

Platón psiquiatra, Foucault platónico

Nicolás Mathov

Abogado (UBA)

Doctor en Ciencias Sociales con orientación en Filosofía (UBA)

Becario posdoctoral del CONICET

E-mail: nicolasmathov@yahoo.com.ar

Platón

Platón psiquiatra, Platón *curador-sanador* de la *psyché*. El título de este trabajo se inspira, en parte, en el trabajo del filósofo italiano Giorgio Colli, *Platón político*. Al decir, ahora, "Platón psiquiatra", no se está diciendo algo diferente: se trata de pensar y de reflexionar en torno de una problemática que para el filósofo griego está en el núcleo de la política. También podría titularse el presente trabajo, y mentando absolutamente lo mismo, "Platón pedagógico", y los problemas y las cuestiones tematizadas serían exactamente las mismas.

Para poder comprender la interconexión entre toda una serie de nociones y conceptos que para nosotros aparecen como distintos y separados, resulta útil y esclarecedor recurrir, siguiendo al filósofo alemán Werner Jaeger, a la noción de *paideía* (que en español podríamos

traducir como *educación-formación-cultura*). El gran mérito de este filósofo ha sido comprender la imbricación entre toda una serie de cuestiones que para nosotros, casi dos milenios y medio después de Platón, pueden presentársenos como fenómenos desvinculados, inconexos o autonomizados. La potencia de la noción de *paideía* está dada justamente por su capacidad para deconstruir nuestros saberes compartimentalizados y permitirnos analizar toda una serie de fenómenos que "en los comienzos" de nuestra cultura greco-cristiana estaban estrechamente enlazados. Sólo así, teniendo presente la multiplicidad de cuestiones y problemas que encierra la *paideía*, se podrá comprender la vigencia, la relevancia y la "contemporaneidad" del pensamiento platónico, no sólo en materia "filosófica" en el sentido académico y restringi-

Resumen

El presente trabajo explora los vínculos entre las nociones de "alma", "ley" y "palabra" en la obra de Platón, con la intención de resaltar la importancia y la centralidad de la dimensión filosófico-terapéutica dentro del pensamiento del filósofo griego. En ese sentido, el trabajo pretende señalar que los problemas "actuales" o "contemporáneos" que se discuten en el marco de las "Ciencias Humanas" en general, y de la Psiquiatría en particular, encuentran en Platón un interlocutor ineludible, principalmente por el influjo que sus ideas han tenido en el decurso de nuestra cultura greco-cristiana. Es en esa línea, y con ese objetivo, que el trabajo explora la lúcida y polémica lectura que el filósofo francés Michel Foucault ha hecho de Platón.

Palabras clave: Platón - Foucault - Alma - Palabra - Ley.

PLATO PSYCHIATRIST, FOUCAULT PLATONIC

Abstract

This work explores the links between the concepts of "soul", "law" and "word" in Plato's work, in order to highlight the importance and the centrality of the philosophical-therapeutic dimension in the Greek philosopher's thought. In that way, this work pretends to show that "contemporary" problems usually discussed within "Human Sciences" in general, and Psychiatry in particular, should confront their knowledge with Plato's work, mainly due to the profound influence his ideas have had in our Greco-Christian culture. In that sense, and with that objective, this work also explores Michel Foucault's lucid and controversial interpretation of Plato.

Key words: Plato - Foucault - Soul - Word - Law.

do que le damos nosotros hoy en día a ese vocablo, sino la importancia de un “Platón psiquiatra”, de un “Platón político”, de un “Platón pedagógico”, en cuya obra literaria han quedado plasmados y planteados los grandes problemas de la existencia, de ayer y de hoy.

En el momento histórico de crisis política y anarquía en el que escribió Platón, el filósofo griego creyó que el orden “no podría conseguirse por la simple implantación de un poder fuerte exterior, sino que debía comenzar por la conciencia de cada cual, como hoy diríamos, o, como se diría en el lenguaje de los griegos, por su alma” (1). La noción de *psyché* (alma) es fundamental dentro de la obra médico-filosófica platónica y sólo puede ser comprendida sobre el trasfondo de la “animalidad” del “hombre”. La función del concepto “alma”, en la obra del escritor Platón, es precisamente la de ser un “tensor” o un “dispositivo” que permita poner en marcha el proyecto pedagógico-psiquiátrico (*paidéutico*) de ejercer un auto-control ético-político sobre una serie de “fuerzas”, “energías”, “apetitos” o “impulsos” que acechan y asechan al “alma”. Para el *terapeuta* (que en griego quiere decir “ocuparse de”, o sea, “aquel que se ocupa de”) Platón, la *psyché* será aquello que deberá controlar aquellas fuerzas “animales” que amenazan al “hombre”. Sin la distinción entre “*psyché*” y “*soma*”, entre “alma” y “cuerpo”, no sería posible pensar al “animal político”, al célebre *zoon politikon*. El animal que somos “recibirá”, en la obra del escritor Platón, una “chispa divina” que le ofrecerá la posibilidad de “salvarse” de una “animalidad” que en el pensamiento del filósofo griego es sencillamente la criminalidad de los impulsos y los instintos sin control alguno (el emprendimiento “Hombre” al que nos convoca el tándem Platón-Sócrates consiste justamente en establecer un cierto auto-dominio ético-político sobre aquellos apetitos sin medida y sin ley).

Pero en la epopeya filosófica trazada por Platón (epopeya que es preciso recordar que llega hasta nuestros días y continúa) la situación del animal-hombre es harto paradójica: no estamos de antemano en condiciones de domeñar a la animalidad criminal que nos funda y que nos da su soporte biológico para estar vivos: será preciso que la *paidéia* y la “divinidad” de la *psyché* ordenen y regulen al “animal” para que a través del *lógos* (palabra, discurso) aquel se convierta efectivamente en un “animal político” y no permanezca toda su vida siendo un mero animal-vegetal; retomando a Aristóteles y al “vegetal” que se niega a hablar en su *Metafísica*, Derrida escribe: “En el límite de este ‘No querer decir nada’, apenas es un animal, mejor una planta, una caña y que no piensa. Es posible, sin embargo, establecer por refutación la imposibilidad de que la misma cosa sea y no sea, con tal que el adversario diga algo. Si no dice nada, es ridículo buscar una discusión con alguien que no quiere hablar de nada: un hombre semejante, en tanto que tal, es semejante desde este momento a un vegetal’ (*Metafísica 1006a10*)”, y agrega el filósofo francés: “Sea, en efecto, un sujeto concreto, Sócrates, cuya esencia es la humanidad; se habrá anunciado lo propio cada vez que podamos decir ‘Si Sócrates es un hombre, posee el *lógos*’ y recíprocamente, ‘si Sócrates posee el *lógos*, es un hombre’(...); lo propio del hombre es

la gramática, es ser capaz de aprender a leer y a escribir” (2).

Habiendo ya esbozado el lugar central de la *paidéia* y la *psyché* en el marco del proyecto pedagógico-terapéutico (filosófico) platónico, resulta necesario prestar especial atención a otros dos conceptos: *lógos* (palabra) y *nómos* (ley). Así, podrá verse que el problema de la “exterioridad” de la ley y el orden de la *pólis*, se convierten, por primera vez con Platón, en problemas de la “interioridad” de la *psyché*. Ahora bien, el “canal” a través del cual la *pólis* establecerá un diálogo tutelar con la *psyché* es justamente la palabra, el *lógos*, que deberá implantar en el alma el *nómos*, la ley; escribe Derrida: “Platón asocia siempre el habla y la ley, *lógos* y *nómos*” (3). Para Platón, el orden político descansa en última instancia, y encuentra su pilar fundamental, en la palabra, en el *lógos* en tanto que fuerza que mantiene cohesionada a la comunidad humana. El drama del alma es que ésta estará tensada por la “animalidad criminal”, por “lo bajo”, y por el *lógos* divino “por lo alto”: el auto-dominio ético-político será precisamente el conducirse conforme al *lógos*, conforme a la virtud y a la justicia, que son sencillamente aquello que refrena los instintos y apetitos animales-criminales. En un célebre pasaje de su diálogo *Fedro*, Platón explica el alma recurriendo a la imagen de un carro con un auriga tirado por dos caballos (4). Sobre esta cuestión, Giovanni Reale comenta: “Y he aquí la espléndida metáfora con la que Platón presentó la doctrina en el *Fedro*. El alma puede representarse como compuesta por un carro alado, tirado por dos caballos y guiado por un auriga. Los dos caballos simbolizan las fuerzas irracionales de lo irascible y concupiscible, el auriga la fuerza de la razón. El primer caballo, símbolo de la fuerza irascible, es bueno (...) y no requiere la fusta sino que se lo guía con la sola señal de comando y con la palabra. El otro caballo, símbolo de la fuerza concupiscible, (...) [sólo] obedece a una fusta con púas. Platón describe la dinámica de estas fuerzas de manera espléndida, en una de las páginas que anticipan las más profundas investigaciones psicológicas” (5).

Para el pedagogo y terapeuta Platón, el orden político depende del orden y la armonía de las “interioridades” que cohabitarán la *pólis*. De ahí que el diálogo *República*, lejos de ser un escrito sobre teoría política y formas de gobierno, tal como su título parecería indicarlo, sea, en verdad, un diálogo sobre pedagogía y adiestramiento-educación de cuerpos-almas: una *pólis* ordenada sólo podrá surgir, para Platón, cuando cada uno de los individuos se auto-gubierne correctamente y consiga domeñar la propia animalidad criminal que lo habita y lo acecha. Pero como el filósofo griego sabe que es imposible que la educación integral del individuo triunfe por sobre la animalidad y la violencia de manera definitiva (puesto que en última instancia sería preciso sacrificar completamente al animal que le sirve “de soporte” al “hombre” para salvaguardar de manera definitiva la “racionalidad” de las irrupciones “animales”), entonces se ve obligado a escribir el diálogo *Leyes* para normativizar y ordenar la vida mancomunada, a través del lenguaje y la palabra, pero con la fundamental pretensión de que sea el *lógos*, la palabra, el gran fármaco psico-político de contralor y regulación de cuerpos-almas (la superposición de los

conceptos *lógos-nómos* se comprende en la medida que es la palabra la que deberá *hacerse ley en la carne del alma*). Así como la noción de *paideía* engloba y reúne cuestiones que para nosotros pueden no estar relacionadas, con la noción de *lógos* sucede algo similar: *lógos* es al mismo tiempo lenguaje y palabra, pero no sin un cierto orden, no sin una cierta *ley* que ordene la forma de hablar y las reglas discursivas con las que se comunicarán y discutirán los “animales políticos” o las “bestias políticas” que conformarán la *pólis*. De ahí que la noción de *lógos* sea inseparable de la noción de *nómos*, que quiere decir ley. Entonces, es preciso pensar el *lógos-nómos* para entender por qué la “ley” de la que habla Platón es un concepto mucho más amplio y potente que la “ley” a la que nosotros hacemos referencia, comúnmente, entendiéndola como una formalidad escrita que es preciso interpretar. Lejos de ello, la “ley” en Platón va mucho más allá de la mera escritura, que es para el filósofo griego, como toda escritura, una mera pintura muda; su ley es, por el contrario, la potencia discursiva misma funcionando como un poderoso psico-fármaco inductor de conducta que “golpea” a la *psyché* implacablemente, para modificar su forma de vida, para convertirlo en un “animal politizado” (un animal parlante que no sea un mero vegetal) y para mantener tensado a perpetuidad el conflicto entre la “animalidad criminosa” y esa técnica de auto-control ético-impulsivo que recibirá el nombre de “hombre”.

Psyché

Según la tesis hermenéutica introducida por Burnet y Taylor, fue con Sócrates que la cultura occidental adquirió el nuevo concepto de *psyché*, de alma, como capacidad de entender y de querer, y como esencia que diferencia al hombre del resto de los seres (6). Sócrates adquiere conciencia de que el alma es la actividad inteligente y moral del hombre, así, se produce una revolución en el significado del término *psyché*: el hombre será su alma y la tarea suprema del hombre será precisamente abocarse al cuidado perpetuo y permanente de su alma (7). De allí la centralidad de la *paideía* entendida como actividad (terapéutica, pedagógica, política y ética) infinita: el cuidado del alma, la preocupación del sí por sí, sólo podrá cesar con la existencia misma de ese animal que estamos si(gui)endo a cada instante. Si bien el término “pedagogía” nos remite etimológicamente a la guía de un animal infante no formado, por parte de un animal adulto ya formado, en verdad la pedagogía platónica es una terapia política infinita puesto que la “infancia” no es un período temporal que habría de ser alguna vez definitivamente traspasado; muy por el contrario, es el trasfondo bestial-animal que acompaña al “hombre” -al “animal político”- todo a lo largo de su existencia, al mismo tiempo como su combustible vital y como su peligro más inminente.

Sólo después de la “revolución del alma” aparecerá un sujeto capaz de hablar de un “yo” en el sentido de “su alma”, en el sentido de su “esencia”, de lo que “verdaderamente es”. El Sócrates de los textos del escritor Platón es el testimonio de la “invención” y el “descubri-

miento” del “yo”, de la “vida interior”, del “espíritu pensante”, del “sujeto responsable” que se ha separado de la naturaleza y entonces debe re-establecer con su “entorno” un cierto ritual de comunicación e interacción (una moral, una ética, una legalidad). Pero básicamente, se trata del surgimiento de un “yo responsable” que ya no podrá legítimamente descargar su “culpa” en las fuerzas naturales que lo rodean y que lo constituyen en lo más íntimo. El surgimiento de un tal sujeto es forzosamente trágico, puesto que él es naturaleza, está en la naturaleza, pero aún así se ve conminado -*paideía* mediante- a enseñorearse por sobre todas esas fuerzas que lo dominan para poder “responder”, llegado el caso, como si él fuera el amo y señor de sus decisiones. Sobre este punto, en su *Paideía*, Werner Jaeger señala que Platón y Sócrates ponen en la palabra “alma” un “acento sorprendente, una pasión insinuante y como un juramento. Ninguna boca griega había pronunciado antes así esa palabra. Tenemos la sensación de que nos sale al paso aquí, por primera vez en el mundo occidental, algo que aún hoy designamos en ciertas conexiones con la misma palabra, aunque los psicólogos modernos no asocian a ella la idea de una ‘sustancia real’. La palabra ‘alma’ tiene siempre para nosotros, por sus orígenes en la historia del espíritu, un acento de valor ético o religioso. Nos suena a cristiano, como las frases ‘servicio de Dios’ y ‘cura del alma’. Pues bien, este alto significado lo adquiere por vez primera la palabra ‘alma’ en las prédicas protrépticas de Sócrates” (8).

En el curso 1981-1982 (*La hermenéutica del sujeto*), Foucault señala que Platón es quien descubre el “alma sujeto” como objeto de ocupación del filósofo, a diferencia del médico, que se ocupa del cuerpo (9). En el curso 1983-1984 (*El coraje de la verdad*), el filósofo francés se refiere a la *parrhesía* (el decir veraz, el hablar con franqueza y sin miramientos) que se dirige a la *psyché* para transformarla y formar un *ethos*, es decir, palabra que se dirige al alma para promover una determinada manera de vivir, determinados hábitos, determinadas costumbres. La palabra tiene así una función *ethopoiética*: produce un *ethos* y, con ello, una forma de vida, un modo de vivir, una forma de ser del alma (10). Sócrates es un psico-terapeuta, es aquel que “se ocupa de” la *psyché* de sus conciudadanos, a través del uso del *lógos*-fármaco como herramienta terapéutica. El médico de almas Sócrates es filósofo justamente porque su objeto de trabajo son las almas, y eso, para Platón, es lo que lo diferencia del médico que se ocupa de los cuerpos. En ese sentido, hay ya allí trazada una jerarquía por parte del escritor Platón: la labor del filósofo es más “noble” que la del médico puesto que aquel se ocupa de la parte “racional” (el alma) del “animal político” mientras que el último se ocupa de la parte “irracional” (el cuerpo). Al final del curso 1983-1984, Foucault anotó en su manuscrito: “(...) *la relación con el alma forma parte de un conjunto: (...) relación con el cuerpo, con las pasiones, con los acontecimientos (...) y esas relaciones, intenté analizarlas como temas de prácticas, es decir: objetos de elaboración de acuerdo con procedimientos técnicos, sobre los cuales se reflexiona, y que se modifican y se perfeccionan; que se enseñan y se transmiten mediante ejemplos; que uno pone en ejecución a lo largo de su existencia, sea*

en ciertos momentos privilegiados y escogidos, sea de manera regular y continua; esas prácticas echan raíces en una actitud fundamental que es la preocupación por sí mismo, el cuidado de sí, y su fin es constituir un ethos, una manera de ser y hacer, una manera de conducirse, correspondiente a ciertos principios racionales y fundadora del ejercicio de la libertad entendida como independencia; el estudio de las prácticas de sí es, pues, el estudio de las formas concretas, prescripciones y técnicas adoptadas por el cuidado de sí en su papel etopoyético" (11).

Lógos-nómos

En su última "etapa", cuando se dedica a explorar la "filosofía antigua", Foucault también le presta especial atención a la función psico-farmacológica del lógos, de las palabras, de los discursos. En ese sentido, hablará de los discursos no como proposiciones verdaderas o falsas sino como un equipamiento de frases que tenemos efectivamente incrustadas en nosotros y que portamos en tanto que atletas de la existencia: un "equipamiento material de lógos" que forman un verdadero almacén y que constituyen principios aceptables de comportamiento (12). "Son esquemas inductores de acciones que son tales, en su valor y su eficacia inductora, que a partir del momento en que se presentan -que están presentes en la cabeza, en el pensamiento, el corazón, el cuerpo mismo de quien los posee-, pues bien, su poseedor actuará como si lo hiciera espontáneamente. Como si fueran esos logoi [discursos] mismos los que, confundiendo poco a poco con su propia razón, su propia libertad y su propia voluntad, hablaran, hablaran para él: no sólo diciéndole lo que hay que hacer sino haciendo concretamente, según la modalidad de la racionalidad necesaria, lo que hay que hacer. En consecuencia, esos elementos materiales de lógos racional se inscriben efectivamente en el sujeto como matrices de acción" (13). El lógos es un auxilio: "Cuando se presenta una circunstancia, cuando se produce un acontecimiento que pone en peligro al sujeto, el dominio del sujeto, es preciso que ese lógos pueda responder en el momento en que se le pide y haga oír su voz, anunciando en cierto modo al sujeto que está ahí para auxiliarlo. Y el auxilio radica precisamente en el enunciado, en la reactualización de ese lógos, en esa voz que se deja oír y promete socorro" (14). El lógos es lo que acude en nuestra ayuda como "lógos remedio (lógos pharmakon)" (15). Los discursos son el "equipamiento" para poder ejercer el auto-dominio ético-terapéutico-político que hacen del "animal" un "hombre"; son fármacos que deben estar a disposición, a mano, o incrustados en el alma, para protegerla. Hay, así, una suerte de asimilación fisiológica de los discursos, y el lógos tiene, al mismo tiempo, una función protectora y una potencia salvífica.

En el curso 1982-1983 (*El gobierno de sí y de los otros*), Foucault se referirá a la analogía entre filosofía y medicina en Platón y citará la *Carta VII* -de éste último- para resaltar no sólo aquella vinculación sino también la importancia del "escuchar" por parte de quien va a ser médico-filosóficamente "curado"; dice Foucault: "Para que la filosofía no sea puro y simple discurso sino realidad, no debe dirigirse a todo el mundo y a cualquiera, sino únicamen-

te a quienes quieren escuchar. Y esto es lo que dice el texto, que empieza así: 'El consejero de un hombre enfermo, si éste sigue un mal régimen, ¿no tiene como primer deber hacerlo modificar su género de vida? Si el enfermo quiere obedecer, él indicará entonces nuevas prescripciones. Si se niega, estimo que es de hombre recto y verdadero médico no prestarse más a nuevas consultas' [Carta VII 330c-d] (...). Ser escuchado y hallar en el oyente la voluntad de seguir el consejo que ha de dársele: tal es la primera condición del ejercicio del discurso filosófico como tarea, como trabajo, como ergon [obra], como realidad" (16). Foucault, lector de Platón, sigue diciendo: "El médico, el buen médico, es también quien es capaz de persuadir a su enfermo. Los remito por ejemplo, en el libro IV, párrafo 720a-e de Leyes, a la célebre distinción entre las dos medicinas. La medicina para esclavos que es practicada por estos mismos, sea que tengan un consultorio o hagan visitas, no importa, es una medicina que se conforma con dar prescripciones, decir lo que hay que hacer (medicina, medicamentos, escarificaciones, incisiones, amuletos, etc.). Y además existe la medicina para personas libres, ejercida por médicos que por su parte son hombres libres. Esta medicina se caracteriza por el hecho de que el médico y el enfermo hablan uno con otro. El enfermo informa al médico de cuáles son sus padecimientos, cuál es su régimen, cómo ha vivido, etc. Y a cambio, el médico le explica por qué su régimen no es bueno, por qué se ha enfermado y lo que tiene que hacer ahora para curarse, hasta persuadirlo de que efectivamente de ese modo va a sanar. La buena medicina, la gran medicina, la medicina libre, es pues un arte del diálogo y la persuasión. La tercera y última característica que encontramos en general para definir la medicina es el hecho de que la buena medicina no concierne simplemente a tal o cual enfermedad que se trate de curar, sino que es una actividad, un arte que toma en cuenta la vida entera del enfermo y se hace cargo de ella. Es cierto, hay que dar prescripciones para que la enfermedad desaparezca, pero es preciso establecer todo un régimen de vida. Y justamente con referencia a ese régimen de vida, la tarea de persuasión, que es propia de la medicina y del médico, resulta una de las más importantes, de las más decisivas" (17).

Foucault, en defensa de Platón, arremeterá contra el eximio epistemólogo Karl Popper que en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos* considera al proyecto político-pedagógico platónico como "totalitario". Esto es lo que dice el "abogado" francés de Platón: "cualquier lectura de Platón que busque en él, a través de textos como la República y las Leyes, algo semejante al fundamento, el origen, la forma mayor de un pensamiento político -digamos (para ir rápido, porque la hora pasa) 'totalitario'-, debe sin duda revisarse por completo. Y las interpretaciones bastante fantásticas del bueno de Karl Popper no tienen en cuenta, desde luego, el detalle concreto y el juego complejo de Platón con respecto al problema de la nomotética, la proposición y la formulación de leyes. En esta carta [se refiere a la célebre Carta VII], Platón recusa y en cierto modo tira de la alfombra sobre la cual ha puesto sin duda la República, a buen seguro las Leyes, y esa actividad nomotética que aparece ahora como una actividad poco seria. Por consiguiente, la relación de la filosofía con la política, la prueba de realidad de la filosofía con respecto a la política, no va a hacerse bajo el aspecto

de un discurso imperativo en el que se den a la ciudad y a los hombres las formas obligadas a las que deben someterse para que la ciudad sobreviva. Pero, una vez jugado el juego de la ciudad ideal, es preciso recordar muy bien que el carácter serio de la filosofía está en otra parte. El carácter serio de la filosofía no consiste en dar leyes a los hombres y decirles cuál es la ciudad ideal donde deben vivir, sino en recordarles sin cesar (al menos a quienes quieren escuchar, porque la filosofía sólo debe su real a la escucha) que lo real mismo de la filosofía estará en las prácticas que uno ejerce sobre sí" (18). No es de sorprender que, como brillante epistemólogo moderno, Popper no haya comprendido toda aquella dimensión filosófico-terapéutica que es el verdadero trasfondo sobre el cual Platón idealiza, como algo inalcanzable y absolutamente imposible, el doble paradigma de una ciudad ordenada por una educación integral que torna ociosas las leyes (puesto que los individuos ya han interiorizado las máximas de conducta y han logrado dominar la "animalidad criminosa") pero que es absolutamente imposible de ser alcanzado, y el otro paradigma también ideal, pero "más real", de una ciudad ordenada por leyes "externas", por exhortos y coacciones emanadas del legislador-pedagogo que debe decir y recordar a cada instante cómo es preciso comportarse, en la medida que las almas todavía no han "incrustado" o "absorbido fisiológicamente" las pautas psicofarmacológicas de conducta proporcionadas por el *lógos*.

A diferencia del excelso epistemólogo moderno Karl Popper, el filósofo Michel Foucault, atento lector de Platón, ha "visto" que efectivamente la medicina filosófica o la filosofía médica de los escritos platónicos no apuntan seriamente a la constitución de un determinado sistema político, ni al dictado de normas, ni a la sanción de unas leyes que, tal como hemos visto, son para Platón "palabra muerta" si no llegan a inscribirse en la interioridad de la *psyché*. Contra ello, el "último" Foucault, hablando desde la antigüedad de los tiempos, clama lacónicamente: "lo real mismo de la filosofía estará en las prácticas que uno ejerce sobre sí" (19). En esa línea, analizando las prácticas del sí sobre sí, es que Foucault volverá a problematizar la cuestión de la relación entre "el hombre" y "el animal", a partir del "escándalo" del modo de vida de "los cínicos" que se oponen a "las leyes divinas, las leyes humanas y todas las formas de tradicionalidad u organización social" (20). Sigue diciendo el filósofo francés en el último de sus cursos: "el cinismo se describe como una forma de existencia muy particular, al margen de las instituciones, las leyes, los grupos sociales más reconocidos: el cínico es alguien que está verdaderamente al margen de la sociedad y circula alrededor de la sociedad misma, sin que ésta acepte recibirlo. El cínico es un paria, un vagabundo" (21). La vida del cínico, sigue diciendo, "es una vida de perro en cuanto carece de pudor, de vergüenza, de respeto humano. Es una vida que hace en público y ante la vista de todos lo que sólo los perros y otros animales se atreven a hacer, en tanto que los hombres suelen ocultarlo. La vida de cínico es una vida de perro como vida impúdica"; pero también como vida indiferente y despreocupada: "Indiferente a todo lo que puede suceder, no está atada a nada, se conforma con lo que tiene y no exhibe otras necesidades que las que puede satisfacer de

inmediato", pero también es una vida de perro porque es una "vida que ladra", "capaz de combatir a los enemigos" (22). El cínico reivindica la naturaleza del animal y exhibe escandalosamente que el "proyecto hombre" es el proyecto del animal *contra natura*, que se constituye como tal sólo en la medida en que niega, domina o contraviene, una serie de impulsos animales-naturales. Señala Foucault: "La vida pública será pues una vida de naturalidad patente y enteramente visible, como una manera de destacar el principio de que la naturaleza jamás puede ser un mal" (23). Así, para el cínico, la animalidad será un modelo de comportamiento que mostrará que el "ser humano" no debe necesitar aquello de lo cual el animal puede prescindir (24).

Foucault platónico

Aunque no sean pocos los lectores de Foucault que se limitan a hablar de "la locura" y "el encierro" -como si toda la obra de este filósofo se hubiera concentrado sólo en el análisis de esas "cuestiones"- el pensamiento de Michel Foucault recorre un camino mucho más amplio y vertiginoso que de por sí es revelador: luego de haber examinado toda una serie de cuestiones que síndica como propias de la Modernidad, el filósofo francés dedica la última etapa de su producción filosófica a la Antigüedad, para volver sobre uno de los grandes problemas de nuestra cultura greco-cristiana: la "relación" entre "hombre" y "animal". Aquellos que priorizan al Foucault que analiza "la locura" y "el encierro" -y descartan al Foucault que indaga la Antigüedad- probablemente no lleguen a comprender que "lo real mismo de la filosofía estará en las prácticas que uno ejerce sobre sí", al igual que no lo comprendió el epistemólogo moderno Karl Popper, cuando creyó, al leer el diálogo *República*, que estaba leyendo un tratado de teoría política *totalitaria*.

Es en tal caso *motivado* por su análisis de la Modernidad y la contemporaneidad (y por los "problemas irresolubles" ligados a un "poder omnímodo" que mientras más se lo resiste, más se lo fortalece y más se lo reproduce) que el filósofo francés se ha visto obligado a indagar en los "comienzos" de nuestra cultura greco-cristiana. En el curso de 1978-1979 (*Nacimiento de la biopolítica*) Foucault constata de manera clara y precisa la connivencia entre "derecho" y "poder", allí explica que durante la Edad Media el poder real creció justamente a partir de las instituciones judiciales, y que luego, en la Modernidad, se pretendió hacer del "derecho" aquello que el individuo le opone al Estado como "freno", como una "defensa" ante un eventual o inminente avasallamiento (25). Para Foucault quedaba claro que el "derecho", lejos de ser algo a reivindicar, debía formar parte de un análisis genealógico del poder y los modos de sujeción y sometimiento. Reivindicar un "derecho" como si estuviera en posición de exterioridad contra un "poder" no era otra cosa que alimentar al "poder" a través de su propio "poder" bajo el nombre de "derecho". En ese sentido, el filósofo italiano Giorgio Agamben escribe: "Los derechos del hombre representan sobre todo, en efecto, la figura origi-

naria de la inscripción de la nuda vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación. Esa nuda vida (la criatura humana) que en el Ancien Régime pertenecía a Dios (...) pasa ahora a ocupar el primer plano en el cuidado del Estado y deviene, por así decirlo, su fundamento terreno" (26). Para el foucaultiano Agamben, pensar la problemática política de la relación entre "el hombre" y "el animal" es "más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones" (27).

El recorrido filosófico de Foucault lo conduce a abocarse a la Antigüedad para medirse, al lado de Sócrates y Platón, con los grandes problemas de la filosofía. Ese movimiento foucaultiano no está exento de polémica, puesto que llega a considerar a Sócrates un verdadero héroe: desde una posición completamente opuesta Jacques Rancière ha interpretado a Sócrates como el paradigma del maestro embrutecedor "iluminado" que mediante sus "explicaciones magistrales" va a "iluminar" a los sin-luz, de allí que Rancière postule la necesidad de un "maestro ignorante", "emancipador", que no transmita saberes y que no explique (algo que el propio Sócrates también planteaba, pero parecería que Rancière discute con el Sócrates de los textos platónicos). El Foucault admirador de Sócrates tampoco entra demasiado en el célebre problema de la "cuestión socrática", que es el problema de los diversos testimonios existentes sobre Sócrates, donde sólo el de Platón es claramente laudatorio, mientras que los otros lejos están de encomiarlo y hasta llegan a satirizarlo y presentarlo como una persona despreciable. Sin embargo, siguiendo a Platón, la lectura foucaultiana de Sócrates tiene un tono marcadamente laudatorio. Foucault parece ver en Sócrates un héroe, un inspirador, a punto tal que en su último curso (1983-1984, *El coraje de la verdad*) realiza una emotiva lectura en primera persona de algunas frases del *Fedón*, el diálogo platónico en el que Sócrates habla con sus amigos-discípulos antes de tomar la cicuta. El tono de ese curso es tan empático que no puede dejar de llamar la atención el paralelismo de dos vidas filosóficas enfrentadas a la inminencia de la muerte (28).

Conclusión

Todas estas cuestiones y problemas están presentes ya "en los comienzos" del pensamiento médico. Escribe Laín Entralgo: "el hipocrático pudo ser y hasta comenzó a ser un psicoterapeuta, más no llegó a serlo de modo suficiente. ¿Por qué? Dos razones me parecen decisivas. Una es accidental y táctica: la repulsa de la epodé [ensalmo] mágica en nombre de la medicina fisiológica. La justificada y laudable vehemencia con que el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* polemiza contra los ensalmadores por superstición o por impostura le impidió tal vez advertir lo que los poetas y los sofistas del siglo V ya habían descubierto: que hay 'encantamientos verbales' no mágicos, capaces de modificar la realidad de quien los escucha y susceptibles, por tanto, de ser empleados como agentes terapéuticos. No es puro azar que el *Corpus Hippocraticum* no conozca el empleo metafórico o analógico del término epodé. Pero mayor importancia que esta tiene otra razón, ya no táctica y accidental, sino metódi-

ca y sustantiva: la irreprimible tendencia del hipocrático a ver y entender somáticamente, y aún sólo somáticamente, la bifronte naturaleza del hombre. La medicina necesita un métron, una medida para verificar la exactitud de sus observaciones, dicese en *Sobre la medicina antigua*: 'ahora bien, ese métron con referencia al cual podrá conocerse la verdad exacta no es ni un peso ni un número, sino la sensación del cuerpo, *tou somatos aísthesis*' (L. I, 588-590). (...) Durante cinco siglos, la percepción del cuerpo a través de los sentidos fue canon permanente de la medicina hipocrática, alfa y omega de la *téchne iatriké*, tal como Hipócrates la entendió y enseñó a entenderla. Grande, inmenso acierto. Gracias a él la medicina occidental pudo ser ciencia e iniciar con rigor y fecundidad su historia gloriosa. Pero la fidelidad a ese valioso principio metódico, ¿no habrá sido a veces excesiva? ¿No habrá conducido en ocasiones, frente a la realidad del hombre, a identificar abusivamente *physis* [naturaleza] y *soma* [cuerpo], y a menospreciar, por consecuencia, todo conocimiento acerca de la *physis humana* que no pueda ser rápida y expeditivamente reducido a la 'sensación del cuerpo'? La incapacidad de la medicina occidental para la psicoterapia verbal hasta hace algunos decenios pendía, en último término, de ese gran acierto y esa gran limitación de la medicina hipocrática. (...) Sócrates afirma la necesidad de proceder esa tarea 'más allá o por encima de Hipócrates' (...). He aquí lo que hasta fines del siglo XIX no ha sabido hacer la medicina occidental: actuar a la vez 'desde Hipócrates' (...) y 'más allá de Hipócrates' (...). Era ese el único camino para ser recta y enteramente fiel a la realidad del hombre, en el cual el estado que solemos llamar 'enfermedad' es siempre cuerpo, pero nunca es sólo cuerpo. El camino arduo y complejo que los hipocráticos supieron entrever, mas no ver y seguir con claridad y decisión suficientes" (29).

Con Platón y los sofistas se constituye en Grecia una doctrina acerca del empleo terapéutico de la palabra humana (30); esa es la época de la historia griega en que nace y toma cuerpo la medicina "técnica", "fisiológica" o "científica": la ciencia y el arte de curar de los médicos que luego hemos llamado "hipocráticos" (31). Treinta años mayor que Platón, Hipócrates pudo leer la producción de los sofistas, especialmente Gorgias, y hasta no pocos de los diálogos del gran filósofo ateniense: es tradición acreditada que Hipócrates fue discípulo de Gorgias y Demócrito (32). Ahora bien, Gorgias y Demócrito son "personajes" que dentro de nuestro gran esquema académico contemporáneo, compartimentalizador del saber, pertenecen claramente a la "filosofía antigua": son los estudiosos de esta "rama" o "área" del saber los que supuestamente leen, estudian y debaten acerca de los "presocráticos" (entre ellos, Demócrito) y los "sofistas" (entre ellos, Gorgias), personajes ambos, especialmente el último, que han tenido una enorme influencia sobre el pensamiento médico-filosófico de Platón. En ese contraste, queda planteado, desde el núcleo mismo del saber "médico", la contaminación "originaria" de los saberes (33), y entonces resulta ser que el "Gran Médico" es discípulo de dos "Filósofos". Escribe Laín Entralgo: "Platón elaboró toda una genial doctrina acerca de la acción psíquica y somática de la palabra; por tanto, acerca de la psicoterapia verbal. Es seguro que un cultivo práctico y consecuente de los

puntos de vista platónicos hubiese conducido pronto a la edificación de algo así como un 'psicoanálisis griego'. Pues bien: ni el más leve vestigio de todo esto puede ser descubierto en la colección hipocrática. Resulta tanto más extraño si se piensa en la casi segura relación discipular entre Hipócrates y Gorgias, y sobre todo si se tiene en cuenta la estrecha conexión estructural y genética que existió entre la medicina hipocrática y el arte retórico (...). A juzgar por los datos del propio Platón, el pensamiento retórico y el pensamiento médico debieron de entrelazarse y coinfluirse más de una vez durante la segunda mitad del siglo V y los primeros decenios del IV. Por eso es tanto más sorprendente el casi total silencio del Corpus Hippocraticum acerca de la acción psicoterapéutica de la palabra, y la extraordinaria vaguedad práctica y teórica de sus escritos en todo cuanto a la psicoterapia atañe" (34).

Es precisamente el filósofo y "sofista" Gorgias (sobre

esta compleja cuestión es preciso señalar brevemente que el inventor del concepto "sofista", con su carga negativa, es Platón, que lo hace justamente con la intención de combatir y deslegitimar a todos los otros oradores y escritores con los que compite médico-filosóficamente) el que compara la palabra con los medicamentos (35); así, el *lógos* tiene el poder de modificar el *nómos* y, con ello, la *physis* (naturaleza): es decir, la palabra tiene el poder de modificar las costumbres y las reglas que ordenan y gobiernan al "animal humano" que somos, y en la medida que surte ese efecto -que *hace eso*- modifica la naturaleza (la *physis*) misma de las cosas, de lo que es, de lo que somos (36). Platón y Foucault, entre tantos otros *terapeutas* de la historia de nuestra cultura, no han hecho otra cosa que reflexionar y problematizar toda esa serie de cuestiones tan "antiguas", tan "posmodernas" ■

Referencias bibliográficas

1. Jaeger W. Paideía: los ideales de la cultura griega. México: FCE; 2010. p. 451.
2. Derrida J. Márgenes de la filosofía. Madrid: Cátedra; 1989. p. 287-9.
3. Derrida J. La diseminación. Madrid: Fundamentos; 1975. p. 222.
4. Fedro 246a.
5. Reale G. Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta. Barcelona: Herder; 2001. p. 297.
6. Reale G. Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta. Barcelona: Herder; 2001. p. 277.
7. Reale G. Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta. Barcelona: Herder; 2001. p. 280.
8. Jaeger W. Paideía: los ideales de la cultura griega. México: FCE; 2010. p. 417.
9. Foucault M. La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires: FCE; 2002. p. 71-2.
10. Foucault M. El coraje de la verdad. Buenos Aires: FCE; 2011. p. 82-3.
11. Foucault M. El coraje de la verdad. Buenos Aires: FCE; 2011. p. 348-9.
12. Foucault M. La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires: FCE; 2002. p. 308-9.
13. Foucault M. La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires: FCE; 2002. p. 310.
14. Foucault M. La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires: FCE; 2002. p. 310-1.
15. Foucault M. La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires: FCE; 2002. p. 311.
16. Foucault M. El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: FCE; 2011. p. 241.
17. Foucault M. El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: FCE; 2011. p. 242.
18. Foucault M. El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: FCE; 2011. p. 264.
19. Foucault M. El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: FCE; 2011. p. 264.
20. Foucault, M. El coraje de la verdad, Buenos Aires, FCE, 2011, p. 213.
21. Foucault M. El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: FCE; 2011. p. 217.
22. Foucault M. El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: FCE; 2011. p. 256.
23. Foucault M. El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: FCE; 2011. p. 267.
24. Foucault M. El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: FCE; 2011. p. 278.
25. Foucault M. Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires: FCE; 2007. p. 23.
26. Agamben G. Medios sin fin. Valencia: Pre-Textos; 2001. p. 25.
27. Agamben G. Lo abierto. El hombre y el animal. Valencia: Pre-Textos; 2005. p. 29.
28. Kohan W. Sócrates: el enigma de enseñar. Buenos Aires: Biblos; 2009. p. 66.
29. Laín Entralgo P. La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica. Barcelona: Anthropos; 1987. p. 191-3.
30. Laín Entralgo P. La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica. Barcelona: Anthropos; 1987. p. 162.
31. Laín Entralgo P. La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica. Barcelona: Anthropos; 1987. p. 162.
32. Laín Entralgo P. La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica. Barcelona: Anthropos; 1987. p. 162.
33. Cragolini M. Freud ante la filosofía: la inevitable alteración. Vertex 2016; XXVII: 44-6.
34. Laín Entralgo P. La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica. Barcelona: Anthropos; 1987. p. 187-8.
35. Laín Entralgo P. La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica. Barcelona: Anthropos; 1987. p. 102.
36. Laín Entralgo P. La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica. Barcelona: Anthropos; 1987. p. 101.