E S T U D I O S

LA RACIONALIZACION PLATONICA DEL ENSALMO Y LA INVENCION DE LA PSICOTERAPIA VERBAL *

Por PEDRO LAIN ENTRALGO

EN MEMORIA DE FRANCISCO Y ANGEL

El año 1925 fué publicado en Viena un libro colectivo de indudable importancia en la historia de la medicina contemporánea [1]. Al frente de sus páginas iba impreso un fragmento del *Cármides* platónico (156 d-157 a), aquel 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." Fué grande, sin duda, el acierto de quien supo elegir ese texto: el presente estudio lo demostrará cumplidamente. Mas tan grande como su acierto fué 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 filólogos han estudiado de manera plenamente satis-

---

* 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".

[1] *Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome*, herausg. von O. Schwarz (Wien, 1925).

factoria la idea platónica del ensalmo o conjuro *(epōdē)*: ni el agudo y sensible Welcker, que tan tempranamente supo descubrir la importancia de ese problema en la cultura helénica [2], ni Pfister, en su excelente artículo en la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa [3], ni Heim, en su colección de textos [4], ni los autores que, como Boyancé [5] y Dodds [6], han escrito luego, de modo más o menos directo y detenido, acerca de la actitud de Platón ante la *epōdē*.

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

I. La palabra *epōdḗ* y las con ella emparentadas—los verbos *epádō, katepádō* y *exepádō*, el adjetivo y el sustantivo *epōdós*—se hallan usadas en los escritos platónicos, si no yerra mi recuento, no menos de 52 veces [7]: 20 en el *Cármides*, dos en el *Gorgias*, una en el *Menón*, dos en el *Eutidemo*, una en el *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 *epōdḗ* 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 *epōdḗ* 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.

---

[2] F. G. Welcker: *Kleine Schriften*, III (Bonn, 1850).

[3] H. Pfister: Art. "Epode", Sppl. IV, 323 ss.

[4] Heim: "Incantamenta magica Graeca et Latina", *Jahrb. f. Philol.*, Suppl. XIX.

[5] P. Boyancé: *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (Paris, 1937).

[6] E. R. Dodds: *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles, 1951).

[7] La recopilación que ofrece el *Lexicon* de Ast es incompleta.

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 *epōdḗ*, 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*.

II. Desde la *epōdḗ* 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 griega [8]. Trátase de una fórmula verbal de carácter mágico, de contenido variable, según los casos, y recitada o cantada ante el enfermo para conseguir su curación [9]. *Epōdḗ*, en consecuencia, significa conjuro, ensalmo, encantamiento o hechizo: "conjuro", cuando predomina en el rito una intención imperante o coactiva; "ensalmo", cuando es la intención impetrativa o suplicante la que prevalece [10].

Platón alude a veces con muy estricta sobriedad a estas *epōdaí* tradicionales. Por ejemplo, cuando habla de cómo las parteras saben excitar o aliviar los dolores del parto mediante la recitación de ensalmos, *epádousai* (*Theaet.*, 149 c), o cuando enumera los varios recursos terapéuticos del médico griego: medicamentos, cauterios, incisiones y ensalmos, *epōdaí* (*Rep.*, IV, 426 b). A la mera enunciación de la práctica mágica se añade en otros casos la expresión de una clara actitud de vituperio moral e intelectual. Así acaece en el libro II de la *República*: en su alegato táctico en 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 de borrar, por medio de conjuros realizados entre regocijos y fiestas, cualquier falta que haya cometido alguno de ellos o de sus antepasados" (*Repú-*

---

[8] V. el art. de Pfister antes mencionado.

[9] El empleo no médico de las *epōdaí* queda fuera de mi consideración.

[10] En lo sucesivo usaré de preferencia una de estas dos palabras para traducir *epōdḗ*.

blica, II, 364 b) [11]. Todavía es más duro el ataque contra las *epōdaí* 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 prometiendo seducir hasta a los dioses, hechizándolos con sacrificios, plegarias y conjuros", *kaì epōdais goēteúontes* (*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 *(epagōgais)*, conjuros *(epōdais)* y otras hechicerías *(pharmakeíais)* (*Leg.*, XI, 933 d).

Con igual explicitud y univocidad se refieren a la *epōdē* 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, *thōpeíais lógōn kaì en euktaìais tisin epōdais*, son tanto ensalmos *stricto sensu* como medios naturales de seducción. Y no menos evidente es el propósito de sacar a la *epōdē* 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 *epōdē* es una de las vías para la mutua comunicación de los dioses y los hombres. En tal caso, ¿podrá ser declarada absolutamente nefanda?

III. 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 *(logopoioí)*, 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 *(kēlēsis)*, y por eso puede decirse que su arte es divino, inspirado por los dioses *(tékhnē thespesía)*

---

[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.

(289 e) [12]. Con ello el término *epōdḗ* 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 *epōdḗ* 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, *atekhnōs katepádeis (Men.*, 80 a): la dialéctica es así llamada *epōdḗ*. 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, *ōrgisménois epádōn*, de calmarla (267 d). No menos claro es el sentido no mágico de la *epōdḗ* en el *Teeteto*, cuando Sócrates, que antes ha recordado expresamente las *epōdaí* 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 epádō* (157 c). Y así es cómo puede entenderse rectamente la propuesta de convertir en *epōdḗ* 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... tautèn tēn epōdḗn)*, para librarnos de caer en un amor más bien propio de niños y del común de los hombres" *(Rep.*, X, 608 a).

---

[12] En el conjunto del texto hay, como observa L. Méridier en su edición ("Les Belles Lettres", Paris, 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).

Párrafo aparte merece la significación que la *epōdḗ* 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 autō hekástes hēméras)*, hasta que nuestro ensalmo haya extinguido en nosotros ese temor, *éōs án exepásetai* (77 e). Es preciso, pues, buscar a toda costa un encantador o ensalmador eficaz *(agathòn epōdón)* contra tales terrores [14]; 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, el largo y complejo mito del destino de las almas; un mito en el cual acaso no creerán los varones a quienes suele llamarse "sesudos" o "de buen sentido" *(noun ékhontes)*, pero sí los hombres capaces de arriesgarse. "Bello es ese riesgo, en efecto, y en tal género de creencias hay como un ensalmarse a sí mismo", *hōsper epádein eautō*, es la definitiva sentencia de Sócrates (114 d). El mito, un relato bello y suasorio, actúa como *epōdḗ* contra la nociva puerilidad del temor a la muerte.

La *epōdḗ*, 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 Boyance [15] y Dodds [16], 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

---

[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 même metaphorique du mot *epōdḗ*".

[16] *Op. cit.*, pág. 226. Dodds habla textualmente de un "metaphorical sense".

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 *epōdḗ* [17]. Un análisis del *Cármides* y de las *Leyes* va a demostrárnoslo con evidencia.

IV. A su vuelta de la batalla de Potidea, Sócrates conoce al joven Cármides en el gimnasio de Taureas y acepta el encargo de curarle del 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 *epōdḗ*, 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 epì pan tò sōma* [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 impotentes 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 *(kaì prōton kaì málista)* hay que tratar, si se quiere el bienestar de la cabeza y de todo el cuerpo. Pero el alma,

---

[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* [3] (Hamburg, 1955), y mi estudio "Poesía, ciencia y realidad", en *Palabras menores* (Barcelona, 1952).

[18] En *Leg.* X, 902 d, subrayará 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 (*tò pan*) en buen estado?"

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 eínai tous kaloús*. "Mediante ellos nace en las almas templanza, *sōphrosynē*, y una vez engendrada 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 *epōdai*, 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 *epōdai* que son los discursos pertinentes y bellos; esa acción consiste en producir *sōphrosynē*. Lo cual plantea a Sócrates el problema de saber y 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 el 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 médicos del alma y del cuerpo (157 b). 2.ª La práctica del ensalmo debe ser anterior a la administración del medicamento: "sin el ensalmo, 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

---

[19] No es posible expresar con una sola palabra castellana el conjunto de notas intelectuales, éticas y estéticas que encierra el concepto griego de *sōphrosynē*. 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.

encantada con los ensalmos del Tracio, te daré el fármaco para la cabeza; si no, querido Cármides, no sé lo que puedo hacer por ti" (157 c) [20].

La *epōdḗ* terapéutica, en suma, es un *lógos kalós*, un "bello discurso"; éste es eficaz produciendo en el alma *sōphrosynē;* en consecuencia, la posesión de *sōphrosynē* es condición previa para la operación sanadora de la *epōdḗ*. ¿Qué es, entonces, la *sōphrosynē?* ¿La posee ya en su alma Cármides, o bien hay que procurársela por medio del ensalmo? "Si la *sōphrosynē* está ya en ti y en medida suficiente, no necesitas ni de 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 *(epastéon)* antes de la administración del fármaco" (158 bc). Y si en el alma de Cármides existe ya la *sōphrosynē*, ¿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 *sōphrosynē*, 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 *epōdē*, 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 *sōphrosynē* que sucesivamente van apareciendo —"hacer todo con buen orden y con sosiego" (159 b), "sensibilidad al pudor" (160 e), "hacer cada uno lo que le es propio" (161 b), "práctica del bien" (163 e), "conocimiento de sí mismo" (164 d), "la única que entre todas las ciencias tiene por objeto a sí misma y a las demás" (166 e), "ciencia de la ciencia y de la ignorancia" (169 a)—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 dió el nombre de *sōphrosynē* el legislador del lenguaje" (175 b); y lo que es peor, arrastrados por la fuerza del razonamiento a la conclusión de que la *sōphrosynē* no sirve para nada (175 a).

---

[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 *epōdai (Rep.*, IV, 425 e 426 a).

¿Qué puede y debe hacerse en tal trance? ¿Declarar que el ensalmo del Tracio no tiene valor alguno? Sócrates prefiere considerarse "mal buscador" *(phaulon einai zētētēn)* y seguir creyendo que la *sōphrosynē* es un gran bien (175 e). Muchos años más tarde, ya al término de su vida, afirmará Platón que la *sōphrosynē*, existente también en los animales y en los niños, debe ser considerada como forma irracional de la virtud *(Leg.* VI, 710 a) [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 socrático [22].

Cármides, a su vez, se entrega confiadamente al proceder de su maestro: cree en la bondad y en la utilidad de la *sōphrosynē*, 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" (176 b), dice a Sócrates, y esa decisión —"ofrecerse a Sócrates para ser encantado por él", *én epádein parékhēs Sokratei* (176 b)—es para Critias, tutor del joven, la mejor demostración de que en el alma de éste existe la *sōphrosynē*.

V. A la vez que una discusión en torno a la *sōphrosynē*, el Cármides es un poderoso esfuerzo para racionalizar la *epōdḗ*. La "fuerza" de ésta, su *dýnamis*, no le viene ahora de una virtud mágica; esa "fuerza" no es un *orenda* manejable por hombres especialmente dotados para ello, chamanes, magos o hechiceros, sino algo natural e inherente a la palabra misma, cuando la palabra es idónea y bella. Los textos de las *Leyes* en que aparece el término *epōdḗ* van a conducirnos hasta el límite de ese empeño racionalizador de Platón.

El sentido traslaticio, no directamente mágico de la voz *epōdḗ*, es frecuente en las páginas de las *Leyes*. Encantar con palabras o ensal-

---

[21] Lo cual no es 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, 966 a). 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 fué todo menos un "intelectualista puro".

mar, *epádein*, es a veces, como en tantos pasajes ya citados, usar de la expresión verbal con eficacia persuasiva: el Ateniense se propone "encantar" a Clinias para convencerle de algo *(peirásomai epádōn peithein)* (VIII, 837 e); la aducción de ejemplos suasorios es llamada en otra ocasión *epádein* (XII, 944 b); en orden a la política de los enlaces matrimoniales, se proclama la necesidad de recurrir al ensalmo—esto es, a la palabra eficaz—"para persuadir a cada uno de que ha de dar más importancia al equilibrio de los hijos que a una igualdad de alianzas jamás saciada de riquezas" (VI, 773 d), la creencia en Dios va naciendo por paulatina persuasión en las almas de los niños que "oyeron cantar a sus nodrizas y a sus madres relatos encantadores, *epōdai*, a veces placenteros y a veces graves" (X, 887 d).

Otras veces se llama *epōdḗ* a todo recurso verbal, relato o canto, que sirve para educar el alma de los jóvenes. Así acaece en II, 659 e; II, 665 c; II, 666 c; II, 670 e; VII, 812 c. La acción sugestiva de la música acrecienta sin duda la eficacia "encantadora" de la palabra; también la fuerza de la *epōdḗ* crece *aus dem Geiste der Musik* como Nietzsche diría; mas nunca deja de ser decisiva la operación de aquello que se recita o canta: "Todos los coros, en número de tres, dice el Ateniense, deben encantar *(epádein)* las almas de los niños mientras son jóvenes y tiernas, diciendo todas las cosas bellas *(kalà pánta)* que ya hemos expuesto" (II, 664 b). La relación de estas *kalà pánta* con los *lógoi kaloí* del *Carmides* es por demás evidente.

Un texto del libro X nos permite conocer más precisamente la idea platónica de esas *kalà pánta*. Trátase de convencer a los disputadores o ergotistas *(tō philaitiō)* de la providencia de los dioses respecto de las cosas pequeñas y de la ordenación de éstas dentro del bien del conjunto a que pertenecen, y el Ateniense manifiesta la conveniencia de añadir a la discusión "mitos encantadores", *epōdōn mýthōn*, relatos o historias [23] de fuerza persuasiva suficiente (X, 903 b). La discusión *(dialégein)* obliga o fuerza *(biázesthai)* mediante argumentos o razones *(tois lógois)* a confesar el error y a reconocer la verdad; la narración de un "mito encantador", en cambio, es capaz de persuadir *(peíthein)* a la aceptación favorable *(apodékhomai)* de aquello que

---

[23] "Este mito *(mythos)*, este relato *(lógos)*, o como sea necesario llamarle", se dice en IX, 872 d.

puede y debe creerse (X, 903 a) [24]. No son otras, como vimos, la función y la significación que en el *Fedón* posee el mito acerca del destino de las almas. El mito mueve al ánimo a recibir solícita y creyentemente aquello que la razón del hombre—o la razón de "tal" hombre—no es capaz de demostrar con argumentos lógicos evidentes e irrefragables [25]. Con ello la *epōdḗ* alcanza el ápice de su valor.

VI. Examinemos ahora en su conjunto el pensamiento de Platón acerca del ensalmo. El hecho de llamar *epōdḗ* a la expresión verbal persuasiva, ¿es, acaso, no más que simple metáfora? La *epōdḗ*-ensalmo mágico y la *epōdḗ*-palabra suasoria, ¿son términos totalmente equívocos entre sí, con homonimia semejante a la que existe entre gato-animal felino y gato-aparato mecánico para levantar pesos? El empleo del mismo nombre para designar realidades tan distintas, ¿es tan sólo una ingeniosa arbitrariedad del gran escritor Platón?

No lo creo. La metáfora de Platón es también, en cierta medida, verdadera analogía. La asimilación nominal de esas dos realidades tiene un firme fundamento *in re*, susceptible de ser reducido a las dos siguientes notas: una y otra *epōdḗ* son expresiones verbales; una y otra pretenden producir y producen de hecho una modificación *real y efectiva* en el alma de aquel sobre que actúan. En la *epōdḗ*-ensalmo mágico hay una parte considerable de superstición y supercheria, contra la cual se rebela lúcida y expresamente el filósofo y legislador Platón (*Leg.* X, 909 b; XI, 933 d; *Rep.*, II, 364 b); pero ello no es óbice para que su audición, *cuando es creyentemente recibida*, opere de modo real sobre el estado anímico—mejor aún, psicosomático—del oyente. Es lo que hoy solemos llamar "sugestión" o "acción sugestiva". La *epōdḗ*-"bello discurso" o *epōdḗ*-mito, en cambio, no sólo actúa sugestivamente cuando el oyente *creía ya* en ella, sino que por la virtud natural de su forma y de su contenido (entonación musical, índole y significación de su texto) es capaz de suscitar persuasivamente una verdadera creencia en el alma de quien la escucha o de hacer más intensas las que en la

---

[24] A. Diès relaciona justamente esta oposición entre el mito y el argumento con la que el propio Platón establece entre el preámbulo de la ley y la ley misma, y entre la persuasión y la necesidad (*Leg.* IV, 722 c).

[25] Cf. Boyancé, *op. cit.*, págs. 155-165, y L. Edelstein, "The Function of the Myth in Plato's Philosophy", en *Journal of the History of Ideas*, X (1949), 463 ss. Como se ve, Platón distingue muy resuelta y expresamente entre la "evidencia lógica" y la "evidencia mítica".

intimidad de éste ya existieran. Tales son el *genus proximum* y la *differentia specifica* de una y otra *epōdḗ* y, por tanto, la verdadera razón de la analogía entre ellas.

En uno y en otro caso—pero de manera eminente en el segundo, el de la *epōdḗ*-"bello discurso" o *epōdḗ*-mito—, la modificación real del alma del oyente consiste en la producción de *sōphrosynē; sōphrosynēn eggignesthai*, dice el *Cármides* (157 a). Bajo la acción de la palabra "encantadora", el alma del oyente—y consecutivamente su cuerpo, en la medida en que ello es posible—se serenan, esclarecen y ordenan, se hacen *sōphrōnes*, se "sofronizan", si se me admite tan expresivo neologismo. Y todo ello de una manera estrictamente "natural", por la virtud que de suyo tiene lo que se dice y por la disposición personal de quien oye eso que se le dice [26]. Platón se halla ahora a cien leguas de la magia o hechicería en sentido estricto, de la nefanda *goēteía*.

A esto es a lo que llamo "racionalización del ensalmo". Pero la palabra "racionalización" debe ser entendida aquí *cum grano salis*. En modo alguno piensa Platón que la acción "encantadora" de un bello discurso o de un mito sea por completo inteligible mediante las razones discursivas de la mente humana; que sea una idea "clara y distinta", como siglos más tarde se dirá. La *epōdḗ* "racionalizada" actúa engendrando *sōphrosynē*, virtud que, como sabemos, dista mucho de ser para el hombre un hábito plenamente racional; el "bello discurso" y el "mito", a diferencia del "argumento" racional, operan sobre el alma suscitando en ella persuasiones y, a la postre, creencias, radicales modos de ser y de actuar no enteramente reducibles a la estricta razón; la *epōdē* filosóficamente aceptable pertenece, en suma, a "lo demónico", *tō daimoniō*, esto es, a lo que pone en mutua relación a los hombres y a los dioses (*Symp.*, 202 e-203 a). Como hay adivinos falsos y adivinos verdaderos (*Charm.*, 173 c), hay también *epōdoí* falsos y *epōdoí* verdaderos. A este segundo y salutífero género de "ensalmadores" o "encantadores" quieren pertenecer Sócrates y Platón cuando relatan sus mitos educativos; y bajo la ocasional e innegable ironía de su discurso, uno y otro hablan muy seriamente convencidos de ayudar a una real "divi-

---

[26] "Siendo el alma de tal género y de tal género los discursos (el arte oratorio), enseña cuál es la causa en cuya virtud éstos producen en un alma la persuación y la incredulidad en otra" (*Phaedr.*, 271 b).

nización" de los hombres que con buen ánimo les sigan [27]. Sea más o menos humana y racional la *sōphrosynē* [28], el *sōphrōn* es siempre hombre bienaventurado, *makários (Charm.*, 175 e).

La salud anímica de un hombre, condición de su salud somática y necesario presupuesto para la recta administración de cualquier medicamento, consiste, pues, en el buen orden de las dos partes principales de su alma: aquella en que predomina lo racional o lógico, modificable por la acción de la dialéctica, y aquella otra en que prepondera lo irracional o creencial, susceptible de educación o *psykhagōgia (Phaedr.*, 261 a y 271 c) por el encanto persuasivo de la *epōdḗ*, el "bello discurso" o el "mito". Este dualismo psicológico de Platón, subyacente a la tan conocida tripartición del alma en la *República* y en el *Timeo*, no excluye el carácter divino de la actividad de entrambas partes de la vida anímica; podría decirse, incluso, que para Platón el hombre es "divinamente uno". La *theōría*, forma suprema del ejercicio de la inteligencia, diviniza al hombre: "Por convivir con lo divino y ordenado—léese en la *República*—, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre" (VI, 500 cd) [29]; y otro tanto cabe decir, como sabemos, de la *epōdḗ* no supersticiosa, de la creación poética y de todas las prácticas y modos de vivir que Platón llama "demónicos" [30]. En todos los órdenes de la existencia, los racionales y los creenciales y afectivos, la perfección humana consiste en una *homoiōsis theō*, en la "asimilación del hombre a Dios" *(Theaet.*, 176 a b).

---

[27] Decía Sócrates, según el testimonio de Jenofonte, que sus amigos y discípulos le seguían día y noche para aprender de él *philtra* y *epōdai (Mem.*, III, 11, 16 s.).

[28] "Por su belleza, la *manía (sc.* la *manía* no patológica) es superior a la *sōphrosynē;* aquélla viene de Dios, esta otra es obra de los hombres", léese en el *Fedro* (244 d). Cabría decir que, para Platón, la *manía* es divina por "infusión" de la divinidad, y la *sōphrosynē* por aspiración hacia ella. Acerca del origen social de la *sōphrosynē*, véase A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (París, 1936), pág. 133.

[29] No sería difícil acumular textos análogos a éste. Acerca del tema, véase el libro de A. J. Festugière antes mencionado.

[30] Platón no es un intelectualista "puro", mas no por ello deja de ser intelectualista. Quien lo dude, lea en *Phaedr.*, 248 c, la diversa jerarquía en la ordenación de las almas humanas: el filósofo y el amigo de la belleza ocupan el primer lugar; el adivino y el participante en ritos de iniciación, el quinto; el poeta, el sexto. Sobre el problema del racionalismo de Platón, véase el cap. "Plato and the Irrational Soul", del libro de Dodds antes mencionado.

Vengamos ahora al problema de la *epōdḗ* terapéutica. ¿Cuándo esta *epōdḗ* dejará de ser supersticiosa y mágica? ¿Cuándo no será "ensalmo" o "conjuro", en el sentido estricto de estas palabras? Creo que la respuesta de Platón puede ser lícitamente formulada así: una *epōdḗ* será filosóficamente aceptable y médicamente eficaz cuando alcance la condición de *lógos kalós,* "bello discurso", y cuando el enfermo la reciba habiendo previamente "ofrecido", "entregado" o "presentado" su alma. Lo cual nos plantea el problema de saber cuándo el "discurso" del terapeuta es real y verdaderamente *kalós,* "bello", y en qué consiste eso de "presentar", "entregar" u "ofrecer" el alma.

Para que la palabra del médico sea persuasiva y engendre *sōphrosynē* es preciso, ante todo, que se adecúe finamente a la índole y al estado del alma del enfermo. El precepto general que el *Fedro* establece para el buen orador—"saber de cuántos aspectos es capaz el alma", *eidénai psykhē hósa eidḕ ékhei* (271 d)—no puede dejar de ser válido en el caso del "orador-médico"; tanto menos, cuanto que según el mismo diálogo hay un estrecho paralelismo entre la medicina y la retórica (270 b). Desde el punto de vista de la acción terapéutica, el *logos* del médico será *kalós* cuando su contenido y su forma se hallen rectamente ordenados a la peculiaridad y a la situación del alma del paciente.

Mas ya sabemos que la "presentación", "entrega" o "ofrecimiento" del alma es requisito previo para la operación de la *epōdḗ.* No menos de tres veces lo advierte el *Carmides,* y siempre con la misma palabra, como si ésta—el verbo *parékhō*—tuviese aquí condición de término técnico (157 b, 157 c, 176 b). ¿En qué consiste, pues, esa *parâskhesis tēs psykhēs,* sin la cual no puede alcanzar eficacia la palabra del médico? Nada nos dice de ello Platón; mas no parece que Carmides pueda "ofrecer" su alma a la *epōdḗ* (157 b) o a Sócrates (176 b) si ese acto psicológico no lleva consigo dos cosas: una creyente confianza previa del joven en la eficacia de la *epōdḗ* con que van a tratarle y en la idoneidad del médico para que esa *epōdḗ* sea *lógos kalós;* y, por otra parte, cierta expresión de sí mismo, mediante la cual logre el terapeuta conocer la peculiaridad y la situación del alma que le "ofrecen". Cuando, interrogado por Sócrates, habla Cármides de sí mismo y de su personal opinión acerca de la *sōphrosynē,* su conducta viene a ser un incipiente y anticipado cumplimiento de lo que al fin del diálogo le ordena Critias: que se entregue u ofrezca a Sócrates, *parékhēs Sokrátei,* para ser ensalmado por él. El discipulado filosófico al lado de Sócrates es a la

vez causa de progreso intelectual (157 c), fuente de *sōphrosynē* y condición previa para un tratamiento terapéutico eficaz.

¿Qué es, entonces, la salud humana? Para Platón, algo más que la *isonomía tōn dynámeōn* o "equilibrio de las potencias" de Alcmeón, y que la *eukrasia* de los hipocráticos. En un célebre paso del *Fedro*—coincidente, por lo demás, con la común opinión de Sócrates y el tracio zamolxida en la página del *Cármides* antes comentada—, Platón atribuye a la medicina hipocrática una preocupación exclusiva por la salud del cuerpo (270 b c). Por eso él, Platón, quiere proceder en su investigación *pròs tō Hippokrátei*, "más allá de Hipócrates". La salud del hombre entero, lo que el hombre llama, sin necesidad de otras precisiones, "su salud", es algo más que *eukrasia* somática. Requiere que el alma posea un ordenado sistema de "persuasiones" o "convicciones" *(peithō)* y de "virtudes" intelectuales y morales *(aretēn)* *(Phaedr.*, 270 b); requiere, en suma, la *sōphrosynē* que el "bello discurso" de Sócrates debe producir en el alma de Carmides. Pueda o no pueda ser reducida a una definición racional la esencia de la *sōphrosynē*, ¿qué es ésta, descriptivamente considerada, sino un conjunto de creencias, saberes, apetitos y virtudes bella y ordenadamente combinados entre sí *(kosmiōs)*, *(Charm.*, 159b)? Cuando el hombre se halla gozando de una salud plena y verdaderamente "humana", su *eukrasia* descansa psicológica y metafísicamente, si vale hablar así, sobre el buen orden de ese conjunto de hábitos anímicos [31]; de tal manera, que el desorden de éstos corrompe de algún modo aquella "buena mezcla" de humores y potencias corporales que es la *eukrasía* e impide que los medicamentos puedan ejercer sobre el cuerpo toda la acción terapéutica de que son capaces [32]. Tal es el sentido platónico y real de la necesaria precedencia temporal de la *epōdē* sobre la administración del *phármakon*, tan expresa e insistentemente proclamada por Sócrates en el *Cármides*.

---

[31] La constitutiva participación del alma en el estado de salud ha sido afirmada por Platón, directa o indirectamente, un copioso número de veces. Me conformaré con referir a *Gorg.* 256 d, *Phaed.* 89 d. *Rep.*, III, 408 e, *Phil.* 63 e, *Leg.* XI, 960, d, *Ep.*, X, 358 c. El sentimiento placentero de la salud y el de la *sōphrosynē* *(tou sōphronein)* acompañan a la virtud como a un dios su cortejo, dice el bello texto del *Filebo*.

[32] La acepción usual de la palabra "platónico"—amor platónico, admiración platónica—tiene poco que ver con el verdadero Platón. Al *érōs* platónico pertenece *también* la procreación sexual, esto es, una operación estrictamente corporal e instintiva (*Sym.*, 206 a e). Otro tanto cabe decir de la *sōphrosynē*, aunque sea virtud del

Obsérvese la sutileza y la originalidad del pensamiento de Platón. Cuando se trata de la *phýsis* del hombre—viene a decirnos—, la salud, vida *katà phýsin*, debe ser también vida *katà peithō*, actividad psicosomática en la cual las creencias fundamentales de la existencia genérica e individual se hallen en buen orden psicológico y moral (*Rep.*, X, 618 b). La salud no es indiferente a la relación del hombre con la divinidad, y no sólo por el hecho de ser Hygíeia una diosa. Por eso la *epōdḗ* racionalizada, el *lógos kalós* del médico, es una operación demónica, perteneciente por modo esencial a la relación del hombre con los dioses (*Symp.*, 203 a); y esa constitutiva pertenencia de la persuasión y de la creencia a la salud humana—*peithō*, "persuasión", y *pistis*, "creencia", tienen la misma raíz—es también, en último extremo, la que exige del paciente frente al médico esa honda y creyente confianza con que Cármides debe entregarse u ofrecerse (*parékhein*) a la acción del ensalmo socrático [33].

Con ello Platón se convierte sin sombra de duda en el *inventor de la psicoterapia verbal*. Gracias a su vigoroso y sutil empeño racionalizador, la vieja *epōdḗ* terapéutica, el ensalmo o conjuro mágico de los tiempos arcaicos, queda resuelta en tres elementos muy distintos entre sí: el mágico, el racional [34] y el impetrativo. El elemento mágico, acre y resueltamente combatido por Platón, será el único que perdure en las *epōdaí* de la medicina supersticiosa [35]. El elemento racional, incipiente como pura e indiferenciada acción sugestiva en la *epōdḗ* arcaica, adopta la forma de *lógos kalós;* esto es, se hace psicoterapia técnica. La palabra actúa ahora por lo que ella es, por la virtud conjunta de su propia naturaleza y la naturaleza del paciente, no por obra de ninguna potencia mágica. El elemento impetrativo, en fin, pervivirá en forma de *eukhḗ* o plegaria a los dioses. La famosa plegaria de Sócrates a Pan

---

alma. El cuerpo no es y no puede ser ajeno a ella, al menos antes de la muerte. Sin *sōphrosynē* no hay salud. ¿Es posible, sin embargo, la coincidencia de la *sōphrosynē* y la enfermedad corporal? Platón no se plantea expresamente este problema. Siglos más tarde, el Cristianismo dará a mi pregunta una terminante respuesta afirmativa.

[33] Las actuales doctrinas psicoanalíticas acerca de la relación entre el médico y el enfermo no son otra cosa que una elaboración más o menos unilateral de ese *parékhein* platónico.

[34] Racional, pero con las salvedades que respecto al sentido de esta palabra impone la peculiar índole del racionalismo de Platón. Recuérdese lo antes dicho.

[35] Alguna acción real de carácter sugestivo hay también en ellas. Baste recordar la tan conocida cura de las verrugas cutáneas mediante ensalmos mágicos.

(Phaedr., 279 b c) contiene implícitamente una petición de salud, y es seguro que también la contendría la oración que el filósofo elevó a Helios en el campo de batalla de Potidea *(Symp.*, 220 d).

VII. No quedarían completas estas reflexiones sobre la concepción platónica del ensalmo sin estudiar con algún pormenor la relación que dentro del pensamiento de Platón pueda existir entre la *epōdḗ* y la *kátharsis*. ¿Acaso el encantamiento verbal y la purificación no han ido indisolublemente juntos desde los tiempos más antiguos de la cultura griega? "Orfeo—escribe Boyancé—es esencialmente un encantador, y porque es un encantador es también un catarta" [36]. En un poema de Valerio Flaco, el adivino Mopso entona un *carmen lustrificum* para librar a los Argonautas de la impureza que sobre ellos ha hecho caer el asesinato del rey Cízico y de su pueblo [37]. Pues bien: si el ensalmo purifica, ¿cuál es, según Platón, la relación existente entre la *epōdḗ* y la *kátharsis?*

La idea platónica de la *kátharsis* ha sido muy estudiada en los últimos años [38]. No parece pertinente exponer aquí, ni siquiera en sucinto extracto, el contenido de cada uno de tales estudios. Me contentaré con indicar, siguiendo a Moulinier, que la idea de la *kátharsis* ocupa un lugar esencial en el corazón mismo del pensamiento platónico. De ahí que para resolver con alguna precisión el problema que ahora importa—la relación entre la *epōdḗ* terapéutica y la *kátharsis*, tal y como Platón las entiende—sea necesario deslindar previamente los diversos sentidos con que esta última palabra es usada en los escritos del filósofo.

Esos sentidos son, por lo menos, cinco: 1.° En su acepción más neutra y cotidiana, *kátharsis* es para Platón, como para todo el pueblo griego, la "limpieza" o "purificación" de los objetos materiales sucios: la tierra potásica *(litron)* sirve para la *kátharsis* de las manchas del aceite y polvo *(Tim.*, 60 d); la criba es instrumento para la *kátharsis*

---

[36] *Op. cit.*, pág. 38.

[37] Boyancé, "Un rite de purification dans les Argonautiques de Valérius Flaccus", en *Rev. des Et. latines*, 1935, 107-136.

[38] Además de la clásica *Psyche*, de Rohde, y de los libros de Boyancé, Festugière y Dodds, ya mencionados, cabe citar el de L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs* (París, 1952), el artículo "Katharsis", de Fr. Pfister, en Pauly-Wissowa, Suppl. VI, 146-162, la Disertación Inaugural de G. van der Veer *Reiniging en Reinheid bij Platon* (Utrecht, 1936) y el trabajo de H. Flashar "Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik", en *Hermes*, 84 (1956), 12-48.

del grano (*Tim.*, 52 e), etc. *Katharos*, "puro", es en tal caso el cuerpo que se halla exento de todo lo que no es él mismo. 2.° Según otra acepción, igualmente tradicional y popular, *kátharsis* es un concepto religioso: la "purificación" a que obliga el ingreso en un lugar sagrado o la "lustración" ritual y punitiva de quien se ha manchado con algún crimen. Más que suficiente será leer, a título de ejemplo, la frecuente referencia de las *Leyes* a los ritos catárticos de carácter religioso. 3.° *Kátharsis* es también, en varios escritos platónicos, un concepto estrictamente médico: como en tantos lugares del *Corpus Hippocraticum*, trátase ahora de "purgar" al cuerpo de los humores o las impurezas que en él son causa de enfermedad [39]. Eso significa el término en *Tim.*, 72 c, 83 d e, 86 a y 89 a b; en *Rep.*, III, 406 d; en *Leg.*, I, 628 e, etc. 4.° La *kátharsis* que define y propugna el *Fedón*—que el alma se libre "purifique" del cuerpo mediante el ejercicio de la vida teorética [40]— es, en cambio, un concepto rigurosamente filosófico. Un imperativo religioso (salvar la realidad de los dioses y de "lo divino en nosotros") y una exigencia intelectual a la vez metafísica y antropológica (garantizar la realidad de las cosas, puesta en cuestión por la sofística, y entender en qué consiste la pureza del *nous* del hombre) determinaron esa sutil y extremada elaboración platónica de la vieja *kátharsis* religiosa y popular. 5.° La palabra *kátharsis* es empleada por Platón, en fin, con un sentido a la vez ético, psicológico y médico, que convendrá examinar aquí con especial detenimiento.

Mas antes de proceder a tal pesquisa, acaso no sea inoportuno señalar el doble vínculo que traba en unidad esas cinco acepciones de la *kátharsis* platónica. Entre todas ellas hay, en primer término, un nexo formal y externo, porque todas aluden a la "pureza" o "limpieza" de algo. Pero también hay—y esto es lo decisivo—un nexo profundo, radical, afincado en el fundamento mismo de la realidad a que cada una de ellas se refiere: el carácter sacro o divino de lo verdaderamente "puro", sea la *physis* cósmica, la contemplación de las ideas o la armonía del alma de quien vive según la justicia. Como el hombre bajo la aparente diversidad de sus partes y actividades, la *kátharsis*, tan di-

---

[39] Cf., junto a la bibliografía citada, la monografía de W. Artelt *Studien zur Geschichte der Begriffe "Heilmittel" un "Gift"*, en *Studien zur Geschichte der Medizin* (Leipzig, 1937).

[40] Cuantas veces hablamos de "razón pura", "conocimiento puro", etc., nuestras expresiones tienen detrás, sepámoslo o no, la *kátharsis* del *Fedón* platónico.

versa en los escritos de Platón, es también "divinamente una", y ello hace que sea analógico—y no meramente metafórico, como a veces se ha dicho—el empleo de un mismo vocablo para designar cosas en apariencia tan distintas entre sí como el lavado de un mueble, un rito lustral y el conocimiento filosófico. Bajo el juego verbal y conceptual de la metáfora hay en este caso verdadera analogía, la analogía que los escolásticos denominan "intrínseca".

De las cinco acepciones antes señaladas, las tres primeras eran tópicamente griegas en tiempo de Platón, en contraste con las dos últimas, tan entera y originalmente platónicas. Platón fué, en efecto, el primero en hacer del alma el sujeto de la "purificación" o *kátharsis* [41]. "La *kátharsis* y los agentes catárticos *(katharmoi)* de la medicina y la adivinación—dice Sócrates en el *Cratilo*—..., todo ello no parece tener más que una virtud: hacer al hombre *katharós kai katà tò soma kai katà tèn psykhḗn,* puro de cuerpo y de alma" (405 a b). Pero éste es el problema. ¿En qué consiste eso de ser "puro de alma"? ¿Cómo se consigue tal "pureza"? Y, sobre todo, ¿qué ha pasado en el alma de quien se ha sometido a la *kátharsis* que Platón propugna?

Tratemos de recoger y ordenar el sutil, matizado y disperso pensamiento platónico acerca del tema. El *nous,* "lo divino en nosotros" —*tòn katharòn noun,* se le llama una vez *(Crat.,* 396 b)—, es puro por sí mismo; por tanto, no tiene necesidad de *kátharsis.* Pero el hombre es a la vez *nous* y cuerpo viviente; o si se quiere más precisión, *nous,* cuerpo y alma, *psykhḗ,* entendiendo por ésta la vida del cuerpo individual y el principio de esa vida. De lo cual se desprende que el hombre viviente sólo podrá ser *katharós,* "puro", mediante la *kátharsis* de su cuerpo y de su alma. *Kathaírein tèn psykhḗn,* "purificar el alma": tal es la nueva consigna [42]. ¿Cómo cumplirla?

Todos conocen la solución simplista y extremada del *Fedón.* El hombre consigue la pureza de su alma—y, por consiguiente, su propia

---

[41] La exprresión *kathairein tḗn psykhḗn* aparece por vez primera en el círculo socrático (Jenofonte, Platón). Ha de pensarse, pues, que Sócrates debió de ser su inventor. Hasta él, para decir que algo distinto del cuerpo era impuro en el hombre, los griegos usaban la palabra *phrḗn.* En la famosa inscripción de Epidauro, donde se manifiesta, parece, una preocupación moral, se lee *phronein,* y en Eleusis se trataba de *gnōmen kathareúein* (cf. Moulinier, *op. cit.,* pág. 329).

[42] Quede intacta la cuestión de si los órficos y los pitagóricos hablaron expresamente de ese *kathairein tḗn psykhḗn.*

pureza—entregándose a la vida teorética; esto es, actuando en su vida con sólo el *nous*, siendo puro *nous*, en la medida en que esto es posible en la existencia terrena, y preparándose así para la bienaventuranza que al verdadero filósofo está reservada allende la muerte. La "purificación del alma", en suma, consiste en librarse del cuerpo hasta donde se pueda. La sensación impurifica, el cuerpo mancha al alma, la impregna de mal (65 e-66 b); si el alma quiere lograr su pureza, deberá adquirir el hábito de "retraerse sobre sí misma desde todos los puntos del cuerpo" (57 c) [43]; la injusticia, mal del alma, procede en último extremo de la contaminación de ésta por el cuerpo, y tanto la valentía *(andreía)* como la templanza *(sōphrosynē)* sólo cobran su recto y salutífero sentido cuando se ejercitan en el menosprecio del cuerpo, *oligōría tou sōmatos* (68 c-69 a).

Con ello adquiere expresión radical un pensamiento platónico ya esbozado en los diálogos de la juventud. La injusticia y la intemperancia son enfermedades del alma; la justicia es, por consiguiente, la medicina de la perversidad, *iatrikè ponērías*, dice Sócrates en el *Gorgias* (477 b-478 e). La impureza del alma, añadirá el *Cratilo*, es debida al desorden de los deseos corporales (403 e-404 a). Pues bien, eso es así —concluye el *Fedón*—porque el cuerpo en cuanto tal impurifica al alma, la mancha, la hace enferma y menesterosa de *kátharsis*. La injusticia del hombre no sería otra cosa que la infección de su alma por la corporeidad.

La concepción de la injusticia y la perversidad como enfermedades del alma no desaparece en la obra ulterior de Platón. Recuérdese la cuidadosa definición y división de la *kátharsis* en el *Sofista*. La *kátharsis* es el arte de separar lo bueno de lo malo; es, en consecuencia, *tékhnē diakritikē*, criba o discernimiento, *diákrisis*. Ahora bien, parece necesario distinguir la *kátharsis* de los cuerpos inanimados y la de los cuerpos vivientes, y en esta última la del cuerpo y la del alma. La *kátharsis* del cuerpo es procurada por la gimnástica, que aparta de él la fealdad *(aiskhos)*, y por la medicina, que le libra de la enfermedad *(nósos)*. La *kátharsis* del alma, a su vez, borra de ésta la perversidad *(ponēría)*, que es su "enfermedad" más propia, *nósos psykhēs*, y la ignorancia

---

[43] Indica claramente este texto, hace notar Boyancé *(op. cit.*, p. 83 ss.), que la *psykhê* es para Platón una realidad material. Sin ello, añado yo, no sería posible el carácter analógico de la *nósos psykhês (vide infra)*.

(ágnoia), que no es sino su peculiar modo de padecer fealdad (226 c-228 a). "Enfermedad del alma" es también el desenfreno venéreo, según un texto de *Timeo* (86 d), y "enfermedades" de Aquiles—del alma de Aquiles, se entiende—fueron la avaricia y el desprecio de dioses y hombres *(Rep.*, III, 391 c) [44].

El alma es susceptible de enfermedad, y puede librarse o purificarse de ella mediante una *kátharsis* especial. ¿Cuál es la índole propia de esta *kátharsis?* Más de una vez da Platón su respuesta. Pero antes de estudiar el tratamiento platónico de las "enfermedades del alma" conviene indagar brevemente la consistencia, la estructura y la etiología de tales dolencias.

Como en el caso de la *epōdḗ*, una cuestión previa surge ante nosotros. La expresa consideración de la impureza moral como "enfermedad del alma", ¿es sólo un recurso metafórico de Platón, o es algo más vinculante y profundo? De modo silencioso o explícito, la literatura reciente parece optar por el primer término del dilema [45]; yo me inclino resueltamente hacia el segundo. Es cierto que cuando quiere describir la consistencia y la estructura de la *nósos psykhēs*, Platón parece limitarse a trasponer al orden anímico y moral las expresiones y los conceptos que los asclepiadas hipocráticos habían elaborado, desde Alcmeón, para entender científicamente la enfermedad del cuerpo [46]. La mancha o impureza física y moral que era la enfermedad somática en el período arcaico de la cultura griega, se convierte a lo largo del siglo V, merced al esfuerzo racionalizador de los médicos "fisiólogos", Hipócrates entre ellos, en *dysmetría* de la *physis* individual, en desorden o desequilibrio de los elementos materiales que componen esa *physis (dyskrasía, dysroia)*. Pues bien, eso es lo que Platón hace con la impureza moral o "enfermedad del alma". Esta deja de ser mancha o suciedad susceptible de "lavado" mediante los recursos materiales

---

[44] *Leg.* XI, 925 e, habla de "manquedades de la inteligencia", *pēróseis dianoías*, por oposición a las "enfermedades del cuerpo" *(sōmàtōn nosēmata)*.

Textos semejantes en *Gorg.* 477 b, c y 480 b, *Rep.* X, 609 c y 610 c, *Leg.* IX, 862 c.

[45] Por completo explícita es la opinión de H. Flashar. Para él, Platón no pasaría de usar metafóricamente el lenguaje médico *(op. cit.*, págs. 23 y 25).

[46] Véase, para lo que atañe a este problema, mi *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática* (Madrid, 1950).

de una *kátharsis* religiosa y jurídica [47], y se trueca en *ametría* del alma, en desequilibrio o desorden de las creencias, los saberes, los sentimientos y los apetitos que dan a la *psykhē* su contenido y su estructura. En cuanto "estados psicológicos" de un hombre concreto, la injusticia y la perversidad no son sino alteraciones morbosas del buen orden interno del alma, "discordias" *(stásis)* de los elementos que la componen *(Soph.,* 228 a d; *Rep.,* IV, 444 d; *Tim.,* 87 d). Un hombre injusto no sería en el fondo otra cosa que un hombre anímicamente desacordado [48].

¿Cuáles son las causas determinantes del desorden en que la "enfermedad del alma" consiste? Ya conocemos la expeditiva y sencilla respuesta del *Fedón:* la impureza moral del alma—o, con otra palabra, su *ametría*—procede siempre de una contaminación por el cuerpo. El cuerpo, he ahí el enemigo de quien aspire a la perfección; tanto más "puro" será un acto humano cuanto menos corporal haya conseguido ser, cuanto más participe de la pureza exenta y cimera del *nous.* Pero la mente de Platón no podía quedar encerrada dentro de los límites de tan rígido y estrecho antisomatismo. Apenas compuesto el *Fedón,* comienza a ser matizada o revisada su doctrina. La gimnástica y la música sirven para ordenar y hacer "puras" las sensaciones del hombre *(Rep.,* III, 411 e-412 a); poco más tarde aparece, sugestiva, la doctrina del "placer puro" *(kathará hēdonē),* cuyo primer ejemplo constituyen los deleites del olfato *(Rep.,* IX, 584 b c). El *Filebo* dará consistencia y perfil intelectual a esa doctrina y mencionará toda una serie de placeres "sin mezcla": "los que nacen de los colores que llamamos bellos, de las formas y de la mayor parte de los perfumes y sonidos; todos los goces, en suma, cuya ausencia no es penosa ni sensible, al paso que su presencia nos procura plenitudes sentidas, placenteras, exentas de dolor, *katharàs lypōn"* (51 b). Sigue habiendo para Platón, claro está, placeres "impuros", perturbadores, necesitados de *kátharsis:* los "placeres del cosquilleo" *(tōn knēseōn),* como por vía de ejemplo graciosa y expresivamente él dice *(Phil.,* 51 c); pero esa explícita y resuelta afirmación de la existencia de goces corporales no menesterosos de *kátharsis*—plenamente aceptables, según esto, por quienes en esta vida aspiren a la perfección—demuestra con evidencia una nueva actitud

[47] Lo cual no excluye que Platón, gran conservador bajo su genial empeño de esclarecimiento filosófico, siga admitiendo en su ciudad ideal algunos de los viejos ritos catárticos. Cf. los libros de Dodds y Moulinier antes mencionados.

[48] Aunque el alma no sea una armonía de las cualidades del cuerpo (*Phaed.,* 91 d -95 a).

intelectual y afectiva frente a la realidad del cuerpo. El cuerpo en cuanto tal no impurifica al alma; y hasta de los placeres impuros o "mezclados"—ni siquiera el de la ciencia deja de serlo, porque el "hambre de saber" y la pena de olvidar lo que antaño se supo ponen en él una veta de ansiedad y dolor (52 a)—es posible extraer algo que no sea impureza o causa de desorden anímico e injusticia.

¿Qué es, entonces, lo que pone al alma en estado de *ametría?* ¿Cuál es la causa real de la *nósos psykhēs?* Si la injusticia es enfermedad del alma", ¿cuál es la verdadera etiología de esta dolencia? No el cuerpo, sino el acto y el deseo desordenados: la impiedad en sus diversas formas, el crimen, la vida licenciosa, la voluntad de perjudicar, la ignorancia voluntaria. Todo el hondo y rico sustrato religioso y ético de las *Leyes* es una glosa de esta serena y definitiva actitud espiritual de Platón. Sin hacerse menos exigente y severo, el filósofo ha llegado a ser más complejo y sutil. Lo que llaman "resignación", ¿no es, a veces, una maduración en complejidad y sutileza; o, con palabras de Aristóteles *(Problem.,* 954 a b), en melancolía?

Esta nueva y matizada concepción etiológica de la "enfermedad del alma" nos permite entender con mayor suficiencia el sentido en que ese nombre fué para Platón algo más que una metáfora llamativa y cómoda. En efecto: entre las enfermedades del cuerpo y las del alma no hay sólo paralelismo metafórico o *analogía extrínseca;* hay también transición continua y estrecha relación genética, tanto en el caso de las enfermedades que hoy solemos llamar "mentales", como en los desórdenes de índole moral, injusticia o perversidad. Aquéllas son temáticamente estudiadas en *Tim.,* 86 b-87 b. Platón las reduce a dos especies: la *manía* o locura exaltada y la *amathia* o ignorancia morbosa [49]. Una y otra son etiológicamente referidas a determinada alteración del cuerpo: "El semen cunde y se derrama a oleadas en la médula". Mas también las "enfermedades" morales del alma pueden ser causadas por

---

[49] La discusión de H. Flashar *(op. cit.,* págs. 23-24) con A. Taylor *(A Commentary on Plato's "Timaeus",* Oxford, 1928) y con F. M. Cornford *(Plato's Theory of Knowledge,* London, 1935) a propósito de esta página del *Timeo,* podría resolverse, a mi juicio, teniendo en cuenta que en ese diálogo habla Platón de las "enfermedades del alma" médicas en sentido estricto o psiquiátricas, al paso que la *nósos psykhês* del *Sofista* se refiere más bien a desórdenes morales, perversidad *(ponería)* o ignorancia culposa *(ágnoia).* La *amathía* del *Timeo* correspondería aproximadamente a lo que hoy solemos llamar "retraso mental".

enfermedades somáticas o ser causa de ellas, si el cuerpo estaba previamente sano. "Cuantas veces nuestro cuerpo sea relajado o tendido desmedidamente por las enfermedades y otros males, es consecuencia necesaria que el alma sea al punto destruída" *(Phaed.*, 86 c); la acción irritativa de cierta sustancia que baña y humedece el cuerpo a través de las porosidades de los huesos determina en el alma un desorden moral *(Tim.*, 86 d); y actuando en sentido opuesto, los deseos inmoderados, las penas y los terrores pueden hacer que el hombre caiga enfermo *(Phaed.*, 83 b c). La desmesura de alguna de las partes del alma o, en el caso de la injusticia, el sentimiento de culpabilidad, la desazón subjetiva de la propia *ametría* anímica suscita en el injusto, son capaces de producir desórdenes somáticos—o, si se quiere, psicosomáticos—de carácter estrictamente morboso. Dicho de otro modo: sin *sōphrosynē* no es posible la plena salud corporal [50].

Es ahora cuando podemos comprender con entera claridad la *kátharsis* platónica de las "enfermedades del alma". ¿Cuáles podrán ser los *katharmoí*, los agentes catárticos capaces de reinstaurar el orden en las almas afectas de *ametría*? ¿Acaso las fumigaciones de azufre o los baños lustrales de la *kátharsis* tradicional? Sólo en la medida en que tales prácticas ejerzan una acción suasoria y educativa sobre el alma de quien a ellas se somete [51]; porque es del todo evidente que el *katharmós* propio del desorden moral no puede ser otro que la palabra adecuada y suasoria, la *epōdḗ*, en el sentido más platónico del vocablo. Desde tiempo inmemorial, los griegos venían usando el canto y la recitación con fines específicamente catárticos. Trozos de Homero o de Hesiodo, más o menos adecuados por su contenido a la índole de aquello que se intentaba "purificar", gozaron durante siglos de especial favor [52]. Pues bien; moviéndose dentro de esa vieja tradición, pero racionalizándola religiosa y filosóficamente, Platón llama *kátharsis tēs psykhēs*, "purificación del alma", a la adecuada reordenación verbal de las creencias, los saberes, los sentimientos y los apetitos que cons-

---

[50] Por otra vía, aparece aquí una noción ya descubierta en páginas anteriores.

[51] Recuérdese lo dicho acerca del carácter "conservador" de Platón. Frente a la *pólis* griega, Platón se propuso salvar lo que Dodds llama "Inherited Conglomerate".

[52] Véanse las referencias precisas en Boyancé, *op. cit.*, págs. 120 y ss., especialmente la historieta que Jamblico atribuye a Empédocles.

tituyen el "alma" del hombre; *dià tou lógou kátharsis,* "purificación por la palabra", dirá siglos más tarde un neoplatónico [53].

No son pocos los textos en que Platón alude expresamente a esa *kátharsis* verbal y racionalizada de las "enfermedades del alma". Una línea del *Cratilo* declara peritos en las operaciones catárticas a los sacerdotes y a los sofistas (396 e); con lo cual la sofística, el arte de persuadir mediante la palabra, queda conceptuada como *katharmós* verbal: el buen sofista tiene por oficio "purificar" el alma de quienes menesterosamente le oyen. Análogo sentido poseen las artificiosas fantasías etimológicas de ese mismo diálogo acerca del nombre de Apolo. Apolo es el dios de la adivinación y de la medicina [54]. Una y otra purifican el cuerpo y el alma; el cuerpo, mediante baños, aspersiones y fármacos; el alma, mediante la palabra verdadera del oráculo de Delfos. Fiel a su nombre, concluye Sócrates, Apolo es dios que lava *(apoloúōn)* y desata *(apolýōn),* y a la vez veraz *(talēthés)* y sin doblez, sincero *(aploūn)* (405 b). La Pitia, a través de cuya boca habla el dios de Delfos, opera con la verdad de su palabra una verdadera *kátharsis* adivinatoria y medicinal [55]. No es menos clara la alusión a la *kátharsis* verbal de la "enfermedad del alma"—en este caso, la injusticia contra los dioses—cuando en el *Fedro* decide Sócrates seguir el ejemplo de Estesícoro [56] y "lavar" con el agua dulce de un discurso la amarga salinidad de las ofensas inferidas al dios del amor (243 a d). La palinodia tiene así un decisivo efecto catártico [57]. El diálogo en que la "purificación por la palabra" queda más rotunda y temáticamente afirmada es, sin embargo, el *Sofista* (229 d-230 d). Ya sabemos que la *kátharsis* del alma debe librar a ésta de la perversidad y de la ignorancia, si es que una u otra la enferman. ¿Cuál podrá ser el agente de esa purificación? ¿Cómo un alma desequilibrada, desordenada por la

---

53 Eunapio, *vit. soph.,* 474 s. (ed. de Fr. Boissonade).

54 Y también de la música y del arte del arco *(Crat.,* 405 a).

55 Lo mismo en *Fedro,* 244 a e. La verdad limpia y sana: tal es la esencia del pensamiento platónico acerca de la *kátharsis* verbal.

56 Según la leyenda, Estesícoro quedó ciego por haber insultado a Helena en su poema *La destrucción de Troya.* Para recobrar la vista tuvo que "purificar" su alma mediante una explícita retractación. *Palinôdia* fué el título de este nuevo poema.

57 La *kátharsis* por la palabra es en este caso *ex ore* y no *ex auditu.* En otro lugar *(Estudios de Historia de la Medicina y de Antropología médica,* Madrid, 1943) he expuesto con alguna amplitud la teoría de estos dos modos de la *kátharsis* verbal.

ametría, podrá recobrar la sana y bella compostura de la salud moral? Mediante la corrección punitiva *(tékhnē kolastikḗ)* y la palabra educadora *(tékhnē didaskalikḗ)*, dice la precisa respuesta de Platón. Pero esta última comprende, a su vez, dos artes distintas: el arte de amonestar persuasivamente *(nouthetētikḗ)* y el de argüir o refutar con eficacia *(elegtikḗ)* [58]. Los dos modos de acción de la palabra que distingue el libro X de las *Leyes*, el modo coactivo o dialéctico y el suasorio o mítico, surgen bajo distinta apariencia en estas sutiles discriminaciones del *Sofista*.

No hay duda: para Platón, el agente catártico que la "enfermedad del alma" específicamente requiere es la palabra idónea y eficaz. Imponiendo evidencias o infundiendo persuasiones, la expresión verbal de quien sepa ser a la vez maestro y médico—"psicagogo", diría Platón—es capaz de reordenar las almas afectas de *ametría* y de reintegrarlas a su verdadero ser. "Nadie es perverso por su voluntad", enseña el *Timeo* (86 d). El ser del hombre es naturalmente *émmetron*, bien proporcionado, y por eso resulta sanadora la operación de "purificarle" de aquello que no es él. No parece ser otro el efecto que la *kátharsis dià tou lógou* produce en el alma de quienes a ella se someten.

La esencial conexión entre la *kátharsis* y la *epōdḗ* se dibuja ahora con entera nitidez. Toda *epōdḗ* es un *katharmós* verbal, un recurso para la "purificación" del alma mediante la palabra. La *epōdḗ* engendra *sōphrosynē;* y ésta, cualquiera que sea su esencia última, se manifiesta descriptivamente como bien mesurada y lúcida compostura de todo aquello que constituye el alma del hombre: creencias, saberes, sentimientos e impulsos. Más que templanza o moderación derivada del menosprecio del cuerpo, como el puritanismo extremoso del *Fedón* pudo sostener, la *sōphrosynē* es *kósmos*, "buen orden y dominio de los placeres y los apetitos", de modo que "lo que por naturaleza es mejor prevalezca sobre lo que es peor" *(Rep.*, IV, 430 e-431 a). Y la serena posesión de esta *emmetría* u ordenada proporción del alma *(Rep.*, VI, 486 d), ¿no es acaso el término a que debe conducir la *kátharsis* verbal, tal y como Platón la entendió? No puede ya extrañar que Quión, discípulo del gran filósofo, afirme en una de sus cartas que la filosofía es *epōdḗ*, ensalmo benéfico *(Ep.*, 3, 6 p. 196 H). Tal había sido el más íntimo nervio de la enseñanza intelectual y ética de su maestro.

---

[58] No puede extrañar, según esto, que Platón llame "la más alta y principal de las *kathárseis*" (230 d) a la *élegxis* o argumentación convincente.

VIII. Contemplemos ahora retrospectivamente el conjunto de nuestra indagación. Un examen atento de la concepción platónica del ensalmo ha arrojado alguna luz sobre tres campos distintos: la historia del saber médico, la antropología general y la teoría de la expresión verbal.

Las páginas precedentes obligan a ver en Platón el inventor de la psicoterapia verbal científica o *katà tékhnēn*. Nunca olvidó el filósofo su hallazgo del *Cármides*. Ya al fin de su vida, discurriendo ocasionalmente acerca de lo que debe hacer el médico, escribirá: "El médico libre comunica sus impresiones al enfermo y a los amigos de éste, y mientras se informa cerca del paciente, al mismo tiempo, en cuanto puede, le instruye, no le prescribe nada sin haberle persuadido de antemano, y así, con ayuda de la persuasión *(metà peithous)*, le suaviza y dispone constantemente para tratar de conducirle poco a poco a la salud" *(Leg.*, IV, 720 d e). Sin la obra psicagógica de la persuasión verbal no sería enteramente eficaz ni totalmente humana—no sería propia de enfermos y médicos "libres"—la acción terapéutica que pueden ejercer el fármaco, la dieta y la incisión quirúrgica; el imperativo de la *epōdḗ* racionalizada, tan sutilmente descubierto en aquel diálogo juvenil, sigue conservando todo su vigor en los escritos de la suma vejez. ¿No habría sido distinto el curso de la medicina occidental, si los asclepíadas griegos posteriores a Platón hubiesen recogido y cultivado a fondo la enseñanza médica del *Cármides* y las *Leyes?*

En orden a la antropología general, la meditación platónica acerca de la *epōdḗ* y la *kátharsis* permite entender desde un favorable punto de vista la relación entre lo que en el ser del hombre es "racional", susceptible de intelección lógica evidente, y aquellos ingredientes de la realidad humana que hoy solemos llamar "irracionales". El famoso "intelectualismo" de Platón puede así ser más rectamente comprendido.

Queda más clara y articulada, en fin, la doctrina de los griegos acerca del efecto psicológico y ético de la palabra. Las consideraciones de Aristóteles sobre la acción persuasiva del silogismo retórico o de probabilidad *(enthýmēma)* y la debatida frase de la *Poética* en que el Estagirita menciona la operación catártica de la tragedia cobran, sin duda, inédito relieve cuando se las examina desde el pensamiento platónico en torno a la *epōdḗ* y la *kátharsis*. Pero tan voluminoso tema requiere nueva y más detenida reflexión.