

La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal*

Esta sección recoge artículos sobre la historia de la Medicina que han sido publicados por importantes médicos y especialistas a lo largo del siglo XX y que contienen un alto valor histórico.

Publicados por la desaparecida editorial Dips Roca, una de las pioneras en el sector.

Sirvan también como un pequeño homenaje a la labor de divulgación de esta editorial que durante tantos años fue un referente en el campo de la medicina

Pedro Lain Entralgo

Catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad Central

El año 1925 fue publicado en Viena un libro colectivo de indudable importancia en la historia de la medicina contemporánea¹. Al frente de sus páginas iba impreso un fragmento del Cármides platónico (156 d 157 a), aquél en que Sócrates dice haber aprendido de un tracio, discípulo de Zamolxis que las dolencias del cuerpo no pueden ser curadas sin tratar ante todo y sobre todo el alma. “Pero el alma – termina diciendo el fragmento entonces transcrito – es curada con ciertos ensalmos”. Fue grande, sin duda, el acierto de quien supo elegir el texto: el presente estudio lo demostrará cumplidamente. Mas tan grande como su acierto fue su insuficiencia, porque lo verdaderamente genial y decisivo del pensamiento de Platón acerca del tema aparece en otras partes del mismo diálogo; insuficiencia, conviene añadirlo, nunca remediada por los muchos médicos que desde entonces han copiado esas sibilinas palabras del filósofo ateniense.

Tampoco los filósofos han estudiado de manera plenamente satisfactoria la idea platónica del ensalmo

o conjuro (êpodê): ni el agudo y sensible Welcker, que tan tempranamente supo descubrir la importancia de ese problema en la cultura helénica², ni Pfister, en su excelente artículo de la Real-Encyclopädie de Paul-Wissowa³, ni Heim, en su colección de textos⁴, ni los autores que, como Boyancé⁵ y Dodds⁶, han escrito luego, de modo más o menos directo y detenido, acerca de la actitud de Platón ante el êpodê.

Parece, pues, que un estudio de ese problema desde doble punto de vista, histórico-cultural y médico, puede aportar todavía alguna luz al conocimiento de la antropología de Platón y de sus personales ideas en torno a la acción terapéutica del médico. Eso es lo que en las páginas subsiguientes pretendo.

1. La palabra êpodê y las con ella emparentadas – los verbos epádo, katepádo y exepádo, el adjetivo y el sustantivo epodós – se hallan usadas en los escritos platónicos, si no yerra mi recuento, no menos de 52 veces⁷: 20 en el Cármides, dos en el Gorgias, una en el Menón, dos en el Eutidemo, una en el

* Este trabajo – que pertenece a un estudio más amplio, en vías de elaboración, acerca de la acción curativa de la palabra en la Antigüedad clásica – ha sido realizado con ayuda de un estipendio de la Fundación “Juan March”. Artículo publicado en “Archivos médicos”

Banquete, cinco en el Fedón, cuatro en la República, una en el Fedro, dos en el Teeteto y 14 en las Leyes. Esta enumeración demuestra con entera claridad que la idea de la *êpodê* estuvo presente en la mente de Platón a lo largo de toda su vida de escritor, desde los más socráticos diálogos de su juventud hasta los de su extrema vejez; mas no deja de ser curioso que la frecuencia mayor del empleo corresponda a una de sus primeras obras, el *Cármides*, y a la que pasa por ser la postrera, las *Leyes*. Veremos luego la relación que existe entre esas concepciones inicial y final del ensalmo.

Pero la necesidad de considerar cronológicamente la visión platónica de la *êpodê* ha de acordarse desde ahora con otra, no menos importante, derivada del diverso sentido con que Platón va usando esa palabra. Hay ocasiones en que el filósofo se limita a mencionar con ella, de un modo tradicional y directo, los ensalmos o conjuros mágicos que desde los tiempos prehoméricos venía practicando el pueblo griego. La palabra es en tales casos mucho más denominativa o descriptiva que interpretativa, aun cuando su significación concreta no se halle totalmente exenta de un juicio de valor, positivo unas veces y negativo otras. Hay textos, en cambio, en los cuales es patente la intención interpretativa. El término no es usado entonces según su sentido directo y tradicional, sino con una original significación metafórica o analógica. En consecuencia, habrá que estudiar por separado estos modos de empleo de la palabra *êpodê*, y analizar luego lo que ella significa en los dos diálogos donde el esfuerzo constructivo de Platón es más concluyente, el *Cármides* y las *Leyes*.

2. Desde la *êpodê* con que los hijos de Autólico curan en la *Odisea* la herida de Ulises (*Od.* XIX 457), la mención de este rito terapéutico es frecuente en la literatura griega⁸. Trátase de una fórmula verbal de carácter mágico, de contenido variable, según los casos, y recitada o cantada ante el enfermo para conseguir su curación⁹. *Êpodê*, en consecuencia, significa conjuro, ensalmo, encantamiento o hechizo: "conjuro", cuando predomina en el rito una intención imperante o coactiva; "ensalmo", cuando es la intención imperativa o suplicante la que prevalece¹⁰.

Platón alude a veces con muy estricta sobriedad a estas *epodái* tradicionales. Por ejemplo, cuando habla de cómo las parteras saben excitar o aliviar los dolores del parto mediante la recitación de ensalmos, *apádousai* (*Theaet.*, 149 c), o cuando enumera los varios recursos terapéuticos del médico griego: medicamentos, cauterios, incisiones y ensalmos *apodái* (*Rep.*, IV, 426 b). A la mera enumeración de la práctica mágica se añade en otros casos la expresi-

ón de una clara actitud de vituperio moral e intelectual. Así acaece en el libro II de la República: en su alegato táctico a favor del vivir injusto. Adimanto menciona "los charlatanes y adivinos que van llamando a las puertas de los ricos y les convencen de que han recibido de los dioses el poder e borrar, por medio de conjuros realizados entre regocijos y fiestas, cualquier falta que haya cometido alguno de ellos o de sus antepasados" (*República*, II, 364 b)¹¹. Todavía es más duro el ataque contra las *epodái* mágicas en los últimos libros de las *Leyes*. Quienes engañan y menosprecian a los hombres "pretendiendo que pueden evocar las almas de los muertos y prometiéndoles seducir hasta a los dioses, hechizándolos con sacrificios, plegarias y conjuros", *kai epodais goeteúontes* (*Leg.* X, 909 b), son condenados a incomunicación perpetua en la prisión central; y lo son a muerte los adivinos (*mántis*) e intérpretes de prodigios (*teratoskópos*) que tengan fama de perjudicar mediante invocaciones infernales (*epagogais*), conjuros (*epodais*) y otras hechicerías (*pharmakeíais*) (*Leg.* XI, 933 d).

Con igual explicitud y univocidad se refieren a la *epode* mágica otros textos de Platón; pero en ellos apunta ya de un modo o de otro la intención metafórica o analógica que hemos de estudiar en el apartado próximo. Tal acontece en la alusión al ensalmo que se hace en *Leg.* X, 906 b: las "palabras lisonjeras y plegarias encantadoras" a que ahora se alude, **thopeiais lógon kai en euktaíais tisin epodais**, son tanto ensalmos stricto sensu como medios naturales de seducción. Y no menos evidente es el propósito de sacar a la *epode* del turbio y condenable dominio de la superstición y la impostura cuando Sócrates, en el *Banquete*, la incluye entre las varias formas de lo demónico (*tò daimónion*): la *mántica*, los sacrificios, las iniciaciones, los ensalmos, la adivinación y la magia (*Symp.*, 202 e-203 a). En cuanto operación demónica, la *epodê* es una de las vías por la mutua comunicación de los dioses y los hombres. En tal caso, ¿podrá ser declarada absolutamente nefanda?

3. Una página del *Eutidemo* nos introduce resueltamente en el campo de la utilización metafórica o analógica del vocablo. Sócrates propone, en efecto, una precisa clasificación dicotómica del arte de los ensalmos: en su sentido más estricto, ese arte consiste en encantar serpientes, tarántulas, escorpiones, otros animales y enfermedades; en otro sentido, es el de los hacedores de discursos (*logopoióis*), y se dirige a los jueces, a los miembros de la Asamblea y a las multitudes para encantarlas y calmarlas (*Euthyd.*, 290 a). La palabra del orador hábil es, pues, causa de encantamiento o hechizo (*kelesis*), y

por eso puede decirse que su arte es divino, inspirado por los dioses (tekhne thespesia) (289 a) (12). Con ello el término êpodê puede ser legítimamente aplicado a actividades humanas muy diferentes del tratamiento mágico de heridas y enfermedades).

Platón hace un amplio uso de este expediente retórico. En las más diversas ocasiones, con los más distintos motivos, los personajes de sus diálogos llaman epodê a la palabra psicológicamente eficaz, a la expresión verbal virtual o realmente persuasiva. En el Gorgias, con ocasión de su apasionada defensa de la ley del más fuerte, Calicles llama “ensalmadores”, **katepádontes**, a los que con discursos blandamente seductores persuaden a los niños de que lo justo y lo bello consiste en no tener más que los otros (484 a)¹³. Menón, por su parte, sostiene que Sócrates le llena de perplejidad con el “extremado ensalmo” de su dialéctica, **atekhnos katepádeis** (Men., 80 a): la dialéctica es así llamada epodê.

Sócrates mismo, en el Fedro, después de haber aludido irónicamente al arte oratorio de varios sofistas, ensalza el poder verbal del “coloso de Calcedonia”, capaz de enfurecer a una multitud, y luego, sometidos los furiosos a sus ensalmos, orgisménois epádon, de calmarla (267 d). No menos claro es el sentido no mágico de la êpodê en el Teeteto, cuando Sócrates, que antes ha recordado expresamente la epodá de las parteras, llama mayéutica, arte de partear, a su personal arte de persuadir mediante la palabra, y dice a su discípulo que con él le encanta o hechiza, **toutou héneka epádo** (157 c). Y así es cómo puede entenderse rectamente la propuesta de convertir en epodê el alegato que demuestra la acción nociva de la poesía: “En tanto la poesía no se haya justificado, hemos de oírla hechizándonos a nosotros mismos con el razonamiento que hemos hecho y con este ensalmo (**epádontes... tauten ten epoden**), para librarnos de caer en un amor más bien propio de niños y del común de los hombres” (Rep., X, 608 a).

Párrafo aparte merece la significación que la epodê ostenta en el Fedón. El temor a la muerte es en el fondo un temor infantil, afirma Cebes, después de la argumentación socrática. Por tanto – concluye Sócrates –, necesitamos ensalmarnos o encantarnos a nosotros mismos a diario (epádein auto hekástes heméras), hasta que nuestro ensalmo haya extinguido en nosotros ese temor, éos án exepásetai (77 e). Es preciso, pues, buscar a toda costa un encantador o ensalmador eficaz (agathòn epodón) contra tales errores¹⁴; o, lo que acaso sea más seguro entre hombres inteligentes, convertirse cada uno en el encantador de sí mismo (78 a). Sea, empero, uno u otro

el caso, ¿cuál habrá de ser el texto del ensalmo? Por boca de Sócrates, ya al borde de la muerte, Platón da su respuesta en las últimas páginas del diálogo: es un mito, en el cual acaso no creerán los varones a quienes suele llamarse “sesudos” o “de buen sentido” (noun ékhontes), pero si los hombres capaces de arriesgarse. “Bello es ese riego, en efecto, y en tal género de creencias hay como un ensalmarse a sí mismo”, **hosper epádein eauto**, es la definitiva sentencia de Sócrates (114 d). El mito, un relato bello y suasorio, actúa como êpodê contra la nociva puerilidad del temor a la muerte.

La epodê, que comenzó siendo conjuro o ensalmo mágico, ha venido a ser razonamiento o relato contra el error o contra los afectos dañosos. ¿De qué índole es esa transposición semántica? ¿Es una simple metáfora, como aseguran Boyance¹⁵ y Dodds¹⁶, o algo más importante y profundo?

Para responder adecuadamente a esta interrogación comencemos por afirmar la existencia de una transición continua entre la metáfora y la analogía intrínseca. Una metáfora genuina es siempre algo más que una caprichosa asimilación verbal de dos realidades por completo dispares entre sí; y así, cuando Jorge Manrique llama metafóricamente a las vidas humanas “ríos que van a dar en el mar que es el morir”, su expresión supone que entre la realidad de la vida humana y la realidad del río fluyente, tal y como el hombre las ve, hay una relación “real” y no puramente arbitraria. Yo diría, reduciendo la cuestión a fórmula escueta, que la metáfora es una analogía en que predomina la pars loquentis, y la analogía una metáfora en que predomina la pars rei. Cualquier ejemplo puede servir para convencerse de ello, y, por tanto, también el uso que Platón hace de la palabra epodê¹⁷. Un análisis del Cármides y de las Leyes va a de mostrárnoslo con evidencia.

4. A su vuelta de la batalla de Potidea, Sócrates conoce al joven Cármides en el gimnasio Taureas y acepta el encargo de curarle el dolor de cabeza que sufre. Sócrates, en efecto, conoce un remedio eficaz contra los dolores de cabeza: cierta planta, a la cual es preciso añadir una epôdê, un ensalmo. Para explicar al muchacho la potencia o virtud de este ensalmo, le recuerda que los buenos médicos curan siempre las dolencias de las partes atendiendo también, mediante un régimen adecuado, a la totalidad del cuerpo, **diaíta epí pan tò soma**¹⁸. Pues bien, la aplicación del ensalmo obedece a este mismo principio, si bien llevándolo hasta sus últimas consecuencias. “Yo lo aprendí –dice Sócrates– en el ejército, de un médico tracio, uno de esos discípulos de Zamolxis, que, según ellos afirman, hacen inmortales a los

hombres. Este tracio me dijo que los médicos griegos tienen razón hablando así pero Zamolxis, nuestro rey, que es un dios, añadió, enseña que así como no es lícito curar los ojos sin curar la cabeza, ni la cabeza sin curar el cuerpo, así tampoco el cuerpo puede ser curado sin curar el alma, y que esta es la causa por la cual entre los griegos son importantes los médicos frente a la mayor parte de las enfermedades, porque desconocen el todo sobre el que debiera actuar su cuidado, y con cuyo malestar es imposible que una parte pueda estar bien. Pues todo, decía él, así lo bueno como lo malo, brota del alma para el cuerpo y para el hombre entero, y fluye desde ella como del cuerpo los ojos; por lo cual es ella la que ante todo y sobre todo (kaí prōton kaí málsita) hay que tratar, si se quiere el bienestar de la cabeza y de todo el cuerpo. Pero el alma ¡oh bendito!, me dijo, es curada con ciertos ensalmos (epōdais tisin) (Charm., 156 d-157 a). ¿En qué consisten estos ensalmos capaces de curar el alma? Por boca del Tracio y de Sócrates, Platón da una respuesta breve y clara: tales ensalmos son “los bellos discursos”, tous lógous einai tous kaloús. “Mediante ellos nace en las almas templanza, sôphrosynê, y una vez engrandada y presente ésta, es fácil ya procurar la salud a la cabeza y al resto del cuerpo” (157 a) ¹⁹.

El primer término de la respuesta no pasa de repetir una vez más lo que en el apartado anterior se nos ha dicho: que los bellos discursos, los discursos bien aderezados y capaces de persuadir, son epōdaí, ensalmos del alma. El segundo término, en cambio, añade una importante novedad, en cuanto nos descubre el pensamiento platónico acerca de la acción psicológica de estas metafóricas o analógicas epōdaí que son los discursos pertinentes y bellos; esa acción consiste en producir sôphrosyne. Lo cual plantea a Sócrates el problema de saber decir con precisión qué cosa es en sí misma la virtud a que los griegos dieron nombre tan bello.

Pero antes de conocer el resultado de tal pesquisa bueno será recoger ordenadamente las varias indicaciones del tracio Zamolxida acerca del buen empleo del ensalmo contra dolor de cabeza. Tres parecen ser principales:

1^a El ensalmo y el medicamento vegetal deben ser usados conjuntamente: “para que la planta sea remedio (phármakon) ha de serle añadido el ensalmo” (155 e); es ahora un error muy extendido entre los hombres, dícese luego, querer ser separadamente médico del alma y del cuerpo (157 b).

2^a La práctica del ensalmo debe ser anterior a la administración del medicamento: “sin el ensal-

mo, para nada sirve la planta” (155 e); “que nadie te persuada a tratar su cabeza con el fármaco, si antes no ha presentado su alma para que tú la cures con el ensalmo” (157 b).

3^a El ensalmo, por tanto, no puede actuar si el enfermo no ha “presentado” u “ofrecido” su alma (paraskhein) a quien con aquél haya de tratarla: “Y si tú quieres, conforme a las prescripciones del extranjero, presentar previamente tu alma para que ella sea encantada con los ensalmos del Tracio, te daré el fármaco para la cabeza; si no, querido Cármides, no sé lo que puede hacer por ti” (157 c) ²⁰.

La epôdê terapéutica, en suma, es un lógos kalós, un “bello discurso”; éste es eficaz produciendo en el alma sôphrosyne; en consecuencia, la posesión de sôphrosynê es condición previa para la operación sanadora de la epôdê. ¿Qué es, entonces, la sôphrosynê? ¿La posee ya en su alma Cármides, o bien hay que procurársela por medio del ensalmo? “Si la sôphrosynê está ya en ti y en medida suficiente, no necesitas ni los ensalmos de Zamolxis ni de los de Abaris el Hiperbóreo, y puedo darte en seguida el medicamento para la cabeza; pero si estimas que te falta algo de ella, debes someterte al ensalmo (espastéon) antes de la administración del fármaco” (158 bc). Y si en el alma de Cármides existe ya la sôphrosynê, ¿será capaz el joven de expresar certera y precisamente lo que ella es?

El cuerpo del diálogo es una respuesta a estas tres interrogaciones. En su coloquio con Cármides y Critias, Sócrates trata de saber lo que es la sôphrosynê, si ésta existe en el alma de Cármides antes de recurrir al ensalmo y si el muchacho posee una idea suficientemente clara de tal virtud. Sea o no necesario en este caso el empleo de la epôdê el imperativo de la “presentación” del alma por el paciente es así expresa y metódicamente cumplido.

El resultado de la investigación socrática no es terminante. La serie de definiciones de la sôphrosynê que sucesivamente van apareciendo- “hacer todo con buen orden y con sosiego” (159b), “sensibilidad al pudor” (160e), “hacer cada uno lo que le es propio (161b), “práctica del bien” (164d), “la única que entre todas las ciencias tiene por objeto a sí misma y a las demás” (166e), “ciencia de la ciencia y de la ignorancia” (169a) – no resisten la presión de una crítica fina y rigurosa; en el mejor de los casos, son meras aproximaciones a la esencia de aquella virtud. “Henos aquí derrotados en toda la línea- confiesa Sócrates- e incapaces de descubrir a que dio el nombre de sôphrosynê el legislador del lenguaje” (175b); y lo que es peor, arrastrados por la fuerza

del razonamiento a la conclusión de que la *sôphrosynê* no sirve para nada (175a).

¿Qué puede y debe hacerse en tal trance? ¿Declarar que el ensalmo del Tracio no tiene valor alguno? Sócrates prefiere considerarse “mal buscador” (*phaulon einaizeteten*) y seguir creyendo que la *sôphrosynê* es un gran bien (175e). Muchos años más tarde, ya al término de su vida, afirmará Platón que la *sôphrosynê*, existente también en los animales y en los niños, debe ser considerada como formal irracional de la virtud (Leg. VI, 710a) ²¹. La virtud humana puede ser irracional; ciencia y virtud no son términos interconvertibles. Con ello, Platón, discípulo y continuador de Sócrates, se aparta resueltamente del pensamiento socrático²².

Cármides, a su vez, se entrega confiadamente al proceder de su maestro. Cree en la bondad y la utilidad de la *sôphrosynê*, aunque su razón no sea capaz de demostrarlas, y confiesa sin reservas su necesidad de ella: “*Estoy bien cierto de necesitar mucho el ensalmo, y nada por mi parte impedirá que yo sea ensalmado por ti todos los días, hasta que tú digas que es bastante*” (176b); dice a Sócrates, y esa decisión - “*ofrecerse a Sócrates para ser encantado por él*”, *én epádein parékhês* Sokratei (176b) – es para Critias, tutor del joven, la mejor demostración de que en el alma de éste existe la *sôphrosynê*.

Bibliografía

1. Psychôgenese und Psychotherapie körperlicher Symptome, herausg. von O. Schwarz (Wien, 1925).
2. F. G. Welcker: Kleine Schriften. III (Bonn, 1850).
3. H. Pfister: Art. “Epode”, Spl. IV, 323 ss.
4. Heim: “Incantamente magica Graeca et Latina”, Jahrb. f. Philol., Suppl. XIX.
5. P. Boyancé: Le culte des Muses chez les philosophes grecs (París, 1937)
6. E. R. Dodds: The Greeks and the Irrational (Berkeley and Los Angeles, 1951).
7. La recopilación que ofrece el Lexicón de Ast es incompleta.
8. V. El art. De Pfister antes mencionado.
9. El empleo no médico de las epodai queda fuera de mi consideración.
10. En lo sucesivo usaré de preferencia una de estas dos palabras para traducir epodé.
11. La capacidad de la manía para borrar culpas y males de carácter hereditario es también mencionada, pero sin tono de vituperio, en Phaedr, 244 e.
12. En el conjunto del texto hay, como observe L. Méridier en su edición (“Les Belles Lettres”, París, 1949), una pequeña contradicción. Después de afirmar que el arte de los discursos es una parte del arte de los ensalmos, se dice que “apenas es inferior a él” (289 e), como si fuese distinto. El sentido es: el arte de los discursos y el de los ensalmos son partes de un mismo todo, y apenas una de esas partes es inferior a la otra.
13. Tal faena de persuasión sería inútil en el caso del hombre verdaderamente fuerte: ese hombre se rebelará contra la falsa educación, “echando por tierra nuestros escritos, nuestros sortilegios, nuestros ensalmos, todas nuestras leyes contrarias a la naturaleza...” (Gorg., 484 a).
14. Sócrates, claro está, podría serlo de modo óptimo; pero Cebes y Simias se ven obligados a pensar en otro, porque el filósofo va a separarse de ellos.
15. Op. Cit., pág 36: “L'usage meme metaphorique du mot epode”.
16. Op. Cit., pág. 226. Dodds habla textualmente de un “metaphorical sense”.
17. Acerca del problema de la analogía y la metáfora, véase: Ortega y Gasset, Obras Completas (Madrid, 1946-1947), I, 448-451; II, 379-392; III, 372-375, y VI, 256-261; B. Snell, “Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie”, en Die Entdeckung des Geistes (Hamburg, 1955), y mi estudio “Poesía, ciencia y realidad”, en palabras menores (Barcelona, 1952).
18. En Leg. X, 902d, subrayaré Platón, complementariamente, el imperativo del cuidado de la parte: “Un médico encargado de cuidar el todo (hólon) y que quiere y puede ocuparse de los grandes conjuntos, pero que descuida las partes y los detalles, ¿verá acaso el todo (tó pan) en buen estado?”
19. No es posible expresar con una sola palabra castellana el conjunto de notas intelectuales, éticas y estéticas que encierra el concepto griego de *sôphrosynê*. Decir “templanza”, con la tradicional enumeración de las virtudes cardinales, no es bastante, como tampoco lo es decir “serenidad”. Con la misma imposibilidad topan las restantes lenguas modernas. Por eso me he decidido a emplear sin traducción el término griego.
20. Es posible añadir una cuarta indicación, consignada en la República: si el enfermo, por indocilidad, no quiere abandonar un régimen de vida nocivo, para nada servirán los medicamentos ni las epodai (Rep., IV, 425 e 426a).
21. Lo cual no se óbice para que algunos hombres especialmente dotados y educados puedan tener un conocimiento intelectual de lo bello y lo bueno. Tal es el caso de los nomophylakes o “guardianes de las leyes”. Acerca de lo bello y lo bueno, estos “guardianes” deben conocer “no solamente lo que es múltiple, mas también lo que es uno” (Leg., XII, 966a). El problema de la masa y la minoría queda así enérgicamente planteado por Platón.
22. Por lo menos, del radical intelectualismo del Sócrates a que tópicamente se refieren los autores. El Sócrates que nos presentan Platón y Jenofonte fue todo menos “intelectualista puro”.