

## ARCHIVO HISTÓRICO



El presente artículo corresponde a un archivo originalmente publicado en **Ars Medica, revista de estudios médicos humanísticos**, actualmente incluido en el historial de **Ars Medica Revista de ciencias médicas**. El contenido del presente artículo, no necesariamente representa la actual línea editorial. Para mayor información visitar el siguiente vínculo: <http://www.arsmedica.cl/index.php/MED/about/submissions#authorGuidelines>

# Las bellas artes como terapia en Pitágoras y Platón

Sergio González A.

Licenciado en Letras

Instructor Asociado

Pontificia Universidad Católica de Chile – Universidad de Chile

## Resumen

Los textos pitagóricos y platónicos abundan en referencias a las aplicaciones terapéuticas de las Bellas Artes. El contexto en el que aparecen se presenta aquí a modo de explicación introductoria a su significado y relevancia, y, por otra parte, se examinan los testimonios individualmente, analizando su importancia para la teoría general dentro de la cual se enmarcan.

**Palabras clave:** Pitágoras; Platón; C. Cavarnos; Bellas Artes; terapia.

## 1. Introducción

Las menciones a la función terapéutica de las Bellas Artes en el pensamiento griego tienen una larga tradición. Referencias a ella se encuentran en Homero, los filósofos presocráticos, los textos hipocráticos y otros; sin embargo, son escasas las monografías actuales dedicadas a este tema. Para paliar esta carencia, el profesor Constantino Cavarnos ha publicado en formato libro los resultados de sus investigaciones, artículos y conferencias, en los que ha realizado un detallado seguimiento de las alusiones a las Bellas Artes como terapia en el pensamiento griego, tanto antiguo como moderno.

Lo que sigue a continuación es una exposición que, en parte, adoptará el esquema seguido por el profesor Cavarnos, complementándolo cuando parezca pertinente. Al abordar los escritos de ambos filósofos, se ofrecerá, en primer lugar, una breve descripción de su pensamiento en lo que se refiere al concepto de salud, la constitución del alma, el cuerpo y la relación del ser humano con su entorno inmediato (sea el universo o la *pólis*). En segundo lugar, se desglosarán las referencias a las Bellas Artes y se detallará la manera en que cada arte influencia al alma y/o al cuerpo.

Dos precisiones previas deben ser hechas. Como se sabe, el término griego *tékhne* no tenía el sentido estético con el cual hoy se lo asocia, sino que se refería a la técnica necesaria para desarrollar apropiadamente algún oficio. Se hablaba de una *poietikè tékhne* de la misma manera como se podría referir a la carpintería, la herrería o la confección de calzado. Es recién a fines del siglo XVIII cuando se plantea la distinción entre las artes

(i.e. técnicas) cuya finalidad es fabricar objetos de utilidad práctica y aquellas cuyas creaciones tendrían un valor estético. En el siglo XIX estas últimas serían finalmente designadas con el término genérico *Arte*, con A mayúscula y en su sentido moderno<sup>1</sup>. Dentro de ellas se encuentra un grupo de artes “mayores” (la pintura, escultura, arquitectura, música y poesía) y otro de artes “menores” (algunas de las cuales son a veces incluidas en el primer grupo, dependiendo de los

diferentes autores). Dado que este esquema de las cinco artes mayores fue desconocido durante la antigüedad, al analizar la relación entre las Bellas Artes y su relevancia para fines terapéuticos no debe suponerse que la referencia sea a dicho grupo en su totalidad o que se considere a todas ellas como poseedoras de funciones terapéuticas.

En segundo lugar, el término “terapia” no debe ser entendido exclusivamente como la cura para un desorden del cuerpo o la mente una vez que este ya se ha producido. El *therápon* homérico designa al compañero del guerrero, su escudero (tal como Patroclo y Automedonte lo son de Aquiles), adquiriendo posteriormente el sentido de ‘sirviente, esclavo’. El postverbal *therapeúein* significa ‘cumplir las funciones de *therápon*’, implicando todas ellas algún tipo de cuidado, siendo solo uno entre los varios posibles el prodigado a un enfermo; de ahí su significado de ‘cuidar, asistir, atender’. Sin embargo, el derivado *therapeía* (‘servicio, cuidado’) acabó refiriéndose tanto a los cuidados para mantener como restaurar la salud. Esta última idea se expresaba mediante el verbo *iâsthai* (‘tratar médicamente’), ‘sanar’, ‘curar’, de donde el griego moderno *iatrós* (‘médico’) y el sufijo *-iatría*, de gran productividad en el ámbito de la Medicina. En el griego tardío la oposición *therapeúein* – *iâsthai* se resolvió con la desaparición de la segunda forma y la adopción de su significado por parte de la primera<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Collingwood R.G. (1950). *The Principles of Art* Oxford U.P. Oxford, pág. 5-7, 36-41.

## 2. Pitágoras<sup>3</sup>

Una de las características de la llamada “mentalidad premoderna” es considerar al ser humano como un organismo que existe en relación con su entorno y cuyo bienestar depende de mantener un balance armónico con dicho entorno. De ello se sigue la noción de enfermedad como un estado de desequilibrio en el cual la interrelación fundamental entre el ser humano y su hábitat se ve alterada. Para restaurar dicho equilibrio, figuras señeras del pensamiento griego propusieron el uso de las Bellas Artes como terapia, siendo Pitágoras la primera de ellas en atribuirles tal función.

La trayectoria y pensamiento de Pitágoras plantean múltiples interrogantes al estudioso, empezando por la hermeticidad de la secta de tintes religiosos, políticos y filosóficos que fundó, pues toda la información que se posee acerca del filósofo de Samos es indirecta. Sin embargo, incluso los testimonios a veces discordantes no impiden que se haya llegado a un cierto consenso respecto a los principales postulados del pensamiento pitagórico, los cuales proporcionan el necesario contexto dentro del cual deben ser entendidos el concepto de salud y su relación con las Bellas Artes.

La actividad filosófica tal como la concebían Pitágoras y sus discípulos debía ser esencialmente un modo de vida orientado a la salvación del alma. El estudio de sus temas centrales (el hombre, la naturaleza del alma humana y sus relaciones con otras formas de vida y el todo) se constituía en

<sup>2</sup> Chantraine P. (1990). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Klincksieck. Paris.

<sup>3</sup> Para la siguiente exposición de la filosofía de Pitágoras me he basado mayormente en Guthrie W.K.C. (1980). *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Vol. 1 de *A History of Greek Philosophy* Cambridge U.P. Cambridge.

una guía para vivir de la manera correcta<sup>4</sup>. Según Aristóxenos, discípulo de Pitágoras, todas las distinciones que el filósofo y sus discípulos establecían respecto a lo que debía o no debía hacerse tenían como objetivo lograr una concordancia con la divinidad<sup>5</sup>. Para Guthrie, el aspecto religioso y el filosófico del pensamiento pitagórico no pueden ser separados sin menoscabo de una correcta apreciación del mismo, pues el primero es el trasfondo desde el cual surge el segundo y la idea de la purificación del alma es la que une ambas vertientes.

La antropología moderna y la historia de las religiones han demostrado lo pertinaces que son los presupuestos culturales a partir de los cuales se desarrollan las creaciones del intelecto, incluso en épocas de escepticismo y en casos en que nada hace sospechar una conexión con el ámbito religioso. En el caso de los griegos, Guthrie lo expresa claramente:

Todos los que trabajan en el límite de la filosofía y la religión entre los griegos reconocen rápidamente una característica general típica de su pensamiento: se trata de un notable don para retener, como la base de sus especulaciones, una gran cantidad de ideas arcaicas y tradicionales que eran a menudo de una crudeza primitiva, mientras que al mismo tiempo transformaban su significado para así construir sobre ellas algunas de las más profundas e influyentes reflexiones acerca de la vida humana y el destino<sup>6</sup>.

Las creencias religiosas de los pitagóricos se basaban en una idea presente en los más diversos grupos humanos a lo largo de la historia: la interrelación universal de todas las cosas. El elemento común que relacionaba todo en la naturaleza era el número. Tanto la proporción en la estructura interna de las cosas como la relación entre ellas hallaba su expresión en el número<sup>7</sup>. El número era responsable de la *harmonía*, la cual era el principio divino que gobernaba la estructura del mundo<sup>8</sup>. Tal aserto presupone la idea de un orden (*kósmos*) subyacente a la multiplicidad que se ofrece a los sentidos, noción que tradicionalmente se consideraba debida a Pitágoras, al haber

<sup>4</sup> Guthrie, óp. cit., pág. 182. <sup>5</sup> Guthrie, óp. cit., pág. 199. <sup>6</sup> Guthrie, óp. cit., pág. 182 (la traducción es mía). <sup>7</sup> Guthrie, óp. cit., pág. 205. <sup>8</sup> Guthrie, óp. cit., pág. 213.

sido este el primero en designar de esta manera al mundo a causa del orden que evidenciaba<sup>9</sup>. Si existían diferencias entre los cuerpos, ello se debía al diferente grado de *harmonía* con que se habían mezclado sus elementos constituyentes; si estos no se habían mezclado en la proporción correcta, entonces existiría un residuo de caos, maldad, fealdad, enfermedad, etc.<sup>10</sup>. El término *kósmos*, según anota Chantraine, puede significar un 'orden' en el sentido material o en el moral (un orden que es bueno). En este *kósmos* la propia alma humana aparece íntimamente relacionada con el universo y con la divinidad, y dado que lo semejante puede ser conocido por lo semejante, el alma es capaz de aprehender el diseño del *kósmos*. La relevancia de lo anterior estriba en que, en el pensamiento pitagórico (y platónico), cuanto más se conoce algo, más se asimila uno a ello. Así, el indagar filosóficamente la estructura de este *kósmos* divino conllevaba cultivar el elemento divino en uno mismo e ir logrando progresivamente la asimilación con la

divinidad, lo cual constituía para los pitagóricos el propósito de la vida<sup>11</sup>. Una vez conocido, el *kósmos* divino debía ser replicado en la propia alma. La creencia religiosa en la unidad esencial de la naturaleza y en el ideal religioso de la unidad del alma con el *kósmos* divino se encuentra repartida por todo el sistema pitagórico<sup>12</sup>, pues al hablar de unidad se está hablando de una armonía que se extendía a toda la naturaleza, incluso a la “armonía de las esferas” escuchada por Pitágoras.

Otra idea con que suele identificarse a los pitagóricos, y que remite nuevamente a una concepción de trasfondo religioso, es la de la transmigración de las almas, según la cual el alma debe su inmortalidad a su coincidencia esencial con el alma divina, universal, a la que puede retornar una vez se haya purificado<sup>13</sup>. Esta coincidencia radica en ser ella misma -el alma humana- una armonía de elementos, como lo es el cosmos. Citando a Alexander Polyhistor, Diógenes Laercio menciona como un postulado pitagórico la división tripartita del alma en inteligencia (*noûs*), razón (*phrén*) y pasión (*thymós*), indicando que solo la segunda es privativa del ser humano<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Chantraine, óp. cit. <sup>10</sup> Guthrie, óp. cit., pág. 275. <sup>11</sup> Guthrie, óp. cit., pág. 205-207. <sup>12</sup> Guthrie, óp. cit., pág. 246. <sup>13</sup> Guthrie, óp. cit., pág. 306.

<sup>14</sup> *Tèn d'anthrôpou psykhèn diaireîsthai trikhê, eis te noûn kai phrénas kai thymón Noûn mèn oûn kai thymòn ênai kai en toîs állois zóois, phrénas dè mónon en anthrópo.* En Diógenes Laercio (1979). *Lives of Eminent Philosophers*. Harvard U.P.-William Heinemann. Vol. 2. Loeb Classical Library, 185. Massachusetts-Londres, VIII. 30.

Las partes del alma serían facultades de la *psykhé* cuyo bienestar (*areté*) se debe a una virtud moral, la moderación. Si para la *psykhé* física (la que se comparte con los animales) la armonía de las partes corporales lleva a la salud, para la *psykhé* divina e inmortal, esta lleva a la virtud moral; si para la primera la falta de armonía lleva a la enfermedad o incluso la muerte, para la segunda, lleva al vicio<sup>15</sup>. La siguiente aserción resume bastante bien el pensamiento de Pitágoras en este respecto: “La virtud es armonía, y también lo son la salud, todo bien y Dios”<sup>16</sup>.

Las referencias a las Bellas Artes o a la salud se hallan dispersas en el sistema filosófico desarrollado por Pitágoras, pues este presenta un enfoque holístico que aborda tópicos de diversa naturaleza (cosmológicos, matemáticos, éticos y estéticos, entre otros). Sea porque el mismo filósofo así lo quiso o por la acción destructiva del tiempo, lo cierto es que ningún escrito del propio Pitágoras ha llegado hasta nosotros; sin embargo fuentes secundarias como Diógenes Laercio, Porfirio, Jámblico y Plutarco proporcionan valiosa información respecto al tema que nos ocupa.

De las Bellas Artes, Pitágoras menciona que la música, la poesía y la danza son capaces de purificar el alma, transformándola en buena, bella y armoniosa, y en lo que atañe al cuerpo, son capaces de tratar enfermedades y desórdenes, restaurando su salud<sup>17</sup>. En la *Pythagórou Bíos* de Porfirio, el filósofo de Samos aparece sanando las enfermedades del alma y del cuerpo por medio de ritmos y cantos, i.e., poesía y música (*katekélei dè rythmoîs kai mélesi kai epodaîs tà psykhikà páthe kai tà somatiká*)<sup>18</sup>. El verbo para ‘sanar’ que usa aquí Porfirio, *katakeléo*, aúna los sentidos de “encantar, fascinar”

<sup>15</sup> Guthrie, óp. cit., pág. 317.

<sup>16</sup> Diógenes Laercio, óp. cit., VIII. 33: *tén t' aretèn harmonían eínai kai tèn hygíeian kai tò agathòn hápan kai tòn theón*.

<sup>17</sup> Cavarnos, Constantino (1994). *Pythagoras on the Fine Arts as Therapy* Institute for Byzantine and Modern Greek Studies. Massachusetts, pág. 29.

<sup>18</sup> Porfirio. (1982). *Vie de Pythagore Lettre à Marcella*. Belles Lettres. Paris, párr. 30.

y “amansar, suavizar”, lo cual remite al trasfondo religioso de la sanación pitagórica. Porfirio relata cómo Pitágoras sanaba los cuerpos y reanimaba las almas de sus discípulos cuando estos caían enfermos (*kámnontas dè tà sómata etherápeuen, kai tàs psykhàs dè nosoúntas paremytheíto*)<sup>19</sup>, para lo cual se valía de cantos (*epodaís, mousikê*) que califica de “mágicos”. En el mismo pasaje señala que existía toda una gama de diferentes peanes para el cuerpo (*pròs nósous somáton paiónia*) o para las alteraciones del alma. Por otra parte, para preservar su propia alma en un estado saludable, cada mañana Pitágoras cantaba peanes de Tales y versos de Homero y Hesíodo, mientras que para mantener su cuerpo ágil y sano ejecutaba danzas<sup>20</sup>.

La información contenida en Jámblico confirma lo anterior, atribuyendo al filósofo de Samos no solo la noción teórica de que música y poesía contribuyen a la salud mental y física, sino también haber aplicado tal método para curar desórdenes del cuerpo y el alma<sup>21</sup>. En el párrafo 64 de su *Perì tou Pythagorikoû Bíou*, Jámblico rememora cómo al cuidar del bienestar de las personas, comenzando con el cuidado prodigado a la percepción (*epiméleian aisthéseos*) de formas y figuras bellas en lo visual, y de bellos ritmos y melodías en lo auditivo, lo primero para Pitágoras era la educación basada en la música (*tèn dià mousikês paídeusin*). Esta educación basada en determinadas melodías y ritmos capaces de curar a las personas, tanto en su condición anímica como respecto a sus enfermedades, podía además regenerar la armonía de las partes del alma (*harmoníai te tôn tês psykhês dynámeon*) y constituirse en el medio para sanar las enfermedades tanto del alma como del cuerpo (*somatikôn te kai psykhikôn nose máton*). Lo más notable para Jámblico era que el propio filósofo hubiera compuesto para sus discípulos dichas músicas, por medio de las cuales lograba invertir, mutándolas en sus opuestos, las diversas afecciones del alma, causantes de dolor, ira, temores, estados de depresión, agresividad, etc. Sirviéndose de estas melodías como de compuestos medicinales benéficos para la salud (*hos diá tinon soteríon synkekraménon pharmákon*), modificaba cada uno de aquellos estados de ánimo restableciendo su pleno vigor (*epanorthoúmenos pròs aretén*).

<sup>19</sup> Porfirio, óp. cit., párr. 33. <sup>20</sup> Porfirio, óp. cit., párr. 32. <sup>21</sup> Jámblico. (1991). *La vita pitagorica*. Biblioteca Universale Rizzoli. Milán.

Asimismo, en los párrafos 110 y 111 de su obra, Jámblico reitera la creencia pitagórica en el positivo efecto de la música en el alma (*hypelámbane dè kai tèn mousikèn megála symbálllesthai pròs hygeían*) y la preeminencia que le asignaba como medio para conseguir la purificación (*kathársis*). Aunque comúnmente asociado con la discusión aristotélica respecto a la tragedia en la *Poética*, este era el nombre que Pitágoras le asignaba a la cura operada por medio de la música (*tèn dià tês mousikês iatreían*) y que sería también usado por Empédocles y Platón antes de

aparecer en los escritos del Estagirita. En el párrafo 111, Jámblico señala que existían diferentes melodías para las diferentes afecciones del alma (ira, angustia, etc.). Además de la música, los pitagóricos también se valían de: (a) la danza, la cual se ejecutaba acompañándose de la lira, pero bajo ningún concepto de la flauta, cuyo sonido consideraban violento (*hybristikón*), y (b) el recitado de versos de Homero y Hesíodo, como medio de restablecer el natural equilibrio en el alma (*pròs epanóρθοsin psykhês*). La danza, al consistir en movimientos corporales, también era practicada con un fin eminentemente físico, cual era conferir agilidad y salud al cuerpo<sup>22</sup>.

### 3. Platón<sup>23</sup>

Como en el caso de Pitágoras, las reflexiones de Platón acerca de las Bellas Artes como terapia forman parte de un sistema de pensamiento mayor, y aunque ninguno de los diálogos platónicos está dedicado a este tema en particular, referencias a él se encuentran, en mayor o menor medida, en todas sus obras. Como se verá, buena parte de la teoría platónica respecto al tema en discusión retrotrae a conceptos elaborados anteriormente por Pitágoras, deuda que Platón reconoce en diversos pasajes de sus diálogos.

<sup>22</sup> Cavaros, óp. cit., pág. 41-42.

<sup>23</sup> Para la teoría de Platón respecto al alma he seguido la exposición hecha en C. Cavaros, (1998). *Fine Arts as Therapy Plato's Teaching Organized and Discussed*. Institute for Byzantine and Modern Greek Studies. Massachusetts, pág. 11-46.

Desde un comienzo, Cavaros enfatiza la relación establecida en el pensamiento platónico entre la salud y las artes, al señalar que el filósofo ateniense analiza la salud en términos estéticos como 'armonía', 'orden', 'proporción', 'ritmo', mientras que la enfermedad, siendo un estado puramente negativo, i.e. la ausencia o negación de salud, es descrita como 'inarmónica', 'desorden', 'desproporción' y ausencia de ritmo.

Para Platón, la salud del cuerpo depende de que las sustancias que lo componen se encuentren en la debida proporción, sus funciones (a las que llama 'movimientos') se interrelacionen armónicamente y el propio cuerpo se encuentre en una relación armónica con el alma. Junto con este énfasis en la armonía, reminiscente del pensamiento pitagórico, también en el esquema platónico existen tres partes jerárquicamente ordenadas al interior de la *psykhé*. En Platón estas son, en orden descendente, la racional, la impetuosa (o irascible)<sup>24</sup> y la apetitiva (o concupiscente)<sup>25</sup>. Cuando estas partes ocupan el lugar jerárquico que les corresponde y desarrollan las funciones que les son propias, entonces existe armonía y salud en la *psykhé*. Para que ello ocurra deben operar las cuatro virtudes principales: sabiduría (*sophía, phrónesis*), valor (*andreía*), moderación (*sophrosýne*) y justicia (*dikaíosýne*). A su vez, para poder cumplir sus funciones de la manera apropiada, cada una de estas cuatro virtudes debe mantener un equilibrio armónico con las otras tres, ejerciendo su influencia en la medida adecuada, sin interferir en el ámbito de las otras.

Cuando se invierte el orden jerárquico en el alma, las cuatro virtudes antes mencionadas son reemplazadas por sus vicios correspondientes: en

<sup>24</sup> El término *thymoeidés* ('animoso, resuelto, ardiente, apasionado, fiero') debe entenderse como referido al alma en general, pero también como aquel aspecto que predomina en los guardianes de la *pólis* platónica, quienes ocupan un lugar intermedio entre los productores y los reyes filósofos, y que deben centrar sus esfuerzos en la guerra (cf. Platón (2000) *República*. Gredos. Madrid, IV, 439e-441c).

<sup>25</sup> El verbo *concupio* no se encuentra atestiguado más que en época bastante tardía, y su uso por la Iglesia ha llevado a establecer una asociación restringida, en la práctica, al ámbito sexual, lo que no era el caso de *cupere* ('desear'). Sin embargo, el verbo *appetere* (de *ad* + *petere*, 'dirigirse hacia, lanzarse sobre, intentar conseguir') y sus derivados españoles ('apetito, apetecer', etc.) aún conservan un sentido más general. (Cf. Ernout A. y A. Meillet (1959). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Klincksieck. Paris).

lugar de sabiduría hay ignorancia; en lugar de valor, cobardía; en lugar de moderación, inmoderación; en lugar de justicia, injusticia. Platón considera a cada uno de estos vicios (*kakíai*) como una enfermedad (*nósos*) del alma. Desde el punto de vista ético, un alma afectada por uno o más de estos vicios es mala; desde el punto de vista estético, fea, y desde el punto de vista médico, enferma. Para designar este estado, Platón usa ocasionalmente el término *paránoia* (literalmente, estar al lado (*pará*) o fuera de la propia mente (*noûs*), como lo recoge la expresión corriente en español 'estar fuera de sí'), pero más comúnmente se vale de los términos *ánoia* 'ausencia de mente o de razón' y *manía* 'locura, furor'. De los dos términos, *ánoia* es el más amplio, pues abarca tanto la ignorancia inconsciente o estupidez (*amathía*) como la locura (*manía*).

Para Platón, empero, no todas las formas de "locura" son patológicas. De hecho, existen cuatro tipos de "locura" que son medios de elevarse sobre las restricciones de la razón discursiva. Estos tipos no patológicos de "locura" son buenos y de origen divino, por lo cual no requieren ninguna terapia. Se trata de la locura profética (*mantiké*), la misteriosa (*telestiké*), la poética (*poietiké*) y la del amor (*éros*). Este último es un estado superior y la más elevada y mejor forma de locura, y así aparece en *Fedro* 265b, donde es calificada como la más excelsa: *erotikèn manían ephésamén te arísten ênai*<sup>26</sup>). En la *República* III, 403a, se afirma que el amor tiene como objeto lo bello visto como bueno y "el verdadero amor consiste por naturaleza en amar de forma moderada y armoniosa lo ordenado y bello". Una de sus manifestaciones es el amor por ideales como la sabiduría o la justicia, como lo experimenta el filósofo, quien desdeña las riquezas materiales y los placeres comunes para dedicarse a la búsqueda de una verdad superior o del Bien supremo. Diferentes son aquellos otros tipos de locura, verdaderamente patológicos, como la ignorancia, a la que Platón llama la mayor de las enfermedades del alma, ya que es la causa de las demás enfermedades de su tipo. De los dos tipos de ignorancia, la consciente (*ágnoia*) y la inconsciente (*amathía*), es la segunda la más grave, pues quien la sufre cree poseer un conocimiento del cual carece, lo cual le lleva a no hacer ningún esfuerzo para adquirirlo.

<sup>26</sup> Platón (1914). *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Harvard U.P. Cambridge.

En la *República* IV, 444d-e, Platón define a la virtud como la salud, belleza y vigor del alma, añadiendo que si la estructura jerárquica del alma se ve alterada, produciéndose una inversión en el orden natural, los resultados serán la enfermedad, fealdad y debilidad del alma<sup>27</sup>. Ejemplos de

esto último se dan cuando el elemento impetuoso ocupa el lugar del racional, o cuando el elemento apetitivo sobrepasa a los otros dos, o cuando un deseo ilegal (*paránomos*) llega a reinar en el alma. Este último es el más nocivo dentro de los tres niveles que Platón distingue en el elemento apetitivo. Existen los deseos necesarios, como el de comida, cuya satisfacción es nociva solo cuando es inmoderada o se aparta de lo simple para buscar exquisiteces, en cuyo caso se trataría de deseos innecesarios. Dentro de este último grupo están los deseos ilegales, i.e. aquellos prohibidos por las leyes de los estados bien gobernados y por la razón como, por ejemplo, el deseo de asesinar o de cometer incesto.

Como ya se indicó, el término “terapia” no debe ser entendido solo como un medio para restaurar una salud quebrantada, sino también como una manera de preservar un estado armónico del cuerpo y la mente. En este segundo sentido, las Bellas Artes son parte esencial del tipo correcto de educación, la *orthè paideía*, que comprende tanto a la “música” como a la “gimnasia”. La “música” revela en su etimología su relación con las Musas, diosas de las artes y las ciencias, y de hecho comprende no solo lo que actualmente conocemos como música, sino, además, al resto de las Bellas Artes, y también a ciencias como la matemática (aritmética, geometría), astronomía, armonía, la correlación de las ciencias (que correspondería a la actual filosofía de las ciencias) y la filosofía. El lugar de excelencia ocupado por la música y su relación con la filosofía se advierte en *Fedón* 61a: *philosophías mèn oúses megístes mousikês*<sup>28</sup>, (“la filosofía era la más alta música”)<sup>29</sup>.

Retomando lo que se indicó al principio de este escrito respecto al concepto del ‘arte’, las ciencias se consideran artes (*tekhnai*) en la medida en que, además de ser sistemas de conocimiento, se refieren a ciertas habilidades, incluyendo un método de investigación y de expresión (la *dialektikè tékhne*) para comunicar sus hallazgos. Así, la *mousiké* se relaciona con el cuidado, desarrollo armónico y purificación del alma de cualquier defecto o rasgo negativo que la afecte. El estudio, por ejemplo, de la aritmética se considera una disciplina intelectual que desarrolla la capacidad de razonar adecuadamente y que eleva la mente hacia el plano de lo abstracto, verdadero y eterno, constituyéndose en una preparación para la dialéctica o filosofía, cuyo fin es el descubrimiento y contemplación de la Idea del Bien, una realidad absoluta, suprasensible, eterna y de inexpresable belleza (*amékhanon kállos*).

<sup>27</sup> “...la excelencia (*areté*) es algo como la salud (*hygíeia*), la belleza (*kállos*) y la buena disposición del ánimo (*euexía psychês*); mientras que el malogro (*kakía*) es como una enfermedad (*nósos*), fealdad (*aîskhos*) y flaqueza (*asthéneia*)”.

<sup>28</sup> Platón (1901). *Platonis opera*. Oxford U.P. Oxford.

<sup>29</sup> Platón (1981). *Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos. Madrid.

La *gymnastiké*, por su parte, aparece dividida en dos partes: el “régimen” (*díaita*) y los ejercicios físicos. El término *díaita*, del cual proviene “dieta”, es un derivado postverbal (de *díaitáomai*, *díaitáo*, etc.) cuyos sentidos se agrupan básicamente en dos grupos. Por una parte, existe la acepción de seguir un grupo de preceptos (no necesariamente de tipo alimenticio), un ‘modo de vida’ y también un ‘régimen médico’<sup>30</sup>. El sentido general de *díaita* es también el de la primera acepción de la voz ‘régimen’ recogida por el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real

Academia Española, el cual indica: “Conjunto de normas que gobiernan o rigen una cosa o una actividad”. La segunda acepción de *díaita* es de tipo jurídico-político: ‘arbitraje’<sup>31</sup>. Esta manera de vivir se rige por preceptos higiénicos y de la medicina preventiva (tipos y cantidades de comida y bebida, la naturaleza y duración del descanso, etc.).

Los ejercicios gimnásticos (*gymnásia*) a los que hace mención, y cuyos movimientos fortalecen el cuerpo y lo vuelven ágil y bello, son la danza, las caminatas, carreras y el tipo de lucha conocida por nosotros como ‘grecorromana’. Separada del resto de las Bellas Artes, la danza aparece asociada con la *gymnásia*, pero ello no implica que su única finalidad sea mejorar la condición del cuerpo. En la *República* III, 410c-e, Platón señala que la práctica correcta de la gimnasia debe desarrollarse en conjunto con la música y que, si bien la primera tiene como resultado el bienestar del cuerpo, su objetivo principal es el alma. Calificando a los ejercicios que tienden a la musculatura como vulgares e indignos de ser llamados *paideía*, Platón señala que la gimnasia fortalece el elemento impetuoso, debilita los apetitos desordenados, ayuda a desarrollar el valor y la moderación. hiperdesarrollar.

<sup>30</sup> Chantraine, óp. cit.

<sup>31</sup> Real Academia Española (2001). *Diccionario de la Lengua Española*. Espasa. Madrid.

Al referirse a las Bellas Artes como terapia, el profesor Cavernos precisa que para Platón no todas las obras de arte tienen valor terapéutico, sino solo aquellas cuya creación se ha regido por los principios del idealismo, la racionalidad, simplicidad, claridad, unidad orgánica, decoro, medida, proporción, armonía y ritmo<sup>32</sup>. El verdadero arte surge del elemento racional en el alma y se guía por la sabiduría, i.e. el conocimiento de la verdadera naturaleza y propósito del ser humano, el conocimiento de lo divino y su relación con él y una clara percepción de la jerarquía de los valores que deben guiar sus aspiraciones. El pseudoarte, por el contrario, se guía por la mera opinión (personal o pública), por conjeturas o fantasías fruto de la imaginación y representa formas inadecuadas tanto en lo que se refiere a los personajes como a la acción. Presenta lo feo como si fuera bello, la enfermedad como si fuera salud y el mal bajo la apariencia del bien, con lo cual causa la inclinación a lo malo en lugar de lo bueno. Se dirige a las partes inferiores del alma, fortaleciéndolas en desmedro del elemento racional y alterando la estructura jerárquica de la *psykhé*, provocando su inarmonía y desorden,

o aumentándolo si ya existía. El resultado final (de la percepción de dichas obras, pero no del efecto de su creación por parte de alguna persona, situación escasamente estudiada por Platón) son diversas formas de fealdad o enfermedades del alma y, consecuentemente, del cuerpo. Es por ello que la *paideía* no se refiere exclusivamente a una educación de tipo formal, sino, además, a la exposición de los ciudadanos a lo largo de toda su vida a un ambiente provisto de obras de arquitectura, pintura, escultura que han sido creadas de acuerdo con los principios anteriormente señalados. El contexto en que ello ocurría en la Grecia antigua era el de una *pólis* en la cual el ciudadano se veía expuesto en diferentes ocasiones a una literatura y una música que iban paulatinamente otorgándole a su alma armonía y alentando la aspiración hacia lo bello. Así como las cuatro virtudes transmiten un conjunto de ideales, así también las Bellas Artes tienen un efecto benéfico en el alma al “imitar” ideales, entendiéndose que lo que hacen al imitar es

<sup>32</sup> Cavarnos C. (1998). *Fine Arts as Therapy Plato's Teaching Organized and Discussed*. Institute for Byzantine and Modern Greek Studies. Massachusetts, pág. 42.

expresar, transmitir, simbolizar o mostrarle al ser humano tales ideales, los cuales, al ser aprehendidos por la mente, especialmente durante los años de formación, van modelando el temperamento de la persona a semejanza de dichos ideales.

La influencia que este entorno tiene sobre la persona es resumida en el principio psicológico y pedagógico según el cual la constante contemplación provoca la asimilación a lo contemplado. En la *República* VI, 500c-d, Sócrates sostiene el siguiente diálogo con Adimanto:

...mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas [o sea, en orden: *kósmo*] y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras [es decir, preservando su armonía], conservándose todas en orden y conforme a la razón [*katà lógon*], tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo [*taûta mimeîsthai te kai hótí málista aphomoioûsthai*]. ¿O piensas que hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo imite?

—

Es imposible.

—

Entonces, en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado [*theío dè kai kosmio*] se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida que esto es posible al hombre [*philósophos homilôn kósmiós te kai theïos eis tò dynatòn anthrópo gígnetai*].

Subyace a este pasaje la misma fraseología pitagórica respecto al orden y la armonía, cuya contemplación lleva a la asimilación con lo contemplado. Lo divino y ordenado mencionados por Platón constituyen el objeto de expresión del verdadero arte, a cuya contemplación deben ser expuestos los ciudadanos de la ciudad ideal. Así aparece en *República* III, 401c-d:

...hay que buscar a los artesanos [*demiourgoús*] capacitados, por sus dotes naturales, para seguir las huellas de la belleza y de la gracia. Así los jóvenes, como si fueran habitantes de una región sana [*en hygieinô tópo*], extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de las obras bellas [*apò tòn kalôn érgon*] excita sus ojos

o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad [*eis homoiótá te*], la amistad [*kai philían*] y la armonía con la belleza racional [*kai symphonían tô kalô lógo ágousa*].

El profesor Cavarnos llama a este principio platónico el 'principio de asimilación' y lo relaciona con el principio de identificación del psicoanálisis moderno, aunque este último solo ha sido usado respecto a la asimilación o identificación con lo negativo y enfermo. Citando la biografía de C.G. Jung, del psicoanalista británico Anthony Storr, Cavarnos menciona la conocida situación padecida por los psicoanalistas, cuya continua exposición, trato directo y cercano con

pacientes con diversas alteraciones mentales, los ha llevado a desarrollar síntomas semejantes a los de aquellos. Según Storr, el propio Jung temía que Freud hubiera sido negativamente afectado por sus pacientes<sup>33</sup>.

El rechazo manifestado por Platón hacia la tragedia de su tiempo se debía no a una crítica al género en sí, sino a que los héroes representados no constituían modelos apropiados para los ciudadanos, pues aparecían sobrepasados por una tristeza desmesurada, presa de un terror irracional, autoinfligiéndose golpes y mutilaciones, sollozando constantemente. Por otra parte, las verdaderas obras de arte no solo tienen una influencia benéfica en el alma al asimilarla a los ideales que transmiten, sino también purificándola. El término para designar la purificación del alma o del cuerpo, *kathársis*, no es análogo a la expresión liberadora con la cual se lo asocia actualmente. En la *República* VIII, 567c se define la purificación como la supresión de lo malo y la conservación de lo bueno. Para el cuerpo, aquello a evitar puede ser una deformidad o una enfermedad. La primera es curada por lo gimnasia, mientras que la segunda lo es por la Medicina. Para el alma, la enfermedad es curada por las Bellas Artes, las ciencias anteriormente mencionadas y la filosofía.

Al examinar los efectos de las Bellas Artes en la salud del individuo, la filosofía ocupa un lugar de preeminencia. Ello se debe a que la ignorancia era considerada la principal enfermedad del alma, y la manera más efectiva de contrarrestar su nociva influencia era el uso de la dialéctica en el *élenkhos*, el tipo de interrogatorio al que Sócrates sometía a sus interlocutores. Por medio de este examen se disipaba el orgullo intelectual y se fortalecía su opuesto, la humildad, al poner de manifiesto qué es lo que realmente se sabe y, sobre

<sup>33</sup> Cavarnos, C. (1998). *Fine Arts as Therapy Plato's Teaching Organized and Discussed*. Institute for Byzantine and Modern Greek Studies. Massachusetts, pág. 48-49.

todo, qué es lo que no se sabe<sup>34</sup>. Aparte de que Platón haya considerado formalmente a la filosofía como un arte (comprendido en la *mousiké*), los diálogos platónicos son, por sí mismos, obras de arte dotadas de una notable belleza que los sitúa en un nivel no inferior al de otras creaciones artísticas. Son dramas filosóficos cuyo lector es también interpelado, con lo cual se da una *kathársis* de la ignorancia inconsciente, pues percibe su propia ignorancia y se ve libre del orgullo intelectual.

En cuanto a la literatura, su valor terapéutico en relación con el tema de la divinidad aparece en diversos pasajes de sus obras, en los cuales Platón no objeta a la literatura *in toto*, sino el tratamiento liviano e irreverente que en ella se estaba prodigando a los dioses. De hecho, la no creencia en la divinidad y una incorrecta concepción de la misma son consideradas enfermedades (*nósos, páthe*) en *Leyes* X, 888b-c<sup>35</sup>. Por ello, en *Fedón* 115e, propugna una imagen y una descripción de la divinidad en términos de perfección, sabiduría y bondad, descripción que debe hacerse obviamente usando un lenguaje bello, pues “el no expresarse bien [*tò mē kalôs légein*] no solo es algo en sí mismo defectuoso [*plemmelēs*], sino que, además, produce daño en las almas [*kakón ti empoiēt taîs psykháîs*]”. La literatura, siendo ella lenguaje, debe ceñirse a formas acordes con una belleza racional, para de esa manera contribuir también a la salud del alma y el cuerpo.

La comedia, a su vez, proporciona una suerte de espejo en el cual los espectadores pueden ver reflejados rasgos de su propia personalidad, con lo cual se puede prevenir o corregir la ignorancia de sí mismo. Por ejemplo, la comicidad provocada por la irónica disparidad entre la imagen que un personaje tiene de sí mismo y la que crea la obra (y perciben los espectadores o lectores) es análoga a la existente entre lo que una persona cree saber y lo que realmente sabe. Por medio de su exposición a una obra de este tipo, el espectador es indirectamente advertido respecto a evitar tales comportamientos.

En *Fedro* 270b, la retórica es explícitamente comparada con la Medicina, aseverando que ella es al alma lo que la Medicina al cuerpo (*ho autós pou trópos tékhnes iatrikês hósper kai retorikês*). Cavarnos menciona la especial utilidad de la retórica para lograr que personas culpables de algún acto injusto

<sup>34</sup> *Tò mè kateidóta ti dokeîn eidénai*. En Platón (1963). *Le sophiste*. Belles Lettres. Paris, 229c.

<sup>35</sup> Platón (1976). *Les lois*. Belles Lettres. Paris.

confiesen. Existe la tendencia humana a esconder la propia culpa y a autoengañarse respecto a un estado interno de injusticia, situación que es calificada de enfermedad (*nósema*), que en caso de no ser tratada a tiempo deviene incurable. Solo reconociendo abiertamente la culpabilidad y aceptando el castigo que sea merecido puede el alma ser curada. En el *Gorgias* 478d, se lee que “sufrir el castigo era librarse del mayor daño, la maldad” y en el 478e de la misma obra, Sócrates concluye que “entonces vive en la mayor desgracia el que conserva la injusticia y no se libra de ella”. La retórica evita un discurso teñido por la ira y recurre, en cambio, a la razón y a un lenguaje moderado y bello<sup>36</sup>.

La música, en sentido restringido, es altamente estimada por Platón, quien expone los usos de los diferentes modos (e.g. dórico para remediar la cobardía, frigio para desarrollar la moderación). Como en Pitágoras, la música debe ser entendida como una unidad música-palabras, es decir, poesía cantada, *epodái*, tal como se señala en *República* 401d-e:

...la educación musical es de suma importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente, trayendo consigo la gracia... Aquel que ha sido educado musicalmente como se debe... alabará las cosas hermosas, regocijándose en ellas y, acogiéndolas en su alma, se nutrirá de ellas hasta convertirse en un hombre de bien.

Directamente relacionada con la música está la danza, la cual, aunque forma parte de la gimnasia y tiene como objeto la salud del cuerpo, es capaz de producir modificaciones en el alma. Para Platón, si bien factores fisiológicos pueden causar determinadas emociones, estas pueden a su vez producir cambios fisiológicos. Estados del alma, como el valor y la moderación, se asocian con ciertas posturas y gestos, y estos desarrollan una tendencia en la persona a experimentar dichos estados. La interacción entre cuerpo y alma no es unilateral, sino recíproca.

Aunque la arquitectura, la pintura y la escultura no son tratadas tan detalladamente como las anteriores, Cavarnos señala que en el pensamiento platónico estas artes, si representan el ideal, la

belleza y la armonía, ejercen una influencia benéfica en el alma de acuerdo con el principio de que las personas se van progresivamente asemejando a aquello que contemplan.

<sup>36</sup> Platón (1992). *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Gredos. Madrid.

#### **4. Conclusión**

En esta revisión solo aparecen referencias al uso terapéutico que Platón propone para las Bellas Artes, pero no por ello debe considerarse que el filósofo estuviera en desacuerdo con otros métodos más tradicionales. Por ejemplo, Platón no excluye que en ocasiones se deba recurrir a otros métodos como la cirugía, pero aconseja evitar en lo posible las drogas medicinales. Aún así, y coincidiendo con la orientación de su filosofía, es explícito al afirmar que la sabiduría es la mejor medicina. En este punto, sin embargo, dista de ser original, pues continúa una tradición que se remonta a los seguidores de Asclepio (o Esculapio) y a los pitagóricos, declarando en diversos pasajes su admiración por ambos. Su originalidad está en haber revelado las virtudes terapéuticas de *todas* las artes y haberles otorgado un fundamento filosófico coherente con su teoría de la educación, su psicología, teoría antropológica, estética, ética y teoría de la realidad<sup>37</sup>.

En culturas premodernas es común la creencia de que los seres humanos son parte de un sistema mayor, y la enfermedad es consecuencia de una falta de armonía con dicho sistema, que es a menudo identificado con el orden cósmico (el cual no excluye la sociedad). Por ello, las terapias usadas en esas culturas tienden a restaurar la armonía o equilibrio con la naturaleza, el mundo de lo numinoso y de lo humano<sup>38</sup>. El enfoque es psicosomático y se encuentra ya en los escritos hipocráticos, los cuales muestran un marcado énfasis en la interrelación de la mente y el cuerpo, la importancia del medio ambiente y la salud como un estado de equilibrio. Al retomar e innovar dicho acervo, la filosofía de Platón, como la de Pitágoras, tiene consecuencias éticas en la medida en que a partir de ella se pueden extraer pautas que sirvan de guía para la conducta del hombre, y en ello juegan un importante papel las Bellas Artes.

<sup>37</sup> Cavarnos, C. (1998). *Fine Arts as Therapy Plato's Teaching Organized and Discussed*. Institute for Byzantine and Modern Greek Studies. Massachusetts, pág. 76-78.

<sup>38</sup> Cf. Eliade, Mircea (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton U.P. Princeton.