentra en línea con los planteamientos de la filosofía en la medida en que ambas persiguen la “limpieza” del alma. La filosofía es el bien más importante que haya sido jamás dado a la raza mortal y que viene de los dioses (*Ti.* 47a-b). La filosofía, tal y como es entendida por Platón, presenta la singularidad de no identificarse con la posesión de un saber determinado, sino con un estado de tensión que se debate entre la ignorancia y el saber cuyo sintoma es el deseo por las formas inteligibles, una especie de locura (*Phdr.* 249b-e). su estatuto no es el de un saber o sabiduría (*sophia*) sino el de un amor o deseo. La filosofía es el nombre que recibe un modo de vida de aquel que desea la sabiduría (*philosophos*). El deseo de saber y el placer de aprender. De esta forma la filosofía reúne todas las actividades susceptibles de satisfacer este deseo y proporcionar este placer. El ejercicio del alma y del cuerpo conduciran al hombre a desarrollar lo que en él es lo mejor: un cuerpo sano y en forma, un alma familiarizada con las ciencias que facilita a la razón los objetos que le convienen (las matemáticas, la armonía y la astronomía) Pero la fidelidad al deseo de saber permite distinguir entre filosofía y lo que no es.

Por ello, Platón propone una terapia basada en una higiene de las creencias y las costumbres, que consiste en la regulación de los deseos. Dejarse llevar por el deseo es, pues, lo mismo que renunciar a lo que es peculiar del hombre, es decir, la capacidad de reflexionar. Es arrojarse uno mismo al mundo instintivo y volverse un animal. Era necesario “remover” (en el sentido de quitar) la falsa creencia implantada en la

cabeza del paciente y que provocaba la enfermedad. Según expone Platón en el *Timeo*, la sabiduría que tiene la llave del deseo que conduce al placer auténtico no es meramente teórica sino que está ligada a una praxis, a un entrenamiento, a un esfuerzo del hombre excelente y, por tanto, no es transmisible. Es, por tanto, en este contexto en el que adquiere significación la teoría de la transmigración de las almas en el *Timeo*.

El *Gorgias* y el *Filebo* definen el placer como la satisfacción de una necesidad, de una falta. No debe confundirse esta falta que es una ausencia con el sufrimiento que es un defecto. Encontrar la salud después de una enfermedad o beber porque se tiene sed son placeres entre otros. Algunos placeres son la vuelta a estados anteriores de bienestar o salud, mientras que los verdaderos placeres provocan una ventaja al que los posee, de forma que de poseer sólo un placer conviene consagrar la vida a la filosofía (Grg. 500c). Eso significa que la filosofía es una actividad placentera.

Es una falta de ciencia lo que hace una mala elección entre los placeres y las penas (*Pro.* 357d). Ligando así los procesos del placer a la necesidad de un conocimiento, Platón sostiene la hipótesis ética según la cual la felicidad consiste en una vida placentera y el fin de la existencia. Una vida placentera que no comprende sólo placeres espirituales sino también corporales. Eso sí, no todos los placeres son auténticos sino que la filosofía designa como deben ser usados estos placeres.

La misma idea se encuentra expresada en un contexto fisiológico en el *Timeo*:

τὸ δὴ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι: τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ βίαιον γινόμενον ἀθρόον παρ' ἡμῖν πάθος ἀλγεινόν, τὸ δ' εἰς φύσιν ἀπιόν

πάλιν ἀθρόον ἡδύ, τὸ δὲ ἡρέμα καὶ κατὰ σμικρὸν ἀναίσθητον, τὸ δ' ἐναντίον τούτοις ἐναντίως⁸⁴ (*Ti.* 64d).

Así descrito, el placer debe ser entendido –en palabras de Brisson (1998: 45) como “un término relativo que se inscribe en un proceso de satisfacción”. En este proceso, el placer va remplazando progresivamente al dolor de modo que dicho proceso puede ser entendido también como un proceso de “sustitución” que, por lo demás, atañe a todo ser vivo. Brisson señala además (1998: *Ibid.*) que, por cuanto ningún ser vivo se encuentra eximido de verse involucrado en este proceso no resulta pertinente establecer ninguna clasificación ética en este punto, como tampoco lo es la referencia en términos de bien y de mal. Placer y sufrimiento son indisolubles (*Phlb.* 31b5–6) y todo ser que vive se ve sometido a ellos porque constantemente todo fluye y refluye⁸⁵:

λέγω τοίνυν τῆς ἀρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζώοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίνεσθαι χρόνῳ. ⁸⁶ (*Phlb.* 31d).

Los estudiosos que han abordado las cuestiones éticas y morales de las filosofías de los siglos V y VI a. C. coinciden en afirmar que el problema del placer fue una cuestión que recibió una gran atención durante este período, ligado especialmente a los dilemas planteados por la relación de éste con el Bien y con la realización del ideal masculino. La relación entre la problemática del placer y la medicina hipocrática ha

⁸⁴ “El placer y el dolor deben ser concebidos de la siguiente manera. Doloroso es el proceso que, de manera súbita, se produce en nosotros con violencia y contra la naturaleza; el que nos hace retornar repentinamente a nuestra situación natural es placentero; el tranquilo y paulatino es imperceptible y lo contrario a éstos, contrario”.

⁸⁵ *Phlb.* 43a3-4, donde la alusión a Heráclito es evidente.

⁸⁶ “Digo, pues, que al deshacerse en nosotros los seres vivos la armonía, simultánea en el tiempo a la disolución de la naturaleza es la aparición de dolores”.

sido abordada por Dean-Jones (1992) quien señaló que el interés manifestado en el *Corpus Hipocraticum* por los aspectos funcionales de la actividad sexual, así como de otras formas de placer, eran compatibles con el contexto cultural del momento, al tiempo que mantenían que el placer requería del ejercicio de la *sophrosyne* y negaban la capacidad de elección ante los males derivados del placer a las mujeres.

Un paso más en esta investigación lo ha dado Holmes (2008), quien ha abordado las diferencias y similitudes entre la medicina hipocrática y la filosofía del momento en lo que al tratamiento del deseo o *hedone* se refiere. La aportación más interesante de su trabajo es la diferenciación que establece entre la literatura médica y las reflexiones de tipo ético a partir de la localización del deseo.

El exceso en la comida, la bebida y la actividad sexual aparecen como causas de la enfermedad en un buen número de los tratados hipocráticos, así como a lo largo de la obra platónica. La diferencia estriba, no obstante, según señala Holmes en que los escritores médicos tienden a adoptar una aproximación *quasi* socrática ante el control de esos comportamientos. Estos médicos centran su atención en el conocimiento de que es lo que debe comer o beber el paciente, pero la idea de que los deseos o motivaciones del paciente requieran de un tratamiento no es abordada. El marcado acento mecanicista de los médicos hipocráticos a la hora de abordar las cuestiones relacionadas con el cuerpo

y la enfermedad, tiene como consecuencia que deja la preocupación por el comportamiento y, por tanto, la reflexión ética, al margen de sus investigaciones⁸⁷.

La razón de ello radica –en opinión de Holmes– en el hecho de que el placer cuando es abordado desde una perspectiva ética o de cuidado del alma no es puesto en relación directa ni con el cuerpo ni con el alma, sino que mantiene un estatuto ambiguo. Mientras que, por el contrario, en el caso de los tratados médicos, éstos ponen en estrecha relación el deseo (ya sea este por la comida, la bebida o la actividad sexual) con la teoría de los humores (*Acerca de las enfermedades IV*), o con las cualidades del alma (*Acerca de la Antigua Medicina*), por no hablar de la importante contribución de *Acerca de la generación* o la *Naturaleza del niño* a una fisiología del placer. De forma que la ambigüedad en la localización del placer sostenida por los tratados éticos habría contribuido a la gradual división entre la medicina y la ética.

Los interrogantes que se plantean en tal situación giran, entonces, en torno al origen y al porqué del placer y el sufrimiento. De modo que la problemática del placer deviene no tanto una cuestión ética como ontológica y, más concretamente, cosmológica para determinar cuál es su verdadera naturaleza. Es en este contexto que debe tomarse en consideración la postura de Platón sobre el deseo.

Cuando Platón habla del placer, no lo hace en términos generales sino que lo hace en relación al cuerpo, pero también en relación al alma (*Phlb.* 32c). Ha de

⁸⁷ Con la única posible excepción de la obra *Acerca del Régimen I* 35-36.

subrayarse, sin embargo, que si bien el problema de la naturaleza del placer se plantea de un modo explícito y sistemático exclusivamente en el *Filebo*, es en el *Timeo* donde se analiza la naturaleza del placer desde un registro biológico y psicológico (*Ti.* 64a–65b) y dónde han de buscarse –y no en ningún otro diálogo– las conexiones más íntimas entre las reflexiones en torno al placer y la cosmología platónicas.

El supuesto de que la teoría del deseo va pareja a una reflexión de tipo médico o biológico se ve apoyada, además, por el recurso a la imagen del hombre como planta. En concreto, esta conexión se expresa en dos pasajes: *Ti.* 86c–d y *Ti.* 91d, que tratan, el primero del desenfreno sexual (*afrodisia akolasia*) y, el segundo, del deseo de reproducción (*gennan erota*). Ambos pasajes tienen en común la conexión entre deseo y enfermedad.

En el primer caso, se dice del hombre que es un árbol más fructífero de lo adecuado (*dendron polukarpoteron tou summetrou pep hukos*) (*Ti.* 86c–d). Mientras que en el segundo se dice que el deseo de uno y el amor del otro (referidos al hombre y a la mujer respectivamente) los reúne como si recogieran un fruto (*oion apo dendron karpon katadrepahantes*):

αἱ δ' ἐν ταῖς γυναιξὶν αὖ μῆτραί τε καὶ ὑστέραι λεγόμεναι διὰ τὰ αὐτὰ ταῦτα, ζῶν ἐπιθυμητικὸν ἐνὸν τῆς παιδοποιίας, ὅταν ἄκαρπον παρὰ τὴν ὥραν χρόνον πολὺν γίγνηται, χαλεπῶς ἀγανακτοῦν φέρει, καὶ πλανώμενον πάντη κατὰ τὸ σῶμα, τὰς τοῦ πνεύματος διεξόδους ἀποφράττον, ἀναπνεῖν οὐκ ἔων εἰς ἀπορίας τὰς ἐσχάτας ἐμβάλλει καὶ νόσους παντοδαπὰς ἄλλας παρέχει, μέχριπερ ἂν ἑκατέρων ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ ἔρως συναγαγόντες, οἷον ἀπὸ δένδρων καρπὸν καταδρέψαντες, ὡς εἰς ἄρουραν τὴν μῆτραν ἀόρατα ὑπὸ σμικρότητος καὶ ἀδιάπλαστα ζῶα κατασπείραντες καὶ πάλιν διακρίναντες

μεγάλα ἐντὸς ἐκθρέψωνται καὶ μετὰ τοῦτο εἰς φῶς ἀγαγόντες ζῶων ἀποτελέσωσι γένεσιν⁸⁸ (Ti. 91b-d).

En este punto, la pregunta que cabe plantear de nuevo es si la imagen fitológica del hombre refiere a un hecho biológico concreto o si, por el contrario, se trata de un mero recurso estilístico. Es importante señalar, también, que hasta el momento ninguno de los comentaristas se ha detenido en estos aspectos.

Podría realizarse una lectura metafórica de ambos pasajes. Ahora bien, la clave que permite interpretar estos pasajes de un modo –si no literal, si al menos alegóricamente– se encuentra en la imagen del hombre como planta celeste (*phyton ouranion*) presente en Ti. 90a. Con esta imagen Platón plasma de un modo magistralmente sintético el hecho de que un hombre esté dotado de vida y sea capaz al mismo tiempo de reproducirse y generar nuevos seres. El *sperma*, fluido (*poma*) que da lugar a la vida desciende desde el cerebro, pues es allí donde el demiurgo implanta la semilla (Ti.73c), recorriendo la médula. Que las raíces de este árbol estén en la cabeza implican que los frutos de este árbol se encuentren en la parte inferior, hecho que encuentra su correlato biológico en la disposición de los genitales masculinos y femeninos en el hombre.

Por otra parte, las imágenes “árbol fructífero” y “recolección del fruto” reflejan con toda claridad la posición de Platón ante el uso del deseo. El deseo para Platón no es

⁸⁸ “Les ocasiona las peores carencias y les provoca variadas enfermedades, hasta que el deseo de uno y el amor de otro, como si recogieran un fruto de los árboles, los reúnen y, después de plantar en el útero como en tierra fértiles animales invisibles por su pequeñez e informes y de separar a los amantes nuevamente, crían a aquéllos en el interior y, tras hacerlos salir más tarde a la luz, cumplen la generación de los seres vivos”.

malo por sí mismo sino que depende del grado en el que se experimente. Así, un hombre que experimente un deseo de tipo sexual desmesurado padece un estado de enfermedad en el que no escucha a la razón e intenta dominarlo todo a causa de sus deseos apasionados (*Ti.* 91b).

La carencia total de deseo, sin embargo, tampoco es recomendable porque conduce a un estado de enfermedad (*Ti.* 91c). Lo idóneo, por tanto, es un deseo que se experimenta mesuradamente y que llevaría a la procreación de un modo natural. No obstante, no debe olvidarse que –según la exposición del *Filebo*– el placer auténtico tiene por objeto la verdad. De forma que puede concluirse que el gran placer final será la calma, la paz en el alma (*scholē*); lo cual no resulta atrayente para todos los hombres y sólo lo es para unos pocos privilegiados que, en su sabiduría, saben que esa paz es lo más sublime que se puede experimentar desde la condición humana. Uno de los aspectos más interesantes y, por otra parte, de mayor relevancia –como muy acertadamente ha apuntado Bravo (2003: 43)– es que ligada a las reflexiones en torno al placer se encuentra una teoría del movimiento. El sufrimiento en tanto que combinación (*sunkresesi*), disolución (*diakrisesi*), repleción (*plerosesi*), evacuación (*kenosesi*), aumento (*auzais*) y disminución (*phzisesi*) (*Phlb.* 42c–d) o, lo que es lo mismo, en tanto que movimiento que implica un cambio, es contra natura (*Ti.* 82a–b); mientras que el placer en tanto que restauración (*katastasis*) se identifica con un movimiento que presenta la peculiaridad de ser *kata physin*. El movimiento pertenece, pues a la esencia misma del placer y del dolor, al tiempo que, en todos los casos, éstos se inscriben en el género del

movimiento. Platón afirma rápidamente pero con suficiente claridad, que estos dos fenómenos por producirse en el alma (*en psuche gignomenon*) son *kinesis tis* (R. IX, 583c–584a), lo cual parece remitir en primer término –en contra de lo esperado– al ámbito de la física y no tanto al de la ética platónica.

Resulta obvio que todo placer, sea cual sea la dirección que este adquiera, implica un estado de movimiento. Cabe plantear, sin embargo, si el placer es un elemento del movimiento o más bien la causa del mismo. Platón sostiene que el placer por producirse en el alma (*en psyche gignomenon*) es *kinesis tis* (R. 583c-584a y *Phlb.* 43d y ss.) una especie de movimiento, con lo que Platón consigue aunar física y teoría del alma. Bravo (2003) ha analizado la teoría del placer en relación con la teoría del movimiento en el último pensamiento de Platón. Para él es claro que el movimiento pertenece a la esencia misma del placer y del dolor y que, en ambos casos, pertenecen al género del movimiento. O lo que es lo mismo, además de ser elemento esencial de los dos, el movimiento es *conditio sine qua non* del dolor y del placer.

Platón afirma que el deseo que es el principio del movimiento denominado placer pertenece al alma y no hay deseos del cuerpo (*Phlb.* 34e y ss.). En *Leyes* incluye el placer entre los movimientos propios del alma (*Lg.* 897a).

Según el *Timeo*, la producción del placer y el dolor se atribuye a ciertas impresiones (*pathemata*) (*Ti.* 64a) que cumplen ciertas condiciones, a saber: han de tener lugar en una parte fácilmente movable del cuerpo (*eukinetou*) del cuerpo. En otras

palabras, en una parte compuesta en su mayor parte de aire y fuego, como ocurre con el caso de la vista.

Si una cosa es por naturaleza muy móvil, cuando una impresión (*pathos*) incluso muy breve, actúa sobre ella, sus partes se transmiten en círculo y llegan a la parte inteligente del alma (*epi to phronomon*) (Ti. 64b). En ese momento es cuando se produce la *aisthesis* y con ello el *pathos* cumple la segunda condición para ser causa del placer o del dolor. La sensación debe producirse, además, de manera repentina, rápida y compacta (*athroon*) (Ti. 64d). Entonces, pueden producirse dos efectos: uno, que se realice contra la naturaleza (*para physin*) y desemboque en dolor; o bien que vaya encaminado a la restauración de la naturaleza (*eis physin apion palin*), entendida como el retorno al estado que le es propio, y tenga como resultado el placer. El placer no puede darse por tanto sin la sensación⁸⁹.

⁸⁹ Aplicada esta tesis a la sensación, toda sensación implica la interacción de dos clases de movimiento: uno que actúa, es activo, (el movimiento de los planetas) y otro que es actuado, es pasivo, (la visión). La interacción de estas dos clases de movimiento produce por un lado lo sensible (*to men aistheton*) y por otro la sensación (*aisthesis*). Así lo sensible es movimiento, pero también la sensación. Presupuestos que adquieren una gran importancia en la aplicación de la terapia propuesta en el *Timeo*, como se verá en el capítulo que sigue.

4

La enfermedad como *metodos* de acceso a la felicidad

En el capítulo tercero de la presente investigación se ha abordado el porqué de la enfermedad en su sentido genético. No obstante, habida cuenta del sistema teleológico creado por el demiurgo, queda aún un aspecto por abordar: el porqué de la enfermedad en su sentido final.

Partiendo de la premisa que para Platón la salud física y la salud psíquica están íntimamente relacionadas y que remiten a algo más que la mera ausencia de enfermedad, el objetivo de este capítulo es, en primer lugar, analizar la relación que Platón establece en el *Timeo* entre felicidad y armonía psíquica y, en segundo lugar, analizar las implicaciones que dicha identificación tiene para la elaboración de una terapia psicosomática de fuertes implicaciones éticas en la que el deseo juega un importante papel. Finalmente, se analiza porqué entre las distintas terapias que Platón propone en el *Timeo* la observación astronómica ocupa un lugar destacado.

Es sorprendente que todos los autores que han abordado la cuestión de la enfermedad en Platón hayan optado por una perspectiva de análisis mecánica y ninguno haya abordado esta cuestión desde una perspectiva final. Resulta curioso comprobar cómo todos ellos coinciden en abordar conjuntamente las cuestiones de la enfermedad y el alma y han dejado de lado la relación entre la enfermedad y el cuerpo.

La razón se encuentra seguramente en el hecho de que la mayor parte de los estudiosos ha sostenido una interpretación negativa del carácter de la enfermedad en el *Timeo* (*Ti.* 82a–86a), pareja por lo demás a la visión negativa que tradicionalmente se ha mantenido del cuerpo en Platón. Mientras que la dimensión corporal de la metafísica

platónica cayó en el olvido, la cuestión de la enfermedad pasó a ocupar un lugar preferente entre los temas de reflexión de los estudiosos por cuanto ésta atañe al alma y abre camino para la reflexión moral.

Sin embargo, el interrogante que interesa retener en estos momentos, es el de la finalidad de la enfermedad en su sentido más radical, el que implica al mismo tiempo la dimensión corporal y anímica. Por ello, se hace necesario que la cuestión de la enfermedad en Platón –y en especial en el *Timeo*– no sea vista desde una perspectiva accidental y gratuita, ya que, como se ha señalado anteriormente, la enfermedad desempeña necesariamente una función en el contexto metafísico de la filosofía platónica. Dado el carácter teleológico del orden del universo, lo contrario sería absurdo.

Entre los estudiosos que han abordado las cuestiones que hacen referencia a los tratamientos prescritos por Platón para las enfermedades debe ser destacado, en primer lugar, el trabajo que se viene citando de Miller (1962). En relación con la propuesta terapéutica del *Timeo*, Miller sólo hace mención a los ejercicios gimnásticos como el medio que proporciona el movimiento apropiado para el cuerpo y el alma y asegura la simetría y la proporción entre ambos. El análisis que hace Miller de la terapéutica platónica es coherente con el análisis que hace de la etiología de la enfermedad, que en ambos casos gira en torno al movimiento. Su análisis resulta algo precario porque no analiza el mecanismo que posibilita la curación a través de la gimnasia. Se echa en falta además, que no haga mención ninguna a la observación astronómica.

En segundo lugar, es necesario mencionar el trabajo de Joubaud (1991). El análisis de Joubaud –como ya se ha mencionado– es mucho más amplio. Analiza tanto las propuestas terapéuticas del *Timeo*, como las de la *República*, el *Banquete*, el *Fedón* y el *Teeteto*. En relación con el *Timeo*, Joubaud analiza el valor terapéutico de la gimnasia, la música, la dieta, las drogas y la observación astronómica. El valor de su análisis reside en la relación que establece entre las prácticas terapéuticas y la existencia de un programa educativo para el alma. Para la autora, el valor educativo de las terapias que propone Platón en *Timeo* se fundamenta en la transmisión de un ritmo que opera como un logos de valor terapéutico sobre el alma. El ritmo tiene la capacidad de restablecer las revoluciones irregulares del alma porque permite establecer la proporción que asegura el predominio del alma divina. Resulta algo ambiguo y poco concluyente, no obstante, el análisis que Joubaud realiza del valor terapéutico de la observación astronómica. Esta terapia, como las otras, se basa en el ritmo pero a diferencia de ellas permite la “asimilación con lo divino”.

La cuestión que Joubaud no aclara satisfactoriamente es en qué consiste esta asimilación, lo cual solventa ambiguamente afirmando que “es vivir de tal forma que lo divino atraiga al hombre al lado de lo mejor posible”. Esta ambigüedad podría ser solventada si Joubaud hubiera reparado en el carácter purificador que posee esta terapia y que ella niega. En las páginas que siguen, se analizará el mecanismo por el cual operan las distintas terapias propuestas en el *Timeo* y, en especial la observación astronómica, con el fin de poner de manifiesto que el valor curativo de las mismas

radica precisamente en la limpieza que estas ejercen tanto en el interior del cuerpo como en el alma del hombre.

Si Platón concibe la enfermedad en tanto que *dusharmonia*, la terapia para la misma no puede tener más que un fin: ayudar al hombre a recobrar la *armonia* perdida. Platón presenta en el *Timeo* una suerte de dietética y de terapéutica un tanto *sui generis*, en la que los principios de movimiento y *armonia* desempeñan un papel fundamental en el acceso a la verdad (*Ti.* 90b) y, en última instancia, a la felicidad (*Ti.* 90c). En este contexto, el principal problema a tratar es el del papel de la enfermedad dentro del sistema perfecto creado por un demiurgo.

4.1. La función terapéutica de la *armonia*.

Es un hecho bien admitido que en Platón el alma del universo es concebida como una organización matemática en la que la proporción musical, también llamada *armonia*, juega un papel importante. Conford (1929:59-72) afirma que el demiurgo actúa como un músico creando una escala tonal que se corresponde con la del monocordio. No obstante, la proporción musical presenta un estatuto verdaderamente ambiguo: no se precisa cual es su ritmo, ni declara en ninguna parte cuál es su género. No parece, por tanto, caracterizar el alma del mundo desde un punto de vista musical. Es la música “sin ruido ni eco” según la extraña expresión de *Timeo* (*Ti.* 37b). Por un lado, la ordenación de los términos medios en cada serie y de ambas series entre sí evidencian la estructura geométrica sobre la que se ordena el universo y que vendría a completar la estructura musical (*Ti.* 35b-36b). Por otro, desde el punto de vista acústico, la música se difumina detrás de lo armónico, se hace música sin ruido ni eco. Como en tantas otras

cuestiones, tampoco en este punto existe consenso entre los autores⁹⁰.

El objeto aquí, lejos de abordar la cuestión musical, es destacar los aspectos terapéuticos que están implícitos en la noción de *armonia*. En este sentido, la concepción de la *armonia* plantea algunas cuestiones que necesitan ser revisadas: en primer lugar, la que refiere a la paradójica relación entre la armonía y su origen físico y la teoría del alma y, en segundo lugar, cómo el establecimiento de esa *armonia* sobrepasa el ámbito físico para llegar a lo ético y religioso, pasando por la medicina.

El término “*armonia*” significó originariamente la conexión de elementos diversos y también orden. Más tarde, el término se aplicó a la octava en una escala musical. El descubrimiento de que hay una relación numérica entre los sonidos de esta escala y las longitudes de las cuerdas de la lira indujo a los pitagóricos a desarrollar la idea de que el concepto de armonía resultaba aplicable al universo entero. La *armonia* representaba, pues, para los pitagóricos un sistema de relaciones que podía encontrarse en todas las cosas y que permite, a la vez, reconciliar los opuestos, especialmente lo limitado (*peras*) y lo ilimitado (*apeiron*). Según los pitagóricos, los movimientos de las esferas celestes se hallan armónicamente conjugados, manifestándose no sólo en las relaciones entre las distancias, sino también en la producción de sonidos correspondientes a dichas esferas.

En Platón se encuentra esta idea de *armonia* ligada a una teoría del alma. En el *Timeo*, dentro del contexto de la cosmología, en relación a la *psyche* constituye la

⁹⁰ Para más información sobre esta cuestión pueden consultarse los trabajos de Rivaud (1929), Moutsopoulos (1959) y Wersinger (2001).

proporción que da lugar a todo lo existente. Esta conexión se hace especialmente patente en diálogos como la *República*⁹¹. Lo cual hace posible hablar de la *armonia* como de un principio ordenador que establece una conexión de direcciones opuestas entre el orden de los objetos divinos y los objetos del orden sensible.

El hombre es un pequeño orden (*microcosmos*) que se integra en el orden universal (*to pantou kosmos*). Su vida no está determinada y tiene que hacerla: debe abastecerse y autorregularse por sí mismo, según pone de manifiesto el siguiente pasaje:

ἢ τις ἂν καὶ διαπαιδαγωγῶν καὶ διαπαιδαγωγούμενος ὑφ' αὐτοῦ μάλιστα ἂν κατὰ λόγον ζῶη, ταύτη λελέχθω⁹² (*Ti.* 89d).

Para ello cuenta por un lado, con un sistema corporal y biológico que le permite llevar a cabo la función de nutrición y, de otro, con un sistema psicológico (que hace referencia a la *psyche*) que le permite relacionarse con el universo que le rodea a través del ejercicio de la función racional del alma. Según cuál sea el orden de referencia que

⁹¹ R. III, 400d-e: “ἀλλὰ μὴν τὸ εὐρυθμὸν γε καὶ τὸ ἄρρυθμον τὸ μὲν τῇ καλῇ λέξει ἔπεται ὁμοιούμενον, τὸ δὲ τῇ ἐναντία, καὶ τὸ εὐάρμοστον καὶ ἀνάρμοστον ὡσαύτως, εἶπερ ῥυθμὸς γε καὶ ἀρμονία λόγῳ, ὥσπερ ἄρτι ἐλέγετο, ἀλλὰ μὴ λόγος τούτοις (...) εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθεία ἀκολουθεῖ, οὐχ ἦν ἄνοιαν οὖσαν ὑποκοριζόμενοι καλοῦμεν ὡς εὐήθειαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν”. (Ahora bien, lo eurrítmico tomará modelo y seguirá a la bella dicción y lo arrítmico a la opuesta a ella; lo mismo ocurrirá también con lo armónico e inarmónico si, como decíamos hace poco, el ritmo y la armonía han de seguir a las palabras, no éstas o aquéllos (...) Entonces, la bella dicción, armonía, gracia y euritmia no son sino consecuencia de la simplicidad del carácter; pero no de la simplicidad que llamamos así por eufemismo, cuando su nombre verdadero es el de necedad, sino de la simplicidad propia del carácter realmente adornado de buenas y hermosas prendas morales).

⁹² “(...) alguien viviría más de acuerdo con la razón, mientras cuide y sea cuidado por sí mismo”.

tome cada hombre: el orden de las cosas sensibles (*aisthesis kosmios*), efímeras e imperfectas, o bien el orden de las cosas eternas y perfectas y, en consecuencia, verdaderas (*kosmos noetos*), así será la pauta gnoseológica y ética que guíe la vida de cada hombre en particular.

No obstante, la adquisición de un tipo u otro de “pauta de vida” tiene efectos en la salud del individuo en tanto que afecta directamente a la relación de polaridad o armonía entre arriba y abajo, entre cuerpo y alma. Esta relación no es dada, no es espontánea ni eterna, sino que se produce a partir del cuidado del cuerpo y de la disposición relativa de las tres funciones del alma. La vida constituye una organización provisional y funcional que las circunstancias cognitivas, físicas, políticas, pueden modificar produciendo desajustes (falta de proporción y armonía) en la relación entre el alma y el cuerpo.

Si el mundo es un ser vivo racional, un organismo vivo, es necesario -a pesar de la dispersión y la heterogeneidad aparente de todas sus partes- que exista un principio de unificación que permita a la vez mantener la unidad profunda del *kosmos* y la diversidad de sus partes. Esta es la función del *sperma* que mantiene la cohesión de ese *continuum* que es el mundo y estructura todas sus partes. Este poder viene del movimiento incesante de tensión interna que el *sperma* experimenta y que le convierte en un principio dinámico de cohesión de la materia que forma.

Para Platón el principio de cohesión del universo consiste en el *sperma* que planta

el dios. Quizás Platón haya modificado la doctrina de los presocráticos proponiendo una física dinámica fundada sobre la tensión interna del *sperma* divino. Esta tensión se bate entre la disolución y la condensación. La coexistencia de estas dos cualidades opuestas en un mismo elemento son suficientes para explicar los movimientos de tensión. Son ellos quienes aseguran por las fuerzas centrifugas y centrípetas la cohesión interna de todos los seres vivos.

Todos los seres son, así, sostenidos por esta tensión que da a cada especie la cualidad que la determina como una especie determinada pero también como un individuo concreto. Lo cual se explica a su vez por la diversidad de proporciones entre el fuego (a nivel de organización del ser) y por el ritmo de los movimientos tensionales (las vibraciones del alma). Así, por ejemplo, tanto las plantas como los animales y los hombres tienen en común el ser poseedores de *sperma*, que contiene –como quedó suficientemente justificado en el capítulo segundo de la presente investigación– proporciones de fuego que pueden dar lugar a todos los elementos.

La diferencia de especies la establece, pues, no la composición elemental de dicho *sperma* sino la vibración que lo anima y que da lugar al desarrollo de las diferentes funciones del alma. El mayor o menor desarrollo de las diferentes funciones del alma es la que determina la pertenencia de un ser vivo a una u otra especie, estableciendo con ello una jerarquía en la que el ser más acabado es el hombre, en la medida que tiene desarrolladas las tres funciones del alma.

Cabe destacar que el hombre ocupa en esta escala un lugar especial: es a la vez el ser vivo superior del que descienden el resto de seres vivos, y también posee parte del ser divino. Existe así una tensión interna en su alma. Esta tensión es relajada en los insensatos, mientras que los sabios trabajan por mantener esta tensión a través de estudio, atención y ejercicios para que la tensión de su alma se iguale a la tensión divina, máxima y constante.

Cuando el eje de referencia en la vida de un hombre son las cosas sensibles que pertenecen a la dimensión del no ser, la polaridad no existe. No se establece una relación de analogía en la que el *sperma*, en el plano biológico, y el *logos* en el plano metafísico, se dirija de abajo arriba manteniendo la conexión entre ambas dimensiones y, ambos, *sperma* y *logos*, se concentran respectivamente en la dimensión inferior del cuerpo y del conocimiento. Ello imposibilita la comunicación del alma con la dimensión superior, por cuanto el movimiento de ésta es dirigido por el deseo hacia las cosas sensibles y obstaculiza el establecimiento de un movimiento ordenado que lo es por cuanto está orientado hacia las realidades divinas y eternas.

Cuando, por el contrario, el eje de referencia en la vida de un hombre son las realidades noéticas sin que se preste cierta atención a las cosas sensibles, el *sperma* y el *logos* se concentran en la dimensión superior del cuerpo: de forma que tampoco se establece una relación armónica entre arriba y abajo.

El único modo posible, por tanto, para que se de una relación de polaridad y, en consencuencia, de tipo armónico es que ambos, *sperma* y *logos*, atiendan, a partes iguales, tanto a la dimensión sensible como a la dimensión noética del universo. Lo que se traduce en que el hombre debe atender tanto a sus procesos fisiológicos como al conocimiento de las realidades eternas, para instaurar en su ser la simetría.

τὸ δὲ τούτων ἀντίστροφον αὖ, τὸ περὶ τὰς τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θεραπείας αἷς αἰτίαις σῶζεται, πάλιν εἰκὸς καὶ πρέπον ἀνταποδοῦναι: δικαιοῦτερον γὰρ τῶν ἀγαθῶν πέρι μᾶλλον ἢ τῶν κακῶν ἴσχειν λόγον. πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον: καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον (...) μία δὴ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς⁹³ (*Ti.* 87c–88d).

Es así como en un universo sensible donde toda suerte de cuerpos existen con más o menos perfección (desde los cuerpos divinos hasta los moluscos) el hombre, ser del que descienden el resto de los ser vivos, debe buscar instituir una relación armónica entre su cuerpo y su alma. Platón concibe al hombre como una organización compleja, formada que no puede ser descrita si no se toma en cuenta una complejidad dinámica que hay que ajustar y proporcionar. Ello se hace especialmente visible en el *Timeo*, donde se recalca el hecho, además, de que la aprehensión de la armonía por parte del ser humano depende de la configuración de su propio organismo:

⁹³ “Sería razonable y conveniente ofrecer a su vez lo que completa a esto, lo concerniente al cuidado del cuerpo y de la inteligencia, los principios con los que se conservan. Pues es más lógico dar un discurso acerca del bien que sobre el mal. Por cierto, todo lo bueno es bello y lo bello no es desmesurado; por tanto, hay que suponer que un ser vivo que ha de ser bello será proporcionado (...) hay un método de salvación: no mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que ambos, contrarrestándose, lleguen a ser equilibrados y sanos”.

αἷς ὕστερον αὐτοὶ προσφερόμενοι κινουῦσιν ἐκείνας, καταλαμβάνουσιν, καταλαμβάνοντες δὲ οὐκ ἄλλην ἐπεμβάλλοντες ἀνετάραξαν κίνησιν, ἀλλ' ἀρχὴν βραδυτέρας φορᾶς κατὰ τὴν τῆς θάπτονος, ἀποληγούσης δέ, ὁμοιότητα προσάψαντες, μίαν ἐξ ὀξείας καὶ βαρείας συνεκεράσαντο πάθην: ὅθεν ἡδονὴν μὲν τοῖς ἄφροσιν, εὐφροσύνην δὲ τοῖς ἔμφροσιν διὰ τὴν τῆς θείας ἀρμονίας μίμησιν ἐν θνηταῖς γενομένην φοραῖς παρέσχον. καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν ὑδάτων πάντα ῥεύματα, ἔτι δὲ τὰ τῶν κεραυνῶν πτώματα καὶ τὰ θαυμαζόμενα ἠλέκτρων περὶ τῆς ἔλξεως καὶ τῶν Ἡρακλείων λίθων, πάντων τούτων ὁλκὴ μὲν οὐκ ἔστιν οὐδενί ποτε, τὸ δὲ κενὸν εἶναι μηδὲν περιωθεῖν τε αὐτὰ ταῦτα εἰς ἄλληλα, τό τε διακρινόμενα καὶ συγκρινόμενα πρὸς τὴν αὐτῶν διαμειβόμενα ἔδραν ἕκαστα ἰέναι πάντα, τούτοις τοῖς παθήμασιν πρὸς ἄλληλα συμπλεχθεῖσιν τεθαυματουργημένα τῷ κατὰ τρόπον ζητοῦντι φανήσεται⁹⁴ (Ti. 79e-80c).

Por ello, el hombre debe optar por actividades que no dañen ni al alma ni al cuerpo: a través de los cuidados y alimentos necesarios para el cuerpo, y del gobierno equitativo de la función racional con respecto del resto de funciones anímicas. Así, la armonía debe ser comprendida en dos sentidos: el primero, en tanto que adaptación mutua de las cualidades, valores, entre el alma y el cuerpo; y, el segundo, en tanto que proporción del alma en sí misma, sin menoscabo de ninguna de las restantes funciones anímicas:

ὅτι τρία τριχῆ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἶδη κατώκισται, τυγχάνει δὲ ἕκαστον κινήσεις ἔχον, οὕτω κατὰ ταῦτα καὶ νῦν ὡς διὰ βραχυτάτων ῥητέον ὅτι τὸ μὲν αὐτῶν

⁹⁴ "Asimismo, debemos investigar de la misma manera la causa de los efectos que producen las ventosas medicinales, la deglución y los movimientos de los proyectiles, tanto los que son lanzados al aire como los que se mueven sobre la tierra, y todos los sonidos, rápidos y lentos, que parecen agudos y graves, unas veces inarmónicos a causa de su semejanza del movimiento que provocan en nosotros y otras armónicos, a causa de la semejanza. En efecto, los movimientos más lentos alcanzan a los primeros y más rápidos cuando se están apaciguando y se asemejan ya a aquellos movimientos con los que los remueven los sonidos que se producen posteriormente. Y, cuando los alcanzan, no los perturban con la introducción de otro movimiento, sino que juntan el comienzo de la revolución más lenta con la más rápida pero que está cesando y, al aplicar la semejanza, producen una única impresión mezcla de agudo y grave".

ἐν ἀργίᾳ διάγον καὶ τῶν ἑαυτοῦ κινήσεων ἡσυχίαν ἄγον ἀσθενέστατον ἀνάγκη γίγνεσθαι, τὸ δ' ἐν γυμνασίοις ἐρρωμενέστατον: διὸ φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους⁹⁵ (Ti. 89e–90a).

En los órdenes en los que se inserta y se desarrolla la vida del hombre, entendiendo por estos el *kosmos aisthesis* y el *kosmos noetos*, es posible distinguir entre planos horizontales y verticales. El plano horizontal es el plano de la materia, de lo corporal; mientras que el plano vertical es aquel que va desde los principios elementales a la idea de bien. En este contexto metafísico, la armonía se refiere a la relación vertical, por cuanto se da de forma simultánea en el tiempo entre el plano de las ideas y el de los objetos perceptibles, entre el alma y el cuerpo. Es por esto que la analogía se convierte en un elemento fundamental por cuanto permite operar en los planos verticales, abarcando todos los niveles del ser (desde los *phantasmata* hasta las ideas y el bien, pasando por los principios elementales y el *sperma*).

La ciencia, entendida en su versión mecanicista, se ocupa de los planos horizontales por cuanto se trata de un plano que opera por relaciones de causa-efecto, susceptible de ser descrito en términos lógicos y cronológicos. Por el contrario, la reflexión y el trabajo con los planos verticales se reservan a disciplinas de corte esotérico en la medida que en este plano se ven involucrados lo divino y el alma. Únicamente la reflexión ética puede intervenir en el plano vertical porque el orden de las ideas, que en

⁹⁵ “Así como dijimos a menudo que en nosotros habitan tres especies del alma en tres lugares, cada una con sus movimientos propios, de la misma manera también ahora debemos afirmar brevemente que lo que de ellas vive en ocio y descansa de sus movimientos propios se vuelve necesariamente lo más débil, y lo que se ejercita, lo más fuerte. Por ello hay que cuidar que las diferentes clases de alma tengan movimientos proporcionales entre sí” (Ti. 88b–c).

Platón es el mismo que el del alma, no sigue reglas lógicas (causa-efecto) ni cronológicas, sino que se rige por la sincronicidad y la analogía.

Como ha quedado suficientemente demostrado en el capítulo tercero de esta investigación, Platón considera que en la Naturaleza, y en particular en el hombre, los procesos de generación, cambio y corrupción en un caso y el de enfermedad en el otro, son el resultado de la concurrencia de distintos procesos que evolucionan en escalas de tiempo diferentes a los que se ha denominado plano horizontal (orden sensible o perceptible) y plano vertical (orden inteligible o noético). Pues como se ha visto, Platón aprovecha la diferencia de escalas de tiempo para construir un orden (llamado hombre) de menor dimensión que el sistema original (el universo). De ahí que Platón proponga como precepto terapéutico no mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que ambos, contrarrestándose, lleguen a ser equilibrados y sanos (*isoropo kai ugie*) (Ti. 88c). Pues sólo desde esta perspectiva es posible atender de un modo justo y proporcionado a todas las dimensiones que componen al hombre, al tiempo que se asegura la permanencia de la tensión armónica sobre la que se sustenta su existencia.

Por ello, Platón propone que el hombre se sirva de la filosofía para vivir de la mejor manera y alcanzar en la medida de lo posible una vida feliz. Aceptando que este sea el objetivo último de toda la sección médica, o al menos de su contenido

terapéutico, ello implica que la medicina encuentra sus verdaderos fines, no en ella misma, sino en la práctica de la filosofía entendida como un ejercicio espiritual⁹⁶.

Antes de seguir adelante, me gustaría hacer algunas precisiones, acerca de la noción de ejercicio espiritual tomada de la ya clásica obra –aunque poco conocida– *Exercices Spirituels et Philosophie Antique* (2002) de Hadot. En la expresión "ejercicios espirituales" hay que atender a la vez a la noción de "ejercicio" y a la significación del término "espiritual". Los ejercicios espirituales son precisamente eso, ejercicios, una práctica o actividad que consiste en el trabajo sobre uno mismo; y en tanto que son

⁹⁶ Esta concepción de la filosofía como una práctica espiritual comienza según las investigaciones de Hadot con Sócrates. Sócrates habría inaugurado un estilo de vida más que una doctrina. Esta concepción de la filosofía "como un modo o estilo de vida" se perdió en la Edad Media, al surgir las universidades y al convertirse la filosofía en "*ancilla theologiae*", perdiéndose el carácter práctico de la misma que consideraba a la filosofía como un conjunto de "ejercicios espirituales", como una "manera de vida" y que fue asimilado por el cristianismo. Foucault, influenciado por la lectura del artículo "Exercices spirituels", concibió sin embargo estas prácticas que atienden al cuidado del cuerpo y del alma como "artes de la existencia", a las que prefirió denominar "técnicas del yo" descartando la denominación de "ejercicios espirituales" empleada por Hadot. Foucault, en sus últimos años, imprime un giro a los dos últimos tomos de su *Historia de la Sexualidad* (1984) ("*L'Usage des Plaisirs*" y "*Le souci de soi*"), en los que reivindica un tipo de "*techniques de soi*" que configuran la concepción de la ética en Grecia creando una "estética de la existencia". La clave no se encuentra tanto en el conocimiento de uno mismo, sino en el "cuidado" y la "preocupación por uno mismo" y que los griegos denominaban (*epimeleia heatou*). Foucault reflexionó en torno a las prácticas del cuidado de sí en algunos grupos de la antigüedad y concluyó que entre los griegos clásicos estas prácticas: regímenes de salud, abstinencia sexual o de otro tipo, examen de conciencia etc., consistían en técnicas de vida orientadas hacia la búsqueda de la verdad. Una verdad que residía en la libertad, en la lucha por ser libre para constituirse ciudadano. En su opinión, el principio del cuidado de sí sobre el que se basaban las tecnologías del yo en Grecia y que comenzaron con Sócrates, coincidían con una inquietud moral que tenía que ver con un arte de la existencia, según el cual los individuos perseguían formar su identidad espiritual a través del ejercicio dialéctico. Una actitud fundamentalmente estética que para Foucault tenía la vista puesta en el deseo de prestigio, el ser digno de respeto, o en el querer integrarse en un orden político o comunidad. Para más información sobre el debate entre estos dos autores véanse "Un dialogue interrompu avec Michael Foucault. Convergences et divergences" y "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'" (Hadot, 2006: 305-312 y 323-332).

experimentados forman parte de la experiencia humana. Una experiencia de tipo espiritual porque —como ha explicado muy claramente Hadot— la palabra "espiritual" permite entender que estos ejercicios son obra no sólo del pensamiento, sino de todo el psiquismo del individuo en su conjunto.

La denominación "espiritual" es mejor que cualquier otra posible porque enfatiza el hecho de que se trata de ejercicios que abarcan tanto el pensamiento, la imaginación y la voluntad del individuo. Asimismo, Hadot señala el carácter existencial de estos ejercicios en tanto que se dirigen a la manera de vivir y estar en el mundo del ser humano. Formando parte integrante de una nueva orientación en el mundo. Una orientación que exige la transformación o metamorfosis de uno mismo. Hadot ha resumido esta concepción diciendo que un ejercicio espiritual es "una práctica destinada a operar un cambio radical en el ser". No se trata, pues, de una simple cuestión de filosofía moral, sino que implica también los niveles de reflexión física y ontológica.

Ello libra a los diálogos de Platón de ser una exposición teórica y dogmática, y los convierte en un ejercicio concreto y práctico que conduce al interlocutor a una cierta actitud psíquica (*scholé*) que hace posible el darse cuenta espiritual (*synesis*) o sabiduría. Asimismo, la filosofía aparece como *therapeia*, en tanto que para Platón —como hemos visto— el apego al mundo de lo sensible se presenta como la causa principal de todo sufrimiento, desorden e ignorancia humanos. Una *therapeia* filosófica que se concibe como una transformación profunda de la manera de ver y de ser del individuo por cuanto apunta a la obtención de una conciencia cósmica que, asociada a la práctica física

–entendida como ejercicio espiritual y modelo de sabiduría al mismo tiempo– libera al individuo de todos aquellos pensamientos desordenados y creencias erróneas que le impiden vivir la vida de forma auténtica sumiéndole en un estado de ensoñación o ensueño.

Tras lo expuesto en páginas anteriores, la filosofía de Platón puede ser definida como una suerte de perfeccionismo basado principalmente en el cuidado del alma y, por tanto, ligado a la idea de ejercicio espiritual en tanto que el cuidado del alma implica la búsqueda de un estado superior de excelencia moral. Según esta hipótesis, Platón en el *Timeo* presenta una dietética y una terapéutica muy particulares, en las que el filósofo –en su faceta de contemplador de los objetos inmutables y eternos– tendrá mucho que decir. Lo cual, a su vez, pone de manifiesto la estrecha relación que existe en Platón, entre la estructura del universo y la naturaleza del hombre, entendido como un ser a la vez orgánico y espiritual. Este hecho se funda eminentemente en que, tanto el universo como el hombre han sido estructurados a partir de los elementos ya sometidos al orden geométrico de sus figuras. La anatomía del *Timeo* dice poco acerca de la estructura específica de los órganos pero sí bastante de las formas del alma y de las justificaciones acerca de los procesos orgánicos que les acompañan.

Pero Platón va aún más lejos, al distinguir una facultad innata en la *psyche* y que ningún hombre deja de emplear durante el aprendizaje: el pensamiento o *nous*, el cual representa la actividad intelectual que gobierna al resto de las funciones de la *psyche*, y motivo por el que debe ser objeto de reconversión y reorientación si se pretende la

obtención de un conocimiento auténtico y verdadero. Un conocimiento que impida al hombre cometer injusticias, al creer saber cuando en realidad no sabe. Un conocimiento verdadero es según Platón aquel que muestra una total adecuación al Bien, por tanto, la adecuación del hombre al Bien habrá de darse en su totalidad, en cuanto ser que se compone de materia (*soma*) y de alma (*psyche*).

La medicina en Platón remite en último término a una física matemática, consecuencia de su empeño por buscar la manifestación de las relaciones esenciales que dan lugar a la génesis del universo y de ahí que su medicina implique todos los órdenes del ser humano: tanto a su cuerpo, como a su alma, como al impulso que lo orienta hacia el Bien y su conocimiento. Todo lo cual es reductible en último término –como se ha visto– a leyes de carácter físico-matemático por cuanto el universo es concebido como un orden cósmico matematizable en el que está en juego su estabilidad, que es concebida en términos armónicos y sin la que sería imposible admitir la posibilidad de un conocimiento científico.

Platón piensa la armonía en términos físicos al tiempo que la pone en conexión con una teoría del alma. No en vano, Platón en el *Timeo* elabora una cosmología que concede una gran importancia a la estructura arquitectónica del mundo, obra del demiurgo según un modelo, y en especial a la proporción (*symmetria*) y a la *armonia*. Relaciones que tienen en común una organización predominantemente matemática donde la proporción armónica desempeña un importante papel:

ἡ δὲ ἀρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον καθάπερ νῦν εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περιόδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται: καὶ ῥυθμὸς αὖ διὰ τὴν ἄμετρον ἐν ἡμῖν καὶ χαρίτων ἐπιδεᾶ γιγνομένην ἐν τοῖς πλείστοις ἔξιν ἐπίκουρος ἐπὶ ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη⁹⁷ (Ti. 47d–e).

La constitución humana a partir de un alma y un cuerpo permite establecer un paralelismo con el universo (Ti. 88c) al que el hombre debe imitar. Imitar al universo significa mantener la salud respectiva del cuerpo y del alma, equilibrar su relación dejando al alma gobernar, es decir, cumplir su función motora y cognitiva imitando lo que Timeo llama la armonía divina de los movimientos del universo (*tes zeias armonias mimesin en znetais genomenen phorais paresjon*) (Ti. 80b):

ᾧν οὐδὲν σκοποῦμεν οὐδ' ἐννοοῦμεν, ὅτι ψυχὴν ἰσχυρὰν καὶ πάντῃ μεγάλην ἀσθενέστερον καὶ ἔλαττον εἶδος ὅταν ὀχῆ, καὶ ὅταν αὖ τοῦναντίον συμπαγῆτον τούτῳ, οὐ καλὸν ὅλον τὸ ζῶον—ἀσύμμετρον γὰρ ταῖς μεγίσταις συμμετρίαις—τὸ δὲ ἐναντίως ἔχον πάντων θεαμάτων τῷ δυναμένῳ καθορᾶν κάλλιστον καὶ ἐρασιμιώτατον⁹⁸ (Ti. 87d–e).

Platón concibe la salud como el funcionamiento eficaz de la totalidad de acuerdo a la naturaleza, lo cual se hace posible gracias al funcionamiento eficaz de cada parte

⁹⁷ "La armonía como tiene movimientos afines a las revoluciones que poseemos en nuestra alma, fue otorgada por las Musas al que se sirve de ellas con inteligencia, no para un placer irracional, como parece ser utilizada ahora, sino como aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma. También nos otorgaron el ritmo por las mismas razones, como ayuda en el estado sin medida y carente de gracia en el que se encuentra la mayoría de nosotros". Cf. 87c y ss.

⁹⁸ "No observamos nada de esto ni pensamos, que cuando una figura más débil e inferior transporta un alma más fuerte y en todo sentido grande, o cuando ambas están ensamblados en la relación contraria, el conjunto del ser vivo no es bello –pues es desproporcionado en las proporciones más importantes–, pero el que es de la manera contraria es el más bello y más amable de todos los objetos de contemplación para el que sabe mirar". Cf. Ti. 88a-b.

que comprende el todo. En suma: Platón se refiere a la buena salud de un individuo (y lo que se diga de la salud puede aplicarse de igual forma a la felicidad), no como una especie de experiencia o de posesión –como lo hacen las masas– y tampoco como un simple equilibrio de fuerzas opuestas –como interpretaban los médicos de la Antigüedad–, sino como una condición asociada al funcionamiento adecuado y natural del alma.

Así, para Platón, las recetas de un médico toman su valor en tanto en cuanto están en armonía con lo que es por naturaleza. Uno de los pasajes más importantes que desarrolla esta distinción entre la salud real y aparente se encuentra en *Gorgias* 464a, donde Sócrates distingue entre cuerpo y alma, y dice que cada uno de ellos puede presentar un estado aparente y otro real. Una medicina realmente eficaz, por tanto, será aquella que tenga por objeto producir un estado real de salud, entendiendo por esta la que se ocupa del ser; mientras que una medicina eficaz en apariencia será aquella que sólo consiga un estado de salud aparente, por cuanto se ocupa sólo del cuerpo, o lo que es lo mismo, de la dimensión física de la enfermedad.

4.2. La observación astronómica y la asimilación con lo divino.

Después de describir la relación de analogía a partir de la cual se constituye el hombre, así como el proceso de enfermedad que le puede sobrevenir, Platón hace mención a las distintas terapias que consiguen restablecer la armonía y la simetría en el

hombre, con especial atención a la observación astronómica. Para ello parte de la premisa de que el hombre está constituido sobre la base de una analogía (entendida esta como armonía, como una relación de tensión en dos direcciones opuestas), que pone en relación el orden sensible y el orden inteligible en imitación al orden del universo. Para Platón la salud se basa en el mantenimiento de esta tensión. Por esta razón las diferentes terapias a las que se hace mención en el *Timeo* presentan como denominador común que se basan en un principio terapéutico que tiene como fin situar lo afín junto a lo afín con el objetivo de preservar esta tensión y que, por esta razón, puede ser calificado como un principio terapéutico armónico (*Ti.79e-80c*).

La observación astronómica aparece como una vía privilegiada hacia la salud y el equilibrio (*ametron*)⁹⁹ absolutos en la medida que permite al hombre aprender las revoluciones imperturbables del intelecto celeste y, de esta forma, corregir las revoluciones de su pensamiento destruidas por el nacimiento (*Ti. 43a–e*, cf. *Ti.87b*). De entre todas las terapias propuestas, Platón realiza una exposición más detallada de los principios curativos que proporciona la observación astronómica porque de todas las terapias es la que proporciona tratamiento para la enfermedad del alma. Puesto que el verdadero ser del hombre es su alma, todas las terapias propuestas para el cuerpo pueden ser entendidas como terapias secundarias, lo cual explicaría además el lugar predominante que ocupa esta terapia dentro del *Timeo*.

⁹⁹ Recuérdese que Platón identifica la salud con el equilibrio en *Ti. 88c*, que consiste en el establecimiento de una relación proporcionada y armónica entre el cuerpo y el alma, así como el alma consigo misma (*Ti. 87c*).

Annas (1999: 57) interpreta la idea de que el alma debe asemejarse a los movimientos del cosmos desde un enfoque epistemológico. Según su interpretación, la asimilación del alma a los movimientos celestes debe ser entendida como una invitación al alma individual a que adopte una perspectiva universal. En consecuencia, la *eudaimonia* pasa a ser entendida como un estado mental impersonal. Sin embargo, no es posible defender un estado mental no personal como hace Annas, porque se perdería la armonía con el resto de las funciones anímicas, las cuales están íntimamente ligadas al cuerpo y, por ende, al individuo en cuanto ser concreto.

Otra interesante interpretación de la idea de asimilación es la expuesta por Ferrari (2004). En este caso se trata de una interpretación de corte ético-filosófico, en la que los aspectos físicos y éticos expuestos en el *Timeo* aparecen como dos aspectos indisolubles de una única y misma cuestión. Tras analizar la clasificación de los movimientos que se recoge en el libro X de las *Leyes* (Lg. 893b-894c), Ferrari concluye que el movimiento circular, sustancialmente persistente en sí mismo, representa el movimiento típico de la mente. Según él, la contemplación de los movimientos celestes suponen una llamada al alma humana para que se asemeje a los movimientos del alma del universo¹⁰⁰, que es lo mismo que decir que el hombre debe atender más a los

¹⁰⁰ En el *Timeo* Platón refiere a cinco cuerpos celestes que junto con el sol y la luna son denominados *planeta* (Ti. 38c) y sus movimientos *planas* (Ti. 39d). La cuestión del movimiento de los astros ha sido tratada por Burnet (1932: 7–8), Taylor (1962: 191 y ss.) Cavagnaro (1997: 351–362). Los dos primeros han querido ver en el término *planeta* una alusión literal a significado de esta palabra, estrella errante, trampa del cielo. Esta interpretación se apoya en el hecho de que la observación regular de los movimientos de los planetas comienza en Grecia en edad tardía. Cornford, siguiendo a Proclo, explica el movimiento irregular de los planetas en Platón en relación a la voluntad de sus propias almas racionales (1966: 107, n. 3).

planteamientos hechos por su razón que a aquellos planteamientos que deriven de sus sentidos. De este modo, el movimiento de los astros puede ser utilizado como modelo para que el hombre reordene los movimientos de su alma. Esta técnica de modelado puede ser efectiva por cuanto el alma humana congenia (*syngheneis*) con el alma del universo: tanto su estructura ontológica como su aspecto dinámico y activo, tienen en común el ser producto de la actividad del demiurgo.

Siguiendo a Ferrari, el planteamiento terapéutico de Platón se basa en la idea de que el alma racional imita inevitablemente el carácter de las cosas que ella contempla habitualmente. Justamente porque el movimiento de los astros es la expresión fundamental de la naturaleza de la mente, esta contemplación no puede ser proseguida persistentemente sin que se produzca una transfiguración del carácter del hombre. Su último efecto es reproducir en el alma individual las características reales de ley, orden y racionalidad que la contemplación del filósofo revele como omnipresentes en el orden del auténtico conocimiento.

Contrariamente, Vlastos mantiene que Platón en el *Timeo* está tratando de construir un sistema de explicación para el aparente movimiento irregular de los planetas que en realidad se explicaría por un movimiento regular y constante en la órbita de lo mismo y de lo otro. La tesis que sostiene que Platón tenía conocimiento de las conclusiones de Eudoxo sobre el movimiento aparentemente irregular de los planetas, es generalmente admitida. Cf. el comentario de Simplicio al *De caelo* de Aristóteles (sobre el pasaje II, 12, 219a23; *De caelo*, 488, 21-4). Este pasaje también aparece en los fragmentos de Eudemo fr.148 Wehrli (1951).

Su importancia y eficacia es producto de que los movimientos ordenados de los planetas en el cielo presenta un modelo¹⁰¹ –según Platón– asequible tanto para el común de los hombres como para la minoría de los filósofos. Para estos últimos, la observación astronómica proporciona una garantía de conducta recta que desemboca necesariamente en la *eudaimonia*:

ὄθεν ἡδονὴν μὲν τοῖς ἀφροσιν, εὐφροσύνην δὲ τοῖς ἔμφροσιν διὰ τὴν τῆς θείας ἀρμονίας μίμησιν ἐν θνηταῖς γενομένην φοραῖς παρέσχον¹⁰² (Ti. 80b).

De acuerdo con, Ferrari, es posible concluir que la *eudaimonia* ha de ser considerada como una condición meta–humana que puede ser realizada gracias a la afinidad ontológica entre el alma (en lo que se refiere a su parte divina y racional) y la esfera divina. Considera esta asimilación no como un proceso cognitivo relativo al pensamiento, sino como un paradigma cosmológico que persuade a la razón individual del proceso que desarrolla con respecto a las pasiones.

El significado de tan enigmáticas palabras sólo puede ser entendido en relación a la analogía sobre la que se constituye el hombre. Esto es, sólo se entiende si se parte del presupuesto de que para Platón la vida se fundamenta en una relación de analogía y de

¹⁰¹ La teoría de que el hombre se asemeja a escala reducida a la totalidad del universo estando, por consiguiente, afectado en sus diversas partes por las alteraciones del sistema cósmico, aparece a comienzos del siglo IV y con distintos matices en tres tratados del *Corpus Hippocraticum*: “Sobre el régimen” (I 10), “Sobre las hebdómadas”, y en el apéndice “Sobre los sueños” (cap. 89). Este último, que se ocupa de la interpretación de los sueños astrales, se basa sobre la supuesta correlación entre las esferas celestes y los *periodoi* o circuitos del hombre. Es muy probable que Platón conociera estas prácticas y se haga eco de ellas en el *Timeo*.

¹⁰² “De ahí que proporcionen placer (*edone*) a los insensatos (*aphrosin*) y felicidad (*eudaimonia*) a los prudentes (*euphrosin*), porque en la imitación de las revoluciones mortales se produce una imitación de la armonía divina”.

participación que puede verse afectada por la pérdida de tensión y proporción que desemboca, necesariamente, en la enfermedad.

De esta forma la observación astronómica en cuanto asimilación con lo divino es representada desde una perspectiva cosmológica y epistemológica en el *Timeo* (*Ti.* 41d-42e y 43e-44b), lo cual supone una novedad frente a las exposiciones de la *República* y el *Teeteto*. En efecto, en el *Teeteto* (*Th.* 176a-b) en el que Sócrates opone drásticamente la vida contemplativa del filósofo a la vida activa del político, la asimilación con lo divino (*homoiosis theo*)¹⁰³ se identifica con una suerte de "escape" a la condición humana hacia una condición similar a la divina. Aquí la *eudaimonia* es descrita como la asimilación con el dios (*homoiosi theo*) la cual supone un cierto tipo de "asimilación" de la condición humana hacia una condición de carácter divino (*Th.* 176a-b). Otra reformulación de esta misma idea, aparece en el libro VI de la *República* (*R.* VI, 500b-d), donde Platón señala que los filósofos miran hacia "las cosas del orden eterno e inmutable", de modo que los filósofos imitando este orden se asimilan (*aphomoiousthai*) a las formas inteligibles tanto como es posible. Ambos diálogos recogen una propuesta en la que se anima al alma a que pase de su condición normal a un orden ontológico superior.

¹⁰³ De acuerdo con los antiguos comentaristas de Platon, los conceptos de asimilación que se encuentran en la *República*, en el *Teeteto* y en el *Timeo*, han de ser entendidos como tres formulaciones de la misma doctrina. El concepto de *homoiosis theo* es el mismo en los tres diálogos, lo que cambia es el contexto, el cual es ético en la *República*, lógico en el *Teeteto* y físico en el *Timeo*. Arius Didymus (ap. Stob. Ecl. II, 49, 18-22). Sobre este texto ver Seedley (1997: 327-339).

A diferencia de la *República*, donde la observación astronómica aparece como un saber preliminar que forma parte del currículum de las matemáticas, en el *Timeo* el conocimiento astronómico parece tener un valor ético en sí mismo en tanto que los movimientos celestes mencionados por *Timeo* no son otra cosa que las revoluciones del alma del universo hechas visibles. Lo cual significa no la imitación de unas revoluciones psíquico–intelectuales sino la identificación completa con ellos. Este carácter propedéutico de la observación astronómica ya fue señalado en la *R.* VII, 528e y ss., pero la diferencia es que en el *Timeo* presenta además cierta función religiosa, pues los cuerpos celestes son denominados *zeia kai aidia* en *Ti.* 40b y el universo un bien visible. Como pone de manifiesto el siguiente pasaje:

τῷ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακότι καὶ ταῦτα διαπονοῦντι σφόδρα πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι, καὶ παντάπασιν καθ’ ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῷ γίγνεσθαι, τούτου μηδὲ σμικρὸν ἐλλείπειν, ἅτε τὸ τοιοῦτον ἠϋξηκότι: τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἅνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ’ ὅσον δ’ αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὔ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύννοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι¹⁰⁴ (*Ti.* 90b–c).

¹⁰⁴ “Por necesidad, el que se abona al deseo y a la ambición y se aplica con intensidad a todo eso engendra todas las doctrinas mortales y se vuelve lo más mortal posible, sin quedarse corto en ello, puesto que esto es lo que ha cultivado. Para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense lo inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad. Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene en buen orden al dios que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz”.

Para el Platón de la *República* la observación astronómica no aparece como una ciencia en sí misma debido a que se apoya en la observación de un movimiento y el movimiento, por bello que sea no deja de pertenecer al engañoso mundo del orden sensible¹⁰⁵. Frente a ello, en el *Timeo* la observación del movimiento de los cuerpos celestes produce un efecto terapéutico en el hombre al restaurar el correcto movimiento de las revoluciones de la cabeza, que se pierde en el momento del nacimiento. A partir de los movimientos que el alma observa en el cielo, ésta se elevará para buscar los movimientos perfectos y uniformes de los que los planetas representan la imagen visible e imperfecta. La observación astronómica es una disciplina emparentada con la filosofía (*genos philosophias*, *Ti.* 47b) cuyo fin es conseguir un determinado estado tanto anímico como corporal. No se trata de un saber científico, tal y como se entiende hoy en día, sino de un procedimiento propedeútico cuya finalidad es conseguir un estado corporal y anímico óptimos que posibiliten el conocimiento de lo universal y verdadero:

ἡ δὲ ἀρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον καθάπερ νῦν εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγонуῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται: καὶ

¹⁰⁵ En la *República* (*R.* VII, 528e–530e) aparece como una vía que no es útil para la contemplación del Bien. En *R.* VII, 530b: “προβλήμασιν ἄρα, ἣν δ' ἐγώ, χρώμενοι ὥσπερ γεωμετρίαν οὕτω καὶ ἀστρονομίαν μέτιμεν, τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσιν”. (“Entonces -dije yo- practicaremos la astronomía del mismo modo que la geometría, valiéndonos de problemas y dejaremos las cosas del cielo si es que queremos tornar de inútil en útil, por medio de un verdadero trato con la astronomía, aquello que de inteligente hay por naturaleza en el alma”).

ῥυθμὸς αὖ διὰ τὴν ἄμετρον ἐν ἡμῖν καὶ χαρίτων ἐπιδεᾶ γιγνομένην ἐν τοῖς πλείστοις ἕξι ἐπίκουρος ἐπὶ ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη¹⁰⁶ (Ti. 47d–e).

Por otra parte, si el conocimiento está limitado por el estado del alma, la cual a su vez se ve condicionada por la relación con el cuerpo y con las diferentes partes, lleva a cuestionar la validez del conocimiento como medio para ocuparse de este problema. Con todo, Platón no considera insuperables estas limitaciones. Destaca, más bien, que el alma inmortal y divina presente en el hombre está libre en esencia de la deformante propensión inherente al condicionamiento del cuerpo y de las restantes partes del alma. Siendo esto así, es de crucial importancia que el hombre cultive el alma inmortal y divina que habita en él.

La finalidad de la vida humana, por tanto, ha de entenderse como el orden y la armonía que caracterizan a la parte fundamental de la realidad y que debe ser transmitida a la vida diaria. Implica que los movimientos del alma humana se asemejen a los de los astros porque ese movimiento es el primigenio del alma y el típico de la función racional. O lo que es lo mismo, apela a la supremacía del alma racional y no de los sentidos.

¹⁰⁶ "La armonía como tiene movimientos afines a las revoluciones que poseemos en nuestra alma, fue otorgada por las Musas al que se sirve de ellas con inteligencia, no para un placer irracional, como parece ser utilizada ahora, sino como aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma. También nos otorgaron el ritmo por las mismas razones, como ayuda en el estado sin medida y carente de gracia en el que se encuentra la mayoría de nosotros".

Vista la idea de percepción que se articula en Platón, la tesis que se desarrollará a continuación es que la *eudaimonia* es el resultado de un conocimiento de tipo dianoético. En los libros VI y VII de la *República*, Platón para presentar la *dianoia* toma como ejemplo el procedimiento habitual de los geómetras, a los que critica. Recuérdense las dos características que pertenecen al saber discursivo o dianoético: para comenzar, esta forma de conocimiento toma por punto de partida hipótesis, afirmaciones de las que no se puede dar razón, como si fueran principios; a continuación, se aplica a objetos sensibles que toma por *eikones*, por semejantes con el fin de realizar las deducciones sucesivas a partir de hipótesis. Los *eikones* son los planetas a los que el alma se aplica para discurrir (*dianooumenon*) sobre los objetos inteligibles de los que los planetas son la imagen “tratando de ver esas cosas que no pueden ser vistas más que a través de la inteligencia discursiva (*te dianoia*)”. La verdad sólo puede ser aprendida por la *dianoia* y ella reside no en lo que se ve sino en las relaciones invariables e inteligibles de las que es contrapartida lo que se ve (R. VII 529d-530d).

El cuerpo tiene deseos, por ello el alma olvida pero la observación astronómica ayuda a recordar. El alma expiará su falta cuando recuerde, si no tendrá que reincarnarse hasta que haya expiado su falta. El destino del alma es volver a su lugar de origen. Activa el poder de la fuerza curativa natural del hombre, la fuerza que permite que el cuerpo, la mente y el espíritu sanen por sí mismos al facilitar su armonización¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Ha de observarse que la observación astronómica tiene su origen en hechos de experiencia observados por los primeros agricultores, quienes se percataron de que el ciclo anual de las estaciones con sus respectivas labores agrarias iba acompañado no sólo de signos

Con ello, la terapia por observación astronómica se revela como un proceso psicológico que establece una conexión armónica y, por ende de direcciones opuestas, entre el universo (*macrocosmos*) y el ser humano (*microcosmos*).

La primera etapa de esta terapia es lo que podría denominarse “dialéctica astronómica”, una especie de educación estética consistente en la observación del movimiento de los cuerpos celestes. Muy pronto, el observador trascendería este momento al darse cuenta de que el movimiento es el movimiento más perfecto que puede haber y que el movimiento circular por ser el movimiento más perfecto que puede haber, no se circunscribe sólo a los astros, sino que está presente en todos los objetos divinos y perfectos (el bien se representa con una forma esférica) y que por ello debe amar el movimiento perfecto en general. Una primera alusión al movimiento de rotación se produce en la *República* (R. IV, 436b) y en el *Teeteto* es reconocido como uno de las principales clases de movimiento en la medida que se combina perfectamente con el reposo y es, por ello, el único movimiento que es imagen (*eikon*) del movimiento propio del *nous*.

La perfección de este movimiento es captada por la observación y transmitida a través de un complejo proceso que va desde los canales perceptivos (los ojos y los vasos sanguíneos) hasta los canales cognoscitivos (el alma), implicando a partes iguales tanto la dimensión corporal como la dimensión anímica del hombre. Dado que la perfección biológicos (el renacer de la vegetación, el retorno de ciertas especies de ave, etc.) sino de la aparición y desaparición en el cielo de ciertas estrellas. Así, de la coincidencia de estos ciclos celestes y terrestres, se fue formando la idea de una correspondencia directa entre el cielo y la tierra, la cual dió lugar a la idea de correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos.

y, por tanto, belleza del movimiento es aprehendido por el hombre a través del contagio del movimiento que se transmite por todo el cuerpo hasta llegar a las revoluciones de la cabeza, representa no sólo un objeto de posesión física sino también un objeto de goce estético. El hombre puede ver desde su posición el mundo de las ideas, lo que se traduce en un estado armónico. Si por el contrario el hombre vive apegado a los deseos de su cuerpo, el alma queda condenada a perder la perspectiva privilegiada del mundo de las ideas. En este segundo momento de la educación astronómico-estética se da una cierta individualización del movimiento físico que, paradójicamente, va acompañada de una espiritualización del mismo.

Como se puede apreciar, la observación astronómica, en tanto que proceso de observación que se basa en la observación de objetos del orden sensible, obliga a analizar en primer lugar las cuestiones ligadas a la percepción. La percepción sensible o sensación (*aisthesis*) presenta un doble aspecto, establece la relación entre el ser vivo provisto de cuerpo y alma y un objeto que se encuentra en el exterior. En el *Timeo* Platón distingue entre las sensaciones comunes (*Ti.* 61d–65b) y las sensaciones particulares (*Ti.* 65b–68b). El curso del proceso que constituye la percepción sensible que es transmitida a través del cuerpo humano hasta el alma, consiste en definitiva en un movimiento provocado en el cuerpo por el efecto de las partículas que son emitidas por un objeto situado en el exterior al sujeto que percibe.

La visión es según la exposición del *Timeo* condición necesaria para la investigación astronómica (*Ti.* 47a), al tiempo que participa de los razonamientos o

cálculos (*logismoi*) del universo (*Ti.* 47c) de forma que el pensamiento se asimila a su objeto de pensamiento (*katanoumeno to katanoun ezomoiosai*):

τᾶλλα δὲ ὅσα ἐλάττω τί ἂν ὑμνοῖμεν, ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην; ἀλλὰ τούτου λεγέσθω παρ' ἡμῶν αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῶ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὐσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα¹⁰⁸ (*Ti.* 47b-c).

Esta teoría plantea a la vez un doble problema, a saber, el del estatuto del orden perceptible y el de la percepción que se tiene de él. Poco importa cuál de los dos temas se aborde primero, pues cada uno de ellos remite al otro. Explicar la naturaleza de los *pathemata* (efectos producidos en el cuerpo humano por los cuatro elementos) alude inevitablemente a la forma en la que se percibe (*aisthesis*). De forma inversa, hablar de la *aisthesis* alude a los *pathemata*, origen de las percepciones.

Platón describe en el *Timeo* la sensación como un hecho de comunicación (*Ti.* 37b5–6), donde lo que es comunicado se presenta como la propiedad que manifiesta un objeto por intermedio de un movimiento exterior. La transmisión de este movimiento se efectúa de manera mecánica de parte a parte, circulando a través del ser vivo en su

¹⁰⁸ "Dios descubrió la mirada y nos hizo un presente con ella para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que les son afines, como pueden serlo las convulsionadas a las imperturbables, y ordenáramos nuestras revoluciones errantes por medio del aprendizaje profundo de aquéllas, de la participación en la corrección natural de su aritmética y de la imitación de las revoluciones completamente estables del dios"(cf. *Ti.* 90d, *Ti.*91d–e).

conjunto, desde su cuerpo hasta su alma. La posibilidad de dicha transmisión y la calidad de la misma dependen de los obstáculos que encuentre la percepción en su desplazamiento:

λόγος δὲ ὁ κατὰ ταῦτόν ἀληθῆς γινόμενος περὶ τε θάτερον ὄν καὶ περὶ τὸ ταῦτόν, ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὐτοῦ φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἤχῃς, ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἰὼν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγείλῃ, δόξαι καὶ πίστει γίνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς, ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ἦ καὶ ὁ τοῦ ταῦτοῦ κύκλος εὐτροχος ὢν αὐτὰ μὴνύσῃ, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται: τούτῳ δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἄν ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπῃ, πᾶν μᾶλλον ἢ τὰληθὲς ἐρεῖ¹⁰⁹ (Ti. 37b).

La necesidad de que los *pathemata* lleguen al alma es mencionada dos veces en el *Timeo* (43c, 67b), la cuestión es determinar que parte del alma es la destinataria última de estos movimientos y en qué consisten las sensaciones. El problema reside en comprender lo que Platón entendió por *phronimon* (Ti. 64b). En el *Timeo*, el vehículo para las sensaciones es la sangre¹¹⁰, que a través de una red de vasos recorre el cuerpo (Ti. 77e y ss.).

La sangre presenta tres características que explican que pueda ser considerada como el agente de transmisión de las impresiones sensibles (*pathemata*) a través del cuerpo hasta el alma: 1) comporta los cuatro elementos proporcionados por el alimento,

¹⁰⁹ "Cuando en el ámbito de lo sensible tiene lugar el razonamiento verdadero y no contradictorio sobre lo que es diverso o lo que es idéntico, que se traslada sin sonido ni voz a través de lo que se mueve a sí mismo, y cuando el círculo de lo otro, en una marcha sin desviaciones, lo anuncia a toda su alma, entonces se originan opiniones y creencias sólidas y verdaderas, pero cuando el razonamiento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo con un movimiento suave anuncia su contenido, resultan, necesariamente, el conocimiento noético y la ciencia".

por ellos es susceptible de transmitir una información procedente de otro objeto según el principio propuesto por Platón por el cual lo semejante es conocido por lo semejante; 2) porque el fuego predomina, como indica el color rojo, la sangre presenta una gran movilidad que permite transmitir los *pathemata*; y 3) la sangre circula todo el tiempo pasando por cada órgano, de forma que está siempre disponible para transmitir a través del cuerpo hasta el alma, y más especialmente a su parte racional, toda la información.

Siguiendo la exposición del *Timeo*, el mecanismo de la sensación puede ser explicado en tres etapas: 1) del exterior llegan partículas que presentan una forma geométrica (tetraedro, octaedro, icosaedro o cubo), un tamaño, una velocidad y un número; 2) estas partículas colisionan con un órgano de los sentidos o con cualquier otra parte del cuerpo, de forma que ciertas partículas entran en movimiento; 3) estos movimientos son transmitidos gracias a la sangre, a través de todo el cuerpo para informar al alma. Primero a las partes mortales (su parte concupiscente, *epithumia* y su parte volitiva *thumos*) y finalmente a su parte racional (*phronimon*). Sólo si la información llega a este nivel el hombre puede tener conocimiento de una sensación y hablar de ella, mientras que en el caso de las plantas la sensación permanece ajena a la razón.

Del exterior llegan partículas que presentan una forma geométrica, un tamaño, una rapidez y un número. Estas partículas entran en colisión con un órgano de los sentidos o con alguna parte del cuerpo del ser vivo, de modo que ciertas partículas son puestas en movimiento. Estos movimientos son transmitidos por la sangre a través de

todo el cuerpo y logran informar al alma. Sólo porque el alma racional (*phronimon*) percibe este movimiento el hombre puede saber que hay una sensación y puede hablar de ella (cosa imposible en una planta puesto que carece de razón).

Según el *Timeo*, la producción del placer y el dolor se atribuye a ciertas impresiones (*pathemata*) (*Ti.* 64a) que cumplen ciertas condiciones, a saber: han de tener lugar en una parte fácilmente movable del cuerpo (*eukinetou*) del cuerpo. En otras palabras, en una parte compuesta en su mayor parte de aire y fuego, como ocurre con el caso de la vista.

Si una cosa es por naturaleza muy móvil, cuando una impresión (*pathos*) incluso muy breve, actúa sobre ella, sus partes se transmiten en círculo y llegan a la parte inteligente del alma (*epi to phronomon*) (*Ti.* 64b). En ese momento es cuando se produce la *aisthesis* y con ello el *pathos* cumple la segunda condición para ser causa del placer o del dolor. La sensación debe producirse, además, de manera repentina, rápida y compacta (*athroon*) (*Ti.* 64d). Entonces, pueden producirse dos efectos: uno, que se realice contra la naturaleza (*para physin*) y desemboque en dolor; o bien que vaya encaminado a la restauración de la naturaleza (*eis physin apion palin*), entendida como el retorno al estado que le es propio, y tenga como resultado el placer.

El placer no puede darse, por tanto, sin la sensación. Aplicada esta tesis a la sensación, toda sensación implica la interacción de dos clases de movimiento: uno que actúa, es activo, (el movimiento de los planetas) y otro que es actuado, es pasivo, (la

visión). La interacción de estas dos clases de movimiento produce por un lado lo sensible (*to men aistheton*) y por otro la sensación (*aisthesis*). Así lo sensible es movimiento, pero también la sensación.

A partir de lo cual Bravo (2003: 44-45) concluye que el placer es la causa eficiente, pero también un elemento constitutivo del placer por cuanto es experimentado, sufrido de manera súbita y consciente. Como ponen de manifiesto la *República* y el *Timeo*, aunque no el *Filebo* donde el movimiento parece funcionar sólo como causa eficiente y no como causa formal del placer.

Esta doctrina que aparece explícitamente en el *Timeo*, es perfectamente coherente con la fórmula *kinesis tis* de la *República* y las distinciones del *Filebo*. Sólo que en el caso del *Timeo*, el movimiento presenta además de una dimensión física, una dimensión fisiológica y psicológica o anímica. En el *Parménides* se recoge una clasificación lógica de los diferentes tipos de movimientos físicos que existen en la esencia generada (*gegenemene ousia*).

En conclusión, la observación astronómica supone un estímulo de gran fuerza motivadora. Esta característica se debe a que puede influir benéficamente en los hombres a varios niveles: A nivel estético, la observación astronómica puede educar la sensibilidad del hombre hacia sí mismo y hacia lo que le rodea. A nivel psicológico, facilita de forma muy significativa la tarea terapéutica del cambio cognitivo del enfermo ya que ayuda a restaurar el movimiento de los pensamientos. A nivel cultural, se trata

de un fenómeno de amplio calado en la sociedad griega. El aspecto divino que refleja la astronomía da paso a la independización del hombre de los dioses de la religión olímpica, al tiempo que normaliza la vida de los hombres satisfaciendo necesidades como: sentirse identificado con los fenómenos físico del entorno, sentirse parte del universo en el que vive, desarrollar la conciencia de la identidad humana a la que pertenece y librarse de explicaciones basadas en la superstición. A nivel físico, la observación puede provocar cambios cualitativamente significativos en la bioquímica y fisiología del cuerpo humano, según como se combine y en qué medidas.

4.3. *Katharsis del alma y apomimesis.*

Una consecuencia del sistema metafísico planteado por Platón es que la condición moral del hombre, como su salud, resulta ser una condición interior por cuanto refiere, en última instancia, al alma. Interpretada de esta manera, la terapéutica propuesta no puede ser considerada como un tratamiento de los síntomas corporales sino como un cuidado espiritual. De forma que el remedio para las enfermedades queda trasladado al área del cuidado del alma.

Por ello, la ética en Platón se centra en la relación del hombre consigo mismo en términos de auto-control y auto-percepción, conforme a una norma ideal de proporción basada en la armonía y la justicia. La moral, por lo tanto, debe ser cuidadosamente cultivada desde la infancia (*R.* IX, 590e–591, cf. II, 367a) y aunque la naturaleza ya está determinada desde el nacimiento en gran medida, una buena

educación moral impide que las buenas naturalezas se echen a perder, haciéndolas resistentes a las malas influencias; mientras que en el caso de las naturalezas no tan buenas las salva de la mediocridad absoluta. De igual modo que el hombre debe estar dispuesto a comprometerse en un programa de régimen físico si quiere desarrollarse físicamente, si se desea mejorar moralmente uno debe estar dispuesto a asumir la exigencia y el rigor de la dialéctica (*Grg.* 504a, *Phdr.* 271c, cf. *R.* IX, 576e). Esta voluntad ya es indicativa del carácter de cada uno, de forma que la cuestión de la esclavitud natural cobra presencia. Para Platón la propia voluntad en sí misma –al menos en cierta medida– depende de factores sobre los cuales el hombre puede tener control y que vienen determinados por su propio carácter (*ethos*) desde el nacimiento.

Platón parte, como es sabido, de la premisa de que no se debe esperar el mismo nivel de funcionamiento moral de todos, ya que este está supeditado en cierta medida a la capacidad intelectual de cada uno. Eso sí, Platón supone que cada individuo posee los conocimientos suficientes como para ser responsable de su moral; pero también, en último término, como para ser responsable de su salud física, la cual depende directamente de la calidad moral de cada individuo, como ha quedado demostrado.

Una importante cuestión se plantea al respecto: ¿qué ocurre en el caso de los males congénitos? La postura de Platón en este punto es determinante. Poco o nada se puede hacer en este caso¹¹¹. Por ello, la ética de Platón hace hincapié en la prevención más que en la curación, de tal forma que propone un régimen intelectual para la

¹¹¹ Recuérdese cómo, en el caso de los individuos con naturalezas deformes, éstos son derivados a otra ciudad en las *Leyes*.

producción de una cultura determinada, capaz de dar a luz al mejor de los ciudadanos posibles. Lo cual libra, por otra parte, los planteamientos platónicos de ofrecer un simple conjunto de imperativos prescriptivos, al tiempo que –en lo tocante a las propias obligaciones– su ética adquiere un valor instructivo.

La consecuencia de que Platón centre la atención de su ética en el carácter como condición interior, en vez de en la acción, es que la simple observación no resulta suficiente para saber si la condición física o moral del hombre resulta ser saludable, pues, un individuo concreto podría participar de acciones morales sin saber que lo son o por razones equivocadas (*doxa alethes*). Por otra parte, cabe la posibilidad de que se den acciones favorables a la salud somática aunque el cuerpo puede no estar sano.

De forma análoga, Platón contempla la posibilidad de un buen carácter moral incluso en ausencia de la salud del cuerpo. Ello se explica desde la necesaria existencia del mal que se genera en el proceso de creación platónico, el cual es imposible eludir a escala microcósmica pero que queda reabsorbido en una perspectiva macrocósmica en aras de la creación del mejor de los mundos posibles:

τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσάσθαι βουλευθεὶς ζῶν ἐν ὄρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρηκάμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἢν ὀρθότερον; ἕνα, εἶπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὅποσα νοητὰ ζῶα μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἂν ποτ' εἴη; πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνῳ δέοι ζῶον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνῳ, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοι ἀλλ' ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τὸδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ἢ τῷ παντελεῖ ζῶῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο

οὐτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενῆς οὐρανὸς γεγονῶς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται¹¹² (Ti. 30d–31b).

En lugar de buscar una norma legal única para la acción que podría ser utilizada para determinar la corrección o incorrección de las acciones del individuo –como es el caso de la primera ley de naturaleza de Hobbes, el principio de máxima felicidad de Mill, o el imperativo categórico de Kant–, el modelo médico le ofrece a Platón la posibilidad de un enfoque basado en el carácter individual de cada hombre, centrado en aquellos rasgos favorables para la producción de un determinado estado interior (p.e *phronesis* y la *sophrosine*). Para que las naturalezas humanas particulares evolucionen con eficacia (*eudaimonia*), es necesario que lleguen a ser exactamente lo que deberían ser en cuanto al sí-mismo. No lo que los demás les dicen que deberían ser, ni aquello a lo que las circunstancias les obligan, ni nada que se adecuara a las formas inteligibles de mismidad de nadie, sino a las propias tal como las concibe la conciencia del cosmos que actúa por intermedio de ellas. El método catártico no pretende otra cosa que despertar este sentido de sí espiritual, mediante procesos –como la observación astronómica– que comprenden técnicas de agudización de las tensiones internas de la *psyche*, entre el orden de las ideas y el orden sensible, entre el alma y el cuerpo.

¹¹² “Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser vivo visible y único con todas las criaturas ser vivos que por naturaleza le son afines dentro de sí. ¿Es verdadera la afirmación de la unicidad del universo o sería más correcto decir que hay muchos e incluso infinitos mundos? Uno, si en realidad ha de estar fabricado según su modelo. Pues lo que incluye todos los seres vivos inteligibles existentes nunca podría formar un par con otro porque sería necesario otro ser vivo adicional que los comprendiera a estos dos, del que serían partes, y entonces sería más correcto afirmar que este mundo no se asemeja ya a aquéllos sino a aquel que los abarca. Por ello, para que en la singularidad fuera semejante al ser vivo perfecto, su creador no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que éste, generado como un universo único, existe y existirá solo”.

No falta, pues, razón para considerar la teoría del alma platónica como una doctrina de la personalidad autónoma, capaz de ordenar (*katharsis*) sus propias facultades de modo consciente, para ajustarlas a un orden interno cuya raíz e inspiración está en la *psyche* de uno mismo. La función inmediata del hombre consiste en la perfección del *daimon* que habita en el ser humano (*daimonion genos*) hasta que alcance ese estado de iluminación que permite la individuación, al tiempo que proporciona la relación correcta entre la divinidad y la humanidad.

Dado que la competencia médica y moral varían de persona a persona, no es cierto que lo que es correcto para una sea correcto o justo para todas. Así como los órganos de diferentes personas son capaces de diferentes grados de funcionamiento saludable, no debe esperarse el mismo nivel de funcionamiento moral de todos los habitantes de una ciudad, de donde proviene la clásica distinción platónica entre la virtud del pueblo y la del filósofo. Aquellos individuos de mejor naturaleza moral, en determinadas circunstancias se verán obligados a exigir más de sí mismos que alguien de menor comprensión moral, del mismo modo que la responsabilidad de un médico es mayor que la de un profano en la materia cuando se enfrenta a un herido o enfermo.

En conclusión, el modelo médico lleva a Platón a trascender la noción de acciones universalmente obligatorias, en aras de una norma interior acorde con el carácter o la naturaleza de cada hombre. Esto implica, además, que Platón distinga entre lo que puede ser llamado actos interiores y verdaderos, y actos superfluos y falsos, con lo que todo aquello que tenga que ver con la falsedad y el simulacro no

encuentra lugar en este modelo ético. Lo cual explicaría la dura crítica que Platón realiza a los sofistas en la *República* y en el *Sofista* en tanto que individuos carentes de la competencia pertinente para cuidar de las almas (*R. IV, 492b*).

La teodicea ofrecida por Platón posibilita la justificación de todos los males naturales del orden perceptible, bien porque cumplen alguna función positiva que los compensa, bien porque no es lógicamente posible que el demiurgo pueda eliminarlos. Por lo que respecta al demiurgo este es el mejor orden que ha podido crear, si bien podría ser mejor de lo que es si los hombres actuasen de otra manera y para lo cual el dios en su plan teleológico contempla la posibilidad de metabolización del alma, con lo que desde un punto de vista macrocósmico o general, no puede afirmarse la existencia del mal pues todo se encamina hacia lo mejor. Una salvación total es concebida por el creador.

La participación simultánea de alma inmortal y cuerpo mortal del hombre lo sitúan en el lugar inferior del orden de lo inmortal y en el lugar superior de la escala de los seres vivos creados. En él se dan dos órdenes de ser: el constituido por la acción productora directa del demiurgo, el alma, y el cuerpo, plasmado por los dioses y por ello sujeto a los procesos de cambio y corrupción propios del orden de lo sensible y que en el caso de los seres vivos reciben el nombre de enfermedad. Sin embargo, todo en él está diseñado para que alcance el Bien y resulta sumamente interesante hacer notar cómo Platón introduce la noción de limpieza (*katharsis*).

El sentido original de esta última es el de “limpieza”, “purificación” o “clarificación”. El término *katharsis* encuentra su origen en un contexto médico, en el que eufemísticamente refería a una purga intestinal por medio de la administración de alguna hierba o droga que funcionaban como laxante. En Platón, no obstante, se encuentra toda una familia de palabras (p.e. *katharsin*, *katharseos*, *katharseon*, *kathartikon*, *katharten*, *kathartike* etc)¹¹³ que derivan del sustantivo *katharsis* y que aparecen en diferentes contextos que van desde lo médico hasta lo literario, pasando por lo religioso y educativo.

Para Platón la *katharsis* es un concepto genérico en el que se distinguen distintos tipos, según cual sea el objeto de aplicación, tal como queda desarrollado ampliamente en el *Sofista* 227–231. Allí la *katharsis* aparece como una *diakritike techne* o técnica de separación que puede operar tanto sobre el cuerpo como sobre el alma.

Laín Entralgo (1970) y Golden (1973a y 1973b) han estudiado estas cuestiones, siendo este último el autor del estudio más pormenorizado sobre la noción de *katharsis* en Platón¹¹⁴. La superioridad del trabajo de Laín Entralgo resulta patente, no obstante, pues frente a Golden –quien se queda en una simple interpretación psicopatológica (Golden, 1973a: 45)–, aboga por una interpretación holística de la *katharsis* (Laín

¹¹³ Son tan numerosas las apariciones de los términos pertenecientes a la familia del término *katharsis*, que sólo citaré los más significativos: cf. *Cra.* 405a; *Phd.* 67c, 69c; *Sph.* 226e, 227c, 230d, 231b, e; *Ti.* 52e, 60d, 89a, b; *Lg.* VIII 845e, IX 87e.

¹¹⁴ Pese a ser una noción de enorme importancia para el planteamiento filosófico de Platón, la noción de *katharsis* inexplicablemente no ha recibido el mismo tratamiento que en el caso de Aristóteles, para el que existe una amplia bibliografía. Cf. Solbakk, 2006: 141-153.

Entralgo, 1970: 231–237). Puesto que para Platón (*Cra.* 405b) el empleo terapéutico de estos procedimientos tiene como finalidad el dejar limpio (*katharon*) al hombre de cuerpo y de alma. ¿En qué consiste esta limpieza catártica?

Para responder a este interrogante es necesario recurrir a la noción de *therapeia*¹¹⁵, definida en *Ti.* 87c como la simetría entre el alma y el cuerpo, que se consigue por medio de la atribución a cada parte (el cuerpo y el alma) de los movimientos y los alimentos que le son propios (*Ti.* 89d, 90a–b) y que en *Ti.* 88c aparece formulada bajo la expresión “*to tou pantos apomimoumenon*” (*Ti.* 88c).

Con unos planteamientos muy similares a los del *Menón*, Platón en el *Timeo* plantea la observación astronómica como método que permite el acceso al conocimiento que el alma poseía antes de su encarnación en un cuerpo. Esta afirmación puede ser sostenida si se examina cuidadosamente el significado que tiene en el texto el término 'apomimesis', lo cual se hará a continuación con el fin de poner de manifiesto cómo, en último término, la identificación entre el “microcosmos” y el “macrocosmos” constituye el fundamento de la terapia platónica. Etimológicamente *apomimesis* significa más allá de la mimesis, más allá de la imitación. Pocos son los autores que han abordado el sentido de dicha afirmación, la cual está lejos de resultar evidente. Entre ellos, se encuentra el análisis realizado por Miller (1962: 186–187), quien interpreta el término “*apomimesis*” como “inversión” de los signos de enfermedad. Su interpretación se basa en la imitación de la supuesta función, que se atribuye a la *chora*, de colocar lo

¹¹⁵ Cf. *Euphr.* 13a, 12b, c, d; *Grg.* 501a, 517e; *Sph.* 219a; *Ti.* 87c, 90c; *Lg.* XI 915a; *Alc.* I 122a.

afín con lo afín a través de sus movimientos. Supuesta porque no explica cual es la relación entre el proceso de *apomimesis* y el proceso que tiene lugar en la *chora*.

El principio del movimiento sobre el que Platón desarrolla su reflexión etiológica sobre la enfermedad aparece recogido también en la terapia. El principio de proporción (*symmetria*) (*Ti.* 66a, d, 69b) que rige la totalidad del universo físico debe ser tomados como modelo para conseguir la superación de la enfermedad, que no es otra cosa que un desajuste o desproporción (*Ti.* 87c–d). De lo cual se siguen dos importantes consecuencias: la primera, es que el proceso de enfermedad humana que se da a nivel microcósmico queda inscrito automáticamente dentro del proceso de generación del universo o macrocosmos y, la segunda, es que la terapia prescrita cuenta con una fundamentación cosmológica o natural cuyos principios son los mismos que los contenidos en la teoría causal de la enfermedad pero de signo contrario. Si allí se hablaba de disarmonía o dimetría fruto del movimiento de cambio y corrupción de la dimensión sensible, aquí habrá de hablarse de armonía y simetría.

Por su parte, Olerud (1951: 66–71) trata todas estas cuestiones mucho más en profundidad y a través de su exposición permite ahondar más claramente la línea de pensamiento que Miller sólo llega a insinuar. La ventaja del trabajo de Olerud frente al de Miller reside en la contextualización de la noción de *apomimesis* dentro de la estructura metafísica diseñada por Platón. Apoyado en el trabajo de Schumacher (1940), Olerud mantiene la influencia de ciertas reflexiones médicas de corte naturalista y de

carácter netamente pitagórico¹¹⁶ sobre la práctica de la *apomimesis* propuesta en el *Timeo*. De esta forma, interpreta la “*apomimesis*” como “imitación de lo divino”. En este aspecto Olerud sigue a Joel (1921: 391 y ss.), para quien la cuestión de la *mimesis* macro–microcosmos se resuelve a partir de la presencia de un fuego en el interior de la cabeza que se correspondería con el fuego central cósmico concebido por los pitagóricos¹¹⁷. Divergencias históricas aparte, Olerud (1951: 71) simpatiza con la hipótesis de Joel por cuanto que el origen del hombre se fundamenta sobre una cosmogonía con la que comparte un principio de tipo espermático, el fuego en tanto que mónada¹¹⁸, presente en el hombre y punto de partida para el desarrollo del cosmos.

La noción de *apomimesis* presenta, así, un sentido doble. En primer lugar, aparece como la relación macro–microcosmos que posibilita y que constituye el sustrato necesario para una terapia que se pretende natural y, en segundo lugar, aparece como aquella terapia que se caracteriza por regirse por los mismos principios que el universo natural. Un segundo aspecto a tener en cuenta, es el que refiere a la *apomimesis* no en el

¹¹⁶ El capítulo 6 del *Peri Ebdomadon* está dedicado íntegramente a la cosmología con el fin de proporcionar al futuro médico el conocimiento de la naturaleza de todas las cosas. Por otra parte, la concepción macro–microcosmos planteada en el *Peri Diaites* tiene el mismo objetivo práctico (Olerud, 1951: 67).

¹¹⁷ Schumacher (1940: 80), no obstante, ha criticado esta suposición afirmando que la idea de un fuego central no aparece hasta Filolao.

¹¹⁸ Richardson (1926: 119), citando el tratado de Anatólio sobre la década (DK28 (18), Parménides A, 44) sostiene que los pitagóricos defendían que “cierto cubo ígneo unitario” estaba situado en el centro de los elementos y otros autores como Parménides y Empédocles les siguen al colocar su naturaleza monádica en el centro, como un fogón.

sentido que fundamenta la relación macro–microcosmos sino como terapia en un sentido estricto.

El objetivo es que la semilla que implanta el demiurgo y que da lugar al hombre, se enraíce en el orden superior de las ideas y penda de este como una planta invertida. Es el camino de retorno hacia la reconquista de la naturaleza humana en su integridad primigenia (*eis ten archaian physin*), antes de su encarnación en un cuerpo mortal. *Apomimesis*, por tanto, puede ser entendido si se atiende al contexto de su aparición, como el despertar del conocimiento que el alma poseía antes de su reencarnación para lo cual es necesario orientar el deseo más allá de las copias, proceso que tendrá como consecuencia la inversión de los síntomas de la enfermedad.

Recuérdese que para Platón el máximo conocimiento que puede alcanzar un hombre que no ha recibido la educación adecuada es la opinión verdadera, mientras que el hombre que ha recibido educación puede alcanzar el conocimiento autentico a través de la reconstrucción de los fragmentos que están en su alma pero que no recuerda. La reminiscencia se alcanza cuando el alma es capaz de recordar, o lo que es lo mismo, es capaz de reconstruir el orden completo de la realidad tal y como lo contempló el alma en su existencia anterior al cuerpo. La tarea fundamental del hombre es cambiar la dirección de su mirada para que el alma recuerde. Esto es, mirando a los cuerpos celestes en cuanto en ellos está presente la divinidad y están, por tanto, *apomimesis*, y no mirando a los entes del mundo sensible en cuanto imitaciones de la divinidad, entes particulares sujetos al devenir y al cambio. A su vez este cambio de

dirección de la mirada no supone solamente un esfuerzo intelectual, sino que supone también un esfuerzo ético por cuanto la vida del hombre debe deshacerse de los deseos que impidan al alma alcanzar el conocimiento.

Tras lo dicho sobre la pomimesis como función necesaria de la limpieza catártica, es posible volver al sentido de la enfermedad en Platón con una nueva perspectiva. Para ello, es preciso comenzar por recordar que el universo que el demiurgo diseña es un universo esencialmente ordenado. La distinción entre los seres vivos no se produce en virtud de una diferencia biológica, sino en virtud de una diferencia psicológica y ética basada en el comportamiento en una vida anterior. Platón postula la existencia de una única sustancia (*ousia*) de forma que la diferenciación entre las especies encuentra su justificación en el grado de excelencia que su alma haya alcanzado en una existencia previa. Esta diferencia gradual implica, que no existen entre los seres vivos más que diferencias accidentales.

Desde el punto de vista del reino animal, el hombre representa una excepción, un laboratorio de curación y de libertad en la medida que su alma está dotada de una función que le permite dominar sus deseos más bajos: la razón. En el hombre, su *psyche* adquiere una nueva dimensión, en la medida en la que se ponen de manifiesto las limitaciones individuales que impiden el acceso al orden de lo inteligible. De esta forma, el cuerpo del hombre se muestra como un campo de combate en el que se libra una lucha entre las diferentes funciones de su alma. Pues, desde el momento de su gestación, el hombre comienza a padecer el movimiento de los elementos propios del

devenir (*genesis*); así como la tensión entre las diferentes fuerzas anímicas que lo componen.

Cada vez que una nueva función anímica aparece en la evolución del ser vivo, se debe a que la potencia del deseo de liberación (entendiendo por éste la liberación del apego a la creencia errónea en la verdad de los objetos que pertenecen al orden sensible) se va acumulando lentamente; o lo que es lo mismo, el deseo por las formas inteligibles se va desplegando gradualmente obligando al desarrollo de nuevas funciones anímicas. El desarrollo de la función racional del alma no consiste tanto en el desarrollo de nuevas facultades, como en la amplificación de las capacidades inherentes al ser vivo. Cuando otros seres vivos viven en relación exclusiva con el orden de lo sensible, el hombre interioriza su enfermedad y se sirve de ella para elevarse al orden de las formas inteligibles. El único ser vivo, por tanto, susceptible de ser libre es el hombre porque es el único capaz de invertir el ciclo de la causalidad accesoria a través de la *apomimesis*.

A lo largo de la presente investigación, se ha tratado de mostrar que Platón no sólo formuló la existencia de un principio llamado alma, sino que, además, estuvo interesado en formular una doctrina sobre la relación alma-cuerpo sobre la que basar una acción auténticamente terapéutica. Cuando Platón presenta estas cuestiones en el *Timeo*, su respuesta es contundente y formula una doctrina coherente y clara al respecto. En este sentido, no puede afirmarse que Platón fuera un idealista radical, sino que participó —como la mayor parte de los filósofos de la naturaleza— de ciertas concepciones materialistas desde las que formuló sus explicaciones de los movimientos

vitales en los seres vivos y, en concreto, de los procesos fisiológicos humanos. En un intento de sintetizar la actitud de Platón sobre la cuestión médica, es posible afirmar que, como intelectual médico concentró toda su capacidad intelectual en elaborar una doctrina sobre una concepción de enfermedad que tomaba en cuenta el componente anímico del ser humano.

La cuestión principal por la que es necesario volver a recordar estas cuestiones, se debe a la alusión explícita que Platón hace a la capacidad de juicio y discernimiento de la actividad racional del alma como el medio de conseguir la medida y equilibrio en los que radica la salud. Destaca, por este motivo, el carácter (*ethos*) del filósofo como aquel que remonta el proceso de *mimesis*, a través de la contemplación de los movimientos del universo. Ello implica que el alma está depurada de lo individualizante y lo accidental, su cometido es presentar lo universal y lo esencial, aunque el suceso y el conflicto se centren en un hombre más o menos individualizado. La terapia por observación astronómica implica una salida de las representaciones individuales y concretas, para resaltar la significación y validez universal del ser, lo bello y lo bueno.

Platón adopta resuletamente una actitud terapéutica y decide esgrimir una terapia para las enfermedades que no apela a recursos externos al propio hombre, ni tampoco a prácticas mágicas, sino que apela a la función racional del alma. De esta forma, en el sistema médico-filosófico del ateniense, el hombre adquiere una autonomía independiente del mandato de los dioses olímpicos y se ve obligado a recurrir al

ejercicio de la razón, no sólo para “hacer su vida”, sino también –y lo que es más importante– para curarse. La salud, por tanto, es concebida en Platón como una especie de regulador, de medida más o menos severa según el carácter del *ethos* en la que se aplica. Es decir, la eficacia de la terapia está, pues, sujeta a dos condiciones básicas: 1) la terapia será eficaz si es aplicada al hombre adecuado, esto es, aquel que sea susceptible de ser sanado; 2) este hombre debe tener siempre una actitud favorable al tratamiento, es decir, debe ser proclive a la obtención de verdad y conocimiento¹¹⁹. Dicho lo cual, se está en mejor disposición de comprender por qué la terapéutica platónica tiene utilidad desde el punto de vista moral.

La ascensión del alma dentro de la jerarquización de las clases de seres vivos, hasta llegar a la comunión con las cosas celestes forma la trama de la dialéctica platónica. Se trata de un auténtico proceso dialéctico el que se cumple al pasar de uno a otro ser, con la cancelación de una forma corporal concreta que queda atrás en el acto de enmienda de los errores morales cometidos en la vida anterior, pero conservando al mismo tiempo “algo” de ese ser reasumido en una forma superior.

Esta misma convicción sobre las consecuencias de las elecciones morales, lleva a Platón a describir en el *Fedro* el proceso de retribución moral y de reencarnación posterior. Allí describe como al término de la estancia del alma en la tierra, le sigue un

¹¹⁹ Platón en varios pasajes de la *República* (R. III, 406a) y en el *Timeo* (Ti. 89c) explica cómo, por la acción de la dieta o la *paidagogia* el alma y el cuerpo se vuelven tranquilos y ordenados.

periodo de retribución por los bienes y los males realizados y, que cuando este acaba, existe la posibilidad de una segunda vida corporal. El alma que durante tres veces seguidas haya elegido la vida más valiosa, que es la del amante de la sabiduría, queda liberada de la carga del cuerpo para vivir en constante comunicación con las cosas celestes. Para los que no cumplan este requisito, les espera un peregrinaje de diez mil años, compuestos de diez vidas corporales con un periodo de mil años de retribución para cada una de ellas, antes de que el alma pueda recobrar totalmente las “alas” y volver a su lugar de origen en los cielos.

En la *República*, por boca de un testigo procedente del mundo de los muertos, también aparece una descripción de los que le sucede al alma antes de la encarnación siguiente. También aquí se hace referencia a un periodo de retribución. Tanto las almas que descienden después de haber recibido de los cielos los premios merecidos tras su última vida encarnada, y las que ascienden desde el cuerpo-prisión en la que han purgado sus males anteriores, son conducidas ante el trono de los Hados e invitadas a elegir, cada alma individual la suya, una vida entre la serie que se les presenta. Para cada vida hay una descripción detallada de los destinos que les esperan y de las circunstancias externas que les acompañan, pero no del grado de excelencia moral que va a guiarlas. Esto es así, porque la excelencia moral no depende del hado, sino del carácter (*ethos*) del alma. De modo que el hombre tendrá más o menos excelencia moral según sus elecciones.

Desde el punto de vista de la analogía del ser, puede sostenerse que media una distancia entre el principio de la analogía, que es el Bien, y los restantes analogados que son todos los seres vivos susceptible de ser remontada a través de las sucesivas reencarnaciones por medio de la elevación moral que el alma consiga en el transcurso de cada una de sus vidas hasta conseguir la liberación del ciclo de reencarnaciones. Sentido, por otra parte, con el que debe ser interpretada la identificación que Platón establece en el *Timeo* entre la curación médica y la salvación (*soteria*) – se entiende que del alma–.

Instaurada esta barrera, la belleza finita y, por la misma razón, los demás valores y seres están infinitamente distantes del bien, de la belleza y del ser infinitos. Siendo esto así, no es posible la reducción al uno: la absorción total de la dimensión sensible del universo por parte del bien y el ser absolutos. Siempre va a existir una distancia entre los seres, por muy perfectos que estos hayan llegado a ser, y el ser supremo. Lo cual garantiza, por un lado, la existencia eterna del universo y, por otro, el proceso de *genesis* del mismo.

Dentro del sistema de reencarnaciones, la enfermedad, entendida como ignorancia, informa al hombre de que algo falla. Denota un defecto, una falta y la conciencia (*nous*) repara en que, para estar sano, falta algo. Si el hombre concreto comprende esto su actitud básica y su relación con la enfermedad se modificaran rápidamente. La enfermedad se muestra con ello no como algo puramente negativo, sino que presenta también un aspecto positivo. La enfermedad no tiene más que un fin: ayudar al hombre a recobrar el ajuste (la armonía y la simetría) perdido, al tiempo que

orienta al hombre hacia la consecución de la *eudaimonia*. La enfermedad al señalar lo que en realidad falta al hombre le permite conseguir por medio de procesos de aprendizaje y asimilación consciente la identificación con el ser y el Bien que se pierde en el transcurso del proceso de generación y corrupción propios del devenir del orden sensible. La enfermedad es el punto de inflexión en el que lo incompleto puede completarse. La enfermedad se convierte en un camino de ascensión al Bien.

Platón concibe la enfermedad como la manifestación problemática de una pauta de vida en la que un deseo mal orientado juega un papel fundamental. Concebida la enfermedad desde el alma, la enfermedad se revela como un estímulo para dar a la vida carácter ritual: no sólo contribuye a la curación del alma, sino que tiene una repercusión directa en la cadena del ser en la medida que influye en la reencarnación posterior del alma. Por ello, la curación, en sentido de restablecimiento completo, no es posible en todos los casos, sino únicamente cuando la naturaleza de la persona afectada lo permite o cuando ya está previsto en su *ethos*. Como se ve, y por recordar lo dicho, hay una asimilación de los procesos de generación y de cambio —y que se cristalizan en la enfermedad— con el mismo proceso de vida y, en última instancia, incluso, con el proceso de ordenación cosmológico.

Como se ha visto, Platón concibe el proceso de generación y cambio como inherente a la *genesis* que da lugar a cualquier ser vivo. Entiende que el devenir es el origen mismo de la corriente destructiva que pone en peligro la salud de cada hombre. Por esta razón, teniendo en cuenta que la causa última de la enfermedad hunde sus

raíces en una teoría del movimiento, la terapia que haya de conseguir la salud del hombre debe implicar la cuestión del movimiento de un modo fundamental. Es el mismo proceso que Platón describe en la *República*, con las ascensión del alma por todos los peldaños del conocimiento, sólo que ahora pone el acento en la fuerza vital del *sperma*, sin la cual sería inexplicable esta “anábasis” espiritual. Es, también, una experiencia en parte análoga y en parte idéntica a la dialéctica erótica descrita en el *Banquete*, sólo que en esta ocasión Platón trasciende el ámbito del conocimiento para hablar de las propiedades terapéuticas del mismo.

De ahí que el tratamiento de la enfermedad aparezca en el *Timeo* ligado a la integración armónica de lo divino en el hombre. Así es como debe entenderse según mi interpretación el cuidado del alma (*therapeia tes psyches*) en Platón: como una propedéutica catártica que posibilita el acceso al conocimiento del ser inmutable que implica la obtención de un equilibrio corporal y anímico que tiene como consecuencia la *eudaimonia* (Ti. 90c).

Puesto que en el alma misma conviven factores no racionales con factores racionales, la excelencia moral completa (*arete*) consiste en el mantenimiento de la relación armoniosa 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 y el inferior obedezca. 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 (*philosophia*) que ha sido dictada por la perspectiva racional y que implica el amor por el saber o filosofía.

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 (*thymos*) entrenado para sentir temor o vergüenza ante las cosas que una persona debería temer o sentirse avergonzada ante ellas, pero no de otras. Finalmente, la *phronesis*, es alimento de la parte con que el hombre razona. De modo que, el modo más aceptable de entender este término es concebirlo como alternativa intelectual y ética a la relación con el orden de lo sensible, susceptible de ser traducido, por tanto, por "ecuanimidad"¹²⁰. Pero el conocimiento, en su faceta de aprendizaje (*mathein*) sigue conservando la primacía en la vida práctica, puesto que la penetración intelectual del filósofo en la verdadera naturaleza del hombre y el fin real de la vida son lo que prescriben las líneas que habrán de seguir en su desarrollo las partes subordinadas del alma.

En este sentido, la salud no debe ser entendida en términos de evolución psicológica, puesto que el alma inmortal es esencialmente divina es puesta por los dioses y las otras están ligadas al cuerpo y sólo puede equilibrarse pero no mejorar (si,

¹²⁰ Cf. *Crat.* 411d-412b, donde Platón describe la *phronesis* como pensamiento (*noesis*) del movimiento (*fora*) y del flujo (*rhoe*). A su vez, *noesis* aparece definida como el deseo de lo nuevo (*neou hesis*). El concepto de *phronesis* vendría, por tanto, a poner de manifiesto un sentimiento – por cuanto refiere a un deseo– de no apego hacia el orden material y del cambio, resultado de una *synesis* o comprensión y conducente a un estado superior de conciencia (*sophrosyne*) en el que la *psyche* encuentra la salvación (*soteria*).

en la vida siguiente). Mientras la *psyche* esté condicionada el conocimiento será limitado, sujeta al proceso de devenir (ilusorio), al tiempo que se verá afectada por fenómenos de tipo físico ¿Puede cambiar el *ethos* de un hombre con todos esos condicionamientos? Las dos partes inferiores del alma están sujetas al deseo/dolor y no hay modo de que lo pueda detener. La alternativa es la percepción directa que acabe con el deseo/ sufrimiento. Al darse un contacto directo se elimina la estructura física y química que mantiene atado al hombre al sufrimiento. Elimina la limitación el condicionamiento. Se produce una mutación en el movimiento del alma que gobierna el cuerpo y tiene como resultado la salud.

La terapia centrada en el alma si quiere ser efectiva tiene que requerir la implicación del paciente en el tratamiento y convertirlo en "agente". Es decir, implica al hombre de forma decisiva en su propio proceso de curación. Por lo tanto, lo terapéutico no se va a identificar en Platón con lo que alivia, ni con lo que da placer al paciente, sino con lo que le capacita para ejercitar mejor su propia libertad personal. La terapia así entendida no constituye un acervo de conocimientos para responder a las diferentes necesidades de los pacientes sino una práctica que ayuda a éstos a re-experimentar su relación con el ser, la verdad, lo bello y lo bueno. Es así como la terapia por observación astronómica aspira a facilitar que los hombres cambien por sí mismos. Se trata de un medio de intervención recreativa, educativa y terapéutica de carácter no agresivo hacia el hombre -no es patologizante- que permite corregir pautas de conocimiento no adaptativas y que proporciona bienestar psicológico, social y físico.

4.4. La crítica a los médicos.

Platón presenta una práctica terapéutica poco habitual en su tiempo, según pone de manifiesto un pasaje de la *República*¹²¹. Ello no quiere decir que se trate de una práctica aislada o de una práctica con una finalidad no médica. De hecho, en esta tarea de instalar la enfermedad dentro de su sistema metafísico, los pitagóricos tuvieron una gran influencia en Platón. Quienes preocupados por el problema del alma humana, se acercaron a ésta a través de la reflexión matemática.

Pese a que el pensamiento médico se basa en un complejo de paradigmas subdisciplinares relacionados entre sí, más que en uno solo, la idea de la existencia de un solo paradigma es tan propia de la medicina como de otras ciencias, por lo que los comentaristas que han abordado los aspectos médicos del *Timeo* han elaborado sus reflexiones desde la creencia tácita de la existencia o inexistencia de un paradigma unitario. El objetivo de esta sección será poner de manifiesto que la propuesta terapéutica de Platón se encuadra perfectamente en el seno de una de las escuelas de la medicina hipocrática.

Mientras que los filósofos de la naturaleza sostienen que el universo funciona por diversas causas, Platón mantiene una concepción distinta, en la que el universo se rige

¹²¹ En *R.* VII, 530c: “ἡ πολλαπλάσιον, ἔφη, τὸ ἔργον ἢ ὡς νῦν ἀστρονομεῖται προστάττεις. οἶμαι δέ γε, εἶπον, καὶ τᾶλλα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον προστάξειν ἡμᾶς, ἐάν τι ἡμῶν ὡς νομοθετῶν ὄφελος ἦ. ἀλλὰ γὰρ τι ἔχεις ὑπομνήσαι τῶν προσηκόντων μαθημάτων;” (“-Verdaderamente -dijo- impones una tarea muchas veces mayor que la que ahora realizan los astrónomos. -Y creo también -dije yo- que si para algo servimos en calidad de legisladores, nuestras prescripciones serán similares en otros aspectos”).

por una sincronidad entre cuerpo y alma: teorías que encuentran su correlato en el ámbito médico. En el modelo platónico todo tiene su lugar y está interrelacionado por analogía pero, según ha quedado demostrado en el capítulo dedicado al origen de las enfermedades, no depende de una cadena lógica causal. Siendo coherentes con este principio, concebir en Platón el universo, así como todos los procesos inscritos en él – entre los que se encuentra la enfermedad–desde una perspectiva causal resulta erróneo.

Al igual que el resto de los hechos del orden sensible, para Platón la enfermedad no puede aprehenderse mediante la atención exclusiva a su dimensión sensible, sino que debe atender necesariamente al ser, que en el caso del hombre viene configurado por su *physis*, la cual es en última instancia determinada por su alma. Siguiendo estas premisas, la terapia prescrita por Platón –a diferencia del tratamiento con fármacos– se caracteriza por una acción interna de desarrollo que se da en el seno de la *psyche* del propio individuo, por ella misma y sobre sí misma. Que cada hombre pueda ser plenamente, sin distorsiones de ninguna índole que pongan en peligro la configuración de su propio sí-mismo, y que ,por tanto, posea salud, depende de que sea capaz de llevar a cabo por sí-mismo y en sí-mismo el proceso terapéutico. La posibilidad de vencer la enfermedad depende, así, del hombre mismo y no de la aplicación de ningún fármaco o de la acción externa de algún pretendido experto en medicina.

El aspecto que interesa resaltar aquí y que explica el posicionamiento de Platón ante determinadas prácticas médicas, es la limitación que subyace a una concepción mecanicista tanto de las leyes que rigen el universo, así como de los procesos de vida y

de enfermedad. Del mismo modo que los planteamientos de muchos de los pensadores que reflexionaron sobre la *physis*, ciertas prácticas médicas contemporáneas a Platón se apoyaban también sobre principios de corte mecanicista. Los cuales, dada su naturaleza, impiden indagar la causa de cualquier cosa o hecho por cuanto no atienden al ser verdadero: el alma. Un planteamiento de este tipo únicamente permite interrogarse en una dirección, hacia el pasado, y formular la pregunta “¿por qué?” una serie limitada de veces, si no quiere llegar a la postulación de un principio metafísico que explique su origen.

Consciente de todas estas limitaciones, resulta comprensible que Platón comience por describir el papel fundamental de la analogía para explicar el origen del hombre en relación con el universo. De ahí que la propuesta terapéutica de Platón opere de acuerdo con planteamientos análogos y no causales. Esta concepción se manifiesta en el postulado “macrocosmos= microcosmos” y en el principio “igual arriba que abajo”. Al concebir de manera análoga forma y contenido, cuerpo y alma, persona y universo Platón consigue una aproximación más cercana al origen de la enfermedad y, en consecuencia, al tratamiento que haya de prescribir para la misma. De ahí, que Platón proponga como remedio a una enfermedad, no un medicamento, sino la observación del movimiento perfecto de los planetas que influye directamente por analogía en el movimiento del alma humana y, en particular, en la función racional: verdadero ser del hombre.

Como ha quedado suficientemente argumentado, la observación astronómica no consiste en una contemplación estática, sino que implica un esfuerzo catártico que persigue la restauración de las revoluciones de la cabeza y, con ella, la liberación del deseo hacia los objetos del orden sensible. Proceso catártico que para Platón es racional y de conversión moral al mismo tiempo.

En la medida que el proceso catártico conduce de lo sensible a lo suprasensible, transforma a un ser vivo en un ser de una u otra especie y lleva de una falsa dimensión del Ser a una verdadera. Así, el alma se cura, se purifica, se hace mejor –no sólo moralmente, sino también ontológicamente, por cuanto puede ascender y descender en la escala de los ser vivos–.

La idea de que las almas pueden transmigrar de un cuerpo a otro perteneciente a una u otra especie, refleja el modo en que Platón sitúa la perspectiva cosmológica junto a la perspectiva ética, y lo que es más, con una finalidad terapéutica. En esos momentos, las leyes físicas que explican el movimiento de los astros y de las estrellas, y las leyes morales, no figuraban como los componentes principales de una teoría médica.

A pesar de su amplitud, el *Corpus Hipocraticum* sólo supone un testimonio parcial de la literatura médica que, como se sabe, experimentó un desarrollo sin precedentes durante la segunda mitad del siglo quinto. Lejos de constituir un *corpus* unitario la colección de escritos hipocráticos es una amalgama variada de tratados de diferentes escuelas. Se conoce mucho de la escuela de Cos y de la escuela de Cnido, mientras que la escuela del sur de Italia parece extraña al *Corpus*.

Para Jouanna (1961) Empédocles de Agrigento podría haber sido el fundador de la escuela italiana de medicina¹²². Se dice que Empédocles no tuvo sucesores. Sin embargo, según señala y argumenta suficientemente Jouanna, en el interior del *Corpus* es posible ver la estela de Empédocles tanto en lo que se refiere a su influencia filosófica como a su influencia médica. Los detractores de sus teorías se apoyan en los argumentos de autoridad de los sistemas cosmológicos jonios que conciben la *physis* como una sustancia única. Estos médicos, lejos de permanecer indiferentes a las teorías de Empédocles, reaccionan contra ellas. Es suficiente conocer la posición de Diógenes de Apolonia y del autor del *Peri physios anthropon*. Según ellos si se admite, como hace Empédocles, la hipótesis de la pluralidad, se está condenado a no poder dar explicación de fenómenos tan importantes como el placer, el dolor e incluso la existencia de los seres, porque según su argumentación varias sustancias de naturaleza diferente no pueden modificarse ni mezclarse porque sólo pueden modificarse y mezclarse las modificaciones de una misma sustancia.

Empédocles empleó en medicina un método filosófico porque hacía derivar sus teorías médicas de sus teorías filosóficas sobre la constitución del universo¹²³. No obstante –siguiendo la argumentación de Jouanna– el método de Empédocles es

¹²² Contrario a esta tesis es el testimonio de Galeno según el cual Empédocles es un autor desconocido para los médicos del *Corpus* (DK21 A 3).

¹²³ Según señala Jouanna (1961), la principal diferencia de las reflexiones de los médicos con respecto a Empédocles radica en el hecho de que todos ellos tomaron como referencia el texto de la *Física* y dejaron de lado los aspectos religiosos contenidos en las *Purificaciones*. Al contrario que la medicina de Empédocles, la medicina de sus discípulos en los escritos del *Corpus* parece como absolutamente laica.

también un método genético por cuanto trata, no de conocer a partir de qué elementos está constituido el hombre, sino de saber cómo el hombre se ha formado. Por esta razón, la explicación de la formación de todas las partes del hombre a partir de los elementos primeros ocupa un extenso lugar en el pensamiento médico de Empédocles: porque considera la medicina no como una ciencia autónoma, sino como una rama de la filosofía.

A la luz de esta interpretación, es posible sostener la posibilidad de la influencia de Empédocles, o al menos de la escuela siciliana, en la configuración del pensamiento médico de Platón. Para lo cual se cuenta, además, con el testimonio del *Peri physios anthropon*. El método terapéutico propuesto por Platón y sus discípulos, dice el autor de la *Peri physios anthropon*, se basa en el conocimiento previo de la naturaleza humana (20 L. I, 620), bajo el principio de que para tratar las enfermedades hay que conocer las causas, y para conocer las causas de las enfermedades hay que saber de qué elementos está compuesta la naturaleza humana. No obstante, el autor del *Peri physios anthropon*, sin embargo, critica este método filosófico que juzga ajeno a la medicina. Para él la medicina no es una rama de la filosofía, sino un arte autónomo fundado sobre la observación y la experiencia (*Peri physios anthropon*, I, L. 32 2); lo cual pone de manifiesto que ya entonces existían disensiones a la hora de concebir la práctica médica¹²⁴.

¹²⁴ Para ambos, el universo está constituido a partir de cuatro elementos (Empédocles 21 B 6; *Peri sarkon* 2, L. VIII, 584) que se separaron progresivamente (Empédocles 21 A 49; *Peri*

Estos médicos sostienen que el hombre está constituido a partir de elementos propios que son los humores. El número de los humores es el mismo que el de los elementos de Empédocles (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra en *Peri physios anthropon* 4, L. VI, 38.19; y en flema, sangre, bilis, agua en *Peri nouson* IV 33, L. VII, 542. 7).

Los planteamientos mecancistas de los primeros filósofos permitían dar cuenta de un gran número de cuestiones sobre la naturaleza, especialmente aquellas relacionadas con el movimiento. Para Platón, algo que no puede explicar el mecanicismo es esa especie de instinto o de causa final que hay en la naturaleza y en todos sus elementos por elevarse sin descanso a lo más perfecto y a lo mejor. Algo sentido o entrevisto de algún modo por todos los entes que se alinean en la gran cadena del ser.

De este modo, el hombre, tal como se le aparece a aquellos que pretenden ser médicos sin serlo realmente, es un escenario lleno de desorden y confusión; su experiencia está construida a base de opiniones: una multitud de creencias conflictivas y cambiantes, algunas incluso contradictorias entre sí; creencias que no aportan razones para ser consideradas verdaderas y cuya justificación exige el recurso a lo irracional. La confusión se hace patente cuando los médicos tratan de abordar una causa física

sarkon 2, L. VIII, 584 II). Así mismo, también se encuentra un paralelismo en la explicación de la formación de las partes del cuerpo humano por la combinación y modificación de elementos primeros (Empédocles, 21 A 78, 21 B 96, 97, 98; *Peri sarkon* 3, L. VIII, 586). Un análisis en mayor profundidad sobre estos paralelismos ha sido realizado por Jouanna (1961).

partiendo del signo físico y no desde el sentido del conjunto humano. De forma más precisa, se podría señalar que el error médico se sitúa en el ámbito de la traducción somática, al quedarse en el cuerpo (*sema*) y no llegar a la esencia (*eidos*) de la enfermedad.

En un conocido pasaje del *Fedro*, Platón atribuye a la medicina hipocrática una preocupación exclusiva por la salud del cuerpo (*Phdr.* 270b–c). Para él, la salud del hombre es algo más que una “*eukrasia* somática”. Requiere que el alma posea un sistema ordenado de convicciones (*peitho*) y de virtudes intelectuales y morales (*aretai*) (*Phdr.* 270b–c), o lo que es igual, requiere *sophrosyne*: un conjunto de creencias, saberes y virtudes ordenados (*kosmios*). De forma que cuando el hombre se halla gozando de una salud plena y verdaderamente humana, su *eukrasia* descansa y florece psicológica y metafísicamente en el buen orden de ese conjunto de hábitos anímicos (Laín Entralgo, 1958: 177). La salud entonces es vida *kata peitho*, actividad psicosomática en la que las creencias fundamentales de la existencia genérica e individual se hallan en buen orden psicológico y moral (*R. X*, 618b).

A los médicos de la escuela de Hipócrates, atentos a cuidar el cuerpo y sus dolencias, practicantes de una prestigiosa *techné* de riguroso enfoque empírico, el alma no les preocupa mucho. La *therapeia* de los hipocráticos se refería al cuerpo y se ocupa de la *psyche* en tanto que una parte del cuerpo, más sutil que el cuerpo –eso sí– y por ello más difícil de observar en los síntomas que guiaban la exploración y el tratamiento médicos. De hecho, la palabra *psyche* es poco frecuente en los textos hipocráticos.

En cuanto al cuerpo, sin embargo, hay que señalar que los médicos hipocráticos sí poseían una idea bastante clara acerca del mismo; entendido como un organismo dinámico, complejo, sujeto de acciones propias y de afecciones muy varias. La dieta en su sentido más general y propio, como pone de manifiesto el *Peri diaites*, es uno de las preocupaciones esenciales de esta medicina que buscaba conservar la salud y evitar los dolores. Un arte médico basado en la observación de los síntomas, más atento al pronóstico que al diagnóstico.

Se dio en estos médicos una visión unitaria del cuerpo, a la vez que un intento de analizar sus partes o componentes, con un criterio que se podría llamar funcional. El cuerpo funcionaba para ellos como un conjunto vivo de partes que tenían sus propias facultades (*dynameis*) cuya buena relación entre sí y con el exterior, de acuerdo con su propia naturaleza (*physis*) mantenía la salud. La enfermedad, por su parte, venía provocada por el desequilibrio entre los factores internos del cuerpo o bien por la agresión de factores externos que lo dañaban, llevándolo a la descomposición y la muerte.

El camino hacia la primacía del cuerpo a la hora de hablar del sujeto médico quedaba así preparado. Sin embargo, históricamente la anatomía es una anomalía. Importantes tradiciones médicas, tales como la egipcia, la ayurvédica y la china florecieron durante miles de años sin privilegiar la inspección de los cuerpos. Ninguna de estas dos medicinas orientales deja de lado el aspecto espiritual y energético del cuerpo humano, al tiempo que contribuyen –no sólo al mantenimiento de la salud–

sino también al desarrollo de todas nuestras facultades físicas, psíquicas y energéticas para ser más felices. Ponen el énfasis en aspectos, que desde una perspectiva occidental pueden parecer ajenos a una práctica que desee ser considerada médica (tales como el trabajo con la energía vital, los humores, la cosmología etc.). Aspectos que –con sus cualidades e interacción– adquieren una importancia capital en la constitución de la persona y el desarrollo posterior de la enfermedad. Preceptos terapéuticos, por otra parte, no muy lejanos a los planteamientos médicos presentes en el *Timeo*.

Para que la salud sea completa, en opinión de Platón, tiene que darse una perfecta armonía en la ejecución de su función por cada una de las diversas partes del alma. El hombre lleva a cabo una vida buena y plena sólo cuando se da la adecuada subordinación entre los diferentes elementos de su carácter: cuando la sabiduría prescribe el fin y el gobierno de la vida; cuando las 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 salud consiste en el mantenimiento de esa armonía y en la debida subordinación entre las diversas funciones del alma. Un hombre 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, 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. De esta forma expone Platón en el *Timeo* los principios fundamentales de su concepción de la vida moral.

Es conocida la exigencia con que Platón postula un minucioso y acabado conocimiento del alma, en los ya famosos pasajes del *Fedón* y la *República*. Pero no por ello deja de lado la atención al aspecto sensible¹²⁵ del alma, del cual no puede desinteresarse el filósofo en su función de *mathetes* (*Ti.* 90b) y de ahí que, en el llamado pasaje médico del *Timeo*, Platón trate de explicar las afecciones y formas con que se muestra el alma en la vida humana cotidiana y mortal.

No obstante, la técnica médica de Hipócrates es precisamente la ciencia que sirve de modelo para este método de investigación de clasificación dialéctica (*Grg.* 464b y ss.)¹²⁶. Platón ve en esta *paideia* basada en la ilustración a fondo del enfermo¹²⁷, el ideal de la terapéutica científica. La auténtica técnica médica (*iatrike techne*) aparece siempre como aquel conjunto de preceptos normativos encaminados a preservar la salud del hombre (*therapeia*), que nunca desliga la parte del todo, sino que en la enfoca siempre en sus relaciones de interdependencia con el conjunto. Con su referencia al método de la medicina se propone poner de relieve la necesidad de que en todos los terrenos se comprenda de un modo certero la función de la parte dentro del todo, determinando así lo más adecuado para el tratamiento de la parte. No se trata por tanto, como podría

¹²⁵ Pese a su inmaterialidad, el alma aparece ligada a una física matemática ligada a la teoría de los elementos *Ti.* 52a-61c y 69d-73e, como ha quedado suficientemente demostrado en los capítulos precedentes.

¹²⁶ Cf. *Phdr.* 270c-d, donde Platón afirma que la medicina debiera servir de modelo para una verdadera retórica.

¹²⁷ Enseñarles como si su misión no fuese curar a su paciente sino convertirle en médico; en *Lg.* 720c-d y 857c-d.

pensarse, de simples analogías, sino de fundir toda la teoría médica sobre la terapia del cuerpo con la teoría socrática del cuidado del alma (*psyche epimeleia*) para formar una terapéutica del alma y es en este sentido como la técnica médica se revela como una auténtica técnica¹²⁸.

De ahí que la auténtica técnica médica sea para Platón aquella que siguiendo los planteamientos propios de un análisis científico, trata de determinar la causa última de la enfermedad –la cual se encuentra íntimamente ligada a la *physis* del ser vivo– antes de prescribir al paciente cualquier tipo de tratamiento. Desde esta perspectiva debe ser entendido el siguiente pasaje:

τὰ γὰρ νοσήματα, ὅσα μὴ μεγάλους ἔχει κινδύνους, οὐκ ἐρεθιστέον φαρμακείαις. πᾶσα γὰρ σύστασις νόσων τρόπον τινὰ τῇ τῶν ζῶων φύσει προσέεικε. καὶ γὰρ ἡ τούτων σύνοδος ἔχουσα τεταγμένους τοῦ βίου γίνεταί χρόνους τοῦ τε γένους σύμπαντος, καὶ καθ' αὐτὸ τὸ ζῶον εἰμαρμένον ἕκαστον ἔχον τὸν βίον φύεται, χωρὶς τῶν ἐξ ἀνάγκης παθημάτων¹²⁹ (Ti. 89b).

¹²⁸ Es necesario recordar que los griegos comenzaron por llamar *techne* a cualquier tipo de arte manual, sin mayor precisión. Pero entre los siglos VI y V este término alcanzó plena dignidad intelectual y social mediante un proceso de purificación y otro de racionalización. Por una parte, el quehacer técnico excluye toda maniobra de carácter mágico o mítico; por otra, el oficio artesanal se torna verdadera *techne* cuando quien lo realiza conoce de manera racional qué es lo que maneja en ella y por qué hace lo que hace cuando llega a ejercitarla con acierto. La falsedad de una pretendida técnica, por tanto, resultará de presentarse algo que por alguno de sus aspectos no atiende al ser auténtico. En el caso particular que nos ocupa, la técnica médica puede tener una realidad psicológica y una estructura lógica, pero no por ello tendrá una validez ontológica ni lógica, metafísica incluso, en tanto que desatiende al alma y se ocupa del cuerpo, entidad sujeta a la corrupción y al cambio, y por ello perteneciente al ámbito del “no-ser”.

¹²⁹ "En efecto, no hay que irritar con fármacos las enfermedades que no impliquen grandes peligros, ya que en todos los casos, la constitución de las enfermedades se asemeja de algún modo a la naturaleza de los seres vivos. De hecho, la composición de éstos se genera con un período de vida determinado para toda la especie y cada ser vivo individual nace con un

La terapia por fármacos tiene un sentido de dotación o influencia externa en tanto que alguien está prescribiendo y/o introduciendo en el organismo un elemento ajeno al mismo. La medicina así planteada se aleja del plano del ser al basarse en una concepción del cuerpo de tipo mecanicista y causal. Escudriña el pasado en busca de las causas e intenta hallar las causas más profundas e intenta suprimir los síntomas mediante fármacos. Su objetivo es suprimir los síntomas pero no logra la curación. Conciben la causa de la enfermedad desde una perspectiva alopática en la que la enfermedad se manifiesta como un enemigo al que hay que destruir con los medios más efectivos.

En ello se encuentra la diferencia entre combatir una enfermedad, como hacían los hipocráticos, y transmutar una enfermedad. La curación para Platón procede exclusivamente desde una enfermedad transmutada (*metabole*), nunca de un síntoma derrotado, ya que la curación significa para él que el hombre se hace más sano, más próximo a la perfección, más completo y por tanto más cercano al ser supremo que es representado por el bien. La curación se consigue ampliando el saber que en Platón va necesariamente ligado a una mejora del carácter en un sentido moral y psicológico; lo cual, por otra parte, no es posible sin una ampliación de la conciencia (*nous*).

tiempo de vida asignado por el destino a excepción de los accidentes ocasionados por la necesidad".

5

Conclusiones

Las tesis que refutan la hipótesis de la inexistencia de una verdadera reflexión médica en Platón pueden ser sintetizados en cinco puntos capitales:

1. Afirmación: Los pasajes que pueden ser considerados como médicos contienen un buen número de términos que pertenecen al ámbito de la reflexión política. Contra argumentación: La terminología que hace referencia a cuestiones políticas aparece también en un buen número de obras del *Corpus Hipocrácticum*, que a su vez habrían bebido de Empédocles. En la antigüedad griega es frecuente que muchas cosmologías se concibieran en términos políticos y, por ende, también la constitución de los seres vivos.

2. Afirmación: La ambigüedad con la que se describe la *chora* legitima su asimilación con un espacio de tipo político. Contra argumentación: Es cierto que la *chora* posee un estatuto ambiguo pero su papel dentro del sistema metafísico de Platón es claro: su función es servir de espacio para que los seres vivos se generen. Nada de extraño tiene que sea puesta en relación con los sofistas ya que en la metafísica platónica el orden de lo sensible es descrito como un mundo de imágenes y de sombras. Aquellos que se mueven en este orden sin atender al auténtico ser del hombre, su alma y, entre ellos, los médicos, no pueden recibir otro nombre que el de “sofistas”.

3. Afirmación: La gimnasia, propuesta como terapia, es expuesta en términos políticos. Contra argumentación: La gimnasia no es la única terapia propuesta y el resto de terapias no se exponen en términos políticos. Un ejemplo de ello es la terapia por

observación astronómica, la cual ocupa un lugar de especial relevancia dentro de la terapéutica platónica por cuanto tiene por objeto tratar el alma. No obstante, el recurso a los términos políticos en relación a la gimnasia queda legítimamente justificado desde el punto de vista epistémico, pues es totalmente legítimo pensar que la terapia que se propone sea concebida en los mismos términos que la enfermedad y el ser a los que hace referencia.

4. Afirmación: No se prescriben fármacos ni hay una actitud que pueda ser considerada como propiamente médica. Contra argumentación: Que los planteamientos médicos no se correspondan con la medicina tal y como la conocemos hoy no implica necesariamente la inexistencia de un planteamiento en *stricto sensu* en Platón. Debe tenerse en cuenta, además, que en tanto que la concepción de la constitución del hombre, como el proceso de enfermedad son concebidos desde una doble perspectiva que, además de postular un componente físico, postula un componente anímico; la terapia que realmente pretenda ser eficaz debe, por tanto, implicar todos los órdenes del hombre y, en consecuencia, también a su alma. Ello lleva a la medicina en una dirección distinta a la de la medicina hipocrática desde el momento en el que pretende un tratamiento integral del hombre y ofrece una terapia para el alma, haciendo que los límites entre la medicina y la ética se desdibujen.

5. Afirmación: La enfermedad, y en última instancia el mal, son concebidas como ausencia de sentido, lo cual hace dudar de la auténtica existencia de un verdadero proceso de enfermedad. Contra argumentación: La enfermedad se inscribe dentro del

plan teleológico establecido por el demiurgo para el universo de forma que todo –tanto los seres como los procesos de generación, cambio, corrupción y muerte a los que éstos se ven sometidos– son reductibles en última instancia a nivel microcósmico a un problema de coherencia entre el alma y el cuerpo; y a nivel macrocósmico a un problema de coherencia entre la existencia de los seres vivos concretos y el plan concebido por el demiurgo. Todo lo cual en último término puede ser concebido como una cuestión semiológica, en la medida que el problema que trata de resolver Platón es el de la coherencia entre cuerpo y alma, entre *soma* y *sema*, entre significante y significado.

Los interrogantes a los que se enfrenta Platón en el *Timeo* en su estudio de los seres vivos no son muy distintos a los de sus contemporáneos. A Platón le inquietó la existencia de un ser inmutable y universal, pero también la posibilidad de que exista una diversidad de seres vivos, la presencia de grupos que comparten muchos rasgos, la pluralidad funcional que permite a los seres vivos mantenerse en la vida como entidades individuales, así como su capacidad generadora y reproductora.

Para explicar la existencia de una pluralidad de seres, junto con la existencia de la especie o seres pertenecientes a la misma clase (*eidōs*), Platón no adopta una perspectiva lógica, sino física. Según esta perspectiva, la diferencia es la forma materializada, el ser vivo concreto, real, físico, en sí mismo. No obstante, Platón va más allá en su explicación y enlaza su explicación física con una explicación de corte ético, en la que el alma desempeña un importante papel. Cuestiones, la de la biodiversidad y la de la

identidad, que Platón retoma de nuevo en el *Timeo* pero bajo una perspectiva tan novedosa como fundamental; ofreciendo una ocasión única de replanteamiento de las bases sobre las que se sustenta la práctica médica, así como de su papel en la vida humana, ya sea ésta en su dimensión natural, política o moral.

El *Timeo* también aborda la explicación de procesos propios de la vida humana, como el ejercicio de la razón y la aplicación a la práctica de criterios morales o estéticos. Aquí Platón se sale del terreno de la estricta biología para abordar temas ligados a la teoría del conocimiento, a la ética y a la política. Platón ofrece, así, las bases ontológicas y epistemológicas de un nuevo sistema que trata de superar los planteamientos físicos y médicos de sus contemporáneos, emprendiendo una serie de reconciliaciones urgentes: entre hechos y valores, entre ciencia y mundo de la vida, entre las dos culturas, entre la razón pura y la práctica, entre ciencia y conciencia, entre entendimiento y sensación, entre lo animal y lo político.

Existía, sin embargo, una barrera que impedía transitar desde la biología a la metafísica: las nociones de *physis* y *psyche* parecían tener usos incompatibles en cada uno de estos dos territorios. Platón salva este obstáculo al mostrar que también en la biología “*physis*” y “*psyche*” son nociones interrelacionadas y no categorías taxonómicas fijas. De esta forma, Platón “descubre” la “espermatoología”. Con él, la naturaleza se “naturaliza” y se convierte en un proceso genético (*genesis*) a través de la apropiación personal que hace del término “*sperma*”. Término que le permite fundamentar metafísicamente, y al mismo tiempo, la existencia de un orden plural y cambiante del

que es posible la obtención de conocimiento.

5.1 Principales conclusiones.

Las conclusiones que se extraen de esta investigación en relación con estas cuestiones son las siguientes:

1. La opinión más extendida es que Platón escribió acerca del cuerpo algunas cosas de limitado interés, debido a que le interesaba muchísimo más el alma. El hecho de que la medicina platónica priorice el cuidado del alma a la hora de prescribir un tratamiento terapéutico, viene determinada por el papel fundamental que desempeña el alma en la metafísica sobre la que se basa la concepción de universo que tiene Platón.

Aunque es conocida por todos la admiración que Platón pudo sentir por la práctica médica de los hipocráticos –según ponen de manifiesto las múltiples citas que podemos encontrar acerca de su arte–, lo cierto es que no podemos estar seguros de si el método terapéutico presentado por Platón concuerda exactamente con el método empleado por la medicina hipocrática de su época. De hecho, entre los escritos del *corpus* hipocrático no se encuentra rastro de una medicina de carácter cosmológico, mientras que en Platón aparece como rasgo definitorio de su concepción médica. El logos matemático atraviesa todo el universo hasta llegar al alma humana y se revela como fundamental tanto a la hora de un tratamiento eficaz para las enfermedades como para la comprensión epistemológica del universo cósmico.

Es conocido por todos la exigencia con que Platón postula un minucioso y acabado conocimiento del alma, en los ya famosos pasajes del *Fedón* y la *República*. Pero no por ello deja de lado la atención al aspecto sensible del alma, del cual no puede desinteresarse el filósofo en su función de *mathetes* (*Ti.* 90b) y de ahí que, en el llamado pasaje médico del *Timeo*, Platón trate de explicar las afecciones y formas con que se muestra el alma en la vida humana cotidiana y mortal. En esa situación, Platón presenta en el *Timeo* una dietética y una terapéutica particulares, en las que el *mathetes* desempeña un papel fundamental en el ejercicio de una auténtica *techne iatrike*.

Una *techne* que en Platón presenta la peculiaridad de aunar al mismo tiempo *praxis* y *theoria*, debido a que el saber de los primeros principios, el conocimiento de la *physis* en Platón viene constituido por el conocimiento de la *psyche* –ya sea a nivel macrocósmico o microcósmico–, cuya detentación ofrece, además, la ventaja de permitir el acceso a la aplicación práctica de dicho saber.

Ello es consecuencia de la estrecha relación que existe para Platón entre la estructura del universo y la naturaleza del hombre como un ser a la vez orgánico y espiritual; basado en el supuesto matemático de que, tanto el universo (*Ti.* 31b–40d) como el hombre (*Ti.* 40d–47a) han sido estructurados a partir de los cuatro elementos fundamentales y sometidos al orden geométrico de sus figuras. O dicho de otro modo, el verdadero conocimiento es posible sólo *in actu exercitu* a través de la *therapeia tes psyches* o *psyche epimeleia*. Cuidado por lo demás de profundas implicaciones matemáticas ya que el alma aparece ligada a una física matemática de los elementos (*Ti.*

52a–61c y 69d–73e).

2. Platón buscaba la explicación causal de los seres y de sus procesos, o lo que es lo mismo, el porqué de la existencia de una pluralidad de seres vivos y el para qué de la vida particular de cada una de las diferentes especies. Con este objetivo, Platón se encuentra ante un modelo atomista de la naturaleza fundado en una concepción mecánica de la causa al que no duda en criticar. Su planteamiento parte de una crítica a la concepción de *physis* de sus contemporáneos y la convierte en una causa interna del desarrollo de los seres vivos. Platón, aun aceptando la insuficiencia teórica del mecanicismo como explicación global del orden natural, reconoce el potencial explicativo de la física democrítea y, lejos de despreciar el entramado de causas mecánicas que actúan a nivel material, lo adapta al ámbito de acción de la finalidad.

Para Platón existe una entidad global llamada vida (*bios*), de la que cada ser vivo supone una concreción, tanto en lo que se refiere a la especie, como a la concreción en un ser particular. Comprender y explicar el proceso de *genesis* implica saber de cada ser qué es y cómo ha llegado a ser y, en orden a ello, captar las causas de su ser y de su devenir.

Para Platón toda la realidad tiene un sentido lógico: lo que existe, no existe caprichosamente, sino que responde a una necesidad interna de todas las cosas, que las hace ir cambiando según un ciclo de reencarnaciones con valor ético. Del encuentro entre los diferentes seres pertenecientes a diferentes escalas de ser, surge la composición

del universo, la más completa y perfecta que incluye a todos los tipos posibles de ser, pero que está abierta a su vez a una degradación, con lo que la evolución de la realidad, del universo, de la historia, de lo que sea, nunca se detiene.

En el pensamiento de Platón, las elecciones que tiene que hacer el individuo para alcanzar la sabiduría y la curación, o la salvación de su alma, no son impuestas sistemáticamente. El *nous*, la inteligencia pertenece exclusivamente a los hombres. Entiende por inteligencia la capacidad que posee un conjunto de elementos de constituir y de aplicar mecanismos que permiten la permanencia, la capacidad de armonizar una serie de medios en vistas de una forma o de un objetivo. La armonía, la búsqueda de estabilidad aparece como una de las maneras paradigmáticas de la acción de las causas formal y final. En la teleología concebida naturalmente hay una armonización, una especie de cálculo, una adecuación o proporción de los medios respecto a los fines. Platón da así una interpretación metafísica del mecanicismo científico, mostrando que la ciencia y la metafísica no son solamente compatibles entre ellas, sino que además se necesitan mutuamente.

En lo que refiere al ámbito de la especulación racional Platón opta por una tesis de tipo henológico –herencia de Parménides– y, en consecuencia, por una ontología jerarquizada por las leyes inherentes a los números. Hemos visto como los objetos matemáticos constituyen una armadura invisible que va desde el Uno hasta el volumen y el ensamblaje corporal formado por los cuatro elementos, pasando por la tensión de los opuestos desemboca en la afirmación de la unidad entre lo inteligible (*topos noetos*) y

lo sensible (*kosmos*). Es bajo esta perspectiva global que hay que comprender la noción de *sperma*.

El principio que unifica y que anima, supone la homogeneidad de la causa espiritual que supone la idea de Bien, presente en todas partes en grados variables de pureza en relación a su “manifestación espermática”. El *sperma* en tanto que principio de un ser vivo supone el instrumento de las funciones biológicas, el cual debe ser distinguido del agente que es el alma. En el momento en que Platón emplea el término *sperma*, toma en cuenta las conclusiones de las investigaciones de sus predecesores pero insertándolas en una estructura metafísica más compleja. El entronque de la materia con la forma y la finalidad no se da en el plano cosmológico, sino en el seno de los organismos vivos. En este punto, en términos de una física esencialmente dinámica, la física platónica sobrepasa los rígidos esquemas explicativos anteriores.

En Platón, la *physis*, en cuanto modo de ser propio y permanente de las cosas, se identifica realmente con lo que se denomina esencia. Mientras la esencia prescinde de los aspectos variables y cambiantes de las cosas, el *sperma* explica precisamente esas variaciones y cambios. El concepto de *sperma* tiende, por tanto, un puente entre la identidad y la biodiversidad: es lo permanente, pero en cuanto que explica los cambios. Es lo que realmente son las cosas y en cuanto fundamento de lo que parecen ser, es el principio de unidad capaz de generar la pluralidad.

El *sperma* está indisolublemente vinculado al concepto de necesidad. El universo

no podría ser un todo ordenado y plural si los distintos seres que lo integran no están en su sitio y se comportan del modo que les corresponde. Es precisamente el *sperma* de los distintos seres (entendida ahora como su ser propio e intrínseco) el que determina su lugar en el universo y su forma de comportarse. Este rasgo es el que marca la separación radical entre los seres naturales y los seres artificiales. El *sperma* se constituye así como principio último porque: 1) Es aquello a partir de lo cual se generan los seres del universo. El *sperma* así concebido es el origen. 2) Es aquello en que consisten los seres del universo. El *sperma* así concebido es lo permanente, el sustrato último. 3) Es aquello que es capaz de explicar las distintas transformaciones del universo. El *sperma* así concebido es causa.

3. Primero con Sócrates, y después con Platón, se va haciendo posible expresar el convencimiento de que la *psyche* del hombre es una cosa y la tradición otra; que el alma puede apartarse de la tradición para someterla a examen; que ella puede romper el encanto de su fuerza hipnótica; y que mi alma, lejos de consagrar enteramente sus facultades intelectuales a la memorización, debería encauzarlas hacia la investigación crítica y el análisis radical; o lo que es lo mismo, hacia la investigación, la crítica y el análisis de sí misma, si es que pretende la obtención de un conocimiento auténtico. La *psyche*, para alcanzar este género de experiencia cultural, tendrá que dejar de identificarse sucesivamente con toda una serie de situaciones vividas a lo largo de su existencia. Tendrá que aprender a alejarse y, por medio de un esfuerzo de pura voluntad, llegar a un punto en el que pueda pensar y de hacer con independencia de los

hábitos de pensamiento y las pautas de existencia adquiridas hasta el momento. Lo cual supone la aceptación de la premisa de que existe un alma, una conciencia que se gobierna a sí misma y que halla en sí misma los motivos de sus propios actos.

El problema que preocupaba a Platón era el de fundar la moral sobre bases objetivas y racionales. La moralidad que podría llamarse pre-racional, fundada en la costumbre, la religión y la observancia de los aforismos tradicionales, era ya insuficiente. Lo más característico de la actitud de Platón, y aquello, que le diferencia — me atrevería a decir, que con ventaja— de su maestro Sócrates, fue el haber ligado el problema ético a lo que se podría llamar el problema cósmico y metafísico. Para Platón el porqué de la conducta humana no puede desligarse del porqué de todo el universo y del mismo ser, y el "bien" ético referido inmediatamente al hombre no es más que un aspecto del "bien" absoluto referido a todo lo existente. Así vuelven a reunirse en una nueva síntesis superior las dos corrientes que por un momento parecían haberse separado con Sócrates: la corriente cosmológico–metafísica de los jonios y los eleatas, y la corriente ética en la que se habían movido Heráclito, Demócrito y Protágoras.

Platón, sin embargo, parece excluir los males de tipo moral de los males que aquejan al hombre (*Ti.* 69d), ya que es debido a causas exteriores a su propia voluntad, a la acción de los elementos que han venido a constituir el cuerpo sin intervención alguna del propio hombre, es susceptible de caer enfermo. Pero, al igual que el cuerpo, el alma también es propensa al mal por la mala disposición del cuerpo (*Ti.* 86a), por la adquisición de hábitos, costumbres y otras afecciones alma (*dusmathia* o pereza

intelectual) adquiridas por el alma.. Ello parece defender la imposibilidad de la autoliberación del mal, pero en la medida en que esto sea posible hay que esforzarse, por medio de la educación, el ejercicio, y la adquisición de conocimientos adecuados para huir del mal (*Ti.* 87b).

La teodicea ofrecida por Platón pretende justificar todos los males naturales del universo, bien porque cumplen alguna función positiva que los compensa, bien porque no es lógicamente posible que el demiurgo pueda eliminarlos. Por lo que respecta al demiurgo este es el mejor orden que ha podido crear, si bien podría ser mejor de lo que es si los hombres actuasen de otra manera y para lo cual el dios en su plan teleológico contempla la posibilidad de metabolización del alma, con lo que desde un punto de vista macrocósmico o general, no puede afirmarse la existencia del mal pues todo se encamina hacia lo mejor. Una salvación total es concebida por el creador.

4. El correcto cuidado del alma expuesto en el *Timeo* deriva necesariamente de un conocimiento y comprensión previos de la realidad física. Sin embargo, la comprensión última de los procesos físicos sólo le es posible a aquel que conoce los principios metafísicos que dominan el universo, debido a que la Física –en tanto que relato del orden perceptible– no es ciencia en un sentido estricto en tanto que se ocupa del orden del devenir y del no-ser. Por ello Platón se encarga de señalar una y otra vez a lo largo del *Timeo* que la doctrina física debe ser complementada necesariamente por la llamada doctrina no escrita, una práctica espiritual que tendría como tarea desentramar (*diakrino*) el tejido de diferentes hilos que confluyen para formar el tapiz de

la totalidad de las cosas que conoce el hombre (*Crat.* 387e y ss.) en aras de conseguir el desapego del alma por los objetos del orden sensible. Tras lo expuesto, se podría definir la terapéutica de Platón como una suerte de perfeccionismo basado principalmente en el cuidado del alma que daría respuesta a la pregunta planteada por Platón en la *República* (*R.* I, 352d) “¿cómo se debe vivir?”. Según esta hipótesis Platón habría esbozado en el *Timeo* los principios de una ética ciudadana en clave médica que intentaría responder a esta pregunta.

Así, la inscripción que hace Platón del enfoque médico dentro del interior de su sistema cosmológico, podría ser considerada también desde una perspectiva política. Pero no reduciéndolo a un mero recurso metafórico como hace Ayache, sino como un aspecto con hondas repercusiones metafísicas.

Esto es así, por cuanto que el precepto más importante de la terapéutica platónica tiene como objeto sanar el alma del individuo con el objetivo de que pueda llevar una vida libre de enfermedades pero también de que oriente su vida hacia lo bello, lo bueno y lo verdadero y sus deseos se orienten hacia los objetos divinos y eternos, y no hacia los objetos del mundo terrestre.

De esta forma, los individuos que conducen sus vidas según estos principios logran el máximo desarrollo de su alma y, por tanto, de su ser. Ello compete no sólo a la salud del organismo vivo, sino también a las oportunidades de optar por una concepción de vida buena, por dar un ejemplo, independientemente de las creencias

religiosas que posean cada uno de los individuos. Este compromiso con la salud y, por ende, con la justicia individual, es lo que puede conducir a afirmar que el enfoque médico del *Timeo* se corresponde con un marco filosófico político en la medida que establece las condiciones que pueden ser consideradas como óptimas para la vida política e incluso para el ejercicio del gobierno de la polis.

La vida como enfermedad no es totalmente superada si no se produce la restauración de la justicia que los hombres, desde su ignorancia, vulneran movidos por el deseo hacia objetos que no son verdaderos. Si la vida como enfermedad se supera en el deseo por conocer la verdad, lo inteligible, de la misma forma se supera la vida como injusticia, cuya sede temporal está en la polis que premia y castiga con el objetivo de promocionar la justicia. Dentro de la *polis*, aquellos que alcancen el conocimiento de las formas inteligibles, de la verdad, lo bello y lo bueno están llamados a gobernar con el fin de instaurar la justicia en la ciudad por la que el hombre se siente participe de una igualdad ontológica que le vincula al universo. El hombre injusto es, por tanto, aquel que permanece cautivo de los más bajos deseos, apegado al mundo de lo material impidiéndole ver la verdad y manteniéndole en su individualidad y la diferencia.

Este énfasis en el alma humana permite a Platón sostener que las particularidades de cada individuo deben ser tenidas en cuenta, lo cual tiene como consecuencia que cada hombre pueda ser considerado como un fin en sí mismo y no como una simple herramienta al servicio de los designios de la superstición y la religión. La función racional del alma se constituye en un umbral de capacidad, debajo

del cual no existe un funcionamiento auténticamente humano. Desde esta perspectiva, el objetivo político que se propone Platón es llevar a los ciudadanos por encima de este umbral de capacidad con vistas a una vida buena y feliz que, en última instancia, los libere de la rueda de reencarnaciones y para lo cual deberán ser gobernados por los filósofos.

5.2 Aportaciones.

La presente investigación contribuye a un nuevo periodo de relectura del texto más enigmático de Platón que coincide con la publicación de dos nuevas traducciones del *Timeo* al español¹³⁰. Las conclusiones que se han obtenido resultan especialmente relevantes por los siguientes motivos.

En primer lugar, las tesis que se defienden han sido formuladas desde la lectura y la remisión a pasajes concretos del *Timeo*, de forma que no puede dudarse ni de su legitimidad ni de su pertinencia. Lo cual, además, permite abordar la lectura de la obra platónica desde una perspectiva mucho más rica e integradora las cuestiones relacionadas con la fisiología y la medicina que la de muchos otros estudios, que al haberse ubicado en una perspectiva segmentada y, en muchos casos, superficial no han llegado a tratar estas cuestiones en toda su amplitud y complejidad.

En segundo lugar, invita a que las conclusiones aquí presentadas sean

¹³⁰ Se trata de la traducción realizada por Velasquez Gallardo (2004) publicada por la Pontificia Universidad Católica de Chile, y de la traducción en edición bilingüe realizada por Zamora Calvo (2010) publicada en Abada (Madrid).

contrastadas con las doctrinas de otros diálogos de Platón y con las doctrinas de otros autores anteriores o contemporáneos a Platón que podrían haber influido en su pensamiento, con el objeto de retratar con mayor fidelidad uno de los episodios más interesantes de la historia (por tratarse de los orígenes) de la ciencia natural y de la medicina occidentales.

Esta nueva interpretación no exenta de matices, ambivalencias, ambigüedades, contradicciones y limitaciones, ha hecho posible acceder al complejo mundo del cuidado del alma y ha sido especialmente útiles para captar la vivencia del modelo terapéutico en un contexto metafísico general.

En relación a la metodología hay que destacar que el análisis directo de los pasajes, con especial atención a aquellos en los que aparece referido expresamente el término "*sperma*", de modo que corrobora y, en otros casos, pone en cuestión las afirmaciones sostenidas a lo largo de la historia del pensamiento, al tiempo que abre nuevas vías de investigación sobre la filosofía de Platón. El recurso constante a términos asociados con la botánica, o lo que es lo mismo, con lo que se ha convenido en denominar "teoría espermática" constituye un apoyo decisivo para leer a los autores de la antigüedad griega desde una nueva perspectiva.

Esta decisión metodológica enriquece el análisis al ofrecer un retrato polifónico de la articulación metafísica propuesta por Platón. El análisis simultáneo de las cuestiones mitológicas, fisiológicas y nosológicas, así como los diferentes pasajes en los

que aparece mencionado el término “*sperma*” en Platón constituyen una contribución decisiva a la historia del pensamiento porque permiten acceder a explicaciones, que sin desligarse del texto original, abren la interpretación de la filosofía platónica en una nueva dirección.

Con respecto al marco teórico desde el que se ha realizado la investigación, habría que incidir en los diferentes planos de indagación que se combinan en esta investigación y que ofrecen un mapa complejo de la metafísica platónica. La investigación se ha planteado con una perspectiva analógica, lo cual ha permitido captar la articulación de los diferentes pasajes del diálogo y esta actitud teórica ha sido especialmente relevante para investigar desde un nuevo enfoque cuestiones ya clásicas —como el cuidado del alma— así como para retratar el modelo médico propuesto por Platón.

Desde la perspectiva analógica y espermática la filosofía de Platón se revela, por primera vez, como una reflexión ligada y comprometida con la dimensión física de la realidad. Por ello, se hace necesario valorar su impacto para la realización de futuras investigaciones sobre aspectos ontológicos, cosmológicos y médicos en Platón.

Es de resaltar que se aplica una perspectiva a la vez histórica e interpretativa de la reflexión que Platón realiza en torno a la enfermedad. En primer lugar, es novedosa la visión contextualizada de la constitución del ser humano que se maneja en el marco teórico, formando parte de un entramado de circunstancias globales con un marcado

carácter idealista y que, por una parte trascienden lo médico –como las referencias a la ignorancia, al proceso de encarnación etc.– pero que a la vez permiten entender de un modo más significativo el papel que se le otorga a la enfermedad en la compleja estructura del universo y, en última instancia, dentro del sistema metafísico platónico. En segundo lugar, el análisis del sustrato que permite el vínculo entre el cuerpo y el alma, del deseo que experimenta el alma y de los factores que explican el movimiento ponen de manifiesto el vínculo entre lo corporal y lo anímico, entre las enfermedades del cuerpo y las enfermedades del alma.

Otra característica de la perspectiva de estudio que constituye una aportación indiscutible es el vínculo entre el *sperma* y la *genesis*. En este sentido, el abordaje conjunto de cuestiones relativas a la analogía entre el origen del universo y el del hombre, así como su reproducción, permiten situar la enfermedad y su terapia en un contexto metafísico más amplio, en el que las implicaciones de lo anímico y lo corporal ofrecen una imagen de los planteamientos físicos y fisiológicos de Platón en perfecta sintonía con los planteamientos de algunos sus contemporáneos e incluso de determinadas “filosofías orientales”.. El recurso a una terminología de tipo espermático y/o fitológico da buena cuenta de ello.

5.3 Temas emergentes.

El análisis de los pasajes en los que aparece el término “*sperma*” ha sacado a la luz cuatro posibles áreas de investigación que, por su trascendencia, deberían ser objeto

de estudio preferente en un futuro:

1. Sería interesante ampliar el análisis de las apariciones del término "*sperma*" así como de todos los vocablos relacionados con la raíz "*phy-*" al resto de los diálogos de Platón, poniendo especial atención a sus implicaciones físicas, pero también dialécticas. Lo cual, por otra parte, posibilita que sean tenidas en consideración rompiendo así el trato desigual que han recibido tradicionalmente la consideración de las cuestiones físicas y corporales en Platón, al tiempo que hace posible la lectura de su obra desde una nueva perspectiva.

2. Otra cuestión interesante sería realizar el estudio de las diferentes teorías espermáticas que se elaboraron en la tradición filosófica griega y su posterior recepción.. Especialmente, sería interesante estudiar en qué medida el contacto con otras culturas, concretamente los viajes a Egipto, podrían haber propiciado la introducción de terminología espermática y fitológica en la reflexión de Platón.

3. Si se tienen en cuenta las conclusiones de esta investigación, la filiación del pensamiento de Platón con el de su "discípulo" Aristóteles se vislumbra desde una nueva perspectiva que sería interesante abordar, en especial la relación de continuidad entre la teoría espermática de Platón y la embriología aristotélica.

Bibliografía

LÉXICOS

LIDDELL, H., SCOTT, R. y JONES, H. S. (1976): *A Greek– English Lexicon*. Oxford: University Press.

CRANE, G. (1995): *Perseus Project*. Proyecto digital de la Universidad de Tufts: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco–Roman>

EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

a) Ediciones del texto griego

BURNET, J. (1902): *Platonis Opera*, tomus IV. Oxford: Clarendon Press.

b) Ediciones bilingües

RIVAUD, A. (1925): *Platon. Œuvres complètes*, X: *Timée–Critias*, texte établi et traduit par A. R. Paris: Les Belles Lettres.

c) Traducciones

BRISSON, L. (1992): *Platon. Timée/Critias*, traduction inédite (avec la collaboration de Michel Patillon), introduction et notes par L. B. Paris: Flammarion.

CORNFORD, F. M. (1937): *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running commentary* [1966]. Londres: Routledge & Kegan Paul, [reimpresión].

LISI, F. (1992): *Platón. Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, traducción, introducción y notas por M^a. Ángeles Durán y F. Lisi. Madrid: Gredos.

TAYLOR, A. (1962): *A Commentary on Plato's Timaeus* [1928]. Oxford: Clarendon Press, [reimpresión].

VELASQUEZ GALLARDO, O. (2004): *Platón. Timeo*, versión del griego, introducción y notas por O. V. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

ZAMORA, J. M. (2010): *Platón. Timeo*, notas y epílogo de L. Brisson. Madrid: Abada.

ESTUDIOS GENERALES

BRAGUE, R. (1985): "The Body of the Speech. A new Hypothesis on the Compositional structure of 'Timaeus' Monologue", *Philosophy and the History of Philosophy*. Washinton D. C.: The Catholic University of America Press, 53–83.

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

CALVO, T. y BRISSON, L. (eds.) (1997): *Interpreting the Timaeus–Critias*. Proceedings of the IV Symposium Platoniscum. Selected papers, Sankt Augustin: Academia Verlag.

CHERNISS, H. M. (1957): “The relation of the Timaeus to Plato's later dialogues”, en *Americal Journal of Philology*, 78, 225–266.

FESTUGIERE, A. J. (1968): *Commentaire sur le Timée*. París: Vrin.

FRIEDLAENDER, P. (1928): *Platon, III: Die platonischen Schriften Zweitte und Dritte Periode*. Berlín [2a ed. 1960]

JAEGER, W. (1943): *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Madrid: F.C.E.

MARTIN, T. H. (1841): *Études sur Le Timée de Paton*. París.

NATALI, C y MASO, S. (eds.). (2003): *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

VLASTOS, G. (1973): *Platonic studies*. Princeton: University Press.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ADAMS, M. R. (1997): “Enviromental Ethics in Plato’s Timaeus”, en L. Westra– T. Robinson, ed. *The Greeks and the Environmmment*. New York, Oxford: Rowman & Littlefield, 54–72.

ALAIN, P. (1968–1972): *Les Passions et la sagesse*. París : Gallimard.

- ANNAS, J. (1999): *Platonic Ethics, Old and New*. Londres: Cornell University Press.
- ASHBAUGH, A. F. (2004): *Plato's theory of explanation: a study of the cosmological account in the Timaeus*. Nueva York: Albany.
- AUBENQUE, P. (1966): "Ambiguïté ou analogie de l'être?", *Le langage. Actes du XIII Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*. Ginebra: La Baconnière, Neuchatel, 12–13.
- (1978): "Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens", *Les Eudes philosophiques*, 3–12.
- AYACHE, L. (1997): "Est-il vraiment question d'art médical dans le Timée?", *Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sant. Augustin: Akademia Verlag, 55–63.
- AYER, A. J. (1955): *The problem of Knowledge*. New York: St. Martins Press.
- BARNES, J. (1991): "Le soleil de Platon vu avec des lunettes analytiques", *Rue Descartes*, n°1–2 : Des Grecs, 81–92.
- BARNES, J. (1979): *The Presocratic Philosophers*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- BÄUMKER, C. (1963): "Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie". Unaltered rpt. of 1890 edition. Frankfurt: Minerva.
- BERNABÉ, A. (1995): "Una etimología platónica soma/sema", *Philologus* 139, 204–237.

BERNHARDT, J. (1971): *Platon et le matérialisme ancien. La théorie de l'âme-harmonie dans la philosophie de Platon*. Paris: Payot.

BIDEZ, J. y LÉBOUQ, G. (1944): "Une anatomie antique du coeur humain", *Revue de Études Grécques*, 7–40.

BRANDWOOD, L. (1994): *Socrate, Ironie et philosophie morale*. Paris: Aubier.

BRAVO, F. (2003): *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

BRAVO, F. (2004): "What is the meaning of *episteme* in the Socratic proposition *arête episteme estin?*", en Migliori, M.; Napolitano, L. y Del Forno, D. (eds.), *Plato Ethicus: Philosophy is Life*. Proceedings of the International Colloquium. Sankt Augustin: Academia Verlag, 49–61.

BRISSON, L. (1993): "Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", *Les Études philosophiques*, 4, 480.

— (1994): "Le *Timée* comme mythe et comme modèle cosmologique", en *Lectures du Timée de Platon*. Lille: Publication du groupe Philosophie de la MAFPEN de Lille, 38–48.

— (1997): "How and why do the building blocks of the Universe change constantly in Plato's *Timaeus* (52a61c)?" *Interpreting the Timaeus–Critias*. Sankt Agustín: Academia Verlag, 189–205.

— (1997): "Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon",

L'Animal dans l'Antiquité (Rencontre internationale, 18–22 octobre 1994 à Paris). Paris: Vrin, 227–24.

— (2005). “La théorie de la “matière” dans le *Timée* de Platon et sa critique par Aristote dans la physique”, *L'alchimie et ses racines philosophiques*, Cristina Viano (ed.), Paris: Vrin, 15–35.

— (2001): “Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon?”, *Platon. Les formes intelligibles*, Jean François Pradeau (coord). Paris: Presses Universitaires de France, 55–85.

— (2005): “La khora dans le *Timée* de Platon: Ce en quoi se trouvent et ce de quoi sont constituées les choses sensibles”, *Qu'est-ce que la matière? Regards scientifiques et philosophiques*. Paris: Livre de Poche.

— (2007): “El sembrador divino (phutourgós)”, *The Ascent to the Good*, Collegium Politicum. Academia Verlag: Sankt Augustin, 229–240.

BRISSON, L., CONGOURDEAU, M. H. y SOLÈRE, J. Ll. (2008): (ed.) *L'Embryon formation et animation. Antiquité grecque et latine traditions hébraïque, chrétienne et islamique*. Paris: Vrin.

BRUINS, E. M. (1951): “La Chimie du *Timée*”, *Revue de Métaphysique et Morale*, 56, 269–282.

BRUMBAUGH, R. S. (1961): "Plato and the History of Science", *Studium Generale*, 9, 520–27.

BURGUESS, S. (2001): "How to Build a Human Body: An Idealist's Guide". *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, M.R. Wright (ed.). Londres: The Classical Press of Wales, 43–58.

BURKERT, W. (2001): *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, X. Riu (trad.). Barcelona: El Acanalado.

BURNET, J. (1945): *Early Greek Philosophy*. Londres: A. and C. Black.

BURY, R. G. (1929): *Plato: Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*. Cambridge: Mass.

CABANIS, P. J. G. (1757–1808): *Rapports du physique et du moral de l'homme*. París : Caille et Ravier.

CAMBIANO, G. (1983): "Pathologie et analogie politique", en Lasserre y Mudry (eds.), *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*. Ginebra, 441–458.

CAMPBELL, G. (2000): "Zoogony and evolution in Plato's Timaeus. The Presocratics, Lucretius and Darwin", en *Reason and Necessity, Essays on Plato's Timaeus*. Londres: The Classical Press of Wales, 145–180.

CAPELLE, W. (1925): "Aelteste spuren der Astrologie bei Griechen", *Hermes*, LX, 373–95.

CARTWRIGHT, N. (1992): "Aristotelian Natures and the Modern Experimental Method", en J. Earmen (ed.), *Inference, Explanation and Other Frustrations*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 44–71.

CARONE, G. R. (2005): "The ethical function of astronomy in Plato's *Timaeus*", *Plato's Cosmology and its ethical dimensions*. New York: Cambridge University Press, 341–349.

— (2005): *Plato's cosmology and its ethical dimensions*. Cambridge: University Press.

CASTORIADIS, C. (2004): *Sobre el Político de Platón*, trad. Horacio Pons. Madrid: Trotta.

CAVAGNARO, E. (1997): "The *Timaeus* of Plato and the erratic motion of the planets" en *Symposium Platonicum 4* (congrès), 351–362.

CHARLES SAGET, A. (2005): "Les métamorphoses de l'Eikos dans le *Timée* de Platon". *Melanges. Frère (Jean)*, 83–99.

CHERLONNEIX, J. L. (1986): "La 'Verité' du plaisir ou le problème de la biologie platonicienne", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91, 311–338.

CHERNISS, H. (1945): *The Riddle of The Early Academy*, Los Angeles: University of California Press.

— (1977): "On Plato's *Republic* X 597b", *Selected Papers*. Leiden, 332–334.

— (1977): "The Sources of Evil According to Plato", *Select Papers*. Leiden, 253–260.

COLES, A. (1995): "Biomedical models of reproduction in the fifth century BC and

Aristotle's Generation of Animals", *Phronesis*, XL/1, 48–88.

CORNFORD, F. M. (1939): *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of truth and Plato's Parmenides translated with an introduction. and a running commentary*. Londres: Kegan Paul.

— (1971): *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

— (1982): *La teoría platónica del conocimiento. Teeteto y Sofista: traducción y comentario*, traducción de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona: Paidós.

COULOUBARTITSIS, L. (1984): "Le caractère mythique de l'analogie de l'analogie du bien dans *République VI*", *Proceedings of the Second International Week on the Philosophy of Greek Culture*. Kalamata, 12, 71–80.

CROMBIE, I. M. (1988): *Análisis de las doctrinas de Platón*, traducción de A. Torán y J. C. Armero. Madrid: Alianza.

DEAN-JONES, L. (1992): "The politics of pleasure: female sexual appetite in the Hippocratic Corpus", *Helios*, 19, 77–8.

DERRIDA, J. (1993): *Khôra* [primera versión publicada en *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, París, EHESS, 1987] París : Galilée.

— (2003): "La Pharmacie de Platon" [primera versión publicada en *Tel Quel*, nº32 y 33, 1968], en *Platon: Phèdre*. París: Flammarion, 254-403.

DELCOMINETTE, S. (2006): *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*.
Leiden : Brill.

DICKS, D. R. (1970): *Early Greek astronomy to Aristotle*. Londres: Thames and Hudson,
120.

DIXSAUT, M. (1991): "L'analogie intenable", *Rue Descartes*, n°1-2 : Des Grecs, 93-120.

DODDS, E. R. (1951): *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California
Press.

EASTERLING, H. J. (1967): "Causation in the Timaeus and Laws X", *Eranos*, 65, 25-38.

EDELSTEIN, L. (1937): "Greek Medicine in its relation to religion and magic", *Bulletin of
the Institut of the History of Medicine*, V, 201-246.

— (1967): *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein* edited by Owsei Temkin
and C. Lilian Temkin. Baltimore: The Johns Hopkins. University Press.

ELIADE, M. (1998): *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.

EVILLEY, T. Mc. (2002): "The Spinal Serpent", en K. A. Harper y R. L. Brown (eds.). *The
Roots of Tantra*. Albany: State University of New York Press.

FERBER, R. (1997): "Why did Plato maintain the "Theory of Ideas" in the Timaeus?",
Symposium Platonicum, 4, 167-177.

FERNÁNDEZ GALIANO, M. (1969): *La transcripción castellana de los nombres propios*

griegos. Madrid: Sociedad de Estudios Clásicos.

FERRARI, F. (2004): "World's Order and Soul's Order: The *Timaeus* and the Desocratisation of Socrates' Ethics", *Plato Ethicus* (congrès), 121–132.

— (2003): MIGLIORI, M., NAPOLITANO, L. M., FORNO, D. del (eds.) *Plato Ethicus: Philosophy is Life: Proceedings of the International Colloquium, Piacenza (Italy)*, vol. IV. Sank Augustin: Academia Verlag.

FESTUGIÈRE, A. J. (1975): *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París: Vrin.

FILLIOZAT, J. (1949): *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*. París.

FLASHAR, H. (1965): "Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles" en *Synusia für W. Schadewaldt*. Pfullingen, 228–240.

FOUCAULT, M. (1977): *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. de Francisca Perujo. Madrid: Siglo XXI Editores.

— (1984): *Histoire de la sexualité*. T.2 y 3. París: Gallimard.

FRACCAROLI, G. (1906): *Platone. Il Timeo*. Torino: Bocca.

FRIEDLÄNDER, P. (1954): *Platon, 2. Erweiterte und verbesserte Auflages*. Berlín: De Gruyter.

FRUTIGER, P. (1930): *Les mythes dePlaton*. París: Alcan.

GABRIÈLE WERSINGER, A. (2001): *Platon et la dysharmonie. Recherches sur la forme musicale*. París: Libraire Philosophique J. Vrin.

GARCÍA GASCÓ, R. (2011): "La estirpe de la Tierra. Fundadores y primeros pobladores" en *Mitos sobre el origen del hombre*, Bernabé y Pérez de Tudela (Eds.). Madrid: Círculo de Bellas Artes.

GARCIA GUAL, C. (1998): *Unidad y pluralidad del cuerpo humano*. Madrid: Clásicas. GIL, L. (2005): *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Triacastela.

GILL, M. L. (1987): "Mater and Flux in Plato's *Timaeus*", *Phronesis*, 32, 34–53.

GILL, C. (1997): "Galen versus Chrysippus on the tripartite psyche in *Timaeus* 69–72", *Interpreting the 'Timaeus–Critias*, Tomas Calvo (ed.). Sankt Augustin: Academia Verlag, 267–273.

GOLDEN, L. (1973a): 'Catharsis as Clarification: An Objection. Answered', *Classical Quarterly* 23: 45–46

— (1973b): "The Purgation Theory of Catharsis", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 31, 473–479.

GÖRGEMANNS, H. (1999): "Biologie bei Platon", *Biologie*, 74–88.

GÖTZE (1923): "Persische Weisheit in griechischen Gewand. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmosidee", *ZInd.* II, 59–98 y 167–177.

GUTHRIE, W. K. C. (1984–1999): *Historia de la Filosofía griega*, 6 vols. Trad. de Alberto Medina González. Madrid: Gredos.

HACKFORTH, R. (1965): "Plato's Theism", en *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 447 y ss.

HADOT, P. (2002): *Exercices spirituels et Philosophie Antique*. París: Éditions Albin Michel.

HALL, T. S. (1965): "The biology of the Timaeus in historical perspective", *Arion*, 4, 109–122.

HERNANDEZ DE LA FUENTE, D. (2005): "El ciclo de Tebas", *La Mitología Contada con sencillez*. Madrid: Maeva, 219 y ss.

HESSE, M. (1963): *Models and Analogies in Science*. Londres: Sheed and Ward.

HIRSCH, W. (1971): *Platons Weg zum Mythos*. Berlín: De Gruyter.

HIRZEL, R. (1895): *Der Dialog I: ein literarhistorischer Versuch*. Leipzig: S. Hirzel.

HOLMES, B. (2008): "What is medical about medicine?" The problem of pleasure", *XIII Colloquium Hippocraticum*. Austin: Universidad de Texas.

[Http://www.utexas.edu/depts/classics/events/hippocratic](http://www.utexas.edu/depts/classics/events/hippocratic)

IVON LOEWENCLAU, G. (1961): *Der platonische "Menexenos"*. Stuttgart.

IGLÉSIAS, M. (2009): "A relação entre enível e inteligível: Mimesis ou Mimesis?", en *Estudos Platônicos*, M. Perine (org.): *Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. Sao Paulo:

Loyola.

JOEL, K. (1921): *Geschichte der antiken Philosophie*. Tubinga: Bd I.

JOHANSEN, T. (2000): "Body, Soul and Tripartition in Plato's *Timaeus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XIX, 87–111.

— (2004): *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus–Critias*. Cambridge: Cambridge University Press.

JOLY, R. (1961): "Platon et la médecine", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 20, 4, 435–451.

JOUANNA, J. (1999): "Présence d'Empédocle dans la Collection Hippocratique". *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 4, 432-463.

JOUANNA, J. (1999) : *Hippocrates*, M. B. DeBevois (trad.). Londres : The Johns Hopkins University Press.

JOUBAUD, C. (1991): *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*. Paris: J. Vrin.

KAHN, C. H. (1976): "Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 323–34.

KETCHUM, R. (1980): "Plato on Real Being", *American Philosophical Quarterly*, 17, 213–20.

KOSACK, J. (2008): "Fighting and mastering disease: metaphors and masculinity", XIIIth Colloquium Hippocraticum. University of Texas, Austin. <http://www.utexas.edu/depts/classics/events/Hippocratic>

KUCHARSKI, P. (1952): *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*. París: Les Belles Lettres.

LABRUNE, M. (1992): "Etats d'âme. Le corps dans la Philosophie de Platon", *Le Corps*, 27-47.

LAÍN ENTRALGO, P. (1987): *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos.

— *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente.

LAKS, A. (1983): *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*. Lille : Presses Universitaires de Lille.

LICHTENSTADT, J. R. (1826): *Platos Lehre auf den Gebiet der Naturforschung und der Keikunde*. Leipzig.

LISI, F. (1985): "Nomos" y "Physis" en el pensamiento político de Platón, en Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos. Madrid.

— (2001): "La creación en el Timeo", *Hipnos*, año 67, nº7, 2º sem. 2001, Sao Paulo, 11-24.

— (2006): "El alma humana en el Timeo", *Études platoniciennes*, vol. 2. París: Les

Belles Lettres, 155–174.

LLOYD, G. E. R. (1987): *Polaridad y analogía*, trad. de Luis Vega. Madrid: Taurus.

LONGRIGG, J. (1963): "Philosophy and Medicine: Some early interactions", *Harvard Studies in Classical Philology*, 67, 147–75.

LONG, A.A. y SEDLEY, D.N. (2001): *Les philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin,. París, Gallimard France.

LONIE, I. M. (1983): "Literacy and Development of Hippocratic Medicine" en Lasserre y Mudry (eds.), *Formes de Pensée dans la Collection Hippocratique*, Actes du IV^e Colloque Hippocratique Lausanne 21–26 septembre [1981]. Ginebra, 141–161.

LÓPEZ LÓPEZ, J. L. (1972): *El mal en el pensamiento platónico*. Sevilla: Anales de la Universidad Hispalense.

LOVIN, R. W. y REYNOLDS, F. E. (eds.) (1985): *Cosmogony and Ethical Order: New studies in comparative Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.

MANNSPERGER, D. (1969): *Physis bei Platon*. Berlín: Walter de Gruyter and Co.

MANOS, A. (1996): "Man as a celestial plant in Plato's *Timaeus*", *Diotima*, 24, 130–133.

MAONIEN, V. (1927): "Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations sur des états d'âme", *REG*, 40, 117–130.

MASON, A. S. (1994): "Immortality in the *Timaeus*", *Phronesis*, 39, 90–97.

MATTÉL, J. F. (1983): *Pythagore et les pythagoriciens*. París: PUF. MEYER-ABICH, K. M. (1973): "Eikos logos: Platons Theorie der Naturwissenschaft", en E. Scheibe-G. Süssman (ed.). *Einheit und Vielheit*. Göttingen: Vandenhoeck, 20-44.

MIASTRE, J. y BONALD, M. (1838): *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*. París: Adrien Le Clère.

MILHAUD, G. (1900): *Les Philosophes-géomètres de la Grèce: Platon et ses prédécesseurs*. París.

MILLER, H. W. (1962): "The Ætiology of Disease in Plato's *Timaeus*", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 93, 175-187.

MILLER, D. (2003): *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Vandenhoeck & Ruprecht.

MOHR, R. D. (1985): *The Platonic cosmology*. Leiden: Brill.

— (1985): "Plato's theology reconsidered. What the demiurge does", *Harvard Theological Quarterly*, 2, 131-144.

MONTSERRAT, J. (1988): "La constitució harmònica del Ànima del Món en el *Timeu* de Plató", *Bulletí de la Societat Catalana de Matemàtiques*, 2, 57-65.

MOREAU, J. (1939): *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*. París: Les Belles Lettres.

MOREL, P. M. (2008): "Aristote contre Démocrite sur l'embryon" en Brisson, Congourdeau y Solère (eds.), *L'Embryon formation et animation. Antiquité grecque et latine*,

traditions hébraïque, chrétienne et islamique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

MORTLEY, R. J. (1967): "Primary Particles and Secondary Qualities in Plato's *Timaeus*", *Apeiron*, 2, 15–17.

MOUTSOPOULOS, E. (1929): *La musique dans l'oeuvre de Platon*. Paris: PUF, 1959.

MOSTERÍN, J. (1995): *Historia de la filosofía. 3 la filosofía griega prearistotélica*. Madrid: Alianza Editorial.

MUGLER, CH. (1967): "Le corps des dieux et l'organisme des hommes. A propos de *Timée* 43a", *Annales de la faculté des Lettres et des Sciences humaines de Nice*, 2, 7–13.

NADDAF, G. (2005): *The Greek Concept of Nature*. Albany: State University of New York.

NATALI, C. (1997): "Le cause del *Timeo* e la teoria delle quattro cause", T. Calvo y L. Brisson, eds. *Interpreting the Timaeus–Critias*, Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 207–213.

NATORP, P. (2004): "*Plato's Theory of Forms intelligibles. An introduction to Idealism*", *International Plato Studies* 18. Sankt Augustin: Academia Verlag.

NEEDHAM, J. (1959): *A History of Embryology*. Cambridge: Cambridge University Press.

NEHAMAS, A. (1975): "Plato on the Imperfection of the Sensible World", *American Philosophical Quarterly*, 12, 105–117.

NIKOLAOU, S. M. (1998): "Die Atomlehre Demokrits und Platos Timaios. Eine vergleichende Untersuchung", *Beiträge zur Altertumskunde*, 112. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 233 y ss.

NILLES, J. C. (1986): "Approche mythique du bien, du *phytourgos* et du démiurge", *Revue internationale de philosophie*, 40, 115–139.

O'BRIEN, D. (1969): *Empedocles' Cosmic Cycle*. Cambridge: Cambridge University Press.

OLERUD, A. (1951): *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon* (tesis de doctorado). Uppsala.

OSTENFELD, E. (1997): "The role and status of the Forms in the Timaeus: Paradigmatism revisited?", *Symposium Platonicum*, 4, 167–177.

PAPANOUTSOS, E. P. (1971): *Religious Experience in Plato*. Atenas: Dodone.

PERL, E. D. (1998): "The demiurge and the Forms. A return to the ancient interpretation of Plato's *Timaeus*", *Ancient Philosophy*, 18, 81–92.

PIETTE, A. (1985): "Platon et la différence anthropologique", *Les Etudes classiques*, III, 3–4, 354–366.

PIGEAUD, J. (1981): *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris : Les Belles Lettres.

— (1995): "Le regard du dieu créateur: le *Timée* de Platon", *L'art et le vivant*. Paris:

Gallimard, 45–78.

POSCHENRIEDER, H. (1882): *Die platonische Dialoge in ihrem Verhältnis zu den Hippokratischen Schriften*. Landshut.

PRADEAU, J. F. (1998): "L'âme et la moëlle. Les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le Timée de Platon", *Archives de Philosophie*, 61, 489–518.

RANDALL, J. H. (1970): *Plato: Dramatist of the Life of Reason*. Nueva York y Londres: columbia University Press.

RATHMANN, G. (1933): *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*. Halle: Phil. Diss. V.19.

RICHARDSON, H. (1926): "The Myth of Er (Plato, Republic, 616B)," *Classical Quarterly* 20, 113–34.

RIESE, W. (1950): *La pensée causale en médecine*. Paris: Presses Universitaires de France.

RIVAUD, A. (1929): "Études mathématiques II, Platon et la musique", *Revue d'Histoire de la Philosophie* 3, 1-30.

ROBIN, L. (1908): *Théorie platonicienne des Idées et des nombres*. Paris.

ROBIN, L. (1918): "Études sur la Signification et la Place de la Physique dans la Philosophie de Platon", *Revue Philosophique de la France et L'Étranger*, 43, 177–220 y 370–415.

ROBINSON, T. M. (1979): "The Argument of Timaeus 27d ff.", *Phronesis*, 24, 105–109.

ROBINSON, T. M. (1970): *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press.

ROBINSON, R. (1953): *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Oxford University Press.

RODRIGUEZ ADRADOS, F. (1997): "Coherencia e incoherencia en la forma y contenido del *Timeo*", en T. Calvo–Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus–Critias*. Sankt Agustín: Academia Verlag, 37–47.

ROMILLY, J. (1982): "Les conflicts de l'âme dans le Phèdre de Platon", *Ws* 16, 100–113.

ROSS, W. D. (1924): *Aristotle's "Metaphysics"*. Vols. 1 y 2. Oxford: The Clarendon Press.

ROSS, D. (1951): *Plato's Theory of Idea*. Oxford: Oxford University Press.

ROUX, S. (2004): *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*. París: Vrin.

SANTA CRUZ, M. I. (1986): "Eikos logos y dianoia en Platon", *Revista de Filosofía y Teoría Política*. Universidad Nacional De La Plata, 26/27, 180–184.

SAYRE, K. (2003): "The multilayered incoherence of Timaeus receptacle" en G. J. Reydamas–Schils (eds.) *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 60–79.

SCHELLING, F. W. J. (1994): "*Timaeus*", mit einem Beitr.: *Genesis und Materie: Zur Bedeutung der "Timaeus"-Handschrift für Schellings naturphilosophie* v. Hermann Krings. Hsrg. Hartmut Buchner. Stuttgart–Bad Cannstatt.

—— (1960): "Platon et la médecine", *Revue des Études grecques*, 73, 344–346.

SCHOFIELD, M. (1980): *An Essay on Anaxagoras*. New York: Cambridge University Press.

SCHUHL, P. M (1949): *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à l'étude de la philosophie platonicienne*. Paris.

—— (1960): *Études platoniciennes*. Francia: Presses Universitaires de France.

SCHULTZ, D. J. (1966): *Das Problem der Materie in Platons Timaios*. Bonn: Bouvier.

SCHUMACHER, J. (1940): *Antike Medizin. Die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike*. Berlin: Bd I.

SEDLEY, D. (1997): "Becoming like God" in the *Timaeus* and Aristotle" en T. Calvo–Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus Critias. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum*. Selected Papers. Sankt Augustin: Academia Verlag, 327–339.

SHOREY, P. (1903): *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: University of Chicago Press.

—— (1927): "Platonism and the History of Science", *Transactions of the American Philosophical Society*, 66, 159–182.

- SILVERMAN, A. (1992): "Timaeian Particulars", *Classical Quaterly*, 42, 87–113.
- (2002): *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*. Princeton: Princeton University Press.
- SIMON, B. (1978): *Razón y locura en la antigua Grecia. Las raíces de la psiquiatría moderna*, trad. de Felipe Criado Boado. Madrid: Akal.
- SKEMP, J. B. (1942): *The theory of motion in Plato's later dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SKEMP, J. B. (1947): "Plants in Plato's Timaeus", *The Classical Quaterly*, 91, 53–60.
- SOLMSEN, F. (1968): "Tissues and the soul", *Kleine Schriften*, 502–503.
- SORABJI, R. (2003): "The Mind–Body relation in the wake of Plato's Timaeus", en *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, G. J. Reydamas–Schils (ed.). Notre Dame, 152–162.
- SPINELLI, E. (2002): "Socratismo, platonismo e arte della vita. Anacora sulla digressione del Teeteto (172c–177c)", en G. Casertano, ed. *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*. Atti del Conegno internazionale. Loffredo, Napoles, 201–215.
- STADEN, H. (1989): *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STALLEY, R. F. (1966): "Punishment and the physiology of the Timaeus", *The Classical Quaterly*, 46, 2, 357–370.

STEEL, C. (2001): "The Moral Purpose of the Human Body: A Reading of Timaeus 69–72", *Phronesis*, 46, 105–128.

STENZEL, J. (1914): *Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: zoon und kinesis*. Breslauer: Genossenschafts–Buchdruckerei.

STRANG, C. (1975): "The Physical Theory of Anaxagoras", *Studies in Presocratic Philosophy*, R. E. Allen y D. J. Furley (eds.), 361–380. Londres.

TAYLOR, A. E. (2005): *Platón*. Madrid: Tecnos.

TARÁN, L. (1971): "The Creation Myth in Plato's Timaeus", en Anton–Kustas (ed.) *Essays in ancient Greek Philosophy*, Albany: University New York Press, 372–407.

THEILER, W. (1965): *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlín: De Gruyter.

TOULMIN, S. (1982): "How Medicine Saved the life of Ethics", *Perspectives in Biology and Medicine*, 25, 4, 736–749.

VAN DEN BERG, R. M. (2003): "Becoming like God" according to Proclus' Interpretations of the Timaeus, the Eleusinian Mysteries and the Chaldean Oracles, en Sharples–Sheppard (eds.) *Ancient approaches*. Londres: Bulletin of the Institute of Classical Studies, supplement 78, 189–202.

VEGETTI, M. (1983): "Metafora e politica e imagine del corpo negli scritti Ippocraticum", Lasserre y Mudry (eds.), *Formes de Pensée dans la collection Hippocratique*. Ginebra, 459–469.

VICUÑA, J. y SANZ DE ALMARZA, L. (1998): *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español*. Madrid: Ediciones Clásicas.

VIVES, S. J. (1970): *Genesis y evolución de la ética platónica. Estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*. Madrid: Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos.

VLASTOS, G. (1939): *Plato's Universe* [1975]. Oxford: Clarendon Press.

— (1967): "Creation in the Timaeus: is it a fiction?", *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres, 401–419.

— (1995): "The disorderly Motion in the Timaeus", *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres, 379–399.

VOELKE, A. J. (1993): *La Philosophie comme therapie de l'âme*. Friburgo–París : Cerf.

WARTOFSKY, M. W. (1975): "Organs, Organisms, and Disease: Human Ontology and Medical Practice", *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences*. Dordrecht: D. Reidel.

WISSMANN, H. (1989): "La logique de l'atome: à propos de la théorie démocritéenne de la connaissance". *Logos et Théorie des Catastrophes, À partir de l'oeuvre de René Thom*. Ed. Patino, 473-486.

WEHRLI, F. (1951): "Der Arztvergleich bei Platon", *Museum Helveticum*, 8/2-3, 177-184.

WERSINGER, A. G. (2001): *Platon et la dysharmonie. Recherches sur la forme musicale*.
París: Vrin.

WEST, M. L. (1980): "The midnight planet", *The Journal of Hellenic Studies*, C, 206-208.

WILLI, W. (1925): *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoie*. Zürich: Orel
Füssli.

WULFF, H.R, PEDERSEN, S.A y ROSENBERG, R. (1986): *Philosophy of medicine. An
introduction*. Oxford: Blackwell Scientific Publication.

ZASLAVSKY, R. (1981): *Platonic myth and platonic writing*. Washington: University Press
of America.

ZELLER-MONDOLFO, R. (1974): *La filosofia dei Greci nel suo Svituppo Storico*, vol. 3.
Firenze.

ANEXOS

ANEXO I

Índice de pasajes en los que aparece el término “*sperma*” desde Homero a Platón

ANAXÁGORAS

Testimonia

42.40

43.9

45.2

107.1 (Arist. *Gen. Anim.* D 1763b30)

107.3

117.2

Fragmenta

4.5

4.21

4.36

DEMÓCRITO

Testimonia

33.24

69.6

141.2

142.1

143.4

143.9

151.3

Fragmenta

119.1

124.1

164.7

EMPÉDOCLES

Testimonia

33.6

33.10

72.6

81.13

81.16

81.18

82.7

Fragmenta

62.13

62.14

62.15

62.18

62.19

79.3

79.6

79.8

79.10

92.3

122.4

HESÍODO

Op.

446

471

736

781

Fragmenta

1.16

43a54

Fragmentum

1

HOMERO

Iliada

20.303

Odisea

5.490

PLATÓN

Teet.

149e4

Sof.

265c2

Polit.

272e3

274d1

Fedr.

276b2

276c5

277a1

Grg.

490e7

490e8

Rep.

491d1

497b4

Ti.

23c1

23e1

56b5

73c1

73c7

74a4

74b3

77a6

86c3

91b1

Leyes

839b4

841d3

853c7

853d3

ANEXO II

Producción científica

Este anexo recoge la producción científica relacionada con la investigación que ha dado lugar a esta tesis. +

Publicaciones relacionadas con las conclusiones obtenidas durante la preparación de esta tesis:

- GARCÍA FERNÁNDEZ, A. (2006): "Platón. ¿Un psicofármaco eficaz contra los males del transhumanismo? *Actas del Congreso de Filósofos Jóvenes*. ISBN: 84-7632-978-4
- GARCÍA FERNÁNDEZ, A. (2007): "La enfermedad. Una aproximación a la complejidad humana". *Actas del Congreso La Filosofía y los retos de la complejidad*. ISBN: 978-84-8371-654-0.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, A. (2007): "El problema de las enfermedades del cuerpo y el cuidado del alma en el "Timeo" de Platón". *Bajo palabra*. Revista de filosofía, ISSN 1576-3935, Nº. 2. pags. 173-175.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, A. (2009): "La mónada pitagórica y el cosmos de Platón". *Revista Ontology Studies / Cuadernos de Ontología*, Nº9 ISSN:1576-2270
- GARCÍA FERNÁNDEZ, A. (2011): "Por una nueva interpretación de la teoría de las ideas". *Revista Educação y Filosofia*, ISSN 0102-6801 vol. 25, nº49 pags. 227-240.

Comunicaciones presentadas a congresos o jornadas de investigación cuyo contenido está en relación con el de la presente investigación:

- GARCÍA FERNÁNDEZ, A.: "Platón: ¿un psicofármaco eficaz contra los males del transhumanismo?". Comunicación presentada en el *43 Congreso de Jóvenes Filósofos "Ciencia y Tecnología(s)"*. Universidad de las Islas Baleares, 2006: Congreso de Jóvenes Filósofos.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, A.: "La enfermedad, una aproximación a la complejidad humana según el Timeo". Comunicación presentada en el *III Congreso Internacional "La Filosofía y los retos de la complejidad"*. Universidad de Murcia, 2007: Sociedad Académica de Filosofía.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, A.: "La cuestión del *sperma* en Platón". Comunicación presentada en el *44 Congreso de Jóvenes Filósofos "Cuerpo y sexualidad"*. Universidad Autónoma de Madrid, 2007: Congreso de Jóvenes Filósofos.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, A.: "*Logos, khôra* y *sperma*. Derrida intérprete de Platón". Comunicación presentada en el *I Congreso Iberoamericano "Influencia de las éticas griegas en la filosofía contemporánea"*. Universidad Autónoma de Madrid, 2007:
- GARCÍA FERNÁNDEZ, A.: "La conception platonicienne de la causalité dans le Timée". Comunicación presentada en el *I Congreso Internacional de Filosofía Griega*. Palma de Mallorca, 2008: Sociedad Ibérica de Filosofía Griega.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, A.: "La mónada pitagórica y el cosmos de Platón". Comunicación presentada en el *VIII International Ontology Congress "Apeiron: El*

problema del infinito desde el pensamiento griego hasta la ciencia contemporánea". San Sebastián, 2008: Universidad País Vasco, Universidad Autónoma de Barcelona.

- GARCÍA FERNÁNDEZ, A.: "Por una nueva interpretación de la Teoría de las Ideas (*Resp.* 597c-e)". Comunicación presentada en el *X Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas, VI Seminário Internacional Archai "A República de Platao"*. Uberlândia (Brasil), 2009: Universidad Federal de Uberlândia
- GARCÍA FERNÁNDEZ, A.: "Los fundamentos biológicos de la utopía platónica". Comunicación presentada en las *VI Jornadas sobre el pensamiento utópico: "Utopía antigua"*. Madrid, 2010: Instituto de Estudios Clásicos para la Sociedad y la Política "Lucio Anneo Séneca"-Universidad Carlos III de Madrid.

ANEXO III

Conclusions (English translation)

The thesis that refutes the hypothesis of the inexistence of a real medical reflection in Plato may be synthesised under five main points:

Claim 1: the passages that may be considered as medical contain a good number of terms that belong to the realm of political reflection. Counterargument: the terminology that refers to political issues also appears in a great deal of works from the *Corpus Hipocraticum*, which at the same time would have been based on Empedocles. In Ancient Greece, many cosmologies were conceived in political terms and, therefore, also in the constitution of living beings.

Claim 2: the ambiguity with which the *chora* is described legitimates its assimilation with a type of political space. Counterargument: it is true that the *chora* has an ambiguous status, however, its function within the metaphysical system of Plato is clear: its function is to serve as a space for living beings to generate. There is nothing strange about placing it among the sophists, because in Plato's metaphysics the order of that perceived by the senses is described as a world of images and of shadows. Those who move within this order, without taking care of their authentic being of man, their souls, among them, physicians, cannot be referred to with any another name but that of "sophists".

Claim 3: gymnastics, proposed as therapy, is exposed in political terms. Counterargument: gymnastics is not the only therapy proposed and the rest of the therapies are not exposed in political terms. An example of this is the therapy based on astronomic observation that occupies a special place within the Plato's therapy as it deals with the treatment of the soul. However, the resource to political terms in relation to gymnastics is legitimately justified from an epistemic point of view as it is totally legitimate to believe that the therapy proposed is to be conceived in the same terms as the disease and to the living beings to which it refers to.

Claim 4: There is no prescription for drugs nor is there an attitude that may be considered solely as medical. Counterargument: the fact that this medical approach does not correspond with medicine as it is understood nowadays does not necessarily mean that it does not exist within Plato's approach in *estricto sensu*. Further it must be noted that the conception of the constitution of man as the process of disease are conceived from a double perspective which, a part from postulating a physical component, postulates an spiritual; the therapy that really hopes to be efficient must imply all the orders of the human being and, consequently, also his soul. This leads medicine in a different direction to that of Hippocratic medicine from the moment that it hopes for an integral therapy of man, offering a therapy of the soul. This results in the blurring of the limits between medicine and ethics.

Claim 5: disease, ultimately evil is conceived as an absence of meaning, which may shed doubt on the authentic existence of an authentic absence of disease.

Counterargument: disease is inscribed into the teleological plan established by the demiurge for the universe so that all -living beings as the generating processes of change, corruption and death to which these become submitted-, are reducible ultimately, to the microcosmic level, to a coherence problem between the body and soul; and at a macrocosmic level, to a coherence problem between concrete living beings and the plan conceived by the demiurge. All of which, ultimately, may be conceived as a semiological matter, as the problem that Plato was trying to solve is that between the coherence between body and soul, between *soma* and *sema*, among signifier and signified.

The questions to which Plato referred to in *The Timaeus* in his study of living beings are not much different from those by his contemporaries. He was concerned about existence of an unchangeable and universal being, but also by the possibility of the existence of a diversity of living beings, the presence of groups that share many traits, the functional plurality that allows living beings to stay alive as individual entities, as for their capacity to generate and reproduce.

In order to explain the existence of a plurality of beings, together with the existence of the species or beings belonging to the same class (*eidos*), Plato does not adopt a logical perspective, however, he adopts a physical perspective. According to this perspective, the soul carries out an important role in the configuration of the different species, which has a direct repercussion over the meaning that human life acquires, as for the bases on which medical practise are to be supported.

Plato goes beyond his explanation and links his physical explanation to an ethical explanation, in which the soul has an important role. Questions, like biodiversity and identity, which Plato retakes again in *The Timaeus* but under a new and fundamental perspective; offering a unique opportunity to rethink over the foundations on which the medical practise is based, as for its role in the human life whether it be in its natural, political or moral dimension.

In *The Timaeus*, Plato deals with the explanation of processes of the human life, like the exercise of reason and the practical application of moral and aesthetic criteria. Here Plato leaves the strict biology realm so as to deal with topics related to Theory of Knowledge to Ethics and to Politics. Therefore, Plato offers the ontological and epistemological foundations of a new system that endeavours to go beyond the physical and medical approaches of his contemporaries, undertaking a series of urgent reconciliations: among facts and values, among science and world life, between both cultures, between pure and practical reason, between science and conscience, between understanding and sensation, among the animal dimension and the political dimension.

There existed, however, a barrier that prevented the move from biology to metaphysics: the notions of *physis* and *psyche* appeared to have incompatible uses in these two realms. Plato saves this obstacle by demonstrating that in biology "*physis*" and "*psyche*" are also interrelated notions and not fixed taxonomic categories. In this way, Plato "discovers" the "spermatology". With it, nature "naturalises" and changes into a genetic process (*genesis*) through which the personal appropriation that he makes

of the term "*sperma*". This term allows him to metaphysically support the existence of a changing plural order, from which it is possible to obtain knowledge.

5.1 Main findings

The main findings that are extracted from the present research are the following:

1. The extended opinion is that Plato wrote scarcely about the body, writing only things with a limited interest, as he was much more interested in the soul. The fact that Plato's medicine gives priority to the soul's care, when prescribing a therapeutic treatment, is determined by the fundamental role that it has in the metaphysics on which Plato's concept of universe is based.

Although Plato's possible admiration for the Hippocratic medical practise is widely known –according to the multiple citations one may find to their art–, what is true is that we may not be certain if the therapeutic method presented by Plato agrees exactly with the method used by the Hippocratic medicine at the time. In fact, among the works of the Hippocratic *corpus* there is no trace of a cosmologic-like medicine, while for Plato it appears a defining feature of his medical conception. The mathematical *logos* configure the entire universe until it reaches the human soul and it is revealed as fundamental both as an efficient treatment for illnesses as for the epistemic comprehension of the cosmic universe.

Well-known is Plato's detailed and complete knowledge about the soul in the

famous passages of *The Phaedo* and *The Republic*. This does not mean that he does not focus his attention on the sensitive aspect of the soul, which cannot be ignored by the philosopher in his function of *mathetes* (*Ti.* 90b) and from there that, the so-called medical passage from *Timaeus*, where Plato tries to explain the afflictions and ways in which the soul is shown in the human being's daily and mortal life. In that situation, Plato presents in *The Timaeus* a concrete particular diet and therapy in which the *mathetes* grants a fundamental role in the development of an authentic *techne iatrike*.

A *techne* in which Plato presents the peculiarity of joining *praxis* and *theoria* at the same time, because of the knowledge of the principles, the knowledge of the *physis* in Plato is constituted by the knowledge of the *psyche* –being either at a macro or microcosmic level–, this knowledge offers the advantage of allowing the practical dimension of the mentioned knowledge.

This is a consequence of the tight relationship that exists for Plato between the structure of the universe and of the nature of man as an organic and spiritual being; based on the mathematic supposition that, both the universe and (*Ti.* 31b–40d) man (*Ti.* 40d–47a) have been structured from the four fundamental elements and have undergone the geometric order of its figures. In other words, the real knowledge, which is knowledge of oneself, of one's *psyche* –as is already known– given that knowledge is only possible in *actu exercitu* through the *therapeia tes psyches* or the *psyche epimeleia*. Guarded by the rest of the deep mathematical implications due to its immaterialness, the soul appears linked to a mathematical physic of the elements (*Ti.* 52a–61c y 69d–

73e).

2. Plato searched for the causal explanation of beings and their processes, in other words, the reason behind the existence of a plurality of living beings and finality of a particular life behind each of the different species. With this objective, Plato faces an atomist model of nature founded on the mechanic conception of the cause to which he does not hesitate to criticise. His approach begins with a conception of *physis* of his contemporaries and transforms it into an internal cause of the development of the living beings. Plato, although accepting the insufficient theory of mechanism as a global explanation for the natural order, recognises the explicative potential of the Democritean physics and, far from rejecting the mechanical causes that act at a material level, he adapts it to the sphere of finality.

For Plato a global entity called life (*bios*) exists, from which each living being supposes concreteness, both in regards to the species it belongs to as to the concreteness of a particular being. Understanding and explaining them implies knowing of each being and what it is and how it has become and, in order to do that, captures the causes of its being and its becoming.

For Plato all reality has a logical meaning: that what exists, does not exist haphazardly, rather it responds to an internal necessity for all things, that make them change accordingly to a cycle of reincarnations with an ethical value. From the encounter among the different beings belonging to different scales of beings, springs the

composition of the universe, the most complete and perfect universe that includes all the possible types of beings, but which at the same time is open to a degradation, with which the evolution of reality, of the universe, the history, of whatever, never ends.

In Plato's reasoning, the choices that an individual has to make in order to reach wisdom and healing, or the salvation of one's soul, are not systematically imposed. The *nous*, the intelligence belongs exclusively to men. Plato understands intelligence as the capacity that a collection of elements for constituting and of applying mechanisms that allow for the permanency, the capacity to harmonise a series of measures in sights of a form or of an object. Harmony, the search for stability appears as one of those paradigmatic manners of the action of the formal and end cause. In the teleology conceived naturally there is a harmony, a type of calculus, an adaption or a proportion of the measure in respect to these ends. Plato provides a scientific metaphysical interpretation, demonstrating that science and metaphysics are not only compatible among themselves, but also that they need each other mutually.

In regards to the rational speculation sphere Plato opts for a henologic thesis – inheriting Parmenides' thesis– and, consequently, through an ontological hierarchy of laws inherent to numbers. We have seen how the mathematical objects constitute an invisible armor that goes from the One up to the volume and the corporal assembly formed by the four elements, going through the tension of the opposed leads to the affirmation of the unity of the intelligible (*topos noetos*) and of the sensitive (*kosmos*). It is under this global perspective that the notion of *sperma* is to be understood.

The principle that unifies and encourages, supposes homogeneity of the spiritual cause that the idea of the Good, present in all variable degrees of purity related to its “spermatic manifestation”. *Sperma* is to be understood as the principle of a living being and supposes an instrument for biological function, which is to be distinguished from the agent that is the soul. When Plato uses the term *sperma*, he takes into account the conclusions of the investigations made by his predecessors. However, he inserts them into a more complex metaphysical structure. The relationship between matter and form and the finality is not given within the cosmological level, but within the womb of living beings. In this point, in terms of essentially dynamic physics, Plato’s physics overcomes the earlier rigid explicative frameworks.

In Plato, the *physis*, in regards to the own being and permanent things, is identified with what is termed essence. While essence does away with variable and changing aspects, the *sperma* explains precisely those variations and changes. Therefore, the concept of *sperma* bridges between identity and biodiversity: it is that what is permanent, but in regards to explaining changes. That is really what things are and in regards to their foundations what they appear to be, it is this principle of unity that allows for the generation of plurality.

The *sperma* is inextricably linked to the concept of necessity. The universe would not be able to be an ordered and plural whole if the different beings which integrate it were not in their place and if they did not behave accordingly. It is precisely the *sperma* of the different beings (now understood as an intrinsic and own being) what determines

its place in the universe and its behaviour. This trait it what marks the radical separation among these natural and artificial beings. The *sperma* is constituted as an ultimate principle because: 1) It is that from which beings in the universe are generated. Therefore, *sperma* is conceived as the origin. 2) It is that in which each being in the universe consists of. Therefore, *sperma* is conceived as the something which is permanent, the ultimate substrate. 3) It is that which is capable of explaining the different transformations of the universe. Therefore, *sperma* is conceived as the cause.

3. First with Socrates, and later with Plato, it begins to be possible to express the conviction that the *psyche* of man is one thing and tradition another; that the soul may be adapted to tradition so as to examine it; that it may break the enchantment of its hypnotic strength; and that my soul, far from consecrating entirely to its intellectual faculties to memorisation, should be guided towards critical research and the analysis of radicals; in other words, towards research, critique and analysis of itself, if what is hoped for is the obtainment of authentic knowledge. The psyche, in order to reach this cultural experience genre, shall have to stop being identified successively with a whole series of situations lived throughout its existence. It shall have to learn to move away and, by means of a purely voluntary effort, reach a point in which it may think and do independently with the habits of thought and the existence guidelines acquired until then. This supposes the accepting of the premise that a soul exists, a consciousness that governs itself and which finds within itself the motives behind its own acts.

The problem that preoccupied Plato was that of founding a moral on objective

and rational bases. The morality that may call itself pre-rational, founded on custom, religion and the observance of traditional aphorisms, was already insufficient. The most characteristic about Plato's attitude, and that, which distinguishes him—I dare say with an advantage— from Socrates, was to have linked the ethical problem with the what could be termed the cosmic problem and metaphysical. For Plato the reason of the human conduct cannot be disassociated from the reason of all the universe and of the being itself, and of the ethical "Good" referred to immediately to man is not more than an aspect of the absolute "Good" referred to all which exists. Therefore they reunite again into a new higher synthesis both trends that appeared to have separated with Socrates: the cosmological-metaphysical trend of Ionians and the Eleatics, and the ethical trend in which Heraclites, Democritus and Protagoras.

Plato, however, seems to exclude the moral responsibility from the ills that afflict man (*Ti.* 69d), as these are due to external causes that escape his own will – to the triangles' movement that make up the body– that man is susceptible of falling ill. Nonetheless, similarly to the body, the soul is also exposed to the influence of evil because of a bad bodily disposition (*Ti.* 86a). This, it appears, would imply the impossibility of evil self-liberation, but from this point Plato takes, by means of a paradigm, the moral intellectualism of his master Socrates towards the sphere of corporal medicine, allowing the escape of evil, and therefore of recovery, through education, exercise, and the acquisition of adequate knowledge (*Ti.* 87b).

The theodicy offered by Plato hopes to justify all the natural diseases in the

universe, either those that comply to some kind of positive function that compensates them, or either because it is not logically possible for the demiurge to get rid of them. In regards to the demiurge, this is the best order he has been able to create, however it could have been better than it is if men acted in a different manner and for which the god in his teleological plan contemplates the possibility of metabolising the soul, so that from a general or a macrocosmic point of view, there be cannot an affirmation of the existence of evil as it all leads towards the best. A total salvation is conceived by the creator.

4. The correct care of the soul exposed in The *Timaeus* necessarily comes from a previous knowledge and understanding of physical reality. However, the ultimate understanding of the physical processes is only possible for him who understands the metaphorical processes dominating the universe, as Physics –in as much as I speak of the order perceived– is not strictly a science as it occupies the order of the being and of the un-being. For this reason Plato points out many time throughout The *Timaeus* that the physical doctrine must be necessarily complemented by the non-written doctrine, a spiritual practice that would have to deal with untangling the (*diakrino*) threads that make up the tapestry of the totality of things that man knows (*Crat.* 387e y ss.) so as to achieve the distancing of the soul for the objects belonging to the sensitive order.

After the exposed, Plato's therapeutic conception could be defined as a road towards perfectionism based principally on the soul's care that would answer the question raised by Plato in the Republic (*R.I* 352 d) "how is one to live?". According to

this hypothesis Plato would have sketched in The *Timaeus* the principles of an ethical citizenship within a medical code so as to try to respond to this question.

Therefore, the inscription that Plato makes of the medical focus within the interior of his cosmological system, could also be considered from a political perspective. But not reducing it to a simple metaphorical device as Ayache does, rather as an aspect with deep metaphysical repercussions.

This is like this, in that the most important precept of therapeutic Platonism has as an objective the healing of the individual's soul with the objective that the individual may lead a life without illnesses but also that he guides his life towards Beauty, Good and Truth and his desires towards divine and eternal objects not towards the objects of the ordinary world.

In this way, individuals that lead their lives according to these principles achieve the maximum development of his soul and, therefore, of his being. This means that only the health of a living being, but also of the opportunities of opting for a conceiving of a good life, e.g. independently from the religious beliefs that each individual may have. This compromise with health and, consequently, with the individual justice, is what may led to affirm that the medical focus of The *Timaeus* corresponds within a political philosophic framework as it establishes conditions that may be considered as optimal for a political life and even for the exercise of government of a *polis*.

Life as disease is not totally overcome if it does not produce a restoration of justice that men, from ignorance, violate moved towards the desire of objects that are not truthful. If both life and disease is overcome by the desire to know the Truth, that what is intelligible, in a similar manner as life as an injustice is overcome, which temporal seat is within the polis that rewards and punishes with the objective of promoting justice. In the *polis*, those that achieve the understanding/knowledge of the intelligible forms/shapes, of what is Truth, what is Beauty and what is Good are deemed to govern with the aim of establishing justice in the city in which man feels part of an ontological equity that links it to the universe. Therefore, the unjust man is that one who remains captive of the lowest desires, attached to what is material preventing him from seeing the truth and keeping him in his attachment to the material world not allowing him to see the Truth and keeping him in his individuality and difference.

This emphasis in the human soul allows Plato to support that the particularities of each individual must be taken into account, which consequently each man can be considered with an end in himself not as a tool that at the service of the plan of superstition and religion. The rational function of the soul is constituted within a threshold of capacity, under which there is no authentic functioning of the human. From this view, the political objective that Plato proposes is to take citizens over this capacity threshold with view of good and happy life that, ultimately, free the reincarnation wheel and for which they must be governed by philosophers.

5.2 Contributions

The current research contributes to a new period of the rereading of the most enigmatic text by Plato which coincides with the publication of two different translations of The *Timaeus* in Spanish¹³¹. The conclusions that have been obtained are especially relevant for the following reasons.

In first place, the theses that are defended have been formulated from the reading and reference to concrete passages of The *Timaeus*, so that there may be no doubt about their legitimacy or of their relevance. This, also, allows for the reading of the Plato's oeuvre from a richer and much more integrated perspective related to physiology and to medicine that other many studies, which were based on a segmented and, in most cases, superficial perspective not exploring these complex questions in all their amplitude.

In second place, it invites for the conclusions presented here to be contrasted with other doctrines from the other Plato's dialogues and with other doctrines of earlier or contemporary authors which Plato may have influenced in their thought, with the object of drawing a clearer picture of one of the most interesting episodes of history (referring to the origins) of natural science and western medicine.

This new interpretation, which is not devoid of nuances, ambivalences,

¹³¹ The translation made by Velasquez Gallardo (2004) published by the Pontifical Catholic University of Chile, and the translation by Zamora Calvo (2010) published by Abada (Madrid).

ambiguities, contradictions and limitations, has allowed access to the complex world of the care of the soul and has been especially useful in order to capture the experience of the therapeutic model in a general metaphysical context.

In regards to methodology it must be noted that the direct analyses of passages referring to the term "*sperma*", in a way that it reaffirms and, in other cases, questions the affirmations supported throughout the history of thought, at the same time as it opens new lines of research on Plato's philosophy. The constant resource to terms associated to botany, or in other words, what has been referred to as "spermatism theory" constitutes a decisive aspect so as to read authors from Ancient Greece from a new perspective.

This methodological decision enriches the analyses as it offers a polyphonic picture of Plato's metaphysical articulation. The simultaneous analyses of mythological, physiological and nosological issues, as for the different passages in which the term "*sperma*" appears mentioned by Plato contribute to decisive contribution of the history of thought as they allow the access to explanations, which without separating from the original text, open Plato's philosophy in a new direction.

In regards to the theoretical framework in which the research has been carried out, it is important to note the different investigation levels that are combined in this research and that offer a complex picture of Plato's metaphysics. This study has been framed within an analogical perspective, which has allowed for the capturing of the

articulation of the different passages of the dialogue and this theoretical attitude has been especially relevant in order to investigate new classical topics as the care of the soul, as for the drawing of Plato's medical model.

From an analogical spermatic perspective Plato's philosophy reveals, for the first time, as a reflection linked and compromised with the physical dimension of society. For this reason, it is necessary to value its impact over future investigations on ontological, cosmological and medical aspects in Plato.

It is worth stressing that there is a both a historic and interpretative reflection that Plato carries out on disease. In first place, the contextualised vision of the human being is innovative as it is within a theoretical framework, belonging to a structure of circumstances with a marked idealistic character and which, on the one hand transcends medicine –with references to ignorance, the incarnation process etc.– but that at the same time allow for understanding in a more significant way the role that is given to disease in the complex structure of the universe and, ultimately, within Plato's metaphysical system. In second place, the analysis of the substratum that allows the bond between body and soul, of the desire that the soul experiments and of the factors which explain the movement that demonstrate the bond between that what refers to the body and that what refers to the soul, among the diseases of the body and the diseases of the soul.

A further characteristic of the perspective of the study that constitutes an

indisputable contribution is the bond between the *sperma* and the *genesis*. In this sense, the overall approach of questions related to the analogy between the origin of the universe and of man, as his reproduction, allow us to place illness and therapy within a broader metaphysical context, in which the implications of that which belongs to the soul and to the body and that which is offers an image of the physical and physiologic of Plato in perfect harmony with the approaches of some of his contemporaries and even certain “oriental philosophies”. The resource to a spermatic and/or phitologic terminology clearly shows this.

5.3 Emerging Topics.

The analysis of the passages in which the term “*sperma*” appears has brought light to possible research areas that due to their transcendence should be an object of study in the future:

1. It would be interesting to broaden the analysis of the term “*sperma*” which appear throughout the work as for the words related to the root “*phy-*” to the rest of Plato’s dialogues, placing special attention on that referred to its physical but also dialectical implications. Which on a different note, allows for them to be taken into consideration, breaking with the uneven treatment that physical and corporal issues in Plato have traditionally received, at the same time that it allows for the reading of the author’s oeuvre from a new perspective.

2. Another interesting question would be to carry out the study of the

different spermatoc theories which were elaborated within the Greek philosophical tradition and their later reception. It would be especially interesting to study in which manner the contact between cultures, more specifically the travels to Egypt, may have contributed to the introduction of spermatoc and phytologic terminology in Plato's reflection.

3. If the conclusions of the present research are taken into account the affiliation of Plato with his "disciple" Aristotle may be seen from a new perspective which would be interesting to explore, especially the relationship between the continuity of Plato's spermatoc theory and Aristotle's embryonic theory.

According to which, the difference is the materialised shape, the concrete living being, real, physical, within itself. However, Plato goes further in his explanation and links it with an ethical explanation, in which the soul has an important role. The questions regarding biodiversity and identity have been approached here again but under a new and fundamental perspective. It offers a unique opportunity to rethink the medical practise, their relation with political and moral issues and the relation between man and the universe, animals with their environment.

NOTAS

NOTAS

NOTAS

NOTAS
