

NOTAS Y COMENTARIOS

LOS ENSALMOS Y LA SALUD DEL ALMA EN EL *CÁRMIDES*

Álvaro Pizarro Herrmann

Pontificia Universidad Católica de Chile

Sócrates en 160d exhorta al joven Cármites a que preste atención a sí mismo. Parece que “volverse”, “dedicarse” o “consagrarse” a sí es el requisito previo para que en el alma opere el ensalmo que Sócrates dice tener. El conjuro es incapaz de actuar si el enfermo no ha “presentado” su alma a quien va a tratarla. En otros términos, no es posible sin la *paráskhesis* (preparación) del alma que la palabra del médico alcance algún provecho. Cármites debe estar “bien dispuesto” y ofrecer su alma a la *epodé* (ensalmo), o confiar previamente en su virtud y en la idoneidad del médico-maestro; por eso no puede ser curado del dolor de cabeza que lo aqueja, si no ha entregado primero su alma para que sea mejorada con el encantamiento (*te epodê hypó sou therapeuthênai*). Luego, una vez que Cármites comienza a ser interrogado por Sócrates, la conducta del joven vislumbra lo que al concluir el diálogo se concreta en una promesa: por órdenes de Critias se somete al hechizo socrático y el progreso intelectual de Cármites logra dimensionarse. Una vez que se cumple la primera “exigencia”, es decir, que Cármites “se vuelva” (*prosékho*) a su alma, es viable empezar el examen. De esa manera la *psyché* es expuesta a los encantamientos de alguien (157c), y a partir de ellos nacerá la sensatez (*sophrosýne*). Por su parte, Sócrates debe conocer el carácter y el estado del alma del joven Cármites.

Antes de examinar en qué consisten estos ensalmos es interesante observar que la concepción socrática del alma es identificada explícitamente con el *noûs*. Platón escribe: “...fijándote mejor todavía (*mállon prosékhon ton noûn*), mirándote a ti mismo y dándote cuenta de qué cualidades te hace poseer la sensatez, cuando está en ti...” (160d). El alma es una especie de receptáculo en el cual los pensamientos, las opiniones y los sentimientos coexisten con un agente activo (*noûs*) que tiene la potencia de encantar. En la medida en que Cármites se vuelva hacia sí, el poder dinámico de su *noûs* va ir apartándolo de los

automatismos inherentes que existen en su alma. En otras palabras, el método socrático es capaz de ir seduciendo el interior del espíritu, y tiene como objetivo reforzar las facultades activas de esa parte de la *psyché* de la persona examinada.¹ La *sophrosýne* y presumiblemente otras virtudes también son acogidas dentro del alma. Todo saber se desprende del *Cármides*, sea bueno o malo, penetra en el alma, y la impregna como el remedio curativo o el veneno se introduce en el cuerpo. ¿Esto significa que la *psyché* agota su esencia en ser un mero “recipiente” o un instrumento de virtud? No necesariamente, pues el alma tiene un carácter creador que está dado por las mismas penurias, fuerzas o peligros que la constriñen y, al mismo tiempo, la impulsan a buscar más allá de los atractivos de un abigarrado mundo exterior una integridad que no se encuentra en la experiencia visible.

LOS BELLOS DISCURSOS

E. R. Dodds² ha querido ver en Platón un uso casi exclusivamente metafórico de la *epodé*, especialmente en las *Leyes* (664b, 665c, 666c, 670), pero reconoce que la aplicación en el *Cármides* es significativamente distinta (157a-c9), pues allí el conjuro resulta a partir del examen socrático. Inmediatamente se alza la interrogante de si los ensalmos tienen un rol meramente simbólico o producen “realmente” un efecto a la persona a la que están dirigidos. La respuesta de Platón no es unívoca. En el *Eutidemo* (289e) estaban especialmente indicados contra las picaduras de serpientes, arañas y escorpiones; y en el *Teeteto* (149c) podían favorecer al parto. Las *epodai* servían de remedio general contra las enfermedades en la *República* (IV, 426b); sin embargo, en la misma obra Platón se rebela contra las *epodai* mágicas llenas de superstición (II, 364b). Una crítica similar se encuentra en las *Leyes* (X, 909b); y en el libro XI 933a-b se le dedica a los encantamientos un apartado especial en la “ley contra el envenenamiento”.

Es probable que el juicio platónico acerca de la *epodé* se haya visto influenciado por la opinión común de los griegos de esa época, en el sentido de que no tuvieron un concepto ilimitado de las posibilidades de acción de la magia, porque la fuerza de la necesidad (*anánke*) reinaba en todos los ámbitos de la realidad. El arte médico hipocrático es ejemplar al respecto. Un tratado como el *De Morbo Sacro*³ ilustra

¹ Cf. Ed. Zdravko Planic, *Politics, Philosophy, Writing. Plato's art of caring for souls*. H. Hutter, “Soulcare and Soulcraft in the Charmides”, Columbia, 2001, p. 40.

² Cf. *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980 (1951), p. 202, n. 20.

³ Cf. Cap. I y II.

claramente la posición escéptica del médico con relación a quienes curan la enfermedad vía encantos y purificaciones. El recitador de ensalmos y el médico hipocrático eran conscientes del verdadero alcance de los ensalmos. Un vestigio de que la *epodé* tenía un campo de acción reducido se encuentra ya en su primera aparición en la *Odisea* (XIX, 457), cuando se narra la manera en que Odiseo fue herido por un jabalí: “Enseguida le rodearon los hijos de Autólico, vendaron sabiamente la herida del irreprochable Odiseo semejante a un dios y con un conjuro (*epodé*) retuvieron la negra sangre”.⁴ La *epodé* aparece, desde Homero en adelante, siempre asociada a una praxis o a un ritual determinados, sin los cuales no posee ningún valor o poder.⁵ Por tanto, no constituye un remedio autónomo; por el contrario, va normalmente unido a un método quirúrgico, farmacológico o a un ritual religioso mágico. Sin la obra *psicagógica* de la persuasión verbal no sería posible la acción terapéutica que pueden ejercer el fármaco, la dieta y la incisión quirúrgica. En el *Cármides* se dice expresamente que el medicamento vegetal y el ensalmo deben ser usados conjuntamente. O la práctica del ensalmo conviene que sea anterior a la administración del medicamento: sin el ensalmo para nada sirve la planta (155e).

Sin pretender afirmar la credulidad de Platón en la *epodé*, se impone reconocer su prudente reserva en algo sobre lo que no existían ideas muy claras en la mayoría de sus contemporáneos. Pero debemos insistir en la pregunta de si los ensalmos al ser oídos, y creyentemente recibidos, operan de modo positivo sobre el estado anímico o psicosomático del oyente; pues Platón parece creer que la mayor parte de los seres humanos puede mantenerse en un estado de tolerable salud moral con un régimen de “ensalmos” o mitos constructivos. Aunque su racionalismo se nutre a través de ideas que en otro tiempo fueron mágicas, sus ensalmos se ponen al servicio de fines intelectuales.⁶

P. Laín Entralgo ha estudiado detenidamente el significado de la *epodé* en Platón,⁷ llegando a la conclusión de que en el discípulo de Sócrates se produciría una especie de “racionalización del ensalmo”, no obstante advierte que esa idea debe tomarse *cum grano salis*. O sea, a partir de una utilización racional del ensalmo, y de la depuración progresiva de la noción de hechizo verbal, Platón habría llegado a fundar las bases de una *logoterapia* psicosomática. Ahora, para delimitar algo tan complejo como el ensalmo es preciso comparar el término con

⁴ Trad. José Luis Calvo, España, 1995.

⁵ Cf. G. Gil, *Therapeia. La medicina popular del mundo clásico*, Madrid, 1969, p. 233.

⁶ Cf. Dodds, *op. cit.*, p. 187.

⁷ Cf. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, 1958, p. 155 y ss.

otros empleos semejantes de la palabra. Es sabido que los elementos fundamentales en la plegaria griega son la *epíklesis* o invocación y la súplica concreta (*euché*) que se expresa siempre en imperativo. La utilización del vocablo con fines terapéuticos se presenta en su forma religiosa en la plegaria (*euché*), por tanto la *epodé* tiene sus antecedentes en el conjuro o ensalmo mágico, una fórmula verbal variable que era recitada o cantada ante el enfermo para conseguir su curación.

En el *Cármides* hay ocasiones en que Platón se limita a mencionar con la *epodé* los ensalmos mágicos que existían desde los tiempos prehoméricos;⁸ otras veces tiene una intención imperativa o suplicante; y también funciona, naturalmente, a modo de razonamiento o relato contra el error. En este último sentido la voz no se emplea de manera tradicional, sino con una significación metafórica o analógica. La fuerza del ensalmo no proviene de la virtud mágica, sino de la palabra misma, especialmente cuando es bella. El elemento racional adopta la forma de *kalós lógos* y se hace psicoterapia del alma. Técnicamente usada, la palabra actúa por lo que ella es, por la virtud conjunta de su propia naturaleza y el carácter del paciente, no por la acción de ninguna potencia mágica.

La *epodé* socrática intenta producir una modificación sustantiva en el alma de Cármides; si bien Platón difícilmente creyó que la acción encantadora de un bello discurso sea inteligible solamente mediante razones discursivas de la mente humana. La *epodé* “racionalizada” actúa engendrando *sophrosýne*; con todo, esta virtud no es necesariamente un concepto racional que puede ser conocido únicamente de manera intelectual. Es más, el bello discurso o el mito, a diferencia del argumento lógico, opera sobre el alma suscitando en ella persuasiones y creencias irreductibles a cualquier teoría. El exorcismo del bello discurso no sólo obra sugestivamente cuando el oyente cree en él, sino que también es capaz de originar una certidumbre nueva en el alma de quien escucha, o bien hacer más intensas las opiniones y convicciones que en su intimidad ya existían.⁹

Los bellos discursos, bien aderezados y capaces de persuadir, son *epodai*, ensalmos del alma, y tienen como función producir la sensatez (*sophrosýne*). Bajo la acción de la “palabra encantadora” el alma del oyente y su cuerpo se serenán, esclarecen y ordenan: el hombre se vuelve *sóphron*. La *epodé* terapéutica es un *kalós lógos* que, cuando es eficaz, origina en el alma la *sophrosýne* (157a). Y el ensalmo será filosóficamente aceptable y médicamente oportuno en el momento que

⁸ “The word *epodé* in its various grammatical forms occurs in the *Charmides* no less twenty times”. Cf. H. Hutter, *op. cit.*, p. 38.

⁹ Cf. Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 187.

logre la condición de *kalós lógos*, esto es, una vez que Cármides haya entregado su alma a Sócrates. La *epodé* debe adecuarse a la índole y al estado del alma del enfermo. Desde el punto de vista de la acción terapéutica, el *lógos* del médico será *kalós* si su contenido y forma se hallan rectamente ordenados de acuerdo a la situación del alma de Cármides.

T. M. Robinson¹⁰ ha visto el problema de los “bellos discursos” desde otra perspectiva, destacando la ambigüedad de la palabra *lógos*, sumándose en parte a la interpretación de Croiset’s para quien los *káloi lógoi* pueden traducirse como “discours philosophiques”. La observación no deja de ser importante, y al parecer el análisis de Laín Entralgo no lo advierte. Pues el sustantivo “discursos”, a juicio de Robinson, especialmente cuando es calificado con el adjetivo de “noble”, posee un significado cuyo sentido se aproxima al de prédica o sermón formativo, y quizá podría traducirse por “buen consejo” o “consejo fiable”. Lo cual indica que un buen consejo debe ser expresado en *lógoi* hablados o escritos; de modo que el énfasis debe radicar en el valor del consejo, más que en la expresión. Entonces, lo primero es que el alma sea encantada, luego que sea mediante un “buen consejo”. Esto sin duda implica un proceso de aprendizaje, y por tanto dicha actividad puede ser tildada de “intelectual”, aunque a la vez comporta un aspecto moral, pues el alma no sólo entiende el sentido y las consecuencias de los “bellos discursos”, sino que también es probable que de acuerdo a estos modifique su conducta.

LA PARTE Y EL TODO

Un conocido fragmento de Demócrito (B 31)¹¹ dice que la medicina cuida las enfermedades del cuerpo, y la filosofía pone fin (*aphaireítai*) a los padecimientos del alma. Platón probablemente podría haber suscrito este pensamiento, más aún si consideramos que el alcance de su juicio acerca de la salud y enfermedad puede ser interpretado en un sentido existencial. Pero esto plantea incluso una interrogante más esencial, a saber, cuál es la verdadera naturaleza del hombre, que Platón resuelve concluyentemente en un sentido espiritualista. Escindido el ser humano en dos elementos tan heterogéneos (cuerpo y alma), asoma el problema de la “salud” de la *psyché*, mucho más decisivo que la del cuerpo, por cuanto a la primera le atañe su supervivencia eterna. Y como la experiencia enseña que hay almas “enfermas”, no sólo psíquica, sino

¹⁰ Cf. *Plato's Psychology*, Toronto, 1970, p. 7.

¹¹ Cf. Diels y Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zurich 1972 (1903).

éticamente, viene a continuación el preguntarse si no habrá una medicina del alma, o cuál es la verdadera causa de la *nósos psychês*.

En el *Timeo* (82a y ss.) la enfermedad es definida en términos de un exceso o un defecto en los humores; sin embargo, la idea de una salud basada estrictamente en la biología o en la medicina,¹² sin ninguna referencia al valor del hombre dentro de su jerarquía existencial, es algo que difícilmente Platón hubiese sostenido de manera categórica. Aducir las causas inmediatas de la dolencia, el influjo del ambiente o la predisposición natural a contraer una enfermedad, satisface la curiosidad “científica”, pero no revela en términos finalistas el sentido profundo que esta tiene. Para interpretar la enfermedad como algo propio, e integrarla en la realidad del hombre, hacen falta más que explicaciones basadas en la naturaleza. La enfermedad no debe ser simplemente algo accidental, necesita desempeñar una función en el contexto de la existencia. Lo contrario sería un absurdo, opuesto a toda la experiencia humana que en cada acción descubre un sentido.

De ese modo Platón se distanciará de las primeras teorías médicas acerca de la salud (*hygíeia*) entendida como una *isonomía ton dynámenon* (equilibrio de las potencias),¹³ o de los médicos hipocráticos que la concibieron como una buena mezcla (*eúkrasia*) de los humores (*khýmoi*). De hecho, en el *Fedro* se reprueba a la medicina hipocrática por preocuparse exclusivamente por la fortaleza del cuerpo (270b-c). Por eso que la investigación a seguir deba proceder más allá de Hipócrates (*pros to hippokrátei*). La salud, tal como es expuesta en este diálogo, requiere que el alma posea un ajustado sistema de persuasiones, virtudes intelectuales y morales (270b). Igualmente en el *Cármides*, la *sophrosýne*, independiente de que sea descrita mediante una definición racional, se la relaciona con una serie de creencias, apetitos, virtudes y saberes que bella y proporcionalmente combinados entre sí originan la salud (159b). Cuando el hombre goza de una salud plena, esta florece, como dice Laín Entralgo, “psicológicamente y metafísicamente” en el buen orden de ese conjunto de hábitos anímicos.

El joven Cármides padece de dolor de cabeza. Sócrates aparentemente tiene el ensalmo conveniente que lo sanará. Para proporcionárselo narra la historia del sabio Zalmoxis quien “sostenía que no había de intentarse la curación de los ojos sin la cabeza y la cabeza, sin el resto del cuerpo; así como tampoco del cuerpo, sin el alma. Ésta sería la causa

¹² “Contrary, however, to Hippocratic and Galenic conceptions, diseases are related to the four elements, as well as to the morbid humours, bile and phlegm: Platonic pathology was not humoral pathology”. Walther Rise, *The conception of disease*, New York, 1953, p. 6.

¹³ Cf. Diels y Kranz, *op. cit.*, Alcmeón de Crotona, fr. B4.

de que se le escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos: se despreocupaban del conjunto, cuando es esto lo que más cuidados requiere, y si ese conjunto no va bien, es imposible que lo fueran sus partes. Pues es el alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre; como le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace de ella la sensatez. Y, una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar salud a la cabeza y a todo el cuerpo... cometen los hombres la misma equivocación, al intentar, por separado, ser médicos del alma y del cuerpo” (157a-b).

T. M. Robinson ha preguntado cuál es el concepto de alma que se obtiene a partir de este pasaje¹⁴. La relación entre el alma y el cuerpo no es de una simple adición numérica: se equipara el “yo” a “todo el hombre”. La clave de la relación –y del concepto de alma– parece encontrarse en la frase “se despreocupaban del conjunto (*hóti tou hólou ameloîen*)”. Este “todo” puede referirse a dos cosas: a) el todo del cuerpo, b) el hombre completo, es decir, el cuerpo y el alma juntos. Evidentemente la primera alternativa es descartada. Los médicos se equivocan en la explicación de las enfermedades de los órganos particulares; estas sólo pueden ser correctamente diagnosticadas una vez que se ha apreciado al cuerpo humano como una totalidad, lo cual implica considerar también al alma. De hecho, quizá Platón esté insinuando aquí que los médicos han fallado al no percibir que muchas enfermedades tienen un carácter “psicosomático”, o, expresado de otra manera, la influencia que ejerce el alma sobre el cuerpo es más determinante de lo que alcanza a explicar la etiología corporal. Ahora bien, en el caso particular de Cármides su dolor de cabeza puede deberse a los excesos que cometió la noche anterior. En tal caso el verdadero doctor no está tratando solamente con un síntoma, sea un simple dolor de cabeza u otro, sino que debe buscar la causa fundamental de la dolencia en las inmoderadas satisfacciones de los deseos o en la ausencia de sensatez.

Lo más importante de este párrafo radica –según Robinson–¹⁵ en que “alma” y “hombre completo” son términos intercambiables. Lo que nos obliga a considerar al alma como un “todo”, del cual el cuerpo es una “parte”. Una vez más la analogía desempeña un rol fundamental dentro de las argumentaciones socráticas. El ojo y la cabeza son dos entidades, pero el primero tiene significado únicamente cuando es visto

¹⁴ Cf. *op. cit.*, p. 5 y ss.

¹⁵ *Ibid.*, p. 5.

a la luz de la segunda; y lo mismo puede decirse respecto a la cabeza y el cuerpo. En cualquier caso, la cabeza necesita imperiosamente del ojo para ser e inteligir. Algo similar sucede con la dependencia del cuerpo y el alma: el cuerpo es parte del alma, y negar la realidad del alma es tan absurdo como tratar a la cabeza sin relación al cuerpo.

Aunque alma y cuerpo sean entidades distintas, el segundo depende de la primera de una manera especial. Considerando el problema desde ese punto de vista, se evita el imaginar al alma como un fantasma que goza de una existencia separada a la que se le añade el cuerpo. En realidad no es factible escindir el alma del cuerpo y encontrar a la “verdadera persona”. Cuerpo y alma están tan íntimamente ligados que la destrucción de uno, implica forzosamente la pérdida del otro. La persona es el hombre completo, del cual el cuerpo viviente (*sôma*) es una parte integral. Una cabeza sin sus ojos puede ser llamada cabeza, pero lo importante es que un ojo sin la cabeza no funciona como un ojo; o un cuerpo sin cabeza es solamente el tronco, y la idea de una cabeza ejercitándose normalmente sin referencia a un cuerpo es ininteligible.¹⁶

Que el alma es percibida como el ser completo parece corroborarse en la frase donde Sócrates dice: “pues es el alma (*ek tes psychês*) de donde arrancan (*hormêsthai*) todos los males (*kaká*) y los bienes (*agathá*) para el cuerpo y para todo el hombre (*pas ho ánthropos*); como le pasa a la cabeza con los ojos”. La influencia del alma sobre el cuerpo es similar a la de la cabeza sobre los ojos. De modo que la frase “todo el hombre” significa –de acuerdo a la interpretación de Robinson– “la persona”, es decir, el “alma”, no la “suma” del cuerpo más el alma. Platón, en líneas generales,¹⁷ siguió la premisa médica de observar la totalidad o el conjunto de los fenómenos, si bien a veces no especifica a qué se refiere con el “todo”.¹⁸ Esa visión de conjunto es la que Sócrates está tratando de imponer en su intento de no excluir al alma de un posible tratamiento. Y si bien no podemos afirmar con total certeza qué es realmente el “yo” o qué significa el “todo”, en el *Cármides* resulta verosímil incluir al cuerpo como una parte integrante del ser.

A pesar de lo anterior, las experiencias referidas al amor en el *Cármides* muestran que la naturaleza humana está escindida. Semejante condición en el hombre evidencia que el radical abismo existente entre el alma inmortal y el alma mortal corresponde en realidad a la visión

¹⁶ *Ibid*, p. 6.

¹⁷ En las *Leyes* (857b) se insinúa que los médicos libres, en su relación con los enfermos libres, deben considerar la entera naturaleza de los cuerpos (*perí phýseos páses tes ton somáton*).

¹⁸ Cf. *Fedro* 270c.

que Platón tiene del hombre como debería ser y su estimación de lo que realmente es.¹⁹ Parte de la educación propugnada por Sócrates, en tanto norma y ejemplo de conducta, pretende demostrar con su manera de vivir las limitaciones fundamentales de la existencia. La perplejidad lógica a la que nos conduce el examen socrático de las personas es más aguda en vista a la paradoja de la integridad humana. Pues los hombres parecemos “completos”, pero no lo somos. Lo que nos obliga a ser conscientes de nuestras carencias, principalmente de la falta de plenitud y salud. Desde esa perspectiva, la existencia se va a mostrar como una constante búsqueda que nunca puede ser satisfecha, independiente de lo que se haya obtenido a lo largo de la vida. Cada suceso en el que se encuentra el hombre lo fuerza a ser consciente de lo que realmente carece: el bien. La posesión de éste implicaría, eventualmente, la obtención de una permanente y ansiada salud. Y la sensatez significa, en lo que se refiere a los límites humanos, tanto individualmente como colectivamente, una larga búsqueda por el verdadero bien humano. Vistas las cosas desde el bien, la salud no sería otra cosa que la obtención de la inmortalidad. En su intento de sanar las partes enfermas del ser humano curándolo por el conjunto, el médico del alma tiene como “meta última” nada menos que lograr la preciada inmortalidad. A partir de esa idea se sigue que ningún ser humano es “íntegro”, y que la existencia finita puede ser considerada una forma de enfermedad perenne.²⁰

¹⁹ Cf. Dodds, *op. cit.*, p. 201.

²⁰ Cf. H. Hutter, *op cit*, pp. 19-20.

