



# Stromata

Revista semestral de filosofía y teología

Año LXXXI - N° 2  
julio - diciembre 2025



## Un poco de historia de la revista STROMATA

Clemente de Alejandría pasó a la historia como el primer escritor de la Iglesia a quien preocuparon las mutuas relaciones de la filosofía con el cristianismo. De esta manera vino a representar el interés por el problema de la filosofía cristiana, interés y fenómeno que se sigue repitiendo a lo largo de los siglos: el cristiano que filosofa para progresar en el conocimiento de la fe. Llevado por éste, que podría llamarse su “presentimiento”, escribe sus célebres *Stromata* o *Miscelánea*, así llamadas porque los temas tratados en ella dejan al expositor gran libertad de elección.

A la luz de la idea de Clemente de Alejandría nace *Stromata*, la actual revista de investigación de las facultades de Filosofía y Teología de la Universidad Católica de Córdoba que comenzó a publicarse en el año 1937 en la antigua sede de las Facultades en la localidad de San Miguel, en la provincia de Buenos Aires. Hasta el año 1943 la edición de esta revista coexistió de forma independiente de otra publicación de las Facultades: los *Fascículos de la Biblioteca*, con la cual finalmente acabó por unirse en el año 1944 bajo el nombre de *Ciencia y Fe*; esta última denominación representaba para el momento la problemática pretendida por la intuición clementina: la síntesis de fe y cultura mediante la reflexión filosófica y teológica. Sin embargo, en el año 1965, al cumplirse los veinte años de publicación, la Revista retoma su nombre originario y el que mejor representaba sus propósitos con el cual perdura en nuestros días.

“Ciencia, filosófica y teológica, puesta al servicio, como testimonio de nuestra fe viva, de la fe de nuestros lectores, en una miscelánea (*Stromata*) de trabajos de investigación o de boletines bibliográficos y fichero de revistas” *Stromata*, 1965, p. 2.

El contenido de la revista se divide en dos grandes secciones. La primera, que abarca aproximadamente el 70 % del volumen anual, es dedicado a trabajos originales de investigación generalmente en forma de artículos (60 %) y a comunicaciones en forma de notas y comentarios (10 %). Estas últimas incluyen trabajos en los que no se pretende originalidad (aporte de textos críticos, pruebas, documentos, etc.) o bien presentación de hipótesis, planos, etc., que dados los puntos de vista o síntesis que plantean, pueden ser considerados como un aporte para la investigación.

El 30 % restante de la revista está representada por la sección bibliográfica, la cual incluye: las noticias bibliográficas o presentación sintética de los últimos libros llegados a la redacción; las reseñas críticas y más detalladas del contenido; los boletines bibliográficos, presentación conjunta y crítica de las últimas publicaciones recibidas sobre el tema conectadas entre sí y con suministro de nuevas ideas y pistas posibles de investigación; por último el fichero de Revistas Latinoamericanas de Filosofía y Teología, trabajo que se publica una vez por año y para cuya confección se utilizan alrededor de 300 revistas latinoamericanas de filosofía y teología.



# Stromata

## Contenido

### Dossier

La sabiduría como terapéutica y modo de vida. Estudios antiguos y medievales 9

### Artículos

Legendo salus. Platón y la escritura del diálogo como antídoto en tiempos que enferman  
Miguel Ángel Spinassi 13

La filosofía como medicina del alma. Aspectos epistémicos y morales en el Cármides platónico  
Valeria Secchi 45

El doble papel de la vergüenza en el Sofista de Platón  
Tomás Scarpatti 61

La Ética como manifestación sintomatológica del alma: desde las prácticas del sí-mismo hacia la donación de sí  
Lautaro A. Encina Herrera 73

Delimitar el tiempo y las creencias sobre las cosas. Meditaciones de Marco Aurelio y San Agustín para la vida buena  
Edward Andrés Posada Gómez y Juan Camilo Arismendy Acevedo 89

Dimensión terapéutica del quehacer teológico en Gregorio de Nisa  
Gabriel Alberto Jaramillo Vargas 107

Terapéutica en Pseudo Dionisio Areopagita: dimensiones y aspectos de la vida espiritual  
Guillermo Salinas 127

La acción terapéutica de la filosofía en Boecio: un camino de retorno hacia la verdadera patria  
Santiago Monserrat 151

Conferencia: Lógos therapeutikós (Λόγος θεραπευτικός). Palabra y sanación en algunos pasajes de Hesíodo, Esquilo, Empédocles, Gorgias, Platón y Clemente de Alejandría

Ramón Cornavaca

173

**Boletín bibliográfico**

Teología, Estudios de Mujeres y Estudios de Género

185

**Fichero de revistas latinoamericanas 2025**

199

Dossier



# La sabiduría como terapéutica y modo de vida. Estudios antiguos y medievales

## Introducción

El presente dossier reúne ocho artículos y la transcripción de una conferencia que son el resultado parcial del trabajo realizado durante el bienio 2023-2024 por el equipo de investigación, radicado en la Universidad Católica de Córdoba: “La Sabiduría como terapéutica y modo de vida”, dirigido por la Dra. Valeria Secchi y el Dr. Pbro. Alejandro Nicola. Este proyecto de carácter interdisciplinario —en el que se entrecruzan filosofía, teología, literatura, historia y filología— se centra en el estudio de la concepción de sabiduría desplegada en el pensamiento platónico y su recepción —aunque en un contexto totalmente nuevo, transitado por la novedad del cristianismo— en algunos autores, especialmente, del período patrístico.

Este camino de investigación —que se expandió a partir de los intereses particulares de los integrantes del equipo— favoreció la visualización de dos cuestiones distintas: a) ciertos aspectos terapéuticos ligados a las ideas de purificación y de conversión del alma; b) la búsqueda de la sabiduría asociada a una determinada elección de vida. Tales problemáticas, sin duda complejas, posibilitan un amplio abordaje interdisciplinario. Lo específico de la presente investigación y que permitió la formulación de nuestra hipótesis de trabajo se centró en mostrar, en primer lugar, que los tópicos “sabiduría como terapéutica” y “modo de vida” han sido tematizados por Platón y sus huellas pueden rastrearse en algunos autores posteriores, especialmente aquellos pertenecientes a la patrística griega. Y, en segundo lugar, que ambas cuestiones no se encuentran escindidas. Pues, la opción por una determinada forma de vida filosófica o religiosa exige específicamente una auténtica conversión personal, es decir, un esfuerzo interior por deshacerse de las pasiones y por purificar el alma. Tales acciones están asociadas a una terapéutica o actividad medicinal y requieren de las siguientes condiciones: una determinada disposición interior, un médico o maestro adecuado, y ciertos tratamientos o fármacos apropiados a las dolencias que se intenten sanar o curar.

Las ocho contribuciones se ordenan según un criterio cronológico, las cuatro primeras se refieren a la obra del filósofo ateniense y las cuatro siguientes abordan una variedad de autores cristianos de los siglos IV al VI: Agustín de Hipona —en diálogo con el estoico romano Marco Aurelio—, Gregorio de Nisa, Pseudo Dionisio Areopagita y Severino Boecio. También, a manera de “apéndice”, se agrega la transcripción de la conferencia del Dr. Ramón Cornavaca, titulada: “*Lógos therapeutikós*. Palabra y sanación en algunos pasajes de Hesíodo, Esquilo, Empédocles, Gorgias, Platón y Clemente de

Aleandría” que se presentó en el Conversatorio “La sabiduría como terapéutica y forma de vida” realizado el 16 de octubre de 2024 en la Universidad Católica de Córdoba, organizado de manera conjunta por el equipo encargado de la presente publicación y el grupo de investigación “*Epimeleia*” de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín.

En el primer capítulo Miguel Ángel Spinassi busca fundamentar la idea de que Platón concibió sus escritos como un *phármakon* para sus lectores. Esta hipótesis sugiere a) que Platón asume el rol de un médico-filósofo, b) tuvo un cuidado especial por la redacción de sus diálogos y la comunicación de su noticia filosófica, y c) buscó influenciar en el cuerpo y alma de sus lectores para preservar su salud. El autor considera que esta influencia alcanza los tiempos actuales y seguirá alcanzando los venideros, siempre y cuando exista un texto de Platón y un lector que quiera entregarse bien dispuesto a sus dramas filosóficos como a un médico.

Valeria Secchi en “La filosofía como medicina del alma. Aspectos epistémicos y morales en el *Cármides* platónico” destaca que Platón recurre a nociones y procedimientos de la medicina y los traspone al ámbito de la filosofía distinguiendo —aunque sin separar— aspectos epistémicos y morales. Para la autora el *Cármides* tiene el valor de mostrar de manera diáfana dicha trasposición. Pues, no se trata del relato de un caso de fracaso educativo, sino de exponer las condiciones necesarias para el acceso a la filosofía, su poder transformador, capaz de preservar del engaño y facilitar la distinción entre médicos falsos y verdaderos. Además la filosofía permite alcanzar una mirada realista del sí mismo, saber lo que se sabe y lo que no se sabe, hacer nacer la  $\sigma\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  y sanar el alma de manera integral.

En tercer lugar, Tomás Scarpatti en “El doble papel de la vergüenza en el *Sofista* de Platón” expone el rol prospectivo y retrospectivo de la vergüenza ( $\alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma$ ,  $\alpha\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu\eta$ ). En el primer caso, da cuenta del aspecto inhibitorio del pudor en la puesta en escena del diálogo, donde el Extranjero de Elea admite su vergüenza ante la necesidad de discurrir extensamente como lo haría un sofista. Otra prueba de su actitud frente a la sabiduría es el hecho de que, en la sexta definición, el Extranjero se rehúse a identificar al sofista con el refutador-purificador similar a Sócrates. En este segundo caso, se describe una correcta disposición del alma frente al  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , atravesado por la vergüenza retrospectiva o ligada hacia las opiniones falsas previamente defendidas. En ambos casos, dicha disposición anímica supone un respeto o valoración de la filosofía.

Lautaro Encina en el artículo: “La Ética como manifestación sintomatológica del alma: desde las prácticas del sí-mismo hacia la donación de sí” recupera aportes de Pedro Laín Entralgo, Pierre Hadot e Ismael Quiles y problematiza sobre la concepción de la Ética como una disciplina orientada predominante hacia el bien común y el bienestar de la sociedad que, a menudo, ha tendido a eclipsar otro aspecto crucial, su dimensión como práctica de sí mismo y ejercicio espiritual. Desde esta perspectiva, se detiene en algunos diálogos platónicos, especialmente *Timeo*, y propone que la donación del individuo ético al bien común y a la sociedad es, en realidad, una consecuencia directa de un orden interior, logrado a través de prácticas que le permiten configurarse de acuerdo con su propia naturaleza.

Edward Andrés Posada Gómez y Juan Camilo Arismendy Acevedo van más allá de Platón y analizan los modos en que Marco Aurelio y San Agustín comprenden y viven el “ejercicio espiritual” de la delimitación del tiempo, el cual posibilita responder a momentos históricos angustiantes y lograr la tranquilidad del alma, a través de la determinación de las creencias asentadas sobre el ser del tiempo y de las cosas. Para ello recuperan algunas claves hermenéuticas ofrecidas por Pierre Hadot sobre el sentido de la filosofía en la Antigüedad. Los autores señalan la culminación de esta práctica en la mirada universalizadora, por medio de la cual, es posible iniciar el camino hacia la vida buena sanando las relaciones con el tiempo, el planeta y la sociedad política.

En sexto lugar, Gabriel Alberto Jaramillo Vargas trabaja sobre la “Dimensión terapéutica del quehacer teológico en Gregorio de Nisa”. El autor sostiene que el discurrir de la vida se parece a un tejido en el que se enlazan experiencias de encuentros y desencuentros, heridas y curaciones. De igual manera, en la historia de la salvación contenida en la *Sagrada Escritura*, luego de la creación y la consiguiente herida del pecado, se comienza a entretrejer una economía de sanación. Gregorio en sus textos, asume esta realidad existencial y revelada, configurando un ejercicio teológico caracterizado por el cuidado de sí mismo y de los demás a ejemplo del Buen Samaritano.

A continuación, en el artículo “Terapéutica en Pseudo Dionisio Areopagita: dimensiones y aspectos de la vida espiritual”, Guillermo Salinas se vale de los estudios de Fernando Rivas Rebaque y Jean-Claude Larchet y destaca que en el Areopagita se puede encontrar una mutua vinculación entre salud psicofísica y salvación integral. El autor señala que, si bien la obra areopagítica no ofrece un estudio pormenorizado de las enfermedades corporales, psíquicas y espirituales, sí da cuenta de la existencia de la enfermedad desde una perspectiva análoga al mal, que limita al ser humano en su condición pecadora. Por contrapartida, la paz interior o impassibilidad y las virtudes: sabiduría y caridad, cobran relevancia como “síntomas” de la divinización.

En octavo lugar Santiago Monserrat, en el artículo, “La acción terapéutica de la filosofía en Boecio: un camino de retorno hacia la verdadera patria”, indaga en la argumentación de los tres primeros libros de la obra *La Consolación de la Filosofía*, teniendo como clave de lectura la acción terapéutica que ejerce la buena filosofía sobre las almas afligidas y agobiadas por el encadenamiento al mundo y por las desgracias que atañen a la mala fortuna. El autor destaca la presentación de Filosofía encarnada en la figura de una dama de aspecto majestuoso, quien a través de sus argumentos y poemas se torna la poderosa enfermera del exiliado Boecio, capaz de curar sus más profundas heridas. Esta Dama puede conducir y sanar al enfermo, ayudándolo a encontrar el camino hacia su verdadera patria.

Finalmente se presenta la transcripción de la conferencia del Dr. Ramón Cornavaca, sobre el *lógos therapeutikós*, la palabra y la sanación en algunos pasajes de Hesíodo, Esquilo, Empédocles, Gorgias, Platón y Clemente de Alejandría.

En los textos de los cinco primeros autores seleccionados se pone de manifiesto con claridad la concepción antigua respecto del valor “curativo” o médico que puede tener la palabra, especialmente la del filósofo que busca la verdad y alienta a otros para que vayan por ese camino. También se destaca en el *Pedagogo* de Clemente, los efectos

“sanadores” del λόγος, el valor de la acción terapéutica que se orienta a la superación de las pasiones desordenadas y a la adquisición de la virtud como camino a la verdadera felicidad. Esta propuesta es claramente receptora de una larga tradición cultural precristiana, en la que la vertiente platónica tiene una relevancia innegable y se constituye, a su vez, como un importante antecedente para las elaboraciones posteriores de los Padres cristianos de los primeros siglos.

Vincularse con esta problemática y los textos seleccionados ha sido para nosotros un estímulo poderoso para reflexionar de manera colectiva e interdisciplinaria sobre la importancia actual de la sabiduría, su relevancia en la elección de nuestras prácticas vitales y sus efectos terapéuticos. Es nuestro anhelo que el presente dossier resulte un aporte para los estudios en el campo de la teología, la historia de la filosofía y la literatura y que los lectores se persuadan, como nosotros, del poder sanador y salvador del λόγος que se da y se recibe cuando dos o más están dispuestos a dejarse transformar por él.

## Legendo salus

# Platón y la escritura del diálogo como antídoto en tiempos que enferman

*Legendo salus*

*Plato and the Writing of Dialogue as an Antidote in Times That Cause Illness*

*Legendo salus*

*Platão e a escrita do diálogo como antídoto em tempos que causam Doença*

Miguel Ángel Spinassi<sup>1</sup>

## Resumen

En este artículo intento fundamentar la idea de que Platón concibió sus escritos como un *phármakon* para sus lectores. Esta hipótesis sugiere que a) Platón asumió el rol de un médico-filósofo, b) tuvo un cuidado especial por la redacción de sus diálogos y la comunicación de su noticia filosófica, y c) buscó influenciar en el cuerpo y alma de sus lectores para preservar su salud. Esta influencia alcanza los tiempos actuales y seguirá alcanzando los venideros, siempre y cuando exista un texto de Platón y un lector que quiera entregarse bien dispuesto a sus dramas filosóficos como a un médico.

**Palabras clave:** Platón, diálogo, *phármakon*, médico, salud

## Abstract

In this article, I attempt to substantiate the idea that Plato conceived his writings as a *phármakon* for his readers. This hypothesis suggests that a) Plato assumed the role of a physician-philosopher, b) he took special care in the writing of his dialogues and the communication of his philosophical message, and c) he sought to influence the body and soul of his readers to preserve their health. This influence extends to the present day and will continue to reach future generations, as long as there exists a text by Plato and

---

<sup>1</sup> Doctor en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor Adjunto de Lengua y Cultura Griegas I, Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC, y Profesor de Latín y Griego en el Colegio Nacional de Monserrat, UNC. ORCID: 0000-0001-7242-4417. Contacto: miguel.spinassi@unc.edu.ar

a reader who is willing to engage wholeheartedly with his philosophical dramas, just as one would with a physician.

**Keywords:** Plato, dialogue, *pharmakon*, physician, health

## Resumo

Neste artigo, busco fundamentar a ideia de que Platão concebeu seus escritos como um *phármakon* para seus leitores. Esta hipótese sugere que a) Platão assumiu o papel de um médico-filósofo, b) teve um cuidado especial na redação de seus diálogos e na comunicação de sua mensagem filosófica, e c) buscou influenciar o corpo e a alma de seus leitores para preservar sua saúde. Esta influência se estende até os dias atuais e continuará a alcançar as gerações futuras, desde que exista um texto de Platão e um leitor disposto a se submeter aos seus dramas filosóficos, da mesma forma que faria com um médico.

**Palavras-chave:** Platão, diálogo, *phármakon*, médico, saúde

## Introducción

El saber de la medicina, en general, y la figura del médico, en particular, tienen apariciones constantes en el corpus platónico.<sup>2</sup> Precisamente una de las críticas que dirige Calicles contra Sócrates es un claro testimonio de esto: “Por los dioses, prácticamente nunca dejas de hablar de zapateros y cardadores, de cocineros y de médicos, como si nuestra conversación fuera sobre ellos” (*Grg.* 491a1-3). A decir verdad, cualquier Calicles entre nosotros debería reprochar esto mismo al padre del *lógos*, al propio Platón, quien no solo hace referencias explícitas al conocimiento experto de la medicina de su tiempo, a sus conceptos y procedimientos, sino que a menudo recurre a analogías y metáforas medicinales, incluso a expresiones ya fosilizadas en el lenguaje coloquial de la época que provienen de este campo específico del saber, para adaptarlas en sus diálogos a sus propios intereses filosóficos.<sup>3</sup> Sin detenerme en este punto—la literatura secundaria es masiva<sup>4</sup>—, menciono solo algunos ejemplos para ilustrar lo que digo. A veces un interlocutor reconoce que un argumento “no tiene nada de sano” (οὐδὲν ὑγιές), es decir,

---

<sup>2</sup> “Si se exceptúan los escritores médicos”, reporta Ayache (1996: 1), “Platón es, de toda la antigüedad griega, el autor que menciona más frecuentemente la medicina”. Una visión de conjunto muy útil sobre la medicina en Platón ofrece Waack-Erdmann (1996: 54-65). En lo que sigue, todas las traducciones al español, tanto de los textos griegos como de la literatura secundaria, son mías.

<sup>3</sup> Cuando hablo de adaptar pienso en lo que hace casi un siglo August Diès llamó exitosamente *transposition platonicienne* (1927: 400-449). Véase en este sentido también Torres (2021). Para Schuhl (1960: 79), “es la filosofía la que aparece en ciertos aspectos como una transposición de esta técnica fundamental [sc. la medicina]”, que, por su parte, “puede ayudarle a precisar su método y a tomar una conciencia más clara de su altísima misión”. [El agregado es mío]. Cf. Laín-Entralgo (1958a) y (1962).

<sup>4</sup> Véase, entre otros, Wehrli (1951), Lidz (1995), Mansfeld (1982), Vegetti (1995) y Moravcsik (2000).

advertie una falta de coherencia o verdad respecto de un punto equis (*Phd.* 69b8, 89e2, 90c3, e2; *Cra.* 440c7; *Tht.* 173b, 179d3, 194b2; *Sph.* 233a6; *Phdr.* 242e5; *Men.* 89c10; *R.* 496c8, 523b3, 584a9, 589c3); en otras ocasiones, se alude a la “debilidad” (ἀσθενεία) de la naturaleza humana en un plano conceptual (*Phd.* 107b; también *Tht.* 149c, *Phlb.* 29c, *R.* 411d3), o a “lo débil” de las palabras (τὸ ἀσθενὲς τῶν λόγων), tanto las que pronunciamos como, sobre todo, las que ponemos por escrito (*Ep.* VII 343a). Por otra parte, en el nivel léxico hay en los diálogos una diseminación de palabras, recurrentes en el *Corpus Hippocraticum* como términos técnicos, tales como ἀρμονία, δύναμις, εὐεξία, θεραπεία, κρᾶσις, ὑγίεια, el par de opuestos ἀγαθόν (καλόν)-κακόν (αισχρόν), o los verbos παραλαμβάνειν, προσφέρειν, ἐπιρροεῖν, etc. Platón, además, da voz a Erixímaco en el *Simposio*, para que ofrezca un elogio de Eros desde su punto de vista médico, y hace de Sócrates un partero de ideas en el *Teeteto*.

Existe, como está claro, una línea de convivencia entre medicina y filosofía, que en algunos casos se traduce, o bien en confrontación y crítica,<sup>5</sup> o bien en una provechosa utilización. En efecto, Platón filósofo critica, por un lado, el saber de la medicina cada vez que tiene que defender el estatus superior de la filosofía, y, por otro, se sirve de aquella como paradigma para explicitar un determinado punto de su argumentación.<sup>6</sup> En este sentido, hay que llamar la atención sobre lo que, a mi juicio, es lo más importante en este contacto de Platón con la medicina: el uso de la siguiente analogía, sobre la cual—no hay riesgo de decirlo—se apoya toda su concepción y defensa de la filosofía: esta sería para el alma lo que la medicina es para el cuerpo, de modo que el rol del filósofo es comparable con el del médico, pero bien sabemos hacia qué lado inclina Platón la balanza (cf. Levin 2014). Puesto que la virtud del alma es el estado de mejoría más alto al cual puede aspirar el ser humano, esto es, su salud, y, en contrapartida, el vicio del alma es su enfermedad (cf., e.g., *R.* 444e), la figura del filósofo aparece como la de un sanador de las almas, en la medida en que interpela a las personas y las despierta de su estado de somnolencia, de su descuido personal, en una palabra, de su ignorancia, como lo deja en claro el personaje Sócrates en su defensa ante los jueces de Atenas (*Ap.* 29d2-31b5).

Dicho esto, puedo ahora plantear el objetivo de mi trabajo. En las páginas que siguen intentaré hacer plausible la idea de que Platón concibió sus escritos, *inter alia*, también como un remedio o *phármakon*, con el que los lectores son invitados a preservar su integridad (cuerpo y alma), en una relación comparable a la que mantiene un paciente con su médico. Esta hipótesis sugiere que Platón tuvo un cuidado especial por la

<sup>5</sup> Pienso, sobre todo, en la discusión del libro tercero de *República* (*R.* 403c-410b). Sobre el tema, véase Vegetti (1998: 427-443).

<sup>6</sup> Cf. Ayache (1996: 1). Vegetti (1998: 431) ve a Platón como “un lector atento de los textos de medicina”, que está siempre listo “para aprovechar de su conceptualización metódica ya sea como referencia metafórica, ya sea como instrumento analítico”. El lector no debe olvidar que en esta zona de confrontación también tenemos la voz de los autores médicos que polemizan con los filósofos y sofistas, sobre todo hacia finales del siglo V. Pero sobre este punto no puedo detenerme aquí. Véase, entre otros, Longrigg (1963), Vegetti (1965: 15-31) y Nutton (2024: 35-40).

redacción de sus diálogos,<sup>7</sup> que pretendió comunicar con ellos efectivamente un mensaje filosófico, con el que, entre otras cosas, pudiera influenciar en el cuerpo de sus lectores, pero, sobre todo, en sus almas. Esta influencia, que mira a una conversión personal hacia el camino de la vida filosófica, alcanza los tiempos actuales (y, parece, alcanzará los venideros), siempre y cuando exista un texto de Platón y un lector bien dispuesto para con sus dramas filosóficos.

Mi lectura se estructura de este modo: a) en una primera sección, haré una reseña del manejo y cuidado que tuvo Platón como escritor a la hora de redactar sus diálogos; luego b) llamaré la atención sobre una estrategia discursiva desplegada en ellos que muestran cómo “el padre del *lógos*” pretendió que nosotros, lectores, reaccionáramos ante sus dramas filosóficos; por último, c) reuniré y discutiré brevemente algunos textos que considero testimonios del “Platón médico” y con los que intentaré apoyar mi hipótesis fundamental.

## La cuidadosa escritura de los diálogos

Que Platón fue un escritor excelso, dotado de un exquisito talento literario, ha sido reconocido muchas veces, desde la antigüedad hasta nuestros días, y es algo que sus lectores fácilmente pueden advertir (incluso quienes no acceden a sus textos en la lengua original).<sup>8</sup> Que Platón, además, sobresalió en la composición del género “diálogo filosófico” como ningún otro autor en la historia, no parece ser una afirmación exagerada.<sup>9</sup> Lo cierto es que desde hace más de dos mil cuatrocientos años el maestro de la Academia tiene ganada esta reputación y, como es esperable, ha de mantenerla para sí en los tiempos venideros.<sup>10</sup> Lo que pretendo señalar en este lugar, sin embargo, no tiene que ver tanto

---

<sup>7</sup> Lamentablemente he sido incapaz de consultar la monografía de Moes (2000), que avanza en una dirección similar a la que sigo aquí. Marino (2022) presenta una lectura original sobre el personaje Sócrates como médico, que es base para las consideraciones que hago en este artículo.

<sup>8</sup> Para la valoración de la prosa poética de Platón, con referencia a las fuentes antiguas, véase el clásico trabajo de Norden (1995 [1915]: 104-113). También es útil Gaiser (1988: 326-328), que discute la *eὐρυθμία* como cualidad poética de los diálogos, según el informe de Dicearco, conservado en la *Historia de la Academia* de Filodemo; y Giuliano (2004). Sobre el estilo de Platón está el importante trabajo de Thesleff del año 1967, ahora publicado en Thesleff (2009: 1-142). Una confrontación crítica con los resultados de este último se puede leer en Szlezák (2021: 129-140), quien también repasa el juicio de los antiguos sobre “el maestro en la imitación de los estilos”.

<sup>9</sup> Cf. Hölsle (2006: 87). Escribe Diógenes Laercio, 3. 48. 1-6: “(...) me parece que Platón, por haber perfeccionado el género se podría llevar con justicia el primer premio tanto por la belleza como así también por el descubrimiento (sc. del diálogo)”. En la *Introducción a la filosofía de Platón*, de autor anónimo, se lee que Platón fue “quien más se sirvió del diálogo” (Proll. 5. 55).

<sup>10</sup> Y, hay que agregar, no gratuitamente. En efecto, la maestría de Platón será percibida como tal y tendrá su érgon siempre vivo (sc. afectar el alma del lector), en la medida en que exista alguien que se aproxime a sus obras y las lea. “Platón no quiso ser solo un teórico”, ha escrito recientemente Lidia Palumbo, “sino que se empeñó para que su mensaje revolucionario llegara al público, y no solo al de su tiempo, para transformarlo” y, más abajo, “el autor Platón aparece como demiurgo del texto y, a través del texto, demiurgo del mundo, del mundo humano...” (Palumbo 2024: 9-10).

con un análisis objetivo del don literario de Platón cuanto con su preocupación por la divulgación de su pensamiento filosófico a través de la escritura. Me explico mejor. A partir de las célebres páginas del *Fedro* donde se presenta una crítica a todo (lo) escrito (*Phdr.* 274b-278e),<sup>11</sup> se ha vuelto opinión generalizada que Platón estuvo siempre interesado en el proceso de comunicación efectiva entre las personas, pero, principalmente, en cómo él mismo sería capaz de dar a conocer su mensaje filosófico de la mejor manera posible y con eficacia. Este, no hay temor de decirlo, fue el condicionante mayor al que debió hacer frente el ateniense, si, de alguna manera, quería tener éxito en su empresa. Ahora bien, cuando hablo de la “mejor manera posible” no solo estoy pensando en el aspecto puramente estilístico de sus textos, sino en la problematización en torno a *qué* se comunica, *a quién* y *por qué canal*.<sup>12</sup> En esto Platón estuvo en constante confrontación con los sofistas y rétores de su época, entregando sus esfuerzos redaccionales a la presentación de una propuesta superadora que compitiera con la de aquellos, a saber, sus propios diálogos escritos (vid. *infra*), que combinan forma y contenido de una manera notable. Estos diálogos, si hemos de creer a la voz que habla en la *Carta Séptima* como genuinamente platónica, serían el producto del mejor esfuerzo literario que Platón pudo haber realizado durante más de cincuenta años de escritura:

Y por cierto, si hay algo que sé, es esto: si [estas cosas] tuvieran que ser escritas o dichas, serían expresadas por mí de la mejor manera; además, si quedaran escritas de un modo defectuoso, no sería poco lo que eso me dolería. Por otra parte, si me hubiera parecido que debían ser escritas con suficiencia y que se podían decir a la mayoría, ¿qué otra cosa más bella habría hecho yo en la vida que escribir este [que considero un] gran beneficio para los hombres y sacar a la luz para todos la naturaleza [de las cosas]?<sup>13</sup>

<sup>11</sup> De estas páginas la así llamada escuela de Tübingen-Milano ha hecho uno de sus bastiones para la defensa del “nuevo paradigma hermenéutico”, la lectura esotérica de Platón. Solo remito al primer capítulo de Szlezák (1985: 7-23) y a Reale (2010: 75-94). Existen, por cierto, otras lecturas e interpretaciones de la sección final del *Fedro*, sobre todo, de parte de aquellos que se oponen a la escuela antes mencionada. La disputa hoy no está resuelta ni mucho menos. Para un panorama general, véase, entre otros, Erler (2007: 92-96), Nikulin (2012: 1-38) y, sobre todo, Ferrari (2012).

<sup>12</sup> Si la crítica a la escritura del *Fedro* cuestiona la comunicación del saber a través de la palabra escrita, algunas de las consideraciones de la *Carta Séptima*, sobre la que volveré más abajo, van más allá y ponen en tela de juicio incluso la eficacia comunicativa de la palabra oral (*Ep. VII* 341d2-4; cf. Szlezák 2021: 188). Como bien ha señalado Erler (2001: 58) y (2005), también en los propios diálogos encontramos algunas advertencias sobre el riesgo que se corre, si se deposita una confianza excesiva en la comunicación oral, sobre todo si no hay una buena comprensión de eso que se comunica. Sea como fuere, este es un tema muy debatido entre los estudiosos de Platón, especialmente entre los que consideran las “doctrinas no escritas” para la interpretación de los diálogos escritos y quienes se les oponen (e.g., Trabattoni 1994: 26-30; Dalfen 1998: 76). Hershbell (1995: 39), por ejemplo, cree que “ni la palabra escrita ni la palabra oral es completamente adecuada para guiar hasta la verdad”, por lo que saber “si Platón tuvo o no una filosofía esotérica, no escrita”, sería algo “irrelevante”. Una opinión cuestionable y que, en mi caso, no puedo compartir del todo.

<sup>13</sup> Pl. *Ep. VII* 341d2-e. El texto entre corchetes es un agregado que, a mi criterio, mejoraría la comprensión del párrafo.

Este pasaje es uno de los más discutidos entre los platonistas y cualquier afirmación que hagamos a partir de él tiene que ser cuidadosa. Según parece,<sup>14</sup> Platón está aludiendo a un contenido objetivo que de ningún modo consideró conveniente dejar por escrito (aquellas cosas de mayor valor o lo más importante de su filosofía). En la corte siracusana, no solo Dionisio II sino también otros habrían escrito sobre lo que oyeron de Platón o incluso de Dion (*Ep. VII* 341b1-7), pero frente a esto el filósofo toma distancia, oponiéndose decididamente: “Sobre tales cuestiones no existe ni existirá jamás un escrito mío” (*Ep. VII* 341c5). Por otra parte, tenemos y conservamos un contenido objetivo en los diálogos escritos (sea cual sea y en el estado en que lo podamos reconstruir), que, evidentemente, Platón sí consideró conveniente divulgar de esa forma. Ahora bien, lo que dice el ateniense sobre el primer contenido puede ser trasladado, con los recaudos pertinentes, al segundo. En otras palabras, el cuidado que muestra Platón frente a la comunicación de su filosofía más personal, y con esto me refiero a su pensamiento más genuino y estimado por él, también deja traslucir un cuidado por la composición de sus propios escritos.

Examinemos con algún detalle el párrafo traducido, para aclarar esto que estoy sugiriendo. Me parece que hay dos puntos clave que debemos tener en cuenta. Primero, el autor de la epístola afirma que nadie mejor que él sería autoridad competente para exponer, tanto por escrito como de manera oral, aquellas cuestiones en las que se ha dedicado con el máximo empeño (cf. *Ep. VII* 341c2), sus τιμώτερα (cf. *Phdr.* 278d8).<sup>15</sup> Cuando Platón escribe “serían expresadas por mí de la mejor manera” (ὕπ’ ἐμοῦ βέλτιστ’ ἂν λεχθεῖη), nos está dando una clave para iluminar el lugar que ocupan sus composiciones dramáticas: ¿acaso son estas una prueba material de esa “mejor manera posible” de comunicación escrita? Cuando inmediatamente después Platón confiesa que se habría afligido mucho si el núcleo de su pensamiento hubiera quedado escrito de manera defectuosa (γεγραμμένα κακῶς),<sup>16</sup> además de insinuar la posibilidad real de una redacción escrita de este contenido primordial, ¿no está diciendo que sus diálogos escapan a esa condición de defectuosos? ¿Acaso es difícil de creer que Platón, como padre del *lógos*, habría evitado durante toda su carrera literaria el disgusto de producir vástagos deficientes? Aun cuando sea difícil asegurarlo, me veo inclinado a una respuesta afirmativa, al menos, a lo sugerente que puede ser una respuesta tal para nuestra lectura del corpus.

---

<sup>14</sup> Hay una ambigüedad pretendida en esta sección de la carta y en su contexto inmediato. Platón se sirve de ciertas expresiones para hablar de la filosofía y su contenido (τὸ πρᾶγμα, “el asunto”, para la primera; τοῦτο, “esto”, ταῦτα, “estas cosas”, etc., para lo segundo), que, cuando menos, genera confusión en los lectores y desorientación en el hilo del relato. Entiendo que se trata de una estrategia del autor, con la cual pone a prueba la idoneidad de sus receptores. Un apoyo para esto, quizás, sea la mención de la forma “enigmática” de comunicación que empleó Platón frente al tirano de Siracusa (*Ep. VII* 332d7 αἰνιπτώμενοι δὲ καὶ διαμαχόμενοι τοῖς λόγοις κτλ.).

<sup>15</sup> Como anota Forcignanò (2020: 153): “Platón no está diciendo que solo él puede hablar de filosofía, sino que aquello que es el corazón de su filosofía, si fuera posible escribirlo adecuadamente o decirlo, sería escrito o dicho por él mejor que por cualquier otro. No me parece fatigoso conceder a Platón —y a cualquier otro, en realidad— que sea el mejor comunicador de su propio pensamiento”.

<sup>16</sup> Platón evidentemente ni siquiera piensa en la posibilidad de que sus doctrinas más profundas fueran expresadas de manera defectuosa, ya que eso hablaría de su propia incapacidad de expresión (véase nota anterior).

Se impone, sin embargo, el interrogante: ¿en qué sentido podemos entender los textos platónicos como ejemplo de una exposición inmejorable y no defectuosa? Considero que una respuesta razonable tiene que vérselas, sobre todo, con la crítica a la escritura del *Fedro* y con las reflexiones que encontramos en la *Carta Séptima* sobre la comunicación filosófica. Si dejamos de lado la potencia literaria de los diálogos, nacidos de la pluma de un auténtico *poeta doctus*, las obras de Platón son la mejor exposición de su pensamiento, porque responden a las condiciones que él mismo exigió al verdadero filósofo dialéctico que escribe textos: este es plenamente consciente y domina el contenido objetivo que pretende comunicar en cada caso (¿qué cosa?), conoce el alma del receptor (¿a quién?) y elige el mejor canal para su comunicación (¿por qué medio?). Todo esto apunta a una preocupación genuinamente pedagógica o didáctica (cf. Erler 2007: 95). Lo primero se relaciona con la filosofía platónica, con un contenido preciso de sus creencias y elaboraciones personales, más allá de la controversia que existe hoy respecto de este punto (¿Platón fue un filósofo *dogmático*? ¿Elaboró un *sistema* de pensamiento definido? ¿En qué medida podemos reconocer su voz si se esconde en el *anonimato*?). Lo segundo apunta al destinatario de cada diálogo, que, como puede observarse a lo largo del corpus, se va especializando cada vez más hasta alcanzar el nivel de una élite intelectual y experta (piénsese, por ejemplo, en el receptor pretendido por diálogos como *Sofista*, *Parménides* o *Timeo*), aunque existe consenso en que Platón contó con la posibilidad de que su obra llegaría a lectores casuales, incluso muy alejados en el espacio y el tiempo (cf. *Phd.* 275e);<sup>17</sup> en una palabra: como experimentado conocedor del alma humana, Platón era consciente de que sus escritos afectarían a sus receptores, por un lado, para motivar en ellos una conversión a la filosofía (aspecto protréptico de los diálogos),<sup>18</sup> y, por otro, para hacer que progresen en ella, desarrollando sus capacidades cognitivas y su sensibilidad estético-literaria.<sup>19</sup> El tercer ítem tiene que ver con el manejo de las instancias comunicacionales, tanto la escrita como la oral: como maestro de la Academia, guía y colaborador de las investigaciones que allí se promovían, y como discípulo de Sócrates, Platón de ningún modo pudo, ni quiso, desligarse de la oralidad, a la que consideró superior a la escritura, por su capacidad de continua adaptación y superación (“¿Qué digo? ¿A quién? ¿Hasta qué punto puedo hablar? ¿Debo ahora callar? ¿De qué modo tendré éxito con mi

<sup>17</sup> Cf. Dalfen (1998: 71).

<sup>18</sup> Sobre este tema la monografía ineludible es la de Gaiser (1959). Cf. también Gaiser (1984: 41-42), quien considera que “los escritos de Platón no solamente son el producto de sus problemáticas y conocimientos filosóficos, sino también el de su intención de comunicarlos y hacerlos eficaces” (p. 40). Dalfen (1998: 79), por su parte, considera que Platón buscó ser leído u oído, porque quiso tener un impacto en sus receptores.

<sup>19</sup> Estoy rozando un tema complejo que tiene que ver con el público de Platón. Entre otros, véase la monografía de Usener (1994: 154-173) y el trabajo de Thesleff (2002). La primera subraya la importancia que tiene en los diálogos la escucha como medio de información, razón por la cual Platón habría fomentado la lectura de sus diálogos solo para un contexto de discusión posterior: no importa tanto el diálogo del lector *con* el texto, sino el diálogo que puedan tener *sobre él* quienes primero lo han oído. Thesleff, por otra parte, considera que Platón escribió para un público específico, intelectual, más bien cerrado y no para el público en general. Sea como fuere, una cosa es bien evidente y es que el lector exigido por los diálogos no solo tiene que poseer notables cualidades intelectuales para hacer frente a su componente puramente teórico, sino también una sensibilidad estética que sepa decodificar y gustar de su diseño literario (cf. Erler 2007: 96-97).

comunicación:”, etc.), capacidad de la que carece un texto fijado por escrito, estático de una vez por todas; por otra parte, como literato fuertemente influenciado por esta oralidad, Platón eligió y desarrolló la escritura en formato *diálogo*, a partir del popular *lógos sōkratikós*, que le permitió imitar, καθ’ ὅσον δυνατόν, la búsqueda filosófica por medio de la conversación viva entre las personas.<sup>20</sup> Precisamente de este último punto puede surgir la respuesta que demos al interrogante que he planteado más arriba: los diálogos de Platón dan cuenta de esa mejor manera posible de escribir, es decir, de su exposición no defectuosa, porque su padre sabe muy bien cuáles son los límites y posibilidades del medio escrito, sabe hasta qué punto puede avanzar en la explicación o desarrollo de un tema equis, esto es, está al tanto continuamente del grado de *suficiencia* que puede y debe otorgarle a sus *lógoi* (cf. *Ep. VII* 341d5 εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα θ’ ἰκανῶς κτλ.). Con la consciencia plena de este punto, Platón logró dotar a sus dramas filosóficos de *algo*<sup>21</sup> de la capacidad selectiva propia del *lógos* oral, gracias a la cual cada diálogo puede elegir a su receptor apropiado (cf. *Phdr.* 276e6) y apartar a quien no lo es.<sup>22</sup>

El segundo aspecto que quiero subrayar tiene que ver con la percepción que tuvo Platón de sus diálogos como “beneficio” o “bien” para sus lectores. Es cierto que en el pasaje de la *Carta Séptima* que estamos revisando Platón habla del gran beneficio (μέγα ὄφελος | cf. 341e2 ἀγαθόν) que habría sido la divulgación masiva (πρὸς τοὺς πολλοὺς | πᾶσιν), ya sea por escrito (γραπτέα | γράψαι) o de manera oral (ῥητά | προαγαγεῖν), de la parte más importante de su filosofía. Él considera que ninguna otra acción en su vida habría sido más bella que esta, pero, de todos modos, evitó llevarla a cabo, aunque no por propia incapacidad, sino por la firme convicción de que un “tratamiento” de sus ideas más caras no habría sido beneficioso para *casi* nadie, ya que la mayoría, o bien habría despreciado el asunto, o bien se habría llenado de una vana presunción de saber (*Ep. VII* 341e-342a; cf. también Aristox. *Harm.* 39.8-40.4 ed. da Rios).<sup>23</sup> ¿Pero qué hay de los

---

<sup>20</sup> Sobre esto, véase Szlezák (2009). Como es bien sabido, tanto la institución del simposio en la vida social ateniense como el drama y sus festividades fueron, sin dudas, la influencia directa que recibió Platón a la hora de elegir el diálogo como forma de expresión. A esto hay que sumar, además, el élenkhos de Sócrates que impactó en Platón siguiendo el modelo de las discusiones en las cortes atenienses (así Hershbell 1995: 25-29; 34-35).

<sup>21</sup> Escribo *algo*, porque entiendo que el diálogo escrito de ninguna manera puede reemplazar la oralidad, incluso cuando la imite con el máximo detalle y el imitador sea el grandísimo Platón. Este es un punto controversial que viene, al menos, desde F. Schleiermacher. Cf. Szlezák (1985: 339-342) y Erler (2007: 92-93), quien escribe: “(...) se debe considerar que los textos escritos pueden describir una confrontación dialéctica viva, pero esta descripción no puede compensar las ventajas de las conversaciones orales, dialécticas, a la hora de producir resultados flexibles, que estén orientados al destinatario y que se refieran a un asunto puntual”.

<sup>22</sup> Como informa Dicearco, según la *Historia de la Academia* de Filodemo, Platón habría tenido una influencia ambivalente en la filosofía: habría atraído a muchos con la escritura protréptica de sus diálogos (προετρέψατο... διὰ τῆς ἀναγραφῆς τῶν λόγων), pero al mismo tiempo habría apartado a otros que se dedicaron a filosofar “superficialmente” (ἐπιτολαίως δὲ καὶ τινας ἐποίησε φιλοσοφεῖν). La reconstrucción del texto y su sentido son muy discutidos; véase Fleischer (2023: 166, 478 y 549-551).

<sup>23</sup> Es notable cómo Platón piensa en un círculo reducido de receptores, “unos pocos”, capaces de comprender el “tratamiento” (ἐπιχείρησις) del núcleo de su filosofía “gracias a una pequeña indicación” (διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως). No queda claro si este tratamiento es escrito u oral; quizás Platón piensa en ambas instancias, aunque la escrita es la que más le preocupa. Esa “indicación”, por otra parte, es pequeña o breve y tiene fuerza de recordatorio, es decir, evoca en quien la recibe (algo de) aquel contenido filosófico que es más querido para Platón, comunicable luego de una extensa convivencia (*Ep. VII* 341c5-d2). Soy consciente, por último, de que

diálogos? A falta de un tratamiento suficiente de aquellas cuestiones más elevadas, ¿no ocuparían ellos, entonces, el primer lugar dentro de los logros “más bellos” que Platón pudo haber alcanzado en su vida? A su modo, los diálogos escritos exponen “la naturaleza de las cosas” (*Ep. VII* 341d7-e) y no parece una mera casualidad que las conversaciones dialécticas, representadas en ellos, sean caracterizadas como un “beneficio” para los interlocutores (cf. *Grg.* 505c3, *Men.* 84c8, *Tht.* 169c3) o como un “bien común” (*Phd.* 63d, *Chrm.* 166d2-6—el paralelo con nuestro pasaje de la *Carta Séptima* es notable—, *Grg.* 505e6, *Cra.* 428a4-5; también *X. Mem.* 1. 6. 14. 3-9).<sup>24</sup> Precisamente en el libro décimo de la *República*, cuando el personaje Sócrates repasa la antigua contienda entre poesía y filosofía, parece despertarse de sus reflexiones la idea de que el propio diálogo escrito que estamos leyendo—y con él todo el corpus platónico—gana la condición de una nueva poesía, una superadora,<sup>25</sup> que puede ser aceptada en la *pólis*, una que no solo produce placer en su audiencia, sino que también aporta un beneficio, tanto individual como colectivo (*R.* 607d8-e2 οὐ μόνον ἠδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη [...] κερδανοῦμεν γάρ που ἐὰν μὴ μόνον ἠδεῖα φανῆ ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη). Con esto no me parece que estemos muy lejos de poder afirmar que la obra escrita de Platón se perfila como un beneficio para sus receptores, para su integridad tanto física como espiritual. Por este camino hay que buscar la motivación principal que tuvo Platón a la hora de dedicar gran parte de su vida a la confección de diálogos escritos. Ningún lector sensato puede hoy reconocer en los diálogos una intención dañina de parte de su autor. Cuando en muy pocos pasajes leemos que un interlocutor (Calicles en *Grg.* 483a3, 489b4; Trasímaco en *R.* 338d4, 341a5-b2, b9) acusa al personaje Sócrates (para Platón, el hombre más excelente, sabio y justo de su época, cf. *Phd.* 118a16-17) de hacer daño (*κακουργεῖν*) o comportarse de mala fe en los *lógoi*, no hay que olvidar el hecho de que Platón ha consentido que tal

---

así como me he referido a este tema surge un problema muy interesante, aunque casi imposible de resolver: ¿quiénes fueron capaces de leer y decodificar esa manera sucinta de sugerir contenidos profundos del pensamiento platónico? La respuesta más natural: sus discípulos. ¿Todos o algunos de ellos? Curiosamente en la propia *Carta Séptima* se alude a algunos que (mal) oyeron a Platón y a todo un revuelo suscitado en la corte siracusana y fuera de ella (¿en la Academia?) por interpretar al maestro (*Ep. VII* 338d1-6). Incluso lo que sabemos de sus discípulos y allegados más íntimos, como Espeusipo y Jenócrates, habla de un esfuerzo por tratar de descifrar qué dijo Platón, qué entendió sobre tal o cual punto (ya sea planteado en los diálogos publicados, ya sea en sus discusiones de escuela), lo cual parece sugerir que esos capaces de seguir las indicaciones dadas no fueron muy capaces de hacerlo. El panorama es ciertamente nebuloso, excepción hecha del joven Dion, que, a diferencia de Dionisio, sí obedeció al “sagrado maestro y educador”, pero murió tempranamente (*Ep. VII* 335d-336c). ¿Acaso habrá llegado incluso hasta nosotros algo de esa semilla filosófica diseminada por Platón que nos habilite a decodificar sus “pequeñas indicaciones”?

<sup>24</sup> Para Platón esto es así, porque, como se ha repetido muchas veces, el diálogo filosófico solo puede darse en un ambiente amistoso, entre personas bien dispuestas, que mancomunan sus esfuerzos para llegar a la verdad de la discusión, con un intercambio de preguntas y respuestas sin envidia. Cf. *Ep. VII* 344b5-6 y, en general sobre el tema, Spinassi (2020). Este encuentro de amigos, por otra parte, tiene un fundamento ontológico y es la Idea del Bien, el máximo objeto de estudio que Platón propone en su *República*, que, como leemos en *R.* 505a2-7, hace que todas las cosas—incluido el diálogo filosófico—sean útiles y provechosas (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα), y que, en el caso de que la ignoremos por completo, haría que de nada nos sirviera conocer cualquier otra cosa (οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος). La equiparación entre “lo provechoso” y “lo bueno” es frecuente en los diálogos. Cf., entre otros, *Alc.* II 146d7e3; *R.* 379b11, *Euthd.* 280b7, *Prt.* 333d9, *Grg.* 499d, etc.

<sup>25</sup> Para esto, véase Dalfen (1974: 313-325); pero, sobre todo, Gaiser (1984: 117-123); también Erler (2001: 56-58; 62-63) y Gastaldi (2007: 149).

acusación quede registrada en su texto y que sin dudas tuvo una intención al hacerlo: primero, dejar aflorar en la superficie del diálogo la posibilidad de que alguien haga un daño o un beneficio *en y con* la conversación; segundo, indagar por qué esa acusación se ha tematizado en la conversación, qué la motivó y si tiene algún fundamento o no; tercero, despertar en el lector el interés genuino por distinguir quién es en verdad el que hace un daño en el diálogo y quién el que busca un bien. Más allá de que Sócrates esté haciendo uso de algún truco argumentativo o no para “violentar” a su partner (cf. *R.* 341b1-2) y hacer que caiga en contradicción—esta parece ser la motivación de la acusación que él recibe—, una cosa parece segura y es que el empeño socrático por llegar a la verdad de la discusión choca muchas veces con el interés de un Calicles o un Trasímaco por dejar su reputación (y economía) incólume. Personajes como estos, representados como verdaderos φιλότιμοι και φιλόνοικοι, están más preocupados por no quedar mal parados ante los demás y salvar su imagen pública<sup>26</sup> que por participar del diálogo constructivo que, muchas veces, requiere incluso cambiar o abandonar sus propias creencias y “perder” en la conversación ante el argumento más convincente. Si hemos de acordar con lo dicho en *R.* 434c4, a saber, “la mayor maldad que uno puede cometer contra su propio Estado es la injusticia” (κακουργίαν δὲ τὴν μεγίστην τῆς ἑαυτοῦ πόλεως οὐκ ἀδικίαν φήσεις εἶναι;),<sup>27</sup> son nuestras las palabras del adivino Eutifrón—que no parece reconocer su verdadero peso—cuando teme que Meleto y sus seguidores en realidad no estén haciendo un bien a la ciudad, sino horadando sus cimientos con la injusticia que maquinan contra Sócrates (*Euthphr.* 3a7-8 ἀτεχνῶς γάρ μοι δοκεῖ ἀφ’ ἐστίας ἄρχεσθαι κακουργεῖν τὴν πόλιν, ἐπιχειρῶν ἀδικεῖν σέ).

Este mismo panorama se puede transferir al nivel de la recepción de los diálogos y la acción bienhechora de Sócrates, que no es sino la del propio Platón, está allí para favorecer la mejoría de nuestras almas, de nuestra propia persona y la forma de vida que llevamos. Aun cuando en un primer momento, o incluso a lo largo del trat(amient)o que tengamos con un texto platónico, experimentemos amarguras como la de algunos remedios,<sup>28</sup> o tengamos mareos y vértigo ante la discusión de cuestiones muy complejas o insólitas para nosotros;<sup>29</sup> aun cuando nos quedemos inmovilizados sin saber qué

<sup>26</sup> En *Lg.* 677b se alude a las estrategias que desarrollan los habitantes de la ciudad con miras a tener siempre más que otros, sobresalir ante el resto y dañarse mutuamente (...εἰς τε πλεονεξίας και φιλονικίας και ὀπόσ’ ἄλλα κακουργήματα πρὸς ἀλλήλους ἐπινοοῦσιν). Cf. Spinassi (2020: 210, 218, y 240-244).

<sup>27</sup> En esta sección del libro cuarto de la *República*, Sócrates habla del intercambio de tareas o intromisión de un experto en el campo laboral del otro como la pérdida de la *pólis* (ὄλεθρον τῇ πόλει). Que uno se ocupe de aquello para lo que no está naturalmente dispuesto es un “obrar mal” (κακουργία), un hacer lo que no le corresponde, que se traduce en última instancia en la más grande maldad para el Estado: la injusticia.

<sup>28</sup> El ejemplo más claro, quizás, sea la sensación de desasosiego cuando hemos leído un diálogo aporético, que luego de un largo rato, no nos deja ver fácilmente el fruto “positivo” de la discusión, al punto que también experimentamos su *aporía*. Cf. Erler (1987), Szlezák (1993: 19-22).

<sup>29</sup> Pienso, por ejemplo, en algunas secciones de *República* (el número nupcial), *Sofista* (el ser y el no ser, los géneros supremos, etc.), la segunda parte del *Parménides* o la formación del alma del mundo en el *Timeo*. La tematización del vértigo y mareo, que bien puede anticipar la propia experiencia del lector (cf. Erler 2015: p. 110), se da en algunos pasajes aislados. En *Phd.* 79c7, por ejemplo, Sócrates señala que el alma, cuando percibe y examina las cosas a través del cuerpo, se ve arrastrada por este hacia todo lo cambiante y por ese

hacer<sup>30</sup> y no estemos dispuestos a afrontar la acción terapéutica del *lógos* que nos exige cambiar nuestra opinión fuertemente arraigada por otra superadora y no toleremos un “castigo” dialéctico semejante,<sup>31</sup> parece sugerente pensar que toda la recreación ficticia de un diálogo, pensado hasta en sus más mínimos detalles por Platón, se ofrece como terapia de nuestra persona, cuyo objetivo más grande es la reorientación de nuestra vida hacia la filosofía y, si ya hemos puesto un pie en ella, un impulso para un perfeccionamiento gradual que nos aproxime cada vez más a la meta. ¿A qué, si no, las constantes invitaciones a cuidar de nuestras almas, para que se vuelvan mejores, la inquietud sobre cómo vivir bien y el deseo de “huir de aquí hacia allí”, haciéndonos cada vez más semejantes a la divinidad (*Tht.* 176b)? Si este llamado, diseminado en los diálogos, no es un beneficio personal, ¿qué lo es?<sup>32</sup>

## Una estrategia discursiva platónica y la reacción del receptor

Como se ha señalado muchas veces, la escritura de Platón es una fuertemente autorreferencial, en el sentido de que a la reflexión *teórica* de un punto equis acompaña en el mismo contexto del diálogo una mostración *práctica* de dicho punto. Esto es sobre todo evidente cuando Platón se confronta con los poetas, con sus reglas de composición, con sus contenidos (míticos), con su impacto en la audiencia, etc., porque él mismo, como vimos, tenía con qué competirles. Por otra parte, Platón vio una motivación especial en esta forma de composición para “proporcionar comentarios implícitos sobre su propia escritura” a fin de contribuir “a una discusión contemporánea sobre cuestiones de método y poetología” (Erler 2007: 78). En esta sección me gustaría reparar sobre un ejemplo de esta técnica autorreflexiva de la escritura platónica en el diálogo *Fedón*. Mi interés está en mostrar cómo el padre del *lógos* pretendió que leyéramos y reaccionáramos ante este diálogo en particular y, por extensión, a su obra escrita en general. Como creo, estas consideraciones podrían ilustrar la hipótesis central de este trabajo, según la cual los diálogos escritos serían “remedios” del médico Platón con el que busca cuidar la persona de sus lectores.

---

motivo va a la deriva, perturbada y con mareos. En *Tht.* 175d2-4 se describe el malestar que experimenta el no filósofo: “tiene mareos cuando está suspendido en lo alto y mira desde arriba, se angustia por su falta de costumbre, está en aporía y tartamudea...” (cf., el pasaje paralelo, invertido, de *Grg.* 486b; también *R.* 518a7). Justamente el estado de aporía producido en el diálogo causa mareos en los interlocutores (*Ly.* 216c5; cf. también *Tht.* 155c10, *Sph.* 264c11), lo mismo que las palabras de los sofistas que impactan como los puños de un buen boxeador y el griterío del público (*Prt.* 339e2). En fin, como se explicita en *Lg.* 892e7, las preguntas y respuestas, propias del intercambio dialéctico, pueden provocar vértigo y mareos, sobre todo en quienes no están acostumbrados a ellas.

<sup>30</sup> Cf. *Pl. Men.* 84b3-c9 (ἀπορεῖν οὖν αὐτὸν ποιήσαντες καὶ ναρκῶν ὥσπερ ἡ νάρκη, μῶν τι ἐβλάψαμεν; –οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ [...] ὦνητο ἄρα ναρκήσας; –δοκεῖ μοι).

<sup>31</sup> El pasaje al cual estoy aludiendo es *Grg.* 505b11-c4, un texto notable y fuertemente autorreferencial (cf. *Phd.* 73b6). Sócrates está discutiendo con Calicles sobre la mejoría que implica el castigo para un alma desenfrenada. Calicles responde a duras penas y Sócrates comenta: “este hombre (¿este valiente?) no soporta ser beneficiado, aun cuando él mismo esté experimentando esto sobre lo que versa nuestra conversación, el ser castigado” (οὗτος ἀνὴρ οὐχ ὑπομένει ὠφελοῦμενος καὶ αὐτὸς τοῦτο πάσχων περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστὶ, κολαζόμενος).

<sup>32</sup> Para el concepto de narración platónica agradable y filosóficamente beneficiosa, véase la contribución de Erler (2016).

En otro lugar<sup>33</sup> he intentado demostrar cómo la estructura del *Fedón* evidencia la clara intención de su autor de hacer que el relato sobre el último día de Sócrates, sobre lo que él dijo e hizo en prisión (*Phd.* 57a5-6, 58c7), se propague en el espacio y en el tiempo, prácticamente con el mismo impacto que tuvo en sus más allegados. Para evitar repeticiones innecesarias, solo digo que tanto el diálogo entre Sócrates y sus compañeros, que llamamos conversación narrada (CN), como la conversación marco entre Fedón y Equócrates (CM), y la conversación actual entre el lector y el texto (CA), están íntimamente interconectadas. Si tuviéramos que graficar esta interconexión y el efecto de propagación de la noticia del Sócrates moribundo buscado por Platón, podríamos imaginar los círculos expansivos que se forman en la superficie del agua cuando algo la golpea. Para que el lector sea consciente de esta secuencia de niveles de recepción que llega hasta él mismo, Platón se sirvió de esta construcción del diálogo en secuencias de conversación incrustadas una dentro de otra y del mecanismo del relato interrumpido: en la conversación marco, Equócrates interviene para poner una pausa en la narración de Fedón y manifestar ya sea una opinión, ya sea su sentimiento ante lo que oye.<sup>34</sup> En el círculo de amigos que permanecen callados en Fliunte parece esconderse también el lector que, ante las reacciones de Equócrates, se ve movido a participar activamente del *lógos* narrado, ya sea expresando también su opinión o su sentimiento. Lo que Platón genera con estas interrupciones de Equócrates es la apertura de ese acontecimiento memorable, casi mítico, para el lector que, como si se asomara por una ventana, puede ver y experimentar con mayor cercanía lo que entonces dijo e hizo Sócrates antes de morir. La primera de esas intervenciones es muy sugerente para este trabajo. Veámosla con algún detalle.

Después de dar sus primeros argumentos a favor de la inmortalidad del alma, Sócrates advirtió que Simias y Cebes continuaban dialogando en voz baja. Fue así que los exhortó a que expusieran sus dudas sobre lo dicho, ofreciéndose como un colaborador para salir de la *aporía* (*Phd.* 84c-d3). Los tebanos muestran sus reparos para hablar, porque no quieren molestar a Sócrates en lo que, ellos creen, es un infortunio, pero ante su insistencia terminan por plantear sus objeciones a los argumentos precedentes. En ese momento, todos, incluido el propio Fedón que cuenta la historia, experimentaron un estado de desagrado (*Phd.* 88c): había caído sobre ellos la desconfianza sobre los *lógoi* ya esgrimidos y sobre los que pudieran exponerse a continuación. En el nivel de la conversación marco, Equócrates aprovecha esta parte del relato para tomar la palabra y manifestar su desazón, un mismo sentimiento de *apistia* (*Phd.* 88c8-d3). Él reconoce la necesidad de un nuevo argumento que lo persuada otra vez sobre la inmortalidad del alma, pero, antes de eso, está muy interesado en saber cómo reaccionó Sócrates a las objeciones de los tebanos (*Phd.* 88e): “¿Acaso también él estaba evidentemente molesto por las preguntas o salió con calma en ayuda del *lógos*?”. En ese punto Fedón hace el siguiente comentario (*Phd.* 88e5-89a8):

---

<sup>33</sup> Véase Spinassi [en prensa].

<sup>34</sup> Para un ejemplo concreto, histórico, de la recepción emotiva del *Fedón*, reporto las palabras de Cicerón: “¿Qué puedo decir sobre Sócrates, cuya muerte suelo llorar cuando leo a Platón? (Cic. *N.D.* 3.82.8-9: *quid dicam de Socrate, cuius morti inlacrimare soleo Platonem legens?*).

La verdad, Equócrates, aunque muchas veces me asombré de Sócrates, nunca lo admiré tanto como cuando estuve allí con él. Quizás no tenía nada de extraño que tuviera algo más para decir, pero, al menos, lo primero que más me asombró fue cómo recibió el *lógos* de los muchachos, con qué dulzura, benevolencia y complacencia; después, qué agudo fue al reconocer lo que habíamos experimentado con motivo de los razonamientos, y finalmente qué bien nos curó e interpeló otra vez, como a unos prófugos y derrotados, estimulándonos para que le acompañáramos y examináramos juntos el *lógos*.

De manera notable, la observación de Fedón apunta a tres etapas sucesivas en el *cómo* reaccionó Sócrates frente a las objeciones. Me interesa la última de ellas, que pone al filósofo explícitamente en el lugar de médico, que advierte en el rostro de sus amigos los signos del desconuelo y los “cura por completo” (89a5 ὡς εἶ ἡμᾶς ἰάσατο). Esta acción terapéutica se explicita un poco más adelante en el relato de Fedón, puntualmente en 90e ss., cuando Sócrates, haciendo uso del lenguaje médico, previene a sus compañeros de la *misología* (*Phd.* 89d-91c6), que bien podemos calificar como una enfermedad del *lógos*, gravísima, por la cual, si la padecemos, podríamos vernos privados “de la verdad y el conocimiento de los seres”, es decir, de la filosofía (cf. *Sph.* 260a5-7):

Primero, entonces, nos cuidemos bien de esto y no admitamos [que vaya] a nuestra alma [el pensamiento] de que existe el riesgo de que no haya ni un *lógos* sano (τῶν λόγων... οὐδὲν ὑγιὲς εἶναι), sino que más bien nosotros todavía no estamos lo suficientemente sanos (οὐπω ὑγιῶς ἔχομεν) y tenemos que tener coraje y esforzarnos por estarlo (προθυμητέον ὑγιῶς ἔχειν).

Lo interesante para nuestra discusión es reparar en el hecho de que la acción médica de Sócrates, aplicada en un contexto de metáfora bélica y dirigida, por ello, a sus compañeros como si fueran heridos de guerra (καὶ ὡσπερ πεφευγότας καὶ ἡττημένους), está interconectada con su acción filosófica más distintiva en Platón: la de llamar otra vez al combate (ἀνεκαλέσατο), la de exhortar con estímulos (προούτρειψεν) y fomentar el examen conjunto de un argumento (πρὸς τὸ παρέπεσθαι τε καὶ συσκοπεῖν τὸν λόγον). En otras palabras, me parece que Platón pretende que veamos con suficiente claridad que la medicina, en el pasaje que hemos revisado más arriba, está al servicio de la filosofía. El maestro de la Academia, una vez más, se sirve de un contexto medicinal y de un lenguaje médico para trasladarlo a la investigación filosófica del diálogo y, lo que es más importante aún, la continuación del examen sobre la inmortalidad del alma, o lo que es lo mismo, la superación del actual estancamiento o *aporía*, se proyecta como un camino de sanación, como un recobrar el estado saludable, para el cual hay que tener coraje y buena voluntad.

En síntesis, la sección del *Fedón* que hemos discutido no solo muestra cómo reacciona de hecho Sócrates ante las dificultades de los argumentos, sino cómo quiere Platón que interpretemos tal reacción y, por ende, cómo debemos reaccionar también nosotros. Además, la asunción implícita por parte de Sócrates del rol de médico-filósofo nos lleva la mirada hacia su conducción del diálogo como terapia de sanación y hacia nuestro propio rol como lectores-pacientes que, así como Fedón (y el círculo socrático en Atenas) pri-

mero y Equócrates (y el círculo de amigos en Fliunte) después, recibimos el *phármakon* socrático: un *lógos* sobre la supervivencia del alma humana. Es muy sugerente pensar, en este sentido, que el diálogo que se propone discutir objetivamente sobre la inmortalidad del alma llegue incluso hasta nosotros, como si continuara aquella onda expansiva original, para acercarnos con toda claridad y precisión (cf. *Phd.* 57b, 58d2, d8) el alma viva de Sócrates, el qué dijo y qué hizo, y con ello hacerlo, de algún modo, inmortal.

## Platón médico: algunos testimonios de la tradición indirecta y de los diálogos escritos

Es cierto que no todos los diálogos platónicos tienen la misma configuración estructural del *Fedón* (tal vez el *Simposio* sea el que más se le asemeje) y que la problematización de cómo su autor espera que se recepte lo dicho no es tan evidente como en el caso de este diálogo. Una cosa, sin embargo, no se puede negar y es que Platón se ocupó y preocupó por este asunto, de modo que lo que acabamos de ver en el caso del *Fedón* puede trasladarse, *mutatis mutandis*, al resto de la obra platónica y la tarea del intérprete es, en cada caso, examinar con cuidado cómo esta cuestión de la recepción y el efecto pretendido con la investigación dialéctica se tematiza en cada contexto, bajo qué presupuestos, con qué alcance, etc. Pero este no es el lugar para explorar este punto. Avancemos, ahora, a la última parte del trabajo.

En lo que sigue, me referiré a tres testimonios relevantes de la tradición indirecta que permiten asociar la figura de Platón con la de un médico. Luego pasaré revista a otros tres pasajes tomados de los diálogos que apoyan también esta misma asociación.

Desde antiguo se ha visto a Platón como un médico de almas. Varias fuentes, al menos desde Diógenes Laercio (s. II-III) en adelante, han dado vida a esta imagen del filósofo ateniense, con la que se intentó vincular su persona con la del dios Apolo, protector, entre otras cosas, de la medicina y la curación.<sup>35</sup> Parece lo más razonable, al menos por la falta de evidencia conclusiva, que esta equiparación de Platón con la figura de un sanador de almas y su vinculación con el dios naciera de los propios diálogos publicados. Basta pensar, en este sentido, en las declaraciones que hace Sócrates en la *Apología* para justificar su tarea de investigación propulsada por el oráculo de Delfos (cf. *Ap.* 20e-21a, 21b-23c, 30a, 33c), o en las del *Fedón*, en donde el filósofo habla de su práctica musical instigada por Apolo o de su servicio al dios como un cisne con dones proféticos (*Phd.* 84e-85b).<sup>36</sup>

En el octavo libro de las *Conversaciones convivales* y en el contexto de una charla sobre el nacimiento de Platón, Plutarco pone en boca de Lucio Mestrio Floro, senador romano del siglo primero, las siguientes palabras (Plu. *Moralía* 717d10-e2):

---

<sup>35</sup> La conexión del personaje Sócrates con el dios Apolo es analizada por Dunshirn (2010: 116-126), sobre todo a partir de la purificación, la sanación y la adivinación.

<sup>36</sup> Véase una discusión en Riginos (1976: 28-32).

Por eso yo no creo que estén deshonrando al dios aquellos que atribuyen a Apolo la paternidad de Platón, porque a este lo ha convertido para nosotros en un médico gracias a Sócrates, como si fuera un nuevo Quirón, para dolencias y enfermedades mayores.

Lo que reporta Plutarco aquí es, sin dudas, una idea generalizada en su época respecto de la conexión entre Platón y Apolo. El filósofo fue convertido en médico, “nuestro médico” (τοῦτον ἡμῖν...ιατρόν), gracias a la intervención de Sócrates (διὰ Σωκράτους), con quien este mantuvo un trato frecuente de formación espiritual. El paralelismo implícito que se establece aquí es bastante claro: Apolo, padre de Asclepio, confió su hijo al cuidado y enseñanza del centauro Quirón, quien le enseñó el arte de la medicina y “la mitigación de penosos dolores” (cf. *h. Hom.* XVI 4); por nacer el mismo día en el que se celebra el nacimiento del dios en Delos, el día siete del mes de Targelión, Platón aparece como un nuevo Asclepio,<sup>37</sup> quien también se formó en medicina en compañía del filósofo Sócrates, una suerte de segundo Quirón (...ὡς ἑτέρου Χείρωνος). Pero mientras que Asclepio se dedicó al cuidado del cuerpo, Platón atendió “dolencias y enfermedades mayores” (ἐπὶ μείζονα πάθη καὶ νοσήματα), esto es, las del alma.

En la misma línea van los epigramas compuestos por el propio Diógenes Laercio, de los cuales vale la pena citar el primero:

Si en la Hélade no hubiera hecho nacer Febo a Platón,  
¿cómo habría sanado las almas de los hombres con sus escritos?  
Y es que de aquél ha nacido Asclepio, médico del cuerpo,  
así como Platón que lo es del alma inmortal.<sup>38</sup>

Dos puntos me parecen relevantes: primero, Diógenes da por sentado que Platón fue capaz de sanar las almas de los seres humanos; segundo, que lo hizo a través de sus escritos (ψυχὰς ἀνθρώπων γράμμασιν ἠκέσατο). Alejado ya en el espacio y el tiempo, el biógrafo no piensa—al menos no en primera instancia—en una tarea sanadora de Platón procurada en la oralidad, como maestro de la Academia. También para él esa posibilidad ya es distante, por lo que piensa, sobre todo, en los diálogos publicados y su efecto en los receptores.<sup>39</sup> Al calificar el alma de “inmortal”, no solo está dando a entender que

<sup>37</sup> En Píndaro, *P.* III 5-6, leemos: “(...) y crio (sc. Quirón) una vez al manso maestro, a Asclepio, que apacigua las penas y cura los miembros, el héroe que nos defiende de toda clase de enfermedades”. Más adelante en la oda, el vate expresa que, de vivir Quirón todavía, él mismo podría persuadirlo con su canto para que envíe a Siracusa, hasta Hierón (el destinatario de la oda), un nuevo médico, ya sea uno que se llame “Asclepio” o “Apolo”.

<sup>38</sup> El otro epigrama, sobre cómo murió Platón, dice: “Febo hizo nacer para los mortales a Asclepio y a Platón, | a este para que salve el alma; al otro, el cuerpo. | Cenó en un banquete de bodas y fue a la ciudad que una vez | para sí mismo fundó y erigió en el suelo de Zeus” (*D. L.*, 3. 45. 6-10). De manera similar, el anónimo comentarista de la *Introducción a la filosofía de Platón* escribió: “Se dio también otro oráculo, a saber, que dos hijos nacerían: Asclepio, de Apolo; y Platón, de Aristón. Uno de ellos sería el médico de los cuerpos; el otro, el de las almas” (*Proll.* 1. 6).

<sup>39</sup> Sobre la influencia “ambivalente” que ejerció Platón a través de sus escritos, véase *supra*, la n. 21. Algunas anécdotas hablan al respecto. El *Fedón*, por ejemplo, tuvo al parecer tan poco interés o sus argumentos no

también él comparte esta opinión altamente difundida, sino que además podría estar aludiendo al diálogo *Fedón* que aborda precisamente este tema. ¿Acaso Diógenes tiene en mente este diálogo y está diciendo que Platón salvó las almas gracias a la redacción y publicación del *Fedón*?

Que los propios escritos platónicos pueden ser entendidos como un medio de curación lo podría sugerir, también, Galeno en su opúsculo *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, una suerte de tratado sobre psicopatología humoral. Hacia la conclusión del texto, Galeno retoma una cuestión filosófica, confrontándose con el racionalismo estoico (sobre todo el de Crisipo), acerca de nuestra inclinación, natural o adquirida, a la virtud o al vicio. Para el médico de Pérgamo el carácter de una persona está condicionado por cómo se encuentran “mezclados” (κράσις) los humores de su cuerpo, qué dieta lleva (régimen de vida) y dónde habita (factores climáticos), y concluye que hay en nosotros, por naturaleza, una semilla de maldad, lo cual intenta comprobar con el análisis clínico de los niños y sus temperamentos. Cuando se detiene a reflexionar sobre nuestra inclinación a buscar el bien y evitar el mal, el médico menciona a los incurables en estos términos (Gal. *Qam* 4.815.15-816.8):

Es entendible, entonces, que odiamos, de entre los hombres, a los malvados, sin razonar sobre la causa que los vuelve tales; (...). Y matamos, con fundamento, a los irremediamente malvados por tres razones: para que, mientras vivan, no cometan injusticias; para que infundan en sus semejantes el temor de que serán castigados por las injusticias que pudieran cometer; y, tercero, porque para ellos mismos es mejor morir, cuando han llegado a estar tan dañados en sus almas, que ya no pueden ser educados por las propias Musas ni pueden ser mejorados en algo por Sócrates o Pitágoras.

Aun cuando Galeno no mencione explícitamente a Platón, como sí lo hace en otras partes del opúsculo, sabemos que con la mención de Sócrates apunta a lo que incluso hoy conocemos de este a través de la obra de sus discípulos y seguidores, especialmente Jenofonte y Platón. Que Galeno considere o no al personaje de los diálogos como retrato fiel del Sócrates histórico es una discusión de la cual se puede prescindir por ahora, aunque parece seguro, como se ha afirmado, que el médico “nunca se esfuerza por reivindicar doctrinalmente a Sócrates, y nunca destaca a Sócrates como una influencia distintiva en su propio pensamiento, independiente de Platón” (Rosen 2009: 155). Además, teniendo en cuenta que el texto reportado es casi una paráfrasis de lo que leemos en *Grg.*

---

convencieron del todo que solo Aristóteles oyó la lectura que hizo de él Platón, mientras que otros discípulos se fueron antes de tiempo (cf. D. L., 3. 37; una situación similar parece desprenderse del pasaje de Aristox. *Harm.* citado más arriba). La lectura del *Fedón*, además, provocó o dio motivos para el suicidio de Cleómbroto (Call. *Epigr.* 23 ed. Pfeiffer; quizás se trata del discípulo de Sócrates que estuvo ausente cuando este murió, según se dice en *Phd.* 59c) y el de Catón el Joven (Sen. *Ep.* 24. 6). Por otra parte, Temistio nos conserva algunas anécdotas positivas (Them. *Or.* 23. 295c-d), según las cuales a) una mujer, Axiotea, después de leer la *República*, ocultó su femineidad para ser discípulo de Platón en la Academia; b) un llamado a la vida filosófica despertó la lectura del *Gorgias* en un campesino corintio y la *Apología* en Zenón, quien llegó a Atenas y fundó el estoicismo.

525b-c6,<sup>40</sup> me parece claro que la mejoría que ni siquiera Sócrates podría producir en los incurables es la mejoría que Platón podría obrar a través de su personaje Sócrates en los diálogos escritos. Ni la música, en sentido amplio, ni la práctica de la racionalidad que ofrece Pitágoras, ni las discusiones, principalmente éticas, del Sócrates platónico podrían hacer que aquellos que tienen un daño irremediable en su alma puedan ser educados y “mejorados en algo” (μή τι γ’ ὑπὸ Σωκράτους... βελτιοῦσθαι δύνασθαι),<sup>41</sup> razón por la cual deben ser eliminados de la sociedad.<sup>42</sup>

A continuación, procedamos a los testimonios platónicos que apoyen una interpretación como la que intento defender.

En una interesante contribución sobre la configuración platónica de Sócrates como médico, Silvio Marino (2022) señala que esta representación dramática del filósofo lo muestra como un médico de almas en el que confluyen dos tendencias muy claras, una que llamaríamos “científica” y otra más popular, mística o encantatoria. Al parecer, aun reconociendo el valor del saber médico, que por su época iba afianzándose como científico gracias al desarrollo y perfeccionamiento de una técnica propia, Platón no puede

<sup>40</sup> Cuando Galeno da su última razón por la cual los incurables deben morir, a saber, que es mejor para ellos estar muertos, tiene en mente lo que leemos al inicio del libro noveno de las *Leyes*. Aquí el Ateniense reflexiona sobre los crímenes sacrílegos contra los templos y, antes de proponer sus leyes, intenta disuadir en su proemio de cualquier acción de este tipo y dice en un diálogo imaginario con el malhechor (*Lg.* 854b-c5): “(...) huye de la compañía de los malvados sin darte la vuelta; y si haces esto quizás la enfermedad en algo se detenga, pero si no, después de contemplar la muerte como lo mejor, abandona esta vida” (εἰ δὲ μή, καλλίω θάνατον σκεψάμενος ἀπαλλάττου τοῦ βίου; cf. también *Lg.* 958a). Trevor Saunders (1994: 351), ha resumido así los objetivos que persigue la penología platónica: a) indemnización para la parte injuriada; b) satisfacción de la parte injuriada al triunfar sobre su oponente; c) la mejoría del agresor por medio de la disuasión y, con esto último, d) la mejoría de la sociedad, que incluso, si es necesario, debe recurrir a la eliminación del agresor, ya sea con el destierro o con la pena de muerte (solo en el caso de los incurables). Cf. también *Pl. Prt.* 324b1-5 (“...el que intenta castigar con inteligencia no castiga por una injusticia ya pasada—no podría deshacer lo que ya está hecho—, sino por la venidera, para que no cometa de nuevo una injusticia ese que la cometió o cualquier otro cuando vea que este es castigado”), 325a8-b1 (“...y al que no obedece cuando es castigado e instruido, hay que echarlo de las ciudades o matarlo, como si fuera un incurable”), y la postura de Diodoto contra Cleón respecto del castigo de los Mitileneos en *Th.* 3. 45 (“hay que buscar otro mecanismo de miedo más terrible que este...” —sc. amenazar con la pena de muerte). Sobre esto último, véase la discusión de Saunders (1994: 127-131).

<sup>41</sup> En algunos pasajes de los diálogos se habla de mejorar al interlocutor para que la conversación pueda tener lugar. Pienso, por ejemplo, en el *Sofista*, en donde el Eleata propone “hacer mejores” a los materialistas (βελτιοῦς αὐτοῦς ποιεῖν) para poder discutir y resolver las posturas inconciliables con los amigos de las Ideas (*Sph.* 246d4-5; una situación similar en *Lg.* 885c5-e6). Evidentemente se trata de un contexto distinto al de Galeno, pero es importante tener en cuenta que también en la ficción de los diálogos (μάλιστα... ἔργῳ [...] εἰ δὲ τοῦτο μή ἔγχωρεῖ, λόγῳ ποιῶμεν) Platón ve la necesidad de alcanzar una mejora en la persona de quienes dialogan con vistas a la solución de algún problema (algo que también la sofística pretendía y se jactaba de alcanzar, cf., e.g., *Prt.* 316c9, etc.).

<sup>42</sup> En esto Galeno se acopla a lo propuesto por Platón en la *República* y en las *Leyes*. En el libro tercero de la *República*, Sócrates delibera sobre los médicos y jueces del Estado. A ambos se exige la eliminación de los “incurables”: por un lado, las personas con enfermedades que no pueden ser curadas por completo, tienen que morir, puesto que el cuidado constante de su cuerpo y el permanente esfuerzo por restablecer su salud (la crítica va dirigida contra Heródico de Selimbria, cf. Cordes 1994: 162; Vegetti 1998: 436-439) impide que se ocupen de sus propios quehaceres, que, como sabemos, es la base de la justicia en el Estado, y la consecuente adquisición de la virtud (*R.* 407b8-c5; cf. también *R.* 425e8-426a4). Lo propio hará el juez con aquellos que están definitivamente perdidos en su alma por el vicio y la maldad, condenándolos a la pena capital (*R.* 410a3-4). De las *Leyes* solo apunto el pasaje de 957d7-958a3, que tiene un marcado tono médico y que reseñaré más abajo.

desligarse del poder de la palabra, sobre todo su poder de persuasión, por lo que no abandona su fe en los *lógoi* que, de ser buenos, pueden funcionar también como un medio de sanación para el alma humana.<sup>43</sup> Como me he propuesto en esta investigación, intento ir un paso más allá del trabajo de Marino y proponer a Platón como médico, cuyos diálogos escritos se ofrecerían como remedio para sus receptores. Para ello es necesario revisar las secciones de los diálogos donde se pueda advertir y justificar un carácter autorreferencial, de modo que aquella tematización de la acción médica se verifique en el propio contexto de aparición o se insinúe que puede hacerlo en alguna otra ocasión.

## A. Sócrates y los καλοὶ λόγοι del *Cármides*

El *Cármides*<sup>44</sup> presenta por primera vez, y de manera explícita, a Sócrates como médico.<sup>45</sup> Dos puntos quisiera subrayar en este lugar: a) la configuración del diálogo como narración y, dentro de ella, b) la “terapia” medicinal de Sócrates.

Respecto de lo primero, Platón estructura un texto de un modo similar a lo que vimos en el *Fedón*. También aquí se da el reporte de una narración que es escuchado por un receptor. La diferencia más notoria es que es el propio Sócrates quien tiene a cargo la narración de lo que él mismo conversó con Critias y el joven Cármides. Esto nos anticipa que el mensaje comunicado es de primera mano, preciso, y que su narrador es dueño y señor de lo que quiere compartir. Por otro lado, la segunda diferencia respecto del *Fedón* es que se supone un receptor del *lógos*, al que se interpela en tres ocasiones (*Chrm.* 154b8, 155c5 y d3), pero que permanece anónimo y silente (algo comparable con la *República*). Esta configuración, en la que hay un “tú” tan indefinido, no nos muestra cómo se recibe lo narrado, es decir, cómo Platón quiere que su *lógos* sea reaccionado, pero sí crea la ilusión de una cercanía directa máxima con el relato, de modo que el lector del texto se fusiona con ese “tú” anónimo y se convierte en el receptor inmediato del mensaje de Platón.

Con respecto al segundo punto, todos sabemos que la motivación del diálogo es la búsqueda de una definición de σοφροσύνη, que los intentos que hace Cármides primero

---

<sup>43</sup> Me refiero al recurso de la ἐπιδημία que aparece tematizado en varios diálogos: en *Fedón* (*Phd.* 114d5: Sócrates cuenta el mito como un “ensalmo” para alejar el temor que provoca en algunos la muerte (cf. 77e, 78a); en el *Cármides* es un motivo central (ver *infra*); en *República* (*R.* 608a3-4: Sócrates sugiere pronunciar como un ensalmo lo dicho entonces sobre la poesía, para no sucumbir al amor juvenil de la poesía tradicional homérica, hasta tanto se muestre como una poesía mejorada) y *Leyes* (*Lg.* 659e, *passim.*, véase el comentario de Schöpsdau 1994: 287-290). En el *Teeteto* y *Menón* la mayéutica de Sócrates es entendida como una ἐπιδημία (*Tht.* 149c, *Men.* 80a), etc. Para el tema en Platón, sobre todo para la “racionalización” de la ἐπιδημία véase Laín-Entralgo (1958b) y Provenza (2016: 89-95). Para su conexión con la práctica mágica, encantatoria, véase Lanata (1967: 49-51).

<sup>44</sup> No voy a detenerme en los pormenores de este diálogo. Para ello, véase aquí mismo el trabajo de Secchi.

<sup>45</sup> Al comienzo del *Protágoras* se insinúa una situación similar, entre Sócrates y el joven Hipócrates, para quien, no en vano, Platón ha elegido ese nombre. Para esto, véase Marino (2019: 37). En el *Alcibíades II* se habla de que tanto la ciudad como el alma que vaya a vivir correctamente debe aferrarse a la ciencia del Bien, así como un enfermo lo hace con el médico (*Alc. II* 146e4-6 ἀτεχνῶς ὡσπερ ἄσθενοῦντα ἰατροῦ). En el *Gorgias* Sócrates exhorta a Polo para que se entregue al *lógos* como si fuera un médico, que deponga cualquier temor, porque solo será beneficiado y no recibirá ningún daño (*Grg.* 475d5-7 μή ὅκνει ἀποκρίνασθαι, ὦ Πῶλε· οὐδὲν γὰρ βλαβήσῃ· ἀλλὰ γενναίως τῷ λόγῳ ὡσπερ ἰατρῶ παρέχων ἀποκρίνου κτλ.). Cf., sobre esto, Spinassi (2020: 203-204 y n. 535).

y Critias después “fracasan” y que Sócrates se responsabiliza por la aporía del diálogo (175e6). Esta búsqueda se da en el marco ficticio de un tratamiento medicinal, llevado a cabo por Sócrates y soportado pacientemente por Cármides, que pretende aliviar el dolor de cabeza sufrido por el joven (155b2-6 ὅτι βούλομαι αὐτὸν ἰατρῶ συστῆσαι [...] ἀλλὰ τί σε κωλύει προσποιήσασθαι πρὸς αὐτὸν ἐπίστασθαι τι κεφαλῆς φάρμακον;). De esta ficción, por lo que dije más arriba, también participa el lector, que se ve incluido en el círculo de los que rodean al muchacho (hay, de hecho, una alusión bastante gráfica a esto en 155d2), que tiene una ubicación privilegiada, como en el teatro, que sabe que habrá un actor bajo la máscara del médico y un paciente bien dispuesto al examen clínico. No llegamos a una definición satisfactoria de σωφροσύνη, pero sí ganamos algunos indicios de lo que esta podría ser, gracias a la guía de Sócrates que promueve un recorrido siempre en continuo ascenso y de menor a mayor dificultad que culmina con el planteo de una discusión (futura) sobre la ciencia del bien y del mal (174b-175a). A esto hay que sumarle la importante participación de Cármides, que con sus cualidades naturales y su buena disposición para con el diálogo, también da muestras de ser algo “sensato”, de estar en los primeros escalones del ascenso por el camino de la filosofía.<sup>46</sup>

Lo más interesante para este trabajo tiene que ver con el procedimiento medicinal de Sócrates que se da por medio de la palabra y está orientado a la curación de la persona en su conjunto: más allá de la afección particular del joven, Sócrates propone tratar el organismo en su completud, comenzando por su alma, “de donde provienen todos los bienes y males para el ser humano” (156e7). En su actuación de médico, Sócrates sigue al pie de la letra las indicaciones del médico tracio que lo instruyó en el ejército y advierte que su saber está orientado no a una parte de la persona enferma, sino, como lo hacen los buenos médicos, al todo que representa la unidad de cuerpo y alma.<sup>47</sup> El remedio que tiene Sócrates para la cabeza es una “cierta hierba”, cuyo efecto depende de la ejecución de ciertos “encantamientos” (155e5-8). Estos encantamientos o ἐπωδαί tienen un efecto directo en el alma de la persona y hacen que obtenga σωφροσύνη y, una vez que esta se asienta en ella, es más fácil alcanzar la curación de la persona (156d-157b). De esto se desprende un dato importante y que es coherente con la imagen de Sócrates en el corpus platónico: el filósofo es un médico del alma (cf. Cordes 1994: 155), no del cuerpo, al menos así queda sugerido por la discusión de la σωφροσύνη, dramatizada como el paso previo y obligatorio, antes de que pueda suministrarse la hierba que cura la jaqueca. Sócrates explica que esas ἐπωδαί son los *lógoi*, que podríamos entender tanto como argumentos, razonamientos, o como conversaciones. Pero no cualesquiera *lógoi*, sino los “bellos” (157a5-6). Mucho se ha discutido sobre qué o cuáles son estos καλοὶ λόγοι y me

<sup>46</sup> A esto apunta Platón cuando le hace decir a Critias que su primo y protegido es algo filósofo y poético (154e7-155a), uno que se distingue de entre los de su edad por su sensatez (157d1-8). Para la ironía trágica de esta representación de Cármides, véase Spinassi (2020: 112, n. 297) y la bibliografía allí citada.

<sup>47</sup> Cf. *Phdr.* 270c. Para una discusión sobre el saber holista de estos “buenos doctores” griegos y el “holismo psicossomático” de los médicos tracios, seguidores de Zalmoxis, véase Tuozzo (2011: 110-123) y Tsouna (2022: 79-93). Estoy convencido de que la proveniencia tracia del saber medicinal de Sócrates es pura ficción (no hay que olvidar que Sócrates acepta fingir que es médico y que sabe de un remedio para el dolor de cabeza). Sobre esto y sus implicancias para la interpretación del diálogo, véase Szlezák (1985: 144-146).

parece aceptable la idea de que aquí Sócrates tiene en mente su propia práctica dialéctica, su “método” de preguntas y respuestas para llegar o aproximarse a la verdad de un tema equis (así, Tsouna 2022: 90-92). La propia conversación, que Cármides no rechaza a instancias de su tutor Critias, porque de algún modo no quiere quedarse así como está (157c5 ss.), contiene semillas de esos καλοὶ λόγοι y es, en sí misma, un καλὸς λόγος. Prueba de esto es que, después del encuentro actual y su aparente fracaso en la búsqueda de una definición de σωφροσύνη, Cármides no ve en Sócrates “un mal investigador”, como irónicamente él mismo se había llamado,<sup>48</sup> sino que quiere apuntarse como su discípulo más diligente; el joven manifiesta que necesita el “encantamiento” (cf. 176a2 y b2) y afirma que no se apartará de su médico hasta que él diga que ya es suficiente (176b1-4; cf. *Phd.* 77e8-9). Sócrates, astutamente, menciona estos “bellos discursos” para hacer frente a la bella figura de Cármides y marcar un contraste, que, por supuesto, nadie en el plano dramático reconoce como tal. Solo el lector atento puede advertir que, luego de la introducción del joven, su presentación en el gimnasio y los primeros intercambios del diálogo, en donde hay apariciones recurrentes de la raíz de καλός,<sup>49</sup> Sócrates está insinuando un antídoto contra esa belleza física que nada puede hacer contra la belleza espiritual o interior de la persona, mucho menos contra la del filósofo. Es por esto que se entiende mejor la inversión que se da hacia el final del texto respecto de quién ejerce atracción sobre quién y por qué: al inicio la deslumbrante belleza física de Cármides dejó atónitos a todos, pero solo Sócrates, aunque perdió momentáneamente el habla, supo sobreponerse y dar muestras de su moderación (154c, 155c-e), él, que como dirá Alcibiades en el *Simposio*, “desborda sensatez” (*Smp.* 216d7); cuando el diálogo concluye, en cambio, Sócrates, que, como sabemos, no era particularmente bello (cf. *Tht.* 143e7 ss.), termina ejerciendo atracción en Cármides, quien se propone perseguirlo, luego de haber experimentado en carne propia algo de la verdadera belleza interior de aquel.<sup>50</sup>

Es por esto que considero que con la expresión καλοὶ λόγοι Platón no solo está apuntando al texto que leemos como un diálogo bello, sino también a otros textos del corpus, incluso a su obra en general. Nadie podría dudar, aún cuando muchos de sus dramas filosóficos sean áridos, ásperos, por momentos conflictivos para el intérprete y provoquen muchas veces algún malestar (vid. *supra*), nadie dudaría, digo, de que los diálogos platónicos son auténticos καλοὶ λόγοι. Y no pienso aquí solo en su aspecto formal, según el cual unos son más bellos que otros, sino en el objeto perseguido por Platón y hacia el cual pretende direccionar a sus receptores. Los *lógoi* platónicos son bellos porque

---

<sup>48</sup> Pl. *Chrm.* 175e6. Que Sócrates no es un “mal investigador”, sino el único responsable de que la discusión progrese, sorteando las distintas dificultades del camino, ha sido puesto en evidencia por Szlezák (1985: 127-150).

<sup>49</sup> Curiosamente la mayoría de las ocurrencias se dan en la primera parte del diálogo (Sócrates-Cármides: 40), mientras que son menos y más espaciadas en la segunda (Sócrates-Critias: 15).

<sup>50</sup> Este motivo, que aparece en otros diálogos, ya había sido anticipado en 153d4 y 154d-e (cf. Cordes 1994: 156). Quizás Cármides ha sabido reconocer aquello que Alcibiades confiesa en el *Simposio*: el interior de Sócrates, más allá de su exterioridad poco agraciada, está lleno de representaciones divinas, de estatuillas de dioses y de virtud (*Smp.* 215b3, 216e6, 222a4 ἀγάλματα). Curiosamente, al ingresar, el propio Cármides había sido contemplado por todos “como si fuera una estatua” (154c8 ὡσπερ ἄγαλμα). La contraposición buscada por Platón es suficientemente clara.

hablan *de* y están orientados *a* la belleza, porque muestran algo de ella, como un señuelo de conversión para la filosofía. Hacia allí nos hace volver la mirada el ascenso que se describe en el *Simposio*, hacia “ese ancho piélagos de lo bello”, cuya contemplación hace que engendremos nada más y nada menos que muchos y bellos discursos (καλοὺς λόγους), propios de un gran hombre, y tengamos pensamientos filosóficos sin límite (*Smp.* 210d4-6). Hacia allí quiere Platón nuestra atención, hacia aquella “belleza inmanejable”, por la que el Bien es dador de sabiduría y verdad, como leemos en *R.* 509a6.<sup>51</sup> De todo esto hay algunas huellas en el *Cármides* y, al menos, dos son especialmente relevantes.<sup>52</sup> En 156a9 y 162e7 Sócrates interviene con dos expresiones idénticas que dirige primero a Cármides y luego a Critias: “bellamente...obras” (καλῶς γε σύ...ποιῶν), que en nuestras traducciones simplificamos con un “haces bien”. En el primer caso, Cármides recuerda el nombre de Sócrates y comenta que hay un gran *lógos* sobre él, es decir, que es famoso entre los de su edad, lo cual inspira confianza en Sócrates para iniciar la discusión; en el segundo caso, Critias acepta el rol del interlocutor principal para continuar el diálogo con Sócrates. En uno y otro caso, para Sócrates, el iniciar y continuar el diálogo es visto como una acción bella,<sup>53</sup> porque bellos son los *lógoi*, y él, en tanto médico, está obrando una acción bella que es procurar la salud para el enfermo (165d1 τὴν γὰρ ὑγίειαν καλὸν ἡμῖν ἔργον ἀπεργάζεται <sc. ἡ ἰατρική>). Todos sabemos, en fin, que la curación que puede ejercer sobre el alma es superior a la del cuerpo, como él mismo lo confiesa en otra parte —con su acostumbrada ironía— ante el sofista Hipias: “Hazme el favor y no tengas recelo en curar mi alma; en efecto, al apartar mi alma de su ignorancia me harás un bien mayor que si apartaras mi cuerpo de una enfermedad”.<sup>54</sup>

## B. “No curas al enfermo, sino que lo educas”. Médicos de esclavos y libres en las Leyes

El postrero diálogo de las *Leyes*, un compendio monumental de disposiciones legales que se ofrece como regulación para una ciudad mucho más cercana a la realidad que el Estado ideal de la *República*, es presentado como una conversación entre tres ancianos, un anónimo Ateniense, el cretense Clinias y el lacedemonio Megilo, que peregrinan hacia el monte Ida, hacia el sitio donde, según el mito, Zeus fue criado por Amaltea, y de donde, según la tradición local, impartió a Minos las leyes para Creta (*Lg.*

<sup>51</sup> En el *Filebo* leemos que el Bien tiene, al menos, tres “formas”: belleza, proporción y verdad (*Phlb.* 65a2).

<sup>52</sup> Sobre todo en *Chrm.* 159c, d8, d11 y 160b8, d1, e6, e13, que tienen carácter autorreferencial: según el *lógos* actual, la sensatez es algo no solo bello, sino también bueno. Cf. también 169b4-5 (“adivino que <sc. la sensatez> es algo provechoso y bueno”), 172d3 y, especialmente, 175b: “si yo fuera de provecho para investigar bellamente (πρὸς τὸ καλῶς ζητεῖν), no se habría aparecido como algo sin provecho lo que se acordó que era lo más bello de todo (κάλλιστον πάντων)”. Nadie puede buscar y encontrar sinceridad en estas palabras.

<sup>53</sup> En 173a6 es Critias quien comenta la discusión con un καλῶς...λέγεις.

<sup>54</sup> *Pl. Hp. Mi.* 372e6-373a2: σὺ οὖν χάρισαι καὶ μὴ φθονήσης ἰάσασθαι τὴν ψυχὴν μου· πολὺ γάρ τοι μεῖζόν με ἀγαθὸν ἐργάση ἀμαθίας παύσας τὴν ψυχὴν ἢ νόσου τὸ σῶμα. Cf. *Prt.* 313e3 y 357e2-4: “...esta es la mayor ignorancia, de la cual Protágoras aquí afirma ser un médico, y también Pródico e Hipias”. La ignorancia como enfermedad del alma—y su consecuencia más grave, la injusticia—aparece en otras partes del corpus platónico. Véase, e.g., *Grg.* 464b2 ss., 477b5-c5, *R.* 444d8-e2, *Tim.* 86b1-4, 88b5, etc.

624b). Sobre esta conversación el guía del diálogo, el Ateniense, hace algunas declaraciones autorreferenciales muy significativas, por ejemplo, que toda la plática, inspirada por una divinidad, se le muestra como un paradigma, conforme al cual el legislador y el encargado de la educación podrían instruir a los ciudadanos y reconocer en el futuro otros textos igualmente válidos para su formación (811c6-812c3).<sup>55</sup> En este mismo sentido, hacia el final del diálogo y cuando se discute la conformación de los tribunales, privados y públicos (957c-958a3), reaparece una declaración autorreferencial semejante con la que se intenta convencer de la supremacía que tienen los escritos legales—si es que están bien escritos—(τὰ περὶ τοὺς νόμους κείμενα, εἴπερ ὀρθῶς εἴη τεθέντα) en tanto objeto de estudio que, como ningún otro, posibilita que el que aprende se vuelva cada vez mejor (τὸν μανθάνοντα βελτίω γίγνεσθαι).<sup>56</sup> Con estas disposiciones del legislador, que constituyen una auténtica piedra de toque,<sup>57</sup> el buen juez debe estar familiarizado (ἃ δεῖ κερτημένον ἐν αὐτῷ), como si se tratara de un antídoto frente a otros *lógoi* (ὥσπερ ἀλεξιφάρμακα τῶν ἄλλων λόγων). De este modo podrá él enderezarse a sí mismo y a su ciudad, procurando que para los buenos haya una permanencia y crecimiento de lo que es justo (μονὰς τῶν δικαίων καὶ ἐπαύξεισιν); que en los malvados, aquellos cuyas creencias todavía sean curables (ιάσιμοι), se dé un cambio (μεταβολήν) en su ignorancia, intemperancia, cobardía, en una palabra, en toda su injusticia; y, por último, para aquellos que tienen en el alma creencias tan enredadas con estos vicios, que la muerte sea su cura (θάνατον ἴαμα).<sup>58</sup>

Con estas observaciones sumamente sugerentes, el anciano Platón de las *Leyes* busca tener un impacto efectivo en sus receptores inmediatos—probablemente se trata de algunos miembros de su escuela con interés en materia legislativa—, pero también en los lectores eventuales del diálogo. Cuando le hace decir al Ateniense que la charla sobre leyes, para nosotros el texto impreso del diálogo, es un modelo que debe ser estudiado por los jóvenes, que deben tener a disposición los jueces para su tarea, etc., está incentivando a que nos apeguemos a su texto, que dediquemos tiempo y esfuerzo en su lectura. En este sentido, parece verosímil entender a Platón también como un médico de almas, que a través de los ropajes del νομοθέτης dispone un sistema de regulaciones no solo para un beneficio personal, puesto que, como vimos, busca con ello hacernos mejores, sino también colectivo, para una vida justa en sociedad.

Dicho esto y antes de pasar a nuestro último texto, vale la pena reflexionar sobre una de las novedades, quizás la más importante, que presenta Platón en las *Leyes* (cf. 722c3-4) y que tiene repercusiones también en su concepción de cuál es la mejor práctica

<sup>55</sup> Sobre el particular, véase Gaiser (1984: 107-111) y Dunshirn (2010: 54 ss.).

<sup>56</sup> Porque fomentan su “inteligencia”. En efecto, el Ateniense interpreta aquí la νομοθεσία o “legislación” como un término emparentado con el νοῦς o “inteligencia” (957c6-7), tal como había dicho mucho antes en 714a2: “...llamando νόμος a la distribución que hace el νοῦς” (τὴν τοῦ νοῦ διανομήν ἐπονομάζοντας νόμον). Sobre la mejoría de la persona *en* y *para* el diálogo, véase arriba la n. 40.

<sup>57</sup> Para este asunto véase Spinassi (2022: esp. 173).

<sup>58</sup> Se trata de los incurables, como vimos más arriba. Nótese, por último, el uso de *termini technici* tomados de la medicina: “permanencia”, “aumento”, “cambio”, etc.

médica. Me refiero a la inclusión del “proemio” en el cuerpo de la ley (719e7-720a2): antes de mostrar su fuerza coercitiva que estipula un castigo determinado para tal o cual contravención (cf. 858e5-859a6), la ley debe disuadir a los ciudadanos de cometer una injusticia y persuadirlos de que voluntariamente (cf. 690c1-3) sigan el camino de la virtud (cf. 688a ss., 718c8, etc.) y del bien común.<sup>59</sup> Para ilustrar su novedad, el Ateniense alude a la actividad de los médicos que divide en dos clases: los médicos de esclavos y los médicos de libres.<sup>60</sup> La diferencia fundamental entre ellos radica en la adquisición de su saber: los primeros dominan la técnica médica porque siguen las indicaciones de sus amos, o por haber observado a otros, o por una rutina repetitiva (cf. *Phdr.* 268c2-4); los segundos, en cambio, tienen un conocimiento “conforme a la naturaleza” del ser humano (κατὰ φύσιν) y así como lo han aprendido lo transmiten a sus discípulos. Los médicos de esclavos van de un paciente a otro,<sup>61</sup> estableciendo, como si supieran con precisión lo que hacen (ὡς ἀκριβῶς εἰδῶς), qué régimen deben seguir para recuperar su salud y en esto se muestran como tiranos, ya que de ningún modo tienen empatía con el enfermo, ni dan explicación ni reciben ninguna de parte de su paciente sobre la enfermedad en cuestión.<sup>62</sup> El médico de libres, en cambio, busca la causa de la enfermedad, tomando en cuenta la naturaleza de cada persona (ἐξετάζων ἀπ’ ἀρχῆς καὶ κατὰ φύσιν); este médico mantiene un trato personal con su paciente y con sus familiares (τῷ κάμνοντι κοινούμενος αὐτῷ τε καὶ τοῖς φίλοις), porque también aprende de ellos y al mismo tiempo puede enseñarles (ἅμα μὲν αὐτὸς μανθάνει τι [...] ἅμα δὲ καὶ... διδάσκει τὸν ἀσθενοῦντα αὐτόν). Antes de prescribir cualquier cosa, intenta convencer a su paciente (...πρὶν ἂν πη συμπίσῃ) de lo beneficioso y necesario que es la prescripción para su persona. El médico de libres conversa con su paciente y, una vez que lo ha amansado con la persuasión, es capaz de “llevarlo a la salud” (τότε δὲ μετὰ πειθοῦς ἡμερούμενον αἰεὶ παρασκευάζων τὸν κάμνοντα, εἰς τὴν ὑγίειαν ἄγων κτλ.).

Más adelante, en el libro noveno, el Ateniense vuelve los ojos a esta sección del libro cuarto y parafrasea más o menos la comparación establecida entre las dos clases de médicos. Al hacer esto permite que comprendamos mejor el alcance de algunas de sus afirmaciones y el poder de su imagen: lo que antes se mencionaba como un compartir

<sup>59</sup> De manera magistral Platón ha hecho que este recurso del “proemio” atraviese todo el diálogo: la ley debe tener un proemio (722c2-723d5); la actual legislación tiene el proemio más bello de todos, a saber, las discusiones teológicas del libro décimo (887b8-c2); por último, toda la conversación que da origen a la legislación propiamente dicha es considerada un proemio, una suerte de charla preliminar que prepara el terreno para las disposiciones legales (722d). Esto había sido anticipado sutilmente por Platón cuando le hace decir al Ateniense que harán la marcha más fácil dándose ánimos unos a otros con *lógoi* (625b6 λόγοις τε ἀλλήλους παραμυθουμένους κτλ.), justamente uno de los efectos que tiene el proemio de la ley (720a παραμυθίας δὲ καὶ πειθοῦς τοῖς νομοθετούμενοις μηδὲ ἔν προσδιῶ;).

<sup>60</sup> Este es un pasaje sumamente discutido e interpretado. Véase el comentario de Schöpsdau y la bibliografía citada (2003: 237 ss.).

<sup>61</sup> Así es como el Ateniense pretende que su legislador no obre con las leyes, esto es, estableciendo una ley después de otra y enfocándose solo en los respectivos castigos (719e7-720a).

<sup>62</sup> Esta es otra de las diferencias fundamentales: la capacidad o incapacidad de diálogo. Dar una explicación (λόγον δίδόναι) o recibirla (ἀποδέχεσθαι) es el típico movimiento dialéctico entre los interlocutores, en lo que, para Platón, se muestra y distingue quien es verdadero filósofo de quien solo aparenta serlo.

del médico libre con su paciente (κοινοῦμενον), ahora abiertamente se dice que es un “diálogo” entre ellos (διαλεγόμενον);<sup>63</sup> lo que se calificaba de un examen la enfermedad “a partir de su causa y según naturaleza” ahora se interpreta como un procedimiento en el que intervienen *lógoi* “que están muy cerca de la filosofía” (καὶ τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγύς χρώμενον μὲν τοῖς λόγοις). A partir de esto, entonces, parece lo suficientemente claro que el Ateniense equipara el accionar del médico de libres con el accionar de un filósofo: más allá de la existencia real de médicos de estas características en las Atenas contemporánea de Platón, la calificación de “libre” y su contrapartida de “esclavo” apunta, como vemos en otras partes del corpus, a la caracterización del verdadero filósofo, quien es libre por antonomasia, en contraposición con los sofistas, rétores y políticos, que son esclavos de sus ocupaciones, intereses, reputación, etc. (cf. *Phd.* 115a, *Tht.* 172c8-176a2, *Sph.* 253c7, *Grg.* 521a-522e6, *R.* 486b3, 499a4, 536e2, 540d1-e3, 576a4-6, etc.). Lo más significativo en este contexto son las palabras de escarnio que un médico de esclavos, como imagina el Ateniense, podría dirigir contra el procedimiento del médico de libres: “Estúpido, no curas al enfermo, sino que prácticamente lo educas (ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις), como si necesitara volverse médico y no estar sano”.<sup>64</sup> ¿No habría recibido con gusto este insulto el Platón de las *Leyes*, que más que una legislación para Magnesia preparó para la posteridad un monumental compendio de educación?<sup>65</sup> Quien haya leído los dramas filosóficos de Platón, incluso superficialmente, puede darse bien cuenta de que el procedimiento atribuido al médico de libres es una metáfora de su propio quehacer como filósofo escritor de diálogos. Los argumentos o *lógoi* filosóficos, el recurso de la persuasión, el amansamiento del interlocutor para la conversación, el mejoramiento de su persona, etc., son pilares portantes de la actividad política, en el sentido genuino del término, que Platón asumió cuando se dedicó a la confección de sus obras escritas.

### C. El consejo del filósofo en la *Carta Séptima*

Si hemos de oír la voz de Platón de manera directa, quizás, es en la *Carta Séptima*, que ya hemos revisitado, donde tenemos que prestar mayor atención. En uno de sus *excursus*, que sigue a la descripción del primer viaje a Sicilia, Platón se detiene a reflexionar sobre el motivo del consejo, uno de los nervios centrales de la epístola. Por su elocuencia y claridad doy una traducción del pasaje completo:

Es necesario que el consejero de un hombre enfermo, que lleva un régimen de vida nocivo para su salud, haga que este, como primera cosa, cambie su forma de vida y, si está dispuesto a obedecerle, que le recomiende entonces ulteriores medidas. Ahora, si no está dispuesto, yo consideraría un [verdadero] hombre y experto en medicina a quien evite aconsejar a una persona como esta. A quien lo tolere, todo lo contrario, un cobarde e inepto.<sup>[medicina]</sup> Lo mismo [vale] también para la ciudad,

<sup>63</sup> Una conexión directa entre este pasaje de *Leyes* y la situación de diálogo establecida entre el médico Sócrates y el enfermo Cármides en el texto homónimo ha advertido, con razón, Cordes (1994: 157).

<sup>64</sup> Pl. *Lg.* 857c6-e1.

<sup>65</sup> Por aquí va la interpretación emblemática de Jaeger (1973: 1165-1220).

ya sea que haya un único soberano sobre ella o muchos: si marcha de alguna manera por un camino recto de gobierno y pide un consejo sobre cuestiones útiles, es propio de quien tiene inteligencia aconsejar a personas como estas; en cambio, a los que marchan completamente por fuera de un gobierno recto y de ningún modo están dispuestos a seguir sus huellas, sino que le advierten al consejero que deje el gobierno así como está y no lo mueva, porque va a morir si lo mueve, y le ordenan que, sirviendo a sus voluntades y deseos, aconseje de qué modo todo se daría siempre de la forma más fácil y rápida, a quien tolerara dar consejos de este tipo lo consideraría un cobarde y a quien no lo tolerara, un [verdadero] hombre. <sup>[política]</sup> Teniendo yo, pues, esta forma de pensar, cada vez que alguien me pide un consejo sobre una de las cuestiones más importantes de su vida, como, por ejemplo, la adquisición de bienes o el cuidado del cuerpo o del alma, si me parece que día tras día vive de algún modo [razonable] o si, habiéndole dado mi consejo, está dispuesto a obedecer aquello que le comunico, con buena disposición doy mi consejo y solo dejo de hacerlo, cuando ya he satisfecho mi conciencia. Ahora bien, si para nada se me pide un consejo o si es evidente, cuando alguien me pide uno, que no me obedecerá en absoluto, no me dirijo, sin que me llamen, a una persona tal para aconsejarla, para forzarla, ni aunque se trate de mi hijo. A un esclavo podría dar un consejo y, si no estuviera dispuesto [a seguirlo], lo obligaría. Pero no considero piadoso forzar a un padre o a una madre —a menos que estén dominados por la insania—, si tienen una vida ya hecha, que a ellos les gusta pero a mí no, ni ser odioso para ellos con mis inútiles recriminaciones ni ser su siervo con mis adulaciones, procurándoles la llenazón de sus deseos, con esos que yo mismo, si les diera la bienvenida [en mi vida], ya no estaría dispuesto a vivir. <sup>lo</sup> = Platón] Con la misma forma de pensar debe vivir el sensato respecto de su propia ciudad. Que hable, si no le parece que es gobernada correctamente, pero solo si es que no va a hablar en vano o no va a morir, cuando lo haga; y que no recurra a la violencia contra la patria por un cambio de gobierno; cuando no sea posible llegar a la mejor [forma de gobierno] sin exilio o matanza de hombres, que se quede en paz y pida con plegarias el bien para sí mismo y para la ciudad. <sup>[otros]</sup> <sup>66</sup>

En este pasaje podemos distinguir cuatro secciones: en la primera, de 330c9 a 330d5 (“Es necesario...cobarde e inepto”), tiene lugar una referencia al médico que aconseja a su paciente; en la segunda, de 330d6 a 331a5 (“Lo mismo <vale> también para la ciudad...dispuesto a vivir”), se traslada la imagen de la medicina a la política, al consejero de la ciudad; en la tercera parte, de 331a5 a 331c6 (“Teniendo yo...dispuesto a vivir”), interviene la voz de Platón para dar a conocer cómo piensa acerca del consejo en ámbito más bien privado de la vida, mientras que en la última sección, que va de 331c6 a 331d5 (“Con la misma forma...para la ciudad”), se sugiere a otros un curso de acción similar al de Platón, pero esta vez para aplicar en el plano de la política. De esta forma la última sección del texto se conecta y complementa con la segunda.

<sup>66</sup> He agregado entre corchetes estas leyendas “medicina”, “política”, etc., para facilitar la explicación que doy a continuación.

No voy a entrar en los pormenores de la interpretación de este *excursus*, su relación con el texto que sigue inmediatamente después, que explicita en la realidad siracusana vivida por Platón los puntos teóricos desarrollados aquí. Lo que me interesa, en cambio, es llamar la atención, al menos, sobre tres cuestiones:

- a. Platón recurre al ámbito de la medicina y establece una analogía entre el hombre político —y sabemos que este es para Platón el verdadero filósofo (cf. *Grg.* 521d6-8)— y el médico,<sup>67</sup> de modo que el político-filósofo es el médico del Estado. Esta analogía, creada en torno de la συμβουλή, sugiere un tratamiento gradual entre el que asiste a un necesitado y el que necesita la asistencia, es decir, entre el médico y su paciente. La gradualidad se ve en el “primer paso” que debe realizar el experto en materia de medicina cuando ve que su paciente lleva un régimen de vida perjudicial: cambiar tal régimen (cf., e.g., *Tht.* 167a4-6).<sup>68</sup> Los siguientes pasos o “sugerencias”, que apuntan a una recuperación total de la salud, están supeditados a la “disposición” del necesitado, a su “querer obedecer” las indicaciones del experto. El hecho de que quiera o no condiciona la tarea consejera del médico y, por tanto, su calidad de hombre y conocedor de su materia. La misma situación se traslada a la *pólis*: si esta va por el camino de la justicia, esto es, si tiene un régimen de vida saludable, es bueno que aquel, a quien se le solicita un consejo sobre algún tema de utilidad, lo dé y persista en su tarea, mostrando así toda su cordura; pero si es llamado a servir a los caprichos de los dirigentes de una ciudad injusta, que hacen oídos sordos a sus palabras y además lo coaccionan con castigos (incluso la muerte) para que no proponga ningún cambio y diga solo lo que ellos quieren oír, ese tal es un auténtico cobarde si se somete, pero un verdadero hombre si se rehúsa.
- b. Platón, *expressis verbis*, aparece como consejero en un ámbito más bien privado o doméstico, y no tanto público. El que necesita un consejo de Platón aparece ya sea como un “alguien” indefinido, ya sea como un hijo, un padre, una madre o un esclavo. Ahora bien, es importante destacar que, como vimos al inicio de este apartado, Platón aparece como experto en el cuidado del alma y, por tanto, como consejero de su bienestar (a eso apunta la enumeración ascendente que va de los bienes materiales, pasando por el cuidado del cuerpo hasta llegar a lo más valioso: el alma); por otra parte, tal como se dijo en el punto anterior, Platón se muestra bien dispuesto para dar su palabra de consejo (προθύμως συμβουλεύω), siempre y cuando aquel que la pide quiera hacerle caso. Otro aspecto interesante es la actitud filosófica del Platón consejero que nos es conocida por el *Fedro*, por la crítica a la escritura: allí, entre otras cosas, se distingue al verdadero filósofo de quien no lo

---

<sup>67</sup> Para este tema, véase Herter (1963) y Cordes (1994: 140-152).

<sup>68</sup> Como sabemos, el ideal de la medicina griega no era tratar el cuerpo enfermo, sino procurar que el cuerpo sano siga sano, razón por la cual la medicina “dietética” tiene una importancia fundamental. Cf. Jaeger (1973: 1168).

es por su capacidad de saber cuándo debe hablar y cuándo, callar (276a6-7 ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ); aquí, si alguien para nada siente la necesidad de un consejo y no lo pide explícitamente, Platón dice que no tiene por qué ir hasta él para cumplir un rol que no se le pidió y obligar a que se atiendan sus palabras (αὐτόκλητος ἐπὶ τὸν τοιοῦτον οὐκ ἔρχομαι συμβουλευέων, βιασόμενος...). Esta postura adoptada por el ateniense es una suerte de prueba, con la que busca testear el alma de quien lo consulta y poner en evidencia su genuino interés y necesidad por estar mejor de lo que actualmente se encuentra.<sup>69</sup>

- c. Platón invita a otros, a sus primeros destinatarios –los amigos y compañeros de Dion– pero también a quienes lean su texto, a ser sensatos, como él,<sup>70</sup> y saber cuándo conviene hablar y cuándo callar. Si la intervención del filósofo no va a reportar ningún beneficio, sino que provocará destierros o muertes inútiles, incluida la suya, es mejor mantener la calma y guarecerse tras un muro, como se dice en la *República*, alejado del cerco de las fieras (R. 496c7-e2), implorando por la intervención de una fuerza superior divina que facilite la consecución del bien propio y el de la comunidad. Esta es, como se ha sostenido, la justificación del rol consejero de Platón filósofo, esto es, “el valor político de la filosofía” (así Forcignanò 2020: 137).

## Conclusiones

En estos tiempos que enferman, y cuando digo esto pienso sobre todo en las vicisitudes políticas que nos agobian e intentan acorralarnos, hay que leer a Platón, pero fundamentalmente, como hemos aprendido de los propios diálogos, esta lectura no puede ser una actividad solipsista –al menos no es recomendable que lo sea– sino una lectura compartida; siempre en constante conversación con alguien más, preferentemente alguien que sepa orientarnos en los caminos multifacéticos de los diálogos, que sea insinuador de atajos significativos y que, fundamentalmente, no deje que nos perdamos en la multiplicidad de las discusiones, en sus aporía, sino que nos evoque la riqueza de esa unidad de la cual está dotado todo el corpus platónico. Aquella pregunta desesperada que los discípulos dirigen al maestro que muere, a saber, “¿dónde encontraremos un buen encantador de nuestros temores, si tú nos abandonas?”, es nuestra propia pregunta, cada vez que leemos un texto de Platón. Pero también para nosotros es la respuesta que da allí Sócrates: “Extensa es la Hélade en donde viven buenos hombres y grande también la raza

<sup>69</sup> Este motivo es muy recurrente en los diálogos. Solo basta atender, por ejemplo, a las ocurrencias del verbo δέομαι. En el sospechado *Teages* esta es una de las clave de lectura más importante. En la propia *Carta Séptima* Platón dirá que no le explicó ni expuso toda su filosofía a Dionisio II, porque tampoco él se lo pidió, es decir, no sintió la necesidad de hacerlo (*Ep. VII* 341b πάντα μὲν οὖν οὐτ’ ἐγὼ διεξῆλθον οὔτε Διονύσιος ἐδέϊτο).

<sup>70</sup> Toda esta reflexión o teoría sobre el consejo que comparte Platón (331a6 ταύτην δὴ τὴν διάνοιαν ἐγὼ κεκτημένος κτλ.) es una forma de pensar “sensata” que pretende que también otros compartan (330e νοῦν ἔχοντος τὸ τοῖς τοιοῦτοις συμβουλευέειν, 331c7 ταῦτὸν δὴ καὶ περὶ πόλεως αὐτοῦ διανοούμενον χρῆ ζῆν τὸν ἔμφρονα).

de los bárbaros, donde es preciso que todos juntos busquen a un encantador semejante” (Phd. 78a1-5). El lector atento, sin embargo, puede ir más allá en la profundidad del texto y reconocer que este ἀγαθὸς ἐπιδόξ, que en un primer momento aparece como una figura desconocida, de contornos difuminados, es, en realidad, el propio Sócrates (Phd. 114d5), el personaje del Sócrates moribundo y, a través de él, el padre del λόγος: el filósofo Platón.

El maestro de la Academia fue también maestro de los *lógoi* y supo idear un universo escrito de extremada complejidad y belleza, de un poder motivacional inusitado, que no hace sino poner en funcionamiento nuestro cuerpo y nuestra alma: por la lectura, esto es, por la vista y el oído implicadas en la lectura –no en vano son estas las dos sensaciones más estimadas por Platón– somos como forzados a relacionarlos con sus textos, a mantener una prolongada συνουσία con ellos (*Ep. VII* 341c6); por nuestro pensamiento, esto es, por la activación de nuestra capacidad intelectual, nos vemos impulsados a mantener siempre viva la llama de los discursos filosóficos. Platón tiene así ganada una eternidad, siempre y cuando exista uno de sus textos y lectores que lo lean;<sup>71</sup> nosotros, un beneficio, personal y comunitario (vid. *supra*, 8), para nuestro tránsito por esta vida. Si, como he sugerido en estas páginas, Platón puede ser comparado con un médico filósofico de almas, quienes receptan sus *lógoi* tienen en ellos un *phármakon* o antídoto también para estos tiempos que enferman, al cual se someten con plena confianza de que su salud y salvación es el objetivo común perseguido en el tratamiento.

## Bibliografía

- AYACHE, Laurent. “Platon et la médecine”. *Cahiers du Centre d’études sur la Pensée Antique* “*kairos kai logos*” (1996): 1-40.
- CORDES, Peter, *Iatros. Das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.
- DALFEN, Joachim. *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1974.
- DALFEN, Joachim. “Wie, von wem und warum wollte Platon gelesen werden? Eine Nachlese zu Platons Philosophiebegriff”. *Grazer Beiträge* 22 (1998): 29-79.
- DIÈS, August. *Autour de Platon. Essais de critique et histoire*, vol. II *Les Dialogues. Esquisses doctrinales*. Paris: Gabriel Beauchesne Éditeur, 1927.
- DUNSHIRN, Alfred. *Logos bei Platon als Spiel und Ereignis*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- ERLER, Michael. *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1987.
- ERLER, Michael. “Entendre le vrai et passer à côté de la vérité. La poétique implicite de Platon”, en: FATTAL, Michel (ed.), *La Philosophie de Platon. Tome I*. Paris: L’Harmattan, 2001, 55-86.

---

<sup>71</sup> Cf. Palumbo (2024: 223).

- ERLER, Michael. "Philosophische Autobiographie am Beispiel des 7. Briefes Platons", en: REICHEL, Michael (ed.). *Antike Autobiographien. Werke, Epochen, Gattungen*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2005, 75-92.
- ERLER, Michael. "Platon", en: FLASHAR, Helmut (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg. Die Philosophie der Antike. Band 2/2*. Basel: Schwabe Verlag, 2007.
- ERLER, Michael. "Vom admirativen zum irritierten Staunen: Philosophie, Rhetorik und Verunsicherung in Platons Dialogen", en: FRUH, Ramona, FUHRER, Therese, HUMAR, Marcel, VÖHLER, Martin (eds.). *Irritationen: rhetorische und poetische Verfahren der Verunsicherung*. Berlin-München-Boston: Walter de Gruyter, 2015, 109-124.
- ERLER, Michael. "Detailed Completeness and Pleasure of the Narrative. Some Remarks on the Narrative Tradition and Plato", en: CORNELLI, Gabriele (ed.). *Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2016, 103-117.
- FERRARI, Franco. "Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga", en: ERLER, Michael, und NESCHKE-HENTSCHKE, Ada (ed.). *Argumenta in dialogos Platonis. Teil 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*. Basel: Schwabe Verlag, 2012, 361-391.
- FLEISCHER, Kilian. *Philodem Geschichte der Akademie. Einführung, Ausgabe, Kommentar*. Leiden-Boston: Brill, 2023.
- FORCIGNANÒ, Filippo. *Platone. Settima lettera. Introduzione, traduzione e commento*. Roma: Carocci editore, 2020.
- GAISER, Konrad. *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des Platonischen Dialogs*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959.
- GAISER, Konrad. *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*. Napoli: Bibliopolis, 1984.
- GAISER, Konrad. *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1988.
- GASTALDI, Silvia. "La mimesis e l'anima", en: VEGETTI, Mario (ed.), *Platone. La Repubblica. Vol. VII Libro X*. Napoli: Bibliopolis, 2007, 93-149.
- GIULIANO, Fabio Massimo. "Per una interpretazione letteraria di Platone", en: Id. *Studi di letteratura greca*. Pisa: Giardini editori e stampatori, 2004, 180-215.
- HERTER, Hans. "Die Treffkunst des Arztes in hippokratischer und platonischer Sicht". *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 47 (1963): 247-290.
- HERSHBELL, Jackson. "Reflections on the Orality and Literacy of Plato's Dialogues", en: GONZÁLEZ, Francisco (ed.). *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1995, 25-39.
- HÖSLE, Vittorio. *Der Philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*. München: C. H. Beck, 2006.

- JAEGER, Werner. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1973.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958a.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. “Die platonische Rationalisierung der Besprechung (ΕΠΟΙΔΗ) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort”. *Hermes*, 86 (1958b): 298-323.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. “Die ärztliche Hilfe im Werk Platons”, en: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 46 (1962): 193-210.
- LANATA, Giuliana. *Medicina magica e religione popolare in Grecia. Fino all'età di Ippocrate*. Roma: Edizione dell'Ateneo, 1967.
- LEVIN, Susan. *Plato's Rivalry with Medicine. A Struggle and Its Dissolution*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- LIDZ, Joel. “Medicine as Metaphor in Plato”. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 20 (1995): 527-541.
- LONGRIGG, James. “Philosophy and Medicine: Some Early Interactions”. *Harvard Studies in Classical Philology*, 67 (1963): 147-175.
- MANSFELD, Jaap. “Plato and the Method of Hippocrates”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 21.4 (1980): 341-362.
- MARINO, Silvio. *Il corpo del dialogo. Una teoria della comunicazione a partire dal protagora di Platone e dal corpus hippocraticum*. Napoli: Paolo Loffredo, 2019.
- MARINO, Silvio. “Socrates medicus: una rappresentazione platonica”, en: MÁRSICO, Claudia (ed.), *Socrates and the Socratic Philosophies: Selected Papers from Socratica IV*. Baden-Baden: Academia Verlag, 2022, 177-189.
- MOES, Mark. *Plato's Dialogue Form and the Care of the Soul*. New York: Peter Lang, 2000.
- MORAVCSIK, Julius. “Health, Healing, and Plato's Ethics”. *The Journal of Value Inquiry*, 34 (2000): 7-26.
- NIKULIN, Dimitri. *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. New York: State University of New York Press, 2012.
- NORDEN, Eduard. *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*. Stuttgart-Leipzig: B. G. Teubner, 1995 [1915].
- NUTTON, Vivian. *Ancient Medicine*. London-New York: Routledge, 2024 [2004].
- PALUMBO, Lidia. *Platone demiurgo del testo e del mondo. Sulla poetica dei dialoghi*. Napoli: Paolo Loffredo, 2024.
- PROVENZA, Antonietta. *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*. Roma: Carocci Editore, 2016.
- REALE, Giovanni. *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*. Milano: Bompiani, 2010 [1984].
- RIGINOS, Alice. *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden: Brill, 1976.

- ROSEN, Ralph. "Socratism in Galen's psychological works", en: BROCKMANN, Christian, BRUNSCHÖN, Wolfram, OVERWIEN, Oliver (eds.). *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, 155-171.
- SAUNDERS, Trevor. *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- SCHÖPSDAU, Klaus. *Platon Nomoi (Gesetze) Buch I-III. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- SCHÖPSDAU, Klaus. *Platon Nomoi (Gesetze) Buch IV-VII. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- SCHUHL, Pierre. "Platon et la médecine". *Revue des études grecques*, 73 (1960): 73-79.
- SPINASSI, Miguel. *Platón y las condiciones de la filosofía. Investigaciones sobre la predisposición del interlocutor en los diálogos platónicos*. Baden-Baden: Academia Verlag, 2020.
- SPINASSI, Miguel. "La prueba del diálogo. Consideraciones sobre el uso de βᾶσις en Platón". GRECO, Giuseppe, SÁNCHEZ VENDRAMINI, Darío, SCARPATTI, Tomás, SPINASSI, Miguel (eds.). *Estudios Platónicos VI. Artículos recopilados sobre Platón, antecedentes y proyecciones*. Córdoba: Buena Vista Editora, 2022, 147-185.
- SPINASSI, Miguel. "El diálogo dentro del diálogo. Consideraciones sobre el *lógos* narrado del *Fedón*", en Actas de las *V Jornadas Internacionales de Ficcionalización y Narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medioevo "Un milenio de contar historias"*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. [en prensa].
- SZLEZÁK, Thomas. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1985.
- SZLEZÁK, Thomas. *Platon lesen*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1993.
- SZLEZÁK, Thomas. "Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog?". *Museum Helveticum*, 66.2 (2009): 65-83.
- SZLEZÁK, Thomas. *Platon. Meisterdenker der Antike*. München: C. H. Beck, 2021.
- THESLEFF, Holger. "Studies in the Styles of Plato" [1967], en: ID., *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas-Zurich-Athens: Parmenides Publishing, 2009, 1-142.
- TORRES, Jorge. "Plato's Medicalisation of Ethics". *Apeiron*, 54.3 (2021): 287-316.
- TRABATTONI, Franco. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La nuova Italia, 1994. [versión electrónica 2004]
- TSOUNA, Voula. *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- TUOZZO, Thomas. *Plato's Charmides. Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- USENER, Sylvia. *Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.* Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1994.

- VEGETTI, Mario. *Opere di Ippocrate*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1965.
- VEGETTI, Mario. *La medicina in Platone*. Venezia: Il Cardo Editore, 1995.
- VEGETTI, Mario. *La Repubblica. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Vol. II Libri II e III*. Napoli: Bibliopolis, 1998.
- WAACK-ERDMANN, Katharina. *Die Demiurgen bei Platon und ihre Technai*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- WEHRLI, Fritz. "Der Artzvergleich bei Platon". *Museum Helveticum*, 8 (1951): 177-184.

**La filosofía como medicina del alma**  
**Aspectos epistémicos y morales en el *Cármides* platónico**  
*Philosophy as medicine for the soul*  
*Epistemic and moral aspects in Plato's Charmides*  
*Filosofia como remédio para a alma*  
*Aspectos epistêmicos e morais no Carmides platônico*

Valeria Secchi<sup>1</sup>

## Resumen

Platón recurre a nociones y procedimientos de la medicina y los traslada al ámbito de la filosofía. El filósofo nunca abandonó su interés por esta temática, ya que la misma puede rastrearse desde sus diálogos de juventud hasta sus últimos escritos. Un claro ejemplo de esta afirmación lo constituye el *Cármides*, obra temprana que transpone la praxis médica a la praxis filosófica. Efectivamente, así como la medicina restaura la salud del cuerpo, la filosofía oficia como medicina del alma, capaz de conferir la sanación integral al ser humano, atendiendo a sus aspectos epistémicos y morales.

**Palabras clave:** medicina, filosofía, sensatez, alma, ensalmo

## Abstract

Plato appropriates the notions and procedures of medicine and transposes them into the domain of philosophy. His sustained engagement with this theme is evident across the entire Platonic corpus and can be traced from the early dialogues to the late works. A paradigmatic instance is the *Charmides*, an early dialogue in which medical praxis is reconfigured as philosophical praxis. Just as medicine restores bodily health, philosophy operates as a therapeutic discipline for the soul, capable of effecting a comprehensive restoration of the human person by addressing both its epistemological and ethical dimensions.

**Key words:** medicine, philosophy, temperance, soul, charm

---

<sup>1</sup> Dra en Filosofía (UNC), Profesora Titular Historia de la Filosofía Antigua e Historia de la Filosofía Medieval (UCC), Profesora Asistente de Filosofía Antigua (UNC). Directora del Equipo de Investigación: "La sabiduría como terapéutica y modo de vida" (UCC). ORCID: 0000-0002-9812-6802. Contacto: valeriasecchi@gmail.com.

## Resumo

Platão apropria-se das noções e dos procedimentos da medicina e os transpõe para o domínio da filosofia. Seu engajamento contínuo com esse tema é atestável ao longo de todo o corpus platônico, podendo ser rastreado desde os diálogos iniciais até as obras tardias. Um exemplo paradigmático é o *Cármides*, diálogo da juventude no qual a práxis médica é reconfigurada como práxis filosófica. Assim como a medicina restaura a saúde do corpo, a filosofia opera como uma disciplina terapêutica da alma, capaz de efetuar uma restauração integral da pessoa humana ao atender às suas dimensões epistemológicas e éticas.

**Palavras-chave:** medicina, filosofia, saúde, alma, feitiços

## A modo de presentación

En las obras de Platón se advierten frecuentes referencias al motivo de la medicina y a la acción terapéutica de la filosofía. Desde los diálogos tempranos como el *Cármides*, al cual se atiende prioritariamente en este trabajo, hasta la última producción del filósofo ateniense, las *Leyes*, se visualiza el interés sostenido de Platón por incorporar elementos correspondientes al ámbito medicinal y por transferirlos de manera resignificada al diálogo filosófico. Dicha transferencia reviste un carácter tan axial que Jaeger llega a sostener que “la ciencia ética del Sócrates platónico habría sido inconcebible sin el procedimiento de la medicina”<sup>2</sup>; y que “Platón descubre en la *παιδεία* (*paideia*) médica basada en la ilustración del enfermo, el ideal de la terapéutica científica”<sup>3</sup>. Por su parte, Campos Vallejo<sup>4</sup> considera que en los diálogos platónicos la filosofía se presenta, por primera vez en la historia del pensamiento, como terapéutica de las enfermedades del alma. Y Vegetti<sup>5</sup>, resaltando la importancia de esta cuestión, sostiene que a Platón no debe interpretárselo como a un simple doxógrafo de la medicina, sino que las múltiples alusiones sobre esta temática constituyen un tejido orgánico dentro de su obra. También insiste en resaltar la visión unitaria y holística de la terapéutica platónica, a fin de alcanzar la reconstrucción de la salud y su preservación.

A modo de ejemplo, podrían mencionarse los pasajes de *Protágoras* 311b y *Fedro* 270c-e donde se nombra al famoso médico Hipócrates de Cos, llamado de los “Asclépidas”, como aquél que posee un conocimiento técnico sobre la salud del cuerpo. También en *Banquete* aparece la figura del médico Erixímaco, quien aconseja a los participantes no beber demasiado y modera la ronda de discursos encomiásticos a Eros. Él mismo cura el “hipo” de Aristófanes y toma su lugar como disertante para proseguir las alabanzas al dios

---

<sup>2</sup> Werner Jaeger. *Paideia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), 783.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 794.

<sup>4</sup> Cf. Álvaro P. Vallejo Campos. “Platón y el pensamiento utópico: la terapéutica del todo” en García Cassanova, J.F. (ed.) *Crítica y meditación. Homenaje al Profesor Pedro Cerezo Galán*, (España: Editorial Universidad de Granada, 2013), 458.

<sup>5</sup> Cf. Mario Vegetti. “La Medicina in Platone” en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 21, No. 1 (gennaio-marzo 1966), 4-5.

(*Banquete* 185c-d). Además, en *Gorgias* (521e-522a) se presenta a Sócrates como un médico que “corta y quema”, aludiendo al carácter purificador de la terapéutica filosófica. Y, por último, en *República* (541e) se esclarece que la medicina es un arte (τέχνη) que ha sido creado para conveniencia del cuerpo y para preservar al hombre de los más graves peligros.

En todos estos casos el médico aparece caracterizado como un τεχνικός (*tekhnikós*), como el representante de un conocimiento especializado y metódico que se ocupa de los fenómenos relativos a la salud y a la enfermedad (*Cármides*, 170e). Se trata de un individuo capaz de asegurar la supervivencia de muchos. Desde esta perspectiva, resulta esclarecedora la diferencia que se establece en *Leyes* (857c-d) entre el médico de esclavos y el médico de hombres libres. El primero “practica la medicina empíricamente, sin conocimiento teórico y sin hablar con el paciente”; el segundo “dialoga con el hombre libre enfermo, hace discursos que están cerca de la filosofía y trata la enfermedad a partir de su origen, disertando sobre toda la naturaleza de los cuerpos”. A continuación, Platón agrega que, si el primer médico conversara con el segundo, luego de reírse por su trato con el paciente, le diría: “Pero tonto, no curas al enfermo, sino que prácticamente lo educas como si necesitara hacerse médico y no sanarse”. De este modo se visualiza que los médicos de esclavos pasan de un paciente a otro sin escucharlos ni argumentar con ellos, sin dar un λόγος ni recibirlo, pues ejercen su actividad basados en la mera costumbre y experiencia. Por el contrario, los médicos de hombres libres conocen la teoría y dialogan con el paciente para preservarlo y persuadirlo, a fin de que aprenda a cuidarse a sí mismo.

Ahora bien, tanto la medicina como la filosofía platónica se despliegan en una doble perspectiva: epistémica y moral<sup>6</sup>. La primera busca destruir las certezas infundadas. Se trata de una terapéutica racional que consiste en provocar perplejidad hasta que el interrogado alcance la condición de aporía. Es decir, hasta que reconozca que no sabe. La segunda perspectiva incluye un momento normativo, pues la terapéutica implica corrección o tratamiento y este no puede administrarse sin una mirada holística sobre la salud. Esta doble perspectiva se visualiza con claridad en algunos pasajes de *Apología*, *Laques* y *Alcibiades I*.

Efectivamente, en *Apología* hay una primacía del momento epistémico que se concretiza en el examen o ἔλεγχος socrático. El filósofo confiesa que ha vivido examinándose a sí mismo y examinando a los demás (38a) y que esta práctica o “misión encomendada por el dios” le ha valido la condena ante el tribunal. Por su parte, en *Laques* (185e), mientras se intenta dar con un maestro adecuado, Sócrates afirma: “Entonces hay que buscar a aquel de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma [τεχνικός περὶ ψυχῆς θεραπείαν]”. Aquí se explicita que este tipo de terapia requiere para su ejecución de conocimientos específicos que estos permitan restablecer la salud del alma. También en *Alcibiades I* (129a) se visualiza con intensidad la dimensión epistémica de la praxis filosófica. Sócrates afirma: “conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conociéramos no podríamos hacerlo”.

<sup>6</sup> Sobre este tema véase Vallejo Campos. “Platón y el pensamiento utópico: la terapéutica del todo”, 459.

En segundo lugar, la dimensión normativa se despliega en sentido moral y antropológico.<sup>7</sup> Y tiende al cuidado o ἐπιμέλεια, procurando que el alma sea lo mejor posible. Este estado espiritual saludable se conoce con el nombre de excelencia o ἀρετή. Al respecto, en *Alcibíades I* (134c) se exhorta a adquirir la virtud y se acuerda que el cuidado de sí produce “sabiduría moral” o σωφροσύνη (133c). La etimología de este término aparece explicitada en *Crátilo* 411e, en relación con σως (sano) y φρήν (mente, entendimiento) donde se observa la vinculación entre la salud del alma y la posibilidad de alcanzar la sensatez o prudencia que pertenece al campo semántico de la templanza y del autodomio.

Esta virtud se problematiza especialmente en el *Cármides*, ya que todos los esfuerzos argumentativos de este diálogo se enderezan a dilucidar qué es la σωφροσύνη y a mostrar si los participantes de la conversación —incluso el mismo Sócrates— la poseen o no. Por lo cual podría pensarse que la averiguación de los contenidos epistémicos de la definición buscada sea, tal vez, una especie de rodeo, a los fines de mostrar un aspecto más existencial que implicaría, a su vez, un cambio de mirada. Vale decir, un pasaje de la exterioridad a la interioridad o de las falsas apariencias a la verdadera realidad. Y, además, que este cambio de mirada sería posibilitado por la praxis socrática que, mediante el examen filosófico o método terapéutico, busca desnudar el alma del interlocutor. En esta oportunidad, se trata del alma de Cármides, pero no sólo el joven se somete a la prueba socrática, sino también su tutor. Por tanto, podría pensarse que todo el rodeo para analizar a Cármides sea un artificio platónico para dejar al descubierto el alma de Critias y su rol de educador. Por último, también podría pensarse que la apelación platónica al médico tracio seguidor de Zalmoxis sea otro recurso platónico para ocultar y mostrar quién es el médico verdadero y cuál es la ciencia o saber capaz de procurar la salud del alma en esta vida e incluso en el Más Allá.

A los fines de investigar sobre estas cuestiones, se propone, en primer lugar, un acercamiento al contexto y a los personajes del diálogo, mostrando especialmente los vínculos educativos y terapéuticos que se establecen entre ellos, atinentes a la relación maestro- discípulo, médico-paciente. Luego, se emprende la búsqueda de la definición de σωφροσύνη. Allí se explicitan los rodeos platónico-socráticos puestos en marcha con el objetivo de examinar a Cármides y a Critias y se propone un análisis de la aporía distinguiendo cómo afecta esta condición a Sócrates y al resto de los personajes. Finalmente se circunscriben los aspectos terapéuticos más específicos y se procura mostrar la resignificación filosófica que Platón realiza de algunos recursos medicinales, tales como fármacos y ensalmos, destinados a sanar el alma del interlocutor.

## Contexto y personajes del *Cármides*

En el *Cármides*, diálogo platónico de la primera época, el tratamiento de la σωφροσύνη se conecta con la reflexión sobre aspectos relacionados con el conocimiento en sentido estricto y la virtud o excelencia moral. Este doble eje, cuya convergencia

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 460.

acontece rara vez en un solo individuo —que para Platón no puede ser otro que el filósofo— lo transforma en un ser humano feliz y excepcional. De allí que la deliberación sobre dicho asunto no se restringe a una cuestión teórica, sino que implica un modo de vida específico asumido por un determinado personaje. En virtud de lo cual, se torna indispensable atender a los participantes de este diálogo y a su contexto, ya que no solo sus discursos permiten acercarse a sus opiniones sobre la *σωφροσύνη*, sino también sus elecciones vitales, individuales y comunitarias.

Es probable que, teniendo en cuenta los resultados históricos, Platón se haya preocupado por construir el marco dramático del *Cármides* con inusual cuidado. Y, por tanto, le haya asignado una fecha ficticia precisa a la narración de los acontecimientos. Efectivamente, la obra comienza con una referencia a la batalla de Potidea<sup>8</sup> en 432 a. C. (153a), época en la que Platón aún no había nacido y Sócrates tenía un poco menos de cuarenta años; Critias aún no había comenzado su siniestra carrera política y Cármides era un adolescente ilimitadamente prometedor. Además de estos tres personajes que intervienen activamente en el diálogo se nombran a dos más: Querefonte, fiel seguidor de Sócrates, quien aparece mencionado en otros diálogos como *Apología de Sócrates* (21a) y *Gorgias* (447b) y el médico tracio de Zalmoxis que no está presente, pero que es evocado por el filósofo ateniense.

Al comienzo del texto (153a-154b) se articula una concatenación de encuentros y presentaciones. Querefonte, entusiasmado con la llegada de su Sócrates, lo conduce hacia Critias y éste lo lleva con Cármides. Tales encuentros no se suceden casualmente, sino que suponen actos de mediación, entre los que se destaca la intervención de Critias a fin de relacionar al joven Cármides con Sócrates. Por lo cual, el maestro de Platón sólo podrá oficiar como intermediario del muchacho, si Critias le cede su lugar. Tal como se ve hay una especie de cadena en la que se enlazan maestros y discípulos, pues Querefonte aparece solo como seguidor de Sócrates, Cármides se muestra como discípulo de Critias y luego de Sócrates, oficiando solo como discípulo. Por su parte, Critias aparece como maestro y también como discípulo de Sócrates —esto corresponde a lo que se sabe del Critias histórico—y Sócrates como maestro de todos los mencionados, pero a su vez como aprendiz del médico tracio seguidor de Zalmoxis.

En el curso del diálogo los tres personajes principales se someten a diferentes pruebas que permiten mostrar la identidad del verdadero maestro y del discípulo adecuado. Efectivamente, el examen socrático requiere que Cármides sea puesto a prueba y, también, que Critias evalúe su rol de educador. Mientras que Sócrates, si bien no se somete a la indagación filosófica —a fin de probar su conocimiento acerca de la *σωφροσύνη*— debe afrontar otro tipo de prueba: no sucumbir ante la belleza física de Cármides. Estas pruebas también se enderezan a mostrar quiénes poseen o no la *sensatez*, como conocimiento aprehendido y como virtud.

---

<sup>8</sup> La actuación de Sócrates en la batalla de Potidea es descrita por Platón en el *Banquete* a través del personaje Alcibiades. Allí se enumeran las hazañas realizadas por el maestro y se destaca su valor y autocontrol (Cfr. *Banquete* 219e-221c).

Ahora bien, parece sumamente extraño que Platón eligiese a Critias y Cármides para discutir con Sócrates sobre el tópicos de la σωφροσύνη, una virtud que implica típicamente freno, modestia y autocontrol. Y que, además, posee un valor preponderante dentro de la cultura ateniense por representar una condición necesaria para la vida social y comunitaria. Pues, las noticias sobre la carrera política de ambos personajes se encargan de mostrar fehacientemente que carecían de dicha virtud y que murieron combatiendo contra sus compatriotas por su propio poder personal. Según informa Jenofonte en su obra *Recuerdos de Sócrates* (I, 2, 12), “Critias hizo mucho daño a la ciudad, fue el más ladrón y violento de cuantos ocuparon el poder en la oligarquía”. Además, el historiador pone en evidencia que Critias fue discípulo de Sócrates y que se apartó de él cuando se dedicó a la política (I, 2, 16). Incluso afirma que el tío de Platón “odiaba a Sócrates y, una vez que alcanzó el poder siendo parte de los Treinta Tiranos, dictó una prohibición de enseñar el arte de la palabra” (I, 2, 31), tratando así de impedir al filósofo ateniense “hablar con los jóvenes” y tener cualquier vínculo con ellos.<sup>9</sup>

Con respecto a Cármides, se sabe que, si bien no logró alcanzar la fama de Critias, llegó a intervenir en política, también bajo el régimen de los Treinta Tiranos. Fue uno de los gobernadores del Pireo y murió junto a su tutor en la batalla de Muniquia del año 403 a. C. Jenofonte lo presenta como un joven muy capaz, estimado por Sócrates, pero con poca estabilidad emocional. En *Recuerdos de Sócrates* (III, 6, 5-7, 9), el historiador relata una conversación entre ambos, en la cual el filósofo busca convencerlo de que participe activamente en la vida política y Cármides se muestra reticente. Esta actitud no se debe a una falta de capacidad, sino a sus sentimientos de “vergüenza” (αἰδώς) y “miedo” (φόβος) para manifestarse en la esfera pública. Por tanto, se deja entrever la ausencia de σωφροσύνη en el alma del joven que, a pesar de los esfuerzos de Sócrates por acompañarlo, no era capaz de controlar sus emociones ni estaba preparado suficientemente para dirigir los asuntos políticos.

Khan<sup>10</sup> sostiene que la pista más clara para la inclusión de estos personajes en el diálogo se debe al orgullo de Platón por su propia familia. Pues, Cármides era descendiente de Solón<sup>11</sup> (155a) y tío de Platón y Critias, primo de la madre de aquél y tutor de Cármides. Cuando Sócrates sostiene que, el personaje que da nombre al diálogo debe tener un alma noble por naturaleza, ya que le viene de familia (154e), se deja entrever que la familia en cuestión es la del propio Platón. Lo mismo ocurre cuando elogia al joven porque a “ningún otro de aquí le sería fácil mostrar qué dos casas de las de Atenas podrían concurrir, según parece, al nacimiento de un vástago más hermoso y noble” (157e). Se trata, por una parte, de las familias de Critias, Cármides y la madre de Platón y, por otra parte, la del tío de Cármides, Pírilampo, socio de Pericles y embajador ateniense ante el Gran Rey, del que se decía que fue más alto y mejor parecido que ningún otro de la corte

---

<sup>9</sup> Según Jenofonte la relación con Critias influyó en la condena de Sócrates, ya que aquél fue considerado como traidor a los valores democráticos de Atenas (*Recuerdos de Sócrates*, 1, 2).

<sup>10</sup> Cf. Charles H. Khan, *Platone e il dialogo socratico* (Milano: Vita e Pensiero, 2008), 187-188.

<sup>11</sup> El reconocido poeta y político (640-560 a. C.) que con su legislación estableció los fundamentos de la democracia ateniense.

de Persia (157e-158a). Ahora bien, Pírilampo fue padrastro y tío abuelo de Platón, de manera que las dos familias que, unidas bajo tan buenos auspicios, dieron lugar al nacimiento de Cármenes son en realidad las mismas que confluyen en la propia casa de Platón. Tanto por la unión entre sus abuelos maternos como por el matrimonio en segundas nupcias de su madre. Sin embargo, más allá de que la inclusión de estos personajes le permite a Platón exponer la distinción de su propia familia, la cuestión central estriba en determinar si es suficiente una línea ascendente excelente para poseer la *σωφροσύνη*. Al respecto, se hace evidente que, aun contando con tan sobresaliente linaje, tanto Critias como Cármenes, no lograron alcanzar la sensatez, ni antes del encuentro ficticio con Sócrates, ni aun después.

Además de estos dos personajes en los cuales se hace visible el fracaso de la educación filosófica, Platón propone otra dupla: Sócrates y el médico de Zalmoxis. El filósofo ateniense se revela como la verdadera encarnación de la *σωφροσύνη* por su control sobre los sentimientos apasionados que suscita en él la belleza de Cármenes (155d). Según Guthrie,<sup>12</sup> en el lenguaje popular compartido por los sofistas, el autocontrol era el ingrediente fundamental de la *σωφροσύνη*. Y Sócrates eleva esta virtud al presentarla como conocimiento. Efectivamente, también Jenofonte (III, 9, 4) dice que Sócrates defendía la existencia de una estrecha conexión entre estar en posesión del saber y actuar de acuerdo con éste. Pues, no hacía ninguna distinción entre sabiduría y prudencia, sino que juzgaba sabio y sensato al que conociendo lo que es bueno y bello lo practicaba y a quien sabiendo lo que es feo lo evitaba. De lo cual se deduce que, sea cual sea la naturaleza de cada ser humano, todos deben recibir enseñanzas y practicar en aquellas actividades en las que quieran llegar a ser dignos de renombre.

Finalmente, llama la atención que Platón presente como maestro de Sócrates en el arte terapéutico a “un médico tracio de los de Zalmoxis que resucitan a los muertos” (156 d-e). Personaje que no está presente en la conversación y del cual no se tiene certeza de su existencia histórica. Heródoto (*Historia*, IV, 94), en una digresión sobre la tribu tracia de los Getas, expone la creencia de éstos en la inmortalidad, gracias a su dios de la medicina Zalmoxis y, luego, añade la versión oral de unos griegos del Helesponto y del Ponto (IV, 95), según los cuales tal dios era en realidad un esclavo de Pitágoras que por medio de un ardido —construyó un habitáculo subterráneo donde permaneció durante tres años y al cuarto año reapareció— logró convencer a los tracios que creyeron en su relato y albergaron esperanzas sobre la inmortalidad. Finalmente, Heródoto da a entender que algunos griegos que habitaban cerca de Tracia adoraban como dios a quien fue en realidad un esclavo de Pitágoras.<sup>13</sup>

En definitiva, atendiendo a los elementos ficcionales e históricos mencionados, se puede concluir que entre los personajes del diálogo que se engarzan en una cadena de educadores y discípulos, sólo a Sócrates se lo considera como el verdadero sabio, médico

<sup>12</sup> Cf. William K. C Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV (Madrid: Gredos, 1998), 149.

<sup>13</sup> Sobre este tema véase Periago Lorente, M. (ed.), Porfirio, *Vida de Pitágoras*, (Madrid: Gredos, 1987), págs.13-15 y Santamaría Álvarez, M.A. “La catábasis en Pitágoras”, *Emérita*, Revista de Lingüística y Filología Clásica, LXXXIV 1 (2016): 36-37.

y maestro. Incluso podría pensarse —de acuerdo con las noticias de Jenofonte y Heródoto— que los otros personajes ya estaban invalidados para ocupar estos lugares desde antes de que Platón escribiera sobre ellos.

## En búsqueda de una definición de σωφροσύνη

La escena introductoria del *Cármides*, en la cual acontece la concatenación de encuentros y presentaciones ya mencionados, tal vez aluda o quiera mostrar que para alcanzar la σωφροσύνη se requiere de grandes esfuerzos, a través de una aproximación lenta y escalonada. Además, otra clave de lectura que se ofrece desde el comienzo del diálogo estriba en la aparición de los opuestos exterioridad e interioridad que, a su vez, se corresponden con la dupla apariencia y realidad. Efectivamente, cuando Sócrates pregunta quién sobresale entre la juventud en sabiduría y belleza, se levanta un coro de alabanzas por la presencia de Cármides, y el filósofo destaca que sus seguidores lo miraban “como si fuera la imagen de un dios” (154d). “Es bello por fuera y por dentro”, sostiene Critias y luego Sócrates propone “examinarlo por dentro antes que a su figura” (154e). Toda esta presentación recuerda, aunque de manera inversa, el elogio que Alcibíades ofrece en el *Banquete* (215b) hacia la figura de Sócrates, quien “se asemeja a esos silenos (...) que cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuillas de dioses en su interior” e impulsan al hombre a entrar en contacto con la divinidad. Desde esta perspectiva, Cármides se presenta como la contracara de Sócrates, pues el primero se muestra bello solo por fuera y su imagen exterior se parece a un dios, mientras que a Sócrates se lo considera feo físicamente, pero su interior se muestra con una belleza tal que se asemeja a lo divino y posibilita a quienes se le acercan hacerles de vínculo o puente hacia la divinidad.

Vale aclarar que en el contexto del diálogo se considera bello y bueno (καλὸς καὶγαθός) a todo hombre virtuoso, tema que Critias y Cármides ya habían tratado en otras ocasiones previas al encuentro con Sócrates. Sin embargo, el maestro de Platón no toma los componentes de la fórmula καλὸς καὶγαθός como correlativos necesariamente. Pues en ningún momento pone en duda la belleza exterior del joven, sino que intenta examinar si en su interioridad también reluce la belleza o se trata solo de un barniz de apariencias. Para llevar a cabo esta tarea, Sócrates le solicita el consentimiento a su tutor. Critias se lo confiere y le anticipa que Cármides “es algo así como filósofo y, además, según la opinión de otros y la suya propia, sabe de poesía” (154e). De este modo, se inicia el examen del alma de Cármides, a fin de verificar si realmente el muchacho posee la σωφροσύνη y si, en consecuencia, es bello interiormente, así como Critias y todo su séquito lo creían.

En total se dejan caer seis definiciones, las tres primeras propuestas por Cármides y las otras tres por su tutor, quien interviene en auxilio del joven. Todas son refutadas por Sócrates y finalmente el diálogo termina en aporía, mostrando así la limitación epistémica de Cármides y también la de Critias. Entre todo este elenco de definiciones fallidas algo se dice acerca de la σωφροσύνη y del σωφρόν. Cármides la define, en primer lugar, apelando a una idea tradicional, como una especie de “tranquilidad o sosiego” (159b). Pues, podría pensarse que quien es capaz de controlarse, el moderado, actúa con medida y tranquilidad. Pero Sócrates lo refuta rápidamente, obligándolo a aceptar un supuesto que atraviesa toda la argumentación: la sensatez es algo bello (καλὸς) (159a, 160b-c) y

citándole a continuación ejemplos de ocupaciones, tanto físicas como mentales, en las que la velocidad y la actividad intensa son preferibles a la tranquilidad y la lentitud, le hace reconocer que la sensatez pertenece a las cosas máspreciadas, las cuales pueden presentarse como rápidas o reposadas (160d). Cármides reconoce que su respuesta no se corresponde con un saber aprehendido, sino que proviene del exterior. Por lo cual, para la segunda definición, Sócrates le sugiere que se mire a sí mismo y que observe cuáles son las características que él posee y que lo hacen ser sensato. El jovencito, mirándose a sí mismo, afirma que la *σωφροσύνη* hace “tímido y pudoroso” al hombre.<sup>14</sup> Pero Sócrates le objeta que, de acuerdo con la autoridad de Homero, el pudor no es bueno para todos. Por lo tanto, si la sensatez siempre es buena, pero el pudor es a veces bueno y a veces malo, entonces la sensatez no es el pudor. Nuevamente la definición propuesta no cumple con el requisito de universalidad. En tercer lugar, la sensatez se define a partir de algo que Cármides “ha oído decir” de otro y, por tanto, no representa un conocimiento interiorizado por él, sino —según se da a entender de manera solapada— corresponde a la opinión de Critias. *Σωφροσύνη* significa ahora “hacer cada uno lo suyo”, “ocuparse cada uno de sus propios asuntos” (161b). En orden a lo cual, Sócrates le pregunta al inocente Cármides, valiéndose de artilugios sofísticos, si sería bueno para una sociedad que cada uno fabricara su propia ropa, sus zapatos, su vivienda y todo lo demás. Obviamente que, tomada en sentido estricto, esta afirmación resulta impracticable porque requiere de una autosuficiencia absoluta. Finalmente, Sócrates interpela al joven por el responsable de esta última definición. Y el muchacho — visiblemente nervioso, pues Critias se encontraba a su lado— sin nombrarlo no dejaba de mirarlo avergonzado, en clara señal de aporía. Solo pudo responder que, en ese momento, la persona de quien escuchó esta definición le “parecía muy listo” (162b). Con este último pasaje se demuestra que no solo Cármides aparenta una belleza interior que en realidad no posee, sino que también Critias representa algo que no se corresponde con su verdadera condición.

Luego de estos tres intentos fallidos, el tío de Platón se enoja con Cármides porque este no supo defender su definición (162c-d), lo cual siembra dudas sobre su propia tarea como educador, ya que según se demostró en el desarrollo del diálogo, Critias no conoce el alma de su discípulo. Por lo cual, el falso maestro se ve forzado a defender por sí mismo su propio *λόγος*. Según la interpretación de Tonelli<sup>15</sup>, así como Platón se vale de todo un rodeo para incorporar a Cármides en la discusión, sería factible que la intervención del joven y las preguntas y respuestas acerca de la sensatez constituyan, también, un nuevo rodeo para examinar al personaje de Critias.

A continuación, la conversación con el político comienza con un juego de palabras más bien sofístico respecto de la diferencia entre actuar (*πράττειν*) y hacer (*ποιεῖν*) (163b). Critias recurre a la autoridad de Hesíodo y explica que “hacer lo suyo” no equi-

<sup>14</sup> Vale recordar que en la escena introductoria ya se había mostrado Cármides como pudoroso y medido (158c), lo cual coincide con la descripción aportada por Jenofonte, quien destaca el pudor (*αἰδώς*) como característico del Cármides histórico.

<sup>15</sup> Cf. Malena Tonelli, “Conocimiento y virtud: el método refutativo en el Cármides de Platón” en Di Camillo, S. y Tonelli, M. (eds.) *Filósofos griegos antiguos*, vol I (La Plata: EDULP, 2019), 44.

vale a que cada uno debe hacer todo para sí. Por lo cual se concluye en una definición corregida: puesto que lo propio de uno se considera bueno y provechoso, lo extraño se comprende como malo y dañino. Entonces, la sensatez consiste en “ocuparse con buenas obras” o hacer aquello que se considera bueno en lugar de lo malo (163e). Ante el interrogatorio socrático, Critias acepta que quien es sabio debe conocer que posee esta condición. Sin embargo, frecuentemente, se realizan actos que resultan buenos y provechosos sin saber sus efectos de manera anticipada. Evidentemente, con esta observación se separa la noción de provecho de la de conocimiento. Por tanto, si la sensatez equivale al provecho y el provecho es diferente del conocimiento, habría que admitir que la sensatez es diferente del conocimiento. Y Critias no puede conceder que un hombre sea sensato si no sabe en qué consiste la sensatez. Dado este paso, según explica Szlezák<sup>16</sup>: “Critias renuncia, a lo que un dialéctico no podría jamás renunciar, la unión entre virtud y bien”. Y opta sólo por el autoconocimiento, siguiendo la prescripción del oráculo delfico (164 d), pero desde una perspectiva que no toca la vida. Tal separación ha sido posible debido a la sustitución del saber (γιννώσκειν) por el conocimiento (ἐπιστήμη), más bien ligado con un tipo de conocimiento científico (165c). De este modo se enuncia la quinta definición de sensatez como el “saber de uno mismo”. Y se establece la necesidad de que un conocimiento sea siempre de algo específico y no un “saber” en general. Szlezák sostiene<sup>17</sup> —desde una mirada que trasciende esta obra y se deja iluminar por las enseñanzas del *Fedro*— que, en tanto Critias asegura que el conocimiento de sí no tiene un objeto propio, niega toda posibilidad de pensar en la unión indisoluble entre el conocimiento del alma y el conocimiento de las Ideas. Sólo partiendo de este presupuesto equivocado, Sócrates puede persuadir a Critias de que no existe una ciencia que se conozca a sí misma (167b-169d). Por sexta vez, se corrige la definición de σωφροσύνη y se presenta como un conocimiento de sí para “discernir lo que se sabe y lo que no se sabe” (169d-172c). Finalmente, arrinconado por las preguntas de Sócrates, Critias ya no dice que la sensatez se trata del conocimiento de uno mismo, sino que ahora se vuelve su propio objeto de conocimiento, sin referencia a ninguna alteridad. En consecuencia, el sensato solamente puede saber que sabe, pero no sobre qué cosas o cuestiones sabe. Pues su objeto no se corresponde con los contenidos de ese saber, sino con el saber mismo. Desde esta perspectiva, al final de la conversación el saber adjudicado a la σωφροσύνη se separa de toda utilidad, es decir, queda vacío, desprovisto de sentido (171d) y se torna incapaz de sanar el alma del interlocutor (173e). Por lo cual, primero Sócrates, seguido de Critias, se declara en aporía (175b).

Ahora bien, en todo el diálogo se hace visible un contrapunto entre la teorización del conocimiento y su práctica o, dicho de otro modo, entre la perspectiva epistémica y la moral. En este sentido, se comprenden todos los rodeos que Platón propone, tanto para propiciar el encuentro entre el filósofo y el joven, como para forzar la conversación con Critias. Estos accesos indirectos al conocimiento o rodeos, tal vez, funcionan como

---

<sup>16</sup> Thomas A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico* (Milano: Vita e Pensiero, 1992), 199.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 201.

recursos para indicar la necesidad de un intermediario adecuado que haga de vínculo hacia la verdad. Ahora bien, si se atiende a la perspectiva epistémica, la tarea de Platón como escritor estriba en derribar las certezas infundadas hasta que se alcance la condición de aporía. Tal como ocurrió primero con Cármides y luego con Critias, ninguno de ellos pudo ayudarse a sí mismo, es decir, defender su λόγος. Según Szlezák<sup>18</sup> esto constituye un criterio suficiente para mostrar que ni Cármides ni Critias pueden ser considerados filósofos. Sin embargo, también Sócrates se declara en aporía, pero no por el mismo motivo que los otros dos personajes, por lo cual podría pensarse que el filósofo finge esta condición. Tal como lo explica Arbe<sup>19</sup>, Sócrates reconoce un límite teórico, al pretender dar cuenta del conocimiento de sí sin recurrir a algo externo que opere como mediador en la relación reflexiva. Pues, contrariamente a lo que ocurre en el diálogo con la descripción de la práctica socrática, Cármides se conoce a sí mismo por la mediación del filósofo. En efecto, dicha praxis le permitió al joven una modificación de la imagen de sí mismo y un cambio de actitud notorio, ya que en un primer momento se mostraba pudoroso y avergonzado y al finalizar el diálogo, aparece con una actitud desafiante y con pocos signos de timidez, solicitándole a Sócrates que sea su maestro.

Es evidente que el examen socrático cumplió su efecto, ya que más allá de que no se haya alcanzado la definición buscada, se pueden visualizar por lo menos algunos indicios positivos acerca de qué sea la sensatez y quiénes pueden ser considerados sensatos o insensatos. Efectivamente, a lo largo del diálogo se esclarece que la σφροσύνη requiere de la belleza interior, la cual se alcanza no por la mera pertenencia a una ascendencia aristocrática, sino gracias a ciertas inquietudes filosóficas que le posibilitan al aprendiz emprender el camino hacia el conocimiento de su alma, el cual no está escindido de la práctica de la virtud y supone la mediación de un maestro adecuado.

## Acerca de la terapéutica

El diálogo *Cármides* se presenta como una θεραπεία της ψυχής o “terapéutica del alma” y Sócrates como un médico ο τεχνικός, que oficia como intermediario en el cuidado de sí del joven homónimo y tiene una mirada holística sobre la salud. El filósofo, una vez logrado el consentimiento del interlocutor, pone en práctica su método terapéutico. En primer lugar, diagnostica al enfermo, atendiendo a la doble dimensión, epistémica y moral. Tal como se ha mostrado, conduce a su compañero de conversación, en este caso Cármides, al reconocimiento de su propia ignorancia y a la necesidad de una conversión anímica. Luego le administra el tratamiento adecuado, ofreciéndole un fármaco y un ensalmo o λόγος persuasivo.

En la escena introductoria, Sócrates se manifiesta particularmente atraído por la belleza física de Cármides. Al principio desconoce el persistente dolor de cabeza que el

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, 198.

<sup>19</sup> Cf. Rodolfo Arbe, “El cuidado de sí y el rol del maestro en el *Cármides* de Platón”, en S. Magnavaca, M.I., Santa Cruz y L. Soares (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017), 64-65.

joven padece, pero Critias, quien también se preocupa por dar garantías sobre la belleza de su discípulo, sí conoce dicha afección. Es claro que el criterio que Critias maneja respecto de la belleza resulta insuficiente desde la mirada socrática. Además, en orden a efectivizar el encuentro entre el joven y el filósofo, Critias le pide a Sócrates que se haga pasar por médico. Pues, da por sentado que el hecho de que él sea filósofo no constituirá un atractivo para Cármides. Otra vez se vislumbra el juego entre lo exterior y lo interior, entre la apariencia y la realidad. Cármides sufre de una dolencia que se presenta como un síntoma de su necesidad de sanación interior y Sócrates, a pedido de Critias, decide hacerse pasar por un falso médico, a fin de engañar al joven para que dialogue con él.

Inmediatamente el filósofo propone “desnudar por dentro” a Cármides para diagnosticar si posee la sensatez que aparenta (154 e). Según Jaeger,<sup>20</sup> en este pasaje puede vislumbrarse una analogía entre el diálogo socrático como terapéutica del alma y el acto de desnudarse para ser examinado por el médico. Por lo cual se resalta el carácter revelador del examen socrático, capaz de quitar el ropaje exterior y mostrar el alma de manera diáfana con sus defectos y virtudes. Sin embargo, Sócrates no se presenta como inventor de esta técnica terapéutica, sino que confiesa —o tal vez finge— haberla aprendido de un médico tracio del dios Zalmoxis, a quien tuvo que jurarle que no modificaría la enseñanza recibida por más que alguien “rico, noble o hermoso” buscara convencerlo de actuar de manera contraria a las prescripciones del tracio (157b). Es decir, no podía impartir la cura física a nadie que —a pesar de gozar de las características externas de Cármides: riqueza, nobleza y hermosura— no sometiera su alma al tratamiento adecuado. La inclusión y explicitación de esta regla por parte de Sócrates, puede entenderse como un elemento más de índole esotérico y religioso que resguarda al filósofo previniéndolo de infringir un límite ético en la relación médico-paciente o maestro-discípulo. Además, Sócrates da a conocer que la técnica tracia se basa en el siguiente principio: “tratar y sanar con el todo a la parte”. Vale decir, no puede intentarse “la curación de los ojos sin la cabeza y sin el resto del cuerpo; así tampoco del cuerpo, sin el alma”. Pues, por esta causa algunos médicos no son eficaces, ya que “se despreocupan del conjunto, cuando esto es lo que más cuidados requiere” (156e).

También Sócrates destaca que Zalmoxis “resucita a los muertos” (156d), lo cual sugiere un posible paralelismo entre el esclavo de Pitágoras que engañó a los tracios y Sócrates, que se presentó como un falso médico ante Cármides. Del mismo modo, así como Zalmoxis daba esperanzas de inmortalidad, la praxis filosófica también tendría eficacia no solo en esta vida, sino incluso en el Más Allá. Al respecto, Szlezák<sup>21</sup> se pregunta si la recuperación platónica de Zalmoxis, sus poderes medicinales y su promesa de inmortalidad se tratan de una simple ilusión o ficción o si corresponden a una proyección de la dialéctica platónica que asegura la inmortalidad a los que filosofan verdaderamente. Desde la perspectiva del especialista alemán, la metáfora del médico sirve para mostrar el objetivo de la dialéctica. Vale decir, el alzamiento gradual hacia una unidad superior, que

---

<sup>20</sup> Cf. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 411.

<sup>21</sup> Cfr. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, 211.

va desde los síntomas exteriores a las verdaderas causas que los determinan. Pues, según se mencionó anteriormente, el cuerpo no puede sanarse si está separado del todo y no se puede conocer la parte sin conocer el Bien en sí.

Efectivamente, Sócrates sostiene que recibió de Zalmoxis una hierba curativa (φύλλον, 155e), cuyo uso se encuentra ligado a reglas estrictas: solo quien acepte someter su alma al encantamiento (ἐπωδή) podrá ser curado con la hierba en cuestión (157b-c). Al respecto, resulta un poco extraño imaginar a Sócrates como a un sanador con una hierba mágica. En este punto, Szlezák<sup>22</sup> también considera que Sócrates no recibió ninguna hierba curativa en Tracia y que a lo sumo el joven Cármenes podría creer en esto. Tal vez esta falsa promesa de una curación repentina sea una especie de engaño socrático para que el joven acepte el examen filosófico. Pues, sólo aquellos que no tienen familiaridad con la filosofía podrían creer que exista un remedio filosófico mágico, capaz de traer una curación repentina y definitiva.

Sin embargo, el maestro de Platón insiste en que la administración de este fármaco o hierba se consume junto con un ensalmo (ἐπωδή) (155e) que consiste en una fórmula verbal de contenido variable recitada ante el enfermo para conseguir su sanación. Además, aclara que “el alma es lo primero que hay que cuidar al máximo, si se quiere tener bien el cuerpo” (157a). Y, según la enseñanza del médico tracio, el alma se cura con ciertos ensalmos que, tal como se revela en el texto: “son los bellos discursos” (157a: τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοῦς), mediante los cuales, “nace en las almas la σωφροσύνη [...]. Y, una vez engendrada y presente ésta, se puede procurar la salud a la cabeza y a todo el cuerpo” (157a-b). Por tanto, la posesión de σωφροσύνη se considera una condición previa para la operación sanadora de la ἐπωδή. Y como se ha demostrado que Cármenes no posee esta virtud, Sócrates debe procurársela por medio del ensalmo.

Pero ¿de qué se tratan estos ensalmos o bellos discursos?, ¿realmente guardan relación con el conocimiento filosófico? En primer lugar, queda claro que el ensalmo platónico no se restringe a una especie de fórmula mágica, no se trata simplemente de una sentencia breve y vacía que pueda adaptarse a ser repetida y difundida sin distinción alguna entre los interlocutores. El ensalmo aquí propuesto se identifica más bien con una conversación filosófica prolongada. Se trata de preguntas y refutaciones, de argumentos y pruebas para despertar al interlocutor a que reflexione por sí mismo y para que descubra si sabe lo que cree saber y, además, si su modo de vida requiere de un proceso de conversión filosófica. Desde esta perspectiva, también se explica que Sócrates como ensalmador no defina qué sea la σωφροσύνη, pues, él busca generar la situación protreptica, no repetir fórmulas incapaces de tocar la vida. Evidentemente, el filósofo no engaña al modo de los falsos encantadores, sino que, al decir de Szlezák<sup>23</sup>, esconde su saber porque el receptor —en este caso el joven Cármenes— todavía no se encuentra filosóficamente preparado para recibirlo con el aprovechamiento adecuado. Además, atendiendo a la

<sup>22</sup> *Ibid.*, 208.

<sup>23</sup> Cf. Thomas Szlezák, *Leer a Platón* (Madrid: Alianza Universidad, 1997), 33.

relación entre el ensalmo y el conocimiento filosófico, Laín Entralgo<sup>24</sup> realiza un aporte de gran interés. Al estudioso le resulta evidente que Platón se propuso retirar a la ἐπιδημία del dominio de la superstición y, por contrapartida, llevó a cabo una “racionalización del ensalmo”. Tal como se muestra en el *Cármides*, esta ἐπιδημία racionalizada actúa engendrando σωφροσύνη y opera sobre el alma del interlocutor persuadiéndolo a iniciar el camino filosófico. Laín Entralgo<sup>25</sup> también sostiene que el ensalmo racionalizado o filosóficamente aceptable pertenece al ámbito de lo demónico. Pues, tal como se muestra en el *Banquete* (202e-203a), la ἐπιδημία en cuanto operación demónica, aparece como una de las vías para la mutua comunicación entre los hombres y los dioses.

Desde esta perspectiva, vale destacar que, así como se encuentran maestros o médicos falsos y maestros o médicos verdaderos, también se presentan ensalmadores falsos y ensalmadores verdaderos. Algunos que sólo están revestidos con un barniz externo y mediante engaños realizan falsas promesas, como Critias y Zalmoxis. Por el contrario, Sócrates a pesar de su exterioridad rudimentaria o poco florida se erige como el verdadero mediador o ensalmador del alma; el comunicador de un λόγος persuasivo capaz de ligar lo humano con lo divino y de hacer crecer la σωφροσύνη en el alma. Vale decir, Sócrates se presenta como el mediador adecuado para transformar las almas de sus interlocutores y hacer de cada uno un verdadero σωφρόν que es siempre el hombre bienaventurado (μακάριος) o plenamente feliz (175e).

## A modo de conclusión

La medicina y la figura del médico tienen una importancia destacada en la obra de Platón. Hay médicos del cuerpo como Erixímaco o el hermano de Gorgias (448b) que dan consejos sobre prevención de la salud, por ejemplo: no caer en excesos, adoptar una dieta determinada y realizar ejercicios físicos. El médico como τεχνικός conoce al paciente de manera integral. Puede hacer ἀνάμνησις (*anamnesis*) y πρόγνωσις (*prognosis*) de su salud, es decir, leer e interpretar su historia médica para proyectarse hacia una previsión del futuro. Además, el médico tiene la tarea de persuadir con su λόγος al paciente para que realice las actividades requeridas para el cuidado de su salud. Y ofrece un tratamiento farmacológico adecuado a cada dolencia particular que puede ser breve o prolongado. También el médico en situaciones extremas “corta y quema”, es decir, retira y cauteriza una parte del cuerpo que está enferma y que puede poner en peligro el resto del organismo, a fin de no infectar el todo con la parte.

Sin dudas, Platón traspuso, en distintos pasajes de su obra, estas actividades específicas del médico y se las confirió al filósofo. Y dicha transposición también implicó transformar a la filosofía en medicina del alma. Desde esta perspectiva, la filosofía no tiene un valor accesorio o suntuoso, sino que se torna imprescindible para la vida humana. Esta visión holística e integradora de la filosofía como medicina del alma no conduce al

---

<sup>24</sup> Cf. Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (Madrid: Revista de Occidente, 1958), 159.

<sup>25</sup> *Ibid.*

desprecio del cuerpo, sino que sana a la totalidad de lo humano, incluso Más Allá de esta vida. De esto se trata la vida feliz, que no implica la ausencia de conflictos —Sócrates los conoció hasta el extremo de ser condenado a muerte de manera injusta— sino la preservación del alma de los más graves peligros.

El *Cármides* tiene el valor de mostrar de manera diáfana esta transposición de características y procedimientos provenientes del ámbito de la medicina a la praxis filosófica distinguiendo —aunque sin separar— aspectos epistémicos y morales. La filosofía preserva del engaño, pues permite diferenciar entre médicos falsos y verdaderos, alcanzar una mirada realista del sí mismo, saber lo que se sabe y lo que no se sabe. También hace posible la conversión del alma y brinda ayuda para purificarla. Tiene poder de quemar y cortar lo que está enfermo, hacer nacer la *σωφροσύνη* y sanar el alma de manera integral. Por todo esto, se considera que esta obra dice más de lo que quiere decir o de lo que busca ocultar. No se trata del relato de un caso de fracaso educativo, sino de mostrar las condiciones necesarias para el acceso a la filosofía y su poder transformador en la vida de los hombres.

## Bibliografía

### Ediciones y comentarios

- BURNET, John. *Platonis Opera*, 1ª ed. T. III. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- COSTA, Ivana, Marcelo Boeri (eds.). *Cármides*. Buenos Aires: Colihue, 2012.
- CROISET, Maurice. *Platon. Oeuvres complètes*, T. II. Paris: *Les Belles Lettres*, 1921.
- GARCÍA GUAL, Carlos. *Platón Diálogos*. Madrid: Gredos (9 vols.), 1980-1999.
- SCHRADER, Carlos. Heródoto. *Historia*. Volumen II. Libros III-IV. Madrid: Gredos, 1987.
- LLEDÓ IÑIGO, Emilio. *Platón. Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985.
- PERIAGO LORENTE, Miguel. Porfirio. *Vida de Pitágoras*. Madrid: Gredos, 1987.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, Marco Antonio. “La catábasis de Pitágoras”. *Emérita*, Revista de Lingüística y Filología Clásica, LXXXIV 1 (2016): 31-50.
- ZARAGOZA, Juan. Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Gredos, 1993.

### Bibliografía secundaria

- ARBE, Rodolfo. “El cuidado de sí y el rol del maestro en el *Cármides* de Platón” en S. Magnavaca, M.I., Santa Cruz y L. Soares, *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017, 51-67.
- BRISSON, Luc. *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: Abada Editores, 2005.
- CAMPOS VALLEJO Álvaro. “Platón y el pensamiento utópico: la terapéutica del todo” en GARCÍA CASSANOVA, J.F. (ed.) *Crítica y meditación. Homenaje al Profesor Pedro Cerezo Galán*. Editorial Universidad de Granada, 2013, 457-484.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Tecnos, 1989.

- GADAMER, Hans-Georg, *Studi platonici* 1-2. Genova: Marietti, 1983.
- GUTHRIE, William. *Historia de la filosofía griega*, vol. IV. Madrid: Gredos, 1998.
- HAVELOOK, Eric. *Prefacio a Platón*, Madrid: Visor, 1994.
- JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- KAHN, Charles. *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*. Milano: Vita e Pensiero, 2008.
- LAIN ENTRALGO, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- REALE, Giovanni, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder, 2001.
- SZLEZÁK, Thomas. *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della madurità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.
- SZLEZÁK, Thomas. *Leer a Platón* Madrid: Alianza Universidad, 1997.
- TONELLI, Malena. "Conocimiento y virtud: el método refutativo en el *Cármides* de Platón" en Di Camillo, S. Tonelli (eds.) *Filósofos griegos antiguos*. Vol. I. La Plata: EDULP, 2019.
- VEGETTI, Mario. "La Medicina in Platone". *Rivista Critica di Storia della Filosofia*. Vol. 21.1 (gennaio-marzo 1966): 3-39.

# El doble papel de la vergüenza en el *Sofista* de Platón

*The double role of shame in Plato's Sophist*

*O duplo papel da vergonha no Sofista de Platão*

Tomás Scarpatti<sup>1</sup>

## Resumen

En el presente artículo expongo el papel prospectivo y retrospectivo de la vergüenza (αἰδώς, αἰσχύνη) en el *Sofista* de Platón. El primer caso se presenta en el incipit (216a-219a4), donde el Extranjero de Elea expresa su vergüenza al admitir que la investigación propuesta conllevaría un “discurso extenso”. La disposición anímica del Eleata puede explicarse, en particular, por la necesidad de demostrar su condición de filósofo. Esta misma actitud de respeto hacia la filosofía se remarca en la sexta definición (226a6-231b9) por la decisión de desligar al típico sofista del refutador y purificador del alma.

**Palabras clave:** vergüenza, αἰδώς, Extranjero de Elea, λόγος, *Sofista*.

## Abstract

In this article I discuss both the prospective and retrospective role of shame (αἰδώς, αἰσχύνη) in Plato's *Sophist*. The first case is presented in the *incipit* (216a-219a4), where the Eleatic Stranger conveys his shame by admitting that the proposed investigation would entail a “long account”. The Stranger's attitude can be explained, especially, by the need to prove his status as a philosopher. This same attitude of respect towards philosophy is emphasized in the sixth definition (226a6-231b9) by the decision to distinguish the typical sophist from the refuter and purifier of the soul.

**Keywords:** shame, αἰδώς, Eleatic Stranger, λόγος, *Sophist*.

## Resumo

No presente artigo, discuto o papel prospetivo e retrospectivo da vergonha (αἰδώς, αἰσχύνη) no *Sofista* de Platão. O primeiro caso é apresentado no *incipit* (216a-219a4), onde o Estrangeiro Eleata exprime a sua vergonha ao admitir que a investigação proposta

---

<sup>1</sup> Tomás Scarpatti es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Miembro adscripto en Filosofía Antigua en la misma institución y en la Universidad Católica de Córdoba. Docente de Filosofía en el nivel medio. Doctorando en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. ORCID: 0009-0002-3728-0360. Contacto: tomasscarpatti@gmail.com

implicaría una “longa explanação”. O estado de espírito do Eleata explica-se, nomeadamente, pela necessidade de provar o seu estatuto de filósofo. Esta mesma atitude de respeito para com a filosofia é sublinhada na sexta definição (226a6-231b9) pela decisão de dissociar o sofista típico do refutador e purificador da alma.

**Palavras-chave:** vergonha, αἰδώς, Estrangeiro de Eléia, λόγος, *Sofista*.

*El lógos griego es no solo una forma de discurso racional, sino también afectiva*  
Candiotto (2017, p. 557)

## La vergüenza prospectiva y la identidad del Extranjero de Elea

El Sofista de Platón comienza según el acuerdo del día anterior, es decir, del Teeteto (210d3-4). En dicho encuentro, Sócrates había intentado dialogar con el matemático Teodoro de Cirene. Sin embargo, el maestro evita ser interlocutor activo de Sócrates en al menos seis ocasiones con la excusa de que ya es demasiado anciano para la filosofía (Tht. 146b, 162b, 164e-165a, 168e-169a, 177c, 183c). Por esta razón propone, desde un principio, que a la pregunta de Sócrates por el conocimiento<sup>2</sup> debería responderle el joven Teeteto, quien goza de una cierta atención y buena memoria. A lo largo del encuentro, el matemático se muestra antipático hacia la filosofía en general, advirtiendo: “[...] no estoy acostumbrado a este tipo de discusión [διάλεκτος]” (146b3)<sup>3</sup>. En definitiva, Teodoro apenas participa del diálogo del día anterior (cf. 168c-184b) y sus aportes son más bien desinteresados, a tal punto que Sócrates termina el encuentro diciéndole que el diálogo continuará al día siguiente. El rol de Teodoro se agota, entonces, en la presentación del interlocutor ideal para Sócrates –el joven Teeteto–. Este es el mismo propósito que cumple en el Sofista cuando, a pesar de que acude al encuentro en tiempo y forma, presenta a un nuevo sustituto, un huésped originario de Elea.

Según Teodoro, el Extranjero es “todo un filósofo”, entre hombre y dios, que gustosamente dialogaría con o ante Sócrates. En este punto, Sócrates parece sorprenderse ante semejante afirmación, ya que Teodoro no sabe qué es la filosofía. El matemático, además, presenta al Eleata como un individuo “diferente” (ἕτερον<sup>4</sup>) de los seguidores de Parménides y de Zenón. Teodoro adelanta aquí que este Eleata está ligado al pensamien-

---

<sup>2</sup> La indagación comienza por un comentario de parte de Sócrates acerca de las “áreas [diversas] del saber [φιλοσοφίαν]”, es decir, acerca de las disciplinas que los jóvenes de Cirene y de Atenas persiguen (Tht. 143d; cf. Boeri, 2006, 64 n. 5). Cf. también Tht. 173b7-c6, donde Sócrates habla de los filósofos como “miembros de un coro” e incluye a Teodoro en tal grupo, quien a su vez toma gustosa, pero irreflexivamente, la designación.

<sup>3</sup> Más tarde, Teodoro explica que prefiere ser un espectador del diálogo para no ser arrastrado a la “arena del gimnasio” (Tht. 162b4) y que, de joven, se encaminó “demasiado rápido” de los argumentos a la geometría (164e8-165a3).

<sup>4</sup> De aquí en adelante sigo la traducción de Cordero (1988), que a su vez remite a una serie de manuscritos a los cuales la última edición crítica (Duke *et al.*, 1995) hace caso omiso. Cordero recupera el término ἕτερον (diferente, distinto) en lugar de ἑταῖρον (compañero), lo que explicaría la relación de crítica intelectual y posterior

to parmenídeo, pero más bien a través de una relación de crítica intelectual, que se develará en la sección intermedia. Es probable que Teodoro, que concibe a la filosofía como una especie de contienda, presente al Extranjero como un contrincante para Sócrates, ya que sabe que el ateniense respeta al “venerable y temible” Parménides, con quien había dialogado en su juventud (Tht. 183e8). Sócrates duda de la condición de este Extranjero y se pregunta, haciendo referencia a Homero (Od. XVII 484-487), si el Eleata no será más bien un dios<sup>5</sup>. Teodoro aclara que su huésped es, más bien, un “ser divino [θεῖος]” (Sph. 216b9) ya que así le llama él a los filósofos.

Esta interrogación, aparentemente minúscula, desencadena el complejo tema de investigación que abarcará al Sofista y al Político. Sócrates aclara que su duda se debe a cierta ignorancia (ἄγνοια) de la gente, que confunde al filósofo –con su característica observación “desde lo alto”– con otros. Sócrates afirma: “para unos, [los filósofos] no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo. Algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos [μανικῶς]” (Sph. 216c5-d2). Por tal motivo, Sócrates le pide al Eleata su propia opinión acerca de estos tres géneros. En rigor, le pregunta si entre los “suyos”<sup>6</sup> conciben al filósofo, al sofista y al político como uno, dos o tres géneros diferentes. El interrogante socrático no es una mera curiosidad: como había mencionado, la gente, es decir, los atenienses, ignoran qué es un filósofo y pueden confundirlo con un sofista o con un mero charlatán. Esto mismo es lo que le sucedió a Sócrates: el ateniense ya ha sido acusado de impiedad por Meleto, Ánito y Licón (cf. Ap. 19b4-c1, Tht. 210d). De hecho, el diálogo del día anterior había terminado porque Sócrates debía acudir al Pórtico del Rey para defenderse.

La denuncia refleja la opinión común de los atenienses acerca de Sócrates: es un peligro para la polis, porque merodea la ciudad cuestionando a las autoridades y se interpone en la educación de los jóvenes. Pareciera que los atenienses lo confundieron con un sofista. Como es sabido, Sócrates deberá alegar en la Apología (19d8-20a2) que su labor no consiste en “instruir a los hombres” ni en ganar dinero, un prejuicio expandido con anterioridad por el retrato de Aristófanes en *Las Nubes*<sup>7</sup>. Sócrates “parece” ser un sofista, y es en realidad un filósofo. Pero, entonces, ¿cuál es la diferencia entre uno y otro? El sofista puede hacerse pasar por filósofo, por lo que la percepción no es suficiente como para aclarar la confusión. Por este motivo, Platón ofrece una interrogación de segundo nivel: qué sea el sofista y qué sea el filósofo es una cuestión filosófica. Y, para Sócrates, se trata de

---

“parricidio” del Extranjero a Parménides.

<sup>5</sup> Al respecto, Rosen (1983: 62) comenta: “Teodoro (cuyo nombre, casualmente, significa ‘regalo de dios’), ¿nos introduce a un dios en lugar de un extranjero?”

<sup>6</sup> Como varios comentaristas han advertido, este interrogante es ambiguo, ya que no queda claro si Sócrates se refiere a cómo piensan *los de Elea* o bien *los del género* del Extranjero, sea cual sea. Cf. Benardete (1984, 72-73), Benítez (1996, 35-36), Frede (1996: 147), Blondell (2002: 321) y Álvarez (2019: 202).

<sup>7</sup> Al respecto, cf. Konstan (2011: 78-87). El “Sócrates sofista” está retratado en *Las Nubes* como una mezcla entre los filósofos interesados en la cosmología –por su similitud con Empédocles y Anaxágoras– con los típicos maestros de retórica y otros especialistas que cobraban por sus enseñanzas. Aristófanes, de esta manera, capta la “ansiedad popular” de los atenienses ante la figura de Sócrates, quien irritaba con sus refutaciones a los ciudadanos décadas antes de la acusación.

una pregunta que lo apela personalmente<sup>8</sup>. Quizás solo un Extranjero, con opiniones ya formadas, pueda observar la confusión generalizada y dar cuenta de las distinciones entre los tres géneros propuestos. Pero, para ello, debería ser él mismo un filósofo.

Ahora bien, Teodoro promete que el Extranjero “no tendrá inconveniente” en explicar por qué el filósofo, el sofista y el político son tres géneros diferentes, y es entonces cuando el Eleata rompe su silencio y afirma, con cierta modestia, que “distinguir con claridad qué es cada uno no es una tarea fácil ni pequeña” (217e3-5). Sin embargo, Teodoro ya había escuchado esta observación de su huésped y advierte que habían dialogado “antes”, por lo que el Extranjero sabe lo suficiente sobre el tema. En otras palabras, el Eleata había mantenido un diálogo previo con el matemático acerca de estas mismas cuestiones, aunque no sepamos cuándo, por lo que podemos asumir que ya tiene un discurso preparado al respecto. Sin embargo, Sócrates le propone al Extranjero dos opciones para que avance con su λόγος: el μακρῷ λόγῳ o discurso extenso o, en su defecto, el diálogo, mediante preguntas y respuestas, similar al que practicaba Parménides<sup>9</sup>. Ahora bien, el Eleata podría dar un discurso de memoria, dado que ya conoce la distinción entre los tres géneros. Un monólogo le facilitaría dar cuenta de su conocimiento de manera continua y exhaustiva. Evitaría, además, el esfuerzo de mantener el seguimiento y el acuerdo de algún interlocutor. Además, se supone que este filósofo es “diferente” de los parmenídeos, por lo que sería coherente que prefiera un método distinto al de preguntas y respuestas. Sin embargo, para la sorpresa de Sócrates, el Eleata elige el diálogo y, de acuerdo con su propia experiencia con el joven, decide comenzar la indagación con Teeteto (Sph. 217c1-218a3). Antes de dar inicio a la conversación, advierte lo siguiente:

EXTRANJERO — Lo cierto es que estoy un tanto *avergonzado* [αἰδῶς<sup>10</sup>], Sócrates, pues en este primer encuentro con vosotros, en vez de avanzar poco a poco, palabra por palabra, tendré que desarrollar una profusa argumentación, ya sea conmigo mismo, ya sea hacia otro, como si pronunciara una *conferencia* [ἐπίδειξις]. La cuestión que ahora abordamos no es, en realidad, tan fácil de responder como podría esperarse, sino que requiere un *discurso prolongado*. (217d8-e3, mi énfasis)

Este pasaje es importante porque revela el sentimiento del Eleata frente al λόγος propuesto y, en específico, con vistas a su extensión: la vergüenza. Como es sabido, Platón no presenta una “teoría” o una esquematización acerca de esta emoción (Fussi, 2023:

---

<sup>8</sup> En este sentido, podemos considerar al *Sofista* (que conforma una trilogía con *Teeteto* y *Político*) como una “versión filosófica” a modo de *complemento* del juicio a Sócrates. En el juicio relatado en *Apología*, la persona de Sócrates es el centro de atención, bajo el ataque de la opinión no-filosófica. En la trilogía, por contraste, no hay ataque y no es Sócrates, sino su *esencia*, lo que debe ser examinado (Miller, 1980: 2).

<sup>9</sup> Sócrates se refiere aquí al Parménides platónico del diálogo homónimo, con quien mantuvo un ejercicio dialéctico que también menciona en el *Teeteto* (183e).

<sup>10</sup> Este término figura también unas líneas antes (216a6-b2), donde Sócrates cuenta que Homero “sostenía que a los hombres *respetuosos de la justicia* [o que participan de la venerable justicia; αἰδοῦς δικαίας] los acompañan los dioses”. En otras palabras, los dioses ayudan o favorecen a los hombres modestos o humildes y no más bien a los “desmesurados” (ὑβρεῖς).

53,73). Aristóteles, en cambio, explica en la *Ética Nicomáquea* (1128b32-2<sup>11</sup>) que αἰδώς tiene un sentido prospectivo, mientras que αἰσχύνη tiene un sentido retrospectivo. La vergüenza, en los diálogos de Platón, suele figurar como una consecuencia positiva del ἔλεγχος socrático, es decir, como una reacción ante la consciencia de la falsedad o inconsistencia de las propias opiniones (cf. *Prt.* 348c, *Smp.* 216b)<sup>12</sup>. En estos casos, un individuo se avergüenza ante las tesis que sostenía previamente, por lo que el pudor funciona como una emoción retrospectiva<sup>13</sup>. En esta puesta en escena, opera de manera contraria: el Eleata considera y expresa lo extenso que deberá ser su discurso, por más que se desarrolle como diálogo –el método predilecto del filósofo–.

Pareciera que el Extranjero siente vergüenza por el protagonismo que tomará de aquí en adelante. Sin embargo, la verdadera razón por la que el Eleata siente pudor sale a la luz por las acciones y valoraciones que realizará durante el diálogo. La búsqueda propuesta, como se afirmará inmediatamente, comenzará por el sofista, y Sócrates tiene experiencia dialogando y cediendo la palabra ante este tipo de personas. El Extranjero advierte que su λόγος será extenso, como una demostración (ἐπίδειξις) elocuente. Esta es la modalidad de discurso predilecta de los sofistas<sup>14</sup>. Sócrates ha intentado mantener diálogos verdaderos –con preguntas y respuestas honestas– con, por ejemplo, Protágoras, Gorgias y Polo, especialistas en argumentación que preferían el monólogo extenso<sup>15</sup>. Protágoras en particular, en el diálogo homónimo, comienza su exposición tomando y abusando de la palabra a tal punto que Sócrates dice olvidar los detalles de la misma (cf.

<sup>11</sup> Suele traducirse αἰδώς por vergüenza o pudor (cf. *Chrm.* 150e ss.), pero también comporta los sentidos de reverencia y honor (cf. LSJ s. v.). En ambos casos, refiere a especie de sentido o consciencia moral (cf. García Gual, 1985, 526 n. 31). Según Cairns (1993, 175), αἰσχύνη y αἰδώς son sinónimos. Ambos sustantivos expresan una especie de respeto hacia los dioses y ante todo lo superior. Si bien Aristóteles considera en la *Ética Nicomáquea* que el primero está ligado a lo contingente y el segundo a lo necesario o al pasado, no repara en tal distinción en su *Retórica* (1383b12-14), por lo que ambos comprenden una turbación relativa a aquellos vicios tanto presentes, pasados como futuros. Para un análisis detallado y actualizado del uso de estos términos, cf. Álvarez (2014: 52-58).

<sup>12</sup> Es probable que el *Gorgias* sea la representación más explícita y dramática del poder de la vergüenza en el proceso de aprendizaje mediante la refutación socrática. Cohen de Lara (2020) explica que, en este diálogo, la vergüenza opera como una emoción purificadora en la medida en que abre la posibilidad de valorar los propios deseos de poder político y social y de compararlos con el deseo de ser justo o bueno. Esta comparación produce, en otras palabras, una contradicción o tensión en la propia alma. La infelicidad de un personaje como Calicles, desde la perspectiva socrática, sería el resultado de vivir con aquella contradicción interna y no sentir vergüenza al respecto.

<sup>13</sup> Para un breve resumen de las instancias en las que figura este tipo de vergüenza en la obra platónica, manifestadas por el sonrojo o el rubor visible, cf. Gooch (1988).

<sup>14</sup> En la séptima definición, en rigor, los indagadores terminan por ubicar al sofista en el arte de la producción de “discursos breves” [βραχέει λόγοις] en privado, es decir, con su cliente o aprendiz, contrario al orador que produce discursos extensos ante una muchedumbre (*Sph.* 266d9-267a1). Tal caracterización, que el Extranjero sabe de antemano, aumenta aquella vergüenza ante la necesidad de discurrir extensamente, ya que podría indicar la praxis que prioriza con el joven Teeteto, una posible presa de sofista.

<sup>15</sup> Pareciera tratarse de una observación irónica, ya que Sócrates recuerda varios detalles del monólogo de Protágoras más adelante (cf. 329c, 349b). Sin embargo, su observación puede ser válida para otros auditores y su objetivo con el pedido insistente de βραχυλογία es que Protágoras deje de considerar el encuentro como un “debate” verbal (ἀντιλέγω, 335a4).

Prt. 319c-328d, 334c-d). El ateniense intenta que Protágoras pregunte o responda con brevedad, pero el sofista falla en el intento, en definitiva, porque prioriza la contienda verbal y la proyección de una imagen positiva ante su audiencia. A pesar de ello, Protágoras se presenta aquí como un interlocutor habilidoso tanto en la μακρολογία como en la βραχυλογία o discurso breve de preguntas y respuestas (Prt. 329b). En otras palabras, por más que el sofista no coopere en la indagación o sea deshonesto, es capaz de adoptar cualquiera de las dos formas discursivas que Sócrates –sabiendo esto– le propone al Extranjero. Por ello es que, al elegir el diálogo y desechar el monólogo, el Eleata no termina por adelantar su condición filosófica. Lo que efectivamente da indicios de que es un verdadero filósofo es, más bien, su sentimiento prospectivo de pudor.

Al Extranjero le produce vergüenza comenzar su indagación ante la mirada de Sócrates porque ya sabe qué es un sofista. Estos especialistas, como se observará en las futuras definiciones<sup>16</sup>, son esencialmente multiformes porque adaptan la modalidad de su λόγος a condición de la mera persuasión de la audiencia o del cliente. Análogamente, el “dios” de los extranjeros que menciona Sócrates al comienzo es un cambiaformas: de acuerdo con qué ciudad visite, adopta uno u otro aspecto. El filósofo, en cambio, “aparece” de distintas maneras de manera involuntaria, según aquella “ignorancia” de la gente (Sph. 216d). En resumen, las observaciones y propuestas metodológicas de Sócrates, si bien son breves, iluminan uno de los hilos conductores del diálogo: la apariencia. El Extranjero, consciente de la naturaleza del sofista, siente pudor antes de emprender su búsqueda porque reconoce que puede ser tomado por un sofista más<sup>17</sup>.

Su expresa elección del discurso extenso, previo a la aclaración de que prefiere la modalidad dialógica, daría la impresión de que el Eleata busca tomar protagonismo con una serie de argumentos armados previamente. Tal preferencia recordaría, por supuesto, al personaje de Protágoras en el texto homónimo, quien monologa extensamente para evitar el diálogo y, más bien, impone sus opiniones intactas, esto es, desconectadas de las respuestas de los auditores (cf. Prt. 319c-328d, 334a-c). El Eleata tendrá por objetivo secundario, bajo esta perspectiva, demostrar su propia condición filosófica, es decir, revelar su naturaleza más allá de la impresión o apariencia inicial que genere dada su preferencia por el discurso extenso, comenzando por el λόγος acerca del sofista. En este sentido, el Extranjero expone la actitud del Ateniense de Leyes, otro filósofo protagonista anónimo, quien defiende la extensión y sistematización del discurso por sobre la brevedad y parcialidad en varias ocasiones (cf. 721e-722d, también 643a, 782e, 858a-b, 887b).

---

<sup>16</sup> Respecto de las siete definiciones del *Sofista*, los intérpretes discuten si deben ser tomadas con seriedad o no. Cf. un resumen de dichas posiciones en Brown (2010: 151-153) y Ionescu (2013: 41). Para nuestro trabajo, consideramos relevante el aporte de Notomi (1999). Este autor sostiene que las definiciones son múltiples por la naturaleza multiforme del sofista y, en definitiva, por el uso profesional que hace este de las apariencias, mientras que la unificación de ellas corresponde a su “esencia”, que “descansa en el arte del aparecer” (78-87, 296-301). Similarmente opina Rosen (1983: 84-85). Gadamer (1990) explica que “a todas las ideas acerca del sofista un aspecto les es común, y es que él siempre quiere aparecer como alguien que sabe” (126).

<sup>17</sup> Después de todo, Platón considera en otros diálogos que la vergüenza es una especie de miedo (φόβος) (cf. *Lg.* 646e10-647a2 y *Euthphr.* 12a1-c9). Al respecto, cf. Fussi (2023: 58).

Por último, la expresión de vergüenza del Extranjero connota una actitud de respeto hacia la filosofía. Sócrates realiza al comienzo una división entre la gente que cree que los filósofos “no valen nada” y otros que consideran que son “dignos [ ] de todo” (Sph. 216c8). Si el Extranjero representa a aquellos que tratan a la filosofía con cierta τιμή<sup>18</sup> u honor, su vacilación ante la necesidad de discurrir extensamente indicaría un respeto hacia la práctica filosófica en general. Esta praxis, como Sócrates indicará al comienzo del Político corrigiendo a Teodoro, vale más o tiene mayor “estima” que la del sofista y la del político (257a1-b4)<sup>19</sup>. Efectivamente, el Eleata demostrará, en virtud de los métodos propiamente dialécticos que emplea y de su rol pedagógico con Teeteto, que es un verdadero filósofo. Hasta entonces, el visitante anónimo solo puede expresar su predisposición ante la indagación y, en particular, su respeto ante una figura como Sócrates.

Hasta aquí, el sentimiento prospectivo de la vergüenza opera, en la puesta en escena del Sofista, como un indicio de la naturaleza filosófica del protagonista. El pudor del Eleata está asociado a un conocimiento, demostrado en un diálogo previo, acerca de la modalidad del discurso predilecto del sofista y es incrementado por la atenta mirada de Sócrates, a quien atañe la pregunta por los géneros. Es probable, dada la conexión entre Teodoro y Sócrates, que el Extranjero sepa de antemano que el ateniense acusado es “todo un filósofo” como él mismo. De todas maneras, el Eleata deberá demostrar su condición y de forma transparente, es decir, deberá definir al sofista desde la filosofía misma, una perspectiva más valiosa. Su expresión ante la posibilidad de ser tomado como un sofista más conforma, en este sentido, el comienzo de esta “difícil” captura.

## Vergüenza retrospectiva y el papel del ἔλεγχος

La primera sección del Sofista (216a-231e) es un manifiesto acerca de la necesidad de una indagación extensa acerca del género buscado. El Extranjero, antes de comenzar con la investigación acerca del sofista, prioriza la práctica de su recurso dialéctico predilecto –el método de división– mediante la búsqueda de un género más fácil y pequeño, a saber, el “pescador con caña” (219a4-221c4). Este ejercicio mediante un ejemplo tiene dos propósitos: en primer lugar, lograr que el joven Teeteto comprenda por el ejercicio mismo el procedimiento dicotómico de división; en segundo, exhibir rasgos de un tipo de cazador, el pescador, que servirán como punto de partida inmediato para dar cuenta del sofista. El recurso del ejemplo es exitoso, ya que establece el método que permitiría ofrecer un λόγος definitivo del sofista. La división, según se practica al comienzo, opera mediante la fijación de un género inicial que contiene un rasgo relevante del objeto a

<sup>18</sup> Cf. LSJ s. v. ‘τιμή’. Cf. *Euthd.* 307a4, donde Sócrates también observa que “los serios y dignos de estima son pocos” en cualquier actividad o técnica.

<sup>19</sup> Teodoro afirma que Sócrates debería “triplicar” su agradecimiento tras la presentación del político y del filósofo por parte del Extranjero. Sócrates, con su característica ironía, le responde que “el más versado en materia de cálculo” ha puesto el mismo “precio” a cada género, cuando en realidad la distancia que media entre cada uno no es proporcional. Cf. un análisis de este error de cálculo en Migliori (2011: 3-10). En el *Sofista*, el Extranjero advierte que el método de división que prefiere utilizar es indiferente ante el valor de cada género con el que trata (227b). Sin embargo, la observación de Sócrates es externa al método diairético y, dada la ausencia de respuesta del Eleata ante la misma, podemos asumir que es válida.

definir. Seguidamente, se debe dividir a este mismo en partes o especies –preferentemente en dos<sup>20</sup>– a fin de desechar una y continuar la división con aquella que contenga la propiedad que está en el objeto buscado. De esta manera, los indagadores parten de las técnicas adquisitivas y logran cinco definiciones, todas ellas al parecer insuficientes. El hecho de que las definiciones del sofista sean múltiples indica el fracaso de la investigación. Sin embargo, los indagadores aplican el método de división correctamente y, en cada intento, el Extranjero se encarga de motivar a Teeteto a continuar con la búsqueda (cf. esp. 241c2-6, 261a9-c8).

La quinta definición ubica al sofista como una especie de erístico (*Sph.* 224e6-226a5). En resumen, los interlocutores descubren que un sofista, si bien busca una remuneración por sus servicios, se caracteriza por una técnica de la discusión que le permite contradecir ciertas cuestiones en privado. Esta observación, cuya raíz no es explícita y podría partir de experiencias personales del Eleata, permite un nuevo punto de partida, a saber, las técnicas separativas. De manera brusca y deliberada, el Extranjero introduce una reunión de “tareas domésticas”, tales como “filtrar, colar, cribar [...]” (), que dan cuenta de un rasgo común: todas ellas suponen una especie de división. Parte de estas técnicas se define por su capacidad para dividir lo semejante y lo desemejante, mientras que otras se encargan de separar “lo mejor de lo peor”. En esto último consiste la purificación (κάθαρσις), que reúne técnicas como la limpieza, la medicina, la gimnasia, entre otras, de acuerdo con su aplicación al cuerpo o al alma. Los indagadores se centran en la purificación del alma, ya que allí anida el sofista como contradictor. Ahora bien, uno de los “males” del alma es la ignorancia<sup>21</sup> [ἄγνοία], una especie de malformación o deformidad involuntaria. El alma, al perseguir la verdad, yerra y se desvía, lo que genera asimetrías en sí misma. La cura para este mal es la enseñanza y, dentro de este género, la refutación (ἔλεγχος). En rigor, estos refutadores “Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada” (230b3), cuestionan dichas afirmaciones y confrontan los argumentos del interlocutor de manera sistemática. Así, muestran lo siguiente:

[...] respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Quienes así purifican piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone; y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado *se avergüence* [αἰσχύνῃν], eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada, consciente de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más. (*Sph.* 230b4-d3, mi énfasis)

---

<sup>20</sup> Hay una excepción a la regla de la división de a pares, donde el Extranjero divide en cuatro géneros las técnicas productivas (*Sph.* 266d).

<sup>21</sup> La ignorancia es “la causa de todos los errores que comete nuestro pensamiento” (*Sph.* 229c5-6; cf. también *Ap.* 21d y *Men.* 84c).

Este pasaje es ampliamente discutido entre los intérpretes por su alusión a la práctica socrática. Si se considera esta sexta definición como válida, Sócrates mismo –quien se mantiene en silencio– sería un sofista más. Sin embargo, el Extranjero aclara de inmediato que teme llamarles sofistas a los refutadores-purificadores, ya que considera a este arte una práctica “noble”<sup>22</sup> y según lo expuesto, la mejor técnica pedagógica. Es evidente que el Eleata describe en detalle esta honorable práctica para hacerle percibir a Teeteto que el sofista es fácilmente confundible con el filósofo, dado que la división dicotómica solo ha permitido dilucidar aspectos del mismo, así como el perro –manso– es similar al lobo –salvaje–. Consideramos, en suma, que este intento de definición no caracteriza en verdad al sofista, sino a un aspecto del filósofo. En ese caso, el filósofo tendría la capacidad de curar la ignorancia de su interlocutor, como un médico del alma, generando no solo una consciencia de la incoherencia o inconsistencia entre las opiniones proferidas, sino también la emoción que la acompaña, esto es, la “vergüenza”.

Según la descripción del ἔλεγχος, el médico del alma es quien examina la relación entre las distintas afirmaciones de su paciente-interlocutor y quien puede diagnosticar la ignorancia del mismo dada por la contradicción entre dichas opiniones. Esta instancia genera “cólera” en el enfermo, pero “calma” frente a los otros. El criterio para que el refutador considere que la liberación de estas opiniones falsas ha sido exitosa es la vergüenza<sup>23</sup> que siente el purificado. En otras palabras, el liberado solo puede recibir y aprovechar opiniones verdaderas si mantiene el pudor que le produce haber errado en sus opiniones previas. La mejor disposición posible, ser “consciente de que [uno] conoce solo aquello que sabe y nada más” (230d5-6), es inseparable de una disposición anímica. El liberado siente vergüenza por lo que debería haber afirmado o mantenido respecto de un tema que creía erróneamente saber. Esa cólera consigo mismo, ligado a aquel pudor, son garantes de su consciencia de ignorancia y de la posibilidad de comenzar a aprender. La vergüenza del liberado es, según lo expuesto, un propósito del purificador. Después de todo, como afirma Candiottto (2017, 580), “la purificación no es posible sin la vergüenza”. El hecho de que el refutado se avergüence de haber mantenido ciertos lógoi falsos implica una retrospectión mantenida, es decir, una disposición hacia el pasado. En otros términos, el liberado es quien acepta que no debería haber sostenido opiniones contrarias acerca de un mismo tema, pero también que ser consciente de ello lo habilita a recibir conocimientos.

<sup>22</sup> En este caso, el sofista es de “noble” estirpe o familia en el sentido de que su técnica se asemeja, a modo de imitación, a la verdadera filosofía (Bluck, 1975: 46). La semejanza es tal que el Extranjero le advierte de inmediato a Teeteto que el sofista y el filósofo son como el lobo y el perro; a pesar de su parecido, uno es salvaje y el otro, manso.

<sup>23</sup> Diversos interlocutores de Sócrates en el *corpus*, entre ellos Gorgias, Polo y Protágoras, abandonan su participación activa en el diálogo por haber sido refutados y aparentemente avergonzados (cf. Cohen de Lara, 2020), pero tan solo expresan su sentimiento mediante el abandono y no, más bien, con palabras. En el caso del *Simposio*, por el contrario, Alcibíades admite: “Únicamente ante él [sc. ante Sócrates] siento vergüenza [αἰσχύνομαι]” (216b2-3). A mi parecer, aquí no se revela el sentimiento producido por la refutación socrática, sino una *condición* de deshonra o desgracia. Respecto de este significado de αἰσχύνη, cf. Fussi (2023: 59).

En este sentido, la vergüenza que opera en el ἔλεγχος es positiva<sup>24</sup>. A diferencia del rol de la vergüenza en la puesta en escena, que está ligada a una proyección a futuro del λόγος conveniente, el pudor que protagoniza la refutación se da hacia el pasado, esto es, hacia un λόγος falso o erróneo anteriormente expresado. De esta manera, estas dos referencias al αἰδώς en Sofista agotan su campo de posibilidad, es decir, tanto su papel prospectivo como retrospectivo. En ambos casos, esta disposición anímica aparece en un ámbito propio de la filosofía y diferenciado expresamente de la sofística. Después de todo, si el Extranjero hubiera ubicado al sofista en la sexta definición, como practicante del ἔλεγχος, habría fallado en honrar la filosofía tal y como lo exigía Sócrates en el íncipit, ya que sería equivalente a admitir que alguien sin conocimiento<sup>25</sup> podría enseñar.

## Consideraciones finales

A modo de síntesis, hemos observado que el Extranjero, consciente de la necesidad de demostrar su condición filosófica a lo largo del diálogo, expresa su genuino respeto hacia la filosofía. En el íncipit, se ubica como uno de los que “honran” la filosofía de manera prospectiva, admitiendo su vergüenza ante la necesidad de discurrir extensamente como lo haría un sofista. Otra prueba de su actitud frente a la sabiduría es el hecho de que, en la sexta definición, el Extranjero se rehúse a identificar al sofista con el refutador-purificador similar a Sócrates. Para ello describe una correcta disposición del alma frente al λόγος, atravesado por la vergüenza retrospectiva o ligada hacia las opiniones falsas previamente defendidas. De esta manera, cuando el filósofo, encarnado aquí en el Eleata, siente pudor, se da respecto de lo que dirá y de cómo lo dirá. Después de todo, el Extranjero ya conoce la definición del sofista y su desafío consiste en asegurar los pasos necesarios para que Teeteto comprenda los razonamientos mediante el diálogo. En cambio, cuando el aprendiz<sup>26</sup>, a modo de interlocutor activo del filósofo refutador, siente vergüenza, esta se produce respecto de lo que ha dicho. En ambos casos, dicha disposición anímica supone un respeto o valoración de la filosofía. Esta sensación, ligada a la emoción y al λόγος, conforma el diálogo. En este método filosófico predilecto, que puede ser breve o extenso, se desenvuelven tanto argumentos como emociones, algunas de las cuales son expresas. El verdadero alcance del diálogo puede observarse, así, en la síntesis entre los λόγοι y las emociones.

---

<sup>24</sup> Difiero en este punto de las consideraciones de Nussbaum (2006) acerca del rol de la vergüenza en el campo pedagógico. Según la autora, la vergüenza “es una amenaza a toda posibilidad de moralidad y comunidad y, por cierto, a una vida interior creativa” (245-246), porque produce más bien humillación, una condición que aísla al individuo del mundo—especialmente en la niñez—. Considero que, siempre y cuando la vergüenza surja y se disuelva *mediante el diálogo*, produce aprendizaje o, en otros términos, un desarrollo moral deseable. Cf. otras posibles críticas a esta posición en Candiotta (2017: 2-3) y Cohen de Lara (2020: 340, 349-350).

<sup>25</sup> El sofista aparenta sabiduría mediante imitaciones, pero en rigor no tiene conocimiento ni busca el saber (*Sph.* 233c). Este personaje mantiene el “aspecto” (σχῆμα) del filósofo ante su audiencia (cf. 267a6-8), como si de un actor se tratara, atendiendo a los rasgos del original que más conveniente le sea (Álvarez, 2019, 157-158).

<sup>26</sup> Cabe recordar que Teeteto ya ha pasado por el ἔλεγχος purificador el día anterior, proceso que, según la observación de Sócrates, lo dejó “lleno de cosas mejores” (*Tht.* 210b11-c4). Tal purificación parece haberle enseñado al joven no solo qué opiniones falsas sostenía acerca de la ἐπιστήμη, sino también el valor de la refutación, por lo que responde a la descripción del Eleata con una actitud respetuosa.

## Bibliografía

### Ediciones críticas y traducciones

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Introducción, traducción y notas por Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1982.
- BURNET, John (ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1905.
- DUKE, E. A. et al. (eds.). *Platonis Opera. Vol. 1: Tétralogie I-II*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- PLATÓN. *Protágoras*. Introducción, traducción y notas por Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1982.
- PLATÓN. *Leyes*. Introducción, traducción y notas por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1982.
- PLATÓN. *Eutidemo*. Introducción, traducción y notas por Francisco José Olivieri. Madrid: Gredos, 1983.
- PLATÓN. *Sofista*. Introducción, traducción y notas por Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988.
- PLATÓN. *Teeteto*. Introducción, traducción y notas por Marcelo Boeri. Buenos Aires: Losada, 2006.
- WEST, Martin Litchfield. *Homerus. Odyssea*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2017.

### Bibliografía secundaria

- ÁLVAREZ, Lucas M. *Platón frente al sofista*. Buenos Aires: TeseoPress, 2019.
- ÁLVAREZ, Lucas M. “La sofística y su enfoque performativo de la pólis ateniense. Apariencia, visión y mirada del otro en Protágoras, Antífonte y Gorgias”. Tesis de Maestría, Universidad de Buenos Aires, 2014.
- BENÍTEZ, Eugenio. “Characterisation and Interpretation: The Importance of Drama in Plato’s *Sophist*”. *Literature & Aesthetics* 6(1996): 27-39.
- BLONDELL, Ruby. *The play of character in Plato’s dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BLUCK, Richard S. *Plato’s Sophist. A commentary*. Manchester: Manchester University Press, 1975.
- BROWN, Lesley. “Definition and Division in Plato’s *Sophist*”. En *Definition in Greek Philosophy*, editado por David Charles, 151-171. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- CAIRNS, Douglas L. *Aidōs. The psychology and ethics of honour and shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

- CANDIOTTO, Laura. "Purification through emotions: The role of shame in Plato's *Sophist* 230b4–e5", *Educational Philosophy and Theory* 50(2017): 576-585.
- COHEN DE LARA, Emma. "Desire and the Emotion of Shame". En *Desire and Human Flourishing. Perspectives from Positive Psychology, Moral Education and Virtue Ethics*, editado por M. Bosch, 339-352. New York: Springer, 2020.
- FREDE, Michael. "The Literary Form of the *Sophist*" En *Form and Argument in Late Plato*, editado por C. Gill y M.M. McCabe, 135-151. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- FUSSI, Alessandra. "Plato on Shame": En *The Moral Psychology of Shame*, editado por A. Fussi y R. Rodogno, 53-78. Lanham: Rowman & Littlefield, 2023.
- GADAMER, Hans-Georg. "La dialéctica no es la sofística. Teeteto aprende esto en el *Sofista* (segunda parte)". Traducción por María Teresa Padilla Longoria. *Theoria* 40(2021[1990]): 118-129.
- GOOCH, Paul. "Red faces in Plato". *The Classical Journal* 83.2(1988): 124-127.
- IONESCU, Cristina. "Dialectic in Plato's *Sophist*: Division and the Communion of Kinds". *Arctos* 46.1(2013): 41-64.
- KONSTAN, David. "Socrates in Aristophanes' *Clouds*". En *The Cambridge Companion to Socrates*, editado por D. Morrison, 75-90. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert y JONES, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement*. Oxford: Oxford University Press, 1843 [1996] (= LSJ).
- MIGLIORE, Maurizio. "Una strana trilogia per un *Filosofo* non scritto". En *Formal structures in Plato's Dialogues. Theaetetus, Sophist and Statesman*, editado por F. Lisi y J. Monserrat-Molas, 3-46. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011.
- MILLER, Mitchell. *The philosopher in Plato's Statesman: together with 'Dialectical education and unwritten teachings in Plato's Statesman'*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 1980.
- NOTOMI, Noburu. *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- NUSSBAUM, Martha C. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- ROSEN, Stanley. *Plato's Sophist. The drama of original & image*. South Bend: St. Augustine Press, 1983 [1999].

# La Ética como manifestación sintomatológica del alma: desde las prácticas del *sí-mismo* hacia *la donación de sí*

*Ethics as a symptomatic manifestation of the soul: from self-practices to self-donation*

*A Ética como manifestação sintomatológica da alma: das práticas-de-si à doação-de-si*

Lautaro A. Encina Herrera<sup>1</sup>

## Resumen

El desarrollo político de Platón hunde sus raíces en una concepción ética del perfeccionamiento del individuo, entendida como *práctica de sí mismo* y *ejercicio espiritual*, cuyo despliegue se orienta hacia la atención y el *cuidado de los otros*. A partir de algunos diálogos platónicos, proponemos que la donación del individuo ético al bien común y a la sociedad constituye, en realidad, una consecuencia directa de un orden interior alcanzado mediante prácticas que le permiten configurarse según su propia naturaleza.

**Palabras clave:** *si-mismo*, *donación-de sí*, ética, medicina, enfermedad.

## Abstract

Plato's political thought is rooted in an ethical conception of the individual's perfection, understood as self-practice and spiritual exercise, whose unfolding is directed toward the attention and care of others. Based on some Platonic dialogues we propose that the ethical individual's donation to the common good and to society is, in reality, a direct consequence of an inner order, achieved through practices that allow him to configure himself according to his own nature.

**Keywords:** self, self-giving, ethics, medicine, illness.

---

<sup>1</sup> Lautaro Encina Herrera es estudiante del Profesorado y Licenciatura en Filosofía de la Escuela Universitaria de Teología y Filosofía de la Universidad Católica de Salta. Ayudante alumno de la cátedra Historia de la Filosofía Antigua y lectura e interpretación de autores de textos de la Filosofía Antigua. Contacto: lautaro.encina.98@gmail.com. ORCID:0009-0006-2480-4769.

## Resumo

O desenvolvimento político de Platão tem suas raízes em uma concepção ética do aperfeiçoamento do indivíduo, entendida como *prática de si mesmo e exercício espiritual*, cujo desdobramento se orienta para a atenção e o *cuidado dos outros*. A partir de alguns diálogos platônicos, propomos que a doação do indivíduo ético ao bem comum e à sociedade é, na verdade, uma consequência direta de uma ordem interior, alcançada por meio de práticas que lhe permitem configurar-se de acordo com sua própria natureza.

**Palavras-chave:** *si-mesmo, auto-doação, ética, remédio, doença.*

## A modo de introducción

Quando en los debates políticos se advierte que los problemas económicos, educativos y políticos *stricto sensu* requieren remitirse a una instancia filosófica se instala el escenario de la ética social o ética política, que en la tradición clásica se concibe como una ética del bien común. En la Antigüedad, Platón se ocupó ampliamente de la cuestión política, al punto de que puede afirmarse que toda su obra se encuentra orientada en esa dirección. En este trabajo proponemos mostrar cómo el desarrollo filosófico de la visión platónica de la ética política hunde sus raíces en una concepción ética del perfeccionamiento del individuo, concebida como *práctica de sí mismo* y como *ejercicio espiritual*, cuyo despliegue se orienta hacia la atención y el cuidado *para-otros*<sup>2</sup>.

A partir de algunos diálogos platónicos proponemos que la integración, incluso en términos de donación, del individuo ético al bien común y a la sociedad es, en realidad, una consecuencia directa de un orden interior, logrado a través de prácticas que le permiten configurarse según su propia naturaleza<sup>3</sup>. Así, la donación ética emerge de una

---

<sup>2</sup> En algunos usos se prefiere aprovechar para la distinción entre lo individual y lo social la riqueza de la diferencia entre los términos Ética y Moral. Mientras que la primera se considera como práctica del individuo, la segunda se la utiliza como aquella norma establecida por y para la sociedad. Sin embargo, nosotros utilizamos el término Ética indistintamente, ya que la moral a su vez responde primariamente a la Ética, por lo menos en la definición que da Cicerón y posteriormente Séneca con el fin de cambiar el término griego por uno latino nuevo, pero con el mismo significado. (Cfr. Cic. *Fat.* I, 1; Sen. *Epist.* LXXXIX, 9). Nuestra reflexión es, ya sea para la Ética o para la Moral.

<sup>3</sup> Para Platón, “según naturaleza” (κατὰ φύσιν) puede entenderse como un orden interno propio definido por lo que una cosa es y cómo debe comportarse, en virtud de su participación en las Ideas. En el *Fedón* (100c8-e2), Sócrates explica que las cosas bellas son bellas no por sus características sensibles (χρῶμα, σχῆμα, etc.), sino “por la Belleza misma”, la cual constituye la causa verdadera (αἰτία) de su propiedad y su denominación: “todas las cosas bellas son bellas por la Belleza” (*Fedón* 100d7-e1: “τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίνετῃ καλὰ”). La expresión “según naturaleza” implica que el desarrollo y comportamiento de un ente sensible refleja el principio inteligible del que participa, y no puede explicarse únicamente mediante causas materiales o mecánicas, que solo constituyen condiciones sin ser la verdadera causa (*Fedón* 99a3-b3; *Timeo* 46d ss.). Las verdaderas causas son teleológicas porque es necesario explicar por qué la naturaleza está organizada según lo mejor, pero no es en el *Fedón* donde se desarrolla esta explicación, sino en *Timeo*: 46c-47a, 68e-69d.

Por tanto, cabe resaltar que la noción de naturaleza está ligada a los conceptos de generación y corrupción; de hecho, el término κατὰ φύσιν se puede encontrar en *Timeo* 41c4-5: “τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῶων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν”. Aquí se insta a dedicarse a la propia naturaleza imitando la generación del Demiurgo. Cfr. Bernabé Aráoz Vallejo, *La antropología mé-*

metafísica del individuo que actúa conforme a su naturaleza; cuanto más se conoce y se encuentra en armonía consigo mismo, mayor será su capacidad de donación hacia los demás. A la inversa, el desorden interior se proyecta en conflictos en las relaciones sociales.

En nuestra reflexión seguiremos los siguientes pasos. En primer término, realizaremos una breve introducción a la medicina y la cuestión del alma en la Antigüedad, tomando como texto fuente la clásica obra de Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. En segundo lugar, esbozaremos a grandes rasgos los aspectos médicos en relación al alma, tomando algunas referencias de los diálogos platónicos que sirven de testimonio del interés de Platón en la materia. Si bien él aborda la descripción de la etiología de las enfermedades tanto del cuerpo<sup>4</sup> como del alma<sup>5</sup>, nosotros trataremos de limitarnos solo a las segundas. En tercer lugar, se desarrollará el núcleo de nuestra reflexión, la cual dividiremos en tres momentos o instancias que van desde el *yo-in-sisencial*<sup>6</sup> al *yo-en-acción* de la donación. Estos momentos que son el *conocimiento de sí*, *prácticas de sí* (para el *dominio-de-sí*) y, por último, la *donación de sí*, que están atravesados por los planteos socráticos presentados por Platón y por las contribuciones contemporáneas de Pierre Hadot e Ismael Quiles.

El fin de nuestra indagación surge de algunas preguntas tales como ¿la acción ética del hombre es manifestación de lo que lleva dentro?; el accionar humano, ¿puede revelar el estado del alma?; ¿hay enfermedades que comienzan por el alma y repercuten en el cuerpo afectando todo el compuesto (συναμφότερον) humano y a la inversa?; ¿la prác-

---

*dico-cosmológica del Timeo de Platón* (México: Universidad Iberoamericana de México, 2020), 28-33. Platón, en su esfuerzo por fundamentar su cosmogonía, vuelve a la noción de “naturaleza-proceso” concebida por los primeros pensadores griegos. Cfr. Pierre, Hadot, ¿Qué es la Filosofía Antigua? (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 23.

Además, en Platón, la distinción entre naturaleza (φύσις) y convención (νόμος) es un tópico clásico que se articula en términos de “principio interno” frente a “acuerdo externo”. Según Reinhardt (Parménides, V. Klosterman, Frankfurt, 1959, 30-31, 82 ss., 216), la distinción entre verdad y opinión aparece ya, posiblemente por primera vez, en el *Περὶ φύσεως* de Parménides. En este texto, la verdad (ἀλήθεια), permanente e inmutable, se asocia con la naturaleza, mientras que la opinión (δόξα), cambiante y contingente, se vincula con la costumbre o convención (νόμος). De manera paralela, el *Menón* de Platón (70a) refleja la discusión recurrente sobre si la virtud tiene su origen en la naturaleza o en la enseñanza/ convención. Cfr. J. Araos San Martín, “Lenguaje, convención y naturaleza en Platón y Aristóteles”, *Revista de Filosofía* 35-36, no. 1 (1990): 127-142.

Otro término similar y de mayor relevancia para nuestra investigación lo podemos encontrar en el *Político*, 308d, donde la tarea del legislador supone el descubrimiento e imitación de las verdades eternas, aquellas que se encuentran inscritas en el orden natural, para así llevar a sus súbditos a una vida según naturaleza: “οὐδ’ ἄρα ἡ κατὰ φύσιν ἀληθῶς οὕσα ἡμῖν πολιτικὴ μὴ ποτέ ἐκ κρέστου καὶ κακοῦ ἀνθρώπων”. Aquí, la vida “según naturaleza” ya no se limita al individuo, sino que implica que la acción del legislador debe imitar las verdades eternas inscritas en el orden natural, orientando a los ciudadanos hacia la justicia y la virtud. La naturaleza, por tanto, sirve como modelo tanto para los procesos de generación como para la estructuración correcta de la comunidad política: lo que es ordenado por naturaleza en el individuo debe inspirar lo ordenado por naturaleza en lo político.

<sup>4</sup> *Timeo*, 81e.

<sup>5</sup> *Timeo*, 86b.

<sup>6</sup> Utilizamos esta expresión como propia teniendo en cuenta que la filosofía *in-sistencial* es de autoría del filósofo argentino Ismael Quiles. Nos referimos al *yo-insistencial* como aquel yo que sale de sí, pero que siempre vuelve sobre sí mismo.

tica de las virtudes tiene carácter terapéutico? Estas preguntas son recurrentes en la modernidad con un tinte psicológico: la angustia, el estrés, la ansiedad, la depresión, ¿cómo afectan la *rationalis dispositio* interna, trasladándose luego a la vida social e interpersonal?

## Medicina y alma

Basta recabar en los documentos arcaicos del mundo helénico que, desde la Antigüedad hasta el siglo XIX han sido paradigma y punto de partida<sup>7</sup>, para darnos cuenta de la importancia de la medicina y su dinámica: salud-enfermedad. Estas obras pueden considerarse no solo un modelo para la creación literaria, sino una síntesis de casi todo lo que en el orden humano ha venido después<sup>8</sup>. En estos primeros testimonios documentados, la medicina tiene una doble connotación. Por un lado, técnica, y por el otro, una connotación mágico-religiosa, aunque comúnmente se sostiene que la etapa arcaica documentada por Homero representa la fase más supersticiosa de la medicina que evolucionó llegando a su ápice técnico-racional con Hipócrates. Sin embargo, es un hecho que la *Iliada* y la *Odisea* contienen una gran cantidad de descripciones anatómicas casi exhaustivas siendo de las primeras en el ámbito de la Literatura Occidental<sup>9</sup>. La medicina como respuesta a la enfermedad, tal como la entendemos ahora en Occidente, tiene su origen en Grecia. Esto se debe, según Laín Entralgo, a cuatro rasgos decisivos que posibilitaron y facilitaron su nacimiento como tal: a) la curiosidad y agudeza en la visión; b) el gusto por la expresión verbal de lo observado; c) una concepción naturalista de la divinidad; y d) una actitud liberada ante los dioses y el culto<sup>10</sup>. Como la medicina es una respuesta positiva a una realidad negativa llamada enfermedad, habrá que partir de ella, pues la medicina tiene su razón de ser en la naturaleza intacta del hombre, es decir, la salud, pero siempre restableciendo o curando aquello que ha sido corrompido ya por la enfermedad. Según Laín Entralgo, la enfermedad puede ser concebida e interpretada de cuatro modos distintos: el traumático, el punitivo, el ambiental y el demoníaco.

Las prácticas terapéuticas no estaban alejadas de lo ritual, a veces de índole purificadorio, por lo menos en la etapa pre-técnica-homérica. La medicina no se circunscribió solamente a un ámbito empírico-racional. Hay por ejemplo quienes discutieron sobre ciertos términos que hacen referencia a la medicina en la *Iliada* y la *Odisea*. Por un lado, están los médicos idealizantes del mundo helénico (Körner y Botto) y por el otro los arcaizantes. A nosotros nos es de ayuda traer a colación el análisis y crítica que les hace Laín Entralgo a estos dos primeros:

Bien se advierte que Körner y Botto idealizan médicamente la figura del gran vate jónico. El primero, tan apasionado lector de la *Iliada* y la *Odisea*, olvida que la

---

<sup>7</sup> Cfr. Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica* (Madrid: Revista de Occidente, 1958; edición digital Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012), 11-15.

<sup>8</sup> Ídem.

<sup>9</sup> Cfr. Pedro Laín Entralgo, "Apuntes para una historia de la Anatomía III", *Anatomía Humana en la Iliada y en la Odisea*, Medicamenta, Tomo V, núm. 93, 17.

<sup>10</sup> *Ibid*, 45.

expresión *kakón eidos* no indica «aspecto morbosos», sino «fealdad» (II., X, 316), y que *kake gyné* significa «mujer malvada», no «mujer enferma» (Od., XI, 383). Y tanto él como Botto —y como tantos otros, porque no están solos esos dos exegetas— no quieren recordar que la fumigación con humo de azufre (*peritheiosis*) fue en Grecia durante muchos siglos rito purificadorio o catártico, expediente religioso contra la impureza moral, y no medida «higiénica», en el sentido actual de esta palabra<sup>11</sup>.

Tenemos así una doble concepción de la medicina. Por un lado, los que sostienen que el mal es físico y debe ser curado materialmente, y, por otro, el análisis de Laín Entralgo que sostiene que se está hablando no del organismo en sí, sino del interior de la mujer. Teniendo en cuenta que *κακή γυνή*<sup>12</sup> es “malvada” y no “enferma”, no se está descartando el hecho de que siga siendo alguien que padece un mal al estilo de la enfermedad física. En este sentido la enfermedad pasa a ser moral y no material, es decir, espiritual o del alma y no corporal. La medida tomada por Odiseo en el Canto XXII, 481- 494 es ético-religiosa, no higiénica y no por ello supersticiosa.

Si es como sostiene Laín Entralgo, nos encontramos ante un texto de notable riqueza para llevar a cabo nuestra reflexión. Ya se puede visualizar el meollo de nuestro estudio más allá de la discusión entre unos términos y otros, pues lo que está de fondo es la realidad moral del hombre, aquella realidad que no nace sino del interior y que se lleva a la práctica *en-entre-los-hombres*. Así, pues, siendo el alma una realidad casi evidente y constitutiva del ser humano, por lo menos para los padres de la filosofía occidental, es de suma importancia hablar de ella como interior y sede de la disposición moral. Es el principio vital del ser humano, pues desde ella se transmite a la parte físico-mecánica del compuesto (*συναμφότερον*) el principio de identidad y de movimiento.

Esta breve referencia a la obra de Laín Entralgo es el testimonio sobre el cual se puede sentar las bases de nuestra reflexión dando sostén a la existencia de una realidad que va más allá de lo meramente material y su relación con la medicina. Su propuesta parte de la cuestión médica del alma habiendo traído a colación las dos célebres obras que fueron piedras fundamentales de la cultura occidental, pero también cabe recalcar que hubo varias tradiciones a lo largo de la Antigüedad que han tratado la cuestión del alma, desde la psicología homérica, pasando por las tradiciones órficas y pre-socráticas, hasta las más complejas sostenidas por Platón, Aristóteles y otras.

Las cuestiones del alma en los diálogos platónicos han sido motivo de innumerables estudios. En ellos es central el cuidado del alma, siendo Sócrates su gran referente<sup>13</sup>. Así como Hipócrates ha sido un hito para la medicina, si se quiere, fisiológica, Sócrates ha sido el padre de la medicina del alma, fue y es el gran médico de las almas. Burnet en

<sup>11</sup> Laín Entralgo, *La curación por la palabra...*, 15.

<sup>12</sup> “... ἄλλ’ ἀγορεύειν, κήδε’ ἐμῶν ἐτάρων, οἳ δὴ μετόπισθεν ὄλοντο, οἳ Τρώων μὲν ὑπεξέφυγον στονόεσσα ἀυτήν, ἐν νόσῳ δ’ ἀπόλοντο κακῆς ἰότητι γυναικός”.

<sup>13</sup> Téngase en cuenta la llamada “Cuestión socrática”. Cfr. Charles Kahn, *Platón y el Diálogo Socrático* (Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010).

su ensayo sobre la evolución de la concepción de alma en el mundo griego<sup>14</sup>, demostró que el nuevo sentido que Sócrates da a esta palabra no puede explicarse partiendo del εἶδωλον épico de Homero de la sombra del Hades, ni del alma aérea de la filosofía jónica, ni del demonio-alma de los órficos, ni de la ψυχή de la tragedia griega<sup>15</sup>. Para Platón el alma es el “hombre”<sup>16</sup> ya que, por ejemplo, en el *Alcibiades* también conocido como *Sobre la naturaleza del hombre*, considerado por la tradición académica como uno de los diálogos dudosos, Platón plantea que el conocimiento de uno mismo es conocimiento del alma:

SÓC. - Pues eso es lo que decíamos hace poco: que Sócrates habla con Alcibiades empleando razonamientos no con su rostro, como parece, sino con Alcibiades, es decir, con el alma.

ALC. - Así lo creo.

SÒC. - Luego el que nos ordena conocerse a sí mismo nos está mandando en realidad conocer el alma.

ALC. - Lo parece.

SÓC. - Por consiguiente, quienquiera que conoce algo de su cuerpo, conoce lo que su cuerpo es, pero no se conoce a sí mismo<sup>17</sup>.

Por otra parte, la afirmación del *Fedro* es tajante: “toda alma es inmortal”<sup>18</sup>. Ahora bien, si el alma es inmortal para Platón es porque tiene movimiento o es principio de él: “porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio”<sup>19</sup>. De allí se sostiene, junto con la tradición filosófica occidental, que el alma es principio de la actividad humana, origen de las operaciones, por ende, de la actividad fundamental que es la acción ética. La clave de la Ética socrática, además de su intelectualismo propio, consiste en la afirmación de que el vicio es malo para nosotros; existe una analogía entre el vicio y la enfermedad<sup>20</sup>. El hombre posee una cosa llamada alma, la cual, como el cuerpo, puede encontrarse en buen o mal estado<sup>21</sup>. Podemos decir que su buen estado, que corresponde a la salud corporal, es la virtud; su mal estado es el vicio. Así pues, el vicio es malo para el alma de manera semejante a como la enfermedad le hace daño al cuerpo. De ahí la insistente exhortación de Sócrates al “cuidado de nuestras almas”<sup>22</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. J. Burnet, “The Socratic Doctrine of the Soul”, *Proceedings of the British Academy* 1915-1916, 235 y ss.

<sup>15</sup> Cfr. Werner Jaeger, *Paideia griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), 418.

<sup>16</sup> Cfr. Ismael Quiles, *Como ser sí mismo* (Buenos Aires: Editorial Depalma, 1991), 93-95.

<sup>17</sup> *Alcibiades*, I, 130e.

<sup>18</sup> *Fedro*, 245c.

<sup>19</sup> *Fedro*, 245d.

<sup>20</sup> Cfr. *República*, 609c. ss.

<sup>21</sup> *Ibid*, 609c-d3.

<sup>22</sup> Cfr. Christopher Rowe, *Introducción a la Ética Socrática* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 56.

Cabe adelantarse y agregar que la forma en que el cuerpo se sana no es la misma que el alma. Si bien son dos componentes de una sola realidad llamada hombre, cada uno de estos tendrá un tratamiento particular, es decir, un tratamiento terapéutico propio. Lo que es medicina para el cuerpo no lo es necesariamente para el alma, y, entendiendo rectamente a Platón, lo que hay en el alma repercute necesariamente en el cuerpo. Por lo menos nuestra tesis parte desde este punto: el alma es la que mueve las acciones corporales a partir de su estado de enfermedad o salud. Porque ¿quién prepara al cuerpo para ejercer tan altas funciones como el bien o el mal?<sup>23</sup> Es la propia alma la que prepara los órganos para la realización de sus operaciones y los provee de las cualidades necesarias para ejecutarlas. Si el alma está mal dispuesta o enferma, lo que va de ella al cuerpo también lo estará, predisponiendo el cuerpo a actuar éticamente de forma incorrecta o a la enfermedad.

Entonces, para Platón, ¿cuál es la enfermedad del alma? Cabe aclarar que Platón no escribe de la salud y enfermedad como un experto en el arte de la medicina por lo que nosotros no nos detendremos en detalle<sup>24</sup> en todo el desarrollo médico de sus fuentes<sup>25</sup>. Si bien en el *Timeo* se distinguen las enfermedades del cuerpo y por otro las del alma<sup>26</sup>, nosotros nos dedicaremos a abarcar las del alma en relación a la ética, es decir, cómo las enfermedades de ésta afectan la disposición racional para actuar. Una de las razones por las que se genera la enfermedad es por la mala relación o constitución entre el cuerpo y el alma, es decir, a partir de la unión del συναμφότερον<sup>27</sup>. Según un estudio llevado a cabo por Aráoz Vallejo en *La Antropología médico-cosmológica del Timeo de Platón*, las nociones que se utilizan para definir las causas de las enfermedades son: “exceso” (πλεονεξία/ὑπερβολή), ‘defecto’ (ἔνδεια), ‘sentido inverso’ (ἀνάπαλιν), ‘contra naturaleza’ (παρὰ φύσιν) y ‘asymmetría’ (ἀμμετρία); a éstas se contraponen las nociones de: ‘orden’ (τάξις), ‘según naturaleza’ (κατὰ φύσιν), ‘proporción’ (ἀνὰ λόγον) y ‘symmetría’ (συμμετρία)<sup>28</sup>.

Platón, denomina demencia (ἄνοια) a la enfermedad del alma, y, en segundo lugar, distingue dos géneros de demencia: la locura (μανία) y la ignorancia (ἀμαθία)<sup>29</sup>. Al parecer, según el *Timeo* las enfermedades del alma se producen a partir del estado del cuerpo y podríamos agregar que algunas enfermedades del cuerpo son producidas por las del alma. El alma no es solamente el origen de algunas enfermedades del cuerpo, sino también los excesos (ὑπερβολή) del cuerpo son los que enferman el alma, por lo cual

<sup>23</sup> Cfr. Abelardo Pithod, *El alma y su cuerpo* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1994), 90-99.

<sup>24</sup> Para un estudio detallado de las cuestiones médicas en el *Timeo* de Platón cfr. Harold Miller, “The Aetiology of Disease in Plato’s *Timeaus*”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 98 (1962): 175-187.

<sup>25</sup> Cfr. Aráoz Vallejo, *La antropología...*, 134.

<sup>26</sup> Cfr. *Timeo* 81e-86a, 86b-87b.

<sup>27</sup> Aráoz Vallejo, *La antropología...*, 135.

<sup>28</sup> Ídem.

<sup>29</sup> *Timeo* 86b.

podemos decir que la ética no es sólo manifestación sintomatología del alma, sino que la calidad ética del alma también es manifestación sintomatológica del cuerpo<sup>30</sup>:

Mientras las enfermedades del cuerpo suceden de la manera antedicha, las del alma que son consecuencia del estado del cuerpo se dan del siguiente modo. Es necesario acordar, ciertamente, que la demencia es una enfermedad del alma y que hay dos clases de demencia, la locura y la ignorancia. Por lo tanto, debemos llamar enfermedad a todo lo que produce uno de estos dos estados cuando alguien lo sufre y hay que suponer que para el alma los placeres y dolores excesivos son las enfermedades mayores. Pues cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse fuera de toda oportunidad por atrapar el uno y huir del otro, no puede ver ni escuchar nada correcto, sino que enloquece, totalmente incapaz de participar de la razón en ese momento<sup>31</sup>.

Observamos que los excesos (ὑπερβολή) de parte del cuerpo durante la vida del individuo enferman el alma, pues los placeres y dolores llegan a constituirse con el tiempo en las más graves enfermedades del alma. Así una vez más, la causa de las enfermedades consiste en el exceso (ὑπερβολή) que rompe con la simetría, según naturaleza. Para nosotros esta alteración de parte del cuerpo al alma retorna nuevamente el cuerpo manifestándose en las acciones del individuo que lo llevan a actuar en una dirección nociva o negativa. Es decir, el exceso (ὑπερβολή) que se da en el cuerpo influye en la disposición racional que luego se vuelca a las prácticas que se dan en la πόλις, con los otros.

Por otra parte, un desorden en el alma también llega a enfermar el cuerpo. En el dinamismo del compuesto (συναμφότερον) aquello que no le viene de su propio cuerpo sino del influjo de la educación o de los discursos que la influyen, llega a perturbar o desviar su interioridad (disposición racional) haciéndola menos racional. Este desorden se comunica al funcionamiento y a las acciones corporales. La afectación de la racionalidad es el origen o la fuente del deterioro personal, político, y moral. Si la ignorancia es causa de la enfermedad del alma, la mala educación es por ende un agente externo que atenta contra su salud, porque atenta contra la verdad (simetría/orden) que es contraria a la ignorancia (asimetría):

[...] el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada, ya que para todos son estas cosas abominables y se vuelven tales de manera involuntaria. Y también en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo<sup>32</sup>.

Además, cuando los que tienen una constitución tan mala dicen sus malos proyectos políticos y sus discursos en las ciudades, en privado y en público, por otro

---

<sup>30</sup> Por ejemplo, la mala constitución del cuerpo también viene por la educación y el discurso.

<sup>31</sup> *Timeo* 86b.

<sup>32</sup> *Ibid*, 86e.

lado, cuando tampoco se estudia en absoluto desde joven aquello que puede servir de remedio a esto, todos los malos nos hacemos malos por dos motivos involuntarios, de los que siempre hay que culpar más a los que engendran que a los que son engendrados y a los que educan, más que a los educados<sup>33</sup>.

Estas causas externas al individuo, que influyen en él, lo predisponen de alguna manera a llevar una vida de exceso (ὑπερβολή) que termina produciéndole múltiples enfermedades<sup>34</sup>. Se puede decir que se trata de una consideración educativa y política, tanto de las ciudades, de las instituciones y discurso, como de las enseñanzas que se reciben desde la juventud. Es decir, de una mala educación y sociedades corruptas, solo se puede esperar la constitución de hombres malos, sujetos al exceso de placer, destinados a llevar una vida de enfermedades anímicas y corpóreas<sup>35</sup>.

La antropología que presenta Platón en el *Timeo* es integralista, aunque su planteo se constituye sobre la base de una asimetría (ἀμμετρία) entre el cuerpo y el alma. Se trata de un desarrollo que responde a la concepción del hombre como compuesto (συναμφότερον) y que concibe a la salud como el resultado del cuidado de la simetría (συμμετρία). Pues, lo que sucede en el cuerpo repercute en el alma como los excesos, y lo que sucede en el alma repercute en el cuerpo como consecuencia de la mala educación y los malvados discursos.

Ahora bien, ¿cómo cuidar la simetría del individuo a fin de poder donarse a sí mismo a los otros desde y a través de las prácticas morales? ¿la consideración clásica de la ética deja de lado al individuo por debajo de la πόλις?, ¿qué relación tiene el individuo mismo con las prácticas que se llevan a cabo en la sociedad?

Primero, cabe decir que, volviendo sobre nuestra afirmación del comienzo, si bien la Ética platónica es una práctica en relación con los otros y en vista al bien de la πόλις, esto no significa que esté ausente la ética como praxis del individuo. Aristóteles junto con Platón, por ejemplo, han sostenido que el bien de la πόλις está por sobre el bien del individuo:

Pues, aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades<sup>36</sup>.

Claramente se puede apreciar aquí una destinación teleológica de la ética a la política, y la intervención determinante de la doctrina platónica que dio forma paradigmática a la concepción típicamente helénica que solo lograba entender al hombre en su calidad de ciudadano, situando a la ciudad por encima de la familia y del individuo

<sup>33</sup> *Ibid*, 87b.

<sup>34</sup> Cfr. Aráoz Vallejo, *La antropología...*, 139.

<sup>35</sup> *Ibid*, 140.

<sup>36</sup> *EN A 2*, 1094B 7-10.

singular<sup>37</sup>. Es decir, el individuo existía en función de la ciudad y no ésta en función de aquél. Con respecto a esto último, Werner Jaeger, en su clásica obra *Paideia*<sup>38</sup>, cuando habla de la ἀρετή hace alusión a que el origen social de ésta consistía en los himnos homéricos cuando el bien se realizaba para ser visto por todos, es decir, por el honor; pues, sostiene que “el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad”<sup>39</sup>. Sin embargo, en esa misma línea reconoce que tradiciones filosóficas posteriores consideran al individuo y las prácticas virtuosas independientemente del reconocimiento social pues, según Jaeger, “el hombre filosófico posterior puede prescindir del reconocimiento exterior, aunque de acuerdo también con Aristóteles, no puede serle del todo indiferente”<sup>40</sup>.

## ***Del conocimiento-de-sí a la donación-de-sí***

Por tanto, tenemos que reconocer dos momentos éticos previos al compromiso con la πόλις que tienen por centro al individuo. Estos momentos son: *conocimiento de sí, práctica o ejercicios de sí* y, por último, propiamente la instancia social que la consideramos como *donación de sí*. Pierre Hadot ha mostrado que hay una instancia de protagonismo en el nivel propio del individuo<sup>41</sup>. Si se tiene en cuenta con detalle el *corpus platonium* advertiremos que Platón no piensa que la política esté simplemente determinada por la idea de comunidad excluyendo al individuo y su vida privada. En lo que puede considerarse como la primera exposición en forma de la filosofía política platónica, en el *Gorgias*, se anticipa una definición de la política cuya característica más sorprendente es que en ella no se menciona a la ciudad como tal sino el alma<sup>42</sup>:

Veamos, pues; voy a aclararte, si puedo, lo que pienso con una exposición seguida. Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina<sup>43</sup>.

---

<sup>37</sup> Cfr. Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles* (Barcelona: Editorial Herder, 2002), 97.

<sup>38</sup> “Para Homero y el mundo de la nobleza de su tiempo la negación del honor era, en cambio, la mayor tragedia humana. Los héroes se trataban entre sí con constante respeto y honra. En ello descansaba su orden social entero. La sed de honor era en ellos simplemente insaciable sin que ello fuera una peculiaridad moral característica de los individuos. Es natural y se da por supuesto que los más grandes héroes y los príncipes más poderosos demandan un honor cada vez más alto... Pero el elogio y la censura fueron considerados por la ética filosófica de los tiempos posteriores como el hecho fundamental de la vida social, mediante el cual se manifiesta la existencia de una medida de valor en la comunidad de los hombres”. Cf. Jaeger, *Paideia griega*, 25.

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> *Ídem*.

<sup>41</sup> Cfr. Hadot, ¿Qué es la Filosofía Antigua?.

<sup>42</sup> Cfr. Laks, André, *La Filosofía Política de Platón a la luz de las Leyes* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), 23.

<sup>43</sup> *Gorgias*, 464b 4.

Esta afirmación de Platón está en conformidad con las ambiciones propiamente políticas de la refutación socrática, entendida ésta como cuidado o terapia del alma<sup>44</sup>. Hadot sostiene que con Sócrates la filosofía empieza a considerar al individuo como centro de reflexión<sup>45</sup> en cuanto que Sócrates lleva a sus interlocutores a examinarse, a tomar conciencia de sí mismos. El filósofo atosiga<sup>46</sup> a sus interlocutores con preguntas que los cuestionan, que los obliga a poner la atención y cuidado en ellos mismos:

Mi buen amigo, siendo ateniense, perteneciendo a la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por como tu alma va a ser lo mejor posible?<sup>47</sup>

Por lo que se plantea aquí un cuestionamiento de *sí mismo* y de los valores que rigen nuestra propia vida. El verdadero problema, según Pierre Hadot, no es saber esto o aquello sino ser de tal o cual manera<sup>48</sup>. Platón con respecto a esto hace decir a Sócrates:

He abandonado las cosas de las cuales se preocupa la mayoría: los negocios, la hacienda familiar, los mandatos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad [...] No iba a adonde no fuera de utilidad para vosotros sino que me dirigía hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato<sup>49</sup>.

El *conocimiento de sí*, se nutre, por tanto, de un filosofar que no es el de los sofistas. No surge de un filosofar que tiene por objeto el saber o un saber hacer, sino que es, según Hadot, un cuestionarse a *sí mismo* porque se tendrá el sentimiento de no ser lo que en realidad se debe ser<sup>50</sup>. El filósofo hispano-argentino Ismael Quiles en su antropología *in-sistencial* reafirma la doctrina platónica desde una perspectiva crítica al existencialismo de su tiempo. Según Quiles, el existencialismo ha proclamado que somos seres arrojados hacia afuera, pues *ex-sistere* significa eso, pero el *in-sistencialismo* que él propone opta por recordar que, a pesar de estar constantemente arrojados hacia afuera, hay un punto fijo en nosotros que nos permite volver una y otra vez a él. No se pierde la objetividad, pero tampoco se plantea un puro constante devenir. Quiles se pregunta ¿cuál es mi yo en realidad? Y responde: “Digamos que es aquello por lo cual, *en último término*, y en

<sup>44</sup> Cfr. *Apología*, 23 e, 31 d-e, 29d-30c, 31b-32a, 28e, 30b2.

<sup>45</sup> Cfr. Hadot, ¿Qué es la Filosofía Antigua?, 41.

<sup>46</sup> *Apología*, 30e.

<sup>47</sup> *Ibid*, 29 d-e.

<sup>48</sup> Hadot, ¿Qué es la Filosofía Antigua?, 42.

<sup>49</sup> *Apología*, 36c.

<sup>50</sup> *Ibid*, 43.

*el fondo de mi ser, yo me doy cuenta de que todo esto que me constituye está unido y se mantiene unido coherentemente, formando la totalidad de mi ser, como desde su última base de sustentación*<sup>51</sup>.

¿Cómo dejar de estar arrojados hacia afuera de modo tal que se atente contra la simetría? O, como se preguntó Quiles, ¿se puede ser más *sí mismo*?<sup>52</sup>. La respuesta es afirmativa, se puede con las prácticas o ejercicios espirituales. El *conocimiento de sí* requiere esta segunda instancia que lo reafirma. El *Timeo*, por ejemplo, propone una terapia específica respecto a los cuidados que tanto el alma como el cuerpo ameritan para que el hombre alcance equilibrio y, por lo tanto, salud. Es decir, las prácticas de sí mismo, no solo reafirman al individuo (cuerpo), sino que también sirven como terapias para el alma.

Podemos decir que el desarrollo terapéutico no solo es paliativo sino también preventivo. Según Hadot faltan detalles por parte de Platón en el *Timeo* acerca de tales ejercicios. Aráoz Vallejo sostiene que, si bien Platón se limita a decir muy poco acerca de los cuidados que amerita el alma, sin embargo, algunas indicaciones allí señalan cuáles son los remedios con los que cuenta el alma humana, a los que Hadot llama “ejercicios espirituales”.

En resumen, se trata de la filosofía misma, es decir, la sabiduría como forma de vida, junto con la astronomía y la música. Porque lo que cura al compuesto es lo más bello y mejor, y en esos elementos se puede encontrar la armonía, la simetría. Tanto la música como la astronomía proveen un conocimiento cuyo “aprendizaje cuidadoso de las armonías y de las revoluciones del universo” consiguen “enderezar las revoluciones de la cabeza que fueron destruidas durante nuestro nacimiento”<sup>53</sup>. Pero el cultivo de estas disciplinas intelectuales no basta, pues, como hemos visto, hay un integralismo en la antropología del *Timeo*. No bastan la música y la astronomía, también es de suma importancia ejercitar el cuerpo a través de la gimnasia<sup>54</sup> por ejemplo, ya que el movimiento es identificado por Platón como terapia fundamental, contrariamente al reposo que es causa de enfermedad<sup>55</sup>.

Si la mala educación corrompe y enferma el alma, las terapias para ella serán la filosofía, la astronomía y la música, sin olvidarnos del vino<sup>56</sup>. Entendemos que aquí

---

<sup>51</sup> Quiles, *Como ser sí mismo*, 10.

<sup>52</sup> *Ibid*, 51.

<sup>53</sup> Cfr. *Timeo*, 90d.

<sup>54</sup> Cfr. *Timeo*, 89a.

<sup>55</sup> “Este desarrollo terapéutico que funciona de modo preventivo como también curativo o paliativo, inicia con el estudio de los cuidados que el cuerpo amerita, y viene ligado a los desarrollos previos de anatomía y fisiología, junto con los de etiología de las enfermedades. Dado que el reposo es identificado como causa de enfermedades y destrucción del cuerpo, debido a que somete al cuerpo al régimen de las partículas que entran en él, se indica como terapia fundamental del cuerpo: “el movimiento (*kinesis*)”. Cf. Aráoz Vallejo, *La antropología...*, 147-150.

<sup>56</sup> Nos parece necesario agregar este cuarto elemento terapéutico. Si bien en el *Timeo* se sugiere la filosofía, la música y la astronomía, en otras obras como en *Las Leyes*, se sugiere el vino, pues es ingerido como un fármaco que “rejuvenece” al humano y favorece su sociabilidad con lo divino (Cfr. *Leyes* 666 a-c). Sin embargo, téngase

emerge la prioridad de la filosofía ejercida dialógicamente con buenos discursos compartidos. Es decir que, por medio del diálogo con fundamentos entre amigos, maestros y discípulos, es posible sanar el alma. Este ejercicio que es un ejercicio de sí mismo, es a su vez un ejercicio que se hace con otros por lo que en el mismo diálogo hay una donación. En el *Fedro*, Platón “habla de sembrar en los espíritus”:

Más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica, y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras, que en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad<sup>57</sup>.

El *conocimiento de sí* que se refuerza con el *cuidado de sí* a través de los ejercicios espirituales pasa a la instancia del *cuidado a los otros* que se da en el diálogo virtuoso que a la vez es donación, en tanto que lo que cultiva el individuo para sí lo da para los demás:

Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener, conversaciones cada día más cerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creéis aún menos<sup>58</sup>.

En principio, el llamado a conocerse a sí mismo y a practicar el cuidado de sí puede interpretarse como contrario a la convivencia social en cuanto que parece ser una ruptura radical con la vida cotidiana, con las costumbres y la vida común<sup>59</sup>. Pero es necesario decir que el cuidado de sí no se opone al de la ciudad, al contrario, las prácticas que le permiten al individuo configurarse según su naturaleza para alcanzar la verdadera *συμμετρία* colaboran con la construcción de una *συμμετρία* social, no como igualdad, sino como armonía en la pluralidad. Según Hadot, en la *Apología* de Sócrates y en el *Critón*, lo que Sócrates proclama como su deber, como aquello a lo que debe sacrificar todo, hasta su propia vida, es su leal obediencia a las leyes de la ciudad.

Platón, ¿habla propiamente de donación?, ¿además del cuidado de sí, plantea propiamente el cuidado de los otros? ¿habla de la donación de sí? Aunque nos parezca sorprendente, Sócrates es el gran donado por dios a la ciudad y el ejemplo de quien, a pesar de ser donado por otro, elige donarse, a sí mismo. Siguiendo con la *Apología*, nos

---

también en cuenta que el mismo Platón por medio de Sócrates ha prohibido su consumo a los jóvenes y ha sugerido tomarlo moderadamente exhortando, a su vez, al *dominio-de-sí*.

<sup>57</sup> *Fedro*, 277a.

<sup>58</sup> *Apología*, 38 a.: “ήσυχίαν ἄγειν, οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένων: ἐάντ' αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοῦς λόγους ποιῆσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὃ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ' ἔτι ἤττον πείσεσθέ μοι λέγοντι”.

<sup>59</sup> Hadot, ¿Qué es la Filosofía Antigua?, 49.

encontramos con tres verbos que son significativos: a) δόσιν, proveniente del verbo griego δίδωμι que significa dar, ofrecer; b) προσκείμενον, que proviene de πρόσκειμαι, que a su vez significa estar dedicado a, darse a, poner en manos de, entregar, colocar, tener dispuesto, y, por último, c) δεδόσθαι (v.ps.) nuevamente proveniente del verbo δίδωμι que significa darse, donarse<sup>60</sup>. Pues Sócrates dice:

Ahora atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto de la *dádiva* del dios para vosotros.<sup>61</sup>

Luego agrega:

En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante *colocado* en la ciudad por el dios mismo.<sup>62</sup>

El cuidado de sí mismo, es también cuidado de los otros y de la ciudad. Podemos decir que es una donación, pues lo vemos más claramente cuando Sócrates dice:

Yo soy precisamente el hombre adecuado para *ser ofrecido* por el dios a la ciudad. En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente como un padre o como un hermano mayor, intentando convencerles de que se ocupen de la virtud<sup>63</sup>.

## Conclusión

En la doctrina platónica aún cuando las *prácticas de sí mismo* implican el *conocimiento* y el *cuidado de sí*<sup>64</sup>, también contemplan el compromiso con los otros a través de la práctica de las virtudes, dando lugar a la *donación de sí*. Este compromiso se manifiesta especialmente en la exhortación fraternal o paternal a vivir en la virtud. Cuidarse a sí mismo implica cuidar de los otros y, a su vez, cuidar de los otros a través del cumplimiento de las leyes es una forma de resguardar el propio bienestar.

En la *Carta VII* se puede apreciar cómo, después de ejercitarse, se tiene el deber y necesidad de exhortar a los otros a ejercitar el cuerpo y el alma para vivir con sensatez en

<sup>60</sup> Liddell and Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1889)

<sup>61</sup> *Apología*, 30d, 30e.: “ὡ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλοῦ δέω ἐγὼ ὑπὲρ ἑμαυτοῦ ἀπολογεῖσθαι, ὡς τις ἂν οἴοιτο, ἀλλὰ ὑπὲρ ὑμῶν, μή τι ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν ἐμοῦ καταψηφισάμενοι”.

<sup>62</sup> *Ibid*, 30e: “ἐὰν γὰρ με ἀποκτείνητε, οὐ ῥαδίως ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσετε, ἀτεχνῶς—εἰ καὶ γελοῖοτερον εἰπεῖν—προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὡσπερ [...]”.

<sup>63</sup> *Ibid*, 31a, 32b: “[...] ὅτι δ’ ἐγὼ τυγχάνω ὦν τοιοῦτος οἷος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῇ πόλει δεδόσθαι, ἐνθένδε ἂν κατανοήσαιτε: οὐ γὰρ ἀνθρωπίνῳ ἔοικε τὸ ἐμὲ τῶν μὲν ἑμαυτοῦ πάντων ἡμεληκέναί καὶ ἀνέχεσθαι τῶν οἰκείων ἀμελουμένων τοσαῦτα ἤδη ἔτη, τὸ δὲ ὑμέτερον πράττειν αἰεὶ, ἴδια ἐκάστῳ προσιόντα ὡσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς”.

<sup>64</sup> *Cartas VII*, 331c: “ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς”.

la ciudad: “y si creyera que su propia ciudad no está bien gobernada, debe decirlo [...], pero no debe emplear la violencia contra su patria para cambiar el régimen político [...]; debe mantenerse tranquilo y rezar a los dioses por su propio bien y el de su país”<sup>65</sup>.

Es decir, así como en el *Timeo* se plantea que la salud consiste en una verdadera armonía entre el cuerpo y el alma, así también la salud del individuo consiste en una radical armonía entre él mismo y la πόλις. Cuidar la πόλις es una manera de cuidar de uno mismo, y el cuidado de sí mismo conlleva, a su vez, el cuidado de la ciudad. Si somos esclavos de los excesos (ὑπερβολή) o participamos de malas conversaciones, ¿cómo podemos vivir en armonía con la comunidad? Del mismo modo, si en la comunidad, o en el ambiente en el que nos rodeamos se enseñan vicios y males, ¿cómo hemos de cuidar nuestra alma?

La educación (παιδεία) en las virtudes a través de los buenos diálogos son fruto de un trabajo personal que no queda infecundo y ensimismado. Al contrario, quien vive en la virtud quiere darla a conocer invitando a todos a practicarla. No obstante, la exhortación verbal no es suficiente, también es necesario el ejemplo. Sócrates con su sola presencia invitaba a los otros a imitarlo, no por él mismo, sino por la virtud de la que él participaba. La presencia de Sócrates implicaba una exigencia moral y un compromiso en lo cotidiano, pues filosofar es vivir según la filosofía.

## Bibliografía

### Ediciones y traducciones

- PLATO. *Platonis Opera*. Editado por John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- PLATÓN. *Leyes*. Introducción, traducción y notas por Francisco Lisi. En *Diálogos V*. Madrid: Gredos, 1982.
- PLATÓN. *Apología*. Introducción, traducción y notas por Carlos García Gual. En *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985.
- PLATÓN. *Filebo – Timeo – Critias*. Introducción, traducción y notas por María Ángeles Durán y Francisco Lisis. En *Diálogos VI*. Madrid: Gredos, 1992.
- PLATÓN. *Dudosos – Apócrifos – Cartas*. Introducción, traducción y notas por J. Zaragoza y P. Gómez Cardó. En *Diálogos VII*. Madrid: Gredos, 1992.
- PLATÓN. *Gorgias – Eutidemo – Menón*. Introducción, traducción y notas por Julio Calonge y Francisco Olivieri. En *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 2000.
- PLATÓN. *Fedro*. Introducción, traducción y notas por Emilio Lledó. En *Diálogos III*. Madrid: Gredos, 2000.
- PLATÓN. *República*. Traducido por Conrado Eggers Lan. En *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 2000.
- PLATÓN. *Político*. Traducido por María Isabel Santa Cruz. En *Diálogos V*. Madrid: Gredos, 2000.

<sup>65</sup> *Ibid*, 331c 5-d3

## Bibliografía secundaria

- ARAOS SAN MARTÍN, J. “Lenguaje, convención y naturaleza en Platón y Aristoteles”. en *Revista de Filosofía Universidad de Chile* 35-36 (1990): 127-142.
- ARAOZ VALLEJO, Bernabé. *La antropología médico-cosmológica del Timeo de Platón*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana de México, 2020.
- BURNET, J. “The Socratic Doctrine of the Soul”. *Proceedings of the British Academy* (1915-1916): 235 ss.
- HADOT, Pierre. ¿Qué es la filosofía antigua?. Traducido por E. Cazenave. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- JAEGER, Werner. *Paideia griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- KAHN, Charles. *Platón y el Diálogo Socrático*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010.
- LAIN ENTRALGO, Pedro. *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958; edición digital Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012.
- LAIN ENTRALGO, Pedro. “Apuntes para una historia de la Anatomía III”. *Anatomía Humana en la Iliada y en la Odisea*, Tomo V, núm. 93. *Medicamenta*.
- LAKS, André. *La Filosofía Política de Platón a la luz de las Leyes*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- PITHOD, Abelardo. *El alma y su cuerpo. Una síntesis psicológico-antropológica*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1994.
- QUILES, Ismael. *Como ser sí mismo*. Buenos Aires: De Palma, 1991.
- REALE, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Editorial Herder, 2002.
- ROWE, Christopher. *Introducción a la Ética Socrática*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- VELÁZQUEZ, Carlos. “Ética del bien común y de la ética solidaria”. *Revista realidad UCA*, 117 (2008).

# Delimitar el tiempo y las creencias sobre las cosas Meditaciones de Marco Aurelio y San Agustín para la vida buena

*Delimiting time and beliefs about things*

*Meditations of Marcus Aurelius and Saint Augustine for the good life*

*Delimitar o tempo e as crenças sobre as coisas*

*Meditações de Marco Aurélio e Santo Agostinho para a vida boa*

Edward Andrés Posada Gómez<sup>1</sup>  
Juan Camilo Arismendy Acevedo<sup>2</sup>

## Resumen

En este artículo se analizan los modos en que Marco Aurelio y San Agustín comprenden y viven el ejercicio espiritual de la delimitación del tiempo y las creencias sobre las cosas. Para ello se parte de las claves hermenéuticas que Pierre Hadot propone sobre el sentido de la filosofía antigua. En un primer momento, se analiza el contexto filosófico y vital de ambos. Posteriormente, se expone el desarrollo de este ejercicio espiritual en cada uno de estos autores y el florecimiento metodológico resaltando sus particularidades en la formación de creencias, pero también encontrando como punto de unión la culminación de esta práctica en la mirada universalizadora. Precisamente para que, al aprender a ver el mundo de esta manera, se tenga en cuenta el dejar ser a las cosas y abrazar el momento presente; las cosas le señalen al hombre de hoy el camino hacia la vida buena, sanando sus relaciones con el tiempo, el planeta y la sociedad política.

**Palabras claves:** tiempo, cosas, San Agustín, Marco Aurelio, vida buena.

---

<sup>1</sup> Sacerdote, Filósofo y teólogo. Magíster en Teología con énfasis en Sagrada Escritura. Magíster en Filosofía. Doctor en Filosofía. Estudiante de la Filosofía antigua. Docente interno de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades en la Universidad Pontificia Bolivariana Medellín Colombia. Se desempeñó como director del programa de Estudios Literarios en la misma escuela. Investigador junior de Colciencias. Miembro del grupo de investigación Epimeleia de la misma Universidad. edward.posada@upb.edu.co ORCID: 0000-0002-4939-7331.

<sup>2</sup> Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana y estudiante de Maestría en Filosofía en esta misma Universidad. Docente Cátedra de la UPB. juan.arismendya@upb.edu.co. ORCID: 0000-0002-1046-4023

## Abstract

This article analyzes the ways in which Marcus Aurelius and Saint Augustine understand and live the spiritual exercise of the delimitation of time and beliefs about things. For this, it is based on the hermeneutical keys that Pierre Hadot proposes about the meaning of ancient philosophy. First, we analyze the philosophical and vital context of both, and the development of this spiritual exercise in each of these authors is immediately exposed. The methodological development of this exercise is explained, highlighting its particularities, but also finding the culmination of this practice in the universalizing look as a point of union. Learning to see the world in this way, letting things be and embracing the present moment. This indicates to man the path towards the good life, healing his relations with time, the planet, and the political society.

**Keywords:** time, things, Marcus Aurelius, Saint Augustine, good life.

## Resumo

Este artigo analisa as formas como Marco Aurélio e Santo Agostinho compreendem e vivem o exercício espiritual da delimitação do tempo e das crenças sobre as coisas. Para isso, parte-se das chaves hermenêuticas que Pierre Hadot propõe sobre o sentido da filosofia antiga. Num primeiro momento, analisase o contexto filosófico e vital de ambos. Em seguida, apresenta-se o desenvolvimento desse exercício espiritual em cada um desses autores. Explica-se o desenvolvimento metodológico desse exercício, destacando suas particularidades, mas também encontrando como ponto de convergência a culminação dessa prática na visão universalizante, justamente para que, aprendendo a ver o mundo desta forma, deixando as coisas como estão e abraçando o momento presente, se indique ao homem de hoje o caminho para uma vida boa, curando suas relações com o tempo, o planeta e a sociedade política.

**Palavras-chave:** tempo, coisas, Santo Agostinho, Marco Aurélio, vida boa.

## Introducción

Desde sus albores, la vida buena ha sido objeto de meditación para la filosofía. Con esta premisa se podría tejer el hilo de su historia clásica: la preocupación por la ἀρετή (excelencia humana) en la Grecia homérica lanzada a la caza de hombres perfectos; la posterior configuración de la παιδεία (arte de la formación) que, unida a las reflexiones en torno a la Σοφία (sabiduría) inauguradas con los siete sabios, teje la posibilidad de insertar el individuo al interior de un todo más grande llamado πόλις. La dedicación a la vida teórica (θεωρητική) mediante el diálogo busca elevarse para una contemplación de las Ideas o alcanzar el νοῦς; la curación de los males del alma a través del raciocinio o la consecución de la santidad a través del acceso a la realidad por la *fides et ratio*, dejan expuesta la tarea esencial de la filosofía: ayudar a vivir. No solo vivir, sino vivir bien. “Bien” entendido holísticamente: desvelar el sentido de la propia vida (para los griegos, pensado

como categoría de destino) siendo la tarea primaria de la ética; acceder a los misterios de la realidad a través de la razón (λόγος) siendo esta la tarea de la ciencia; insertar la vida individual en un proyecto público que es el cometido de la política a la par que se deja en libertad el acaecer de los dioses en la construcción de esta historia, de lo cual se ocupa la teología o la mitología.

Un horizonte de estudio y comprensión ha exaltado este ideal griego. Al proponer la filosofía como forma de vida, autores como Hadot, Foucault, Nehamas, Nussbaum, entre otros, nos han ayudado a poner la vida en el centro de la experiencia filosófica tanto para la antigüedad como para los tiempos modernos dentro de sus obvias continuidades y rupturas históricas. Hadot lo expresa de la siguiente manera:

...no se trata de negar la extraordinaria capacidad de los filósofos antiguos para desarrollar una reflexión teórica sobre los problemas más sutiles de la teoría del conocimiento o de la lógica o de la física. Pero esta actividad teórica debe ser situada en una perspectiva diferente de la que corresponde a la representación común que tenemos de la filosofía. Ante todo, por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina.<sup>3</sup>

Dentro de este horizonte hermenéutico, juega especial papel la categoría “ejercicio espiritual”. Esta expresión, acuñada por Hadot, señala una “práctica de orden físico como el régimen alimentario o discursivo como el diálogo o la meditación, o aún más, intuitivo como la contemplación. Todas ellas destinadas a obrar una modificación o transformación del sujeto que la practicaba”<sup>4</sup>. La esencia de un ejercicio espiritual o una tecnología del yo – como Foucault prefiere llamar a estas prácticas de los filósofos antiguos – es la transformación del individuo, su conversión vital. “Vivir de manera filosófica es sobre todo orientarse hacia la vida intelectual y espiritual, llevar a cabo una conversión”<sup>5</sup>, afirma Hadot. La conversión, entonces, es la puesta en marcha, la ejecución efectiva y práctica de la ejercitación en la filosofía. Gracias a esta ejercitación, teoría y praxis, discurso y vida confluyen.

Generoso es el número de filósofos donde se podría rastrear esta premisa, pero en solo dos autores se concentrará este artículo: Marco Aurelio y San Agustín. Estas son las razones: a) ambos son herederos de aquel énfasis ético en el que devino la filosofía griega en época post alejandrina poniendo en el centro de las disputas filosóficas la vida buena y virtuosa, la tranquilidad del alma, el buen espíritu; b) la vecindad temática, metódica

<sup>3</sup> Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (Fondo de Cultura Económica, 1998), 12-13.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 78.

y práctica entre estoicismo y cristianismo permite el rastreo de algunos tropos comunes; c) entre dichos tropos se ha encontrado un proceder semejante entre Marco Aurelio y Agustín en su preocupación por *delimitar*: el primero el tiempo; el segundo, las cosas; d) con este procedimiento, creemos encontrar una metáfora analógica con aquellas dos categorías a priori puras de espacio y tiempo en cuyas coordenadas todo ser humano desenvuelve su vida y donde, por ende, se pone la pregunta por la vida buena.

El objetivo del artículo sigue de cerca una intuición de Anne Carson:

Es, en parte, el motivo por el cual he elegido hablar de dos hombres a la vez. Cada uno impide que el otro desaparezca. Avanzan sin desvanecerse, están uno al lado del otro en conversación, a pesar de que no conversan. Cara a cara, aun sin conocerse, sin haber vivido en la misma época, sin haber hablado nunca el mismo idioma. Con y en contra, concordes y enfrentados, cada uno situado en una superficie sobre la cual el otro se mantiene enfocado. En ocasiones se ve mejor un objeto celeste mientras se le observa, acompañado de algo más, en el cielo.<sup>6</sup>

Poner en diálogo dos pensadores antiguos buscando ecos para nuestros tiempos. También hoy anhelamos la vida buena. Creemos que los clásicos tienen una propuesta vigente.

## Los dos filósofos

La filosofía helenística romana devino ética. Por las transformaciones sociales, políticas y culturales, la filosofía de este tiempo retornó al ideal socrático de cultivar lo más noble del hombre, a saber, su alma, la virtud, la felicidad. El estoicismo romano es testimonio de ello. La filosofía estoica es, si se quiere nombrar – con todos los riesgos posibles de la expresión – un *Manual para la vida feliz* como lo buscaba otro estoico de la época, Epicteto. En este contexto debe ser puesta la obra de Marco Aurelio y las consecuencias temáticas que de ella se desprenden. Las *meditaciones* o *pensamientos* corresponden a un género literario que para su época no era extraño, pero tampoco sistematizado y, aunque incipiente, logra poner las bases para interpretar sus posturas filosóficas. Si la filosofía como forma de vida tiende a la transformación del individuo, Marco Aurelio en sus *Meditaciones* revela su modo libre y a la vez sistemático de ejercitar su propia conversión filosófica y vital; por eso escribe para sí mismo (Τὰ εἰς ἑαυτὸν). “En la literatura universal encontramos muchos predicadores, dispensadores de lecciones que proponen con altivez una moral a los otros, con ironía, cinismo, dureza, pero es muy escaso poder ver a un hombre mientras se está ejercitando en el arte de vivir y pensar como hombre”<sup>7</sup> dice Hadot. Los lectores de las *Meditaciones* o más tarde de las *Confesiones* de Agustín, asisten

---

<sup>6</sup> Anne Carson, *Economía de lo que no se pierde. Leyendo a Simónides de Ceos con Paul Celan* (España: Vaso Roto Ediciones, 2020), 2.

<sup>7</sup> Pierre Hadot, *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio* (España: Alpha Decay, 2013), 493-94.

a un espectáculo sin parangón: la peregrinación de un hombre al interior de sí mismo<sup>8</sup> y en cuyo trasegar se pone en juego su comprensión de lo que es en esencia la filosofía.

La relación de Marco Aurelio con el tiempo debe ser puesta en este horizonte de comprensión. Para un hombre con poder público que se ha convertido a la vida filosófica, e hizo elección de vida al interior de la escuela estoica optando así por la filosofía como un arte de vivir, se comprende que para él lo único necesario y fascinante sea esforzarse por el bien moral, por lograr aquello que en el fondo todo hombre busca, en palabras de Hadot: “vivir con plena conciencia, con plena lucidez, dando intensidad a cada momento de la vida”.<sup>9</sup> Esta intuición del emperador es tan antigua como nueva y concentra el núcleo de esta interpretación: la relación del hombre con el tiempo solo es posible a través de la conciencia del momento presente, que es lo único que posee: “Porque sólo se nos puede privar del presente, puesto que éste sólo posees”.<sup>10</sup> De ahí que, si se quiere meditar, pensar o atrapar el tiempo, se debe ante todo delimitar el presente, por ello el emperador filósofo lo delimita: “Circunscríbete al momento presente”.<sup>11</sup>

En cuanto al obispo de Hipona, con frecuencia cuando se habla de él se piensa más en el escritor de *Confesiones*, de *La ciudad de Dios* y *De la Trinidad*; en aquel defensor de la ortodoxia cristiana frente a la herejía donatista y pelagiana; inclusive, se piensa solamente en aquel converso que dejó una vida caracterizada por una desordenada actividad sexual para hacerse bautizar por san Ambrosio de Milán. Esto, lamentablemente, hace que se olviden otros periodos riquísimos de la vida de Agustín, como su estancia filosófica en la villa de Casiciaco.

Este periodo de la vida de Agustín en Casiciaco tiene su origen remoto en agosto del 386 d. C., Agustín movido por la gracia de Dios decide hacerse cristiano y eliminar completamente aquellos elementos de su vida que no le habían permitido realizar esta opción. Esta conversión es conocida por el famoso episodio de *Confesiones* en el que Agustín escucha una voz que le dice: “Toma y lee, toma y lee”.<sup>12</sup> Interpretando esta voz como una invitación a buscar el primer códice que encontrase y practicar con este la bibliomancia. Resultando de esto da con el texto paulino de la *Carta a los Romanos*, la cual exhorta al cristiano a vivir conforme al espíritu. De este modo se determina a ser cristiano. Concorde a esta opción espiritual decide renunciar a su cátedra en Milán y retirarse a una villa al norte de Milán conocida como Casiciaco.

En *Rus Cassiacum* Agustín da cumplimiento a un anhelo que había tenido por varios años, abandonar la ambición académica y laboral por optar por una vida de ocio filosófico. Desde el espíritu del humanismo clásico de Cicerón, Agustín quería una vida retirada en el campo dedicada al estudio filosófico y literario. En un primer momento

<sup>8</sup> “Recógete dentro de ti mismo”. Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. R. Bach Pellicer (Madrid: Gredos, 1977), 138.

<sup>9</sup> Pierre Hadot, *La ciudadela interior...*, 494.

<sup>10</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, 65.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>12</sup> San Agustín, *Las Confesiones*. Á. Custodio, Trad. (Biblioteca de Autores Cristianos, 2019), 294.

para Agustín esto era la vida buena, pues está era la vida consagrada al espíritu. Después de la conversión esto no cambió, el deseo de una vida de ocio intelectual se hizo realidad, pero esta vez estuvo acompañado por la motivación cristiana. La vida buena se identificó con la ejercitación diaria que hace el alma cristiana por avanzar en su conocimiento de sí y de Dios. Esta opción filosófica por la vida buena se convirtió para Agustín en la verdadera *beata vita* de la que habló en los textos que redactó en esta villa.

La señalada estancia de Casiciaco solo duró siete meses, pero durante este tiempo nacen las primicias de su vida filosófica. Allí escribe los diálogos de *Contra académicos*, *Del orden*, *De la vida feliz* y *Soliloquios*. Pero esta vida filosófica no se reduce a la escritura de textos. Allí se vive una filosofía conforme al sentido clásico expuesto por Hadot. En Casiciaco vivió con su madre Mónica, con su hijo Adeodato, su hermano Navigio, su amigo Alipio y dos jóvenes discípulos Trigencio y Licencio, este último era hijo de Romaniano, amigo y mecenas de Agustín. Con estos dos jóvenes lleva una vida filosófica concorde a las normas y modos de vida de las escuelas filosóficas antiguas. Hadot define a la escuela filosófica como: “La comunidad de vida institucional que reúne a maestro y discípulo y que implica un determinado género de vida, una dirección espiritual, exámenes de conciencia, ejercicios de meditación.”<sup>13</sup> En este sentido, Agustín era un maestro y director espiritual para estos dos jóvenes. Él se encargaba de ordenar su vida diaria, sus actividades, sus lecturas y sus momentos de diálogo y meditación.

En el interior de esta comunidad y junto a estos dos discípulos desarrolla varios ejercicios espirituales que tenían distintas finalidades según las circunstancias, por ejemplo, en ocasiones el diálogo tenía como meta ganar a estos dos muchachos para la filosofía; en otras ocasiones, el diálogo adopta la forma de soliloquio y se convertía en una práctica intimista. En este contexto fue donde se hace evidente el desarrollo del ejercicio espiritual de la delimitación de las creencias. Concretamente, en el diálogo *Del orden* se puede dar cuenta del desarrollo de este ejercicio. Puesto que estos diálogos no son meramente la consigna de las ideas desarrolladas durante estos días de vida ociosa, también son el reflejo de la vida filosófica en Casiciaco.

## **Delimitar el tiempo presente: Marco Aurelio**

Como modo de vida, la filosofía no es solo discurso sistemático. Por el contrario, el discurso filosófico funge como medio y expresión de una opción existencial que tiene por misión revelar y justificar racionalmente. El discurso filosófico estoico, como en otras escuelas griegas, se divide en tres ramas: lógica, física y ética, pero siempre con repercusiones eminentemente éticas. La meta final es una lógica vivida, una física vivida y una ética vivida, lo cual equivale a pensar coherentemente, vivir en acuerdo con la naturaleza y vivir con pureza de intención moral. La reflexión sobre el tiempo en Marco Aurelio, cuyos efectos son existenciales, atraviesa empero, la reflexión física y lógica del estoicismo.

---

<sup>13</sup> Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida* (España: Alpha Decay, 2009), 168.

La física estoica no tiene fin en sí misma. Se estudia física para fundamentar, sostener y cultivar la elección vital (προαίρεσις), a saber, “la coherencia con uno mismo”;<sup>14</sup> vivir según la razón universal o descubrir lo que depende o no depende de nosotros. En estos límites, la física se pone, como cualquier otro objeto de estudio (sean las pasiones, el hombre, el destino, la muerte...) también el tiempo.

El primer objetivo de la física no es “ofrecer un sistema riguroso en todos sus detalles”<sup>15</sup> ni buscar certidumbre, sino “proponer explicaciones verosímiles o razonables que puedan brindar placer al entendimiento y a la vida”. Para lograr tal fin, la física y la lógica estoica se ponen en diálogo. Ambas buscan la misma meta: revisar el discurso interior. Palabra y mirada confluyen ahora. A mayor contemplación, mayor revisión del modo como se ha apalabrado el mundo. ¿Coinciden los pensamientos del hombre con lo que las cosas son en sí? Pregunta filosófica perenne. En lo puntual: ¿capta el hombre el tiempo como él realmente es? Para responder esta cuestión, el estoico asume el modus operandi de la física.

Pierre Hadot constata sobre *Las Meditaciones* un método para responder la pregunta propuesta:

A los consejos mencionados añádase todavía uno: delimitar o describir siempre la imagen que sobreviene, de manera que se la pueda ver tal cual es en esencia, desnuda, totalmente entera a través de todos sus aspectos, y pueda designarse con su nombre preciso y con los nombres de aquellos elementos que la constituyeron y en los que se desintegrará. Porque nada es tan capaz de engrandecer el ánimo, como la posibilidad de comprobar con método y veracidad cada uno de los objetos que se presentan en la vida, y verlos siempre de tal modo que pueda entonces comprenderse en qué orden encaja, qué utilidad le proporciona este objeto, qué valor tiene con respecto a su conjunto, y cuál en relación al ciudadano de la ciudad más excelsa, de la que las demás ciudades son como casas.<sup>16</sup>

El primer paso entonces sería definir o delimitar el tiempo. Tal como lo indica la palabra, ubicarlo dentro de sus límites. Se logra poniendo entre paréntesis, como una suerte de epojé, las representaciones humanas o prejuicios frente al objeto en cuestión. Todas *Las Meditaciones* están impregnadas de este afán por poner al tiempo en el contexto más amplio de la vida humana. Marco Aurelio se vale para ello de los contrastes. Especialmente de frente a la muerte, el recuerdo, el elogio, la fama, la gloria, las victorias. Ante estas dimensiones humanas, emergen las categorías del pasado, el presente y el futuro. Se descubre que ninguna de ellas perdura y ante la muerte palidecen. Por eso el hombre, sumergido por naturaleza en el tiempo, descubre que, si quiere aferrarse para limitarlo, lo que denomina tiempo no es otra cosa que presente: “recuerda que cada uno vive exclu-

<sup>14</sup> Hadot, ¿Qué es la filosofía antigua?, 144.

<sup>15</sup> Ibid., 228.

<sup>16</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, 76

sivamente el presente, el instante fugaz”.<sup>17</sup> De ahí que, si quiere meditar el tiempo para comprenderlo, no tenga otra salida que atenerse al presente, “circunscribirse al momento presente”<sup>18</sup>, delimitarlo, atenerse a él. Definido, el tiempo es presente.

El segundo paso del método, aunque toma formas del primero y no necesariamente son consecutivos, es la división. Este toma varias posibilidades: puede ser cuantitativo o cualitativo y puede valerse del aislamiento o la separación de objetos para distinguir. Coincide con la definición en la búsqueda de liberación de las representaciones humanas y llegar a la esencia del objeto estudiado. Siguiendo esta vía, Marco Aurelio, como estoico, contaba con dos maneras de definir el presente: la primera como límite entre el pasado y el futuro. Así visto, nunca hay tiempo presente, ya que sería tiempo divisible al infinito. Sería una división abstracta, matemática, cuantitativa. Pero el otro modo, el cualitativo, permite definir el presente con relación a la conciencia humana.<sup>19</sup> Lo que caracteriza este tiempo presente no es tanto el sucederse de las horas, cuanto el espesor y la atención con que se viven las acciones que se están ejecutando *hic et nunc*.

El procedimiento de Marco Aurelio es el segundo. Su comprensión es cualitativa, sin dejar de ser matemática su visión. Solo que constata, gracias a la confrontación inicial con otras dimensiones de la vida humana, que el sucederse de las horas es lo más fugaz que se experimenta; en cambio, el tiempo visto desde la espesura y densidad de un presente vivido, experimentado, si bien también pasa, contiene todo para lograr una transformación del individuo que, no solo fortalece la elección vital (ejercida en el pasado), sino que permitirá la renovación de la misma espesura (en el futuro). Marco Aurelio se concentra en el presente y eso le basta. “Basta para ocuparte, no tienes necesidad de pensar en otra cosa y esto te basta para hacerte feliz, no tienes necesidad de otra cosa”.<sup>20</sup> En el presente, según el emperador, se tiene todo. Con esto afirma que la felicidad no depende de la cronometría. La felicidad es “completa” a cada instante y no aumenta con la duración; en el instante acontece el “todo” y la duración infinita no aportaría nada distinto (quizá excepto angustia) a lo que otorga el instante. Ocúpate “en vivir exclusivamente lo que vives, a saber, el presente; podrás al menos vivir el resto de tu vida hasta la muerte, sin turbación, benévolo y propicio con tu divinidad interior”.<sup>21</sup> “El instante es el único punto de contacto con la realidad, pero nos ofrece toda la realidad. Y precisamente por ser pasaje y movimiento nos hace participar en el movimiento, general del acontecimiento del mundo, en la realidad del devenir del mundo”.<sup>22</sup> Nuestro λόγος interior inmerso en el λόγος universal. Momento místico sin precedentes.

---

<sup>17</sup> Ibid., 75.

<sup>18</sup> Ibid., 135.

<sup>19</sup> Hadot, ¿Qué es la filosofía antigua?, 216.

<sup>20</sup> Pierre Hadot, *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. (España: Siruela, 2010), 34.

<sup>21</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, 208

<sup>22</sup> Hadot, *No te olvides de vivir*, 37

El tercer paso del método del emperador filósofo consiste en la relación: considerar el objeto estudiado al interior de la totalidad del universo. Como ya se ha puesto en evidencia, justamente el estudio del tiempo obliga, como quizá ningún otro objeto, a la inmersión total en el cosmos. Quizá porque tiempo y espacio son las dos dimensiones cruzadas en las cuales acontece lo humano. De modo que en el estoicismo es patente cómo el tiempo revela la presencia del “todo” y cómo el todo confluye en el “instante”. Esta constatación “científica” (gracias a la representación “exacta” de los hechos por la física) es quien posibilita la experiencia del tiempo como ejercicio espiritual y, en cuanto ejercicio, un modo renovado de vivir, de experimentar la historia, interpretar el mundo y los acontecimientos.

El estoicismo como forma de vida, unido al género literario de las meditaciones y a la identificación del tiempo con el instante, permite que, en Marco Aurelio, lo que se sabe del tiempo, se capte por el presente. Se sigue entonces que tomar conciencia del presente sea un acto ético a través del cual se transforma la manera de ser, vivir y ver las cosas. Esta transformación de la mirada es causa y la vez efecto de otros ejercicios espirituales estoicos que se derivan de esta delimitación del momento presente. Entre ellos:

1. El examen de conciencia. También reconocido como acto de vigilancia o de atención constante (προσοχή). Con este ejercicio se busca aprovechar cada instante (*Carpe diem*) para renovar la elección de vida (προαίρεσις), en el caso estoico, a la conformación del λόγος interior con el λόγος universal. Para ello se vale de otro ejercicio, a saber, la recitación de los dogmas de la escuela. Esta actitud busca que el filósofo siempre esté consciente de lo que es y lo que hace. El presente como concentración.
2. La mirada desde lo alto es un ejercicio de la imaginación apoyado en los corolarios del discurso físico y lógico. Gracias a este, el hombre puede ver las cosas desde “arriba” y poner todo en su justo límite, denunciando así la vanidad y las injusticias de las desigualdades sociales; gracias a ello, el hombre llega a concebirse a sí mismo como un ciudadano del cosmos y se libera del temor de la muerte procurando la paz interior. En el presente acontece el todo.
3. La *praemeditatio malorum* – meditación de la muerte –, es otro ejercicio que se deriva de esta concepción del tiempo. Aparte de poner siempre el límite radical: “día a día se va gastando la vida y nos queda una parte menor de ella”,<sup>23</sup> premeditar los males no adentra al sabio en el futuro, sino que evita que su momento presente sea arruinado por los vanos temores. Por el contrario, muy al modo epicúreo con el tratamiento de la muerte, el estoico descubre que en el instante presente lo temido aún no existe o, si existe, es soportable. La vida vivida acontece solo en el presente.

---

<sup>23</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, 69.

## Delimitar las creencias sobre las cosas: San Agustín

Para introducir este ejercicio espiritual, San Agustín usa una metáfora: la metáfora del mosaico. Para ello parte de un juicio: es poco inteligente la persona que juzga el estado estético de algún mosaico con solo contemplar una de las pequeñas piedras de este. Agustín dice: “Este modo de mirar las cosas se asemeja al del que restringiendo el campo visual y abarcando con sus ojos sólo el módulo de un azulejo de un mosaico censurara al artífice, como ignorante de la ordenación y composición de tales obras”.<sup>24</sup> Con esto se refiere a un modo miope de ver la realidad, es decir, de juzgar y de creer que los entes del cosmos y los sucesos de la historia carecen de una razón de ser o de una ordenación. “Incapaces de abarcar y considerar con su angosta mentalidad el ajuste y armonía del universo, al toparse con algo que les ofende, luego piensan que se trata de un desorden o deformidad inherente a las cosas”.<sup>25</sup> Esta mirada sesgada ve la realidad como fruto del azar y encaminada hacia el sinsentido.

Agustín identifica la mirada con la razón, en *Soliloquios* afirma: “La razón es la mirada del alma”.<sup>26</sup> Por lo tanto, la mirada debe estar limpia de cualquier impureza, pues si el filósofo quiere conocer la verdad, su mirada/razón debe estar libre de cualquier error o perturbación. Y es que dos cosas pueden enturbiar la mirada: el error y el vicio. Debido a esto aconseja el filósofo de Casiciaco: “Esfuézate con ahínco, durante esta vida terrena, por no enviscar las alas del espíritu”.<sup>27</sup> Y en *Del orden* también recomienda purificarse de la “impureza corporal y de las tinieblas de los errores”. El filósofo debe de luchar por mantenerse libre de todo error y vicio, ya que estos hacen que el alma sostenga juicios erróneos y, consecuentemente, estos conducen a la perturbación del alma.

Este itinerario hacia la verdad debe centrarse en una purificación de la mirada, es decir, del paso de una mirada particularista hacia una mirada capaz de abarcar la universalidad de las cosas. En este orden de ideas, el ejercicio espiritual de la delimitación es presentado por Agustín como la necesidad de revisar las creencias que se tienen de las cosas para poder contemplarlas y conocerlas según su esencia. Por ello el primer paso de la delimitación consiste en reconocer el error que puede enflaquecer la mirada. Agustín afirma que el origen del error nace del desconocimiento de sí: “La causa principal de este error es que el hombre se desconoce a sí mismo”.<sup>28</sup> El acento en este punto es eminentemente socrático, es necesario seguir la vía del γνῶθι σαυτόν (Conócete a ti mismo).

El conocimiento de sí en Agustín está ligado con la interioridad. Hay que descender a lo más profundo del espíritu para conocer la verdad. En Agustín el interiorismo está

---

<sup>24</sup> San Agustín, “Del orden”, en *Escritos filosóficos 1°*, ed. Victor Capánaga (Biblioteca de Autores Cristianos, 1994b), 596.

<sup>25</sup> San Agustín, “Del orden”, 596.

<sup>26</sup> San Agustín, “Los soliloquios”, en *Escritos filosóficos 1°*, ed. Victor Capánaga (Biblioteca de Autores Cristianos), 451.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 465.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 596.

unido al silencio y la soledad. En este caso se vuelve a aplicar una especie de epojé, hay que silenciar los juicios que sobre las cosas hacen las personas o que ya se han asentido. Esta es la razón por la cual considera que el alma debe recurrir a la soledad, pero esta no es la del ermitaño, como se explicará más adelante, sino la soledad del que se retira del bullicio de la multitud, es decir, la soledad del que lleva una vida de ocio liberal.

Con frecuencia las posiciones y creencias que se asienten sobre un objeto particular no son resultado de la propia investigación, sino creencias difundidas por aquello que Heidegger en *Ser y tiempo* llamaría el “uno”, es decir, la masa homogeneizada que impone la doxa sobre la episteme: “Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga”<sup>29</sup>. En este punto los dos pensadores concuerdan perfectamente.

El silencio y el interiorismo a los que Agustín invita son una vía ascética, necesaria para preparar la mente y el corazón para el segundo momento de la delimitación. Y es que para reconocer la esencia misma y real de las cosas, hay que callar. Por ello, no duda en afirmar Agustín que: “Para conocerse se necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo”<sup>30</sup>. Pues, la íntima comunión consigo mismo deviene en conocimiento de sí. Antes de conocer la verdad de las cosas, hay que conocer la verdad de sí. Para ello, hay que limitar el ruido externo, así como la sobresaturación de información que la sociedad bombardea y que los sentidos filtran en el interior del alma, provocando sentimientos de angustia, ira o desesperación. Por eso, Agustín cree fervientemente en la necesidad de volver a sí, ya que siempre es necesario silenciar el corazón, para poder pasar revista por las creencias, que sin mucha atención (προσοχή) se han asentido.

Solo después del silenciamiento del alma se puede seguir al segundo paso de la delimitación, a saber, la curación de las opiniones. Una vez puesta la atención en sí, hay que reconocer los juicios erróneos que se han hecho o las creencias falsas que se han aceptado. Y en esto, Agustín propone una vía doble: “Y esto lo consiguen solamente los que o cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime en ellos, o las curan con la medicina de las artes liberales”<sup>31</sup>. Estos dos caminos son: la soledad y la ciencia. Y si bien, es necesaria la soledad que Agustín propone en el primer paso para alcanzar la ciencia, en este segundo caso no se refiere a esta clase de soledad. Más bien, hace referencia a la soledad del asceta. Probablemente, pensaba en la vida retirada del mundo de san Antonio y sus discípulos. Aquella que conoció en los días de su conversión final: “Comenzó a hablarnos de Antonio, monje de Egipto, cuyo nombre era celebrado entre tus fieles y nosotros ignorábamos hasta aquella hora”<sup>32</sup>. El otro camino es la vía de las disciplinas, concretamente el estudio de la física.

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. J. Rivera (Trotta, 2018), 146.

<sup>30</sup> San Agustín, “Del orden”, 596.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> San Agustín, *Las Confesiones*, 276.

La física, como se ha comentado antes, era una parte esencial del discurso filosófico en la antigüedad. Pero esta no debe comprenderse como el resultado de una búsqueda guiada o por un método científico hasta llegar a una verdad sólida, pero alejada de la vida. Lo que acá se busca es el camino hacia un conocimiento racional del cosmos y que permitirá establecer un diálogo con la vida, por ello Hadot afirma que la física debe de llevar a “una determinada actitud con respecto al cosmos”.<sup>33</sup> Para Agustín la física era el camino indicado para conocer la esencia de las cosas y su razón de ser. El discurso filosófico de Agustín en los cuatro diálogos de Casiciaco apunta hacia un reconocimiento de la esencia racional del universo. Lejos la aceptación de explicaciones del tipo supersticiosas o místicas. El hombre debe ser capaz de conocer la verdad del mundo y, consecuentemente, debe ser capaz de elegir lo mejor para vivir una vida buena. En este sentido, la filosofía de Casiciaco es realista y en todos sus aspectos contraria al escepticismo.

No se debe pensar, valga aclarar, que Agustín, por ser cristiano, no considera la necesidad de la física, pues para el Agustín de Casiciaco la filosofía y el cristianismo no son contrarios. Del mismo modo, esta exposición del discurso filosófico en Agustín por medio de la división en lógica, ética y física es adecuada, ya que esta responde a la división del discurso en las escuelas filosóficas clásicas y, en este caso, el futuro obispo filosofa acorde al espíritu de la filosofía como forma de vida que movía a dichas escuelas.

La finalidad de la física en la práctica de este ejercicio espiritual es la extirpación de cualquier creencia falsa sobre el ser de las cosas. Teniendo en cuenta que esta última produce pavor y desasosiego en el alma, la finalidad última de la física debe ser la sanación del alma de cualquier error para poder verse libre de cualquier inquietud. Nótese que este camino tiene un sentido medicinal, ya que Agustín habla de “la medicina de las artes liberales”.<sup>34</sup> Pues, como ya se ha dicho, es necesario sanar la razón de las falsas opiniones. En este caso, el proceso de sanación se debe llevar a cabo por medio de la física como medicina.

Esta física como medicina para el alma parte de un principio esencial, a saber, la razón debe actuar como regla para reconocer la verdad de las cosas dentro del orden del cosmos. A esto hoy lo llamamos principio de razón suficiente. Si bien este fue postulado por Leibniz en el siglo XVII, Agustín ofrece una postulación implícita: “Creed que todo sigue un orden cierto de causalidad”<sup>35</sup>. Bajo este postulado subyace la creencia de que cualquier objeto del mundo o suceso puede ser explicado por la razón, pues el mundo está gobernado, regido y direccionado por un orden providencial. Bajo este postulado hay un optimismo ontológico, ya que recuerda la posibilidad de conocer el ser de las cosas y, además, admite que todo tiene un sentido profundo que la razón debe de buscar. Del mismo modo, al aceptar un providencialismo en el cosmos, se acepta la existencia de un Dios que es creador y que ordena el cosmos y la historia hacia un fin al que todo debe encaminarse.

---

<sup>33</sup> Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida*, 147.

<sup>34</sup> San Agustín, “Del orden”, 596.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 606.

A pesar de esto último, el sentido filosófico de este principio no puede ser puesto en duda. Ya que se acepta una visión realista y esencialista del conocimiento y la realidad, por lo tanto, se afirma que el mundo se puede conocer por la razón. Estas consecuencias serán el punto de partida para la filosofía durante los próximos mil años. Igualmente, al aceptar este postulado, el mundo deja de ser un lugar vacío y huérfano de sentido. Los entes de la naturaleza y los acontecimientos de la historia gozan de una razón de ser bien definida y un fin universal. Ante este descubrimiento, el joven Licencio<sup>36</sup> clama: “¡Oh, Dios grande!, que todo lo administras con orden ¡Cómo se relacionan entre sí en el universo todas las cosas y con qué ordenada sucesión van dirigidas a sus desenlaces!”<sup>37</sup> Nada, por lo tanto, debe de perturbar el alma, pues nada carece de razón de ser. He aquí la razón por la cual Agustín hace de la física una ciencia para el alma.

El principio de razón suficiente y la idea de la física en Agustín no se reducen a su postulación teórica. Como parte del desarrollo de un ejercicio espiritual, debe llevarse a la vida y así pasa en Casiciaco. El mejor ejemplo de esta actitud es el mismo Agustín, quien, con frecuencia, se distrae con sus discípulos estudiando la razón de ser de distintos fenómenos naturales. En una ocasión, sus dos discípulos encontraron una lombriz mientras descansaban en las inmediaciones de la finca de Casiciaco; dividen la lombriz en dos partes y, sorprendidos al ver que estas siguen moviéndose, interrogan a su maestro por la razón de ser de esto. Agustín, admirado de esto, divide en más partes al animal para comprobar cómo cada una de estas partes goza de movimiento propio. Agustín no es capaz de explicar tal fenómeno; solo les puede exhortar a sus discípulos “que continuasen el curso de sus estudios como lo habían comenzado; así llegarían algún día, si la ocasión se presentaba, a preguntar y a aprender más oportunamente estas cosas”.<sup>38</sup> Puede ser decepcionante esta respuesta, como admite el mismo Agustín, pero detrás de ella no descansa más que la actitud ya expuesta arriba, la creencia de que el mundo está organizado de una manera admirable; por ende, todo tiene una razón de ser que puede ser descubierta. Y para ello se debe seguir el camino de la física.

Este sentido de la realidad apunta a un orden que lo abarca todo. No se reduce a los entes biológicos; el orden también atraviesa las acciones humanas y la historia de la humanidad. Y solo por esto Agustín afirma que la inteligencia no se debe preocupar por la resolución de enigmas y paradojas propios de la vida cotidiana, como estos:

Por qué uno carece de hijos, cuando desea tenerlos, y al otro le aflige tanto la excesiva fecundidad de la esposa; por qué este anda tan escaso de dinero, siendo tan liberal en sus deseos, y el usurero, macilento y roñoso, lo incuba, enterrándolo en los fosos de la tierra; por qué la lujuria dilapidada y derrocha tan cuantiosos

<sup>36</sup> Licencio fue el hijo de Romaniano, mecenas de Agustín en sus años de estudio. Este joven, inclinado a la poesía y al arte, acompañó a Agustín a su retiro en Casiciaco y fue uno de los principales interlocutores en los diálogos de Casiciaco.

<sup>37</sup> San Agustín, “Del orden”, 608.

<sup>38</sup> San Agustín, “La dimensión del alma”, en *Escritos filosóficos 2°*, ed. M. Fuertes Lanero (Biblioteca de Autores Cristianos, 1994a), 545.

patrimonios, y el mendigo, a fuerza de lágrimas, apenas logra unos ochavos; por qué es encumbrado a los honores este indigno; por qué hay ocultas ejemplares costumbres en la multitud anónima.<sup>39</sup>

La resolución de estas paradojas no es posible y con mucha frecuencia angustian al alma y hacen que las personas afirmen que el mundo carece de orden y justicia. Pero Agustín recuerda que todo está ordenado hacia un fin y una razón de ser, y aunque esta sea desconocida por el hombre en el momento presente, este nunca debe de dudar de este principio. Para ello debe de aprender a mirar de una manera universal.

Agustín, con la práctica de la delimitación, hace un salto de una física materialista ocupada del estudio de los entes de la naturaleza (y que debe de tener un carácter propedéutico), hacia una física del tiempo. Por ello habla de una mirada universal. Y es que incluso, las situaciones límites de la historia humana tienen una razón de ser dentro del orden que providencialmente lo abarca. La historia de la humanidad avanza hacia la unidad, puesto que “todo confluye para formar la unidad”.<sup>40</sup> En este punto, la física agustiniana toma un matiz escatológico.

La capacidad de reconocer una universalidad en todo, es decir, reconocer la unidad del ser en el mundo y en la historia, es el tercer paso del itinerario propuesto por Agustín. Hasta este punto se ha reconocido la necesidad de una física para lograr la paz del alma; esta ha llevado a una delimitación de las creencias, es decir, a una revisión de los juicios para reconocer una razón de ser subyacente en todo. El orden de las cosas habla de la unidad hacia la que se dirigen el tiempo y el espacio. Reconocer esta unidad en el mundo y en la historia se traduce en lo que Agustín llama “una mirada perspicaz”.<sup>41</sup>

Agustín retoma la metáfora de la mirada. Si la causa del error, del miedo y del vicio ha sido ver las cosas de una manera individual, sin conexión con el todo y en ignorancia del orden cósmico, la mirada universal debe ser la vía hacia la contemplación del mundo y de la historia como una unidad ordenada. Esto se materializa en una práctica concreta: la mirada desde lo alto o desde arriba. Agustín explica este modo de mirar de la siguiente manera: “Si levantamos y extendemos los ojos de la mente a la universalidad de las cosas, nada hallaremos que no esté ordenado y ocupando un lugar distinto y acomodado”.<sup>42</sup> En definitiva, esta es la mirada del que es capaz de contemplar el mosaico en su totalidad y no se limita a juzgar una sola de las piedritas.

Aprender a ver el mundo de esta forma es superar cualquier clase de mirada sesgada o particularista. Cuando se mira el mundo desde arriba, es decir, desde una perspectiva que es capaz de abarcar el tiempo y el espacio, se puede contemplar con facilidad la razón de ser de las cosas y se puede ver cómo la historia avanza hacia la unidad, a pesar de las aparentes fracturas de la historia. Verlo todo desde lo alto hace que el alma pueda

---

<sup>39</sup> San Agustín, “Del orden”, 447-48.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 597.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 646.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 645.

ver cómo lo que ha creído que es un mal se puede potencializar con el pasar del tiempo en un bien. De este modo, la unidad y el bien en el sistema metafísico agustiniano son conceptos fundamentales. Incluso, la belleza es parte de este modo de verlo todo, ya que la armonía engendrada por la unidad y la bondad deviene fácilmente en belleza.

Finalmente, aprender a delimitar las creencias que se tienen sobre las cosas, conforme al itinerario agustiniano, debe llevar al reconocimiento del orden que gobierna el tiempo y el espacio, que lo dota de una razón de ser y que lo encamina hacia la Unidad. El temor ante las cosas y la angustia frente al tiempo

(*hic et nunc*) se transforman en la tranquilidad (*ἀταραξία*) propia del hombre que sabe reconocer de dónde vienen y hacia dónde va. Al saber esto, sabe ordenar su vida conforme a la unidad hacia la que avanza y, por lo tanto, sabe vivir bien.

## Conclusiones

Casi un siglo separa a Marco Aurelio y a Agustín de Hipona. Inclusive, un total cambio de paradigma frente a la religión (y, por lo tanto, también frente a la ética, la cosmología, la política, etc.) crea un abismo de distancia entre estos dos hombres. Y, aun así, el mismo horizonte filosófico los cobija. Se puede establecer como punto de encuentro la urgente búsqueda de la vida buena. Esta conjunción acontece en un punto concreto, el ejercicio espiritual de la delimitación. En ambos autores, este ejercicio nace como un modo de delimitar las creencias asentidas sobre el ser del tiempo y de las cosas para lograr la tranquilidad del alma. Y es que este ejercicio nace tanto de la necesidad universal de buscar la vida buena, como de la necesidad de responder a momentos históricos angustiantes. Los bárbaros o los vándalos tocaban la puerta. La filosofía, por lo tanto, se convierte en refugio (¡Y consolación! - piénsese en Boecio) para ambos y, siendo herederos de la tradición helenística, reciben la práctica del ejercicio espiritual de la delimitación y proponen una metodología, particular en cada caso, para desarrollar este ejercicio. Esto ya enseña algo; este ejercicio espiritual no se limita a una única metodología. Este ejercicio puede ser adoptado por cualquier hombre en cualquier momento de la historia, por ello puede tomar cualquier forma.

Marco Aurelio, como ya se afirmó, hace un énfasis especial en la definición sobre el tiempo para poder delimitarlo. Agustín revisa los juicios que se han adoptado y escrudina entre las cosas para delimitar las creencias que se han asentido sobre el ser de las cosas. Ambos reconocen la necesidad de dejar ser a las cosas, de abrazar la realidad en su ser y, de este modo, transformar la mirada. De tal modo que el tiempo no es más que una pequeña eternidad en la que se puede ser feliz; las cosas y la historia buscan la unidad, pues todo está cargado de sentido y destino. Ni el tiempo, ni la historia, ni las cosas perturban en sí mismas al alma; son las creencias erróneas que se han admitido las que amargan la vida del hombre. Esta conciencia del tiempo y de las cosas los lleva a purificar la mirada, ya que se afirma la necesidad de aprender a mirar de modo nuevo todos los entes. Debido a esto, la mirada se vuelve universal.

Al alcanzar esta mirada universal, el hombre aprende a elevarse por encima de todo. Ya sea que mire desde la óptica del emperador, verá lo inevitable del modo de ser

de las cosas y abrazará al ser en su totalidad; o si mira desde la perspectiva del converso, verá el orden que empuja a la historia hacia la unidad. Se ubique desde donde se ubique, quien sea capaz de delimitar el tiempo y las creencias erróneas asentadas sobre las cosas es capaz de contemplar todo lo existente desde una óptica universalista. Lo que significa que cualquier temor que nazca de visiones sesgadas y particularistas se ve desahuciado.

Dieciocho siglos separan al emperador filósofo y al filósofo de Casiciaco del hombre del siglo XXI, pero esto no significa que ambos no puedan ser estrellas luminarias que sirvan de guía para el hombre actual. El resultado de este recorrido son los siguientes tres puntos de diálogo entre estos dos grandes y el hombre actual. El primer lugar de diálogo, el tiempo presente le es propicio al hombre. Cada vez la vida es más rápida y el hombre vive tan afanado que no es capaz de vivir en el ahora; su vida transcurre en un constante ir hacia delante, buscando acumular más emociones, más experiencias y más dinero. El presente se le va de las manos acumulado para el mañana. Un mañana que parece nunca llegar, pues cada día se quiere más para el día siguiente. El hombre hoy está condenado a una postergación infinita. Marco Aurelio invita al hombre a detenerse para comprender que el tiempo se encarna en el ahora. El pasado y el futuro son parte del no ser. Es necesario abrazar el tiempo presente, pues solo en el ahora el hombre puede vivir y, así mismo, solo sobre el presente el hombre puede establecer acción alguna. La angustia sobre el futuro desaparece cuando la vida se radica en el dejar ser al ahora. Si se comprende esto y se actúa conforme a esta idea, se puede afirmar que se ha realizado un real proceso de conversión.

El mañana provoca angustia y las cosas pueden ser causa de temor. Es necesario poder dejar a las cosas ser lo que son para liberar al espíritu de cualquier temor frente al mundo. Este es el segundo punto en el que estos filósofos y el hombre de hoy dialogan desde el ejercicio de la delimitación. El hombre en la actualidad se ha visto obligado a ser *curator* (*cura*: cuidado) del mundo. La naturaleza parece alzarse contra el hombre y el desastre ecológico predice el fin de la historia. Esto ha provocado una fuerte impresión de manera generalizada en las personas y ha devenido en una presión escatológica, pues hay una aceptación general de que la supervivencia sería imposible en un futuro cada vez más cercano. Al encontrarse el plantea en un punto intermedio entre el desastre y el sostenimiento, Agustín es una voz que invita a los hombres a dejar ser al mundo, a detener el actuar corrosivo sobre el ambiente. Primero hay que sanar las creencias y aprender a ver al planeta en su esencia, es decir, verlo como casa común y no como una fuente de recursos. Desde esta transformación de la mirada, se modifica el hacer. La relación con el cosmos, por lo tanto, se transforma en un dejar ser para poder volver a ver el mundo con maravilla y no con temor. Meditar desde estas coordenadas es más que esencial para alcanzar la vida buena hoy.

Finalmente, ambos filósofos proponen como vía para alcanzar la vida buena el aprender a ver el mundo desde arriba, es decir, alcanzar una mirada universalizadora. La producción masiva de discursos ideológicos y, al mismo tiempo, la atomización de los discursos políticos, que cada vez reducen el campo de acción a grupos particulares, ha hecho que los hombres hoy se encuentren cada vez más aislados entre sí. En relación con lo que se ha meditado hasta el momento, se puede afirmar que hoy el hombre adolece de

una mirada miope y sesgada. Acá Marco Aurelio y Agustín invitan al hombre a retornar a sí, dar un paso atrás y ver el mundo desde las alturas, es decir, buscar el punto de unidad entre todos los hombres, pues todos están unidos por el hilo del tiempo y de la historia compartida. El resultado de esta práctica será la contemplación de la unidad de la familia humana. Cuando se transforma este modo de ver a los hombres se puede generar un discurso y una praxis política que hablen de una humanidad universal o común, si se quiere, y no de grupos particulares dispersos y atomizados. Al fin y al cabo, la vida buena no puede tener un carácter solipsista, sino universal.

## Bibliografía

- AGUSTÍN, San. “La dimensión del alma”. En *Escritos filosóficos 2º*, editado por M. Fuertes Lanero, 433–569. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994a.
- AGUSTÍN, San. “Del orden”. En *Escritos filosóficos 1º*, editado por Victor Capánaga, 587–707. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994b.
- AGUSTÍN, San. “Los soliloquios”. En *Escritos filosóficos 1º*, editado por Victor Capánaga, 427–533. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994c.
- AGUSTÍN, San. *Las Confesiones*. Traducido por Ángel Custodio. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019.
- AURELIO, Marco. *Meditaciones*. Traducido por R. Bach Pellicer. Madrid: Gredos, 1977.
- CARSON, Anne. *Economía de lo que no se pierde. Leyendo a Simónides de Ceos con Paul Celan*. Salamanca: Vaso Roto Ediciones, 2020.
- HADOT, Pierre. ¿Qué es la filosofía antigua? España: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- HADOT, Pierre. *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay, 2009.
- HADOT, Pierre. *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. España: Ediciones Siruela, 2010.
- HADOT, Pierre. *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*. España: Alpha Decay, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Rivera. España: Trotta, 2018.



# Dimensión terapéutica del quehacer teológico en Gregorio de Nisa

*The Therapeutic Dimension of Theology in Gregory of Nyssa*  
*Dimensão terapêutica do trabalho teológico em Gregório de Nissa*

Gabriel Alberto Jaramillo Vargas<sup>1</sup>

## Resumen

El discurrir de la vida se parece a un tejido en el que se enlazan experiencias de encuentros y desencuentros, separaciones y reconciliaciones, heridas y curaciones. Este mismo dinamismo se percibe en la historia de la salvación contenida en la *Sagrada Escritura*, en el que luego de la creación y la consiguiente herida del pecado, se comienza a entretejer una sanación. Dentro del campo de la patrística, Gregorio destaca por asumir esta realidad existencial y configurar un ejercicio teológico caracterizado por el cuidado de sí mismo y de los demás a ejemplo del Buen Samaritano, quien se abaja para curar las heridas de la humanidad. Al analizar los textos de Gregorio desde la hermenéutica de Paul Ricoeur, se pueden identificar algunas características de la dimensión terapéutica del quehacer teológico, valorar positiva de las heridas a nivel espiritual y cristológico, y acogerlas como oportunidades que pueden inspirar la teología contemporánea. Con esta intención se presentarán las 1) fuentes inspiradoras del quehacer teológico-terapéutico de Gregorio, 2) el quehacer teológico como *θεραπεία* (*terapia*, en español) en sus escritos, y 3) algunos corolarios de su manera teológica proceder a modo de conclusión.

**Palabras Clave:** Gregorio de Nisa, medicina, terapia, heridas, teología.

## Abstract

The drama of human history is full of encounters and disagreements, separations and reconciliations, knots and endings, wounds and healings. The history of salvation contained in Sacred Scripture can also be read from this narrative perspective, where after the wound of sin, an economy of healing began. Within patristics studies, Gregory stands out for embracing this existential reality and configuring a theological exercise characterized by the care of himself and others, following the example of the Good Samaritan, who humbled himself to heal the wounds of humanity. By analyzing Gregory's

<sup>1</sup> Sacerdote de la Diócesis de Sonsón-Rionegro. Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Profesor en Unicervantes, Bogotá. Miembro del grupo de investigación Academia. Miembro de la *North American Patristic Society*. gabrieljaramillo@javeriana.edu.co. ORCID: 0000-0003-4446-626X.

texts from the hermeneutics of Paul Ricoeur, we can identify some characteristics of the therapeutic dimension of theological work, valuing wounds positively at a spiritual and christological level, and welcoming them as opportunities that can inspire contemporary theology. With this intention, the following will be presented: 1) the inspirational sources of Gregory's theological-therapeutic work, 2) the theological work as *θεραπεία* (therapy, in Spanish) in his writings, and 3) some corollaries of his theological way of proceeding by way of conclusion.

**Keywords:** Gregory of Nyssa, Medicine, therapy, wounds, theology.

## Resumo

O fluxo da vida assemelha-se a um tecido no qual se interligam experiências de encontros e desencontros, separações e reconciliações, feridas e curas. Este mesmo dinamismo é percebido na história da salvação contida na *Sagrada Escritura*, na qual depois da criação e da subsequente ferida do pecado, começa a tecer uma economia de cura. No campo da patrística, Gregório destaca-se por acolher esta realidade existencial e configurar um exercício teológico caracterizado pelo cuidado de si e dos outros, como é exemplo o Bom Samaritano, que se humilhou para curar as feridas da humanidade. Ao analisarmos os textos de Gregório a partir da hermenêutica de Paul Ricoeur, podemos identificar algumas características da dimensão terapêutica do trabalho teológico, valorizando as feridas positivamente a nível espiritual e cristológico, e acolhendo-as como oportunidades que podem inspirar a teologia contemporânea. Com esta intenção, serão apresentados: 1) as fontes inspiradoras do trabalho teológico-terapêutico de Gregório, 2) o trabalho teológico como *θεραπεία* (terapia, em espanhol) nos seus escritos, e 3) alguns corolários do seu modo teológico de proceder.

**Palavras-chave:** Gregório de Nissa, medicina, terapia, feridas, teologia.

## 1. Introducción

Es frecuente encontrar en los textos de Gregorio de Nisa el recurso al lenguaje médico para fundamentar su exposición antropológica y teológica, así como metáfora de la vida espiritual<sup>2</sup>. La medicina le ayuda a Gregorio a expresar el drama existencial de la vida, como alguien que ha experimentado lo que ha pensado, por lo que naturalmente expresa con una hondura teológica y filosófica las heridas y demás situaciones dolorosas de la existencia<sup>3</sup>. En su desarrollo filosófico-teológico, llama la atención el uso del vocablo *θεραπεία*, el cual tiene diferentes acepciones en el mundo patrístico: medicina,

---

<sup>2</sup> Gabriel Jaramillo, Orlando Solano y Alejandro Nicola, "La medicina espiritual en Gregorio de Nisa", *Veritas* 43 (2019): 107-132.

<sup>3</sup> Hans Urs Von Balthasar, *Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris: Gabriel Beauchesne et ses fils éditeurs, 1941) IV.

servicio, culto, cuidado, arte curativo, purificación y remedio<sup>4</sup>.

Al analizar el uso de *θεραπεία* en Gregorio desde la hermenéutica de Paul Ricoeur, se encontraron diferentes horizontes de interpretación que permitieron identificar el quehacer teológico como un ejercicio terapéutico en el que se unen como en un tejido la historia, la filosofía, la medicina, la problemática social y la *Sagrada Escritura*. *Θεραπεία* va unido a diferentes imágenes que Gregorio dibuja o confecciona en sus textos, por medio de las cuales profundiza en el misterio de la salvación<sup>5</sup> y al mismo tiempo refleja el valor terapéutico de la teología.

En estas imágenes se percibe el arte de un tejedor que enhebra los hilos de alegrías y dolores que configuran el tejido de la vida personal y social<sup>6</sup>. Para presentar la dimensión terapéutica del quehacer teológico en Gregorio, se mostrarán en primer lugar (1) las fuentes inspiradoras de su quehacer teológico-terapéutico, (2) para caracterizar el quehacer teológico como *θεραπεία* en sus escritos, y (3) extraer algunos de sus corolarios y aportes para la renovación de la teología contemporánea.

## 2. Fuentes inspiradoras del quehacer teológico de Gregorio de Nisa

Para contextualizar la dimensión terapéutica de la teología en Gregorio, es preciso remontarse a su itinerario de fe y las distintas coyunturas que tuvo que enfrentar en su vida. Al examinar las fuentes, se puede ver la vida de Gregorio, como lo expresa Silvas, “pasando naturalmente por diversas etapas, y percibir de alguna manera su progreso espiritual (y ocasionalmente retroceso) de una etapa a otra”<sup>7</sup>. Un itinerario de avances y retrocesos, en el que se pueden identificar los interlocutores que le ayudaron a configurar su pensamiento, así como las fuentes de las cuales bebió en su continua *ἐπέκτασις* (tensión hacia el infinito) entendida como ese esfuerzo por tender siempre hacia adelante según el espíritu de Flp. 3,13.

Daniélou, hablando de este avance *epéctico* en Gregorio, afirma que “el ascenso del alma no aparece en ningún momento como un ascenso solitario. Ella sube rodeada por una procesión de otras almas unidas a ella”<sup>8</sup>, y que le sirven de mediaciones en el cami-

<sup>4</sup> “A. Service, worship. B. Religion, system of belief. C. 1. Healing... 2. spiritual... by divine truth; Christian doctrine... by sacraments... 3. Art of healing; medical art as pattern for spiritual healing... of arts of corporal and spiritual healing... 4. Remedy... of spiritual remedies... of truth as remedy against error. D. Care”. Geoffrey Lampe, “*Θεραπεία, ἡ*”, en: *A Patristic Greek Lexicon* (London: Oxford University Press, 1961), 644.

<sup>5</sup> Mariette Canévet, *Grégoire de Nyse et l’herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Paris: Études Augustiniennes, 1983), 299-330.

<sup>6</sup> “Todas estas cosas Estaban realizadas convenientemente, cada una tejida con la sabiduría del arte del tejedor y hecha de la materia apropiada”, Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, Mateo-Seco, Lucas (ed.) (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1993), I, 50.

<sup>7</sup> Anna Silvas, “Biography”, en: *Gregory of Nyssa: The letters* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 2.

<sup>8</sup> Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyse* (Paris: Faculté de Théologie de Lyon, 1944), 328.

no epéctico-ascensional que caracteriza toda la teología Gregoriana. Según los textos, es posible sintetizar los interlocutores y fuentes inspiradoras del Niseno en cuatro hilos que se enhebran en la ἀκολουθία (concatenación) y configuran la tesitura de su quehacer teológico, a saber: su familia, la Tradición de los Padres, la filosofía y la *Sagrada Escritura*<sup>9</sup>.

## 2.1. La familia

La primera mediación que le ayudó a Gregorio a configurar su quehacer teológico fue su familia, una iglesia doméstica marcada con el sello de la santidad según lo transparentan los textos. Al revisar su historia familiar<sup>10</sup> se puede percibir una teología forjada al calor de la comunión, la fraternidad, la oración, el estudio, el servicio solidario y el carácter apostólico de la fe. Una fe que está dispuesta a derramar su sangre por amor en el martirio, como lo describe en *Vita sanctae Macrinae* al recordar la historia de sus antepasados<sup>11</sup>, así como las demás heridas y crisis con las que se escribió su historia familiar.

Resulta muy interesante el empleo del término *θεραπεία* para describir las relaciones intrafamiliares, porque el amor que cuida y protege se aprende en la familia como primer lugar configurador de identidad, especialmente en las situaciones difíciles como la enfermedad o la muerte de los seres queridos. Al enviudar la madre, tuvo como consuelo “los cuidados (*θεραπεία*) que recibía de la hija”<sup>12</sup> tanto a nivel físico como en la administración del patrimonio. Por otro lado, “la madre cuidaba el alma de la joven”<sup>13</sup> que por ser tan hermosa no le resultaba fácil cuidar su virginidad. La viuda cuidaba la juventud de la virgen y esta última la vejez de la viuda, buscando ambas la salud física y espiritual según el estilo de vida filosófico.

La dimensión teológico-terapéutica de la vida intrafamiliar era tan rica que se proyectaba naturalmente a la gran familia con virtud humanitaria, especialmente con los hermanos más necesitados, como lo practicó Naucracio, que “cuidaba (*ἐθεράπευε*) con sus propias manos a algunos ancianos que vivían en la pobreza y en la enfermedad, estimando que era coherente con su estilo de vida”<sup>14</sup>. De esta manera el cultivo de la oración, la ascesis y la vida virtuosa vivida al interior de la familia, necesitaba del cuidado de los menos favorecidos.

Gregorio resalta de manera especial el rol terapéutico de Macrina, su hermana mayor, a quien presenta como una filósofa y “maestra (*διδάσκαλος*) en cómo vivir”<sup>15</sup>, cuyo

---

9 Gabriel Jaramillo, *Quehacer teológico en Gregorio de Nisa y renovación de la teología hoy* (Bogotá: Fondo editorial, Pontificia Universidad Javeriana, 2022) 129-155.

10 Piere Maraval, “Biografía de Gregorio de Nisa”, en *Diccionario de Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo-Seco y G. Maspero (Burgos: Monte Carmelo, 2006), 189-208.

11 Gregorio de Nisa, “Vida de Macrina”, en *Vida De Macrina. Elogio de Basilio*, ed. Lucas Mateo-Seco (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995), 43-116, 2,1.

12 *Ibid.*, 5,3.

13 *Ibid.*, 5,3.

14 *Ibid.*, 8,2.

15 *Ibid.*, 11,3.

conocimiento se traducía en virtud y cuidado de sí, uniendo teoría y acción (θεωρία - πράξις), enseñando el estilo de vida filosófica en su vida y en su muerte. En aquel entonces, la vida cristiana era considerada como la verdadera filosofía, y también se le llamaba vida filosófica a la de aquellos que se dedicaban al cuidado de la oración y la vida monacal. En este sentido, Macrina es presentada como una filósofa que oraba en todo momento con los salmos, porque “la verdadera medicina que cura las enfermedades y a la que ella se refería, no es otra cosa que la medicina de la oración (τῶν εὐχῶν θεραπεία), que ya nos ha sido dada y ha actuado”<sup>16</sup>.

## 2.2. Filosofía y cultura de su tiempo

Para Gregorio, su hermana encontraba en la mesa de la filosofía (τῆς φιλοσοφου τραπέζης) no solo la medicina divina de la oración, sino también la de los pensamientos que surgen de ella y curan la ignorancia, el error, la mentira y las pasiones irracionales que impiden elevar el espíritu hacia la contemplación de la verdad. Así lo practicó Macrina con su madre Emelia ante la muerte de Naucracio, porque “con sus reflexiones elevó consigo a su madre, y la mantuvo por encima del dolor, pues supo infundirle paciencia y valor”<sup>17</sup>.

Gregorio es hijo de una familia y de una época en la que se da un encuentro fecundo entre la *Sagrada Escritura* y la filosofía griega. Un encuentro que, lejos de ser una helenización del cristianismo o un renacimiento del platonismo, fue una síntesis novedosa en la historia del pensamiento<sup>18</sup>. Según Bastitta, la genialidad de Gregorio radica en ser un experto conciliador, que “conjuga sus habilidades como profesor de retórica, amante de la literatura griega, conocedor profundo de la Biblia, filósofo y teólogo del más alto nivel”<sup>19</sup>. Un filósofo que es capaz de conjugar en su reflexión teológica las teorías de Platón, Aristóteles, los estoicos y neoplatónicos.

En este encuentro fecundo entre filosofía y cristianismo, Gregorio apropió “la unidad inseparable de la paideia, no como la educación del cuerpo y del espíritu por separado”<sup>20</sup>. La *paideia* apuntaba a una formación no en términos enciclopédicos, sino como un estilo de autocuidado que involucraba la integridad de la persona: “el alma sana y el cuerpo sano”<sup>19</sup>. En esta perspectiva terapéutica, Gregorio toma prestadas ideas de los autores clásicos para fundamentar su antropología y sus diversas aproximaciones teológico-terapéuticas. De esta manera, Gregorio tipifica las enfermedades del alma inspirándose en la división que hace Platón en racional (λογικόν), concupiscible (ἐπιθυμία)

16 Ibid., 38,3.

17 Ibid., 10,2.

18 Cf. Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (London-New York: Oxford University Press, 1961), 86-102; Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 6-7.

19 Francisco Bastitta, *An Ontological Freedom: The Origins of the Notion in Gregory of Nyssa and its Influence unto the Italian Renaissance* (Paderborn: Brill Schöningh, 2023) XVI.

<sup>20</sup> Werner Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega. Tomo III* (Mexico: Fondo de cultura económica, 2001) 288-289.

e irascible (θυμός), proponiendo una terapia virtuosa según la enfermedad, porque la “enfermedad se cura mediante el celo por lo contrario de esta pasión”<sup>21</sup>.

El mismo discurso lógico tiene una función terapéutica en el pensamiento de Gregorio, como lo describe en el rol terapéutico de Macrina, quien enferma de muerte, consoló con sus razonamientos el alma desordenada y acongojada del Niseno<sup>22</sup>, conduciéndola a una filosofía más alta (τῆς ὑψηλοτέρας φιλοσοφίας)<sup>23</sup>.

### 2.3. La Tradición de los Padres

Gregorio aprendió de su familia a leer la *Sagrada Escritura* de la mano de la Tradición de la Iglesia, por medio de la cual nos vienen, según Basilio, las tradiciones no escritas y que están presentes en la liturgia y el estilo de vida cristiana. Estas tradiciones no escritas que fueron custodiadas por los Padres de la Iglesia, las recibió Gregorio de manera especial de los que engendraron la fe en Capadocia. Gregorio refiere explícitamente en sus obras a los mártires de Sebaste, Gregorio el Taumaturgo y Orígenes de Alejandría, pero se podrían encontrar muchas otras influencias que configuraron su quehacer teológico.

En la tradición de los santos Padres (τῆς πίστεως τῶν ἁγίων πατέρων), Gregorio aprendió a hacer teología, dialogando con la filosofía y la medicina de su época sin apartarse de la ortodoxia de fe. La recepción de la medicina griega en Gregorio es fruto de un proceso lento y progresivo en la tradición cristiana, que hunde sus raíces en los Padres apologistas. San Justino, Tertuliano y Taciano, por ejemplo, veían con cierto recelo los fármacos y las terapias, porque involucraban la astrología y la magia<sup>24</sup>.

Clemente y Orígenes, hicieron un gran aporte en la recepción de la medicina como metáfora de la vida espiritual, e impulsaron el estudio de la fisiología para la inteligencia del cristianismo<sup>25</sup>.

Por medio del Taumaturgo, Gregorio recibió la tradición alejandrina y los valiosos aportes de Orígenes, quien ciertamente estableció una poderosa analogía entre la terapéutica médica y la cristiana, reconociendo en Cristo al médico que cura el alma por medio de heridas y terapias<sup>26</sup>. Gregorio dará un paso más adelante en esta reflexión, hasta el punto

---

<sup>21</sup> Gregorio de Nisa, “Letter 31, To Letoios Bishop of Melitene”, en: Silvas, Anna (ed.), *Gregory of Nysa: The Letters* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 214-225, 6g.

<sup>22</sup> Gregorio de Nisa, “On the Soul and the Resurrection”, en: Silvas, Anna (ed.), *Macrina the Younger, Philosopher of God* (Turnhout: Brepols, 2008), 171-246, 171.

<sup>23</sup> Gregorio de Nisa, “The Life of Macrina”, en: Silvas, Anna (ed.), *Macrina the Younger, Philosopher of God* (Turnhout: Brepols, 2008) 109-148, 20,1.

<sup>24</sup> Gary Ferngren, *Medicine and Early Health Care in Early Christianity* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009), 13-41.

<sup>25</sup> Orígenes de Alejandría, “Lettre D’Origène a Grégoire Le Taumaturge”, en: Crouzel, Henri (ed.), *Remerciement a Origène, lettre D’Origène a Grégoire* (París: Editions du Cerf, 1969), 187-195.

<sup>26</sup> Samuel Fernández, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999), 91-92; 123-141; 189-207.

de ser considerado por Cavarnos como “el más científico de los escritores de la Iglesia”<sup>27</sup>, porque no sólo usó la medicina como alegoría de la vida espiritual, sino también se valió de los conocimientos médicos en la construcción de sus discursos y con un objetivo pastoral<sup>28</sup>. Ciertamente Gregorio aprendió de los Padres de la Iglesia y de los santos, a llevar medicina concreta para el cuerpo y para el alma, como se verá más adelante.

## 2.4. *Sagrada Escritura*

La familia, los Padres de la Iglesia y la filosofía le ayudaron al Niseno a leer la *Sagrada Escritura* y apropiarla como el centro de su quehacer teológico. Ella le permitió transformar sus vivencias traumáticas en aprendizajes terapéuticos, porque según Bonato, Gregorio “se ha leído a sí mismo en la Escritura y ha interpretado la Escritura a partir de su propia experiencia. Texto sagrado y vida son iluminados en un intercambio

recíproco”<sup>29</sup>. Su relación con la Palabra se convirtió en el telón de fondo de toda su vida, especialmente en los momentos de crisis y discernimiento, como cuando al abandonar el camino sacerdotal por la retórica, es reprochado por el Nacienceno de haber “arrojado los sagrados y preciados libros”<sup>30</sup> como leña para el invierno.

El giro vocacional que vivió cuando decidió estudiar retórica, fue un momento dramático que le ocasionó no pocas heridas consigo mismo y con sus seres queridos. También un descenso espiritual, impulsado por el demonio de la ambición, según el Nacienceno. Al poco tiempo de ser rétor, contrajo matrimonio y en menos de dos años falleció su esposa con el niño que intentaba dar a luz<sup>31</sup>. Estas heridas están latentes en su primera obra *De Virginitate*, en la que cuenta cómo conoció las penas que llegan con las cosas buenas del matrimonio, así como las enfermedades, inquietudes del parto y de los recién nacidos “que el médico se dedica a curar (θεραπεύει)”<sup>32</sup>.

Gregorio en su exégesis parte de la ιστορία (historia) que presenta el sentido literal del texto sagrado, para ir a la θεωρία o sentido espiritual. En este sentido, su proceder como teólogo encarnado en la historia y en cada βίος (vida) concreta, apunta a un sentido espiritual cada vez más profundo en la ἀκολουθία (concatenación). De igual manera se aplica este método en el empleo del término θεραπεία, que en la Biblia es un concepto

<sup>27</sup> John Cavarnos, “The Relation of Body and Spirit in the Thought of Gregory of Nyssa”, en: Dörrie, H., Altenburger, M., Schramm, U. (eds.), *Gregor von Nyssa und die philosophie. Zweites internationales kolloquium über Gregor von Nyssa* (Leiden: Brill, 1972), 61-78, 62.

<sup>28</sup> Cf. José Janini, *La antropología y la medicina pastoral en Gregorio de Nisa* (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1946).

<sup>29</sup> Vincenzo Bonato, *L'amico della parola. La spiritualità biblica di Gregorio di Nissa* (San Paolo: Milano, 2012).

<sup>30</sup> Gregory of Nizanzus, “Letter 11. To Gregory”, en: Silvas, Anna (ed.), *Gregory of Nysa: The letters* (Leiden-Boston: Brill, 2007) 90-92, 11,4.

<sup>31</sup> Gregorio de Nisa, *Elogio sobre la Virginitad*, Mateo-Seco, Lucas (ed.), (Madrid: Buenos Aires-Bogotá- Montevideo-Santiago: Ciudad Nueva, 2000), III, 5-6.

<sup>32</sup> *Ibid.*, III, 10.

que se mueve del sentido corporal al espiritual y cristológico<sup>33</sup>. En su primera obra *De Virginitate*, usa *θεραπεία* para hablar del conocimiento y cuidado del médico del cuerpo, para emplearlo en sentido espiritual, como el “arte de curar las almas (τῆς τῶν ψυχῶν ἰατρικῆς), me refiero a la filosofía de la cual aprendemos la curación (τὴν θεραπείαν) de tanta enfermedad metida en el alma”<sup>34</sup>.

Gregorio usa *θεραπεία* para acentuar la importancia de un guía espiritual experimentado que ayude a acoger la Palabra de Dios en el corazón. Se necesita un buen guía para entender la Escritura (Hch. 8, 26), que sirva de terapeuta y mistagogo para introducirse en el misterio escondido en las *Sagradas Escrituras*. Gracias a los buenos mistagogos que tuvo en su familia y en la tradición recibida, Gregorio llegó a una interpretación mística de la Escritura, percibiendo en ella un orden (τάξις) y una consecuencialidad (ἀκολουθία) que conducen de la mano hacia el misterio (χειροαγωγή). Esta mistagogía que está presente en los salmos, así como los textos atribuidos a Salomón y en otros pasajes escriturísticos, fue para él un camino de iniciación progresivo para introducirse como Moisés en la experiencia mística de la nube (γνόφος) en la que se aprende a ver a Dios en el no ver, es decir, a percibir internamente su presencia con los sentidos espirituales.

Por medio de la Escritura, Gregorio pudo ver a Dios en medio de muchas situaciones dolorosas, oscuras y ambiguas. La Palabra lo acompañó en sus terapias, curaciones y duelos, para luego ofrecer, por medio de su experiencia, una medicina para consolar, mediante el consuelo con que fue consolado por Dios (2 Cor. 1, 4). Las heridas y experiencias traumáticas que le ensancharon el corazón seguirán presentes en cada uno de los desafíos pastorales que enfrentó<sup>35</sup> y que lo impulsaron a seguir a Aquel que vino a curarnos con sus heridas (Is. 53,5).

### 3. El quehacer teológico como *θεραπεία* en Gregorio de Nisa

El quehacer teológico-terapéutico que el Niseno aprendió en casa a través de la oración, el estudio, la filosofía, el cuidado de sí mismo y del prójimo sufriente, se podría entender como una gimnasia o ejercicio espiritual<sup>36</sup>. Dicho quehacer lo fue plasmando Gregorio en imágenes que reflejan el rostro terapéutico de la teología. Si bien la dimensión terapéutica de su quehacer teológico se expresa de muchas maneras a lo largo de su producción bibliográfica, no deja de ser llamativa la profundidad semántica que tiene el vocablo *θεραπεία* en sus textos, en los cuales aparece como medicina, fármaco, cuidado, servicio curativo y cúllico, adoración, purificación y acrisolamiento de metales<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Amador García, “*Θεραπεία*”, en: *Diccionario del griego bíblico, Setenta y Nuevo Testamento* (Navarra: Verbo divino, 2016), 400.

<sup>34</sup> Gregorio de Nisa, *Elogio sobre la Virginitad*, XXIII, 2.

<sup>35</sup> Cf. Basil of Caesarea, “Letter 100. To Eusebius, bishop of Samosata”, en Silvas, Anna (ed.), *Gregory of Nysa: The letters* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 79-81.

<sup>36</sup> Cf. Ángel Cordovilla, *El ejercicio de la teología, introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 19.

<sup>37</sup> Friedhelm Mann, “*Θεραπεία*”, en: Mann, Friedhelm (ed.), *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa. Band IV, ζάλη-ιώτα* (Leiden – Boston: Brill, 2002), 335-339.

La vida entera es atravesada por el hilo de la *θεραπεία*, porque de inicio a fin necesita de cuidados médicos a nivel bio-psico-espiritual, hasta llegar, como lo presenta en *De Anima et Resurrectione*, a la purificación (*θεραπείας*) que el dueño de la mies hace después de la muerte para purgar la cizaña de la humanidad con el trabajo medicinal del fuego en orden a reconstituir lo que había creado en un principio<sup>38</sup>.

Este proceso de reconstitución de la creación primigenia se da de manera gradual y progresiva, como se verá más adelante en la vida de Moisés y las distintas fases de la vida espiritual que allí desarrolla Gregorio. Aquí la terapia se une con la mistagogia por tratarse del proceso por el que Dios desciende a la humanidad adaptándose a su lenguaje y circunstancias personales, para introducirla en el misterio de su comunidad trinitaria de amor y curar sus heridas. Como lo expresa Gregorio, Cristo “nació entre nosotros para la cura de la enfermedad del pecado, adaptando el ejercicio de su poder sanador en una manera correspondiente al sufrimiento”<sup>39</sup>.

El quehacer teológico de Gregorio es un itinerario pedagógico de ascenso hacia el médico que va sanando al enfermo que se acerca a Él, por medio de un proceso que implica un “nacimiento continuo”<sup>40</sup>. Según Mikoski, el camino del cristiano es un proceso mistagógico en el que se da “una terapia cognitiva para la persona enferma de muerte”<sup>41</sup>. En este sentido, la teología de Gregorio es profundamente mística, porque consiste en una progresiva introducción en el misterio, en un proceso relacional que va del bautismo a la eucaristía<sup>42</sup>.

Para Boersma, este camino mistagógico consiste en un ascenso progresivo en la contemplación de Dios, porque “la búsqueda de la contemplación divina está en el corazón de la aproximación místico-teológica de Gregorio”<sup>43</sup>. De manera concreta, este camino mistagógico se hace patente en la interpretación espiritual de la vida de Moisés y del *Cantar de los Cantares*, como se verá a continuación. Dado lo sucinto de esta exposición, la mirada se enfocará en algunos pasajes de estos dos textos de la madurez teológica de Gregorio, los cuales aportan dos elementos bastante interesantes en la comprensión de *θεραπεία*.

<sup>38</sup> Gregorio de Nisa, *L'anima e la resurrezione*, en: Moreschini, Claudio (ed.), *Gregorio di Nissa Opere dogmatiche* (Milán: Bompiani, 2014), 431-519, 516-519.

<sup>39</sup> Gregorio de Nisa, *Contro Eunomio*, en: Moreschini (ed.), *Gregorio di Nissa, opere dogmatiche* (Milán: Bompiani (2014), III, IV, 65.

<sup>40</sup> Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, n. II, 219.

<sup>41</sup> G. Mikoski, “Baptism, Trinity, and ecclesial pedagogy in the thought of Gregory of Nyssa”, *Scottish Journal of Theology*, 59 (2006): 175-182, 175.

<sup>42</sup> Cf. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 17-32.

<sup>43</sup> Hans Boersma, *Seeing God. The Beatific Vision in Christian Tradition*, (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018), 177.

### 3.1. *De Vita Moysis* y el significado terapéutico de la cristología

En la *Vida de Moisés*, Gregorio, como terapeuta y maestro, desea responder a la petición de un monje que quiere avanzar en la virtud. El lenguaje terapéutico se encuentra aquí con el mistagógico, porque Moisés, por medio de su labor terapéutica, introduce al pueblo en el misterio de Dios por medio de un camino que pasa por las teofanías de la zarza ardiente, de la nube y la hendidura en la roca. En la teofanía de la zarza ardiente brilla la luz de la verdad, en la teofanía de la tiniebla se aprende a ver a Dios en el no ver, y en la teofanía de la hendidura en la roca el deseo de ver a Dios consiste en correr detrás de Él.

Θεράπων, según el sentido litúrgico-sacramental del *De Vita Moysis*, representa en primer lugar al sacerdote que cuida de las cosas divinas (τοῖς θεορατεύουσι διὰ τῆς ἰερωσύνης τὸ θεῖον)<sup>44</sup>, pero también se refiere a los educadores, teólogos y todos los que ejercen la *cura animorum*. El rol terapéutico de Moisés es presentado como un modelo a imitar (μίμησις) por todo bautizado, con un dinamismo curativo doble que lo hace puente entre Dios y los hombres, porque “con la voz y la palabra daba ánimo a los israelitas y les exhortaba a tener buenas esperanzas, mientras que, al mismo tiempo, presentaba a Dios sus súplicas en su corazón en favor de quienes se encontraban en tal aprieto”<sup>45</sup>.

En el camino mistagógico que Moisés va viviendo en compañía del pueblo y que según Gregorio expresa el camino cristiano que va del bautismo a la eucaristía, el terapeuta se convierte en servidor curativo de Dios, por medio del cual, Dios mismo es quien guía y cura a su pueblo. El grado máximo de crecimiento en la virtud que alcanza Moisés lo hace ser reconocido ante el pueblo como servidor de Dios (Ex. 14,31), digno de ser llamado por Dios “mi siervo Moisés (ὁ θεράπων μου Μωυσή): él es de toda confianza en mi casa; boca a boca hablo con él” (Nm. 12,7-8).

Los buenos resultados del terapeuta-mistagogo están sujetos a la libertad (προαίρεσις) propia y de aquellos que están participando del proceso sanador, porque durante el camino ascensional no son pocas las pruebas y tentaciones que tienen que vivir en su proceso terapéutico de “purificación de toda disposición pasional y corporal”<sup>46</sup>. La libertad es un don sagrado que el creador le ha dado a su criatura predilecta para autodeterminarse y convertirse en padre de sí misma. Como don podría usarse equivocadamente para esclavizar al propio sujeto a las pasiones, por lo que necesita purificarse de “los sofismas del engaño”<sup>47</sup>, que para Gregorio son como las serpientes de Egipto que buscan tentar al cristiano para seguir esclavo del pecado y no avanzar espiritualmente.

Es así como alrededor de la primera teofanía y el dinamismo terapéutico bautismal que expresa, el terapeuta le ayuda a los iniciados a tomar conciencia de sus enfermedades espirituales con la medicina de la Escritura, como cuando el médico (ὁ ἰατρὸς) hace visible una enfermedad con su ciencia médica (εἰς δὲ τὸ ἐμφανὲς ἔγανεν ἡ ἰατρικὴ

<sup>44</sup> Gregorio de Nisa, *De vita Moysis. Opera VII/I*, Musurillo, Herbert (ed.) (Leiden: Brill, 1964) 74,19.

<sup>45</sup> Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, n. I, 29.

<sup>46</sup> *Ibid.*, I, 42.

<sup>47</sup> Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, n. II, 63.

ἐπιστήμη) y provoca un vómito para recuperar la salud del paciente que se ha excedido en la comida<sup>48</sup>.

La mistagogía presentada por el obispo de Nisa en *De Vita Moysis*, presenta el seguimiento discipular como una terapia de sanación, la cual tiene su centro en la conformación con Cristo. En dicho proceso, el θεράπων se convierte en un servidor que cura por estar cimentado en la roca que es Cristo, quien desde su costado abierto (Jn. 19,34), hace brotar el misterio de la conversión (τὸ τῆς μετανοίας μυστήριον)<sup>49</sup>. En esta conformación con Cristo, el terapeuta debe ser consciente de su propia fragilidad y no dejarse arrastrar por los impulsos de sus discípulos, como le pasó a Aarón: “el pueblo se dejó llevar al desorden por sus impulsos desenfrenados y, reuniéndose en torno a Aarón, le forzaron a él, que era el sacerdote, a que les condujese a la idolatría”<sup>50</sup>.

El terapeuta-guía del pueblo estará expuesto a la tentación constante de traicionar su identidad, bajo el pretexto de cercanía y condescendencia con el pueblo, olvidando que es preferible agradar a Dios antes que a los hombres. El θεράπων debe ser consciente de su rol de mediador del verdadero médico, porque se ha hecho uno con Cristo y está crucificado con Él (Gal. 2,20). Alrededor de la segunda teofanía, el Niseno enfatiza con el símbolo de la serpiente levantada en alto<sup>51</sup>, la importancia de mirar la cruz como la cura o θεραπεία para el corazón humano. Esa cruz que debe contemplar en primer lugar el mediador de estos misterios, para reflejar en toda su labor y remitir siempre a ella a sus discípulos. La cruz para Gregorio es el fármaco (φάρμακον) contra el pecado y curación de la enfermedad (θεραπεία τῆς ὀδύνης)<sup>52</sup>.

La cruz es el misterio de la piedad (μυστηρίου τῆς εὐσεβείας) que tiene como centro la fe en la Pasión de Cristo. La insistencia en contemplar la cruz expresa el centro de la θεραπεία divina, porque “mirar la cruz no es otra cosa que convertir la vida entera de cada uno en crucificada”<sup>53</sup>. Al contemplar el misterio de la cruz, el terapeuta encuentra cura para la pasión del orgullo que ataca a quienes han avanzado y superado las pasiones concupiscibles, además de ofrecer la medicina cristológica que cura de toda mordedura de la serpiente y que impulsa siempre al seguimiento discipular.

En la tercera teofanía de Moisés, donde la unión mística llega a su clímax, se une la contemplación con el seguimiento discipular, la oración que fija los ojos en Cristo con la actitud del que corre detrás de la espalda del maestro para alcanzar la meta que se le propone. El creyente que contempla el misterio de la cruz (τὸν σταυρὸν μυστηρίου)<sup>54</sup> es curado de la arena inestable de las pasiones por la estabilidad que le permite avanzar

<sup>48</sup> *Ibid.*, II, 87.

<sup>49</sup> Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, 126,1.

<sup>50</sup> Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, I, 58.

<sup>51</sup> *Ibid.*, II, 275.

<sup>52</sup> Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, 58,13.

<sup>53</sup> Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, II, 274.

<sup>54</sup> Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, 128,10.

hacia Cristo, quien “toca (ἅπτεται) a quien espera en la peña la palabra divina, y le pide que le siga”<sup>55</sup>, indicándole el lugar y el “camino de los que corren”<sup>56</sup>. Contemplar la cruz da estabilidad existencial y dinamismo discipular para salir corriendo, fijos los ojos en Cristo. La contemplación del misterio cruciforme transforma a quien lo contempla y lo lleva a imitar los mismos pensamientos, sentimientos y acciones del crucificado.

El valor cristológico y medicinal de *θεραπεία* expresado en la vida de Moisés, sugiere que todo aquel que se acerca al médico divino, se convierte en servidor de Dios por medio de la oración y del servicio misionero. El *θεράπων* que contempla la cruz, encuentra su “felicidad al seguir a Cristo”<sup>57</sup> y se convierte para los otros en guía hacia la plenitud, porque ha encontrado en Cristo la permanencia y el despliegue existencial de quien, cimentado en la roca, puede avanzar con firmeza hacia Dios. Ser curado por Dios significa encontrar la estabilidad en el movimiento incesante hacia Dios, en la comprensión humilde de ser un sanador herido que al tiempo que sirve de mediación del médico divino, recibe cura para sus propias enfermedades espirituales.

### 3.2. El valor terapéutico de las heridas en *In Canticum Canticorum*

Las dieciséis homilías sobre el *Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa, así como en *De Vita Moysis*, expresan la preocupación del guía-terapeuta por atender una solicitud pastoral y proporcionar una guía útil para el crecimiento espiritual de la dama Olympias.

Como se vio más arriba, Gregorio pasa del sentido corporal al espiritual por medio de “la ἀκολουθία, es decir, la concatenación natural de los significados y de los hechos históricos, los cuales encierran un valor espiritual más profundo”<sup>58</sup>. En la ἀκολουθία, el sentido espiritual de la Escritura se convierte en medicina para todos los que desean obtener la salud por medio de la virtud<sup>59</sup> y curarse de la esclavitud pasional de la vida meramente carnal.

En el diálogo amoroso que grafica el *Cantar de los Cantares*, Cristo, esposo de la Iglesia, es al mismo tiempo el Buen Samaritano que “cura sus heridas (θεραπεύσαι τὰ τραύματα)”<sup>60</sup> con el amor de su costado abierto y traspasado. En dicha relación esponsal son interpretados espiritualmente los vocablos *θεραπεία* y *τραῦμα* (herida), como aparece en la cuarta homilía donde se desarrollan las palabras de la esposa: “estoy herida de amor (τετρωμένη ἀγάπης εἰμι ἐγώ)” (Ct. 2, 5). En consonancia con el pensamiento

---

<sup>55</sup> Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, II,250.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, II, 249.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, II, 244.

<sup>58</sup> Claudio Moreschini, *Gregorio di Nissa, opere dogmatiche* (Milan: Bompiani, 2014), 110.

<sup>59</sup> Gregorio de Nisa, “Omelie sul Cantico dei Cantici”, en: Moreschini, C. y Limone, V. (eds.), *Origine, Gregorio, Sul Cantico dei Cantici* (Milano: Bompiani, 20169), 751-1533, 759.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 1465.

de Orígenes y la cultura clásica en la que los enamorados se lanzan flechas de amor<sup>61</sup>, la herida amorosa hace alusión a una experiencia interior que exige discernimiento<sup>62</sup>. Si toda relación de amor mueve, toca y hiere el corazón con deseos, es importante discernir si las heridas vienen del arquero divino que enciende el corazón, o si más bien las heridas hunden y esclavizan el corazón<sup>63</sup>.

En la cuarta homilía, el vocablo *θεραπεία* es usado con una connotación metalúrgica para mostrar en el arte de curar el oro (*τεχνικῶς θεραπεύειν*) purificándolo de toda impureza, el itinerario bautismal del cristiano. Al comienzo la naturaleza humana (*ἀρχὰς ἢ ἀνθρωπίνη φύσις*) resplandecía por su semejanza (*ὁμοιότητι*) con el bien inmaculado, pero al mezclarse (*ἐπιμίξια*) con el pecado perdió su pureza. Dios condesciende para curarla (*θεραπεύων*), acrisolarla del mal adherido y restablecerla (*ἐπανάγει*) en su belleza originaria<sup>64</sup>.

La curación del oro se convierte en metáfora del camino espiritual de reconstitución de la propia identidad a imagen y semejanza del creador. El acrisolamiento (*μεταχωνεύων*) es un proceso terapéutico en el que el esposo va purificando, curando y ordenando el amor (*τῆς ἀγάπης τὴν τάξιν*) en el corazón de la esposa, con una disposición dócil al querer divino. Dicha disposición relacional (*διάθεσις*) la hace exclamar: ¡Soy herida de amor! al sentir la dulce flecha del amor (*ἀγάπη*), la flecha escogida (Is. 49,2) de Cristo, quien posee tres puntas que introducen en ella la vida trinitaria: “como si se tratara de una puerta y de una entrada [...] Oh bella herida y dulce golpe (*ὦ καλοῦ γῆν τραύματος καὶ γλυκείας πληγῆς*)”<sup>65</sup> por el que entra la vida divina al corazón, transformando el dolor en gozo nupcial que embellece a la esposa.

La flecha amorosa hiere a la esposa, la cura y conforma con Cristo, y, como una amada en el amado transformada, se vuelve flecha abrazada en las manos del arquero divino, quien con su izquierda sostiene su cabeza proyectándola hacia la vida virtuosa y con su derecha la aferra y atrae hacia su corazón amoroso, dándole permanencia en el despliegue<sup>66</sup>. En ese abrazo divino, al corazón le crecen “alas para volar y reposar” (Sal. 54,7), para permanecer y desplegarse en la propia identidad, para “reposar en la mano del arquero”<sup>67</sup> y desplegarse amorosamente según la propia identidad.

Este quehacer teológico que ve en el Buen Samaritano, Cristo, al esposo y terapeuta que cura con sus heridas amorosas, está presente a lo largo de las homilías sobre el *Cantar de los Cantares*, especialmente en la catorceava homilía, donde el esposo es el Buen Samaritano que desciende (*κατάβασις*) para darle alas al corazón de su esposa y elevarla

<sup>61</sup> Platón, *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro* (Madrid: Editorial Gredos, 1981), n. 219b.

<sup>62</sup> Cf. Gabriel Jaramillo, “La herida de amor como conciencia de presencia: aportes desde Etty Hillesum y San Gregorio de Nisa”, *Synesis, Petrópolis*, 11 (2019): 68-90.

<sup>63</sup> Orígenes de Alejandría, *Homilías sobre el Cantar de los cantares* (Madrid: Ciudad Nueva, 2000), 99.

<sup>64</sup> Gregorio de Nisa, *In Canticum Canticorum. Opera VI*, Langerbeck, H. (ed.) (Leiden: Brill, 1960), 100, 5-101,3.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 961.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 965.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 965.

(ἀνάβασις) a la dignidad filial. La exégesis del Niseno integra su reflexión antropológica con la cristológica, porque es Cristo mismo quien toma la iniciativa (1Jn 4,10) y por el misterio de la encarnación se hace prójimo, para enseñarnos a ser prójimos y recuperar la identidad primigenia que perdimos por culpa del pecado con el que nos volvimos extraños unos de otros. Al hacerse prójimo, hermano y esposo de la humanidad, se hace uno con ella, por eso Cristo es al mismo tiempo el Buen Samaritano y esa persona que al descender se dejó desnudar, golpear y herir, para con sus heridas darnos vida.

Cristo, es el esposo-terapeuta que supera la actitud del sacerdote y el levita que pasan de largo y no se dejan tocar por el hermano medio muerto, porque no lo ven con amor. Cristo superó el culto y la ley mosaica al mirar con amor a la humanidad caída, curar sus heridas y montarla “en su cabalgadura, haciendo de su amor por la humanidad (φιλιανθρωπίαν) una morada”<sup>68</sup>. Una casa en la que recupere la libertad filial o παρορησία para hablar con Dios de amigo a amigo (τὸ ὡς φίλον φίλω)<sup>69</sup>, porque Dios es un amigo que se sirve de las heridas (τραῦμα) como un punto de partida (ἀφορμὴν) para curar nuestro corazón y darle alas para volar.

#### **4. Conclusión: Algunos corolarios de la dimensión terapéutica de la teología**

La labor terapéutica del teólogo es expresada en la exégesis alegórica espiritual de Gregorio por medio de la vida de Moisés y la relación místico-esponsal del *Cantar de los cantares*. Ambos textos se encuentran en un horizonte teológico espiritual común, por medio del cual, quién se acerca a Cristo, no sólo es curado de sus heridas, sino que al mismo tiempo se convierte en mediación del terapeuta divino que es Cristo. En Moisés, el siervo y amigo de Dios que teje sus vestiduras con los hilos de la virtudes<sup>70</sup> en un proceso de configuración con Cristo médico por medio de la acogida orante de la Sagrada Escritura, la contemplación del misterio de la cruz y el seguimiento epéctico-discipular, finalmente se transforma en ícono de la “impronta divina”<sup>71</sup>.

Un ícono o tejido virtuoso, que en el *Cantar de los cantares*, adquiere un rostro concreto en la parábola del Buen Samaritano, en la que Gregorio expresa la relación amorosa de Dios con la humanidad herida y la misión de la Iglesia como esposa de Cristo que ha sido constituida en casa del amor de Dios por la humanidad (φιλιανθρωπία). Un amor que sigue siendo acrisolado por el terapeuta divino, quien va curando a los terapeutas que se van dejando contagiar del ejemplo del Buen Samaritano y van encontrando en la misericordia, la solidaridad y la entrega de sí mismos a los demás, una cura eficaz frente al egoísmo, la avaricia, el orgullo y tantas enfermedades que comparte la familia humana.

---

<sup>68</sup> Gregorio de Nisa, *Omellie sul cantico*, 1465.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 356,4.

<sup>70</sup> Cf. Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, II, 191-205.

<sup>71</sup> *Ibid.*, II, 318.

En el proceso terapéutico que muestran los textos con sus acentos cristológicos y místicos, el herido se vuelve terapeuta y modelo a ser imitado por otros. En este breve recorrido por el valor terapéutico de la teología en Gregorio es importante trazar alguna relación con el presente. Las heridas y la necesidad de un cuidado terapéutico hacen parte del tejido personal y social que configura la vida. Es importante reflexionar en ello, más aún en un contexto de guerra a nivel mundial y en tantas heridas como la pobreza y la injusticia en Latinoamérica. La profundidad de las heridas es ocasión para profundizar más en la *θεραπεία* que Dios nos ofrece por medio del quehacer teológico y en el rol que tenemos los teólogos ante tantos dramas humanos, para adaptar como Gregorio el poder sanador que se nos ha confiado de una manera correspondiente al sufrimiento.

El Papa Francisco es uno de los interlocutores que más ha interpelado a los teólogos en este sentido<sup>72</sup>, para que el quehacer teológico derrame “ungüento y vino en las heridas de los hombres”<sup>73</sup>, al estilo del Buen Samaritano que descendió para sanar las heridas espirituales de la humanidad. El continuo llamado que hizo Francisco por una Iglesia samaritana nos sigue impulsando a ahondar en esta reflexión tan rica en los escritos de los Padres de la Iglesia.

Hacer vida la parábola del Buen Samaritano significa convertirse en ícono de Cristo para todos los hermanos que sufren al borde del camino. Así como el Niseno utiliza el lenguaje simbólico en su teologar terapéutico, la invitación que se encuentra en las obras analizadas apunta a cooperar con el Espíritu Santo, el dedo de Dios, en la escritura de una pintura (*πίνακος*) en el propio corazón<sup>74</sup>, que imite la imagen que se contempla (*τὴν μίμησιν [...] πρὸς τὴν εἰκόνα βλέπων*) para llegar a ser verdadero ícono de Dios (ὁ γὰρ ἀληθῶς κατ’ εἰκόνα θεοῦ γεγωνῶς)<sup>75</sup>.

La parábola del Buen Samaritano abraza a todos los terapeutas heridos que saben de las penas que permiten gustar de las cosas buenas y por eso quieren perseverar en su tarea, para que el Señor siga dibujando los rasgos de su corazón en sus propios corazones. Reflejar a Cristo según la *forma mentis* del Niseno, significa dejarse sumergir en ese proceso de conformación con Cristo médico. Este es el fin del quehacer teológico del Niseno y en esa línea se podría enmarcar el valor terapéutico de la teología.

El valor terapéutico del quehacer teológico de Gregorio integra las heridas y experiencias traumáticas que, por la condescendencia divina, se convierten en punto de partida (*ἀφορμὴν*) para acercarse al médico divino y conformarse con Él. La *Anástasis* y el movimiento que expresa, es una de las imágenes que Gregorio dibuja en los textos analizados y que le sirve como telón de fondo para representar la dimensión terapéutica de su teologar. Una imagen dinámica que integra distintos pasajes del Antiguo y del Nuevo

<sup>72</sup> Cf. Herman Rodríguez, *Interpelaciones del Papa Francisco a la teología hoy* (Bogotá: PPC, 2017).

<sup>73</sup> Francisco, *Carta del santo padre Francisco al gran canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología*, recuperado en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco\\_20150303\\_lettera\\_universita-cattolica-argentina.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera_universita-cattolica-argentina.html) (consultado el 9 de marzo de 2025).

<sup>74</sup> Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, II, 215-217; Gregorio de Nisa, *Omelia sul cantico*, 1441.

<sup>75</sup> *In Canticum Canticorum*, 28,9-10.

Testamento, y que quiere grabar en los corazones de sus oyentes y lectores, como se puede apreciar en el siguiente mosaico.

Una imagen para contemplar en la oración y dejar que la oración nos convierta en ícono en el cual otros contemplen el misterio de la cruz, el teólogo (ὁ θεολόγος ὁ σταυρός) en el que las penas se convierten en cosas buenas y las heridas en medicina divina. Una imagen que ayude a sanar la asincronía existencial entre las palabras y la vida, entre los propósitos y las acciones concretas, entre una teología meramente especulativa y un ejercicio espiritual existencial que compromete toda la existencia del teólogo-terapeuta.



Mosaico de la Anástasis. Grottaferrata. Propiedad del autor

En este mosaico se contempla el plan amoroso de Dios contenido en la parábola del Buen Samaritano, en la que Jesús condesciende por medio de la cruz (συγκατάβασις), para rescatar a la humanidad caída de las fauces de la muerte y resucitarla, restaurando su naturaleza a la condición primigenia (τὸ ἀρχαίον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις)<sup>76</sup>. La mirada amorosa de Dios por la humanidad le restaura la gracia original de tener alas (τῆς φιλανθρωπίας ὀφθαλμοῖς ὁ θεὸς καὶ ἡμεῖς κατὰ τὴν ἀρχαίαν χάριν ἀνεπτέρωθημεν)<sup>77</sup>, en un movimiento ascensional y pascual en el que toma de la mano a la humanidad caída en la συνεργία gracia y libertad.

<sup>76</sup> *De Anima et Resurrectione*, 112,18-19.

<sup>77</sup> *In Canticum Canticorum*, 447,8.

Mientras Adán es conducido ascensionalmente de la mano (χειραγωγία) y atraído por esa mirada amorosa que lo sana y devuelve la παρησία, como lo hacen los educadores con los niños, Eva por su parte, está revestida con túnicas nuevas (στολή) contemplando el cumplimiento de la promesa liberadora (Gen. 3, 15), de la θεραπεία salvífica que vendría con Cristo luego del τραῦμα del pecado original. En este dinamismo *katafático-apofático*, de descenso y ascenso de la humanidad, de caída y elevación, de heridas y curaciones terapéuticas que explicita el quehacer teológico-terapéutico de Gregorio, estamos invitados todos los teólogos a ejercer nuestro quehacer según el modelo de Cristo Buen Samaritano.

## Bibliografía

- BASIL OF CAESAREA. "Letter 100. To Eusebius, bishop of Samosata" en Silvas, A. (ed.), *Gregory of Nysa: The letters*. Leiden-Boston: Brill, 2007, 79-81.
- BASIL OF CAESAREA. "Letter 215. To Dorotheus the presbyter" en Silvas, A. (ed.), *Gregory of Nysa: The letters*. Leiden-Boston: Brill, 2007, 81-82.
- BASTITTA Harriet, F. *An Ontological Freedom: The Origins of the Notion in Gregory of Nyssa and its Influence unto the Italian Renaissance*. Paderborn: Brill Schöningh, 2023.
- BOERSMA, H. *Seeing God. The Beatific Vision in Christian Tradition*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018.
- BONATO, V. *L'amico della parola. La spiritualità biblica di Gregorio di Nissa*. San Paolo, Milano: Kindle Edition, 2012.
- CAVARNOS, J. "The Relation of Body and Spirit in the Thought of Gregory of Nyssa". En: Dörrie, H., Altenburger, M., Schramm, U. (eds.). *Gregor von Nyssa und die philosophie. Zweites internationales kolloquium über Gregor von Nyssa*. Leiden: Brill, 1972, 61-78.
- CANÉVET, M. (ed.). *Grégoire de Nyse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*. Paris: Études Augustiniennes, 1983.
- DANIÉLOU, J. *Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyse*. Paris: Faculté de Théologie de Lyon, 1944.
- ESCUELA BÍBLICA DE JERUSALÉN. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- FERNÁNDEZ, S. *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999.
- FERNGREN, G. *Medicine and Early Health Care in Early Christianity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009.
- FRANCISCO. *Carta del santo padre Francisco al gran canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología*. Vatican, 2015. Recuperado en: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco\\_20150303\\_lettera-universita-cattolicaargentina.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolicaargentina.html) (consultado el 30 de agosto de 2023).
- GARCÍA, A. "θεραπεία" en *Diccionario del griego bíblico, Setenta y Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo divino, 2016.

- GREGORIO DE NISA. *Letter 11. To Gregory* en Silvas, A. (ed.), *Gregory of Nysa, The letters*. Leiden-Boston: Brill, 2007, 90-92.
- GREGORIO DE NISA. *On the love of the poor: 2. On the saying, 'Whoever has done it to one of these is done it to me'* en Holman (ed.). *The hungry are dying. Beggars and Bishops in Roman Capadocia*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2001, 199-206.
- GREGORIO DE NISA. *Letter 31, To Letoios Bishop of Melitene* en Silvas, A. (ed.). *Gregory of Nysa: The letters*. Leiden-Boston: Brill, 2007, 214-225.
- GREGORIO DE NISA. *On the making of man*. New York: Aeterna Press, 2016.
- GREGORIO DE NISA. "The Life of Macrina", en A. Silvas (ed.). *Macrina the Younger, Philosopher of God*. Turnhout, 2016.
- GREGORIO DE NISA. "On the Our Father". DelCogliano, M. y A. Radde-Gallwitz (trad.), en Cassin M, H. Grelier-Deneux y F. Vinel (eds). *Gregory of Nyssa, Homilies on the Our Father. Proceedings of the 14th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paris, 4–7 September 2018)*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 168. Leiden-Boston: Brill, 2021, 110-155.
- GREGORIO DE NISA. *In Canticum Cantorum. Opera VI*, H. Langerbeck (ed.). Leiden: Brill, 1960.
- GREGORIO DE NISA. *Sermones. Pars I*, en Gebhardt y otros (eds.), *Gregorii Nysenni Opera (GNO) IX*. Leiden: Brill, 1964a, 28-490.
- GREGORIO DE NISA. *De vita Moysis. Opera VIII/I*. H. Musurillo (ed.). Leiden: Brill, 1964d.
- GREGORIO DE NISA. *De Anima et Resurrectione* en Spira, A. (ed.), *Gregorii Nysseni Opera, Opera Dogmatica Minora, Vol. III, Pars III*. Leiden-Boston: Brill, 2014, 1123.
- GREGORIO DE NISA. "Vita S. Macrina" en *Opera Ascetica VIII, I, W*, Jaeger, J. P. Cavarinos, V. Woods Callahan (eds.). Leiden-Brill: 1952, 370-414.
- GREGORIO DE NISA. *L'anima e la resurrezione*. En Moreschini, C. (ed.), *Gregorio di Nissa Opere dogmatiche*. Milán: Bompiani, 2014, 431-519.
- GREGORIO DE NISA. *Contro Eunomio*. En Moreschini, C. (ed.), *Gregorio di Nissa, Opere dogmatiche*. Milan: Bompiani, 2014, 681-1726.
- GREGORIO DE NISA. *Omèlie sul Cantico dei Cantici*. En Moreschini, C. y Limone, V. (eds.), *Origine, Gregorio, Sul Cantico dei Cantici*. Milano: Bompiani, 2016.
- GREGORIO DE NISA. *Sobre la vida de Moisés*, L. F. Mateo-Seco (ed.), Madrid: Ciudad Nueva, 1993.
- GREGORIO DE NISA. "Vida De Macrina" en L. Mateo-Seco (ed.), *Vida De Macrina. Elogio De Basilio*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995.
- GREGORIO DE NISA. *Elogio sobre la Virginitad*, L. F. Mateo-Seco (ed.). Madrid-Buenos Aires-Bogotá-Montevideo-Santiago: Ciudad Nueva, 2000.
- HANHART, R. *Septuaginta. Editio Altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2018.
- JAEGER, W. *Paideia, los ideales de la cultura griega*. Tomo III. Mexico: Fondo de cultura económica, 2001.

- JAEGER, W. *Early Christianity and Greek Paideia*. London-Oxford-New York: Oxford University Press, 1961.
- JARAMILLO, G. y otros. *La herida de amor como conciencia de presencia: aportes desde Ety Hillesum y San Gregorio de Nisa*, *Synesis*, V. 11, 2, Petrópolis (2019), 68-90.
- JARAMILLO, G.; Solano, Orlando y Nicola, Alejandro. *La medicina espiritual en Gregorio de Nisa*. *Veritas*, 43 (2019), 107-132.
- JARAMILLO, G. *El proceder teológico de Gregorio de Nisa en De Vita Moysis e In Canticum Canticorum*. *Studia Patristica* 140, (2021), 161-175.
- JARAMILLO, G. *Quehacer teológico en Gregorio de Nisa y renovación de la teología hoy*. Tesis doctoral. Bogotá: Fondo editorial, Pontificia Universidad Javeriana, 2022.
- JANINI, J. *La antropología y la medicina pastoral en Gregorio de Nisa*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946.
- LAMPE, G. “τραύμα” en *A Patristic Greek Lexicon*. London: Oxford University Press, 1961.
- LAMPE, G. “Θεραπεία” en *A Patristic Greek Lexicon*. London: Oxford University Press, 1961.
- MANN, F. “Θεραπεία” en F. Mann (ed.), *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa. Band IV, ζάλη-ιῶτα*. Leiden-Boston: Brill, 2002, 335-339.
- MARAVAL, P. *Biografía de Gregorio de Nisa*, en Mateo-Seco, L. F. y Maspero, G. (eds.). *Diccionario de Gregorio de Nisa*. Burgos: Monte Carmelo, 2006, 189-208.
- MIKOSKI, G. “Baptism, Trinity, and ecclesial pedagogy in the thought of Gregory of Nyssa”, *Scottish Journal of Theology*, 59, 2, (2006), 175-182.
- ORÍGENES DE ALEJANDRÍA. *Lettre D’Origène a Grégoire Le Taumaturge*. En Crouzel, H. (Ed.), *Remerciement a Origène, lettre D’Origène a Grégoire*. París: Editions du Cerf, 1969, 187-195.
- ORÍGENES DE ALEJANDRÍA. *Homilias sobre el Cantar de los cantares*. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- RODRÍGUEZ, H. *Interpelaciones del Papa Francisco a la teología hoy*. Bogotá: PPC, 2017.
- SILVAS, A. *Biography*. En *Gregory of Nyssa: The letters*. Leiden-Boston: Brill, 2007, 1-57.
- VON BALTHASAR, H. U. *Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse*. París: Gabriel Beauchesne et ses fils éditeurs, 1941.



## Terapéutica en Pseudo Dionisio Areopagita: dimensiones y aspectos de la vida espiritual

*Therapy in Pseudo-Dionysius the Areopagite: dimensions and aspects of spiritual life*

*Terapêutica no Pseudo-Dionísio Areopagita: dimensões e aspectos da vida espiritual*

Guillermo Salinas<sup>1</sup>

### Resumen

Esta aproximación a las obras de Pseudo Dionisio Areopagita busca dar cuenta del matiz terapéutico particular de su pensamiento. Para ello, utiliza los estudios acerca de la terapéutica en la tradición patrística de Fernando Rivas Rebaque y Jean-Claude Larchet. Luego, ofrece un análisis interpretativo de los términos y expresiones de connotación terapéutica empleados por el Areopagita. En esto, la figura del terapeuta cobra especial relevancia, pudiendo demostrar en sí misma la diversidad de dimensiones y aspectos que la vida espiritual posee según el autor del *Corpus Dionysiicum*.

**Palabras clave:** Padres de la Iglesia, teología ortodoxa, terapia espiritual, neoplatonismo.

### Abstract

This approach to the works of Pseudo Dionysius the Areopagite seeks to account for the particular therapeutic nuance of his thought. To do so, it uses the studies on therapeutics in the patristic tradition by Fernando Rivas Rebaque and Jean-Claude Larchet. Then, it offers an interpretive analysis of the terms and expressions with therapeutic connotations used by the Areopagite. In this, the figure of the therapist takes on special relevance, being able to demonstrate in itself the diversity of dimensions and aspects that spiritual life possesses according to the author of the *Corpus Dionysiicum*.

**Key words:** Church Fathers, orthodox theology, spiritual therapy, neoplatonism.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Teología (EUT) y Profesor en Filosofía (UNMdP). Docente universitario (UFASTA). Estudiante de Maestría en Teología (UCC). Investigador adscripto (UCC/UNMdP). País: Argentina. Correo electrónico: guillermosalinas@ufasta.edu.ar ORCID: 0000-0001-6227-1576

## Resumo

Esta abordagem às obras do Pseudo Dioniso, o Areopagita, procura dar conta da nuance terapêutica particular do seu pensamento. Para isso, utiliza os estudos sobre a terapêutica na tradição patrística de Fernando Rivas Rebaque e Jean-Claude Larchet. De seguida, oferece uma análise interpretativa dos termos e expressões de conotação terapêutica utilizados pelo Areopagita. Nisto, a figura do terapeuta assume especial relevância, podendo demonstrar em si a diversidade de dimensões e aspetos que a vida espiritual possui segundo o autor do *Corpus Dionysiacum*.

**Palavras-chave:** Padres da Igreja, teologia ortodoxa, terapia espiritual, neoplatonismo.

## 1. Introducción

El denominado *Corpus Dionysiacum* (CD) o *Areopagiticum* comporta un conjunto de escritos de carácter pseudo-epigráfico cuya influencia ha sido capital para el desarrollo del pensamiento posterior, tanto en el ámbito teológico como filosófico. Datados hacia inicios del siglo VI (entre los años 450 y 520 *circa*), estos escritos son considerados, en materia teológica, de acuerdo con la doctrina de la Iglesia y, desde un punto de vista filosófico, como portadores de un fondo deudor del neoplatonismo tardío de Jámblico y Proclo, entre otros. Su autor, quizás monje u obispo sirio,<sup>2</sup> hizo uso del nombre de aquel creyente del Areópago unido a san Pablo, mencionado en *Hechos de los Apóstoles* (17,34), y se propuso valerse de la sabiduría filosófica de los griegos para exponer su fe cristiana.<sup>3</sup>

Dado el punto de partida teológico asumido por Dionisio, que supone la existencia y revelación de Dios en la historia y las Escrituras, así como los múltiples elementos neoplatónicos presentes en su obra, es posible encontrar en ella razones para interpretarla como una elaboración propia de un cristiano que “simplemente incorpora nociones y vocabulario neoplatónicos, sin ser por ello mismo un partidario de esta filosofía”<sup>4</sup> o de un filósofo neoplatónico cristianizado.

---

<sup>2</sup> Acerca de la datación del *Corpus*, así como de las atribuciones respecto de su autor, ver M. Viller & K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1939); G. Fraile, *Historia de la filosofía. II. El judaísmo, el cristianismo, el islam y la filosofía* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966), 164-165; G. Bosio, E. dal Covolo & M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli V-VIII* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1996), 178-180; T. H. Martín, “Introducción”, en Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007), XXV-XLV; J. M. Nieva, “Ejercicios espirituales y trascendencia en Dionisio Areopagita”, *Teología y Vida* 43 (2002): 303.

<sup>3</sup> Cf. *Epist.* VII, 1-2. Para la mención de las obras del *Corpus Dionysiacum*, seguiremos el uso de la edición en español de las obras completas (que a su vez se basa en el texto griego de la edición crítica de la Universidad de Göttingen, aquí también utilizada como fuente para términos y expresiones del autor en griego), que es el siguiente: CH = *Coelestis Hierarchia* (*Jerarquía celeste*); DN = *De Divinis Nominibus* (*Nombres de Dios*); EH = *Ecclesiastica Hierarchia* (*Jerarquía eclesiástica*); *Epist.* = *Epistola* (*Carta*); MT = *Mystica Theologia* (*Teología mística*); cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, LIX.

<sup>4</sup> J. C. Lastra Sheridan, “Dionisio Areopagita, filosofía neoplatónica y revelación cristiana”, *Patristica et Mediaevalia* 31 (2010): 75; cf. J. M. Nieva, “Ejercicios espirituales...”, 303.

Por nuestra parte, no buscamos categorizar el pensamiento del Areopagita, sino que procuramos ofrecer un abordaje del contenido de sus escritos en virtud de su matiz terapéutico, es decir, intentando dar cuenta de la comprensión de lo terapéutico presente en los textos dionisianos. Para ello, en primer lugar, nos aproximaremos a dos estudios acerca de la terapéutica en la tradición de los Padres de la Iglesia y otros escritores eclesiásticos de los primeros siglos de la era cristiana, estos son, los de Fernando Rivas Rebaque<sup>5</sup> y Jean-Claude Larchet.<sup>6</sup> Nos detendremos, en mayor medida, en la presentación de este último, por un lado, en cuanto ofrece una revisión global de los textos patrísticos de tradición oriental en atención a la noción de terapéutica y, por otro, en tanto hace alusión a las obras del Pseudo Dionisio considerando en ellos una cierta concordancia con aquella tradición.

Una vez establecido este marco teórico patrístico fundamental a partir de las exposiciones de estos autores, iniciaremos nuestra examinación de la comprensión de la terapéutica en el *Corpus Dionysiacum*: primero, atenderemos a las afirmaciones que el teólogo ortodoxo francés recupera de aquel último como contribuciones a la tradición patrística oriental; y, posteriormente, llevaremos a cabo un análisis interpretativo de los términos y expresiones de connotación terapéutica empleados por el Areopagita. Para ello, cobrará especial relevancia la figura (lugar, rol e identidad) del terapeuta, así como la pregunta por la diversidad de dimensiones y aspectos de la vida espiritual, puesto que, a nuestro modo de ver, esta figura es capaz de traslucir la concepción que el autor posee de la realidad en su totalidad y de la vida espiritual en particular.

## 2. Los estudios acerca de la terapéutica en la patrística

Varios estudios han considerado, en los últimos tiempos, la lectura de las obras de los Padres de la Iglesia bajo el matiz específico de la terapéutica. En nuestro caso, traemos al diálogo las obras de Fernando Rivas Rebaque y Jean-Claude Larchet. El primero, al señalar los errores y confusiones en los modelos de práctica pastoral y espiritual de nuestro tiempo, subraya que el cristianismo “nace y se presenta, desde sus orígenes, como una tradición salvadora y saludable, en el doble sentido de la palabra griega *sôtsô* [σώζω] o la latina *salus*”:<sup>7</sup> esto es, salud psicofísica y salvación integral.

Lugar privilegiado en que experimentar esta salud y salvación, haciendo hincapié en la preocupación por lo terapéutico entre los siglos IV y VII, ha sido el monacato oriental.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> El Dr. Fernando Rivas Rebaque (España, 1959) es Licenciado en Filología Clásica por la Universidad Complutense de Madrid, Doctor en Sagrada Escritura por la Universidad Pontificia Comillas y profesor emérito de Historia Antigua de la Iglesia y Patrología en esta última Universidad. Sus principales publicaciones han tenido por objeto la vida y pensamiento de los Padres de la Iglesia.

<sup>6</sup> El Dr. Jean-Claude Larchet (Francia, 1949) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Nancy y Dr. en Teología por la Universidad de Estrasburgo. Perteneciente a la Iglesia ortodoxa, es reconocido por su experticia en el pensamiento patrístico y sus numerosos escritos en torno a la patrística, la espiritualidad de los Padres de la Iglesia y la teología ortodoxa.

<sup>7</sup> Fernando Rivas Rebaque, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia* (Madrid: San Pablo, 2012): 5.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, 5.

En los monasterios, tanto el autoanálisis como el estudio del funcionamiento de la vida interior, conllevaban el descubrimiento de terapias universalmente válidas, pero especializadas para cada caso: “el carácter laical de su espiritualidad hace que este instrumento tenga una dimensión universal, aplicable a todos y todas, independientemente del estado en que nos encontremos dentro de la Iglesia o la sociedad”.<sup>9</sup>

El análisis de la tradición veterotestamentaria, neotestamentaria y patristica ofrecido por Rivas Rebaque busca en dicha tradición el planteamiento médico-terapéutico, expone un estudio de las enfermedades corporales y psíquicas y, por último, se adentra en el análisis, origen y desarrollo de las enfermedades espirituales –las pasiones como desorden en su doble aspecto y origen, a saber, corporal y espiritual–. A cada una de estas, les cabe una terapia específica, así como la detección de síntomas de salud recobrada: paz interior (o impasibilidad, ἀπάθεια, ἡσυχία), caridad y sabiduría profunda de sí, del mundo y de Dios, en medio del desenvolvimiento práctico caritativo.<sup>10</sup>

Sabiduría, caridad e impasibilidad, en tanto recuperación de la propia salud, eficacia de la terapia y cese de la actividad dañina, encuentran una única dinámica armónica que se despliega al modo de una circularidad retroalimentativa entre los tres elementos.<sup>11</sup> Quien ejerce esta terapia es Cristo y por ello es llamado verdadero médico (ιατρός), pues sana del pecado original y sus efectos: la restauración en Cristo de la sanidad primordial se realiza históricamente, en la economía redentora, por dos principios. Uno de estos es el principio sinérgico, es decir, la colaboración humano-divina para el crecimiento del creyente en tanto participante de la gracia de Dios; y el otro es el principio de referencia cristológica de lo antropológico, o sea, la figura de Cristo en cuanto modelo de toda humanidad, cuya vida y experiencia es potencial vida y experiencia de todo ser humano.<sup>12</sup>

El estudio realizado por Jean-Claude Larchet diseña, en sus puntos esenciales, el mismo modelo de comprensión de lo terapéutico diseñado por la tradición teológica oriental, aquella que ha sido denominada por Vladimir Lossky como la «imagen médica».<sup>13</sup> Esta imagen, equivalente al modelo del rescate, “constituye una forma especialmente adecuada de representar el modo en que acontece nuestra salvación”<sup>14</sup>, este es, en la curación de la naturaleza humana enferma mediante el antídoto de la salvación.<sup>15</sup> Tal como señalaba Rivas Rebaque, Larchet subraya la doble semántica en el uso neotestamentario del verbo σώζω («salvar»), en tanto puede comprenderse como «liberar» o «salvar de un peligro» y como «curar».<sup>16</sup>

La validez teológica de la «imagen médica» se sostiene también en el uso que los Padres han realizado de las categorías médicas para describir las modalidades de la

---

<sup>9</sup> Ibid., 5.

<sup>10</sup> Cf. Ibid., 5-7.

<sup>11</sup> Cf. Ibid., 125.

<sup>12</sup> Cf. Ibid., 15-25.

<sup>13</sup> Cf. J.-C. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales* (Salamanca: Sígueme, 2016), 8.

<sup>14</sup> Cf. Ibid., 8.

<sup>15</sup> Cf. Ibid., 8.

<sup>16</sup> Del mismo modo, «salvación» (σωτηρία) designa tanto liberación como curación; cf. Ibid., 8-9.

ascesis, podríamos decir, a modo de interpretación según la dimensión terapéutica de la salvación neotestamentaria. Esta ascesis se comprende “como un arte en el sentido antiguo de «técnica» (otro más de los sentidos de la palabra griega *ἀσκησις*)”<sup>17</sup>, tal como era entendida la misma medicina. De igual modo, se utilizan las categorías de la lucha y el combate (*ἀθλησις* y *ἀγών*) que pueden ser asociadas al objetivo médico de “combatir las causas de las enfermedades, luchas contra las dolencias y vencerlas mediante la aplicación de una estrategia terapéutica y la utilización de un arsenal curativo”.<sup>18</sup> Ahora bien, la tematización terapéutica y curativa de la salvación constituye un símbolo “que surge simplemente de aplicar la analogía natural que se da entre enfermedades corporales o psíquicas y las enfermedades espirituales”.<sup>19</sup> Larchet señala que la realidad cristiana desborda excesivamente esta forma de expresar la realidad de la redención, pero que, a su vez, trasluce correctamente lo concerniente a la salvación hasta el límite de la expresión de la deificación.<sup>20</sup>

La adecuación de las categorías se fundamenta en la verdad de la curación oficiada en la obra redentora, pudiendo ofrecer, según Larchet, una descripción detallada del estado de enfermedad del ser humano al modo de una semiología o una nosología médica sistemática, pues brinda una clasificación y descripción de las pasiones atendiendo a su naturaleza, causa y efectos. El mismo término *πάθη* posee la connotación de «enfermedad» entre sus significados, así como los asociados a experimentar o sentir, los de «afección» o «pasión» (*πάθος*). Luego, la nosología requerida puede ser traducida como terapéutica eficaz en tanto ascesis. Por ello, “quienes se entregan a la ascesis suelen ser designados «terapeutas» en los textos patrísticos”,<sup>21</sup> ya sea de sí mismos, como de otros en virtud de su experiencia y capacidad de ayuda. Para los Padres, quienes ejercen la paternidad espiritual son médicos: “la terapéutica espiritual presupone un conocimiento preciso de las enfermedades y de sus causas”<sup>22</sup> y “este conocimiento exige que se tenga una idea exacta de qué es la salud del hombre, ya que el concepto de enfermedad no adquiere su sentido más que en relación con ella”.<sup>23</sup>

Por la unión hipostática, Cristo ha devuelto al ser humano su estado primigenio, conduciéndolo a su perfección en la semejanza con Dios y en la participación de la naturaleza divina, y concediéndole por su gracia llegar a unirse a Él en su cuerpo, que es la

---

<sup>17</sup> Ibid., 10.

<sup>18</sup> Ibid., 11.

<sup>19</sup> Ibid., 11.

<sup>20</sup> Cf. Ibid., 711. La deificación, en tanto polo complementario del destino espiritual del hombre según el designio benevolente de Dios, impone límites a las expresiones en términos terapéuticos del lenguaje de la salvación. Esto se debe a la adecuación parcial de la expresión simbólica a su objeto (*major dissimilitudo*) que, en parte, no traduce de modo completo o absoluto al ámbito espiritual al que es aplicada. Asimismo, la salud no es un fin en sí misma, aun en su carácter espiritual, pues es condición para la posterior realización humana en su perfección en la vida nueva; cf. Larchet, *Terapéutica...*, 712.

<sup>21</sup> Ibid., 11.

<sup>22</sup> Ibid., 12.

<sup>23</sup> Ibid., 12.

Iglesia, por el Espíritu.<sup>24</sup> La obra redentora, su pasión, muerte y resurrección, es salvación y curación ejercida por Cristo médico, quien sana de la multiforme enfermedad que afecta de manera directa al hombre en su estado de pecado, es decir, en su condición de humanidad caída posterior al pecado original.<sup>25</sup> Ante el estado de salud espiritual perdida, responde el Dios-Hombre con su obra salvadora en cuanto “aparece como el proceso de la curación de la humanidad en su Persona”<sup>26</sup> y de la restauración de la humanidad hasta alcanzar su estado perfecto de deificación (θεώσις). Salvación-curación y deificación, realizados en la Persona del Verbo de Dios encarnado, son otorgadas por el Espíritu santo a cada bautizado unido a Cristo y su Cuerpo, a fin de que el cristiano asimile el don en todo su ser a través de la terapia, es decir, de la vida espiritual o ascesis (ἀσκησις).<sup>27</sup> De este modo, la salvación-curación implica una sinergia entre la gracia divina, don del Espíritu Santo, y de la actividad libre del bautizado que de manera personal se abre y apropia de la gracia divina (a través de todos sus actos de existencia).

La ascesis teantrópica, proceso de crecimiento y conversión espiritual caracterizado por la actualización progresiva de la gracia en los sacramentos (medicina) y la vida espiritual (terapia), comporta una terapéutica de la enfermedad espiritual en que acontece la apropiación personal “de la naturaleza humana restaurada y deificada en la persona del Dios-hombre”.<sup>28</sup> Para la antropología ascética ortodoxa, el ser humano halla la salud “cuando realiza su destino y sus facultades se ejercitan conforme a esta finalidad”.<sup>29</sup> Si el pecado, como separación de Dios, desvió al ser humano de su finalidad natural y efectuó en él el estado multiforme de enfermedad, que se cifra en el uso perverso y antinatural de las facultades humanas, entonces la ascética teantrópica, en tanto conversión ontológica hacia Dios, conforma una terapéutica de apartamiento de aquel estado patológico «contra natura» y de recuperación de la naturaleza original orientada hacia Dios.<sup>30</sup>

La perfección de las facultades halla dos fuentes, por un lado, el haber sido creadas por Dios a su imagen, es decir, ser ícono en el ser humano de las facultades divinas; y, por otro lado, el hecho de otorgar al ser humano la capacidad de asimilarse a Dios mediante su apertura permanente y total a la gracia divina.<sup>31</sup> En este sentido dinámico de la ascética y la vida espiritual, las virtudes inherentes a la naturaleza humana, comportan el cumplimiento de la finalidad natural del ser humano y la perfección de su naturaleza. Pues, su condición es “la participación activa del hombre en el designio de Dios, la colaboración de todas sus facultades con la voluntad divina, la libre apertura de su ser entero a la gracia

---

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, 7.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, 9.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, 9.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, 12.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, 15.

de Dios”.<sup>32</sup> Por medio de esta terapia ascética, los Padres manifiestan el carácter dinámico del sentido teológico de la existencia humana. El ser humano posee en sí la imagen de Dios como conjunto de potencialidades que le permiten asemejarse a Él, su naturaleza integral y perfección; mientras que la semejanza hace referencia al cumplimiento y desarrollo de la *imago Dei*. Las virtudes se asocian de manera dinámica al revelarse y desarrollarse la semejanza mediante la colaboración teantrópica deificante. Vale decir, en la naturaleza humana está la imagen de Dios tanto como el asemejarse a Él, de modo que naturalmente se puede realizar la semejanza en virtud de la imagen.<sup>33</sup>

Esta dinámica ascética requiere de la conversión de las facultades, potencias, energías y mociones del alma hacia Dios como transición de la enfermedad de las pasiones a la salud de las virtudes. Dicha transición se desenvuelve en dos movimientos simultáneos que son contrarios a los que produjeron la caída en el estado de enfermedad (apartamiento de Dios y orientación a las realidades carnales), a saber: el apartamiento del mal (uso perverso de las facultades) y la aproximación a Dios (la conducción de las facultades hacia los bienes espirituales).<sup>34</sup>

Larchet subraya cómo la comprensión de vida espiritual sostenida por los Padres contempla varios grados y modalidades, entre ellos coexistentes e interferentes. Por ello, con dificultad puede afirmarse cuál es instante específico de progreso ascético en que se recobra la salud espiritual, puesto que el bautizado debe abrirse y adecuarse a la gracia divina, permitiendo su efectividad.<sup>35</sup> Así como es multiforme el estado de pecado, también así lo es la terapia teantrópica: la conversión requiere aproximación a Dios y uso recto de las facultades orientadas a Él, el reorientarse íntegra y existencialmente del ser humano (con todas sus potencias y actos) hacia el Padre es sanación y salud, teniendo por signos y fuentes, en relación recíproca, a la impasibilidad frente a las pasiones, la caridad y la contemplación de Dios, su conocimiento natural y sobrenatural.<sup>36</sup> Salud y santidad se identifican en este sentido, sustituyendo las patologías por virtudes, rectificando, conforme a su naturaleza y la naturaleza del cosmos, a las facultades humanas. Esta es la plenitud de la naturaleza humana para la que ha sido creada, cuya belleza se restablece en adecuación al modelo divino, a la imagen de Dios. Acontece así incluso en el ámbito intelectual, mediante la experiencia de la luz deificante, el acceso a una salud más perfecta que ofrece conocimiento de Dios.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> Ibid., 16.

<sup>33</sup> Cf. Ibid., 17-18.

<sup>34</sup> Cf. Ibid., 383.

<sup>35</sup> Cf. Ibid., 709.

<sup>36</sup> Cf. Ibid., 710. La impasibilidad produce el amor perfecto, tal como Larchet recupera de san Máximo el Confesor, y permite al hombre el acceso a la contemplación (θεωρία) y conocimiento (γνώσις) espirituales. En primer lugar, a la contemplación natural (θεωρία φυσική) en tanto conocimiento de los *lógoi* espirituales de los seres y, luego, a la contemplación como conocimiento de Dios (θεολογία). Asimismo, la caridad (αγάπη, έρωσ, *caritas, dilectio*) cifra la esencia de la vida cristiana, pues «Dios es amor» (Jn 4,8.16); cf. Ibid., 632-633.

<sup>37</sup> Cf. Ibid., 710-711.

### 3. Las contribuciones del Pseudo Dionisio Areopagita según Jean-Claude Larchet

En su obra *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, el teólogo ortodoxo ofrece ciertas referencias al *CD* en relación con la terapéutica en el marco de la tradición patristica oriental. Estas menciones, que bien podemos llamar contribuciones del Areopagita, se circunscriben a las temáticas del mal, el bautismo, la oración, la caridad y, en mayor medida, al conocimiento.

Respecto del primero de estos elementos, Larchet extrae algunas pocas citas del cuarto capítulo de *Los nombres divinos*<sup>38</sup> que a su vez se vincula con la tradición patristica. El teólogo francés sugiere que la comprensión del mal, expuesta por Dionisio, manifiesta lo que los Padres comprenden por pecado en cuanto acto que desvía al ser humano de Dios y de su destino divino, es decir, la deificación, el apartar las propias facultades de su fin natural. El mal, así comprendido, es un actuar contra la propia esencia y su origen no está en Dios, sino en la invención libre que de él hizo el demonio; es asimismo puro no-ser y se encuentra asociado a los placeres sensibles desordenados. Así, siguiendo a Dionisio y a ciertos Padres orientales, Larchet vincula el mal a la ignorancia y el olvido de Dios: he aquí la razón de la caída en el estado multiforme de la enfermedad.<sup>39</sup>

Ahora bien, a lo subrayado por Larchet puede añadirse que, en ese mismo capítulo de *Los nombres divinos*, Dionisio relaciona mediante una analogía al mal con la enfermedad (νόσος),<sup>40</sup> negando la existencia del mal absoluto como carencia total del Bien, al que identifica con el Ser y con Dios.<sup>41</sup> La enfermedad, al igual que el mal, es considerada un defecto de forma, una carencia de orden debido, una menor hermosura en un ser determinado.<sup>42</sup> En este sentido, el Areopagita afirma que el mal procede de muchas y parciales carencias, que existe en cuanto accidente no por sí mismo, sino en orden al Bien (Providencia) y debido a otra cosa, y que consiste en un apartamiento de la naturaleza, causa, principio, voluntad y sustancia:<sup>43</sup> “el que se dé el mal no se debe a un poder, sino a una debilidad”.<sup>44</sup> Nuevamente, el mal es el uso desviado de los propios bienes, la debilidad en las facultades, el desorden en el deseo, la impotencia o falta en el conocimiento y, con esto, el cambiar la propia identidad y condición mediante una práctica contraria al

---

<sup>38</sup> Como indican muchos autores (ej., Koch o Stiglmayr), las reflexiones acerca del mal introducidas por Pseudo Dionisio en DN poseen una estrecha dependencia con la obra *De malorum subsistentia* de Proclo; cf. Bosio, dal Covolo & Maritano, *Introduzione...*, 178. Las citas recuperadas por Larchet son: DN IV, 16.23.32.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, 38; 52-53; 63.

<sup>40</sup> Cf. DN IV, 20. Estas son las únicas apariciones del término en el *CD*.

<sup>41</sup> Cf. DN IV, 1-18. En estos capítulos previos al tratamiento del mal, Pseudo Dionisio identifica al Bien con Dios.

<sup>42</sup> Cf. DN IV, 27. Debe destacarse que, en este mismo texto, Dionisio, aun contra lo esperado por su conocida inspiración neoplatónica, afirma que el cuerpo no es causa del mal para el alma, puesto que el mal puede cohabitar en seres animados incorpóreos, como los demonios.

<sup>43</sup> Cf. DN IV, 30-32.

<sup>44</sup> DN IV, 34.

Bien.<sup>45</sup> Frente a esto, se puede curar al enfermo corrigiendo a quien, por insuficiencias en sus fuerzas o sus conocimientos, ha comprendido imperfectamente y se ha desviado de la verdad, mediante la corrección que proviene de la única Causa de los seres, el Bien.<sup>46</sup>

Acerca del bautismo, Larchet recupera dos expresiones del Areopagita propias de *La jerarquía eclesiástica*, enunciando que el bautismo es principio de todo perfeccionamiento, santificación e iluminación en la vida del cristiano.<sup>47</sup> Este es el remedio que cura el estado de enfermedad del pecado y quita de la oscuridad al neófito en la fe. La oración, por su parte, es medio de aproximación y permanencia en Dios,<sup>48</sup> condición terapéutica para el alcance, por la caridad, de la unión a Dios, pues Él es su causa.<sup>49</sup> Para esto, la facultad de desear ha sido creada en el ser humano implicando en él la tendencia natural a desear, tender, elevarse y unirse a Dios: así, la constitución de su salud está marcada por la conformidad del uso de esta facultad con su orientación hacia su finalidad.<sup>50</sup>

Por último, respecto del conocimiento, Larchet toma mayor cantidad de afirmaciones del Areopagita. Al igual que la facultad del deseo, también la facultad del conocimiento se encuentra dispersa y dividida en el estado de enfermedad del pecado, de modo que deben ser reorientadas hacia Dios, produciendo en el ser humano la reunificación de su persona. Siguiendo a Pseudo Dionisio, Larchet afirma que, para la tradición de los Padres, “todas las facultades vuelven a hallar en Dios, a quien el hombre se une por la fe, su finalidad normal y su salud y se ejercen con armonía y paz, desarrollándose según su naturaleza”.<sup>51</sup> En palabras de Dionisio, recuperadas por el teólogo francés, debido a la “enérgica tensión de su querer hacia el Uno, todo lo que en el hombre era desorden se ordena”.<sup>52</sup>

La interpretación que Larchet hace de los pasajes tomados del *CD* en torno al conocimiento se encuentran subordinados a la concepción del conocimiento de Dios del teólogo bizantino del s. XIV, Gregorio Palamás.<sup>53</sup> El pensador francés afirma seguir la distinción ortodoxa entre esencia y energías de Dios tal como había sido formulada por

---

<sup>45</sup> Cf. DN IV, 34-35.

<sup>46</sup> Cf. DN XIII, 4.

<sup>47</sup> Cf. EH III, 1; IV, 3; cf. Larchet, *Terapéutica...*, 279; 282.

<sup>48</sup> Cf. DN I, 1; cf. *Ibid.*, 326.

<sup>49</sup> Cf. DN, IV, 12-14; cf. *Ibid.*, 649; 658.

<sup>50</sup> Cf. DN IV, 16; cf. *Ibid.*, 59.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, 310.

<sup>52</sup> Cf. *Ibid.*, 310. La cita está tomada de EH II, III, 8 y en ella se hace referencia a los efectos del bautismo. En la traducción en español que nosotros utilizamos, más bien afirma que, por su valentía, semejanza con Dios y su decidido arrojarse hacia el Uno, el iniciado en la fe se hace indiferente a lo adverso, y así “en su interior se ordena todo lo que antes era orden. Toma forma lo informe. Brilla la luz a través de toda su vida” (EH II, III, 8).

<sup>53</sup> En este sentido, la interpretación de Larchet sigue, por un lado, a Vladimir Lossky, quien también interpreta a Pseudo Dionisio de acuerdo con la tradición oriental, que es dependiente de la teología de Gregorio Palamás, y, por otro, a John Meyendorff, quien distingue al menos dos posibles interpretaciones de Dionisio (siendo una de ellas la de Palamás). Sobre esto, ver V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Barcelona: Herder, 2009); J. Meyendorff, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas* (Paris: Éditions du Seuil, 1959): 279-326.

Palamás, cuyo origen adjudica, junto a Vladimir Lossky, a la tradición de los Padres griegos —entre ellos, a san Basilio de Cesarea, san Gregorio de Nisa, san Máximo el Confesor, san Juan Damasceno y también a Pseudo Dionisio Areopagita—. <sup>54</sup> En términos terapéuticos, destaca Larchet los movimientos del espíritu dionisianos, es decir, aquellas formas de actividad del espíritu que se corresponden con, por un lado, el ejercicio discursivo de la razón acerca de los seres («movimiento en línea recta») y, por otro, la reflexión del espíritu en su interior en tanto contemplación que lo eleva hacia Dios, evitando así la desviación de la facultad de conocimiento («movimiento circular»). <sup>55</sup>

La actividad contemplativa natural está ordenada a Dios a través de la contemplación de la naturaleza y el cosmos, aun cuando el conocimiento de Dios no sea directo, debido a su trascendencia infranqueable, implicando esto una purificación en la imaginación y el conocimiento para deshacernos de nuestros conocimientos e imágenes limitados. <sup>56</sup> Luego, el ser humano divinizado por la gracia puede gozar de la unión que lo asimila, a través de un cierto conocimiento unitivo, con el Dios que lo ha curado, alcanzando la salud espiritual perfecta. <sup>57</sup> En torno a esta temática, a nuestro modo de ver, Larchet hace depender desmesuradamente a las obras dionisianas del posterior pensamiento de Gregorio Palamás, por un lado, al ligar explicativamente cada afirmación del Areopagita a una del teólogo bizantino y, por otro, al buscar demostrar su síntesis de la tradición teológica oriental con las expresiones de aquel primero, pero sosteniendo con ello las tesis teológicas de éste último. <sup>58</sup>

## 4. El terapeuta en el *Corpus Dionysiacum*: figura de la vida espiritual y sus dimensiones

### 4.1. Los términos terapéuticos y las categorías médicas empleadas en el CD

Más allá de las explicaciones de Jean-Claude Larchet en torno a la terapéutica en la tradición patrística oriental y el pensamiento dionisiano, consideramos posible reconocer en el *CD* una concepción particular de lo terapéutico. Esta puede reflejarse a través del análisis de la figura del terapeuta (θεραπευτής), atendiendo a su lugar, rol e identidad, puesto que en su peculiaridad se manifiesta, aun con ciertos límites, la com-

---

<sup>54</sup> Cf. Larchet, *Terapéutica...*, 681; V. Lossky, *Teología mística...*, 54.

<sup>55</sup> Cf. Larchet, *Terapéutica...*, 345; 51; DN IV, 9.

<sup>56</sup> Cf. Larchet, *Terapéutica...*, 673; 101; 675; 681; *Epist.* VII; *Epist.* VIII, 2; DN I, 4-5; MT I, 1.

<sup>57</sup> Cf. Larchet, *Terapéutica...*, 683; DN VII, 1.

<sup>58</sup> En este sentido, consideramos oportuno señalar que, aun cuando no sea el objetivo del autor dar cuenta de un análisis exegético estricto de las obras de Pseudo Dionisio, su punto de partida (teología oriental palamista) tiene consecuencias en su interpretación y sus menciones del *CD*, así como en su concepción sintética-global de la tradición patrística oriental que parece sostenerse sobre la base de una lectura palamista de la tradición previa a Palamás.

prensión sistemática del cosmos y de la vida espiritual desarrollada por el Areopagita. Intentaremos, por tanto, iluminar qué es la terapéutica para Pseudo Dionisio a través de la delimitación de la figura mencionada. Los tres aspectos (lugar, rol e identidad) nos servirán, en su mutua imbricación, para dicho fin.

El término *θεραπευτής* y sus variantes encuentran en el *CD* la triple semántica común a la palabra griega en la antigüedad, a saber, aquella relacionada al culto, al servicio y al cuidado. Así, por ejemplo, Pseudo Dionisio hace mención: 1) del culto del Dios verdadero (*ὄντως θεοῦ θεραπείαν*) elegido por Israel para sí;<sup>59</sup> 2) del servicio (*θεραπεύουσα*) que el ser humano hizo a sus enemigos, quienes lo llevaron a la perdición, al caer y alejarse de Dios,<sup>60</sup> y del servicio o ayuda (*θεραπεύειν*) que Cristo ofrece a quienes de Él se alejan;<sup>61</sup> y 3) de cómo el símbolo sagrado, debido a su conveniencia, es como el alimento que procura o remedia (*θεραπεύουσα*) la debilidad de quien lo toma, pues lo conduce hacia la sabiduría.<sup>62</sup>

Esta semántica estrecha su cercanía con la «imagen médica», e ilumina la identidad del terapeuta, si uno atiende al uso que el Areopagita hace de categorías sobre lo médico. Esto es visible, puesto que, al hablar de los posesos y los catecúmenos, es decir, de los no iniciados en la vida espiritual de la Iglesia, Dionisio menciona que el ser humano, si ha alcanzado la perfecta divinización (*τελειωτικαίς θεώσεσιν*), fijará en sí la norma de la impasividad (*ἀπαθεί*) y, a semejanza de quien es imagen, ayudará a quienes padecen tribulaciones dando “la impresión de ser un doctor [*ιατρός*]”.<sup>63</sup> De igual manera, aquellos que se preparan para la filiación vivificante (*ζωηφόρον υίοθεσίαν*), o sea, los catecúmenos, son preparados por los cantos y lecturas bíblicas, resultando fortalecidos e impulsados a “cuidar a otros [*ἐτέρων ιατρείας*]”.<sup>64</sup> Esta actividad es vinculada con la adquisición de las virtudes, la imitación de Dios (*θεομιμήτως*), la firmeza frente a los ataques del enemigo, el deseo de servir a los demás, la purificación de quien aun le falte ser santo en algún aspecto, la conducción desde las imágenes sensibles al conocimiento inteligible, la promoción de la santa conversión y la transformación por semejanza con el Uno.<sup>65</sup>

Todas estas acciones son funcionales a “remediar [*ιατρείαν*] sus males”<sup>66</sup> y esto es posible para cada uno según la medida de sus capacidades. Así como la ciencia médica (*επιστημονική ιατρική*) “muestra que la luz no actúa en el cuerpo humano carente de

<sup>59</sup> Cf. CH IX, 4.

<sup>60</sup> Cf. EH III, 11.

<sup>61</sup> Cf. *Epist.* VIII, 1.

<sup>62</sup> Cf. *Epist.* IX, 2. De la misma manera, los iniciados se sirven de los símbolos para conocer el misterio teúrgico, es decir, se sirven y curan (*θεραπεύειν*) del útil velo de los símbolos para ascender a la ciencia divina; cf. *Epist.* IX, 1.

<sup>63</sup> EH III, 7.

<sup>64</sup> EH IV, 3.

<sup>65</sup> Cf. EH IV, 3.

<sup>66</sup> *Epist.* VIII, 1.

órganos para recibirla”,<sup>67</sup> en virtud del sabio conocimiento de las cosas sagradas (la teología simbólica y mística) es que podemos saber cómo la Escritura alimenta y da vida. Ella actúa para la salvación de los iniciados o bautizados y los no iniciados (penitentes, posesos y catecúmenos), purificándolos, iluminándolos y guiándolos hacia la perfección, “en conformidad con el plan divino establecido por la jerarquía”.<sup>68</sup>

## 4.2. El sistema ascético-místico del Areopagita: vida espiritual, jerarquía y orden cósmico

Los términos y categorías utilizados en el *CD*, en tanto apuntan a la vida espiritual eclesial, a las instituciones jerárquicas y a la obra de Dios, se encuentran interrelacionados entre sí e incardinados en lo que Marcel Viller y Karl Rahner denominan “el sistema ascético-místico del Areopagita” (*das aszetisch-mystische System des Areopagiten*).<sup>69</sup> Este sistema se sostiene sobre tres principios neoplatónicos tomados de Proclo: en primer lugar, el principio cíclico (*kyklische Prinzip*) que consiste en que todos los seres provenientes de Dios y, entre ellos, los racionales presentan un ritmo triple de proveniencia de Dios (πρόοδος), retorno a Dios (επιστροφή) y unión con Dios (ένωσις).<sup>70</sup> Este primer principio ascético-místico se vincula, en términos teológicos y metafísicos, con la impronta que el pensamiento de Pseudo Dionisio ha recibido del neoplatonismo post-plotiniano y de la tradición teológica patristica de los Padres capadocios, de la herencia de la Escuela Catequística de Alejandría (Clemente, Orígenes) y de la doctrina del concilio de Calcedonia.<sup>71</sup>

Para Dionisio hay un ritmo cíclico de la potencia divina que, una vez liberada de la fuente original, regresa a ella: la *moné* (μονή) o el momento de absoluta trascendencia del primer principio, que permanece (μένει) siempre en sí mismo, es inalterable e inagotable. Luego, la *próodos* (πρόοδος), en cuanto emanación de la potencia infinita del primer principio, se produce debido al desbordamiento que es provocado por su plenitud inmensa.<sup>72</sup> Aquella primera se asocia a la unidad absoluta del primer principio (ένωσις) y, la segunda, a la subdivisión (διάκρισις) o multiplicación de la potencia infinita. Esta multiplicación penetra en el universo y, a medida que se aleja de su fuente, da origen a los seres, lo atraviesa todo y, animándolo y unificándolo, es la causa de su armonía.<sup>73</sup> De

---

<sup>67</sup> EH III, 6.

<sup>68</sup> EH III, 6.

<sup>69</sup> M. Viller & K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1939), 233. Las traducciones al español son propias.

<sup>70</sup> Cf. Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 233. Acerca de estos términos es posible ver: V. Muñiz Rodríguez, “*Próodos y agápe en Dionisio Areopagita*”, *Naturaleza y gracia*, 2 (2000): 565-572; A. Kiria, “El concepto de *epístrophé* en Proclo, Damascio y Dionisio Pseudo-Areopagita: un estudio comparativo”, *Patristica et mediaevalia* 45/2 (2024): 69-96.

<sup>71</sup> Cf. Bosio, dal Covolo & Maritano, *Introduzione...*, 186.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*

la πρόοδος forman parte todas las manifestaciones de la divinidad (bien, belleza, luz, providencia, amor, ser, vida, sabiduría, inteligencia, *lógos*, verdad, potencia, justicia, paz), mientras que la *epístrophé* (επιστροφή) es causada por el principio mismo que, en tanto manifiesta en la primera como amor, belleza y objeto de deseo, reclama hacia sí a todos los seres y tiende a reunirlos (συναγωγός).<sup>74</sup>

Esta mirada cósmica relacional y dinámica, al desplegarse por grados, da lugar naturalmente a una jerarquía.<sup>75</sup> Según Étienne Gilson, esto significa que en el cosmos se hallan dos elementos conexos y distintos que él denomina estado y función (y nosotros lugar y rol): respectivamente, la definición de cada ser por el lugar que ocupa en dicha jerarquía y el modo en que cada ser participa (μετοχή) de la iluminación y la transmite o comunica (μετάδοσις) desde el lugar que ocupa hacia otros seres.<sup>76</sup> Se trata del principio jerárquico (*hierarchische Prinzip*) del sistema ascético-místico areopagítico, que se cifra en que la actividad divina alcanza a los seres por medio de la jerarquía, es decir, por medio de los seres superiores a los inferiores.<sup>77</sup> En esta jerarquía, el terapeuta posee un lugar y un rol en virtud de su capacidad de participación y transmisión de aquello que él recibe en la jerarquía misma.

Por último, el tercer principio del sistema areopagítico es el *homoiótico* (*homoiotische Prinzip*), que corresponde al retorno que acontece por vía de asimilación con Dios (ὁμοίωσις θεοί). La semejanza une las cosas, dado que lo semejante se aproxima a lo semejante, siendo la perfección la semejanza con Dios.<sup>78</sup> Este proceso *homoiótico* se realiza, por la mediación jerárquica de los órdenes celeste y eclesiástico, a través del conocimiento, el amor y la gracia. Se habla aquí la divinización (θεώσις) del ser humano por medio de las tres vías clásicas de la purificación, la iluminación y la unificación o perfección mística.

Ahora bien, la jerarquía (ιεραρχία) “es una ciencia, actividad y perfección divinamente inspirada y estructurada [θεουργικής επιστήμης και ενεργείας και τελειώσεως]”<sup>79</sup> que puede ser demostrada por la Escritura a quienes están “iniciados con santa consagración en los misterios jerárquicos y tradiciones [τοις τῆς ιεράς μυσταγωγίας τὴν τελετήν

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.* Este último punto es, a nuestro modo de ver, semejante al movimiento de los seres ejercido por la divinidad aristotélica según es descrita en la *Metafísica*; cf. E. Berti, “La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles”, *Sapientia* 68, 231-232 (2012): 1-22.

<sup>75</sup> E. Gilson, *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Gredos, 1976), 78.

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*, 78.

<sup>77</sup> Cf. Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 233.

<sup>78</sup> Cf. *Ibid.*, 233-234. El principio resumido bajo la expresión latina *similia similibus percipiuntur*, así como la noción de ὁμοίωσις θεοί se encuentran presentes en Platón (ej., aquel primero, puesto en boca de Agatón en el *Banquete*, 195b o la *República*, 329a) y en otros autores del platonismo medio, el neoplatonismo y la patrística; ver G. Giardina, “Chapter 15. *Homoiôsis Theôi* (Plato, *Theaetetus* 176b1) in Late Neoplatonism”, en D. Zucca (ed.), *New explorations in Plato's Theaetetus. Belief, Knowledge, Ontology, Reception* (Leiden/Boston: Brill, 2022), 325-352.

<sup>79</sup> EH I, 1.

ἐξ ιεραρχικῶν μυστηρίων καί παραδόσεων τετελεσμένοις]”.<sup>80</sup> Principio y subsistencia de toda jerarquía es Cristo, quien ilumina a los superiores y principia toda santificación, asemejándolos a Él según sus posibilidades.<sup>81</sup> En virtud del deseo de belleza que nos eleva hacia Él, Cristo unifica nuestras diferencias, unificando y divinizando toda vida, hábito y actividad, así como capacita para la actividad eclesial del sacerdocio. Por ello, “revestidos de luz e iniciados en la obra de Dios [θεουργικοί], alcanzamos la perfección y perfeccionamos a otros [τετελεσμένοι και τελειουργοι γενέσθαι δυνασόμεθα]”.<sup>82</sup>

Así, bajo el doble momento de la participación y transmisión mediante el iluminar y deificar o ser iluminado y ser deificado, cada miembro de la jerarquía es parte de ella recibiendo contemplación intelectual directa de Dios (jerarquía angélica o celeste) o por medio de símbolos sensibles que elevan a hacia la sabiduría de Dios (jerarquía eclesial).<sup>83</sup> Jerarca es el santo e inspirado, iniciado en ciencia sagrada, aquel que es jefe en el culto divino<sup>84</sup>: “el jefe de cada jerarquía, en efecto, en la medida que lo requiere su ser, misión y rango, se ilumina y deifica. Comparte luego con sus inferiores, (...), la deificación que él recibe directamente de Dios”.<sup>85</sup> La jerarquía es el conjunto de realidades sagradas, manifestando en modo pleno todo lo que ella contiene como resultante de sus constitutivos sagrados.<sup>86</sup> “Nuestra salvación sólo es posible por deificación, que consiste en hacernos semejantes a Dios y unirnos a Él en cuanto nos es posible”.<sup>87</sup> Esto se realiza por la jerarquía, pues es don divino que asegura la salvación y divinización de todo ser racional.<sup>88</sup> Ella “tiene como fin común amar constantemente a Dios y sus sagrados misterios; amor que Él infunde y en la unión con Él se perfecciona”,<sup>89</sup> motivo por el que debe primero uno purificarse de cuanto le sea contrario.<sup>90</sup>

---

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Cf. Ibid.

<sup>82</sup> Ibid. Aquí, la obra de Dios hace referencia a la encarnación, según destaca Teodoro H. Martín en Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 170. Esto puede entenderse 1) tanto en la iniciación en el conocimiento evangélico de la encarnación, 2) como iniciación en el mismo proceso de divinización comprendido al modo de una relación personal con la encarnación del Verbo. En este último sentido, la teología del Areopagita podría relacionarse con la teología de la encarnación de san Máximo el Confesor; ver S. Korb, “Whole God and whole man: Deification as incarnation in Maximus the Confessor”, *Scottish Journal of Theology* 75 (2022): 308-318.

<sup>83</sup> Cf. EH I, 2. La jerarquía, armónicamente ordenada acorde a los seres, es “el camino por el que el conocimiento desciende y el deseo asciende hacia Dios, el camino por el que se produce la procedencia de Dios y el retorno a Dios”; Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 234.

<sup>84</sup> Cf. EH I, 3. Ver también comentario en nota al pie número 13 en Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 172.

<sup>85</sup> EH I, 2.

<sup>86</sup> Cf. Ibid., 3.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Cf. Ibid., 4.

<sup>89</sup> Ibid., 3. El fin de toda jerarquía es la unión con Dios y su imitación (θεομίμητον); cf. CH III, 2.

<sup>90</sup> Cf. EH I, 3.

La jerarquía (tanto celeste como eclesiástica) goza de un orden interno establecido a partir de los tres grados de perfección, los cuales dan lugar en el *CD* al primer esquema de la doctrina de las tres vías de la vida espiritual. Es decir, las vías purgativa, iluminativa y unitiva (κάθαρσις, φωτισμος, τελείωσις/αφομοίωσις/ενωσις).<sup>91</sup> “El orden sagrado dispone que unos sean purificados y otros purifiquen, que unos sean iluminados y que otros iluminen, que unos sean perfeccionados y que otros perfeccionen”.<sup>92</sup> Sin embargo, es la Bienaventuranza de Dios (θεία μακαριστής) la que “purifica, ilumina y perfecciona [καθαίρουσα και φωτίζουσα και τελειουργούσα]”.<sup>93</sup> Todavía más, ella “es la purificación en sí [αυτή], la luz en sí, la perfección en sí, está por encima [υπέρ] de toda perfección, de toda luz, es la fuente originaria de toda perfección en sí y la causa de toda jerarquía”.<sup>94</sup>

El orden jerárquico en que se encuentran los terapeutas es el eclesiástico, intermedia entre la jerarquía celeste y la de la ley del Antiguo Testamento.<sup>95</sup> Aquella se articula en dos grupos de tres elementos, a saber, tres iniciadores que santifican y tres iniciados que son santificados. El primero de estos grupos está compuesto por: los obispos o jercas (ιεράρχης) que guían a la perfección, iluminando y purificando, siendo símbolo de Cristo, Cabeza de toda jerarquía;<sup>96</sup> los sacerdotes (ιερέυς), que iluminan a sus iniciados; y los diáconos (λειτουργός) servidores, quienes purifican.<sup>97</sup> El segundo grupo, el de los iniciados y no iniciados,<sup>98</sup> comprende (en orden ascendente): 1) a los no iniciados que necesitan de purificación, o sea, catecúmenos (κατηχούμενοι), posesos (ενεργούμενοι) y penitentes (οί έν μετάνοια όντες),<sup>99</sup> a cargo de los diáconos; 2) a los bautizados, quienes requieren iluminación, es decir, los fieles o el «pueblo santo» (ιερού λαού),<sup>100</sup> destinados a los sacerdotes; y 3) a aquellos otros bautizados o iniciados que deben ser perfeccionados, es decir, los monjes (μοναχούς) o terapeutas (θεραπευτάς), bajo el cuidado de los obispos.<sup>101</sup>

<sup>91</sup> Cf. CH III, 2; EH V, 3; Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 234-235. Estas etapas de la vida espiritual, presentes a lo largo de la tradición espiritual cristiana, “coinciden con la concepción platónica y se hallan expresada en otros términos en los comentarios de Proclo a Platón”; Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 234.

<sup>92</sup> CH III, 2.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> CH III, 2; Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 235.

<sup>95</sup> Cf. EH V, 2.

<sup>96</sup> Cf. Ibid., 5-7; cf. Viller & Rahner, *Ascese und Mystik...*, 235. Así como en la jerarquía celeste, “las órdenes superiores poseen todas las propiedades de las órdenes inferiores, mientras que a estas últimas únicamente les son otorgadas ciertas funciones o propiedades de aquellas primeras”; Bosio, dal Covolo & Maritano, *Introduzione...*, p. 182; cf. EH V, 7. Las traducciones al español son propias.

<sup>97</sup> Cf. EH V, I, 6-7; V, II, 8.

<sup>98</sup> Cf. EH VI, 1-3.

<sup>99</sup> Cf. EH III, II.

<sup>100</sup> Cf. EH VI, 2.

<sup>101</sup> Cf. EH VI, 3.

Nuevamente, por un lado, los no iniciados están en vías de purificación, siendo instruidos, fortalecidos y conducidos del pecado a la santidad por la Escritura en orden a acceder a la contemplación y comunión iluminadoras de los sacramentos, agraciados por la ayuda de los diáconos.<sup>102</sup> Y, por otro lado, los bautizados ya purificados e iniciados en la contemplación de algunos de los misterios sagrados por los sacerdotes, se encuentran en vías de iluminación, según su capacidad, en orden a ser colmados de santa alegría (ιερός ευφροσύνης) elevándose hacia el amor divino.<sup>103</sup> Estos últimos, según el Areopagita, pueden alcanzar la iluminación y contemplación, pero no con el grado de perfección de los clérigos y monjes.<sup>104</sup>

### 4.3. Lugar, rol e identidad del terapeuta en el pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita

Nos ocupa ahora describir lo que se afirma de estos últimos. “El santo orden de los monjes es el más excelso de todos los iniciados. Ya están purificados de toda mancha y tienen pleno poder y santidad completa en sus actividades”.<sup>105</sup> Se trata de quienes han ingresado en la sagrada actividad contemplativa (θεωρεῖν ιερουργίας), y han logrado la contemplación y comunión intelectual (νοερά θεωρία καί κοινωνία). Los obispos son quienes los perfeccionan, iniciándolos en los sagrados misterios sacramentales. Así, los monjes “se elevan, gracias a esta ciencia sagrada, y según sus propios méritos, hasta la más completa perfección correspondiente a este orden”.<sup>106</sup>

Estos hombres son llamados terapeutas o también monjes, “por la perfección con que celebran el culto, es decir, el servicio de Dios [ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ καθαράς υπηρεσίας καί θεραπείας]”.<sup>107</sup> Este nombre, otorgado en la tradición cristiana únicamente por Dionisio a los monjes, parece haber sido tomado de la obra *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría,<sup>108</sup> y coincide con la triple semántica en torno a lo terapéutico que hemos descrito más arriba. Según la descripción del Areopagita, la vida de los terapeutas permanece unificada en su recogimiento que, lejos de toda distracción, “los capacita para llevar a la perfección un peculiar género de vida que los identifica con Dios y los abre a la perfección del amor divino”.<sup>109</sup> Por tanto, en institución sagrada de la imposición de la tonsura, a ellos se les otorga una gracia perfeccionadora por medio de una invocación

---

<sup>102</sup> Cf. EH VI, 1: “προς τό τελέως ἐκκαθαρθείσας αὐτάς εἰς τήν φωτιστικὴν τῶν φανοτάτων ἱερουργίων θεωρίαν τε καί κοινωνίαν μεταχθίνα”.

<sup>103</sup> Cf. EH VI, 2: “ἐν ταῖς Θεωρίαις αὐτῶν καί κοινωνίαις ἀπάσης ἱεράς ευφροσύνης ἀποπληρουμένη καί προς τον θεῖον τῆς ἐπιστήμης αὐτῶν ἔρωτα ταῖς ἀναγωγικαῖς αὐτῶν δυνάμειν ἀναλόγως ἀναπτερουμένη”.

<sup>104</sup> Cf. EH V, III, 5; *Epist.* VIII, 4; Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 224 (nota al pie número 7).

<sup>105</sup> EH VI, 3.

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 225 (nota al pie 8).

<sup>109</sup> EH VI, 3: “καί τῆς ἀμέριστου καί ενιαίας ζωῆς ὡς ἐνοποιούσης αὐτοῦς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπτώξεσιν εἰς θεοειδή μονάδα καί φιλόθεον τελείωσιν”

santificadora. Se distinguen a la vez de los ministros ordenados y de los laicos, pues los monjes pertenecen a este último grupo mientras alcanzan la perfección vital de los miembros superiores de aquel primero.<sup>110</sup>

El lugar propio del terapeuta se delimita por su estado de iniciado en la perfección vital a cargo del obispo, instituido como tal por un sacerdote mediante una consagración que no lo sella (con el carácter) dentro del orden clerical. Su rol o función se ve asociada a dicha perfección, es decir, a la orientación integral de su vida, por medio del recogimiento y la santa soledad, hacia la semejanza con Dios en su unidad, la contemplación y la participación en los sagrados misterios de la Escritura y los sacramentos. Ello es simbolizado en la imposición del hábito, cuyo valor simbólico es la conversión a la vida perfecta que desarrolla lo que había sido iniciado en el bautismo.<sup>111</sup>

“El orden monacal no tiene el oficio de dirigir a otros, sino que se identifica como estado de santa soledad, haciendo lo que manden los sacerdotes”;<sup>112</sup> sí debe conducirse en una vida de unidad interior (mental, espiritual), renunciando a actividades y fantasías que puedan guiarle a cierta división consigo mismo, expresando en sí “la más perfecta sabiduría de la vida monástica (τῶν μοναχῶν φιλοσοφία) en que florece la inteligencia de los mandamientos conducentes a la unificación”.<sup>113</sup> “Su vida está simplificada y se han obligado a estar unificados con el Uno, unidos con la santa Unidad”,<sup>114</sup> dedicándose a la “elevación espiritual de una vida purificada hasta las más altas cumbres de contemplación e iluminación”.<sup>115</sup>

Así, ellos se distancian del resto de los iniciados por cierta proximidad con el orden clerical, es decir, por su estado santo de comunión “en que se unen todos los configurados con Dios por lazos gozosos de amor mutuo”.<sup>116</sup> Por ello, el monje es aproximado a la contemplación de los sagrados misterios, de manera que “por el santo conocimiento de las ceremonias en que ya participa será admitido en la comunión con Dios de modo muy diferente a como se admite en general al pueblo santo”.<sup>117</sup>

Ahora bien, hasta aquí la identidad del monje o terapeuta, tal como es presentada en el capítulo sexto de la *Jerarquía eclesiástica*, nos impulsa a ver en él cierta cercanía con los teólogos (θεολόγων) y los ascetas (ἀσκητῶν), aquellos que también se dedican a las verdades divinas, pero en un grado menor al de los ángeles.<sup>118</sup> Desde su lugar y función, el terapeuta deberá entonces dedicarse a purificar su entendimiento y disponerlo a in-

<sup>110</sup> Cf. EH VI, 3.

<sup>111</sup> Cf. EH II, II, 7; II, III, 4; Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 226 (nota al pie 15).

<sup>112</sup> EH VI, III, 1.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>118</sup> Cf. DN XIII, 4.

gresar a la vía mística de un conocimiento superior, es decir, a través de un ascetismo ο κάθαρσις sensible, intelectual y espiritual (o psicológico).<sup>119</sup> Esta etapa ascética preparatoria (vía purgativa) es inicio del retorno del terapeuta hacia Dios. En su proximidad con los símbolos de la liturgia, cuyo uso tiene valor pedagógico e iniciático,<sup>120</sup> aquel obtendrá un conocimiento superior (recóndito y misterioso) acerca de Dios, mientras que, en la oración y su silencio contemplativo, se mantendrá en tensión hacia un conocimiento directo, más alto, íntimo y misterioso, “por comunicación del entendimiento con la divinidad”.<sup>121</sup>

Por su espíritu contemplativo, el monje depurará su conocimiento sensible y racional respecto de las cosas divinas, para luego recibir de Dios su revelación e iluminación (φωτισμός), con la que entra en contacto con el mundo celeste e inteligible (vía iluminativa). Por último, su ascensión espiritual lo guiará hacia la perfección en la que el monje logrará el conocimiento de las realidades ocultas tras el velo de los símbolos (exégesis noética).<sup>122</sup> Es decir, la verdadera contemplación (θεωρία) de los símbolos litúrgicos que conducen anagógicamente hacia aquello que se aspira, o sea, a las realidades divinas a las que busca asimilarse intelectualmente.<sup>123</sup> Se trata, entonces, de la divinización, la unión con Dios, el culmen del ascenso cuyo motor es el amor, el movimiento de caridad por el que llega a su fin el proceso *homoiótico* en el retorno hacia el principio único. El monje sale de sí mismo (ἔκστασις), olvidando y abandonando todo para llegar al término de la unión y asimilación inefables (vía unitiva).<sup>124</sup> Una vez más, “la iluminación consiste en dejarse invadir por la caridad divina, en el ascenso a la actividad permanente de contemplación”,<sup>125</sup> mientras que “la perfección es finalmente la participación en el conocimiento perfecto de los misterios contemplados”.<sup>126</sup>

Con todo, algo más queda por mencionar acerca del terapeuta, si uno atiende a que él es sujeto del proceso *homoiótico*, cuya realización es dada por la obra que oficia Dios en su vida ascética y unitiva dedicada al amor y conocimiento divinos. El sistema ascético-místico areopagítico, así como su concepción teológico-metafísica, no comporta una estructura quieta y estanca, sino todo lo contrario. Ejemplo de esto es que, aun cuando el monje no posea el oficio de dirección de otros, Dionisio exhorta al terapeuta Demófilo a hacerse semejante a Cristo incluso en el gobierno.<sup>127</sup> En los primeros capítulos de la *Teo-*

---

<sup>119</sup> Cf. Fraile, *Historia de la filosofía...*, 167; 175.

<sup>120</sup> Cf. J. M. Nieva, “Jerarquía y divinización del hombre según Dionisio Areopagita”, *Universitas Philosophica* 38 (2002), 137-150.

<sup>121</sup> Fraile, *Historia de la filosofía...*, 174.

<sup>122</sup> Cf. Nieva, “Jerarquía y divinización...”, 143.

<sup>123</sup> Cf. Fraile, *Historia de la filosofía...*, 174-176; Nieva, “Jerarquía y divinización...”, 143.

<sup>124</sup> Cf. Fraile, *Historia de la filosofía...*, 175-176; Gilson, *La filosofía en...*, 79.

<sup>125</sup> Viller & Rahner, *Azese und Mystik...*, 235.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> Cf. *Epist.* VIII. En este sentido, también cabría una movilidad del monje desde su orden hacia el episcopal, puesto que de entre aquellos es que son elegidos quienes van a servir como obispos en la Iglesia oriental

*logía mística*, Dionisio exhorta al ejercicio en las contemplaciones místicas, ejercicios espirituales que comportan esfuerzos de reflexión intelectuales que pueden ser empleados por los iniciados en un proceso de elevación divinizadora y cuyo modelo puede encontrarse en Moisés en su ascenso al Sinaí.<sup>128</sup> Algo semejante podemos afirmar respecto de la terapia.

Los monjes son los terapeutas (θεραπευτής) que, quedando fuera del santuario durante el rito sacramental, son iniciados estando más cerca del pueblo que de los sacerdotes, pues así deben participar de los divinos misterios, recibiendo la muestra de lo contemplado por quienes están más cerca del altar. Por ello, el monje debe someterse, en el aprendizaje de las cosas divinas y según el orden al que pertenece, a los sacerdotes y todo miembro jerárquico superior.<sup>129</sup> Pero el terapeuta, fue hecho servidor (θεραπειτής) del Bien y se encuentra cometido a un servicio en específico, que es el servicio (θεραπεία) del Bien. Esta terapia, servicio, cuidado y culto del Bien, a la que Dionisio menciona como propia, es a la que debe someterse el monje Demófilo.<sup>130</sup> Pues, hay quienes pueden ser llamados “siervos del Dios verdadero [όντως Θεού θεράπωντες]”<sup>131</sup>, como Daniel y José, santos varones de la antigua Alianza que fueron “encargados de explicar las visiones que Él había enviado a sus jefes por medio de los ángeles”.<sup>132</sup>

Del mismo modo, el santo Moisés fue quien mereció contemplar a Dios por haber imitado la bondad divina, “en efecto, era muy manso, y por eso se le llama «siervo de Dios» [θεράπων Θεου]”.<sup>133</sup> En esto, podemos decir, el monje o terapeuta puede encontrar en Moisés un modelo, tal como en la contemplación mística, pues él “sabía que quien tiene que tratar con Dios-Bondad debe poner todo su empeño en hacerse muy semejante a Él, imitándolo [θεομιμησίας], en la medida posible y tener conciencia de que sus obras han sido buenas”.<sup>134</sup> El modelo de Moisés es válido en virtud de su semejanza con Dios, pues, como Cristo, que es manso y humilde, se lanza hacia un servicio benefactor (θεραπεία) para con el pueblo santo y la clase purificada a través de los caminos ascendente y descendente de las jerarquías.<sup>135</sup>

La superbondad de Cristo (ὑπεραγάθου Χριστού), inefable e incomprensible, es participada en la medida de las capacidades de cada quien, haciéndolo semejante a Cristo en la caridad divinizadora que es motor de servicio terapéutico. Ser servidor del culto o cuidador del Bien, compartir el servicio dedicado al Bien, significa dedicación sacramental, contemplación orante intelectual y, también, ejercicio de las virtudes, cuidado de

---

(desde las fechas de datación de los textos dionisianos); cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas...*, 263 (nota al pie número 1).

<sup>128</sup> Cf. Nieva, “Ejercicios espirituales...”, 303-309.

<sup>129</sup> Cf. *Epist.* VIII, 1.

<sup>130</sup> Cf. *Ibid.*, 4.

<sup>131</sup> CH IX, 4.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Epist.* VIII, 1.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> Cf. *Epist.* VIII, 2.

quienes requieren de guía y enseñanza e iluminación en los misterios divinos.<sup>136</sup> El buen terapeuta se asemeja al Maestro, compartiendo su bien, y se forma en el gobierno de sí, puesto que “quien se gobierna a sí mismo también podrá gobernar a otro”.<sup>137</sup> Del mismo modo, podrá el terapeuta ser justo, es decir, “dar a cada uno lo que le pertenece”.<sup>138</sup> Esta es la imitación del servicio bienhechor (θεραπεύσειν) que Cristo ofrece a los pecadores,<sup>139</sup> de quien es imagen el doctor (ιατρός) que, en sus virtudes, su impassibilidad y su perfecta divinización, se lanza hacia el cuidado de otros (ἐτερων ιατρείας).<sup>140</sup> En una palabra, las categorías médicas empleadas por Dionisio son fuertemente semejantes, en su uso y atribución, a las categorías terapéuticas en su triple semántica.

En última instancia, la justicia de la que es capaz el terapeuta que se gobierna a sí mismo, imita a Dios en su justa providencia (δικαιότατης προνοίας), pues distribuye los bienes a cada uno según su correspondiente orden.<sup>141</sup> La terapia del Bien, como servicio, culto y cuidado, es la actividad de quien imita la providencia de Dios, pues la Providencia divina (ἡ θεία πρόνοια) “cuida [προνοεῖ] convenientemente de cada uno de los seres”<sup>142</sup> y “cuida [προνοεῖ] de quienes son libres como libres”; a ella le es impropio “ocasionar daño a la naturaleza”<sup>143</sup> y ella otorga bondades a cada uno en la medida de la naturaleza de los que reciben (προνοουμένων) esa providencia, o sea, según les corresponda.<sup>144</sup> Es el Bien-Hermosura, el mismo Dios, quien induce a las cosas superiores a cuidar (πρόνοιαν) de las inferiores y así, por el amor que lleva incluso al éxtasis, impulsa a los que aman no a ser de sí mismos, sino del amado, tal como lo demuestran los superiores al preocuparse de los inferiores, los del mismo rango al unirse entre ellos y los inferiores al volverse hacia sus superiores con santidad.<sup>145</sup>

## 5. Conclusiones

Hasta aquí, nuestra aproximación al *Corpus Dionysiacum* ha intentado dar cuenta del matiz terapéutico de su contenido a fin de descubrir la comprensión que de ello presenta el autor anónimo. Para esto, nos hemos servido de los estudios de Fernando Rivas Rebaque y de Jean-Claude Larchet para acercarnos a la dimensión terapéutica presente en la tradición de los Padres de la Iglesia. Hemos presentado, en sus puntos más relevan-

---

<sup>136</sup> Cf. *Ibid.*, 5.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> Cf. *Ibid.*, 1.

<sup>140</sup> Cf. EH III, 7; EH IV, 3.

<sup>141</sup> Cf. *Epist.* VIII, 3.

<sup>142</sup> DN IV, 33; cf. DN XII, 2.

<sup>143</sup> DN IV, 33. Nótese que, en este apartado, Dionisio busca responder a la pregunta acerca de la existencia del mal y la existencia de la providencia.

<sup>144</sup> Cf. DN IV, 33.

<sup>145</sup> Cf. *Ibid.*, 12.

tes, los elementos significativos de la tradición patrística oriental según la perspectiva de Larchet, así como la interpretación que este realiza de las obras areopagíticas en concordancia con dicha tradición.

En relación con las líneas de Rivas Rebaque traídas al diálogo en nuestra primera sección, podemos concluir que también entre las expresiones del Areopagita, tal como han sido presentadas, se puede encontrar una mutua vinculación entre salud psicofísica y salvación integral. Asimismo, como el español destaca, el lugar privilegiado en la preocupación por lo terapéutico entre los siglos IV y VII, ha sido el monacato: este es el lugar o estado que toma protagonismo al reconocer las categorías terapéuticas empleadas por el autor anónimo cuyos escritos son datados hacia esas mismas fechas. Es el estudio de la vida interior, tal como aquel primero subrayaba, lo que motiva el descubrimiento de la terapia que, para Dionisio, es un servicio al Bien que puede adjudicarse tanto al laico consagrado como monje o a cualquier otro miembro de la Iglesia, siempre que sea atribuido según sus capacidades.

Es cierto que Dionisio no parece ofrecer terapias, en plural, que puedan responder a posibles sintomatologías y nosologías varias: la enfermedad aparece en singular, tal como la terapia. Sin embargo, si uno atiende a las relaciones análogas existentes entre los seres debido a los grados del ser, la misma ontología dionisiana demuestra ser capaz de dar cuenta de múltiples potenciales aplicaciones de la terapia-servicio del Bien. Por otro lado, aun cuando no se ofrezca un estudio pormenorizado de las enfermedades corporales, psíquicas y espirituales, la obra areopagítica sí da cuenta de la existencia de la enfermedad, análoga al mal, que limita al ser humano en su condición pecadora. De la misma manera, la paz interior o impassibilidad y las virtudes, la sabiduría y la caridad cobran relevancia como síntomas de la divinización, y con justicia podemos llamarlas síntomas (como lo hacen Rivas Rebaque y Larchet a partir de la lectura de otros escritores eclesíasticos y Padres de la Iglesia).

Cristo no es llamado médico por Dionisio, pero sí es el modelo de quien es imagen el que se hace médico para otros, y la terapia o cuidado que uno puede oficiar tiene lugar únicamente en el asemejarse y participar de su vida divina. Esta terapia responde a los efectos del pecado sobre la base de una dinámica sinérgica divino-humana, pues imita el amor de Cristo al género humano, que como Dios-Hombre “ha llevado a cabo entre nosotros una nueva forma de actuar divina y humana [τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν] a la vez”.<sup>146</sup>

Tal como ha mencionado Larchet para la tradición oriental, también en Dionisio las categorías médicas y terapéuticas son próximas a las ascéticas, pues es el terapeuta quien se entrega a la vida ascética (que puede llamarse teantrópica como lo hace el teólogo francés); y, aun cuando los usos de estas categorías puedan ser relativamente pocas, estas son aplicadas como símbolos o realidades análogas a otras espirituales, prácticas y teológicas. En última instancia, los usos que hace Dionisio de estas categorías conciernen a la salvación en tanto deificación: los presupuestos antropológicos y teológicos de la terapia están, en el *CD*, bien presentes al menos en carácter implícito.

---

<sup>146</sup> *Epist.* IV.

La deificación, elemento clave de la terapéutica dionisiana, es una condición de su posibilidad, más no una condición estática, sino dinámica. La semejanza con Dios y la participación de su vida divina es quien inicia en los sagrados misterios a quien se lanzará hacia el cuidado de otros. Podría decirse que se trata de una terapia con rasgos eclesiales o jerárquicos, siempre y cuando esto exprese su dinamismo. Además, por el principio jerárquico, debería afirmarse también que, si puede llegar a ser médico de otros alguno de los miembros de la jerarquía, debe poder hacerlo en virtud de su participación en la jerarquía desde su lugar. Esto supone que otros superiores le permitan hacerlo al participarle sus capacidades, purificándolo, iluminándolo y perfeccionándolo. Toda participación debe adjudicarse, en mayor grado y análogamente, a quien es cabeza de toda jerarquía, es decir, a Cristo, el médico por excelencia de todos los demás miembros de la jerarquía.

En esto último, tiene gran importancia la vida sacramental, es decir, la vida de la gracia y los signos visibles instituidos. La terapia, en tanto vida espiritual, requiere de ellos en términos culturales y espirituales (*noéticos*, *anagógicos*). También esto manifiesta el requerimiento de la conversión vital hacia Dios que debe realizar el iniciado-bautizado como el bautizado-terapeuta, pues sus facultades son orientadas hacia Dios por las vías de perfeccionamiento. Se trata del apartamiento del mal y la aproximación hacia el Bien-Hermosura (en que el conocimiento tiene cierta primacía, aun cuando la caridad es de gran importancia).

En nuestra consideración de las contribuciones que Larchet destaca de Dionisio, hemos demostrado cierta insuficiencia en su interpretación, que puede ser complementada por este estudio primero. Más allá del punto de partida palamista visible en la interpretación que Larchet hace de Dionisio, creemos que sus menciones no logran dar cuenta de la peculiaridad del pensamiento dionisiano. Salvaguardando que este puede no haber sido un objetivo de dicho autor, nos parece que es de relevancia que este tipo de estudios se desarrollen para la mayor distinción de los aportes de cada autor de la era patristica.

A nuestro modo de ver, nuestro estudio ha dado cuenta de que es posible reflejar el sistema ascético-místico areopagítico, así como su concepción metafísica-teológica, en sus aspectos más relevantes desde la figura del terapeuta: arquetipo perenne de la vida terapéutica espiritual que trasluce en sí la síntesis del orden de la redención. En este sentido, hemos delimitado su lugar, rol e identidad, elementos mutuamente implicados e iluminadores, luego de haber destacado la triple semántica de lo terapéutico, cuya vinculación con las categorías médicas empleadas por Dionisio se han hecho visibles por ser atribuidas en términos análogos a los mismos seres. Estos, miembros de las jerarquías, presentan características similares aun en su diversidad de estados y funciones, y esto, dado en razón de la analogía interna al discurso areopagítico, también es aplicable a la terapia como servicio y medicina. En una palabra, la imagen médica no es ajena al Areopagita, así como no lo es la terapéutica. Por el contrario, se conforman como una clave de interpretación de su obra en virtud de la figura del terapeuta.

Nuestro estudio, creemos, puede todavía ser desarrollado si se atiende a la procedencia de Dios, característica de todos los seres: la sabiduría y la salvación se implican mutuamente y se relacionan con la terapéutica tal como ha sido presentada hasta aquí.

Estas se asocian a la acción divina, y esta ha sido brevemente presentada en términos sacramentales, espirituales, cristológicas y en relación con la Providencia, concepto nuclear que ilumina la acción terapéutica humana.

También puede afirmarse que las tres vías del perfeccionamiento espiritual, o sea, la purificación, iluminación y perfección, pueden ser estudiadas en términos terapéuticos según sus dos momentos activos y pasivos: la santificación y el ser santificado. Así, la terapia, considerada bajo un sentido análogo amplio, puede ser llevada al terreno común de la santificación entre los miembros de las jerarquías, esto es, una terapia común de aquellos que viven en comunión: una economía salvífica-terapéutica. Por ello, el monje como figura posee una primacía debido a sus características (su vida unificada y dedicada a la perfección), pero no por ello deja de ser posible, incluso en el sistema dionisiano, hablar de una terapia o terapéutica superior o más amplia a la propia de los monjes.

En último lugar, concluimos, todo ello demuestra la diversidad de aspectos y dimensiones de los que goza la vida espiritual, pues la terapia y el terapeuta se encuentran atravesados por el ordenamiento cosmológico dionisiano, así como por su estructuración jerárquica. El terapeuta, desde su lugar y función, guarda una vida unificada al punto de traslucir con ella todo el sistema ascético-místico del Areopagita, ya sea debido a sus momentos activo y pasivo, sus vías purgativa, iluminativa y unitiva, sus aspectos (más o menos implícitos) antropológicos, morales, sapienciales, litúrgico-culturales y sacramentales, o en sus dimensiones metafísicas, eclesiológico-cristológicas y teológico-místicas. Esta unidad total se halla presente en el sistema ascético-místico y metafísico-teológico, dinámico y relacional, diseñado por el gran autor anónimo del llamado *Corpus Dionysiicum*.

## Bibliografía

### Obras del Pseudo Dionisio Areopagita

- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Corpus Dionysiicum. Bd. I. De divinis nominibus*. Hrsg. von Beate Regina Suchla. Berlin/New York: De Gruyter, 1990.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Corpus Dionysiicum. Bd. II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

### Bibliografía general

- BERTI, Enrico. “La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles”, *Sapientia* 68 231-232 (2012): 1-22.
- BOSIO, G., E. dal Covolo & M. Maritano. *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli V-VI-II*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1996.

- FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía. II. El judaísmo, el cristianismo, el islam y la filosofía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- GILSON, Étienne. *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos, 1976.
- KIRIA, Ana. “El concepto de epistrohphé en Proclo, Damascio y Dionisio Pseudo-Areopagita: un estudio comparativo”, *Patristica et mediaevalia* 45/2 (2024): 69-96. DOI: <https://doi.org/10.34096/petm.v45.n2.15772>
- KORB, Samuel. “Whole God and whole man: Deification as incarnation in Maximus the Confessor”, *Scottish Journal of Theology* 75 (2022): 308-318. DOI: <https://doi.org/10.1017/S003693062200059X>
- LARCHET, Jean-Claude. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme, 2016.
- LASTRA SHERIDAN, Julio César. “Dionisio Areopagita, filosofía neoplatónica y revelación cristiana”, *Patristica et Mediaevalia* 31 (2010): 75-82.
- LOSSKY, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.
- MEYENDORFF, John. *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*. Paris: Éditions du Seuil, 1959.
- MUÑIZ RODRÍGUEZ, Vicente. “Próodos y agápe en Dionisio Areopagita”, *Naturaleza y gracia* 2 (2000): 565-572
- NIEVA, José María. “Ejercicios espirituales y trascendencia en Dionisio Areopagita”, *Teología y Vida* 43 (2002): 303-309.
- NIEVA, José María. “Jerarquía y divinización del hombre según Dionisio Areopagita”, *Universitas Philosophica* 38 (2002): 137-150.
- RIVAS REBAQUE, Fernando. *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2012.
- VILLER, Marcel & Karl Rahner. *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1939 [Traducción al italiano: Viller, Marcel & Karl Rahner. *Ascetica e mistica nella patristica. Un compendio della spiritualità cristiana antica*. Brescia: Queriniana, 1991].
- ZUCCA, Diego (ed.). *New explorations in Plato's Theaetetus. Belief, Knowledge, Ontology, Reception*. Leiden/Boston: Brill, 2022.

## La acción terapéutica de la filosofía en Boecio: un camino de retorno hacia la verdadera patria

*The therapeutic action of philosophy in Boethius: a way back to the true homeland*

*A ação terapêutica da filosofia em Boécio: um caminho de volta à verdadeira pátria*

Santiago Monserrat<sup>1</sup>

### Resumen

En este artículo se indaga en la argumentación de los tres primeros libros de la obra *La Consolación de la Filosofía* de Boecio, teniendo como clave de lectura la acción terapéutica que ejerce la buena filosofía sobre las almas afligidas y agobiadas por el encadenamiento al mundo y las desgracias que atañen a la mala fortuna. En dicha obra, la filosofía se muestra encarnada en la figura de una dama de aspecto majestuoso, quien a través de sus argumentos y poemas se torna una poderosa enfermera capaz de curar las más profundas heridas del exiliado Boecio, ocasionadas por el olvido de su auténtico fin. Ella puede redireccionar al enfermo a encontrar el camino hacia su verdadera patria.

**Palabras clave:** consolación de la filosofía, Boecio, ejercicios espirituales, terapéutica, Platón.

### Abstract

This article investigates the argument of the first three books of the work *The Consolation of Philosophy* by Boethius, taking as a reading key the therapeutic action that good philosophy exerts on souls afflicted and overwhelmed by the chain to the passing world and by the misfortunes that concern bad fortune. In this work, philosophy is shown embodied in the figure of a majestic-looking lady, who through her arguments and poems becomes a powerful nurse capable of healing the deepest wounds of the exiled Boethius, caused due to forgetting his true purpose. She can redirect the sick person to find the way to his true homeland.

**Key words:** consolation of philosophy, Boethius, spiritual exercises, therapy, Plato.

---

<sup>1</sup> Profesor en Filosofía (Instituto Pío X-Córdoba). Estudiante de Licenciatura en Filosofía (Universidad Católica de Córdoba). País: Argentina. santiagomonse16@gmail.com. ORCID: 0009-0004-9181-9827.

## Resumo

Este artigo investiga a argumentação dos três primeiros livros da obra *A Consolação da Filosofia* de Boécio, tomando como chave de leitura a ação terapêutica que a boa filosofia exerce sobre as almas aflitas e oprimidas pela cadeia ao mundo passageiro e pelos infortúnios que dizem respeito à má sorte. Nesta obra, a filosofia se mostra encarnada na figura de uma senhora de aparência majestosa, que através de seus argumentos e poemas se torna uma poderosa enfermeira capaz de curar as feridas mais profundas do exilado Boécio, causadas pelo esquecimento de seu verdadeiro propósito. Ela pode redirecionar o doente para encontrar o caminho em direção à sua verdadeira pátria.

**Palavras-chave:** consolação da filosofia, Boécio, exercícios espirituais, terapia, Platão.

*“Ilúvatar quiso que los corazones de los Hombres buscaran siempre más allá y no encontrarán reposo en el mundo” (J.R.R. Tolkien – El Silmarillón)<sup>2</sup>.*

El siguiente artículo procura exponer el proceso terapéutico descrito en los primeros tres libros de la obra boeciana titulada *La Consolación de la Filosofía* (desde ahora CF). En dicho proceso, el enfermo es el mismo autor de la obra, quien se haya afligido debido al peso de numerosos males, y la curadora no es otra que la misma Filosofía, quien se presenta encarnada en una sublime dama que, como buena madre, no deja solos a sus hijos, sino que participa de sus dolores, ayudándoles a llevar la carga que la envidia —por odio de su nombre— ha acumulado sobre sus débiles hombros<sup>3</sup>. Ella, a través de sus argumentos y de sus poemas, lleva a cabo una acción sanadora que consiste en rechazar a los malos curadores, desenmascarar el doble rostro de la fortuna, dismantelar la felicidad que proporcionan los falsos bienes y redirigir la mirada del enfermo hacia la fuente inmutable de todo bien.

Para llevar a cabo el objetivo de este trabajo, en la primera parte (I) se desarrolla el contexto en el cual Boecio compone esta obra consolatoria, a saber, su propio exilio, encarcelamiento y próxima ejecución. Luego, siguiendo a Correia Machuca<sup>4</sup>, se realiza un breve análisis acerca de la tradición de este tipo de género, como forma de apaciguar, a través de argumentaciones filosóficas, el ánimo turbado de aquellos que padecen desgracias. A continuación (II), de acuerdo con Patricio Domínguez<sup>5</sup>, se plantea la existencia en

---

<sup>2</sup> John Ronald Reuel Tolkien, *El Silmarillón*. Traducción de Luis Domenech y Rubén Masera (Buenos Aires: Minotauro, 2014), 43.

<sup>3</sup> Cfr. Boecio, *La consolación de la filosofía*, I, P3 (36). Traducción de Pablo Mesa.

<sup>4</sup> Cfr. Manuel Correia Machuca, “La Doctrina Cristiana En La Consolación De La Filosofía De Boecio”, *Studium. Filosofía Y Teología*, 26 n. 52 (2023).

<sup>5</sup> Cfr. Patricio Domínguez, “Boecio y los ejercicios espirituales. Observaciones a los dos primeros *carmina* de la Consolación de la Filosofía”, *Scripta Mediaevalia -Revista de pensamiento medieval*, 13, n.2 (2020).

el inicio de la obra de dos ejercicios espirituales: uno de tipo epicúreo y otro platónico. El segundo consiste en la contemplación del orden del universo como vía para ordenar las alteradas pasiones presentes en el alma, puesto que, siguiendo a Antonio Donato<sup>6</sup>, Boecio padece una turbación emocional debido a haber descuidado la vida contemplativa por dedicarse en exceso a la vida activa.

Una vez planteado el contexto inicial de la obra, en la tercera parte (III) se exponen las primeras intervenciones terapéuticas llevadas a cabo por la Dama Filosofía, a saber, la realización de un diagnóstico del enfermo y la determinación del método a aplicar para llevar a cabo la curación. Luego (IV), se explica cómo la Dama Filosofía aplica los primeros remedios, denominados suaves, teniendo como objetivo preparar al enfermo para recibir luego una dosis más fuerte. Dichos remedios iniciales consisten, por un lado, en poner en evidencia el doble rostro de la fortuna, y por otro, mostrar la insignificancia de los bienes que proporciona.

Por último (V) se detallan los argumentos que la Dama Filosofía ejecuta en la aplicación de los remedios fuertes, desbaratando por completo cada uno de los bienes particulares: riquezas, honores, poder, gloria y placeres. Y seguidamente (VI), se presentan los razonamientos con los que esta Dama incita al ejercicio de las virtudes contemplativas, capaces de elevar al hombre más allá de este mundo mudable, de acuerdo con lo que sostiene Zamora Calvo<sup>7</sup> acerca de la conexión de la obra con la doctrina neoplatónica de las virtudes.

## La desgracia de Boecio y el género consolatorio

Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio nació en el año 480. De acuerdo con lo que relata la obra *CF* en II, P3, fue huérfano y recogido por hombres distinguidos. Así entró a formar parte de las familias más ilustres. Luego, se casó con una mujer de la misma familia, de gran belleza y recato, que le dio dos hijos varones. Además, en el plano político, fue investido de cargos y dignidades muy altas.

Esta exigua información acerca de su vida se complementa con la biografía que escribió su amigo Casiodoro. La misma relata que fue un excelente orador de griego y latín, y se destacó por sus traducciones y comentarios de las obras filosóficas de los griegos, en especial la lógica aristotélica. A su vez, en el año 510, bajo el reinado de Teodorico, el Amalo, fue nombrado cónsul de Roma. Diez años después fue ascendido a la alta dignidad de *magister officiorum*, quedando como principal responsable del gobierno de Teodorico. No obstante, unos años más tarde pierde el favor del rey y es encarcelado. La causa de ello no se ha podido establecer con precisión: en *CF* I, P2, Boecio relata que el crimen de que se lo acusa es haber querido impedir que se declarara al Senado culpable de lesa majestad. A su vez, más adelante explica que, con el fin de ensombrecer aún más

<sup>6</sup> Cfr. Antonio Donato, "Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity", (London-New York: Bloomsbury, 2013).

<sup>7</sup> Cfr. José María Zamora Calvo, "Una exhortación a cultivar las virtudes: La posible conexión entre la Consolación de la Filosofía de Boecio y la ética neoplatónica", *Revista de filosofía*, II Época 17 (2017).

esta acusación, los impostores declararon que había manchado su conciencia con un sacrilegio.

Mientras se hallaba desterrado en Pavía, en el año 524, en espera de su ejecución, redacta CF, utilizando justamente el recurso literario de la consolación como método para aliviar los numerosos males que le afligen. No obstante, Boecio no es el primero en redactar una obra de este estilo, Manuel Correia informa que es posible divisar una cierta tradición en este género literario, que comienza con Crantor de Solos, pasando por diversos epicúreos, estoicos y otras escuelas filosóficas de la antigüedad<sup>8</sup>, hasta llegar a Boecio en el siglo VI. Esta asociación de tan variadas corrientes de pensamiento filosófico con el género consolatorio se debe a que

la filosofía era entendida como una práctica sanatorial, es decir, al filósofo se lo concebía como un médico del alma. El filósofo sabe y puede encontrar las palabras que alivian el corazón abatido del amigo, del familiar o incluso de sí mismo. Son palabras terapéuticas y el arte es el de la logoterapia. Si en la antigüedad se creía fuertemente que la música podía cambiar el estado del ánimo, no menos se creía en la capacidad de que las palabras sabias de la filosofía podían tener un efecto sanador y mitigador de las inclemencias existenciales<sup>9</sup>.

A su vez, dicha tarea consolatoria presenta diferencias entre los autores de acuerdo con la concepción antropológica que cada uno sostiene. Esto es así porque el ejercicio terapéutico de consolar al abatido lógicamente debe ir en orden a la imagen del fin último del hombre que cada escuela filosófica admite como cierta<sup>10</sup>. Y de esto se deriva que el género consolatorio “está llamado a definir cuáles razones son las efectivas para la perturbación y el abatimiento humano”<sup>11</sup>. En efecto, la consolación procura convencer al afligido de que su tristeza debe cesar, debido a que ha situado excesivamente su atención en acontecimientos, por los cuales no vale la pena atormentarse en exceso. Para llevar a cabo dicha empresa, los escritores de consolaciones acuden a los siguientes recursos: poner ejemplo de otras personas virtuosas que, pasando por una situación de aflicción similar, pudieron recomponerse; culpar a la irracionalidad de la fortuna por brindar y quitar bienes amables; contraponer los males acontecidos con los bienes poseídos, demostrándole así al abatido que aún no ha perdido lo necesario para la posesión de la vida feliz; y rechazar la idea de una fuerza inevitable que transforma al afligido en víctima de ciertos males<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. Correia, *La doctrina...*, 199.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Este razonamiento lógico es aplicable para toda actividad que tenga como objeto al hombre. Edith Stein, por citar un ejemplo, lo aplica en referencia a educación, tarea que tiene como fin el perfeccionamiento del hombre: “la pedagogía que carezca de respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?» no hará sino construir castillos en el aire”. Edith Stein, *La estructura de la persona humana*. Traducción de José Mardomingo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, 31.

<sup>11</sup> Correia, *La doctrina...*, 201.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*

Todos estos elementos enumerados están presentes en CF, no obstante, ella no aspira a ser una obra consolatoria más. Al contrario, según Correia, es concebida por Boecio como la consolación filosófica por excelencia, puesto que logra demostrar que la consolación del ánimo humano es una de las tareas o aplicaciones más importantes de la filosofía y que no está dirigida sólo a un individuo concreto —en este caso, al mismo Boecio, por lo que adquiere el carácter de autoconsolación— sino al género humano en su totalidad<sup>13</sup>. La otra aplicación importante de la filosofía consiste en “servir de base a la teología, tal como Boecio en sus tratados teológicos y los filósofos medievales posteriores han enseñado”<sup>14</sup>. A diferencia, Zamora Calvo, siguiendo a Gruber, sostiene que más que una consolación en el sentido antiguo o cristiano del término, esta obra es un *protréptico*<sup>15</sup>, es decir, una invitación al ejercicio de la vida filosófica.

## El trágico olvido de Boecio

Una vez expuestas sintéticamente las características del género consolatorio, ahora toca aproximarse a la obra en cuestión. Con respecto a la estructura de CF, la misma se presenta dividida en cinco libros, y éstos a su vez subdivididos en una alternancia entre verso y prosa. En cuanto a su contenido, consiste en un diálogo entre el abatido Boecio y la Dama Filosofía, mujer de aspecto majestuoso que encarna lo más sublime del pensamiento filosófico y que tiene como objetivo demostrarle al afligido que la causa de su tristeza radica en el olvido del verdadero fin del hombre.

La obra inicia con una elegía, es decir, una lamentación, en la cual, Boecio expresa su congoja debido al mal presente y su añoranza de los tiempos pasados en que componía hermosos versos. De esta forma, procura aplicar un ejercicio espiritual epicúreo que consiste en un doble movimiento mental: por un lado, alejar la mente de representaciones acerca de desgracias pasadas, presentes y futuras<sup>16</sup> y, por otro, redireccionar la misma hacia un pasado agradable<sup>17</sup>.

En la siguiente prosa, el autor explica que las poéticas musas se encontraban junto a él, dictándole las palabras con las cuales manifestar sus sentimientos. Y, mientras sucedía esto, reconoció a una mujer venerable se estaba erguida frente a él. Esta dama no era otra que la Filosofía. Ella, al observar a las musas que lo rodeaban, exclama llena de indignación:

¿Quién -dijo- ha permitido que estas ramerías histéricas lleguen hasta la cama de este enfermo? ¿Traen acaso remedios para calmar sus dolores y no más bien dulces venenos para fomentarlos? Son las mismas mujeres que matan la rica y fructífera cosecha de la razón; las que habitúan a los hombres a sus enfermedades mentales,

<sup>13</sup> Cfr. Correia, *La doctrina...*, 201.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>15</sup> Zamora Calvo, *Una exhortación...*, 185.

<sup>16</sup> Cfr. Domínguez, *Boecio y...*, 46.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, 51.

pero no los liberan. Las que adormecen la inteligencia, pero no la despiertan. [...] Alejaos, pues, sirenas, con vuestros hechizos de muerte. Apartaos y dejad que mis musas lo cuiden y lo curen<sup>18</sup>.

Al respecto, Patricio Domínguez sostiene que esta censura llevada a cabo por la Dama Filosofía no debe interpretarse como una crítica al intento de buscar consolarse con las musas poéticas, ni tampoco como un rechazo a la elegía en tanto forma poética; sino más bien como una censura al contenido de la elegía. Es decir, un rechazo al ejercicio de una técnica consolatoria errada<sup>19</sup>, en este caso, el ejercicio espiritual epicúreo, anteriormente descrito que consiste en dirigir la mirada hacia recuerdos placenteros del pasado. Por mi parte, si bien comparto con Domínguez que la expulsión de las musas no consiste en un rechazo a la poética en general, no puedo seguirlo cuando sostiene que la Dama considera al ejercicio espiritual de la *revocatio mentis* como errado, puesto que ella misma lo aplica en el Libro II, como se describirá más adelante. En todo caso, el problema de las musas radica en intensificar las emociones negativas del afligido, pero no en ser capaces de brindarle un remedio adecuado<sup>20</sup>.

A continuación, la Filosofía proclama un poema, en el cual contrasta el pasado de Boecio como contemplador del orden del universo, y el presente del mismo como privado de su inteligencia e incapaz de levantar los ojos al cielo<sup>21</sup>:

[...]

Aquí está el hombre que, en otro tiempo,  
gozando de plena libertad,  
solía escalar los senderos del firmamento,  
observaba la luz dorada del sol  
y seguía atento las fases de la gélida luna.  
Era vencedor de las estrellas,  
reduciendo a número sus errantes revoluciones  
dentro de órbitas cerradas.

[...]

Pero ved cómo ahora quien solía descubrir  
los secretos recónditos de la naturaleza  
yace tendido, prisionero de la noche.  
Pesadas cadenas le cuelgan del cuello  
que le obligan a doblegar la frente  
y a no ver otra cosa que el polvo inerte<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Boecio, *De consolazione philosophiae*, pr. 1, 3. Traducción de Pedro Rodríguez Santidrán.

<sup>19</sup> Domínguez, *Boecio y los...*, 52.

<sup>20</sup> Cfr. Donato, *Boethius'...*, 72.

<sup>21</sup> Domínguez, *Boecio y los...*, 53.

<sup>22</sup> Boecio, *La consolación de la filosofía*, I, m.2, 33. Traducción de Pablo Mesa.

Pues bien, en este poema, la Filosofía le recuerda a Boecio su pasado de conocedor del orden del universo. Ahora bien ¿qué sentido tiene traer a colación esta sabiduría pasada a la memoria del afligido? Pues porque, en gran parte, su tristeza es consecuencia de haber olvidado dicho conocimiento astronómico. Esto es así, ya que el mismo no se reduce a un mero saber científico, sino que, por un lado, está orientado al conocimiento metafísico de aquel espíritu que mueve todo este orden, es decir que eleva al alma hacia el conocimiento de Dios<sup>23</sup>; y por otro, se constituye en un ejercicio espiritual, que apunta a la transformación interior de quien lo cultiva<sup>24</sup>. Por tanto, aquella alma desgraciada que descuida la importancia de elevar la mirada hacia el orden de los astros queda condenada a dirigir su cabeza hacia lo mudable y pasajero, juzgando de acuerdo con criterios que no gozan de ninguna estabilidad y sin ser capaz de aspirar a las cosas superiores, hacia las cuales está llamada.

Dicho ejercicio espiritual no es una invención de Boecio, sino que se basa en la tradición platónica desarrollada en la famosa obra del *Timeo*. Según Hadot, en las últimas páginas de este diálogo, se afirma que es necesario ejercitar la parte superior del alma, es decir, el intelecto, a fin de ponerse en armonía con el universo y asimilarse a la divinidad<sup>25</sup>. Y el mismo texto platónico lo desarrolla de la siguiente manera:

Los pensamientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros. Adecuándose a ellos para corregir por medio del aprendizaje de la armonía y de las revoluciones del universo los circuitos de la cabeza destruidos al nacer, cada uno debe asemejar lo que piensa a lo pensado de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la meta vital que los dioses propusieron a los hombres como la mejor para el presente y el futuro<sup>26</sup>.

Ahora bien, ¿cómo es posible que Boecio que fue educado en el seno de la filosofía, haya olvidado, o, al menos, no haya considerado con ahínco estas verdades fundamentales? Más que un problema de memoria, parece ser que la dificultad de Boecio radica en el lugar donde concentró su atención a lo largo de su vida. De acuerdo con Donato, su sufrimiento es el resultado de una excesiva focalización en un aspecto de su vida filosófica, a saber, la vida activa. Pues bien, Boecio conocía perfectamente que su último fin es llegar a ser uno con Dios, como el mismo afirma al citar la sentencia pitagó-

---

<sup>23</sup> El alma es una unidad substancial, que le brinda al hombre su estructura específicamente humana y personal. En dicha unidad, convergen los distintos estadios del reino del ser. Pues bien, el alma humana es, al igual que el alma animal y vegetal, *forma corporis*, es decir, principio formal que ordena y da unidad a la materia. A su vez, es sensitiva, como el alma animal, por lo cual recibe impresiones internas y externas, y es capaz de actuar reactivamente frente a esas sensaciones. Por último, es racional y espiritual, ya que es principio de operaciones intelectuales, por lo cual puede conocer la esencia de las cosas, siendo así capaz de operaciones que trascienden la materialidad (Cfr. Edith Stein, *La estructura...*; y Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 75). Es por ello que el alma puede elevarse del conocimiento de la naturaleza de las cosas creadas, hasta el principio y fundamento de todas ellas, que es Dios mismo.

<sup>24</sup> Domínguez, *Boecio y los...*, 55.

<sup>25</sup> Cfr. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 79.

<sup>26</sup> Platón, *Timeo*, 90 c-d (258).

rica “ἔπου θεοῦ”<sup>27</sup>, pero estaba tan inmerso en su actividad política que perdió de vista ese objetivo<sup>28</sup>.

En síntesis, la Dama Filosofía quiere enseñarle a Boecio que su estado trágico tiene como causa haber descuidado la vida contemplativa, ya que fue opacada por la vida activa. De esta forma, se tornó incompetente para contemplar el orden del universo y, por tanto, ordenar sus propias revoluciones errantes, que no son otras que sus pasiones desordenadas: “todo el esfuerzo de *philosophia* en lo que sigue de la obra será sacar a Boecio de su mirada fija en la “basta tierra”. Dicho de otro modo, del ámbito de los afectos desordenados y las vicisitudes de la fortuna y elevarlo hacia un saber astral y superior”<sup>29</sup>. A continuación, se exponen las técnicas terapéuticas que aplica la Dama Filosofía para curar al enfermo de aquellos males que lo atormentan, haciéndole elevar su mirada hacia las verdades eternas.

## La enfermedad de Boecio y el diagnóstico de la Dama Filosofía

En I, P2, la Dama afirma que no es tiempo de lamentos (*querelae*), sino de aplicar el remedio (*medicina*). De esta forma, reafirma el rechazo a continuar complaciéndose con la añoranza de tiempos pasados gozosos, pero sin efectuar ningún cambio positivo en el presente. Por el contrario, ella procura brindar la cura adecuada para efectuar un auténtico cambio en el enfermo. No obstante, prontamente se percata del primer obstáculo para su proyecto: Boecio padece de un letargo (*lethargum patitur, communem illusarum mentium morbum*)<sup>30</sup>. Este estado de falta de conciencia es propio de aquellos que se dejaron llevar por falsas ilusiones.

A continuación, ella procede a limpiar con su propia vestidura los ojos del desilusionado Boecio, oscurecidos por la nube de sus propias emociones<sup>31</sup>. De esta forma, el enfermo logra reordenar sus sentidos y reconocer claramente a aquella que lo estaba curando: no era otra que su antigua nodriza, la misma filosofía<sup>32</sup>. Pues bien, hasta ese momento, había ignorado la identidad de la mujer con quien estaba hablando. Este detalle de la limpieza de los ojos no es menor, debido a que marca el camino que sigue la Filosofía en el proceso de curación del enfermo. Según Zamora Calvo: “las referencias a la visión que aparecen en la *Consolación* conectan con la temática neoplatónica del ojo del alma y de la necesidad de purificarse de las pasiones, por medio de las matemáticas y la dialéctica, para lograr acceder a lo verdadero”<sup>33</sup>. Esto es así debido a que las emociones

---

<sup>27</sup> “Sigue a Dios” Boecio, *CF*, I, pr. 4, 46.

<sup>28</sup> Cfr. Donato, *Boethius’...*, 66.

<sup>29</sup> Domínguez, *Boecio y los...*, 56.

<sup>30</sup> Boecio, *CF*, I, P2. Texto latino.

<sup>31</sup> Cfr. Donato, *Boethius’...*, 68.

<sup>32</sup> Cfr. Boecio, *CF*, I, pr. 3, 36.

<sup>33</sup> Zamora Calvo, *Una exhortación...*, 179.

o pasiones del alma, al ser causadas por la parte sensitiva del hombre, deben estar ordenadas; de lo contrario, se tornan en obstáculo para su vida racional y espiritual.

A continuación, la Dama Filosofía afirma su disposición de ayudar a sobrellevar los pesares a sus hijos, quienes cargan con el yugo del odio de aquellos que desprecian su sabiduría. A su vez, le recuerda que no es la primera vez que ella es puesta a prueba, y le coloca como ejemplo el destierro de Anaxágoras, la muerte de Sócrates, las torturas de Zenón, y otros casos más cercanos:

Lo que a éstos condujo a la ruina fue el haber sido formados en nuestra doctrina, razón por la cual jamás se mostraron conformes con el gusto e inclinaciones de los malvados. Por ello no tienes que admirarte al ver que en el océano de la vida sintamos las sacudidas de furiosas tempestades, ya que nuestro gran destino es no agradar a los peores<sup>34</sup>.

No obstante, estas palabras no son suficientes para frenar el fluir de las lágrimas de Boecio, por lo cual, la Dama sentencia que, para poder curarlo, debe descubrir su herida: “*si operam medicantis expectas, oportet vulnus detegas*”<sup>35</sup>. A lo cual Boecio replica con ironía que es bastante evidente el rigor de su mala fortuna, puesto que está encarcelado en un lugar digno de compasión. A su vez, le reprocha que ha llegado hasta esa desgraciada situación por haber sido obsecuente con sus enseñanzas. Luego procede a enumerar los diferentes hechos de su vida política, en los cuales procuró aplicar rigurosamente su doctrina, y que, pese a todo ello, recibe como recompensa deshonras, calumnias, humillación y, sobre todo, el destierro, mientras que los injustos gozan de todos los placeres y honores<sup>36</sup>:

Paréceme contemplar los sacrílegos antros de los criminales desbordantes de alegre júbilo; a hombres viciosos tramando nuevas intrigas, mientras las gentes honradas se ven abatidas, atemorizadas por el riesgo de una aventura trágica; los criminales, amparados por la impunidad, se lanzan a perpetuar nuevos crímenes, alentados con la esperanza del premio que les aguarda, al tiempo que el inocente no sólo no puede contar con su propia seguridad, pero ni siquiera puede defenderse<sup>37</sup>.

Después de escucharlo y reconocer su inquietud, la Dama le explica que, debido a que su espíritu se encuentra agitado por el tumulto de afectos y pasiones, los remedios más fuertes no son convenientes aún. Por tanto, se valdrá primero de otros más suaves, a fin de que después de ser ablandado por caricias pueda recibir un tratamiento más enérgico<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Boecio, *CF*, I, pr.3, 37.

<sup>35</sup> *Ibid.*, I, pr. 4. Texto latino.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.*, I, pr. 4, 39-47.

<sup>37</sup> *Ibid.*, I, pr.4, 47.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibid.*, I, pr.5, 51.

A continuación, la Dama procede a realizarle una serie de preguntas a fin de determinar qué remedio aplicar: “¿nuestro mundo es movido por las fuerzas ciegas del azar, o crees que hay en él una dirección inteligente?”<sup>39</sup> Boecio no duda en contestar que claramente un mundo tan bien ordenado no puede ser producto del azar, sino que Dios dirige todo lo que ha creado. La Filosofía se admira de que, teniendo tan sanos pensamientos tenga un espíritu enfermo. Por lo que considera necesario indagar su alma un poco más. “Puesto que tú no dudas de que es Dios quien dirige al mundo, ¿sabes de qué medios se sirve?”<sup>40</sup> Él le manifiesta que no comprende bien la pregunta, por lo que la Dama se percata que, tal como suponía, hay un vacío en su alma por donde se han inmiscuido las pasiones. “¿Ignoras cuál es el fin de todas las cosas y el objetivo al que se dirigen los esfuerzos de la naturaleza entera?”<sup>41</sup>. El enfermo afirma que lo ha aprendido en el pasado, pero que en ese momento no puede responder, ya que su memoria está afectada por el dolor. “¿Cuál es el principio del que proceden todas las cosas?”<sup>42</sup> Responde inmediatamente que es Dios, a lo que la Filosofía le replica que no puede ser posible que si conoce el origen desconozca el fin. “¿Podrías explicar lo que es el hombre?”<sup>43</sup>. Boecio responde que es un ser racional y mortal. La Dama le insiste preguntándole si está seguro que él no es otra cosa, a lo que le responde que está seguro. Con esta última respuesta, la Filosofía se da cuenta que hay una causa aún más grave de su mal, y es que no se conoce a sí mismo. Una vez que determinó el origen de su mal, la Filosofía puede administrarle los medios para devolverle la salud<sup>44</sup>.

Pues bien, además del olvido de sí mismo que lo conduce a quejarse del destierro y de la pérdida de sus bienes, ignora asimismo el fin de las cosas; por lo cual cree poderosos y felices a los malvados. A su vez, como no vislumbra el timón que dirige los acontecimientos, imagina que la fortuna camina sin piloto a la deriva. No obstante, ella le indica que no está todo perdido en él, puesto que tiene a su alcance aquello que lo puede salvar. A saber, la presencia en su conciencia de una justa noción acerca del gobierno del mundo: “*habemus maximum tuae fomitem salutis veram de mundi gubernatione sententiam*”<sup>45</sup>.

De hecho, la tarea de memorizar y meditar sentencias consistía en un ejercicio espiritual frecuente en las diversas escuelas filosóficas de la Antigüedad, que tenían como fin la curación del alma perturbada por las pasiones. Por ejemplo, según Hadot, tanto para el estoicismo como en el epicureísmo “deben asimilarse, meditándose «día y noche», breves sentencias o resúmenes que permitan tener siempre «a mano» los dogmas fundamentales”<sup>46</sup>. En el caso de Boecio, esta sentencia acerca del gobierno del mundo le ayuda

---

<sup>39</sup> Ibid., I, pr.6, 52.

<sup>40</sup> Ibid., I, pr.6, 53.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid., I, 54.

<sup>44</sup> Cfr. Ibid., I, 52-54.

<sup>45</sup> Ibid., I, pr.6. Texto latino.

<sup>46</sup> Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006), 32.

a comprender que él mismo no está sometido a las leyes del azar, sino que obedece a un orden divino. Así lo expresaba anteriormente, en I, M5:

Creador del cielo estrellado,  
 Señor que, sentado en eterno trono,  
 haces girar el cielo en rápidos movimientos  
 y obligas a los astros a seguir tus leyes.  
 [...]  
 Todas las cosas obedecen tu ley antigua  
 y todas realizan la tarea que les fijaste.  
 Todo lo gobiernas dentro de sus estrictos límites  
 y sólo te niegas a imponer tu voluntad  
 soberana a los actos humanos<sup>47</sup>.

Entonces, una vez detectada la causa de la aflicción de Boecio y la potencialidad de aquello sano que aún conserva, la Dama Filosofía ya está en condiciones de iniciar la tarea terapéutica de curación del enfermo. Pues bien, según Zamora Calvo, la obra CF está estructurada de acuerdo con la ordenación jerárquica neoplatónica de las virtudes<sup>48</sup> desarrolladas en detalle por Porfirio en la *Sentencia XXXII*<sup>49</sup>. Y puesto que el afligido Boecio quedó decepcionado por el primer tipo de virtudes, a saber, las cívicas o políticas, ejercitadas por él con rigurosidad y, aun así, no fueron suficientes para conducirlo a la felicidad. Por tanto, se torna preciso que la Dama Filosofía se enfoque en el despliegue del segundo tipo de virtudes, las purificadoras o catárticas: “que consisten en desprenderse de las cosas del mundo sensible, abstenerse de las acciones que se ejecutan con el cuerpo y rechazar compartir sus pasiones”. Si bien en el cultivo de estas virtudes no radica la meta final, consiste en el siguiente paso que debe llevar a cabo la Filosofía, atendiendo a una gradualidad diferenciada de medicamentos más dulces y fuertes.

## Remedios suaves

En el Libro Segundo, la Dama Filosofía comienza afirmando que el cambio de fortuna es lo que ha destrozado el alma de Boecio, haciéndole perder su habitual serenidad debido a la fluctuación de ánimos que conlleva. Por tanto, y puesto que la fortuna es una gran engañadora, es necesario desbaratarla. A través de esta tarea, la filosofía va dando de beber pequeños sorbos de una porción agradable, la cual penetra suavemente en el espíritu del enfermo y lo capacita a recibir luego remedios más fuertes<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Boecio, CF, I, m. 5. Traducción de Pedro Rodríguez Santidrán.

<sup>48</sup> Zamora Calvo, *Una exhortación...*, 172.

<sup>49</sup> Porfirio clasifica a las virtudes yendo de las inferiores a las superiores: 1) virtudes del político: consisten en la moderación de las pasiones, 2) virtudes del contemplativo que avanza en la contemplación: separarse del mundo (por eso, se las denomina también purificaciones), 3) virtudes del alma que opera intelectualmente: contemplar lo que está en el Intelecto, 4) virtudes paradigmáticas: existen en el Intelecto, son paradigma de las virtudes que están en el alma. (Cfr. Porfirio, *Sentencia XXXII* [102-105]).

<sup>50</sup> Cfr. Boecio, CF, II, pr.1, 57-58.

Para llevar a cabo esto, en primer lugar, la Dama le explica que la fortuna no ha cambiado para él, sino que se le ha revelado por entero. Pues bien, ella tiene un doble rostro, por tanto, no debe sorprender que cambie de la noche a la mañana, y es por ello que “el hombre prudente ha de saber prever el desenlace de los acontecimientos; y precisamente por la ambigua inestabilidad de la fortuna, ni se han de temer sus amenazas ni se han de apetecer sus favores”<sup>51</sup>.

A continuación, la Dama Filosofía procede a tomar el papel de la fortuna, y dialoga con Boecio:

¿Por qué te lamentas? No te he hecho ningún agravio. Riquezas, honores, todo lo que es apetecible pertenece a mis dominios: son cosas que me sirven dondequiera; y cuando yo me retiro, se vienen conmigo. Sin temor puedo afirmarlo: si estos bienes cuya pérdida deploras te hubieran pertenecido en propiedad, jamás los hubieras perdido<sup>52</sup>.

En las prosas siguientes, la Filosofía vuelve a hablar en nombre propio y le recuerda la medida y alcance de sus pasadas dichas, enumerándole todas las bendiciones, privilegios y honores que ha recibido a lo largo de su vida<sup>53</sup>. A su vez, le señala que la fortuna no se ha alejado del todo de él, puesto que aún no ha perdido lo más valioso que tiene, a saber: su ilustre suegro, su prudente esposa y sus honorables hijos<sup>54</sup>. De esta manera, la Dama aplica el ejercicio espiritual epicúreo, anteriormente mencionado (II), de la *revocatio mentis*, focalizando la memoria del afligido en el recuerdo de circunstancias felices pasadas y que aún persisten, pese a los cambios de la fortuna<sup>55</sup>. Luego, ella le explica que el fundamento de la felicidad no radica en los bienes fortuitos que dependen del azar, ya que la misma es el bien supremo del ser racional y, por tanto, nada ni nadie puede arrebatarla. Por tanto, procurar la felicidad en bienes pasajeros que pueden perderse, ya sea por infortunios o por la misma muerte, no pueden ser el núcleo de la verdadera felicidad. Por el contrario, quien es dueño de sí mismo está en posesión de un bien que la fortuna jamás le podrá quitar<sup>56</sup>.

A medida que la Dama Filosofía percibe que todas estas palabras comienzan a hacer efecto en el afligido Boecio, resuelve usar con mayor fuerza sus argumentos. En primer lugar, contraponen el hecho de ser dueño de sí mismo al amor puesto en cosas externas (*externa bona*): “¿por qué te dejas seducir de vanos placeres? ¿Por qué encadenas tu corazón a bienes que están fuera de ti, menospreciando los tuyos propios?”<sup>57</sup>, y más adelante le demuestra que el ansia de poseer bienes más allá de lo que exige la necesidad es

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, II, pr. 1, 59.

<sup>52</sup> *Ibid.*, II, pr.2, 61.

<sup>53</sup> Cfr. Donato, *Boethius'...*, 82.

<sup>54</sup> Cfr. Boecio, *CF*, II, pr. 4, 67-68.

<sup>55</sup> Cfr. Donato, *Boethius'...*, 82.

<sup>56</sup> Cfr. Boecio, *CF*, II, pr.4, 70-71.

<sup>57</sup> *Ibid.*, II, pr.5, 74.

un absurdo, ya que dichos bienes no deben su valor al hombre, sino a la propia naturaleza del objeto. Por tanto, considerar que se es más feliz por poseer más bienes es producto de un error metafísico: “¿de tal manera se ha trastornado el orden del mundo, que un ser casi divino por su razón imagine que no puede brillar y distinguirse sin la posesión de objetos inanimados?”<sup>58</sup>. Pues bien, cuando el hombre no valora como lo máspreciado de sí mismo su facultad racional —que lo asemeja a la divinidad— y se lanza hacia el afán de poseer bienes externos, se coloca en un nivel inferior al de los animales, ya que éstos no se conocen a sí mismos debido a su propia naturaleza. En cambio, el hombre que, siendo capaz de conocerse a sí mismo, rehúye de ello, realiza una depravación<sup>59</sup>.

Luego, la Dama procede a considerar la insignificancia de la dignidad y el poder (*dignitas potentiaque*) mundanos, al ignorar la dignidad y el poder verdaderos. En efecto, si realmente las dignidades y los cargos tuvieran un valor intrínseco, nunca los malvados podrían gozarlos. No obstante, es indudable que frecuentemente los malvados ejercen cargos, por lo cual no puede ser un verdadero bien aquello a lo que esta gente es capaz de acceder<sup>60</sup>.

Por último, la Filosofía examina la futilidad de la pasión por la gloria (*gloriae cupido*) y la buena opinión entre los mejores de la república. Así logra seducir a aquellas inteligencias superiores que no caen en la trampa del encanto de los bienes exteriores ni en el afán de poder, pero que aún no han logrado ascender hasta la perfección de las virtudes<sup>61</sup> (*virtutum perfectio*). El razonamiento que usa la Dama para desarmar la gloria humana vale la pena que sea citado con extensión<sup>62</sup>:

Ya sabes, como te lo enseñan los astrónomos, que todo lo que abarca la tierra, comparado con la infinita extensión del firmamento, no pasa de ser un punto [...]. De esta porción tan pequeña del universo sólo la cuarta parte está poblada por seres conocidos por vosotros [...] Si de esta cuarta parte quitas con el pensamiento

<sup>58</sup> Ibid., II, pr.5, 75.

<sup>59</sup> Ibid., II, pr.5, 76.

<sup>60</sup> Cfr. Ibid., II, pr.6, 78-81.

<sup>61</sup> Cfr. Ibid., II, pr.7, 83.

<sup>62</sup> Esta argumentación a la que recurre la Dama para convencer a Boecio es similar a la utilizada por Cicerón en *Sueño de Escipión*. De hecho, Zaranka afirma que la forma en que CF expresa los límites de la gloria humana es a través de términos que se encuentran en los comentarios de Macrobio a dicho texto ciceroniano. Cfr. Juozas Zaranka, “Introducción”, *Sueño de Escipión de Cicerón*. Bogotá, Revista Ideas y Valores de Facultad de Filosofía y Letras, 1963. A continuación, citamos el texto de Macrobio, para que el lector pueda detectar los paralelismos con el texto boeciano: “Por ello Escipión mostró antes, al hablar de la pequeñez de la zona en que vivimos, que los hombres de nuestra raza habitan una pequeña parcela de toda la Tierra -que ocupa, con respecto al cielo, el lugar de un punto- y que nadie ha podido difundir su gloria ni siquiera en la totalidad de esta parcela, ya que la fama del nombre de Roma no ha sido capaz de cruzar las aguas del Ganges ni de traspasar el Cáucaso. Además, truncó esta esperanza de propagar por todas partes la gloria al poner delante de nuestros ojos la exigüidad de nuestro mundo, y quiere incluso eliminar su duración con el fin de inculcar plenamente en el espíritu de su nieto, disuadiéndolo, el menosprecio de la gloria, aunque goce de ella. Afirma, además, que en esta misma parcela en la que puede divulgarse la fama del hombre sabio y valeroso, esta fama no puede persistir eternamente porque ora un incendio ora una inundación desbaratan la duración de las cosas”. Macrobio, *Comentarios al Sueño de Escipión*, II, 10, 3-4 [142-143].

la que ocupan mares y lagos y [...] los áridos desiertos, quedará una superficie muy reducida para la habitación del hombre. Y de este pequeñísimo punto de un punto [...] ¿soñáis haceros famosos con que sea conocido vuestro nombre? [...] Sin olvidar que el recinto de esta pequeña mansión está ocupado por numerosos pueblos [...] Allí donde no ha podido penetrar la fama del nombre romano ¿será posible que se haga conocer la gloria de un ciudadano de Roma? [...] Se habrán de conformar con que su fama se difunda en el ámbito de sus familiares y amigos; y a los sumo no pasará de las fronteras de una nación esa preclara inmortalidad que da el renombre [...] Y si comparas la duración del tiempo con la eternidad infinita ¿a qué viene a reducirse la perennidad de vuestra fama que tanto os halaga? [...] De donde la duración de la fama de un hombre, por vasta que se la suponga, ha de parecer no sólo muy corta, sino más bien nula, comparada con la eternidad<sup>63</sup>.

Una vez desarticulados estos tres aparentes beneficios que prodiga la buena fortuna —bienes externos, poder y gloria— la Dama Filosofía concluye que es más provechosa la fortuna cuando es contraria que cuando favorece al hombre: “la próspera fortuna aparta del bien verdadero con sus caricias seductoras; la adversa, trayendo a los hombres prendidos en su arpon, los hace volver muchas veces al camino de la verdadera felicidad”<sup>64</sup>.

## Remedios fuertes

Al iniciar el libro tercero, Boecio expresa el buen efecto que le han producido las palabras de la Dama, y que aquellos remedios que antes eran demasiado duros por su aspereza, ahora no le resultan odiosos, sino estimables. A lo que la Filosofía le contesta que ella misma lo ha conducido a ese estado de ánimo expectante, y que lo que resta decirle puede ser amargo al principio, pero que una vez penetrado se torna dulce, puesto que es el camino que conduce a la verdadera felicidad<sup>65</sup>. Pero le indica que antes de tratar la cuestión de la felicidad, que es el bien verdadero, es necesario contemplar los bienes falsos para librarse del yugo de su esclavitud, así como “el que quiere sembrar un campo virgen comienza por despejar de malezas el terreno”<sup>66</sup>.

En la prosa siguiente, la Dama Filosofía explica que los mortales toman diversas sendas de acuerdo aquello que los ocupa, pero en todas ellas el fin único es conseguir la felicidad. La misma consiste “en un bien de naturaleza, tal que el que llega a poseerlo ya no puede desear otra cosa. Es la suma de todos los bienes y todos los abarca”<sup>67</sup>. No obstante, aunque todos los hombres aspiran a dicho bien, ya que su deseo está inscrito en su propia naturaleza, el error los conduce hacia la búsqueda de bienes falsos y aparente.

---

<sup>63</sup> Boecio, *CF*, II, pr. 7, 83-85.

<sup>64</sup> *Ibid.*, II, pr. 8, 89.

<sup>65</sup> Cfr. *Ibid.*, III, pr.1, 91-92.

<sup>66</sup> *Ibid.*, III, m.1, 92.

<sup>67</sup> *Ibid.*, III, pr.2, 93.

Algunos piensan que el bien supremo consiste en no carecer de nada, por lo que se esfuerzan en acumular riquezas (*opis/divitiae*); otros procuran verse colmados de dignidades y honores, por lo que luchan por verse distinguidos entre sus pares; algunos ven el supremo bien en el poder (*potentia*), y trabajan por llegar a tener el favor de los reyes; otros aspiran a la fama (*gloria*), por lo cual luchan por triunfar en el arte de la guerra; muchos ven la dicha suprema en el gozo de vivir alegres y no tienen otra meta que embriagarse de placer (*voluptas*)<sup>68</sup>.

Ahora bien, no se equivoca esta gente en considerar cada uno de estos bienes como bienes. De hecho, el estado de perfecta felicidad abarca la abundancia, el respeto, el poder, la fama y la ausencia de tristeza. Y cada uno de estos tipos de hombres considera que poseyendo aquel bien al que aspira, obtendrá en consecuencia todos los otros<sup>69</sup>. No obstante, justamente allí es donde radica el problema, puesto que, si se coloca a un determinado bien particular como cima de la felicidad, se termina en desilusión, ya que aquél no brinda todo lo que se pretendía obtener de él: “si no dan lo que prometen, y, de hecho, aun con ellos faltan muchos otros bienes ¿no hemos de concluir que es falsa y especiosa la apariencia de felicidad que en ellos se percibió?”<sup>70</sup>. Dicho esto, la Dama Filosofía procede a desenmascarar cada uno de estos aparentes bienes.

En primer lugar, argumenta que las riquezas no pueden impedir que se carezca de alguna cosa, ni hacer que uno se baste a sí mismo. Por ejemplo, si alguien posee mucho dinero, requiere necesariamente de ayuda ajena para cuidarlo, debido a que es posible perderlo. A su vez, las riquezas, si bien pueden atenuar las necesidades, tales como el hambre y la sed, nunca las satisfacen del todo, puesto que la ambición genera otras nuevas<sup>71</sup>.

Luego, demuestra que las dignidades humanas no logran proporcionar el honor y el respeto de los demás, aplicando el siguiente razonamiento: cuando alguien goza de un determinado cargo en una nación y se presenta casualmente en una nación bárbara, es probable que no sea estimado el honor del cargo que porta. En efecto, según Boecio: “los cargos no tienen un valor propio, sino el que les atribuye la equivocada opinión de los hombres”<sup>72</sup>. Al contrario, la virtud siempre lleva consigo una dignidad que le es propia y la adquiere quien la pone en práctica. Y, Boecio concluye que con los cargos públicos no sucede lo mismo, pues es cosa clara que en ellos no radica el auténtico honor y respeto<sup>73</sup>.

A continuación, el filósofo se encarga de desmontar el poder de los reyes y se pregunta, si bien, ellos son tan poderosos ¿por qué viven tan angustiados por las preocupaciones? ¿Cuál es la razón de encontrarse rodeados de numerosa guardia? ¿Por qué dependen de sus cortesanos para demostrar su poderío? Al mismo tiempo, también cues-

<sup>68</sup> Cfr. *Ibid.*, III, pr.2, 93-95.

<sup>69</sup> Cfr. *Ibid.*, III, pr.2, 95-96.

<sup>70</sup> *Ibid.*, III, pr.3, 98.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid.*, III, pr.3, 99-101.

<sup>72</sup> *Ibid.*, III, pr. 4, 103.

<sup>73</sup> Cfr. *Ibid.*, III, pr.4, 102.

tiona el supuesto poder que portan aquellos familiares o allegados de los reyes, ya que, por un lado, pueden perder el favor de éstos y dirigirse a la ruina; y por otro, si el rey cae, ellos se verán igualmente arrastrados a la desgracia<sup>74</sup>. De manera contraria, en el siguiente poema, la Filosofía expresa el lugar donde radica el verdadero poder:

Quien quiera ser poderoso  
deberá dominar sus fieras pasiones  
y no doblar jamás su cuello vencido  
al yugo innoble del placer<sup>75</sup>.

Seguidamente, trata acerca de la falsa gloria que proporciona el juicio de los hombres. De hecho, cita un fragmento de *Andrómaca* de Eurípides que utiliza el término griego δόξα<sup>76</sup>, término que hace referencia, entre otras cosas, a la buena opinión o estimación que otros tienen acerca de uno mismo. La Filosofía le advierte que dicha estima a menudo descansa en la falsa opinión del vulgo y, por tanto, debería ser vergonzoso aspirar a ella. A su vez, le aclara que, aun cuando las alabanzas sean justas, el bien del hombre no radica en la opinión de los demás, sino en la propia rectitud. A esto añade, con respecto a los títulos de nobleza, que no tiene sentido vanagloriarse de ellos, puesto que no pertenecen a quienes los ostentan, sino que consisten en un homenaje rendido al mérito de los antepasados<sup>77</sup>. De todo esto se deriva lo que expresa oportunamente en el poema:

¿Por qué, pues, os jactáis de vuestro linaje?  
Si miráis a vuestro origen  
y veis a Dios como Creador,  
ningún hombre será un degenerado,  
a no ser que reniegue de su origen  
engañándose en los vicios<sup>78</sup>.

Por último, la Dama Filosofía desarma rápidamente la falsa felicidad que proporcionan los placeres corporales, “cuyo deseo llena de ansiedades y cuya satisfacción agobia con remordimientos”<sup>79</sup>, al señalar que cualquiera que recuerde los extravíos de sus propias pasiones no puede negar que el efímero atractivo que brinda el arrebató del placer es seguido, a corto o largo plazo, por la tristeza y el abatimiento. Además, argumenta que, si realmente el placer otorga la felicidad, los animales serían los más dichosos, puesto que no aspiran a otra cosa, sino a satisfacer los deseos de su cuerpo<sup>80</sup>.

---

<sup>74</sup> Cfr. *Ibid.*, III, pr.5, 105.

<sup>75</sup> *Ibid.*, III, m.5, 45.

<sup>76</sup> Eurípides, *Andrómaca*, 319-320 (402): ὦ δόξα δόξα, μυριοῖσι δὴ βροτῶν / οὐδὲν γεγῶσι βίοντων ὄγκωσας μέγαν (“¡Oh fama, fama! Para innumerables mortales que nada son has hinchado tú una vida de vanagloria”).

<sup>77</sup> Cfr. Boecio, *CF*, III, pr.6, 107-108.

<sup>78</sup> *Ibid.*, III, m.6, 46-47.

<sup>79</sup> *Ibid.*, III, pr. 7, 109.

<sup>80</sup> Cfr. *Ibid.*, III, pr.7, 109.

Una vez concluida esta meticulosa serie de argumentaciones, la Dama Filosofía ha cumplido con su primer objetivo, a saber, demostrar “que estos caminos de la felicidad son muy torcidos y que a nadie pueden llevar al objetivo que prometen”<sup>81</sup>. No obstante, su labor terapéutica no concluye aquí, puesto que estas virtudes purificadoras estimuladas por la Dama, a lo largo del Libro II y hasta III, M8, no deben ser buscadas por sí mismas,

sino como un proceso catártico, concebido como un progreso, cuya meta es posibilitar el acceso a la contemplación. Boecio se aproxima al cristianismo desde el platonismo. Desprecia, en efecto, el mundo sensible, donde muere el alma, prefiriendo el mundo inteligible, donde se halla la verdadera vida, para así lograr salvar su alma. De acuerdo con esta concepción propone una ética de la renuncia basada en una ascesis, un entrenamiento del alma [...] Pero esta ascesis es un medio, no un fin, como sucedía con los estoicos<sup>82</sup>.

## Virtudes contemplativas

En lo que resta del Libro III, la Dama Filosofía se resuelve a estimular en su paciente el ejercicio de las virtudes contemplativas, de acuerdo con la clasificación neoplatónica antes mencionada. Dichas virtudes guardan como objetivo el retorno del alma a su verdadera patria, el mundo inteligible:

Todas las cosas humanas se desvanecen, y luego vuelven, sometidas a la rueda de la Fortuna, pero el alma podrá quizás escapar de este eterno vaivén entre el cielo y la tierra, si se esfuerza en cultivar las virtudes, ya que el cielo no dejará de existir, nunca pasará, situado eternamente por encima de la tierra. Las virtudes teoréticas o contemplativas son las propias de un hombre contemplativo, cuya alma contempla las formas inteligibles<sup>83</sup>.

Para llevar a cabo esta repatriación, en primer lugar, la Dama expone la razón por la cual el hombre se confunde y procura alcanzar la felicidad por vías engañosas, y es que “lo que por naturaleza es uno y simple, el hombre lo divide y descompone con un error que le lleva desde la verdad y lo perfecto a la mentira y la imperfección”<sup>84</sup>. Pues bien, ella le demuestra a través de sus argumentos que la suficiencia, el poder, la fama, los honores y el respeto, si bien tienen nombres diferentes, son en realidad una misma cosa<sup>85</sup>; pero el

<sup>81</sup> *Ibid.*, III, pr. 8, 110.

<sup>82</sup> Zamora Calvo, *Una exhortación...*, 180.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>84</sup> Boecio, *CF*, III, pr. 9, 113.

<sup>85</sup> La Dama Filosofía, a través de argumentos simples, le demuestra cómo alguien que no carece de nada (suficiencia) tiene poder. Además, no es despreciable, por lo que merece el respeto de los demás. A su vez, por ello no se oculta en las tinieblas, sino que reluce por su fama. Y por todo ello, es claro que posee el gozo más cumplido. *Cfr. Ibid.*, III, pr. 9, 113-114.

hombre distorsionado divide en partes un ser de suyo indivisible, por lo cual, “al intentar conseguir sólo una parte de él, ni alcanzan ésta, que en sí no es nada, ni al ser íntegro porque no es lo que buscan”<sup>86</sup>. Por ejemplo, aquel que aspira a amontonar riquezas, prefiere privarse de muchos placeres a fin de no derrochar el dinero acumulado.

Entonces, ¿cuál es la verdadera felicidad? Es claro que ninguno de estos bienes particulares mencionados, ya que privan del resto de los bienes, por tanto, la verdadera felicidad es aquella que otorga al mismo tiempo suficiencia, poder, honores, celebridad y goce, puesto que, en verdad, todos ellos se identifican. Por tanto, la verdadera felicidad es el bien sumo. No obstante, la Dama Filosofía le advierte que en este mundo no hay ningún bien que proporcione la auténtica felicidad, por lo que aún falta indagar en donde es posible hallarla<sup>87</sup>. Para llevar esto a cabo, le explica que es necesario implorar el socorro divino, es decir, invocar al padre de todos los seres, sin el cual ningún principio puede ser adecuado. En este sentido, proclama el siguiente verso, de claras resonancias platónicas<sup>88</sup>:

¡Oh Tú, que gobiernas el mundo con leyes inmutables  
creador de la tierra y del cielo, que de la eternidad haces brotar el tiempo,  
que, permaneciendo en tu inmovilidad inquebrantable,  
das a las cosas universal movimiento!

[...]

¡Tú lo riges todo conforme al arquetipo celeste;  
siendo la hermosura misma, haces que, a tu imagen,  
el mundo en extremo hermoso lleve su perfección a todas partes!

[...]

Tú sometes los elementos a las leyes de los números,  
a fin de que el frío obre de concierto con el calor y lo árido con lo húmedo.

[...]

Tú hacer brotar igualmente las almas y las vidas de naturaleza inferior  
y las colocas, para elevarlas, en carros ligeros que las derramarán por el cielo y la tierra,

para volver después a ti, por la benigna ley que las guía,  
gracias a la llama que las hace refluir hacia su origen.

Permite, ¡Oh padre!, a nuestro espíritu, que se eleve hasta tu augusto trono  
para poder conocer la fuente del bien y hallar de nuevo la luz,  
al fijar en ti la clara mirada del alma.

Disipa las nubes, alivia el lastre de esta masa terrena

y muéstrate en la gloria de tu esplendor, porque tú eres el cielo sereno.

Tú, el reposo y la paz para los justos

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, III, pr. 9, 115.

<sup>87</sup> *Ibid.*, III, pr. 9, 117-118.

<sup>88</sup> Según Zamora Calvo, este metro se presenta como una reescritura himnica del *Timeo* 27 c. Cfr. Zamora Calvo, *Una exhortación...*, 186.

porque verte es nuestro fin, verte a ti, que eres principio, sostén y guía  
¡Tú el término y el final de nuestro viaje!<sup>89</sup>

En la prosa siguiente, la Dama considera la posibilidad de un bien perfecto. La argumentación que utiliza es similar a la aplicada por Santo Tomás en la cuarta vía para demostrar la existencia de Dios<sup>90</sup>: si hay bienes imperfectos, ellos lo son en cuanto se encuentran en grado inferior a lo perfecto. De esta forma, concluye que, debido a que “existe una felicidad imperfecta, constituida por un bien deleznable, ello es sin duda porque antes existió la felicidad sustancial y perfecta”<sup>91</sup>. Ahora bien, puesto que Dios es el primero de todos los seres, Él es el mismo bien supremo; y como la felicidad está en el bien sumo, es necesario que la felicidad resida en Dios. Él es la felicidad misma<sup>92</sup>. Luego, aquello que nos hace verdaderamente felices es llegar a conseguir la divinidad: “*nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo uero est ipsa diuinitas, diuinitatis adeptione beatos fieri manifestum est*”<sup>93</sup>. Esto no significa que el hombre se haga un dios, puesto que por esencia Dios es uno sólo, sino que, por participación en la bondad divina, él mismo se divinice<sup>94</sup>.

En la próxima prosa, la Dama Filosofía explica el problema de los bienes particulares, el cual radica en que son tomados de manera aislada; por tanto, sólo serán verdaderos bienes cuando todos ellos constituyan una sola cosa, es decir, adquieran la unidad. La Dama demuestra cómo todos los seres naturales tienden a mantener la unidad para poder subsistir, puesto que, de lo contrario, perecerían; por lo cual queda en evidencia que la unidad y el bien se identifican<sup>95</sup>.

En la última prosa del Libro III, la Dama Filosofía retoma el primer diagnóstico que le realizó a Boecio, cuando respondió sobre el timón por el cual Dios gobierna el mundo. El argumento de la Dama es el siguiente: Dios es la felicidad misma y la suficiencia es uno de los elementos de la felicidad. Luego, “para gobernar al mundo Dios no tendrá necesidad de ayuda exterior. En efecto, si algo necesitara, por pequeño que fuera, ya no gozaría de plena suficiencia [...] Por consiguiente, Dios lo gobierna y dispone todo

<sup>89</sup> Boecio, *CF*, III, m. 9, 118-120.

<sup>90</sup> “La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Pues se encuentra en las cosas algo más y menos bueno y verdadero, y noble, y así otras cosas semejantes. Pero este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo [...] Hay algo, por tanto, que es verísimo y óptimo y nobilísimo; y, en consecuencia, es el máximo ser. Pues las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente seres [...] Pero lo que es máximamente tal en algún género es la causa de todas las cosas que son de ese género [...], del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su ser, de su bondad, de cualquier otra perfección, y a éste le llamamos Dios (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 2, a. 3).

<sup>91</sup> Boecio, *CF*, III, pr. 10, 120-121.

<sup>92</sup> Cfr. *Ibid.*, III, pr. 10, 121.

<sup>93</sup> *Ibid.*, III, pr. 10. Texto latino.

<sup>94</sup> Cfr. *Ibid.*, III, pr. 10, 124.

<sup>95</sup> Cfr. *Ibid.*, III, pr. 11, 128-134.

por sí mismo”<sup>96</sup>. A su vez, como Dios es el sumo Bien, Él es quien dirige todas las cosas por y para el Bien. Además, como goza de todo el poder, nada le parecerá imposible.

## Conclusión

A lo largo del trabajo, hemos podido recorrer el camino que transita Boecio, desde su apego desordenado al mundo mudable, hasta la inmutabilidad de las verdades eternas. En dicho recorrido, el filósofo es guiado por la sabiduría, quien se presenta en la obra encarnada en una mujer de aspecto venerable. Ella, como buena madre, acude al auxilio de su hijo en el momento de la tribulación, haciéndole recordar las verdades aprendidas en su seno, con el fin de redireccionarlo hacia la verdadera felicidad.

Ahora bien, es interesante destacar la analogía entre la ceguera y la enfermedad con el olvido de la finalidad humana. En efecto, en CF se describe como a Boecio un enfermo que, al olvidar las enseñanzas filosóficas e ignorar el sentido de la vida, queda engeguetado, pues anda a merced de la fluctuación anímica producida por los vaivenes de la fortuna. De esta forma, cae en un estado de malestar digno de lástima, tal como se presenta en el inicio de la obra.

Por el contrario, la sabiduría que proviene de la filosofía se revela como la auténtica fuente de la salud. En virtud de lo cual, la Dama se manifiesta como una enfermera capaz de curar al enfermo de los numerosos males que lo atormentan. Su labor terapéutica procura limpiarle los ojos nublados por emociones y ayudarle a dirigir su mirada hacia la contemplación de la verdadera fuente de todo bien y hermosa.

Desde esta perspectiva, la Dama Filosofía se preocupa por aplicar todas las técnicas terapéuticas necesarias. En primer lugar, la impugnación de falsas medicinas, tal como hizo al rechazar a las musas, que acrecentaban el dolor del enfermo, en vez de aliviarlo. En segundo lugar, la realización de un diagnóstico acertado, al indagar sobre el pensamiento equivocado que conduce a Boecio al estado de letargo. En tercer lugar, la aplicación de remedios suaves, a fin de predisponer al enfermo a la recepción de otras dosis más fuertes, con el propósito de dejar al descubierto la doble cara de la fortuna y la falsa ilusión de los bienes que prodiga. En cuarto lugar, el empleo de remedios fuertes con la intención de concluir la purificación de su alma, al demostrar que los bienes humanos no son capaces de brindar la auténtica felicidad. Y, por último, la redirección de la mirada del paciente hacia la auténtica felicidad, al invitarlo al ejercicio de las virtudes contemplativas.

A través de esta última práctica terapéutica, Boecio logra recobrar el bienestar. Pues, vuelve a descubrir algo ya aprendido en sus estudios filosóficos, pero olvidado debido a la ceguera producida por el encadenamiento a lo transitorio de su vida activa. Él alcanza a recordar, pero ahora con mayor convicción que es en Dios, el Sumo Bien, donde radica la verdadera felicidad del hombre. Por lo cual, a Él se dirigen todos sus anhelos, ya que en Él se identifican todos los bienes. Es en Dios, en la contemplación de sus verdades eternas, donde se encuentra su verdadero hogar, su auténtico fin, aquello que

---

<sup>96</sup> Ibid., III, pr.12, 137.

llena de sentido toda su vida. ¡Qué mejor consuelo para el exiliado Boecio que advertir que está próximo a retornar a su verdadera patria!

## Bibliografía

- BOECIO. *La Consolación de la filosofía*. Trad. Pablo Mesa. Madrid: Sarpe, 1985.
- BOECIO. *La Consolación de la filosofía*. Trad. Pedro Rodríguez Santidrán. Madrid: Alianza, 1999.
- BOECIO. *De consolatione philosophiae*. Ver en línea: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0678>
- BOECIO. *The Consolation of Philosophy: with an Introduction and Contemporary Criticism*. Trad. Scott Goins y Barbara Wyman. San Francisco: Ignatius Press, 2012.
- CICERÓN. *El Sueño de Escipión*. Trad. Vilma Correa. Bogotá: Revista Ideas y Valores de Facultad de Filosofía y Letras, 1963.
- CORREIA MACHUCA, Manuel. “La Doctrina Cristiana En La Consolación De La Filosofía De Boecio”. *Studium. Filosofía Y Teología* Vol. 26, 52 (2023): 195–212. <https://doi.org/10.53439/stdfyt52.26.2023.195-212>
- DOMÍNGUEZ, Patricio. “Boecio y los ejercicios espirituales. Observaciones a los dos primeros carmina de la Consolación de la Filosofía”. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*. vol.13.2 (2020).
- DONATO, Antonio. “Boethius’ Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity”, London-New York: Bloomsbury, 2013.
- EURÍPIDES, *Andrómaca*. En *Eurípides, Tragedias I*. Trads. Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez. Madrid: Gredos, 1991.
- GILSON, Étienne. *La filosofía de la Edad Media*. Trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos, 1976.
- HADOT, Pierre. ¿Qué es la filosofía antigua? Trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. Javier Palacio. Madrid: Siruela, 2006.
- MACROBIO, *Comentarios al Sueño de Escipión*. Trad. Jordi Raventós. Madrid: Siruela, 2005.
- PLATÓN, *Timeo*. En *Diálogos VI: Filebo, Timeo. Critias*. Trads. María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- PORFIRIO, *Sentencias*. Ver en línea: <https://es.scribd.com/document/105228206/Sentencias-de-Porfirio>
- STEIN, Edith. *La estructura de la persona humana*. Trad. José Mardomingo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- TOLKIEN, John Ronald Reuel. *El Silmarillón*. Trad. Luis Domenech y Rubén Masera. Buenos Aires: Minotauro, 2014.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Ver en línea: <https://hfg.com.ar/sumat/>

ZAMORA CALVO, José María. “Una exhortación a cultivar las virtudes: La posible conexión entre la Consolación de la Filosofía de Boecio y la ética neoplatónica”. *Revista de filosofía*. II Época 17 (2017): 179.

ZARANKA, Juozas. “Introducción”, *Sueño de Escipión de Cicerón*. Bogotá: Revista Ideas y Valores de Facultad de Filosofía y Letras, 1963.

**Lógos therapeutikós (Λόγος θεραπευτικός). Palabra y sanación en algunos pasajes de Hesíodo, Esquilo, Empédocles, Gorgias, Platón y Clemente de Alejandría**  
*Therapeutic Lógos (Λόγος θεραπευτικός). Word and healing in selected passages of Hesiod, Aeschylus, Empedocles, Gorgias, Plato, and Clement of Alexandria*  
*Lógos Terapêutico (Λόγος θεραπευτικός). Palavra e cura em passagens selecionadas de Hesíodo, Ésquilo, Empédocles, Górgias, Platão e Clemente de Alexandria*

Ramón Cornavaca<sup>1</sup>

Agradezco cordialmente a los organizadores de esta jornada la amable invitación a participar de ella. Es para mí un gusto y un honor compartir con la Dra. Valeria Secchi, con el Dr. Pbro. Alejandro Nicola y con los miembros de su equipo de investigación estas simples observaciones sobre el tema “Palabra y sanación” en cinco autores de la antigüedad clásica y en uno de los primeros “Padres cristianos”. Muchos de los textos que revisaremos ya han sido bien estudiados por ellos, de modo que esta exposición no pretende ofrecer ninguna novedad, sino tan solo recordar elementos que forman parte de la gran tradición cultural en la que se inserta el tema central de este encuentro.

Al comienzo de su Pedagogó, Clemente de Alejandría –cuya vida se extendió desde mediados del s. II hasta la segunda década del s. III– menciona, como uno de los aspectos que caracterizan al Lógos divino, precisamente el hecho de ser θεραπευτικός, es decir, que es capaz de “cuidar”, “curar” o “sanar” a aquellos a quienes se dirige. Si bien el giro lógos therapeutikós (Λόγος θεραπευτικός), creo, no aparece explícitamente antes del Alejandrino, la noción de una “palabra que cura” es, por cierto, anterior a él y puede encontrársela en la tradición bíblica y literaria precristiana. La propuesta de esta charla es, a partir de una breve referencia al pasaje de Clemente, releer en primer lugar unos cuantos textos de autores clásicos precristianos destacando algunos aspectos que se vinculan estrechamente con esta expresión en pasajes pertinentes de tres o cuatro diálogos de Platón, anteponiendo una breve referencia a Hesíodo, Esquilo, Empédocles de Agrigento

---

<sup>1</sup> Ramón Cornavaca es Doctor en Letras Clásicas (UNC), Profesor Emérito (UNC). Fue Prof. Titular Plenario de la Cátedra: “Filología Griega I y II” y del “Seminario de Investigación Filológica” (UNC). Obtuvo Becas de estudio e investigación en Alemania. Ha dirigido proyectos de investigación en la FFyH (UNC) desde 1995 hasta 2020. Ha dictado diversos cursos de maestría y posgrado. Ha publicado 3 libros y varios artículos en revistas de la especialidad. ORCID: 0000-0002-9056-9457. cornavacas@yahoo.com.ar

y Gorgias de Leontini, quienes seguramente fueron muy bien conocidos por el filósofo ateniense. En los textos seleccionados, me parece, se pone de manifiesto con bastante claridad la concepción antigua respecto del valor “curativo” o médico que puede tener la palabra, especialmente la del filósofo que busca la verdad y alienta a otros para que vayan por ese camino. En un segundo momento volveremos a Clemente y revisaremos la introducción a su *Pedagogo*, señalando la pervivencia de elementos de la concepción platónica en el marco de la asunción crítica de la tradición griega precristiana por parte del Alejandrino.

## El poder de la palabra “curativa” en Platón y en algunos de sus predecesores

Como ya dijimos, en los párrafos introductorios del *Pedagogo*, Clemente atribuye al Λόγος, es decir al Verbo o Palabra divina, la cualidad de ser “curativo” –θεραπευτικός– entre varias otras. Observemos con algún detalle el pasaje más pertinente para nuestro tema. El *Pedagogo* es la segunda obra del tríptico que se inicia con el *Protréptico* y termina con los *Strómata*, tríptico que puede entenderse como un extenso y ambicioso programa educativo: en el *Protréptico* el Λόγος exhorta a los griegos que aún no han recibido la fe y los invita a la conversión; en el *Pedagogo* el discurso va guiando a los ya convertidos en orden a que configuren su vida cotidiana según lo que prescriben los preceptos divinos; en los *Strómata*, en fin, el discípulo es introducido a una enseñanza más profunda, que apunta a la adquisición de la auténtica gnosis (γνώσις), que consiste en un conocimiento experiencial de verdades reveladas propias del misterio cristiano. Conviene recordar lo que Clemente dice en *Pedag.* I, 1, 4, donde se encuentra el giro que orienta nuestra exposición:

Pero en este momento, por ser [el Λόγος] al mismo tiempo ambas cosas –terapéutico (θεραπευτικός) y consejero (ὑποθετικός)– sucediéndose a sí mismo, recomienda al que ya ha recibido la exhortación y le promete principalmente la curación (ἰασις) de las pasiones [que hay] en nosotros. Llamémoslo, entonces, con este único nombre apropiado [a él]: ‘pedagogo’ (παιδαγωγός), ya que el pedagogo hace avanzar pero no es ‘metódico’, y su objetivo consiste en cómo hacer mejor el alma y no en enseñar, en ser el guía de una vida moderada pero no de la que es propia de la ciencia<sup>2</sup>.

Lo específico de la acción del *Lógos* en esta segunda etapa que corresponde a la del *Pedagogo* es, por tanto, dar consejos “terapéuticos” que han de ir llevando al recién convertido a la “curación de las pasiones”. Este avanzar en el camino de la vida parece imprescindible para poder acceder a otra instancia, la que es aludida por el adjetivo “metódico” y que, como veremos, se referiría a la tercera y más elevada etapa en el curso de la propuesta educativa del autor.

---

<sup>2</sup> Las traducciones citadas en este trabajo son propias.

Ahora bien, Clemente es deudor de una rica tradición cultural cuyas huellas podrían seguirse a lo largo de toda la literatura griega clásica<sup>3</sup> y, por cierto, también de la bíblica. En esta ocasión, antes de detenernos en algunos pasajes de los diálogos platónicos seleccionados, señalaremos algunos detalles relevantes para nuestro tema que encontramos en textos pertenecientes a tres poetas-filósofos (Hesíodo, Esquilo y Empédocles) y a uno de los máximos representantes de la retórica sofística (Gorgias).

En el famoso proemio de la *Teogonía* en el que Hesíodo (s. VII a. C.) celebra a las Musas, los vv. 80-91 y 96-103 están dedicados a presentar el efecto que tiene el canto de estas divinidades, cuya función es sobre todo la de glorificar el orden de Zeus, el dios supremo, y también la de establecer una “mediación” entre el mundo divino y el humano. En particular se destaca el efecto de la palabra de ellas sobre los reyes y los aedos. El rey que las honre recibirá especialmente su don: “...sobre su lengua ellas le derraman un dulce rocío, y de su boca fluyen palabras de miel” (vv. 83-84), de modo que él al hablar puede calmar grandes querellas y producir obras de reparación “para los pueblos que han sido dañados, amonestando con delicadas palabras” (vv. 89-90). Se trata de un “don sagrado”, del que participan también los aedos: con la dulce voz que fluye de sus labios, “al celebrar con himnos las glorias de los hombres antiguos y a los bienaventurados dioses Olímpicos” producen el alivio de los pesares que afligen a los seres humanos (cfr. vv. 97-103). El pasaje es muy elocuente acerca de la concepción antigua respecto del “poder de la palabra”; en este caso es la palabra de reyes y aedos que, por don de las Musas, tiene efectos “sanadores” en el ámbito político y en el de la poesía. Reyes y aedos están, de este modo, vinculados en tanto son capaces de recibir ese don que establece una “mediación” entre dioses y hombres.

De entre los pasajes pertenecientes al género dramático que podrían citarse en esta línea, sólo mencionaremos uno que se encuentra en la tercera de las tragedias que componen la famosa trilogía de Esquilo la *Orestía*. En esa tercera pieza se presentan las Erinias –diosas del mundo subterráneo encargadas de vengar los crímenes de sangre, especialmente los cometidos contra los familiares directos– quienes van persiguiendo implacablemente a Orestes por haber matado a su propia madre, Clitemestra. La sombra de ésta las insta a que no dejen escapar al culpable, y en un canto coral, donde se unen danza y ritual, se dice:

Y sobre el que ha sido sacrificado [cae] este canto, enloquecedor, que extravía y destruye el juicio, el himno de las Erinias, que encadena las mentes, desprovisto de lira, que marchita a los mortales (vv. 329-333)

Las palabras de las Erinias quieren tener un efecto preciso: se trata de un ὕμνος δέσμιος (vv. 331-2; expresión que ya apareció poco más arriba, v. 306) que pretende “encadenar” a Orestes ejerciendo una suerte de encantamiento sobre la interioridad del perseguido, de modo que este enloquezca y se alcance así su destrucción.

---

<sup>3</sup> El conocimiento de los autores clásicos por parte de Clemente es impresionante. Sus obras dan testimonio por doquier de ese enorme bagaje cultural que él tenía seguramente ya antes de su conversión al cristianismo.

Como tercer ejemplo de esta concepción antigua acerca del “poder de la palabra” recordemos un fragmento de un autor que vivió también en el s. V a. C. y pertenece a los llamados “filósofos presocráticos”: Empédocles de Agrigento. En uno de sus fragmentos –el B 112 de la edición de Diels-Kranz– este poeta-filósofo se dirige a sus conciudadanos y, después de saludarlos, se presenta a sí mismo “como un dios inmortal” que es honrado por todos “tal como parezco a ellos” (vv. 4-5). Lo siguen miles de hombres y mujeres sufrientes, que buscan una palabra sanadora. En los vv. 10-12 leemos:

unos necesitados de oráculos, otros con enfermedades  
de todas clases, se informan, para oír un dicho que cure,  
atribulados muy largo tiempo entre pesados dolores.

Según este fragmento, cuya fuente es Diógenes Laercio (libro VIII, 62), a la palabra de Empédocles se le atribuyen poderes extraordinarios vinculados a la salud de los receptores.<sup>4</sup> Es de notar que el giro que hemos traducido como “un dicho que cure” está formado por el sustantivo βᾶξις, que connota una dimensión oracular o religiosa, y el adjetivo εὐήκης, muy poco usado y que está formado por el adverbio εὖ (“bien”, “bueno”, “que tiene un buen efecto”) y la raíz ακ- que se encuentra en ἄκος (“remedio”) y ἀκέομαι (“sanar”, “curar”, “reparar”, “aplicar un remedio”) y aún lo podemos percibir en nuestro término “pan-acea”.

El cuarto pasaje que citaremos pertenece al famoso orador Gorgias, considerado el padre de la retórica. Algunos testimonios antiguos lo vinculan con Empédocles, de quien habría sido discípulo. En algún momento de su larga vida –que se extendió quizás por más de 100 años– fue a Atenas y su oratoria produjo un enorme efecto sobre los ciudadanos. Platón lo inmortalizó en el diálogo homónimo, por cierto con las pinceladas críticas llenas de ironía con las que el fundador de la Academia presenta a los sofistas en diálogo con el maestro Sócrates. Precisamente en un pasaje del *Gorgias* Platón hace decir al de Leontini que quien posee el arte de la retórica tiene, en realidad, el máximo poder en la ciudad gracias a su capacidad de persuadir a sus oyentes. El orador puede conmover a una multitud reunida en la asamblea, y también al maestro de gimnasia y al banquero (cfr. *Grg.* 452e). Más aún, el mismo médico –como su hermano Heródico– recurre a veces al *rhétor* (ῥήτωρ) para lograr que un paciente, que se niega a tomar un medicamento o a someterse a una cauterización, lo acepte de buen grado (*Grg.* 456b).

La definición de la retórica como “artesana de la persuasión” (πειθοῦς δημιουργός cfr. *Grg.* 453a y ss.), a la que se arriba en un momento del diálogo guiado por Sócrates, está plenamente de acuerdo con lo que se expresa en varios fragmentos conservados de Gorgias. Recordemos, por ejemplo, un pasaje del célebre *Encomio de Helena*, en el que el autor, argumentando en defensa de Helena de Troya, la excusa de haber abandonado a su esposo Menelao y haber seguido a Paris si lo hizo por efecto de la persuasión:

---

<sup>4</sup> El mismo Diógenes refiere, antes de citar los 12 versos del fragmento, que a Empédocles se lo llamaba “médico y profeta” (ιατρός y μάντις).

“Y si la palabra fue la que persuadió y engañó su alma, no es difícil defenderla de esto y liberarla de la culpa del siguiente modo: La palabra –λόγος– es un gran potentado –δυνάστης– que lleva a cabo obras muy divinas con un cuerpo pequeño e invisible. En efecto, puede hacer cesar el temor y quitar la tristeza, producir alegría y acrecentar la compasión [...]” (p. 8)

Este párrafo y muchos otros que podrían citarse ponen en evidencia la concepción, propia de la retórica de los sofistas del s. V a. C., acerca del poder de la palabra que se actualiza: particularmente en el mundo de la *pólis*.

Por su parte Platón realiza una operación de enorme trascendencia para la historia de la cultura al asumir, más o menos críticamente, muchos elementos de la tradición poética y literaria, desde Homero, pasando por Hesíodo, los líricos arcaicos, los tragediógrafos y comediógrafos, hasta los máximos representantes del movimiento sofístico. Los *Diálogos* son, en este sentido, una especie de enorme caja de resonancia de esa tradición. No es de extrañar, pues, que en ellos se encuentren valiosas observaciones acerca de nuestro tema. De entre los textos que podrían mencionarse, nos reduciremos aquí tan sólo a unos cuantos pasajes del *Cármides*, añadiendo alguna alusión a la *República*, al *Cratilo* y a las *Leyes*.

Hay consenso general en considerar que el *Cármides* pertenece a la primera etapa –los *Frühdialoge*– de producción literaria de Platón. Como en muchos de los llamados “diálogos aporéticos”, en él se plantea, después de una rica y sugerente presentación de los interlocutores, el tema central –en este caso la definición de la σωφροσύνη (“templanza”, “moderación”)– y se intentan diversas respuestas, ninguna de las cuales resulta satisfactoria ante las preguntas del mismo Sócrates. Para esta ocasión es oportuno referirnos a un pasaje de la introducción al diálogo (155e2-157c6) y a otro del final (175e2-176c2).

Dado el interés de Sócrates por conversar con el bello Cármides y conocerlo mejor, el primo y tutor del muchacho –Critias– le cuenta que el jovencito se había quejado de un dolor de cabeza. Sócrates, entonces, fingirá disponer de un remedio para este mal, y de ese modo logra establecer el diálogo con él. Ante la pregunta del jovencito por ese “remedio” –φάρμακον– para la cabeza, Sócrates acota que se trata de cierta hierba a la que debía añadirse un “encantamiento” –ἐπωδή–; sin realizar esta acción de conjuro o encantamiento –ἐπάδειν– la primera no tendría efecto. Cármides piensa, en primer lugar, que se trata de una especie de fórmula que puede “copiarse” –ἀπογράφομαι–. En ese momento Sócrates le pregunta llamativamente si el muchacho intentará persuadirlo –πείθειν– o no, y Cármides le responde sonriendo que lo hará persuadiéndolo (155e-156a4). Es interesante destacar que en este párrafo, aparentemente lúdico y sin mayor relevancia para el tema central de la obra, aparecen vinculados tres motivos que son en realidad importantes para la interpretación del diálogo: encantamiento-salud-persuasión. Podríamos encontrar aquí ya una sugerencia acerca de la estrecha relación entre estos tres términos y pensar que el “encantamiento” o ensalmo que contribuye a la “salud” contiene una necesaria dosis de “persuasión”.

Para aclarar un poco más en qué consiste este encantamiento, Sócrates comienza por reconocer la dificultad (ἀπορέω, “estoy en apuros”, “sin recursos”) para “mostrar su

poder” (δύναμις) porque –dice– no es uno cualquiera; como dicen los buenos médicos que son consultados por alguien que tiene una afección en los ojos, no se puede curar (ἰᾶσθαι) los ojos sin la cabeza, ni la cabeza sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma (156a-d). Este principio es clave para todo tratamiento en orden a restablecer la salud, y es lo que, sigue diciendo Sócrates, él lo aprendió –junto con el encantamiento– de uno de los médicos tracios de Zalmoxis, de quienes se afirmaba que “resucitaban a los muertos” (ἀπαθανατίζειν). La ignorancia de este principio (no se puede curar la parte sin tratar el todo, algo que podría retrotraerse a la doctrina hipocrática) sería la causa de que los médicos griegos no pudieran curar muchas enfermedades, pues es “el alma lo primero y más importante que hay que tratar –θεραπεύειν–” (156e); pero el alma se trata precisamente “con ciertos encantamientos (ἐπωδαίς)” que son “los bellos discursos (καλοὶ λόγοι)”. Sólo así podría nacer en el alma la virtud de la σωφροσύνη, condición indispensable para alcanzar la salud (ὑγίεια) de la cabeza y del cuerpo en su totalidad. Y Sócrates agrega: “Que no haya nadie que te persuada (πείσει) a obrar de otro modo”, es decir, que intente que trates la cabeza con el φάρμακον sin “antes haberte entregado el alma para que con el encantamiento (ἐπωδή) se la trates (θεραπέω)” (157b). Se refuerza así esa estrecha relación planteada entre el discurso, la salud y el encantamiento. Si se piensa que esos “bellos discursos” serían, ante todo, los propios de la filosofía, podría conjeturarse que en el mismo diálogo *Cármides* el lector tendría una representación aproximada del “encantamiento” al que se refiere Sócrates. En este caso, nosotros, los receptores de los escritos de Platón, más allá de la distancia temporal y cultural que nos separan del filósofo ateniense, estaríamos también en condiciones de “escuchar” algo de esos “bellos discursos” y experimentar en alguna medida su “encantamiento”.

Que esto no es tan descabellado lo sugiere el pasaje final del *Cármides*. Después de la larga y trabajosa búsqueda dialéctica en torno a la definición de la σωφροσύνη y habiendo resultado, al menos aparentemente, infructuosa toda la conversación guiada por Sócrates, éste muestra su disgusto por no haber sido capaz de conducir correctamente el diálogo. Sin embargo, en el joven Cármides se ha producido un cambio importante, tal como se desprende de sus mismas palabras: “Creo que tengo mucha necesidad del encantamiento, y de mi parte nada impide que yo sea encantado por ti cuantos días [sea necesario], hasta que tú digas que es suficiente (ικανός)” (176b). Desde esta perspectiva en realidad se ha dado el paso fundamental en el camino de la σωφροσύνη: ahora Cármides no sabe si tiene o no esa virtud, pero en su ignorancia él reconoce la necesidad de someterse al encantamiento que procuran las palabras de Sócrates y por eso está dispuesto a seguir conversando con él, cuanto tiempo al maestro le parezca. Precisamente este resultado final es –tal como el mismo Critias lo dice expresamente– el indicio de que el muchacho está avanzando en el camino de la virtud: “[...] si te ofreces a Sócrates para que te encante y no te apartas de él ni mucho ni poco” (176c). Y esta propuesta de Critias es aceptada de muy buen grado por Cármides: “Terriblemente obraría si no te hiciera caso (πειθοίμεν) a ti, que eres mi tutor”. Es llamativo que al final del diálogo aparezca nuevamente el motivo de la persuasión (πείθω-πείθομαι) que, como vimos, está estrechamente ligado al tema del encantamiento y de la salud: parece que todo se juega en esta instancia de la “palabra persuasiva” y sus efectos sobre los receptores. Podríamos pensar que, al fin de cuentas y más allá de su aparente fracaso, el λόγος socrático –que

quizás forma parte de los καλοὶ λόγοι a los que se aludió en la primera parte del diálogo— ha logrado su objetivo.

Antes de referirnos a las *Leyes*, es oportuno mencionar dos breves pasajes —uno de la *República* y otro del *Cratilo*— que agregan aspectos importantes implícitos en la noción de “palabra terapéutica” en Platón. En el primero, que se ubica inmediatamente después de la presentación del “escenario” de la caverna, al comienzo de la famosa alegoría con que se abre el libro VII (*R.* 515c), Sócrates exhorta a su interlocutor: “Examina ahora cómo sería su [*sc.* la de los encadenados en la caverna] liberación y curación —λύσις y ἴασις— de las cadenas y de la ignorancia si les ocurriera lo siguiente [...]”. Considerando la significación central que tiene la célebre alegoría en la obra de Platón, es posible afirmar que con estas palabras queda calificada toda la acción propia del dialogar filosófico simbolizada en la alegoría, como un proceso “terapéutico” que se orienta a procurar la salud de los receptores, salud que está íntimamente asociada al paso desde la ignorancia al conocimiento o, para decirlo en los términos de la misma imagen empleada por Platón, al tránsito desde la oscuridad a la luz.

Otros dos detalles interesantes se perciben en un breve pero muy importante pasaje del *Cratilo*: al considerar la función instrumental que le cabe al nombre —ὄνομα—, Sócrates precisa que ella consiste ante todo en enseñarnos unos a otros y distinguir las cosas tal como son (cfr. 388b) por lo que puede afirmarse que, siguiendo el ejemplo de la lanzadera y el tejido, “el nombre es un instrumento de enseñanza —διδασκαλικόν— que discierne —διακριτικόν— la esencia”. En consecuencia, cuando haya que dirigir y juzgar la obra del legislador —νομοθέτης— es decir de aquél que impone los nombres, quien mejor podrá hacerlo será el mismo que va a utilizar esos nombres, y éste es, ante todo, el “dialéctico”, que sabe preguntar y responder (cfr. 390c). Los dos detalles atinentes a nuestro tema, me parece, son estos: en primer lugar, se admite que el ὄνομα tiene, o puede tener, una determinada “fuerza” o “potencia” —δύναμις— vinculada con la comunicación o la enseñanza y en orden al conocimiento de la esencia de las cosas. En segundo lugar, Sócrates está asumiendo en el mismo diálogo la función del νομοθέτης en cuanto es capaz de “imponer un nombre”, nada más y nada menos que el de “dialéctico”, a quien sabe preguntar y responder y por tanto es experto en el diálogo<sup>5</sup>. Tendríamos así, en el curso mismo de la acción “dialógica”, un ejemplo concreto de aquello que es objeto de la conversación. Éste es el ámbito más apropiado en el que la palabra tendría la función de comunicación entre los hombres, de enseñanza y discernimiento de la esencia y, por tanto —si lo relacionamos con lo comentado con motivo de *R.* 515c— también la función de contribuir a la “liberación y curación”, propias del quehacer filosófico.

Para concluir este recorrido por algunos textos de Platón, detengámonos brevemente en un pasaje del libro X de las *Leyes* (903b-d), última obra del *corpus* del ateniense. Recordemos que en este libro X se presenta una parte importante de lo que podríamos llamar la “teología platónica”. En él se supone que los interlocutores —el ateniense que guía la conversación, el cretense Clinias, y Megilo, un espartano— se dirigen a un jovenci-

<sup>5</sup> No es difícil ver aquí una referencia al mismo Sócrates, experto en preguntar y responder, y capaz de ayudar por medio del diálogo a que otros comiencen o continúen avanzando por el camino del conocimiento.

to que ha sufrido la influencia de sofistas y pensadores racionalistas y tiene dudas acerca de la existencia de los dioses. La argumentación del ateniense se orienta a fundamentar su concepción religiosa sosteniendo tres tesis fundamentales: 1) que los dioses existen; 2) que tienen cuidado de los hombres; y 3) que no se dejan sobornar por dones y regalos por parte de quienes han obrado injustamente. Cuando parece que ha terminado la argumentación de la segunda tesis, la que afirma la providencia divina que cuida hasta de los detalles más pequeños del cosmos, el mismo ateniense agrega:

Sin embargo, me parece que se necesitan además algunos mitos de encantamientos (ἐπωδή).

Cl.: ¿Cuáles, amigo?

At.: Convenzamos (παίθειν) al joven con discursos de que todas las cosas han sido dispuestas por el que tiene el cuidado (ἐπιμελεῖσθαι) del todo en orden a la salvación y ‘ἄρετή’ del universo. (Lg. 903b)

Como se ve, en el último diálogo de Platón y antes de presentar el último mito que se encuentra en toda su obra, reaparece el motivo del encantamiento en relación con el de la persuasión. Reactualizándose la situación que se supone en esta sección de las *Leyes* –se trata de un discurso o argumentación que intenta convencer (παίθειν) al imaginario interlocutor de la verdadera concepción acerca de la divinidad– el ateniense propone que para lograr el efecto persuasivo deseado es conveniente recurrir a esta instancia de “mitos de encantamiento”, tal como se hará inmediatamente después, cuando el ateniense refiera el mito acerca del destino de las almas después de la muerte, destino que está vinculado directamente a la cualidad moral del obrar de cada hombre durante su vida. Ahora bien, según este mito de encantamiento los dioses proceden como unos gobernantes que miran siempre al bien del conjunto, del todo, en el que se inserta el bien de cada una de las partes; el problema del joven es que no alcanza a tener una visión complexiva, propia de la divinidad, que obra hasta en los más mínimos detalles siempre tendiendo a la felicidad del universo en su conjunto. En palabras del mismo ateniense:

todo médico (ιατρός) y todo artesano hábil realiza todas las obras ciertamente por el todo, lleva a cabo la parte que contribuye a lo mejor para el conjunto por y para el todo, y no el todo por y para la parte.. (Lg. 903c5).

En definitiva, el mito representa el accionar de la divinidad respecto de la ordenación de las almas después de la muerte desde una perspectiva cósmico-universal, como un obrar similar a la de un médico que se realiza “con una maravillosa facilidad” –θαυμαστὴ ἄσπότην– y cuida del todo (904a3).

A manera de conclusión de este primer punto, podemos afirmar que en la tradición literaria y filosófica griega precristiana se descubre claramente la noción de una palabra que tiene un poder –una δύναμις– cuyos efectos se ejercen sobre aquellos a quienes está dirigida. En muchos casos se trata de un λόγος sanador, que libera de los males, ya sea de los del cuerpo –como la enfermedad– o de los del alma –como la ignorancia–, y que no excluye la dimensión cósmico-universal en una perspectiva religiosa. En este sentido los elementos señalados a partir de los textos platónicos seleccionados significan

una recepción del pasado presocrático y a la vez una base relevante para la posterior experiencia cristiana.

## La introducción al *Pedagogo* de Clemente Alejandrino

Si con estos antecedentes volvemos los ojos al primer pasaje que leímos, el del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría, se hace bastante claro que la noción de λόγος θεραπευτικός del pensador cristiano recoge importantes elementos de esta tradición clásica. Para aproximarnos un poco más a la concepción del alejandrino sobre este tema y precisar la propuesta pedagógica implícita en ella, conviene considerar con más detalle el contexto del párrafo que leímos al comienzo de esta exposición y puntualizar dos o tres aspectos que ayudan a ampliar nuestra perspectiva.

Inmediatamente antes de aquél pasaje (*Pedag.* I, 1, 4) Clemente se ha referido al λόγος exhortativo o “que estimula” (παρορμητικός), cuya acción consiste fundamentalmente en invitar a quien no tiene aún la fe cristiana a abrirse a ésta e iniciar el camino de la salvación. Se trata del aspecto “protréptico” del λόγος, que “engendra... el deseo (ὄρεξις) de la vida, la de ahora y la futura” (*ibid.* I, 1, 1 y 3). Al λόγος “pedagogo”, en cambio, le corresponde la función de dar consejos (ὑποθετικός), animar, confortar (παρραμθητικός) y curar (ἰᾶσθαι) las pasiones (πάθη); es, “un mismo λόγος, que arranca al hombre de su trato habitual con el mundo conduciéndolo a la manera de un pedagogo (παιδαγωγών) a la única salvación de la fe en Dios” (*ibid.* I, 1, 2). Después vendrá la etapa del “maestro”, del λόγος didaskalikós (λόγος διδασκαλικός), tal como lo dice a continuación:

Por cierto que este *Lógos* (Λόγος) es también ‘didascálico’, pero no [lo es] ahora; pues éste muestra (δηλωτικός) y revela (ἀποκαλυπτικός) en las enseñanzas doctrinales, en cambio el pedagogo, por ser práctico, exhortó antes en orden a una disposición moral, e invita ya a poner en obra los deberes [...] (*Pedag.* I, 2, 1)

Desde las primeras páginas del *Pedagogo* se advierte la amplitud que le cabe a la acción del Λόγος, que, siendo siempre el mismo, se “especializa” en tres aspectos o etapas sucesivas: la protréptica, la pedagógica y la didascálica; simultáneamente se le asigna a la segunda, que es la que tiene directa relación con nuestro tema, una función intermedia: entre la exhortación y la enseñanza propiamente dicha, el *Pedagogo* irá orientando a los oyentes para que hagan realidad en sus vidas aquello que Dios quiere para el ser humano y se preparen así para la enseñanza “doctrinal”, que implica un conocimiento más profundo y también, probablemente, una experiencia más plena del misterio de la salvación.

Explicando la diferencia entre la etapa del “pedagogo” y la del “maestro”, Clemente da alguna precisión más sobre el primero:

De aquí se sigue la curación (ἰᾶσις) de las pasiones, cuando el pedagogo va robusteciendo las almas de acuerdo con los ejemplos que estimulan [a obrar bien] y regula la vida con sus consejos bondadosos (φιλανθρώπους, llenos de amor por los hombres), como [si fueran] suaves remedios (φαρμάκοις), [y lleva] a los que están fatigados al pleno conocimiento de la verdad. Pero no es lo mismo ‘salud’

(ὕγεια) y ‘conocimiento’ (γνώσις), pues éste adviene con el aprendizaje (μαθήσει), mientras que aquella con la curación (ιάσει) (*Pedag.* I, 3, 1).

La obra del λόγος en su función de pedagogo consiste, pues, en una “curación de las pasiones”. Sus palabras, que él aplica como remedios, contienen ejemplos que animan a los oyentes y también muchos consejos dictados por su amor a los hombres –la φιλανθρωπία divina–; todo ello se orienta, en última instancia, a que quienes son guiados por ese λόγος obtengan la salud. Y precisamente los tres libros del *Pedagogo* irán exponiendo ordenadamente esta “terapéutica” amorosa: en el primer libro el autor pasa revista a los principios fundamentales de esa acción pedagógica del λόγος, mientras que los últimos dos libros contienen los consejos concretos respecto del adecuado comportamiento en las diversas circunstancias de la vida. En el libro II se tratan innumerables detalles respecto de la comida y la bebida, de las conversaciones y del modo de vestir, y en el III se abordan otros temas cotidianos, como el modo de comportarse en los baños, la actitud a tener en las transacciones comerciales, el sentido de los ejercicios corporales, etcétera. Todo el conjunto, en fin, tiende a destacar el valor de la verdadera belleza, la que está estrechamente relacionada con la práctica de la virtud en la vida cotidiana, porque la belleza de la virtud es, en última instancia, la única digna de elogio.

La concepción de Clemente acerca de la acción y los efectos “sanadores” del λόγος, una terapéutica que se fundamenta en el amor y la búsqueda del auténtico bien para el otro y se orienta a la superación de las pasiones desordenadas y a la adquisición de la virtud como camino a la verdadera felicidad, es claramente receptora de una larga tradición cultural precristiana, en la que la vertiente platónica tiene una relevancia innegable. Estos supuestos, en fin, constituyen un importante antecedente para las elaboraciones posteriores de los Padres cristianos de los primeros siglos. Un estudio del tema en el marco de la tradición platónica seguramente es una buena base para comprender mejor la noción de la terapéutica de la palabra en la literatura y la teología de la antigüedad tardía y del medioevo.

Boletín  
bibliográfico



## Teología, Estudios de Mujeres y Estudios de Género

Gisela Giraudo, Edith Wittenbrink, Mirijam Salfinger y  
Alina María Rosales (Coords.)

La Fundación Teologanda en colaboración con la revista *Stromata* ofrece los siguientes aportes realizados por: Lic. Gisela Giraudo, Mag. Mirijam Salfinger, Lic. Edith Wittenbrink, Dra. Mariel Caldas, Prof. Belén Moya, Dr. Lucas Leal, Dra. Lucía Riba, Jorge Ignacio Clavero, Dra. Aleksandra Brand, Dra. Judith König, Mag. Julia Hahn, Carolin Hohmann M.Ed., Lia Alessandro M.Ed., y Mag. Alina María Rosales. El boletín presenta reseñas distribuidas en las siguientes secciones: Ecclesiología, Teología Feminista de la liberación, Teología Feminista, Teología Moral, Teología Fundamental, Ecofeminismo, Cristianismo primitivo, Teología y género, Teología y abuso. En el marco de una larga trayectoria en las relaciones de Teologanda y AGENDA, al igual que en 2024, en esta edición de 2025 este boletín se publica en colaboración con colegas de la Junge AGENDA, un grupo de jóvenes teólogas de dicha asociación de teólogas católicas de habla alemana.

### Ecclesiología

**Kidd, Anastasia E.B., *Fat Church. Claiming a Gospel of Fat Liberation*, Pilgrim Press, Cleveland 2023, 299 pp.**

En “Iglesia Gorda”, Anastasia E. B. Kidd desarrolla una respuesta clara y reflexiva a la pregunta de si el amor de Dios está vinculado a nuestro peso corporal (4). En el centro de su trabajo está la ‘palabra con F’, que no se refiere al feminismo sino al término ‘fat’, gordo, y que hasta la fecha sólo se ha tratado esporádicamente en teología. Kidd utiliza ‘gordo’ como “marcador neutro” (23). La autora se opone así a un término con connotaciones negativas que degrada a las personas por su peso corporal y les atribuye rasgos de carácter como vagos e indisciplinados.

En la primera parte, Kidd describe la discriminación por el peso corporal, basándose en muchos lugares en experiencias personales. El entrelazamiento de los niveles de identidad y de estructura se hace patente en la crítica de Kidd al capitalismo, ya que sólo el cuerpo delgado se tolera como ‘bueno’ y ‘correcto’. La segunda parte destaca diferentes perspectivas sobre cuerpos gordos, incluidos los éxitos de los movimientos activistas (‘fat activism’), que fueron esenciales para el establecimiento de los llamados ‘Fat Studies’. Kidd se centra especialmente en la categoría de género: los cuerpos femeninos en particular se enfrentan a ideales de belleza absurdos. Las conclusiones teológicas se encuentran en la sección final, en la que la autora subraya la importancia de una ‘liberación gorda’ para la teología y la Iglesia a partir de diversos temas (entre ellos, la doctrina del pecado

original, la narrativa del paraíso y la encarnación). La obra concluye con una guía de lectura, que también tiene relevancia para la investigación teológica e invita a la reflexión personal y al debate en grupo con el objetivo de imaginar una iglesia que acepte a las personas tal como son sin excepción (207).

Carolín Hohmann (Traductora: Edith Wittenbrink)

**Noceti, Serena, *Reforming the Church. A synodal way of proceeding [Reformar la Iglesia. Un modo sinodal de proceder]*, Paulist Press, New York 2023, 209 pp.**

En el actual contexto de reforma eclesial a través del camino sinodal, en el que Serena Noceti se halla plenamente involucrada, esta obra reciente de la reconocida teóloga laica italiana explora los posibles pasos de la reforma de la Iglesia católica. Focalizando su reflexión en los ministerios, estructuras participativas, instituciones pastorales, el papel del laicado -especialmente de mujeres- y la revisión de la formación en seminarios y sus modelos de toma de decisiones, la obra aborda el tema desde la convicción de que la sinodalidad es el modo en que la Iglesia logra una verdadera reconfiguración de sí misma como pueblo de Dios. La sinodalidad continúa la eclesiología del Concilio Vaticano II y la lleva a cabo a través de un proceso permanente de conversión y reforma.

La obra se encuentra estructurada según una breve introducción y seis capítulos. A través de cada uno de ellos va desarrollando una perspectiva diferente de la reforma: la forma sinodal de la iglesia, de encuentro y escucha de todos los bautizados; la Escritura y la tradición -el *consensus ecclesiae*-; los caminos hacia ministerios renovados; la corresponsabilidad como respuesta al clericalismo; la reforma de las estructuras en los diversos niveles eclesiales; y el futuro de la Iglesia como pueblo peregrino siguiendo una espiritualidad sinodal continua. En este recorrido la teóloga enfatiza la importancia de ofrecer indicaciones y sugerencias concretas que promuevan esta reconfiguración sinodal de la Iglesia, empezando por las comunidades locales (p.90) y acentuando la importancia de escuchar la voz de los/as laicos/as (incluyendo allí además de una referencia especial a las mujeres, la voz de los que disienten, de los marginados, y de todos aquellos que no han sido reconocidos como ‘formando la Iglesia’) (p.IX).

Para la autora, una “figura sinodal” de la Iglesia, debe ir madurando progresivamente, lo que nos permite ir más allá de una simple descripción estática, en favor de la interpretación de los procesos y relaciones que deben acompañar esta nueva configuración eclesial. El cambio en los hombres y mujeres que conforman la Iglesia debe ir acompañado de un cambio en ciertas instituciones que son expresión de otro modelo eclesial. Una nueva conciencia eclesial debe ir acompañada de un valiente cambio de ciertas estructuras centrales de la vida de la Iglesia actual. El funcionamiento de las parroquias, la formación del clero en los seminarios, la liturgia, los consejos pastorales, los modelos utilizados para la toma de decisiones, como los lugares y formas de participación laical, son algunos de los aspectos concretos que deben tratarse para activar la reforma. Esta obra se constituye en un importante aporte al sostener la necesidad de reformas concretas

que lleven a un cambio y renovación sistémica dentro de la Iglesia, para no terminar limitándose a ciertos sectores o actividades que llevarían únicamente a una reforma parcial.

Alina María Rosales

**Rath OSB, Philippa (Ed.), „...weil Gott es so will“. Frauen erzählen von ihrer Berufung zur Diakonin und Priesterin [«...porque Dios lo quiere así». Mujeres hablan de su vocación como diaconisas y sacerdotisas], Herder, Freiburg i. Br. 2021, 301 pp.**

En el volumen editado por la hermana Philippa Rath OSB «...porque Dios lo quiere así», que ella inició en el contexto de su trabajo en el Foro Sinodal «Mujeres en los ministerios y oficios de la Iglesia» del Camino Sinodal Alemán, 150 mujeres hablan de su vocación a ser diaconisas o sacerdotisas. El volumen comienza con textos de mujeres santas y una introducción de la editora, que arroja luz sobre el origen y la intención del proyecto, a la que sigue un prólogo con la convocatoria original. En sus historias de vida, las autoras - la mayoría nacidas en las décadas de los cincuenta y sesenta - reflejan tanto las esperanzas que le siguieron al Concilio Vaticano II, como la experiencia de una marginación sistemática.

Los testimonios, algunos de ellos breves y escritos de forma individual, no pueden analizarse de forma homogénea, pero vistos en su conjunto despliega un impresionante panorama de la vocación femenina en una institución que no reconoce oficialmente dichas vocaciones. Una y otra vez se pone de manifiesto cómo las mujeres - a veces sólo retrospectivamente - reconocen su vocación sacerdotal, a pesar de que estructuralmente era impensable. No obstante, muchas viven su sacerdocio a su manera, más allá de la ordenación sacramental.

El libro no es un tratado teológico, sino un testimonio colectivo y doloroso de la época. Su lectura supone un reto emocional, pero al mismo tiempo muestra resiliencia y esperanza. No sólo documenta experiencias individuales, sino que también pone de manifiesto una crisis estructural. Por ello, esta obra constituye una importante contribución en el contexto de la teología pastoral, la eclesiología feminista y el desarrollo de la Iglesia contemporánea.

Julia Hahn

**Rodríguez Moreno, Mary Betty y Vivas Albán, María del Socorro (Eds.), *Entre el ideal eclesial y el impulso sinodal: perspectivas desde las mujeres*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2023, 262 pp.**

Esta obra colectiva es fruto de la contribución que un grupo de teólogas de amplia trayectoria, investigadoras y docentes de la Pontificia Universidad Javeriana, busca realizar a la actual reflexión sinodal. Su propósito es ofrecer líneas de discernimiento para el proceso actual de conversión que atraviesa la Iglesia desde las distintas áreas de la teología.

El libro se presenta organizado en tres partes: una de teología bíblica, una de eclesiología y otra de teología pastoral, que abordan la temática sinodal de manera integral. Pasando por los fundamentos bíblicos, la reflexión litúrgica y ministerial, hasta la perspectiva ecuménica o ecofeminista, las autoras visibilizan a las mujeres y sus distintos lugares dentro de la comunidad eclesial, haciendo énfasis en los procesos de inclusión, reconocimiento de la pluridiversidad y su papel fundamental dentro de la Iglesia. La polifonía de voces y los diversos enfoques teológicos que esta obra ofrece, la hacen un distinguido aporte a la reflexión sinodal latinoamericana en perspectiva de género.

María Belén Moya

**Vantini, Lucia - Castiglioni, Luca - Pocher, Linda (2024), ¿“Desmasculinizar” la Iglesia? Debate crítico sobre los principios de H. U. von Balthasar, Paulinas, Madrid 2024, 109 pp.**

Con un prefacio del papa Francisco, esta obra es un trabajo conjunto que reflexiona sobre la presencia y papel de las mujeres en la Iglesia desde tres perspectivas diversas pero afines. A partir del camino previo al Sínodo sobre la Sinodalidad, el papa Francisco se refirió a la “desmasculinización de la Iglesia” y a una necesidad de abrirse a la presencia femenina en ella, en íntima relación a un mayor reconocimiento de la dignidad bautismal de las mujeres. Así surgió este libro, a partir del debate que se dió durante el proceso sinodal, en el cual la teóloga y religiosa Linda Pocher fue invitada a reflexionar sobre el principio mariano y petrinio en la Iglesia de H. U. von Balthasar, siendo esta teología una de las inspiraciones fundamentales para comprender las relaciones entre hombres y mujeres del magisterio de los últimos pontificados. Junto a ella, también participaron de este encuentro la filósofa y teóloga laica Lucia Vantini y el teólogo Luca Castiglioni. En esta publicación las reflexiones que cada uno de ellos ofreció al consejo cardenalicio en aquel encuentro quedan “sinodalmente” a disposición de cuantos estén interesados en este debate. Nos encontramos con una obra breve, configurada según tres capítulos titulados: “Más allá del principio. Una constelación de las diferencias” (L. Vantini), “Otros principios, otros sacerdotes. Por una masculinidad evangélica” (L. Castiglioni) y “María y las demás. Discípulas y mistagogas” (L. Pocher). El principal valor de esta breve pero muy inspiradora obra radica en que es propuesta como punto de partida que cuestiona y pone sobre la mesa la presencia y relaciones entre hombres y mujeres dentro de la Iglesia. Como bien afirma el papa Francisco en su prefacio, “el punto de llegada está en las manos de Dios” (p. 6). A través de una reflexión que supone un debate crítico con el pensamiento de von Balthasar, podemos sentir el fuerte llamado que tenemos como Iglesia en estos tiempos de conversión invitados a compartir una mesa de oración, escucha y diálogo para abrirnos a que el Espíritu nos ayude a comprender e ilumine el caminar eclesial.

Alina María Rosales

**Zagano, Phyllis, *Just Church. Catholic Social Teaching, Synodality, and Women*, Paulist Press, New York 2023 (e-book).**

En *Just Church*, Phyllis Zagano -reconocida teóloga y defensora del ministerio femenino- propone una reflexión crítica sobre las estructuras de poder en la Iglesia católica contemporánea a la luz de la doctrina social y la sinodalidad. Con un enfoque claro y comprometido, la autora plantea que no es posible hablar con autoridad moral de justicia en el mundo si la Iglesia no practica la justicia hacia las mujeres en su interior. La obra se articula en tres partes: el desarrollo histórico y doctrinal de la enseñanza social católica; un análisis del proceso sinodal con énfasis en los últimos sínodos impulsados por el Papa Francisco; y un abordaje riguroso del papel de las mujeres en la Iglesia, particularmente el debate sobre el diaconado femenino. Desde una hermenéutica feminista, Zagano denuncia las contradicciones entre el discurso inclusivo y las prácticas excluyentes, especialmente en lo que concierne al acceso de las mujeres a los ministerios ordenados y a los espacios de decisión. Aún reconociendo la solidez de su argumentación, la obra de Zagano tiende a asumir que la transformación estructural de la Iglesia puede surgir principalmente desde el cambio institucional, sin desarrollar con igual profundidad una eclesiología del *sensus fidei* del pueblo de Dios que sustente la recepción teológica de la sinodalidad y del ministerio femenino más allá de la lógica funcional. Sin embargo, combina claridad pedagógica con un sustento teológico sólido, resultando especialmente relevante para quienes investigan los procesos de reforma eclesial, el papel de las mujeres en la vida de la Iglesia y la reconfiguración de la autoridad en clave sinodal. Más que una denuncia, *Just Church* es una propuesta concreta: la inclusión estructural de las mujeres como condición indispensable para una Iglesia verdaderamente sinodal, evangélica y creíble. Su lectura resulta imprescindible para quienes buscan articular una praxis eclesial coherente con la justicia que predica.

Alina María Rosales

## **Teología feminista de la liberación**

**Collet, Jan Niklas, *Die Theologie der Befreiung weiterschreiben. Ignacio Ellacuría im Gespräch mit dem dekolonialen und postkolonialen Feminismus [Continuar escribiendo la teología de la liberación. Ignacio Ellacuría en diálogo con el feminismo decolonial y postcolonial]*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2024, 355 pp.**

La publicación es una versión ligeramente revisada de la tesis doctoral de Jan Niklas Collet (2023), en la que analiza el desarrollo de la teología de la liberación de Ignacio Ellacuría en diálogo con el feminismo descolonial y poscolonial. El objetivo del trabajo es esbozar una posible forma de teología liberadora en Europa, especialmente en el contexto de los movimientos sociales. Para ello, Collet pone en diálogo el enfoque del teólogo con las teorías de María Lugones y Chandra Talpade Mohanty, con el fin de desarrollar una

hermenéutica de la teología de la liberación que tenga en cuenta las diferencias culturales, las desigualdades sociales globales y la colonialidad de género.

El trabajo se divide en tres partes principales. En la primera parte se presenta el enfoque teológico de Ellacuría y sus fundamentos filosóficos.

La segunda parte está dedicada al diálogo con el enfoque feminista decolonial de María Lugones y poscolonial de Chandra Talpade Mohanty. Collet destaca la crítica al feminismo occidental y la importancia de la democracia feminista transnacional. Muestra cómo el enfoque de Ignacio Ellacuría puede ampliarse mediante la integración de perspectivas feministas, en particular teniendo en cuenta la colonialidad de género, que queda infravalorada en la obra de él.

En la tercera parte, Collet traslada los conocimientos adquiridos a la situación europea. Discute la conexión entre la teología teórica y la práctica y propone un materialismo descentralizado que recoge las cuestiones decoloniales y poscoloniales. Los movimientos sociales se introducen como campo de práctica para una teología de la liberación europea, pero solo se tratan brevemente. En general el libro refleja el profundo conocimiento de Collet sobre el autor y su enfoque teológico de la liberación. Refleja un análisis apasionante y digno de leer sobre la teología de Ellacuría ante teorías feministas y los retos actuales.

Mirijam Salfinger

## Teología feminista

**Stögner, Karin y Colligs, Alexandra (Eds.), *Kritische Theorie und Feminismus [Teoría Crítica y Feminismo]*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2022, 394 pp.**

Las editoras de esta antología se centran en la relación llena de tensiones entre el feminismo y la teoría crítica. Karin Stögner, profesora de Sociología en la Universidad de Passau, y Alexandra Colligs, investigadora en la misma universidad, sientan así las bases para el debate sobre una productiva relación de tensión. Mientras que las teorías feministas en los países de habla alemana se refieren más bien a la primera generación de la teoría crítica, los debates estadounidenses conectan más con la segunda generación en torno a Jürgen Habermas (11). A menudo se acusa a la teoría crítica de ser ciega al género y de ignorar las realidades de la vida femenina. Por lo tanto, el objetivo de la antología es elaborar los contornos de una teoría crítica feminista actual y futura (13), así como, comprender la teoría crítica y el feminismo en una sola constelación y rastrear su conexión interna (12). Centrándose en cuatro temas principales, las autoras analizan la tensión existente y la conectan con reflexiones interseccionales con el fin de captar, la multidimensionalidad de las relaciones sociales de poder (35). Tras las contribuciones introductorias, sigue un capítulo dedicado a la crítica feminista de la ideología y a la cuestión de un universalismo feminista. A continuación, se discuten perspectivas feministas críticas sobre la producción y la reproducción, seguidas de análisis sobre la identidad,

la subjetividad y la diferencia. El libro concluye con perspectivas psicoanalíticas sobre el poder y la diferenciación de género (14). La antología abre enfoques estimulantes y productivos para poner en diálogo la teoría crítica y el feminismo.

Lia Alessandro (Traductora: Edith Wittenbrink)

## Teología moral

**Di Renzo, Gabriela, Ortiz de Elguea, Eloísa, y Carman, Paula (Eds.), *Justicia para las mujeres. Desafíos actuales de la ética teológica feminista*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba 2024, 279 pp.**

Las editoras, tres eticistas de Teologanda, realizaron una rica obra pionera para América Latina y más allá. En su prólogo, el profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana Miguel Yáñez SJ enfatiza el deseo por la justicia de género en la sociedad, pero también en la Iglesia y en el mundo académico. Las once contribuciones temáticas, todas de autoras, concretan en diferentes áreas geográficas y temáticas esta demanda universal. En su introducción, Eloísa Ortiz de Elguea presenta una panorámica de enfoques éticos teológicos feministas de todo el mundo, y el volumen mismo incluye aportes de las Américas, Asia, África y Europa. Se sitúa en la tradición de la ética feminista “clásica”, por ejemplo con la contribución de la teóloga estadounidense Lisa Sowle Cahill, y al mismo tiempo abre nuevos caminos con análisis interculturales e interseccionales. Entre las concretas injusticias examinadas están: el edadismo, las discriminaciones basadas en la maternidad o en la forma del cuerpo, la migración voluntaria o forzada, la sanidad inadecuada, y la violencia doméstica. La mayoría de los textos parte de la percepción de injusticias estructurales concretas. Presentan datos empíricos y reflexiones teológicas y éticas, a menudo en la tradición de la teología de la liberación. Así, subrayan la agencia y las luchas contra las injusticias hacia las mujeres en todo el mundo. Muchas contribuciones además remiten al magisterio de la Iglesia, cuyos textos son retomados de forma diferenciada y con lealtad crítica. El libro concluye con un informe de Virginia Azcuy sobre 20 años de Teologanda, que muestra cómo este programa es un ejemplo admirable del compromiso de teólogas para hacer posible, visible, y reconocido su trabajo. Ilustra así las luchas por justicia para las mujeres dentro de la teología en Argentina y más allá.

Edith Wittenbrink

**Wendel, Saskia: *Die “Leib-Christi”-Metapher. Kritik und Rekonstruktion aus gendertheoretischer Perspektive [La metáfora del «Cuerpo de Cristo»: Crítica y reconstrucción desde la perspectiva de la teoría de género]*, transcript Verlag, Bielefeld 2023, 227 pp.**

El libro de la teóloga (área teología fundamental) Saskia Wendel ofrece una contribución exhaustiva y actualizada al concepto del «Cuerpo de Cristo». La idea central

es que «Cuerpo de Cristo» se refiere a un concepto abstracto, a la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana en una sola persona, pero no al cuerpo concreto del hombre Jesús de Nazaret. La reflexión y la recepción filosófico-teológicas muestran que, a pesar de su carácter abstracto, Cristo pudo hacerse carne, pero no cuerpo. Esto tiene un significado muy amplio para los debates actuales sobre género. Porque el Corpus Christi no es un «cuerpo abstracto de Cristo, sino [la] existencia concreta y encarnada de Jesús de Nazaret, a la que pertenecen [...] una multitud de afectos y sentimientos, como el placer y el deseo» (83). De este modo, los actos performativos y la libertad de Jesús, como ser humano que decidió vivir con Dios (la libertad como capacidad trascendental en la realización de una vida consciente), podrían aparecer bajo una nueva luz. Dado que esta metáfora ha tenido tal «éxito», ahora podrían re-examinarse las sistemáticas que, desde una perspectiva cristiana, han seguido transmitiendo determinadas codificaciones del cuerpo y el género. Lamentablemente, queda un vacío que es importante desde una perspectiva exegética: el cuerpo de Cristo es también una imagen política. Pablo da un giro a la metáfora (Rom 12,4); una reflexión exegética y exegética histórico-crítica exhaustiva aclara la visión, ya que habría que incluir aspectos políticos y eclesiales que aportarían más matices a la consideración teológica del debate sobre el género.

Aleksandra Brand (Traductora: Mirijam Salfinger)

## Ecofeminismo

**Johnson, Elizabeth A., *Mujeres, tierra y espíritu creador. Claves para una espiritualidad de la creación*, PPC, Madrid 2022, 158 pp.**

En esta obra, la teóloga feminista Elizabeth Johnson ofrece una profunda reflexión teológica sobre la conexión entre la opresión de las mujeres y la degradación del planeta. Señala que ambas formas de violencia comparten una raíz común: el dualismo jerárquico patriarcal, reforzado por el antropocentrismo y el androcentrismo que han moldeado la cultura occidental, así como sus tradiciones teológicas y éticas. Publicada originalmente en 1993, esta obra fue reeditada y traducida por primera vez al español en el año 2022. La nueva edición incluye una introducción actualizada de la autora, en la que vincula su propuesta teológica con desarrollos recientes, en diálogo con la encíclica *Laudato Si'* y el concepto de encarnación profunda. La obra se completa con un prefacio y se organiza en seis secciones: 1. La crisis: Ecocidio; 2. Raíz principal de la crisis: el universo de estructura dual; 3. Evocación de la sabiduría femenina; 4. El discernimiento de la afinidad con la tierra; 5. Recordar al Espíritu creador; 6. Conversión al círculo de la tierra. A lo largo de estas secciones, Johnson propone superar los modelos de mayordomía y administración, que identifican las relaciones entre los varones, la tierra y las mujeres. Sugiriendo en su lugar un modelo de relación de parentesco entre la humanidad y la Tierra. Este enfoque relacional reconoce a todos los seres como parte de una comunidad de vida interdependiente, fundada en el respeto, la reciprocidad y el cuidado mutuo. Finalmente en su conclusión, la autora invita a abrazar una espiritualidad de la creación que denomina:

conversión al círculo de la Tierra, entendida como una transformación espiritual y ética que asumen dos actitudes fundamentales, la contemplación, que permite redescubrir lo sagrado en la creación; y la profecía, que impulsa una teología que promueva la acción comprometida con las mujeres y la tierra, desde la transformación de las raíces de la opresión.

Gisela de Lourdes Giraudo

**Van Montfoort, Trees, *Teología verde. Una perspectiva ecológica, ecuménica y ecofeminista*, Miño y Davila, Buenos Aires 2025, 335 pp.**

En este libro, la autora profundiza las relaciones entre teología y sustentabilidad, propone una relectura de la cosmovisión bíblica, de la ecoteología desde diversas iglesias, de la teología ecofeminista -desde Sallie Mc Fague, Ivone Gebara, Catherine Keller y Elizabeth Theokritoff-, así como de las enseñanzas de la antropología y la cristología en esta temática. La teología verde que Van Montfoort elabora surge desde la certeza de la crisis ecológica, reclamando nuevas formas de pensar, actuar y crear, para poner conectar teología y ecología, fe y sostenibilidad. Partiendo de la noción de que toda teología es contextual, suma a los rituales, fórmulas y oraciones litúrgicas, a los frutos de la tierra, para conectarnos más profundamente con la Creación y así provocar cambios de manera integral en los pensamientos y las acciones creyentes.

Mariel Caldas

## **Cristianismo primitivo**

**Da Silva, Roberta Alexandrina, Abreu Funari, Pedro Paulo y Carlan, Claudio Um-pierre (Eds.), *Mulheres no Cristianismo Primitivo – poderosas e inspiradoras [Mujeres en el cristianismo primitivo. Poderosas e inspiradoras]*, Paulus Editora, São Paulo 2022, 338 pp.**

Este libro presenta investigaciones que visibilizan la presencia protagónica de las mujeres en el cristianismo primitivo: resistiendo, liderando y construyendo nuevos sentidos acerca de la convivencia humana. En tiempos de fundamentalismos —afirma Pedro Lima Vasconcellos en el prefacio—, este texto resulta especialmente oportuno por su potencial inspirador para abrir nuevas reflexiones, quizás aún inexploradas.

La obra reúne a investigadoras e investigadores de renombre internacional —Ivone Gebara, Ivoni Richter Reimer, Mercedes Navarro Puerto, María José Fontelas Rosado Nunes, Amy-Jill Levine y Lucía Riba, entre otras—, quienes, al evocar figuras como Lidia, María Magdalena y Tecla, al recuperar el vínculo particular de Jesús con las mujeres en los relatos evangélicos y su modo de vivir el cristianismo, como así también, al sistematizar herramientas de la exégesis y la epistemología feministas, ofrecen una relectura plural del cristianismo primitivo desde una perspectiva interdisciplinaria.

Este texto es un aporte más que permite reconstruir la historia de las mujeres en los primeros siglos del cristianismo y, a su vez, visibiliza una dimensión espiritual del movimiento de Jesús que ha sido muchas veces silenciada: la del protagonismo de las mujeres. Los artículos reunidos en este libro hacen justicia, una vez más, a las desigualdades históricas legitimadas durante siglos por la teología, la ciencia y la política, e invitan, además, a imaginar una transformación de las estructuras eclesiales.

Lucas Leal

## Teología y género

**Höpfinger, Anna-Katharina, Jeffers, Ann y Pezzoli-Olgiati, Daria (Eds.), *Handbuch Gender und Religion [Manual Género y Religión]*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2021<sup>2</sup>, 572 pp.**

El género es un concepto básico importante y a la vez controvertido en los estudios religiosos. Las editoras Anna-Katharina Höpfinger, consejera académica de Estudios Religiosos e Historia de la Religión en Múnich, Ann Jeffers, investigadora de la Universidad de Roehampton, y Daria Pezzoli-Olgiati, catedrática de Estudios Religiosos e Historia de la Religión en Múnich, son académicas que llaman la atención sobre la necesidad y relevancia del género como concepto básico en los estudios religiosos. El manual ofrece una introducción básica a los conceptos y a los retos actuales en las interacciones entre género y religión. Se basa en observaciones de una mutua falta de percepción, del género en los estudios religiosos y de la religión en los estudios de género. Aunque hay progresos en este campo en los países de habla alemana (18), las editoras siguen viendo la necesidad de prestar mayor atención al papel del género. Su pregunta guía es: ¿Por qué el género es un concepto fundamental en los estudios religiosos y qué puede aportar? (19) El interés epistemológico, y por lo tanto también las diferentes contribuciones del manual, se orientan en torno a tres dimensiones: la reflexión sobre el género y la religión como conceptos teóricos, el debate sobre su relevancia para investigaciones históricas y actuales y, por último, el análisis de sus interacciones en los discursos públicos y mediáticos (18). El manual sirve de orientación y de motivación para incluir más intensamente el género, colmar las lagunas de investigación y contribuir al diálogo interdisciplinario (27).

Lia Alessandro (Traductora: Edith Wittenbrink)

**Riba, Lucía y Schiavoni, Fernanda (Eds.), *Agenda de género(s): miradas actuales desde la academia y la praxis*, EDUVIM, Villa María 2022, 239 pp.**

Este libro colectivo, editado por Lucía Riba y Fernanda Schiavoni, reúne investigaciones que abordan las problemáticas de género como herramienta crítica y transformadora de la realidad histórico-social. Desde distintas disciplinas —economía, filosofía, psicología, derecho, ciencias políticas, antropología y teología— los textos comparten la

perspectiva de género como opción epistemológica, ofreciendo una mirada inter, multi y transdisciplinaria sobre subjetividades, discursos y corporalidades.

La obra interpela las agendas contemporáneas en ejes como la re-imaginación de la economía proponiendo sistemas solidarios que prioricen el cuidado y la sostenibilidad, tomando las lecciones cruciales que nos dejó la pandemia del COVID-19 (textos de Diane Elson y Marion Sharples y de Valeria Esquivel), o el cuestionamiento de hegemonías, incluso dentro del feminismo, a través de la teología queer, los feminismos “sombrios” o la crítica al “giro punitivo” (de David Avilés Aguirre, Lucas Leal y Lucía Riba; de Eduardo Mattio y de Norma Fuller). También aborda el acceso a la justicia y la participación política en contextos de desigualdad (texto de María Verónica Luetto y Melisa Gorondy Novak), y una comprensión de la violencia de género más allá del binarismo “víctima/victimario”, desde una mirada clínica vincular (de Cecilia Padvalskis y Cecilia Petit).

El libro destaca el uso de narrativas autobiográficas que visibilizan no solo la vulnerabilidad sino la agencia de quienes enfrentan múltiples desigualdades. Así, *Agenda de género(s): miradas actuales desde la academia y la praxis* invita a repensar, debatir y actuar desde enfoques democráticos, plurales y comunitarios, orientados a construir una sociedad más justa e igualitaria.

Jorge Ignacio Clavero

### **Leal, Lucas, *Creyentes y diversos*, Del Cerro, Córdoba 2025.**

Este libro es uno de los frutos de la tesis de doctorado de Lucas Leal, titulada ¿Lo digo o no lo digo? El coming out *en agentes pastorales gays de la iglesia católica de Córdoba* (CEA, UNC, 2024).

Consta de un *Prólogo*, escrito por Eduardo Mattio (docente e investigador de la FFHH, UNC), donde leemos que “para muchas personas sexo-diversas es una preocupación existencial de primer orden el encontrar alguna ligazón entre su vida religiosa y sus deseos y prácticas sexo-afectivas. Para muchxs de ellxs no es una opción posible o deseable abandonar las propias creencias religiosas o la comunidad eclesial de pertenencia.” Le sigue una *Introducción* donde el mismo Leal narra en primera persona su propia trayectoria, desde su infancia hasta la actualidad, como catequista, pastoralista y en la gestión educativa. Allí se refiere a su libro diciendo que “trata acerca de esa «extraña pareja» que conforman la religión y la sexualidad y quiere ser un signo de esperanza para muchos”. En el cuerpo del texto se recopilan narraciones autobiográficas de vivencias de personas gays, lesbianas y trans con profundas convicciones religiosas, sus sufrimientos, dudas, conflictos y esperanzas. Cada historia tiene su singularidad, y ofrece una forma distinta de nombrar lo divino, de rezar, de confiar, de buscar sentido. En conjunto, las voces construyen un tejido narrativo con un tono por momentos íntimo y por momentos colectivo, que se sostiene en una espiritualidad vivida con autenticidad. El libro concluye con un extenso capítulo: “Resistir la necroelesiológia: cinco transformaciones que piden a la iglesia las personas creyentes LGBTIQ+”. La primera, “Participación plena de las personas LGBTIQ+ en espacios eclesiales”. Sigue la “Visibilización de las personas LGBTIQ+

en la Iglesia”. Luego, “Acompañamiento espiritual a las personas LGBTIQ+ por parte de personas idóneas”. Agrega “Coherencia de vida en el testimonio de sacerdotes, religiosos y religiosas”. Por último: “Una nueva comprensión teológica de la diversidad sexual desde la antropología teológica”.

Uno de los aportes más ricos de *Creyentes y diversos* es que no habla del tema como un “problema” y mucho menos como algo que “les pase” a otros. “Seamos o no heterosexuales, cuando hablamos de estos temas estamos hablando de nuestra común experiencia de humanidad forjada en la corporalidad y la materialidad de la buena creación de Dios; nunca podemos hablar de «esa gente» como si su realidad nos fuera ajena” (Nancy Bedford, citado por Leal). Pero quizás lo más novedoso y fecundo es lo que dice el mismo autor: “Lo que necesitamos hoy es contar nosotros, las personas LGBTIQ+ que nos consideramos creyentes, que somos creyentes”. Hasta ahora la Iglesia habló de nosotros como si fuésemos agentes externos a la Iglesia. Cambiar la narrativa supone empezar a hacer esa teología en primera persona o esas narraciones en primera persona y contar cómo vivimos nuestra sexualidad y cómo resignificamos eso que parece dicotómico o apareció durante mucho tiempo como antagónico: la fe y la sexualidad.”

Lucía Riba

## Teología y abuso

**Florin, Christiane, *Keinzelfall. Wie Heinz ein katholisches Heim überlebte [No es un caso aislado. Cómo Heinz sobrevivió un hogar infantil católico]*, Patmos Verlag, Ostfildern 2025, 160 pp.**

Abuso y la educación en hogares infantiles – esta temática apenas se ha abordado en los países de habla alemana. La politóloga y periodista Christiane Florin es conocida como experta en análisis de poder y lleva años estudiando las estructuras de abuso y poder en la Iglesia católica. En el libro *Keinzelfall* (el título es un neologismo para negar la expresión alemana *Einzelfall*, “caso aislado”), se dedica al tema de la educación en hogares infantiles y relaciona la historia individual de una víctima con el fracaso estructural de las iglesias en Alemania a la hora de abordar la violencia sexual en los hogares infantiles eclesiásticos. Muestra cómo los niños que crecieron en hogares infantiles son sistemáticamente excluidos de los debates públicos, académicos e internos de la Iglesia. El punto de partida es la pregunta “¿Cómo fue posible?” (130), en referencia al abuso que Heinz sufrió por parte de su educadora y del capellán: violencia sexual, degradación y maltrato físico. Florin entrelaza la narración biográfica de Heinz con un capítulo escrito por ella misma, en el que señala los patrones estructurales que se muestran en este contexto. Entre ellos se encuentra, por ejemplo, la homogeneización de los niños de los hogares infantiles como “personas sin nombre” (140), lo que oculta la diversidad de sus realidades de vida. De este modo, la autora pone de manifiesto la historia de culpa de las iglesias y de sus asociaciones sociales, pero también hace un llamado a la comunidad académica: faltan investigaciones que perciban a los niños de hogares infantiles como

individuos. Florin también aborda el papel de las mujeres como agresoras, así como los retos que plantea la reconstrucción histórica de las historias de vida individuales. El libro combina de manera muy impresionante testimonios personales con análisis críticos de la sociedad y abre un espacio para debates pendientes desde hace tiempo en las esferas públicas, académicas y eclesiales.

Lia Alessandro (Traductora: Edith Wittenbrink)

**Hürten, Magdalena, *Dem Schweigen zuhören. Die Bedeutung des Konzepts der epistemic injustice für die Forschung zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche* [Escuchar el silencio. El significado del concepto de injusticia epistémica para la investigación sobre los abusos a mujeres adultas en la Iglesia católica], Verlag Karl Alber, Baden Baden 2025, 563 pp.**

¿Cómo se genera el conocimiento? ¿Cómo es accesible colectivamente? ¿A quién se reconoce y se toma en serio como sujeto de conocimiento? El libro de Magdalena Hürten aborda estas cuestiones desde la perspectiva de la investigación teológica pastoral del abuso. El libro arroja luz sobre un área que hasta ahora ha recibido poca atención dentro de la investigación sobre abusos: el abuso sexual de mujeres adultas. El estudio forma parte de la reevaluación de los abusos en la historia fundacional de las Hermanas de San Francisco de Asís (diócesis de Bamberg, Alemania) y, sin embargo, va mucho más allá del caso individual de tratar las acusaciones de abusos contra el fundador de la comunidad, el padre Peter Natili. Las preguntas esbozadas al principio son concretadas por Magdalena Hürten en función de su propio tema de investigación. Tomando en serio el carácter contextual de la producción y comunicación del conocimiento, Magdalena Hürten se pregunta «hasta qué punto era posible a principios del siglo XX hablar de los malos tratos a mujeres adultas, en qué condiciones se podían reconocer como tales y qué factores [...] llevaron al silencio y al olvido». (23). Magdalena Hürten consigue responder a esta compleja y muy significativa pregunta presentando primero en detalle el concepto de injusticia epistémica (especialmente en Miranda Fricker, pero también en otros actores del discurso). A esto le sigue un análisis histórico de las realidades sociales de la vida de las mujeres en el Imperio Alemán a principios del siglo XX, antes de que Magdalena Hürten pase a su estudio de caso. El libro de Magdalena Hürten no sólo supone una importante contribución a la investigación teológica del abuso desde una perspectiva teórica de género. Con el concepto de injusticia epistémica de Miranda Fricker, también abre un importante enfoque hermenéutico para la investigación del abuso en su conjunto. A los investigadores y las investigadoras posteriores también les complacerá la útil visión general de la investigación sobre el abuso en mujeres adultas (31-86) y la definición precisa del abuso (86).

Judith König (Traductora: Edith Wittenbrink)



Fichero  
de revistas  
latinoamericanas  
2025



## Siglas de las revistas

<b>aMel.</b>	Algarrobo MEL. Mendoza, Argentina.
<b>Ac</b>	Acción. Asunción, Paraguay.
<b>AF.</b>	Annales Faje, Belo Horizonte.
<b>Ago.</b>	Agora Filosófica. Recife, Brasil.
<b>Allp.</b>	Allpanchis. Cuzco, Perú.
<b>Alt.</b>	Alternativas. Managua, Nicaragua.
<b>Ana.</b>	Análisis. Revista colombiana de humanidades.
<b>Anal.</b>	Analogía. México.
<b>Anam.</b>	Anámnesis. México.
<b>Anat.</b>	Anatelli. Córdoba, Argentina.
<b>AnTheo.</b>	Anales de Teología. Concepción. Chile.
<b>AnthV.</b>	Anthropos. Los Teques. Venezuela.
<b>Anu.</b>	Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica. Sucre.
<b>AADC.</b>	Anuario Argentino de Derecho Canónico. Buenos Aires. Argentina.
<b>APh</b>	Agora philosophica. Argentina.
<b>Arch.</b>	Archivum. Buenos Aires. Argentina.
<b>Are.</b>	Areté. Lima. Perú.
<b>At.</b>	Atualização. Belo Horizonte. Brasil.
<b>Ate.</b>	Atenea. Concepción. Chile.
<b>AtT.</b>	Atualidade Teologica. Rio de Janeiro. Brasil.
<b>AUCh.</b>	Anales de la Universidad de Chile. Santiago de Chile.
<b>Besp.</b>	Boletín de Espiritualidad. Buenos Aires. Argentina.
<b>CaPa.</b>	Cuadernos Patrísticos. Florianópolis. Brasil.
<b>CC.</b>	Cadernos de Ceas. Bahía. Brasil.
<b>CdE.</b>	Cadernos de ESTEF. Porto Alegre. Brasil.
<b>CdG.</b>	Cultura de Guatemala. Guatemala.
<b>CeF.</b>	Cultura e Fé. Porto Alegre. Brasil.
<b>CdS.</b>	Cuadernos del Sur. Bahía Blanca. Argentina.
<b>Cel.</b>	Celam. Bogotá. Colombia.
<b>Cet.</b>	Cuadernos de Ética. Buenos Aires. Argentina.
<b>CF.</b>	Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires. Argentina.
<b>CFL.</b>	Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. Bogotá. Colombia.
<b>CFr.</b>	Cuadernos Franciscanos. Santiago de Chile.

- ChrM.** Christus. México.
- Ci.** Cias. Buenos Aires. Argentina.
- CLAR.** Clar. Bogotá. Colombia.
- CM.** Cuadernos Monásticos. Buenos Aires. Argentina.
- CN.** Ciudad Nueva. Buenos Aires. Argentina.
- Col.** Coletânea. Rio de Janeiro. Brasil.
- Comm.** Communio. Revista Católica Internacional. Buenos Aires. Argentina.
- Cont.** Contrastes. Buenos Aires. Argentina.
- Crit.** Criterio. Buenos Aires. Argentina.
- CrM.** Crítica. México.
- CTCh.** Cuadernos de Teología. Universidad Católica del Norte. Chile.
- CTM.** Cuestiones Teológicas. Medellín. Colombia.
- CTP.** Cuadernos de Teología Pastoral. Instituto Superior de Estudios Teológicos. Cochabamba. Bolivia.
- Cu.** Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana. Mendoza. Argentina.
- CuF.** Cuestiones de Filosofía. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- CuHS.** Cuadernos de Humanidades. Universidad Nacional de Salta.
- CuSo.** La Cuestión Social. México.
- CuTe.** Cuadernos de Teología. Buenos Aires. Argentina.
- CySoc.** Cristianismo y Sociedad. México.
- DF.** Discusiones Filosóficas. Manizales. Colombia.
- Dia.** Dianoia. México.
- Diad.** Diadoché. Buenos Aires. Argentina.
- Dial.** Diálogos. Puerto Rico.
- DialT.** Diálogo Teológico. Cali. Colombia.
- Dev.** Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura.
- Did.** Didascalia. Rosario. Argentina.
- Disc.** Discurso y Realidad. Tucumán. Argentina.
- DL.** Davar Logos. Facultad Teología. Universidad Adventista del Plata.
- ECA.** Estudios Centro Americanos. El Salvador.
- Ecl.** Ecclesia. México.
- Efil.** Escritos de Filosofía. Buenos Aires. Argentina.
- EfM.** Efemérides Mexicana. México.
- Elen.** Élenkhos. Revista de la Sociedad Filosófica del Uruguay.
- Enf.** Enfoques. Entre Ríos. Argentina.

- EPeHC.** Revista Epistemología e Historia de la Ciencia. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
- Epi.** Epimeleia. Buenos Aires. Argentina.
- Esp.** Espaços. São Paulo. Brasil.
- Est.** Estudios. Filosofía práctica e Historia de las ideas. INCIHUSA. Mendoza.
- EstL.** Estudos Leopoldenses. São Leopoldo. Brasil.
- EstML.** Estudos Migratorios Latinoamericanos. Buenos Aires. Argentina.
- EstP.** Estudios Paraguayos. Asunción. Paraguay.
- EstS.** Estudios Sociales. Santo Domingo. República Dominicana.
- EstT.** Estudos Teológicos. São Leopoldo. Brasil.
- Fi.** Filosofía. Mérida. Venezuela.
- Fil.** Filosofía. Curitiba. Brasil.
- Filo.** Filosofía. Unsinos. São Leopoldo. Brasil.
- Filos.** Filosofazer. Passo Fundo. Brasil.
- Fr.** Franciscanum. Bogotá. Colombia.
- Gl.** Gladius. Buenos Aires. Argentina.
- He.** Heteropía. Caracas. Venezuela.
- Herm.** Hermenéutica. Seminario Adventista Latinoamericano. Bahia. Brasil.
- HermI.** Hermenéutica Intercultural. Santiago de Chile. Chile.
- Hor.** Horizonte. Revista de Estudos de Teología. Pontificia Universidad Católica Minas Gerais.
- Ide.** Ideas. Revista de Filosofía moderna y contemporánea. Buenos Aires. Argentina.
- ILF.** Intus-Legere Filosofía. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad Adolfo Ibañez. Chile.
- Inter.** Interpretatio. Revista de hermenéutica. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Iter.** Revista de Teología para Religiosos. Caracas. Venezuela.
- IterH.** Iter Humanitas. Caracas. Venezuela.
- Iti.** Itinerantes, Revista de Historia y Religión UNSTA.
- IyV.** Ideas y Valores. Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.
- Kai.** Kairós. Guatemala.
- Koi.** Koinonía. Anuario del Instituto de Doctrina Social de la Iglesia. Universidad Católica de Puerto Rico.
- LaT.** Labor Theologicus. Caracas. Venezuela.

- LeV.** Liturgia e Vida. Rio de Janeiro. Brasil.
- LoM.** Logos. México.
- Man.** Manuscrito. Campinas. Brasil.
- Med.** Medellín. Colombia.
- Men.** Mensaje. Santiago de Chile.
- Met.** Metatheoria. Revista de Filosofía e Historia de la Ciencia.
- Mis.** Missioneira. Santo Angelo. Brasil.
- NI.** Nuevo itinerario. Universidad Nacional del Nordeste. Argentina.
- NM.** Nuevo Mundo. Buenos Aires. Argentina.
- NMu.** Nuevo Mundo. Caracas. Venezuela.
- OI.** Open Insign. Revista de Filosofía. Centro de Investigación Social Avanzada. México.
- Oik.** Oikodomein. México.
- OO.** Oriente-Occidente. Buenos Aires. Argentina.
- Pag.** Páginas. Lima. Perú.
- PaiC.** Paideia Cristiana. Rosario. Argentina.
- Pehgac.** Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura.
- PeM.** Patrística et Medievalia. Buenos Aires. Argentina.
- PenR.** Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Rosario Argentina.
- Pers.** Perspectivas. Revista de Ciências Sociais. São Paulo. Brasil.
- Per.** Pensament e Realidade. São Paulo. Brasil.
- Ph.** Philosophia. Mendoza. Argentina.
- Phil.** Philosophica. Valparaíso. Chile.
- Pri.** Prisma. Montevideo. Uruguay.
- Prin.** Principia. Univ. Federal de Santa Caterina. Florianópolis. Brasil.
- Pro.** Proyecto. Buenos Aires. Argentina.
- PT.** Perspectiva Teológica. São Leopoldo. Brasil.
- Rbib.** Revista Bíblic. Buenos Aires. Argentina.
- RevFLP.** Revista de Filosofía. La Plata. Argentina.
- RBNJM.** Revista de la Biblioteca Nacional José Martí. La Habana. Cuba.
- Rca.** La Revista Católica. Santiago de Chile. Chile.
- RCB.** Revista de Cultura Bíblica. São Paulo. Brasil.
- RCT.** Revista de Cultura Teológica. São Paulo. Brasil.
- RdF.** Revista de Filosofía. Maracaibo. Venezuela.
- REcB.** Revista Eclesiástica Brasileira. Rio de Janeiro. Brasil.

- Red.** Redes. Vitoria. Brasil.
- RFCR.** Revista de Filosofía. Costa Rica.
- RFCh.** Revista de Filosofía. Santiago de Chile. Chile.
- RFF.** Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación, Humanidades. Morón. Argentina.
- RFil.** Revista de Filosofía. Buenos Aires. Argentina.
- RFUI.** Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana. México.
- RFSB.** Revista filosófica São Boaventura. Curitiba. Brasil.
- RFyTD.** Revista de Filosofía y Teoría Política. La Plata. Argentina.
- RIBLA.** Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. Sociedades bíblicas unidad. Quito, Ecuador.
- RIT.** Revista Interamericana de Teología. México.
- RLAF.** Revista Latinoamericana de Filosofía. Buenos Aires. Argentina.
- RLAT.** Revista Latinoamericana de Teología. San Salvador. El Salvador.
- RLATFE.** Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación. Buenos Aires. Argentina.
- RTL.** Revista Teológica Limense. Lima. Perú.
- RVF.** Revista Venezolana de Filosofía. Caracas. Venezuela.
- SA.** Suplemento Antropológico. Asunción. Paraguay.
- SaC.** Sapientia Crucis. Anápolis. Brasil.
- Sadaf.** Revista de la Sociedad Argentina de Análisis filosófico. Buenos Aires. Argentina.
- Scin.** Scintilla. Curitiba. Brasil.
- Sen.** Senderos. San Pedro. Costa Rica.
- SIC.** Sic. Caracas. Venezuela.
- Sig.** Signos. Buenos Aires. Argentina.
- Sil.** Sílex. Universidad Ruiz de Montoya. Lima. Perú.
- Sin.** Sintese. Rio de Janeiro. Brasil.
- SM.** Scripta Mediaevalia. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. Argentina.
- Sol.** Soleriana. Montevideo. Uruguay.
- Stia.** Sapientia. Buenos Aires. Argentina.
- Str.** Stromata. Córdoba. Argentina.
- Stud.** Studium. Tucumán. Argentina.
- Symp.** Symposium. Recife. Brasil.
- SyP.** Saberes y Prácticas. Revista de Filosofía y Educación. Universidad Nacional de La Plata.

- SyR.** Sociedad y Religión. Centro de Estudios e Investigaciones Laborales. CONICET. Argentina.
- Teo.** Teología IUSI. Caracas. Venezuela.
- Teoc.** Teocomunicação. Porto Alegre. Brasil.
- Teol.** Teología. Buenos Aires. Argentina.
- TeP.** Tempo e Presença. Rio de Janeiro. Brasil.
- Test.** Testimonios. Santiago de Chile. Chile.
- TestC.** Testimonio. Caracas. Venezuela.
- ThX.** Theologica Xaveriana. Bogotá. Colombia.
- To.** Tópicos. Santa Fe. Argentina.
- Top.** Tópicos. México.
- TPL.** Teología Práctica Latinoamericana. Universidad Bíblica Latinoamericana, San José. Costa Rica.
- Trans.** Transformação. Marília. Brasil.
- TyV.** Teología y Vida. Santiago de Chile. Chile.
- UnA.** Universidad de Antioquia. Medellín. Colombia.
- UnP.** Universitas Philosophica. Bogotá. Colombia.
- UyP.** Utopía y Praxis latinoamericana. Maracaibo. Venezuela.
- Val.** Valores en la Sociedad Industrial. Buenos Aires. Argentina.
- VE.** Vida Espiritual. Bogotá. Colombia.
- Ver.** Veritas. Porto Alegre. Brasil.
- VerCh.** Veritas. Pontificio Seminario Mayor San Rafael. Chile.
- Ya.** Yachay. Cochabamba. Bolivia.
- XiTo.** Xipe Totek. México.

# Tabla de materias

## Filosofía

### I. Generalidades

- |  |  |
|--|--|
| 1.1. Introducciones generales. Objeto, método y divisiones de la filosofía | 10.3. Filosofía de la educación        |
| 1.2. Orientaciones filosóficas generales: escuelas y países                | 10.4. Filosofía del lenguaje           |
| 1.3. Relaciones fundamentales: filosofía y otras ciencias en general       | 10.5. Filosofía del arte y la estética |
| 1.4. Enseñanza de la filosofía   | 10.6. Filosofía de la historia         |
| 1.5. Actualidades. Congresos. Bibliografía                                 | 10.7. Filosofía de las matemáticas     |
|  | 10.8. Filosofía del derecho            |
|  | 10.9. Hermenéutica                     |
|  | 10.10. Fenomenología                   |
|  | 10.11. Pensamiento latinoamericano     |

### II. Epistemología y lógica

- 2.1. Conocimiento
- 2.2. Lógica. Retórica
- 2.3. Filosofía de la ciencia

### III. Filosofía de la naturaleza

### IV. Antropología y psicología filosófica

### V. Metafísica y ontología

### VI. Teología filosófica (teodicea)

### VII. Ética

### VIII. Filosofía social, política y económica

### IX. Historia de la filosofía

- 9.1. Edad antigua
- 9.2. Edad media
- 9.3. Edad moderna
- 9.4. Edad contemporánea

### X. Filosofía y temas especiales

- 10.1. Filosofía de la religión
- 10.2. Filosofía de la cultura y de la técnica



## I. Generalidades

### 1.1. Introducciones generales. Objeto, método y divisiones de la filosofía

ALICEA, D., «¿Quién es ese que llamamos un filósofo?», *Dial.* 56 (2025) 55-75.

RAMOS, F.J., «La pregunta por la filosofía», *Dial.* 56 (2025) 77-100.

ZAMBRANA, R., «Filosofía desde las ruinas», *Dial.* 56 (2025) 189-230.

### 1.2. Orientaciones filosóficas generales: escuelas y países

ARTIDIELLO MORENO, M., «Mirada a la filosofía de la República Dominicana», *Cu.* 45 (2025) 57-131.

BERMÚDEZ BARRERA, E. – CAMPIS C., R. – CAICEDO, O.D. – CONTRERAS VILLADIEGO, L., «La filosofía en el Caribe colombiano en el siglo XX. Cinco casos representativos», *Cu.* 45 (2025) 251-285.

CARVALHO, J.D. – CAIXETA, D., «A filosofia da energia como campo interdisciplinar para pensar o Brasil», *Filo.* 26 (2025) 1-17. (AUSJAL)

DE LA ROSA CARBONELL, D., «Mujeres antecesoras de las mujeres filósofas en el Caribe colombiano», *Cu.* 45 (2025) 323-342.

FOFOU TCHIO, A., «Achille Mbembe et l'Université camerounaise. Portée d'une œuvre par-delà son visage janusien», *RFSC.* 24 (2025) 208-227.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, P., «Apuntes para una valoración de la filosofía en Cuba», *Cu.* 45 (2025) 133-168.

MORÁN BELTRÁN, L., «Historia de las ideas venezolanas: pensar para la libertad», *Cu.* 45 (2025) 287-322.

PÁRAMO BERNAL, P.F. – DIAGO CAMACHO, J.S., «El pragmatismo como alternativa metodológica a la dicotomía entre investigación cualitativa y cuantitativa», *Ana.* 56 (2024) 143-157.

RODRÍGUEZ REYES, A. – PRADO FRANCO, S., «La historia de la filosofía en Panamá durante el siglo XX», *Cu.* 45 (2025) 231-250.

ROJAS OSORIO, C., «Pensamiento filosófico puertorriqueño: una interpretación histórica», *Cu.* 45 (2025) 17-56.

### 1.3. Relaciones fundamentales: filosofía y otras ciencias en general

ARCELO, A.A.B. – SILVA E LIMA, P., «Direito ao luto e sua repercussão na memória coletiva um diálogo entre a tragédia de Antígona e a Guerrilha do Araguaia», *Ver.* 70 (2025).

BOCCA, F.V., «Charcot, desenhador da histeria Ou a crítica médica de arte», *Filo.* 26 (2025) 1-16. (AUSJAL)

ROJAS OSORIO, C., «Idea de la filosofía», *Dial.* 56 (2025) 31-54.

## 1.4. Enseñanza de la filosofía

ULLOA RAMÍREZ, R.D. – MARIÑO DÍAZ, L.A., «La enseñanza de la filosofía y el cine animado: posibilidades de pensamiento entre pregunta, lectura y experiencia», *UnP* 42 (2025) 69-96. (AUSJAL)

## 1.5. Actualidades. Congresos. Bibliografía

# II. Epistemología y lógica

## 2.1 Conocimiento

AGUILERA, M. – MEJÍA-RENDÓN, S., «Experiencia, espacio y cognición en animales no humanos», *Aph* 24 (2024) 72-90.

LAERA, R., «Metodología Pluralista y Perspectivas Heterodoxas: Explorando la influencia interdisciplinaria y el desacuerdo epistémico en la economía», *IyV* 74 (2025) 187-205.

LANDAZURI, P., «La ampliación del contractualismo y los animales no humanos», *Aph* 24 (2024) 50-71.

MONTANARI, P., «Ancient Knowledge in Perspective: Problems of Demarcation», *Dial* 56 (2025) 15-54.

—, «Postscript: Modesty Problems and Epistemic Modesty», *Dial* 56 (2025) 473-529.

NIEVA, J.M., «Conocimiento, purificación y salvación del alma en Proclo», *Dial* 56 (2025) 415-436.

OROZCO, R., «¿Es racional ser antirrealista? Una defensa del perspectivismo filosófico», *DF* 25 (2025) 49-65.

PERUZZO JÚNIOR, L., «Inteligência artificial, cognição estendida e as narrativas da cybermortalidade», *Filo* 26 (2025) 1-13. (AUSJAL)

RAMELLI, I., «Eriugena on Knowledge: Origen's Heritage and Christian Neoplatonism», *Dial* 56 (2025) 437-472.

RAMOS ARENAS, J., «En el principio fue la acción», *IyV* 74 (2025) 221-244.

REGUES, J., «El juego social como segunda naturaleza. Una crítica a la concepción McDowelliana de la agencia intencional», *Aph* 24 (2024) 26-49.

SÁNCHEZ, N.S., «Afirmaciones de primer orden en filosofía de las mentes animales», *Aph* 24 (2024) 8-25.

SANTOS, C.S. dos, «Autenticidade na memória experiencial: uma defesa do pictorialismo», *Filo* 26 (2025) 1-20. (AUSJAL)

SILENZI, M.I., «Sobre toma de decisiones y procesos de relevancia: la función epistemológica de saliencia/relevancia de las emociones en agentes económicos», *RLAF* 51 (2025) 77-105.

VELÁZQUEZ CAMELO, E.E., «El tránsito de los ideales de su estado trascendental al inmanente», *RFSC* 24 (2025) 89-109.

## 2.2. Lógica. Retórica

- BOEIRA, M.P.R., «Consequência e “opinio probabilis”: a indução dos singulares na “Ars Logica” de João Poinso», *PeM*. 46 (2025) 39-55.
- NUÑEZ ERICE, G., «Una interpretación monista de la noción de espacio lógico en el Tractatus de Wittgenstein», *UnP* 42 (2025) 219-250. (AUSJAL)
- PATIÑO ARANGO, A., «Cuando decir es hacer como una filosofía de la acción», *DF* 25 (2024) 163-192.
- TAJER, D., «Una lógica para la aceptación lógica», *Filo*. 26 (2025) 1-14. (AUSJAL)

## 2.3. Filosofía de la ciencia

- BOHÓRQUEZ CARVAJAL, J., «El concepto de gen, revisitado», *DF* 25 (2024) 143-162.
- BORBA, A.Z. de, «Usando a teoria das virtudes para definir ciência e conceitos relacionados», *Filo*. 26 (2025) 1-13. (AUSJAL)
- CARILLO, N., «El papel de las normas implícitas en la objetividad científica», *Dia*. 70.
- CUÉLLAR JIMÉNEZ, R., «Kuhn: inconmensurabilidad, retrospectiva y evolución de léxicos», *DF* 25 (2024) 95-115.
- JARAMILLO, J.M., «Los modelos de datos y su papel en las teorías científicas: La incrustación representacional en el estructuralismo empírico vs. la incrustación explicativa en el estructuralismo metateórico», *DF* 25 (2024) 117-142.
- RIVERA NOVOA, A., «Thomas Kuhn y el problema del holismo», *DF* 25 (2024) 67-94.
- SOSA, E., «Una especie de filosofía analítica. Su metodología e inspiración», *Elen*. 8 (2025) 2-9.
- TEJEDOR, J.M., «Evolución y causas segundas. Una propuesta de superación del cientificismo y del creacionismo», *Stud*. 28 (2025) 81-102.

## III. Filosofía de la naturaleza

- CABRERA, D., «Propuesta de categorización de las formas de vida no terrestres», *UnP* 42 (2025) 173-196. (AUSJAL)
- CARROLL, W., «Error of Beginnings and the Beginning of Errors: Creation and the Origin of the Universe», *Stud*. 28 (2025) 39-54.
- LEHNER, A., «El problema de la naturaleza en el pensamiento de Heidegger», *IyV*. 74 (2025) 73-95.
- REGO, T., «Modelando el mundo inorgánico: “De principiis naturae” de Sto. Tomás de Aquino y “The Modeling of Nature” de William A. Wallace», *Stud*. 28 (2025) 55-80.

## IV. Antropología y psicología filosófica

- ACOSTA AYALA, T., «Sobre Ortega y Gasset y el psicoanálisis como una ciencia problemática», *Inter*. 10 (2025) 139-153.
- BALBOTÍN BELTRÁN, T. A., «Del instinto a las prácticas instintivas: Una propuesta situada y relacional para los estudios multi-especies», *APh*. 24 (2024) 91-123.

- CONTRERAS SANCHEZ, A. F., «Dimensiones de la extrañeza en el acontecer de la enfermedad», *IyV*. 74 145-174.
- DASUKY QUICENO, S. A. – MAYA OSORIO, V. – CASTRILLÓN LONDOÑO, L. – SARMIENTO LOPERA, J. S. – LOPERA TRUJILO, J., «El amor líquido y su relación con el discurso capitalista y el inconsciente.», *Ate*. (2025) 77-97.
- DENTZ, R. A., «O corpo e o lar: interseções entre fenomenologia, psicanálise e arte na construção da experiência contemporânea», *Ago*. 25 (2025) 97-106. (AUSJAL)
- FRANCK, J. F. – RODRÍGUEZ, L.M. – ASLA, M., «La percepción de la irremplazabilidad de la persona. Un estudio cualitativo en grupos focales», *Cont*. 30 (73) 58.
- GONÇALVES, R. da L. N. – LEITE, D. de F. da C.C. de S. – BARRETO, C.L.B.T., «Do corporal da existência ao fazer clínico da fenomenologia-hermenêutica.», *Ago*. 25 (2025) 98-115. (AUSJAL)
- MUÑOZ BASTIDAS, J. O., «La inteligencia artificial y el diseño de nuevas subjetividades», *UnP*. 42 (2025) 197-217. (AUSJAL)
- NEUMANN, E. – GÁRATE, J.M., «“Introducción” a Historia originaria de la consciencia», *Inter*. 10 (2025) 45-57.
- OLIVEIRA, Z. de – CAROPRESO, F., «Liber novus: o exercício dialético de Jung e a construção da psicologia analítica», *Ago*. 25 (2025) 107-126. (AUSJAL)
- QUIRINO, A.T., «Escuta e amizade: binômio necessário para relações humanas», *Col*. 23 (2024) 45-58.
- RODRIGUES, L.M.F., «A transformação antropológica e a educação da fé: a amizade como critério de autenticidade», *Col*. 23 (2024) 103-120.
- SÁNCHEZ ANTILLÓN, A., «Principios psicoanalíticos: placer–displacer y prohibición del incesto», *XiTò*. 1 (2025).
- SOUSA, L.C. de – GUZZO, R.S.L., «Psicología y desarrollo integral: repensando la evaluación escolar desde la perspectiva de los estudiantes», *ECA*. 80 (2025) 37-54. (AUSJAL)

## V. Metafísica y ontología

- CAMPILLOS MORON, L.A., «El potencial filosófico de la teoría de las catástrofes», *Cont*. 30 (2025) 21-237.
- CHAPSAL, M., «Consideraciones en torno a la creación como causalidad y donación. Un análisis a la luz de Tomás de Aquino», *RFSC*. 24 (2025) 53-75.
- GUARNEROS, A., «Los nombres de la metafísica: ética y virtud, valor y moral», *XiTò*. 1 (2025).
- LAMBERT ORTIZ, C.A., «Cognitio confusa y comprensión de ser: un punto de fuga de la ontología escolástica y la metafísica heideggeriana», *RFSC*. 24 (2025) 228-242.
- OCAMPO, F., «“Materia”, “forma” y definición de la substancia natural en Tomás de Aquino. Un análisis a partir del caso puntual de “hombre”», *RFSC*. 24 (2025) 20-52.
- ROMÃO, F.P. – ALMADA, L.F., «Filosofia, o domínio de si e a significação da existência: um legado da filosofia brasileira», *Ago*. 25 (2025) 57-70. (AUSJAL)
- RUEDA-PARDO, S.J. – MONTERROZA-RIOS, A.D., «Una crítica al transhumanismo cibernético-computacional de Kurzweil desde el enfoque enactivo de la cognición», *CFL*. 46 (2025) 101-115.

RUIZ JIMÉNEZ, J.M., «La idea de cambio en la filosofía temprana de Simone Weil», *Are.* 37 (2025) 7-34.

SERRADO, R., «Determinism as the cause of free will», *Filo.* 26 (2025) 1-16. (AUSJAL)

## VI. Teología filosófica (teodicea)

CARDOZO, A., «Problemas ontológicos fundamentales sobre la noción de muerte en la filosofía sartreana», *IyV.* 74 (2025) 57-70.

CÓRDOVA QUERO, H., «El silencio de Dios: fe, migración y sexualidad en disputa en la película *A escondidas* de Mikel Rueda (2014)», *RIT.* 21 (2025) 105-124.

GARRIDO MATURANO, A., «Volverse ausencia. La comprensión cosmológica de la muerte en el pensamiento de Eugen Fink y su significatividad», *IyV.* 74 (2025) 207-228.

MANSILLA, H.C.F., «Observaciones dispersas sobre la esperanza y el sentido común en la época contemporánea. ¿El área andina como la reserva moral de la humanidad?», *RdF.* 42 (2025) 8-19.

PARRA, «El mal en el pensamiento de Emmanuel Levinas», *Teol.* 63 (2024) 167-194.

VILAR, M.A., «El “De libero arbitrio” de Lorenzo Valla: un diálogo entre teología y studia humanitatis», *Stud.* 28 (2025) 135-160.

## VII. Ética

BELTRÁN DOMÍNGUEZ, D., «Revolución en la Gesinnung: una interpretación desde el rigorismo moral», *RFSC.* 1 (2025) 3-19.

CÁRDENAS CUMARE, G. – DE SOUSA PÁEZ, L.G. – MANZUR RIZQUEZ, K., «Fundamentos filosóficos de la ética discursiva de Karl-Otto Apel: una mirada hacia la docencia universitaria», *RdF.* 42 (2025) 33-50.

CORONA CADENA, R., «La gratitud como experiencia moral en Paul Ricœur», *XiTò.* 1 (2025).

COSTA, D.R. da, «“Compatibilismo agostiniano” sobre a relação entre determinismo teológico e responsabilidade moral», *Ver.* 70 (2025).

FATTAH JELDRES, J. – CHATAIGNIER, G., «Ética y acontecimiento: sobre la perspectiva sus-tractivista de Alain Badiou», *RFSC.* 24 (2025) 127-145.

GARCÍA CARBONELL, F.J., «La Objeción de Conciencia y la Influencia Religiosa: Un Análisis Ético-Filosófico de las Tensiones entre Moralidad, Ley y Sociedad», *RdF.* 42 (2025) 76-90.

MEYER LUZ, A. – PERESSONI LUZ, B. – STRAPPAZON, A., «Violência: microviolência e esquizoanálise», *Filo.* 26 (2025) 1-19. (AUSJAL)

NERI, J.M., «Ética de la masculinidad. Un diálogo entre Rita Segato y Jacques Lacan», *RECh.* (2025) 15-40.

RAYGOZA CHÁVEZ, R.L., «Hacia una ética de las formas simbólicas», *XiTò.* 1 (2025).

STEFANI, J. – CARVALHO, W. da S., «Realismo moral nos Principia Ethica de G. E. Moore», *Filo.* (2025) 1-14. (AUSJAL)

TERÁN PINTOS, D., «La relevancia del debate presentismo/eternismo en ética», *Cont.* 30 (2025) 109-122.

## VIII. Filosofía social, política y económica

- ALDANA, S., «Libertadores, campañas e independencia: Algunos apuntes sobre la independencia desde el norte del Perú», *Allp.* 52 (2025) 13-46.
- ARÃO, C., «A Caixa de Pandora da extrema direita: como as redes sociais contribuem para o enfraquecimento da democracia», *Ver.* 70 (2025).
- BETIATE, F. – ARCELES, M.E. da S. – FAVORETO, A., «Educação e sociedade. Uma discussão a partir dos autores Émile Durkheim e Antonio Gramsci», *Ago.* 25 (2025) 41-56. (AUSJAL)
- BOCHICCHIO, A.L., «La eugenesia familiar en Estados Unidos: Paul Popenoe y el American Institute of Family Relations», *CdS.* (2024) 156-176.
- CALAZANS, M.E. de – PINHEIRO, I. da S. – GINGA, L.N., «Desafios políticos de nosso presente: políticas de crueldade, pedagogias de violência e o ressurgimento da resistência», *CdE.* 50 (2025) 3-12.
- CASTAÑEDA MURGA, J. – TRUJILLO CORONADO, I., «Entre la riqueza y la pobreza», *Allp.* 52 (2025) 47-66.
- COMPTE NUNES, G., «El contrato social global de derechos humanos: una interpretación del contrato rousseauiano desde el cosmopolitismo de Francisco de Vitoria», *Ate.* (2025) 187-210.
- CRISTOBO, M., «Acerca del problema político de la libertad: entre la filosofía política, la teoría crítica de Theodor Adorno y el psicoanálisis freudiano», *UnP.* 42 (2025) 15-37. (AUSJAL)
- CUCHUMBÉ HOLGUÍN, N.J. – MOLINA HINCAPIE, S., «Acciones del presidente de Colombia frente al paro nacional y el estallido social de 2021: interpretación realista del estado de excepción», *Ana.* 56 (2024) 104-120.
- DEBONA, V., «Pessimismo produtivo: por uma (re)definição de pessimismo crítico», *Ver.* 70 (2025).
- FATAUROS, C., «¿Es realmente necesaria la igualdad de oportunidades para alcanzar la justicia social?», *RLAF* 51 (2025) 53-75.
- GARNICA, N., «La libertad romántica en Friedrich Schlegel. Republicanismo y democracia en “Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift Zum ewigen Frieden”», *RdF* 42 (2025) 51-75.
- GREGORINI, D.F. – CRISTI, M.A.A., «A teoria dos afetos de Spinoza como ferramenta para o bem viver», *Ago.* 25 (2025) 27-40. (AUSJAL)
- KAMBALU, L.F., «África no contexto da planetização da economia. Exigências da justiça social para um desenvolvimento humano sustentável», *Ago.* 25 (2025) 4-26. (AUSJAL)
- LARROSI, P., «Aliénation politique et retournement institutionnelle», *Ver.* 70 (2025).
- LEMUS MAESTRE, J.G. – RODRÍGUEZ, M.E., «La carta de la transdisciplinariedad re-visitada a treinta años de su historia», *UyP.* 30 (2025).
- MARTINEZ CERUTTI, C.D., «Los orígenes de la justicia en Hume y Rawls la afectividad como impulso originario», *Enf.* 37 (2025) 47-68.
- MELO, E.R., «Amizade entre infância e Justiça riscos, limites e potencialidades políticas de uma conjunção polêmica. Um diálogo histórico-filosófico e sociocrítico com Jacques Derrida», *Ver.* 70 (2025) 1-20.

- MOLLA, E. – KOCHKOROVA, D. – INHATIEV, V. – SMETANIYAK, M. – KIELIZESK, «Study on the philosophical aspects of social justice and equality in modern society», *DF* 25 (2024) 15-47.
- MOREIRA JÚNIOR, F. – CAMATTA MOREIRA, N., «Una crítica al longoprazismo y a los derechos humanos de un futuro inexistente a partir de la ficción distópica», *UyP* 30 (2025).
- PERALTA FIERRO, I., «La democracia deliberativa frente al agonismo pluralista de Chantal Mouffe», *RFSC* 24 (2025) 228-255.
- QUESADA RODRÍGUEZ, F., «Estrategias filosóficas, políticas y éticas para una democracia medioambiental», *VerCh* 60 (2025) 80-112.
- RINCÓN SOTO, I.B., «La reconfiguración del ser humano y la sociedad en la era del posthumanismo: reflexiones filosóficas y políticas sobre la naturaleza, la identidad y la justicia», *UyP* 30 (2025).
- RUIZ MERINO, «Combatientes terroristas extranjeros. Consideraciones acerca del perfil múltiple», *Ana* 56 (2024) 86-103.
- SANTOS, J.V.T. dos, «Sociología de la policía. Configuraciones y ambivalencias», *CC* 50 (2025) 214-237.
- SOTOMAYOR, J.E., «Las formas de poder como actos de habla», *IyV* (2025) 143-163.
- TOJEIRA, J.M., «Problemas y futuro de una Justicia Transicional tardía», *ECA* 80 (2025) 67-76. (AUSJAL)
- VARGAS, R., «Dominación y violencia abstracta en los Grundrisse. Bürgerliche Gesellschaft desde la primera formulación de la teoría marxiana del dinero», *IyV* 74 (2025) 97-114.
- VIEIRA, S. de C.A., «A etiologia da violência narco-patriarcado e capitalismo neoliberal», *Fil* 37 (2025) 1-15.
- ZAMBRANA, R., «Método, según Marx: abordajes sobre la crítica a la economía política en el capital», *IyV* 74 (2025) 115-141.
- «Criminología tecnocconservadora y gubernamentalidad algorítmica. Un análisis de la difusión de sus discursos en Brasil».

## IX. Historia de la filosofía

### 9.1. Edad antigua

- BÁRCENA, J.A., «¿Qué significa comprender realmente que la muerte no es nada para nosotros? Conocimiento de la naturaleza y progreso filosófico en la tanatología epicúrea», *Dial* 56 (2025) 321-383.
- BARRIOS ANDRADE, D.F., «Hesíodo y el Caos: la materia en la cosmogonía hesiódica», *UnP* 42 (2025) 151-171. (AUSJAL)
- BRANCO ROSETE, G., «Zenão de Eleia e a (im)possibilidade do movimento o paradoxo da dicotomia», *Filo* 26 (2025) 1-10. (AUSJAL)
- CALVO GAÍNZA, D., «La determinación medioplatónica de la hermenéutica en Filón de Alejandría», *Cont* 30 (2025) 2-20.

- CANO CUENCA, J., «Sobre corporalidad, visión y procesos noéticos en los Hermetica y ciertos paralelos platónicos», *Are.* 37 (2025) 170-185.
- CARVALHAR, C.A. de O., «La tangente del conocimiento en Platón: una teoría inmanente», *Dial.* 56 (2025) 219-253.
- CASTELLANOS ABRIL, A., «El mito de Tales», *CFL.* 46 (2025) 133-145.
- CORDERO, N.L., «Borges, intérprete de Zenón de Elea y de Platón», *Dia.* 70 (2025) 2-18.
- CORREA ROSELL, J.P., «Recordar lo eterno: una propuesta interpretativa de la anámnesis platónica», *Inter.* 10 (2025) 95-120.
- COSTERO-QUIROGA, S., «Alimento para el alma, cuerpos para la virtud. Sobre el vegetarianismo en Porfirio De Abstinencia», *Are.* 37 (2025) 112-127.
- DOMÍNGUEZ VALDÉS, P., «Algunas claves para la lectura del De amicitia de Cicerón», *SM.* 18 (2025) 17-40.
- FERRADAS SAMANEZ, «Unicidad, omnicompreensión y especificidad: consideraciones sobre la unidad textual del Timeo según Proclo», *Are.* 37 (2025) 128-153.
- FIANCO, F., «Se sofremos por amor a culpa é do Platão uma leitura crítica ao Banquete», *Filo.* 26 (2025) 1-16. (AUSJAL)
- GONZALES, F., «Can Being be Alive and Intelligent without Being in Motion? Plato's Legacy to Aristotle and Plotinus», *Dial.* 56 (2025) 147-178.
- GRECO, G., «La mirada del político: aspectos de la relación entre conocimiento y praxis en Platón», *Dial.* 56 (2025) 179-217.
- HELMER, E., «Folding One's Coat: On the Cynics' Tiny Knowledge», *Dial.* 56 (2025) 255-282.
- HERMOSO FÉLIX, M.J., «Filosofía y método: vías de contemplación en Plotino», *Are.* 37 (2025) 59-77.
- HUNTER LESHAR, J., «Understanding Heraclitus' Logos», *Dial.* 56 (2025) 95-122.
- JIMÉNEZ, M., «Olimpiodoro sobre la retórica en el Gorgias: un ejemplo de filosofía como armonización», *Are.* 37 (2025) 154-169.
- KONSTAN, D., «Xenophon and the Limits of Knowledge», *Dial.* 56 (2025) 123-145.
- LAKS, A., «A propósito de una bisagra (Parménides B8.50-61 DK = D8.55-66LM). Una discusión póstuma con Jean Bollack», *Dial.* 56 (2025) 55-93.
- LUDUEÑA, E., «La unión de los intelectos como creación en el Periphyseon de Eriúgena», *Are.* 37 (2025) 223-246.
- MARTINS DA SILVA, D.G., «La concepción boecia de la felicidad desde la perspectiva de la divisio philosophiae», *Col.* 24 (2025).
- NUMPAQUE GARCÍA, J.R., «Ética y física en Heráclito», *Filo.* 26 (2025) 1-13. (AUSJAL)
- PAPOULIAS, D. – HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., «Lo sublime apofático y la estética neoplatónica», *Are.* 37 (2025) 186-222.
- PINEDA PÉREZ, C.F., «El valor de la física para la sabiduría estoica: las Naturales Quaestiones de Séneca», *Dial.* 56 (2025) 385-414.
- RUIZ SÁNCHEZ, J.C., «Una aproximación al valor filosófico del relato biográfico en la filosofía antigua frente al escepticismo historiográfico», *UyP.* 30 (2025).
- SALLES, R., «El argumento del Nadie, su origen megárico y el nominalismo de Crisipo», *Dial.* 56 (2025) 283-320.

- SÁNCHEZ MADRID, N., «El neoplatonismo en María Zambrano. La carne de las sombras», *Are.* 37 (2025) 247-265.
- TONELLI, M., «La elección del género de vida en la Enéada III4 (15) de Plotino», *Are.* 37 (2025) 78-95.
- USERO VILCHEZ, A., «Propuesta de una filosofía teatral con intenciones científicas El diálogo de discusión científica de Aristóteles», *Cont.* 30 (2025) 123-140.
- ZAMORA CALVO, J.M., «¿Qué es el neoplatonismo? Génesis y encrucijadas de una categoría histórica», *Are.* 37 (2025) 42-58.

## 9.2. Edad media

- BUGANZA, J., «Antropología filosófica y ética aristotélico-escolástica en Francisco Hernández», *CFL.* 46 (2025) 54-64.
- CASTRO GUERRERO, E.I., «El concepto ignorancia teleológica en la ética tomista: una aproximación desde la Suma Teológica y la Suma Contra Gentiles», *XiTò.* 1 (2025).
- DENI GAMBOA, L., «La naturaleza de las proposiciones y las actitudes proposicionales según Guillermo de Ockham», *PeM.* 46 (2025) 21-38.
- LARRAÍN, J., «Desarrollo embrionario teleológico como evidencia de la primera premisa de la quinta vía», *Stud.* 28 (2025) 103-132.
- MAGNANO, F., «La definizione boeziana del concetto di persona tra immanenza e trascendenza», *PeM.* 46 (2025) 5-20.
- MUÑOZ MEDINA, C., «La amistad filosófica en Casiciaco. Diálogo y búsqueda de la verdad en la mirada del joven San Agustín», *SM.* 18 (2025) 85-111.
- MUSZALSKI, H., «Algunas consideraciones acerca de la experiencia psicológica del tiempo en la amistad según Tomás de Aquino», *SM.* 18 (2025) 165-194.
- PERETÓ RIVAS, R., «La amistad en el epistolario de Alcuino de York», *SM.* 18 (2025) 113-133.
- TANZELLA-NITTI, G., «Tomás de Aquino y el pensamiento científico contemporáneo», *Stud.* 28 (2025) 11-38.

## 9.3. Edad moderna

- AGUILAR, C., «Margaret Cavendish contra la creencia en la brujería: un mundo no siempre regular y un conocimiento humano limitado», *Dia.* 70 (2025).
- ANDRADE, F.M. de, «Anomalismo, apriorismo e causação mente-corpo: o melhor argumento de Hume contra a necessidade causal», *Filo.* 26 (2025) 1-15. (AUSJAL)
- BADÍA CABRERA, M., «Por qué leer a filósofos como Hume en tiempos de convulsión y tribulación», *Dial.* 56 (2025) 155-187.
- BUGANZA, J., «Antropología filosófica y ética aristotélico-escolástica en Francisco Hernández», *CFL.* 46 (2025).
- CHAPARRO ARENAS, S., «Redescubriendo a Bartolomé de las Casas: tesis filosóficas de una educación del tercer milenio», *CFL.* 46 (2025).
- IRACHETA FERNÁNDEZ, F., «La ironía de Kant al enseñar prudencia», *Dia.* 70 (2025).
- JÁUREGUI, C., «La consideración teleológica de los organismos en la Crítica de la Facultad de juzgar de Kant», *Dia.* 70 (2025).

- KLAUDAT, A., «Motivos e teoria moral em Hume», *Filo.* 26 (2025). (AUSJAL)
- MOREIRA, F., «Descartes' Faith», *Ver.* 70 (2025) 1-14.
- ORSINI, F., «O problema do monismo nas interpretações contemporâneas da metafísica hegeliana», *Filo.* 26 (2025) 1-24. (AUSJAL)
- SANTOS, A.C. dos, «John Locke: da leitura liberal aos valores republicanos», *Filo.* 26 (2025) 1-16. (AUSJAL)
- SCAGLIA, L., «Asedios a Kant (1a. parte)», *Dia.* 70 (2025).
- STRAULINO, S., «Sentimiento y respeto en Kant», *Dia.* 70 (2025).
- WEBER, T., «Hobbes: filósofo da paz», *Filo.* 26 (2025) 1-12. (AUSJAL)

#### 9.4. Edad contemporánea

- ALZURU APONTE, J.R., «¿Foucault lector de Nietzsche? Exégesis o interpretación», *UyP.* 30 (2025).
- BALZA GARCÍA, R., «Observaciones antropológicas (I) Lecturas antropológicas y etnológicas al pensamiento de Wittgenstein: entre la descripción y la teoría», *IyV.* 74 (2025) 229-269.
- BERTOCHÉ GUIMARÃES, G., «O Silêncio de Bachelard A recusa do político como ato político», *Ver.* 70 (2025).
- BLANCO RODRÍGUEZ, J.A., «Tradición y desarraigo: la crítica de Arendt a la política», *IyV.* 74 (2025) 119-144.
- DELPECH, M., «Hermenéutica, fenomenología y metafísica: consideraciones sobre el triple andamiaje filosófico de Paul Ricoeur», *IyV.* 74 (2025) 25-50.
- DI PEGO, A., «Hacia un pensar narrativo: el legado de Hannah Arendt en Donna Haraway», *Cont.* 30 (2025) 38-56.
- FERNÁNDEZ, D., «Walter Benjamin y el 'trabajo del concepto'. Sobre la noción benjaminiana de tarea (Aufgabe)», *Filo.* 26 (2025) 1-15. (AUSJAL)
- GARCÍA CUADRADO, J.Á., «Humanismo y humanismo cristiano en Étienne Gilson», *PeM.* 46 (2025) 57-72.
- GARRIDO MATURANO, A.E., «Globus y Gea. Sobre el sentido de la guerra en el pensamiento de Franz Rosenzweig y Jan Patocka», *Dial.* 56 (2025) 231-262.
- GONZÁLEZ, D.M., «Una interpretación del perdón difícil en Paul Ricoeur a partir de la dialéctica entre ágape y justicia», *RLAF.* 51 (2025) 7-30.
- GOROSITO, U., «Acerca de la naturaleza en Martin Heidegger. Del idealismo temporal de Ser y tiempo al acontecimiento de la tierra.», *IyV.* 74 (2025) 179-200.
- MORALES GUZMAN, P., «Cuerpo y experiencia en Merleau-Ponty y Jean-Luc Nancy: hacia una filosofía existencial del exceso», *IyV.* 74 (2025) 33-54.
- OBREQUE, M., «Entre amistad, historia y narración: afinidades electivas de Hannah Arendt con Walter Benjamin», *IyV.* 74 (2025) 1-23.
- SILVA, B.F. da, «O tema da escolha na ética de Edmund Husserl», *Ver.* 70 (2025).
- YAGÜE, P.G., «Sujeto y violencia política en Slavoj Žižek», *IyV.* 74 (2025) 201-220.

## X. Filosofía y temas especiales

### 10.1. Filosofía de la religión

- DONOSO GÓMEZ, M., «Estudo da concepção das cerimônias em Uriel da Costa e comparação com o Tratado Teológico-Político, de Spinoza», *Ver.* 70 (2025).
- GRANADOS VALDÉZ, J., «De la inexorable miseria de la condición humana según Inocencio III», *CFL.* 46 (2025) 116-132.
- GUEDES ROSSATTI, G., «Os exercícios espirituais de Thoreau», *Ver.* (2025).

### 10.2. Filosofía de la cultura y de la técnica

- BARRANQUE, P.-U., «De lo virtual a la hiperrealidad, una lectura de Pantalla total de Jean Baudrillard», *RFSC.* 24 (2025) 110-126.
- CALVO RIVERA, E., «La modernidad potencial y la emancipación frente al sistema sexo-género patriarcal. Intercambios ficcionados entre Bolívar Echeverría y Peggy R. Sanday», *UyP.* 30 (2025).
- FERREIRA, L.E. de S. – CORREIA, R.L. de J. – MENEZES, J.E.X. de, «Para além da técnica: uma análise crítica do paradigma racionalista na teoria das organizações a partir da filosofia de Martin Heidegger», *Ago.* 25 (2025) 5-24. (AUSJAL)
- HEREDIA, J.M. – RODRÍGUEZ, P.E., «¿Concretización transindividual? Sobre algunas lecturas de Simondon en Argentina», *Fil.* 37 (2025) 1-15.
- ORTEGA VILLASEÑOR, H., «Entre lo divino y lo digital: un análisis filosófico de Pascal, Kierkegaard y el transpersonalismo», *UyP.* 30 (2025).
- RUEDA PARDO, S.J. – MONTERROZA RÍOS, A.D., «Una crítica al transhumanismo cibernético-computacional de Kurzweil desde el enfoque enactivo de la cognición», *CFL.* 46 (2025).

### 10.3. Filosofía de la educación

- ALMEIDA, J.G., «¿El fin de la educación popular? Perspectivas y posibilidades desde el acompañamiento comunitario», *UyP.* 30 (2025).
- ATTFIELD, R., «Rachel Carson, Wonder and Environmental Education», *Fil.* 37 (2025) 1-7.
- BARTOLOMEI, T., «Crise da educação como crise da razão pública», *Fil.* 37 (2025) 1-25.
- BENEVIDES, R., «Paul Ricœur, Personalismo e o Pacto Educativo Global», *Fil.* 37 (2025) 1-18.
- CARDONA RUIZ, P.Y., «¿Filosofía para Niños coloniza o descoloniza al sujeto? Reflexiones en torno a los fundamentos y la práctica del programa de Filosofía para Niños», *RFSC.* 24 (2025) 165-182.
- DI PAOLO, L., «Edu-eco-communities: designing sustainable and community based learning environments», *Fil.* 37 (2025) 1-26.
- DIAZ DAVID, M.I. – HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E., «Experiencia espacio-corporal: recorridos entre la casa y la escuela.», *Ana.* 56 (2024) 29-42.

- ECCEL, D., «O potencial formativo da era axial: repensando a filosofia da educação à luz da tese de Karl Jaspers», *Fil.* 37 (2025) 1-13.
- FIGUEIROA-REGO, M., «Filosofía Educacional e Educação Ambiental», *Fil.* 37 (2025) 1-13.
- GARCÍA, F.J.J.P. – MARQUES, W. – SANTOS NETO, V.B. dos, «Uberização da profissão docente na educação à distância. Desafios e precarização do trabalho dos tutores atuantes na universidade aberta do Brasil», *Ago.* 25 (2025) 71-97. (AUSJAL)
- GONZÁLEZ-RIVERA, P. – MÉNDEZ-REYES, J., «Aportes del pensamiento educativo de Decroly al desarrollo de la Pedagogía Activa», *RdF.* 42 (2025) 111-121.
- GUZMAN DROGUETT, A. – LIZAMA ZAMORA, C.B. – GÓMEZ-GUINART, K. – ACHAVAR VALENCIA, C. – LÓPEZ BELTRÁN, A.M. – ACUÑA RUZ, F. – FAÚNDEZ BASTÍAS, M.P. – MALDONADO DÍAZ, C., «¿Importa el género? Percepciones de estudiantes que reciben acompañamiento en programas de acceso a la educación superior, en el marco de carreras históricamente feminizadas en Chile.», *Ate.* (2025) 99-122.
- HELMER, E., «Nodrizas y filosofía: un aspecto trágico de la educación en los Diálogos de Platón», *Dial.* 56 (2025) 127-153.
- HERRERO, A., «Obligatoriedad escolar. Una aproximación a la historia de la educación común de Buenos Aires y Territorios Nacionales, 1870-1920», *Cu.* 45 (2025) 345-374.
- LIMA, J.A. de O. – MENEZES, A. de A., «A filosofia em cena na escola: o recurso do teatro a partir do paradigma da intersubjetividade», *Ago.* 25 (2025) 49-64. (AUSJAL)
- PEDRAZA SUÁREZ, B.R. – GÓMEZ MORALES, O.F., «Pertinencia social de la educación ambiental en el Parque Nacional Natural Tinigua (Colombia)», *Ana.* 56 (2024) 43-71.
- PETRY, F., «Repensando a ordem de prioridade dos direitos educacionais na concepção de justiça educacional democrática global de Julian Culp», *Fil.* 37 (2025) 1-13.
- PINEDA CANABAL, A., «Adversus paedagogia: la filosofía de la educación de Ernst Bloch», *UnP.* 42 (2025) 39-68. (AUSJAL)
- POSADA-BERNAL, S., «Repensando la educación, la cultura y la sociedad: desafíos contemporáneos en Colombia y el mundo», *Ana.* 56 (2024) 9-12.
- ROJAS MESA, J.E. – SOTO URREA, W.H. – ROJAS ALMONACID, J.Y., «Aprendizaje permanente: utopía para la educación N.0 en la cuarta revolución industrial», *Ana.* 56 (2024) 13-28.
- SHAPIRO, C., «Filosofía para niños, ronda de palabras y una pre-posición dislocada», *CFL.* 46 (2025).
- , «Filosofía para niños, ronda de palabras y una pre-posición dislocada», *CFL.* 46 (2025) 72-84.
- SILVA, D.A. da – ROCHA, G.K. da – FERREIRA, A.S., «A relevância da cultura popular e a educação cidadã na perspectiva filosófica», *Ago.* 25 (2025) 127-142. (AUSJAL)
- VERGARA ESTEVEZ, J., «Las concepciones de educación de Gabriela Mistral y Darío Salas», *UyP.* 30 (2025).
- ZAPATA SERNA, G.E., «La potencia del mito en procesos de biografización. Una experiencia con mujeres en prisión (Colombia)», *Ana.* 56 (2024) 72-85.

## 10.4. Filosofía del lenguaje

- ALVARENGA, J., «Pelos caminhos da tradução: por que traduzimos?», *Ago.* 25 (2025) 65-80. (AUSJAL)
- FILHO, S.F.S., «Naturalismo semântico e a normatividade do significado contra o prescritivismo semântico», *Filo.* 26 (2025) 1-16. (AUSJAL)
- GUTIÉRREZ LÓPEZ OLIVERA, I.E., «La invención de las cárceles metafísicas en Piranesi y Foucault: Convergencias entre el arte del grabado y la filosofía del lenguaje», *Cont.* 30 (2025) 74-93.
- PASTENE LABRÍN, F.C., «Los discursos procedimentales y géneros de incitación a la acción según Jean-Michel Adam», *Enf.* 37 (2025) 69-84.
- TOMASINI BASSOLS, A., «Putsch lingüístico y revolución filosófica», *Elen.* 8 (2025) 10-25.

## 10.5. Filosofía del arte y la estética

- ÁNGELES CERÓN, F., «El Mito cainita y el deseo mimético en la literatura filosófica de Unamuno», *RFSC.* 24 (2025) 146-164.
- ATEHORTÚA SEQUEDA, A.C., «La obra de arte, la música y el compás musical como poder mágico en el sistema hegeliano», *UnP.* 42 (2025) 125-150. (AUSJAL)
- AUBÁN BORREL, M. – CORVALÁN TAPIA, F. – CAMPOS MEDINA, L., «Imaginario del afuera: bloques, descampados y rejas. El tiempo y el espacio en la representación de la periferia de Santiago de Chile.», *Ate.* (2025) 145-166.
- BARALDO, N., «El carácter pedagógico del teatro militante en los 70. Un ensayo de interpretación a partir de casos en la provincia de Mendoza, Argentina», *CdS.* (2024) 61-88.
- BIANCHINI, E.L., «Heterología batailleana y frontera: la heterogeneidad de la frontera en el imaginario de La cautiva», *RLAF.* 51 (2025) 107-132.
- BRIEDIS, M., «Enaction of mestizo identity in Pedro Páramo: transgression as care for the embodied soul», *Filo.* 26 (2025) 1-18. (AUSJAL)
- COLÓN PÉREZ, D., «La experiencia artística y filosófica: una reflexión desde el cine», *Dial.* 56 (2025) 101-125.
- DÍAZ ARAYA, A. – DÍAZ ARAYA, C. – DAPONTE, J.F., «El cautivo de la tiranía. Teatralidades en el desierto», *Ate.* (2025) 29-56.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, S., «Marta Traba: una relación filosófica entre la representación visual y textual. A propósito de la representación narrativa en la Historia del arte», *CFL.* 46 (2025) 85-100.
- , «Una relación filosófica entre la representación visual y textual. A propósito de la representación narrativa en la Historia del arte», *CFL.* 46 (2025).
- FOBBIO, L., «Investigaciones escénicas para la transformación social en Córdoba y Latinoamérica en los 70: metodologías estético-políticas situadas en el entre», *CdS.* (2024) 117-154.
- GRANADOS VALDÉZ, J., «Tres aspectos preliminares para una estética filosófica de cocina y bodega en Alfonso Reyes», *RdF.* 42 (2025) 91-110.
- GUTIÉRREZ JORDANO, C., «La conciliación de la estética y la ética en el arte animalista contemporáneo», *UyP.* 30 (2025).

- LA ROCCA, M., «El Taller de Investigaciones Teatrales (TIT) de Buenos Aires. Encuentros y desencuentros entre experimentación y militancia», *CdS*. (2024) 89-116.
- LOGIÓDICE, M.J., «El teatro militante entre lo instituyente y lo institucional. El caso de Arteón en Rosario (1973-1976)», *CdS*. (2024) 31-60.
- MATTI, F., «Hamlet, or the Player: A Deleuzian Tale», *RLAF* 51 (2025) 133-157.
- MISSAGGIA, J.O., «Entre filosofía e artes narrativas: o romance metafísico de Simone de Beauvoir e seus desafios metodológicos», *Filo*. 26 (2025) 1-11. (AUSJAL)
- NAVAS-APARICIO, A. – IBARRA-CUCHILLO, J.C., «El papel del escritor en el siglo XX según Barthes: lectura de El grado cero de la escritura», *Filo*. 26 (2025) 1-14. (AUSJAL)
- PEÑA GUEVARA, A.C., «La cita frustrada del pasado: la caída y resurrección del cine en Histoire(s) du cinéma», *UnP* 42 (2025) 97-123. (AUSJAL)
- PINO ESPINOZA, A.A., «La odisea del hijo pródigo: el caso de Alfredo Valenzuela Puelma y Georges Truffaut», *Ate*. (2025) 9-28.
- RAMÍREZ ZÚÑIGA, C., «Por una erótica de la escritura. Dispositivos neobarrocos en frente a un hombre armado (Cacerías de 1848) de Mauricio Wacquez», *Ate*. (2025) 57-75.
- RUÉ, I.M., «¿El otro diferente de mi debe ser aniquilado o reconocido? ¿Qué me transmite a través de su rostro? Aprendo a mirar con otros ojos», *Anat*. 25 (2023) 57-64.
- SILVA RODRÍGUEZ, M., «La estética y la filosofía del ensayo de Adorno en el pensamiento sobre el film-ensayo: más allá de el ensayo como forma», *IyV* 74 (2025) 165-186.
- TILLERÍA AQUEVEQUE, L., «Yusuke Ohnuma: el hombre Kabuki», *XiTō*. 1 (2025).
- VERZERO, L., «“Teatro militante”: revisión crítica de un concepto situado», *CdS*. (2024) 14-30.

## 10.6. Filosofía de la historia

- CONDORI, V., «Arequipa y la región Sur Andina: Comercio y abastecimiento en la agonía del régimen colonial.», *Allp*. 52 (2025) 103-134.
- MARANGUELLO, C., «Crónicas jesuíticas y probabilismo El conocimiento de la naturaleza americana a través de Bernabé Cobo», *Allp*. 52 (2025) 165-202.
- MOLINA HIGUERA, S.L. – CRISTANCHO ALTUZARRA, J.G., «Caquetá: Una Mirada Histórico-Cultural entre 1970 y 2017», *Ana*. 56 (2024) 121-142.
- RODRIGUES, L., «Tempos desinteressantes: ensaio sobre o imediato na história ou os sentidos da vida na atualidade», *Ago*. 25 (2025) 81-96. (AUSJAL)
- SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, R., «Inmigración, inserción y distribución de los montañeses en las regiones del sur peruano en la era borbónica», *Allp*. 52 (2025) 135-164.

## 10.7. Filosofía de las matemáticas

- BARRIOS SOTO, L. – ARRIETA, X., «La filosofía matemática como puente pedagógico hacia las grandes preguntas de la vida», *RdF* 42 (2025) 77-83.

## 10.8. Filosofía del derecho

- ÁVILA LUCERO, N.A., «Algunos problemas con la tesis de la autopropiedad considerada como principio de justicia», *RFSC*. 24 (2025) 183-207.

MIRANDA, M., «O conceito de piedade na Filosofia do Direito de Hegel e a noção de mulher. Algumas diferenciações necessárias», *Ver.* 70 (2025).

## 10.9. Hermenéutica

CHÁVEZ BÁEZ, R.A. – REINOSO FONSECA, N.R., «El sentido de la simbología religiosa en La edad del espíritu, de Eugenio Trías: ¿hacia un hermetismo-gnóstico o una hermenéutica remitificadora en clave liminal?», *Inter.* 10 (2025) 121-138.

FERNÁNDEZ MEMBRIVE, M., «“Anticipar la perfección” como impronta hermenéutica de la filosofía», *Cont.* 31 (2025) 94-108.

GONZÁLEZ, M., «Una interpretación del perdón difícil en Paul Ricoeur a partir de la dialéctica entre ágape y justicia», *RLAF* 51 (2025) 7-30.

MÉNDEZ REYES, J., «Dignidad humana y alteridad: Una lectura hermenéutica», *RdF* 42 (2025) 20-32.

SOLARES, B., «Eranos (1933-1988). Una historia cultural alternativa», *Inter.* 10 (2025) 17-35.

—, «Hermes, patrón de Eranos», *Inter.* 10 (2025) 39-44.

## 10.10. Fenomenología

CANELA MORALES, L., «Exploraciones fenomenológicas de la paradoja del mentiroso. Un breve análisis de insolubilia. Eine logische studie über die grundlage der mengenlehre de A. Koyré», *Filo.* 26 (2025) 1-12. (AUSJAL)

CAPRIO LEITE DE CASTRO, E., «Fenomenología de la depresión: La angustia depresiva y la inhibición de la apertura hacia el otro», *IyV.* 74 (2025) 15-32.

ECHEVERRÍA BURGOS, M., «Sí-mismo con otros: la subjetividad desde la fenomenología de la vida de Michel Henry y la noción de “il” y “a” en Emmanuel Lévinas», *RFSC.* 24 (2025) 76-88.

MARIANI, E., «Fenômeno vs. Fenomenicidade: Husserl e Natorp no pano de fundo de um debate atual», *Ago.* 25 (2025) 25-48. (AUSJAL)

MARTÍNEZ BRAVO, C.M., «Aproximaciones al significado de la aniquilación del mundo en Husserl», *RLAF* 51 (2025) 31-51.

PERDOMO MARÍN, J.C., «Paralelismos entre Maurice Merleau-Ponty y Tim Ingold», *Ana.* 56 (2024) 158-172.

SANTOS, B.S., «A apropriação genuína da história passada e as estruturas constitutivas da vida fática segundo o Relatório-Natorp (1922), de Martin Heidegger», *Ver.* 70 (2025).

SAVIGNANO, A.P., «Las fenomenologías del Otro en Levinas y Sartre», *IyV.* 74 (2025) 99-118.

STEIN, E., «Com uma fenomenologia ao encontro de uma metafísica sem limites», *Ver.* 70 (2025).

ZÚÑIGA ITURRA, B.F., «Trauma y aborto de sentido: Una aproximación desde la fenomenología de Marc Richir», *IyV.* 74 (2025) 71-98.

## 10.11. Pensamiento latinoamericano

- ACHA, O., «Carlos Astrada y el peronismo: ¿Filósofo de Estado, Staatsphilosoph?», *Cu.* 45 (2025) 375-400.
- AGUIRRE AGUIRRE, C., «Édouard Glissant y la modernidad vivida (o de cómo la Relación se compone de dos o más mundos)», *Cu.* 45 (2025) 201-230.
- ATRIA, F., «Los derechos sociales y el régimen de lo público», *AUCH.* (2024) 17-51.
- BALTAZAR LANDEROS, E. – JASSO GONZÁLEZ, C., «O populismo de nayib bukele como uma política de inimizade», *CC.* 50 (2025) 26-58.
- BALUTET, N., «Le plébiscite chilien de 1988 ou la kitschisation du discours politique», *Ate.* (2025) 167-185.
- BENAVENTE, S.F., «Vicente Fatone y sus apropiaciones de Oriente: apertura, exploración y momentos en su producción filosófica», *Cu.* 45 (2025) 401-428.
- BRANCO, D.C., «La dialéctica en la obra de Rodolfo Kusch», *CFL.* 46 (2025) 24-30.
- CASTILLO, B.D., «La dialéctica en la obra de Rodolfo Kusch», *CFL.* 46 (2025).
- CHAPARRO-ARENAS, S., «Redescubriendo a Bartolomé de las Casas: tesis filosóficas de una educación del tercer milenio», *CFL.* 46 (2025) 65-71.
- COSTA, C.A.S. – FREITAS, M.V.P. de., «Colonialidade no mercado de trabalho: uma análise acerca da participação de mulheres na força de trabalho do Brasil», *CC.* 50 (2025) 59-77.
- DÁVILA DEL VALLE, O., «Pedagogía liberadora, interculturalidad y decolonialidad. Reflexiones sobre “La educación decolonial en el Caribe” de Carlos Rojas Osorio», *Cu.* 45 (2025) 431-443.
- DÍAZ CAMACHO, A., «La utopía en los movimientos culturales alternativos en América Latina: un análisis filosófico y político», *UyP.* 30 (2025).
- FIGUEROA, O. – FASCINETTO, A., «Representaciones de India en la filosofía mexicana de principios del siglo XX: José Vasconcelos y Antonio Caso», *CFL.* 46 (2025) 38-53.
- , «Representaciones de India en la filosofía mexicana de principios del siglo XX: José Vasconcelos y Antonio Caso», *CFL.* 46 (2025).
- FRESIA, I.A., «La actualidad del espanto. Algunos temas de la producción de Günter Rodolfo Kusch», *CFL.* 46 (2025).
- , «La actualidad del hedor. Algunos temas de la producción de Günter Rodolfo Kusch», *CFL.* 46 (2025) 31-37.
- GROSSO, J.L., «Fagocitación y hospitalidad excesiva en el estar-nomás», *UyP.* 30 (2025).
- HERRERA TORRES, H.A., «Instituciones, mitos y utopías. Relaciones conceptuales en el pensamiento trascendental de Franz Hinkelammert», *UyP.* 30 (2025).
- JARQUÍN RAMÍREZ, M.R., «Alcances y límites del populismo libertario en América Latina», *UyP.* 30 (2025).
- JORGE, J.V.A., «Entre a vida e a morte: a necropolítica na era da colonização e da inimizade», *CC.* 50 (2025) 116-145.
- MALDONADO, C.E., «Desinstitucionalizar la ciencia: revolución científica y políticas públicas», *UyP.* 30 (2025).
- MC NÁMARA, R., «Habitar la ciudad: un abordaje desde Kusch y Deleuze», *CFL.* 46 (2025).

- , «Habitar la ciudad: un abordaje desde Kusch y Deleuze», *CFL*. 46 (2025) 10-23.
- OLIVEIRA, P. – PAES-MACHADO, E., «Muros móveis: segurança híbrida, privatização e exclusão reativa dos espaços públicos no carnaval», *CC*. 50 (2025) 177-213.
- ORREGO ECHEVERRÍA, I. – CÁRDENAS ARIAS, J. – CEPEDA, J. – LEÓN FORERO, A., «Tras las categorías ontológicas del pensamiento indígena desde la propuesta de las ontologías de la diferencia radical», *Filo*. 26 (2025) 1-13. (AUSJAL)
- PATRIGLIA, J.P., «Marx y América Latina de José Aricó como texto fundador», *UyP*. 30 (2025).
- PÉREZ PORTALES, O., «Hegemonía y sujeto: límites y desafíos del Pos-neoliberalismo para la Izquierda Latinoamericana», *RdF* 42 (2025) 37-50.
- PINEDA, E., «Sexismo e racismo A experiência de vida das mulheres negras na américa latina», *CC*. 50 (2025) 13-25.
- PROTO GUTIÉRREZ, F., «Fraternidad y balcanización liberal-libertaria argentina», *UyP*. 30 (2025).
- RAMÍREZ GONZÁLEZ, C. – PARELLA RUBIO, S. – PETROFF, A. – MORALES ALARCÓN, J., «Mamás migrantes emprendedoras en Chile: un acercamiento desde la Conciliación de la vida laboral y familiar», *Ate*. (2025) 123-144.
- RAMÍREZ, S., «Povos indígenas, identidade e territórioem território não há identidade como povo.», *CC*. 50 (2025) 78-96.
- RAMOS, A.G.S. – FONSECA, I. da S., «População negra e covid-19: interseções entre necropolítica e pandemia no brasil», *CC*. 40 (2025) 279-299.
- REZA GRANADOS, R. – ASCENCIO LÓPEZ, N., «Mitos racionalizadores base de la distopía autoritaria, en los gobiernos neoliberales de Macri - Argentina y Piñera - Chile», *UyP*. 30 (2025).
- SARMIENTO LÓPEZ, J. – YÁÑEZ CANAL, J., «El sujeto desvinculado o el sujeto con identidad: discusiones ético-políticas sobre las minorías nacionales y su incorporación en las constituciones latinoamericanas», *IyV*. 74 (2025) 51-72.
- DA SILVA DIEFENTHAELER, S. – MULLER, L., «Una idea y una cámara: estudio de caso sobre el perspectivismo migrante en el documental brasileño contemporáneo», *Ana*. 56 (2024) 173-187.
- SILVA, H.F. da – RIETH, R.W. – CAMPOS, D.M.C. de, «Mídia e necropoder: uma instância pedagógica do cenário de morte», *CC*. 50 (2025) 146-176.
- SOUZA, F.R.S. – MENEZES, A.L.T. de – MARTINS, M. da S. – BITENCOURT, J.D., «Territórios quilombolas: a experiência educativa de um passado em comum para um futuro comunitário», *CC*. 50 (2025) 97-115.
- TORRES RUIZ, R., «Los caminos de América Latina: democracia y neoliberalismo en tiempos de incertidumbre», *UyP*. 30 (2025).
- VALDÉS GARCÍA, F., «De la filosofía en el Caribe como indisciplina teórica y como forma crítica de pensamiento», *Cu*. 45 (2025) 169-200.
- YÁÑEZ FÉLIX, R.A., «El avance tecnológico y científico desde la perspectiva filosófica de León Olivé», *UyP*. 30 (2025).



# Tabla de materias

## Teología

### I. Generalidades

1. Introducción a la teología
2. Metodología y hermenéutica
3. Relaciones fundamentales (teología y ciencias)
4. Historia de la teología y de los teólogos
  - 4.1. Patrística
  - 4.2. Edad Media
  - 4.3. Edad Moderna
  - 4.4. Edad Contemporánea
5. Orientaciones teológicas (teología de la liberación, escuelas, países, etc.)
6. Otras confesiones. Otras religiones. Sectas
7. Actualidades: congresos, bibliografía, etc.

### II. Teología fundamental

1. Generalidades
2. Revelación y cristianismo
3. Dogma y fórmulas de fe
4. Lugares teológicos (fuentes, biblia, fe del pueblo, etc.)
5. Iglesia: apologética
6. Ecumenismo y diálogo inter-religioso. Teología de la religión
7. Magisterio

### III. Teología dogmática

1. Generalidades
2. Dios uno y trino
3. Dios creador y elevante. Antropología
4. Cristología y soteriología
5. Mariología
6. Iglesia
7. Gracia y virtudes
8. Escatología y novísimos
9. Teología de las realidades terrenas (teología de la cultura, ecología, etc.)

### IV. Teología de los sacramentos y liturgia

1. Sacramentos en general
2. Sacramentos en particular
3. Liturgia

### V. Teología moral

1. Generalidades
2. Moral fundamental (fin último del hombre, esencia de la moralidad, actos humanos, leyes, conciencia)
3. Moral de las virtudes y sacramentos (violencia)
4. Moral social, política y económica
5. Moral y ciencias (bioética, etc.)
6. Problemas de la moral

### VI. Derecho canónico

1. Generalidades
2. Fuentes y principios
3. Cuestiones especiales (según el orden del código de derecho canónico)
4. Cuestiones relacionadas (derecho civil, internacional, iglesias orientales, iglesias separadas)

### VII. Sagrada escritura

1. Generalidades (canon e inspiración, método e historia de la exégesis, textos y versiones)
2. Ciencias auxiliares. Entorno
3. Teología y exégesis bíblicas
4. Antiguo testamento
  - 4.1 Cuestiones introductorias
  - 4.2 Teología y exégesis del Antiguo Testamento
5. Nuevo testamento
  - 5.1 Cuestiones introductorias

- 5.2 Teología y exégesis del Nuevo Testamento
- 5.3 Libros del Nuevo Testamento
  - 5.3.1 Evangelios
  - 5.3.2 Hechos de los Apóstoles
  - 5.3.3 Cartas de Pablo
  - 5.3.4 Epístolas católicas
  - 5.3.5 Apocalipsis

### **VIII. Teología espiritual**

- 1. Generalidades
- 2. Religiosos y espiritualidad de la vida religiosa
  - 2.1. Espiritualidad de la Compañía de Jesús
- 3. Sacerdocio y espiritualidad de la vida sacerdotal
- 4. Laicado y espiritualidad del laicado
- 5. Vida mística
- 6. Hagiografía
- 7. Historia. Escuelas

### **IX. Teología pastoral**

- 1. Generalidades
- 2. Pastoral de la doctrina: catequesis y predicación
- 3. Pastoral litúrgica y sacramental
- 4. Pastoral de la cultura (piedad popular, inculturación)
- 5. Instrumentos pastorales (medios de comunicación social)
- 6. Misionología
- 7. Organizaciones y movimientos (ac, ceb, cvx, etc.)
- 8. Pastoral especial (sanitaria, carcelaria, universitaria, etc.)

### **X. Historia de la iglesia**

- 1. Historia de la iglesia universal
- 2. Historia de la iglesia en américa latina

# I. Generalidades

## 1. Introducción a la teología

BALTODANO ARRÓLIGA, S., «Educación teológica e inteligencia artificial (IA) ¿Una relación antagónica o sinérgica?», *TPL*. 4 (2025) 11-41.

FONSECA-RIVERA, N., «La pedagogía de la fe», *TPL*. 4 (2025) 75-100.

## 2. Metodología y hermenéutica

BALTODANO ARRÓLIGA, S., «Epistemología de la fe encarnada. Los testimonios como encuentro con lo trascendente», *TPL*. 4 (2025) 49-85.

CASTELLA MARTÍNEZ, S., «Jacques Derrida y la fe de la teología negativa», *RIT*. 21 (2025) 163-180.

GALLI, C.M., «El desborde de la Teo-logía en la vida y el exceso de “la vida” en la Teología», *Teol.* 63 (2024) 269-302.

LÓPEZ AMOZURRUTIA, J. a., «La cultura como recurso teológico transdisciplinar. Releyendo Gaudium et spes», *EfM*. 43 (2025) 961-982.

LÓPEZ DOLLINGER, A., «La educación teológica como instrumento de transformación social», *TPL*. 4 (2025) 101-140.

SCAMPINI, J., «Aprender, enseñar e intentar hacer teología desde y en una tradición», *Stud.* 28 (2025) 163-200.

## 3. Relaciones fundamentales (teología y ciencias)

AVENATTI DE PALUMBO, C., «La hospitalidad frente a la cultura de la violencia. Una escritura hacia la Paz», *RIT*. 21 (2025) 97-122.

BENEDETTO SANTACRUZ, S., «Fenomenología de la vida religiosa. Teología y método fenomenológico en la obra de Jean Héring y Max Scheler», *ThX*. 75 (2025) 1-24. (AUSJAL)

BORGOÑO, C., «From Laudato Si' to Laudate Deum: The (Still) Unengaged Theology of Technology and the Technocratic Paradigm», *TyV*. 66 (2025) 103-131.

BUSTAMANTE ESCOBAR, C., «La médiation poético-imaginative dans l'auto compréhension du sujet: les contributions de Ricœur à la théologie», *ThX*. 75 (2025) 1-26. (AUSJAL)

CIRLOT, V., «Friedrich Nietzsche y la mística apofática: El despido de las virtudes», *RIT*. 21 (2025) 131-150.

GONZÁLEZ SUÁREZ, L., «La misión inculturada como (re)evangelización en el mundo (pos)moderno. Una reflexión filosófico-teológica», *RIT*. 21 (2025) 33-59.

GUTIÉRREZ ECHEGOYEN, P., «Presentación: Mística cristiana y filosofía en el siglo XX», *RIT*. 21 (2025) 125-130.

GUZMAN, S., «Luis García Orso, S.J.: la Teología Fundamental, el cine y la espiritualidad», *XiTh*. 1 (2025) 1-8.

- MIRÓ LÓPEZ, S., «Formar en valores a los universitarios para un uso ético de las nuevas tecnologías y de la Inteligencia Artificial a la luz de Flannery O'Connor y el Papa Francisco», *VerCh.* 60 (2025) 7-36.
- NAVARRETE CANO, J.A., «Subjetividades complejas de las dinámicas religiosas populares. Una aproximación desde la etnografía y la teología», *Teol.* 63 (2025) 245-265.
- OVIEDO, L.V., «Los estudios integrado entre ciencia y religión como acceso a la complejidad del pensamiento teológico. “Ciencia-y-teología” como disciplina autónoma», *Anat.* 25 (2023) 43-56.
- PERETÓ RIVAS, R., «Cristianismo y penitencia en la lectura de Michel Foucault», *ThX.* 75 (2025) 1-24. (AUSJAL)
- PERIUS, O., «Katechon. Paulo de Tarso e os meandros da teologia política», *Ver.* 70 (2025).
- QUEIROZ SOUTO, F., «Temporalidad y mística débil: Gianni Vattimo y el maestro Eckhart», *RIT.* 21 (2025) 181-199.
- VÁZQUEZ OROZCO, M., «Imaginarios de la danza, cuerpo y sus relaciones espirituales. Aproximaciones fenomenológicas a la trascendencia», *RIT.* 21 (2025) 139-152.

## 4. Historia de la teología y de los teólogos

### 4.1. Patrística

- AGUIRRE, F., «Fundamentos apofáticos de la teología bizantina de la imagen. La recepción del Corpus Dionysiacum en Juan Damasceno», *ThX.* 75 (2025) 1-23. (AUSJAL)
- CALABRESE, C. – JUNCO, E.B., «Los fundamentos del alma en Plotino y su recepción en Agustín de Hipona En. IV, 8 [7] en Gn. adu. Man. 2, 12», *CTM.* 52 (2025) 1-18.
- COSTARELLI BRANDI, H., «¿Por qué somos amigos? Tradición y renovación en la reflexión agustina sobre la amistad», *SM.* 18 (2025) 41-84.
- MERKT, A., «Los padres de la Iglesia y el “dilema” de la teología. Sobre la dimensión patristica en el pensamiento del teólogo Joseph Ratzinger y del Papa Benedicto XVI.», *Comm.* 32 (2025) 79-96.
- MUÑOZ MEDINA, C., «La amistad en la patrística y el mundo medieval», *SM.* 18 (2025) 11-13.
- RIVAS, D.F., «A amizade monástica no pensamento de Doroteo de Gaza», *Col.* 23 (2024) 25-44.
- ZARAZAGA, G.J., «A 1.700 años de Nicea: la continuidad del diálogo teológico como tradición sinodal de la Iglesia», *ThX.* 75 (2025) 1-26. (AUSJAL)

### 4.2. Edad Media

- DURÁN, M.L. – TORACK, C., «La cartografía medieval y los imaginarios raciales», *RIT.* 21 (2025) 91-104.
- SARZA, S., «Meister Eckhart (c.1260-1328): Los hechos históricos y su influencia en el modo de aproximación a los autores místicos y sus obras», *Teol.* 46 (2024) 35-60.

### 4.3. Edad Moderna

### 4.4. Edad Contemporánea

ÁLVAREZ, C., «El problema de la mística en Henri de Lubac», *CTM*. 52 (2025) 1-20.

ESLAVA, E., «Ratzinger, marxismo y liberación», *CTM*. 52 (2025) 1-23.

SOLS LUCIA, J. – PARDO OLÁGUEZ, J.A., «La teología de la historia de Gaston Fessard S.J. y su recepción en el México actual (I): Los fundamentos de su sistema», *RIT*. 21 (2025) 67-96.

ZAMORANO, U., «La “unión hipostática creadora”: un descubrimiento teológico contemporáneo sobre el origen del hombre a la luz de la cristología antigua, la metafísica medieval y la teoría de la evolución», *PT*. 51 (2025) 1-26. (AUSJAL)

## 5. Orientaciones teológicas (teología de la liberación, escuelas, países, etc.)

CALDEIRA, C., «Teologia africana: diversidade, pós-colonialismo, diálogo intercontinental, esperança», *PT*. 57 (2025) 1-7. (AUSJAL)

CELLERI, L.P.M., «Apunêutica teológica», *CdE*. (2023) 9-20.

CORREA, M.A.O. dos S., «Transformação religiosa e implicações de gênero na comunidade quilombola de Sítio Alto: um estudo sobre catolicismo, pentecostalismo e meio ambiente», *PT*. 57 (2025) 1-22. (AUSJAL)

DI RENZO, G.M., «Las mujeres mayores en América Latina. Un análisis interseccional», *Teol*. 63 (2024) 245-268.

KUHN, F., «El largo camino de la democracia. Sobre la reflexión teológica argentina en torno al evento democrático», *Anat*. 25 (2023) 9-18.

LÓPEZ DOLLINGER, A., «Koinonía y personas en situación de calle. Proyecto “Chepe se baña” y su impacto en el desarrollo de comunidades de fe alternativas en Costa Rica», *TPL*. 4 (2025) 87-130.

MAUTI, R.M., «El rostro martirial de la Iglesia salvadoreña desde las biografías teológicas de Óscar Romero e Ignacio Ellacuría. Una revalorización de la dimensión profética en el ministerio ordenado», *CTM*. 52 (2025) 1-32.

NJOKU, O.C. – MBONU, C., «Exploring Religious Experience in Nigerian Igbo Indigenous Religious Tradition: Toward a Christianity and Church with a Indigenous Face», *PT*. 57 (2025) 1-27. (AUSJAL)

ROJAS SALAZAR, M., «Tiempos de Kairós feministas: una interpelación estética desde las corporalidades disidentes», *RIT*. 21 (2025) 125-138.

SILVA, J.S. da – MARQUES, A.C.B., «Parasitismo de gênero, interculturalidade e representações da Deusa Iansã no Brasil», *PT*. 51 (2025) 1-18. (AUSJAL)

## 6. Otras confesiones. Otras religiones. Sectas

BURGOS, R., «De la cautela a la urgencia. Visiones del catolicismo chileno sobre el fenómeno protestante en la primera mitad del siglo XX», *TjV*. 66 (2025) 43-70.

- PANOTTO, N., «Repolitización y nuevas hegemonías desde el mundo evangélico-pentecostal», *Teol.* 63 (2025) 187-206.
- SILVA, W.T., «Protestantes revolucionários em Cuba revolucionária», *ThX.* 75 (2025) 1-19. (AUSJAL)
- WOLFF, E., «O Evangelho na América Latina: entre a frágil vivência cristã e a frustração da sua proposta», *ThX.* 75 (2025) 1-30. (AUSJAL)

## **7. Actualidades: congresos, bibliografía, etc.**

# **II. Teología fundamental**

## **1. Generalidades**

## **2. Revelación y cristianismo**

- MELÉNDEZ GUERRERO, L.G., «Silencio y palabra: estética y revelación del Misterio», *RIT.* (2025) 67-89.
- RAMOS BERTUCI, H., «A revelação divina: De acordo com a Dei Verbum 2», *AtT.* 29 (2025) 1-14. (AUSJAL)
- SEPÚLVEDA, J.P., «Expresiones al margen de la fe cristiana: reflexiones desde la teología», *Teol.* 63 (2025) 65-82.

## **3. Dogma y fórmulas de fe**

## **4. Lugares teológicos (fuentes, biblia, fe del pueblo, etc.)**

- AGUIRRE, F., «La naturaleza performativa de la fe del pueblo», *Teol.* 63 (2025) 149-164.
- FORCAT, F.L., «El ojo del amor religioso. Reacción al texto de Hugo José Suárez», *Teol.* 62 (2025) 33-50.

## **5. Iglesia: apologética**

## **6. Ecumenismo y diálogo inter-religioso. Teología de la religión**

- GONÇALVES, H.M., «Ecumenismo nas constituições do Vaticano II», *CdE.* (2025) 107-124.
- KALAMBA MUPOY, A., «El pluralismo religioso y el nuevo concepto de la misión de la Iglesia», *CTCh.* 17 (2025).
- MURAD, A. – TATAY, J., «Áscesis cristiana y estilo de vida sostenible: diálogo de la ecoteología con la teóloga ortodoxa Elizabeth Theokritoff.», *CTM.* 52 (2025) 1-20.
- WOLFF, E., «A ecumenicidade da espiritualidade sinodal: uma leitura ecumênica do método da conversação espiritual», *PT.* 51 1-21. (AUSJAL)

## 7. Magisterio

### III. Teología dogmática

#### 1. Generalidades

#### 2. Dios uno y trino

DAMIÃO, S.A., «“E renovareis a face da terra”: o dinamismo pneumático da felicidade humana», *PT*. 51 (2025) 1-27. (AUSJAL)

#### 3. Dios creador y elevante. Antropología

#### 4. Cristología y soteriología

HIGUERAS, F., «La cristología davídica del Cuarto Evangelio», *DL*. 24 (2025) 17-43.

#### 5. Mariología

BESA BANDEIRA, B., «Reacción al texto de Hugo Suárez. Aportes e implicancias para la marialogía.», *Teol.* 62 (2025) 51-63.

CARAM, M.J., «Una contemplación de la Virgen comunera», *Teol.* (2025) 127-147.

#### 6. Iglesia

BACHER MARTÍNEZ, C., «Los organismos de participación. Una instancia clave de recepción de la sinodalidad (DF 103-108)», *Med.* 51 187-203.

BORDOY, A., «¿Es tiempo de Sinodo? Implicancias y desafíos», *Anat.* 25 (2023) 23-32.

BRIGHENTI, A., «A igreja como “igreja de igrejas” em contexto», *Med.* 51 (2025) 77-94.

CARAM, M.J., «El rostro pluriforme de la Iglesia. La inculturación en el proceso de una eclesiología misionera a la luz del sueño eclesial de Querida Amazonia», *Anat.* 25 (2023) 29-40.

CÁRDENAS, A. – CARRASCO, R., «La mujer en la vida eclesial: aportes y obstáculos en el discernimiento y la toma de decisiones», *CLAR.* (2025) 53-60.

DO NASCIMENTO, F.A., «A articulação da tomada de decisão com o discernimento», *Med.* 51 (2025) 171-186.

FRANCO ECHEVERRY, G.L., «El discernimiento eclesial para la misión», *Med.* 51 (2025) 155-169.

FRESIA, I.A., «Sinodalidad, participación comunitaria y tarea formativa. Reflexiones socioeducativas», *Med.* 51 (2025) 251-266.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, R., «La Iglesia, sacramento del Espíritu. Los verbos de Lumen gentium 4», *EfM.* 43 (2025) 905-934.

- HUGHES, P., «Vínculos en lugares diversificados y en transformación», *Med.* 51 (2025) 205-218.
- JÚNIOR, F. de A., «A sinodalidade como profecia social», *Med.* 51 (2025) 95-109.
- LICIANI, R., «Ser “Pueblo de Dios” en la polifonía viva de una Iglesia de Iglesias», *CLAR.* (2025) 18-31.
- LUCIANI, R., «El despertar de la conciencia de una Ecclesia Tota», *Med.* 51 (2025) 15-35.
- MORAES, A.O. de, «Recuperar as raízes sacramentais do Povo de Deus Iniciação à Vida Cristã e Igreja Sinodal», *Med.* 51 (2025) 61-75.
- MORALES GALINDO, R., «¿Terminó el Sínodo? ¿Qué viene ahora?», *CLAR.* (2025) 32-42.
- MORRA, H., «Sinolidalidad: por una mística de los afectos», *CLAR.* (2025) 61-67.
- PALAFIX CRUZ, A.E., «La conversión de relaciones en una pluralidad de contextos», *Med.* 51 (2025) 111-125.
- REUTER, G., «La sinodalidad. En la encrucijada del modelo eclesial y los procesos pastorales», *Anat.* 25 (2023) 33-42.
- ROMERO CHAMBA, L.M., «La familia en la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe: una lectura a partir del proceso de escucha», *Ya.* 39 (2022) 73-106.
- RUIZ, L.A., «La escucha sinodal en los ambientes digitales. Una aproximación desde la experiencia “La Iglesia te escucha”», *Ya.* 42 (2025) 11-47.
- SCHICKENDANTZ, C., «Las Conferencias Episcopales. Valoración y evaluación de las experiencias en el presente contexto eclesial», *Med.* 51 (2025) 235-250.
- TRIGO, P., «Valor y límites del documento final del Sínodo», *CLAR.* (2025) 68-97.

## 7. Gracia y virtudes

## 8. Escatología y novísimos

- CALDEIRA, C. «The Future is Ancestral”. Towards the Eschatology of Ancestry from the Eco-domy of Quilombola Ways of Life», *PT.* 51 (2025) 1-25. (AUSJAL)
- FERREIRA, A.L.C., «A acusação de platonismo na escatologia cristã e a resposta de Joseph Ratzinger», *Col.* 24 (2025) 13-35.

## 9. Teología de las realidades terrenas (teología de la cultura, ecología, etc.)

- CAMAÑO, . C., «Teología de la “porosidad”. Una comprensión de las dinámicas populares», *Teol.* 63 (2025) 107-125.
- CASTILLO, R., «El pensamiento popular en Rodolfo Kusch. Aportes para un debate de la cultura hoy», *Teol.* 63 (2025) 207-225.
- KUCZANSKI, G.P., «Uma flor que nasce na rua: o diálogo resiliente da teologia ecofeminista frente a crise socioambiental em curso», *CeF.* 73 (2024) 33-42.
- LEMONS, F.C.S. – SARAIVA, O. de S., «Ritos e devoção na Amazônia: expressões religiosas na Festa da Marujada em Bragança-PA», *AtT.* 29 (2025) 1-8. (AUSJAL)
- MILANEZ, F., «Desastres climáticos - por uma possibilidade de sobrevivência», *CdE.* 73 (2024) 21-32.

- PEDROSA-PÁDUA, L., «O sentido humanizador dos mitos indígenas amazônicos: vozes emergentes para uma teologia da Casa Comum», *AtT.* 29 (2025) 1-14. (AUSJAL)
- ROJAS CONTRERAS, F., «El presentismo, un potencial problema teológico para la esperanza cristiana.», *CTM.* 52 (2025) 1-22.
- RONSI, F. de Q., «Ecología integral, espiritualidade franciscana e o espaço Urbano», *AtT.* 29 (2025) 1-12. (AUSJAL)
- SEPÚLVEDA, J.P., «Expresiones al margen de la fe cristiana: reflexiones desde la teología», *Teol.* 62 (2025) 65-82.
- TORRES, F., «En buenas manos. Hacia un sistema agroalimentario de calidad en RD del Congo.», *Ana.* 26 (2024) 7-26.

## IV. Teología de los sacramentos y liturgia

### 1. Sacramentos en general

### 2. Sacramentos en particular

- BOAHENG, I., «An african christian appropriation of the eucharist», *AnTheo.* 27 (2025) 3-16.
- CAAMAÑO, J.C., «El ministerio ordenado al servicio de la armonía. Comentario a los números 68 a 74 del Documento Final del Sínodo», *Med.* 51 (2025) 127-139.
- CIRAULO, J.M., «El bautismo es lo primero: el bautismo infantil y la inversión sacramental», *Comm.* 32 53-77.
- GRANADOS, J., «Nacer al cuerpo de Cristo: el bautismo y la forma fecunda de la Iglesia», *Comm.* 32 (2025) 5-26.
- PACHECO CAVERO, J., «Rebautismo: un análisis teológico a la luz de la doctrina del bautismo», *DL.* 24 (2025) 45-73.
- ROGULA, K., «El sacramento del matrimonio en el rito bizantino», *AnTheo.* 27 (2025) 67-77.
- RÖWEKAMP, G., «“Experiencia maravillosa”. El bautismo en el cristianismo primitivo», *Comm.* 32 (2025) 27-40.

### 3. Liturgia

- GOUET VIVEROS, C., «Los fundamentos de la música litúrgica: una relectura a partir de la noción de Participatio actiosa y de Communio», *AnTheo.* 27 (2025) 35-50.
- RIBEIRO, E.C., «Hacia un rito amazónico decolonial», *Teol.* 63 (2025) 227-244.

## V. Teología moral

### 1. Generalidades

- VELÁSQUEZ-SERRANO, S., «Teología moral transdisciplinar en clave de sinodalidad: una visión latinoamericana y del Caribe», *Teol.* 63 (2024) 225-244.

## 2. Moral fundamental (fin último del hombre, esencia de la moralidad, actos humanos, leyes, conciencia)

FRECHEIRAS, M.L. de O., «Teología Moral anterior ao Concílio Vaticano II: Casuísmo e manualística», *Col.* 24 (2025) 141-160.

MEDINA ROMERO, J., «A propósito de Dignitas Infinita. Reafirmación de principios y caminos por recorrer», *Ana.* 36 (2024) 27-42.

PALADINO, M.S., «Natural law: A legacy of Veritatis Splendor», *Teol.* 63 (2024) 195-224.

## 3. Moral de las virtudes y sacramentos (violencia)

GONZÁLEZ, J., «Formación en virtudes: reflexión en torno a dos desafíos actuales», *An-Theo.* 27 (2025) 88-97.

UROKO, F.C. – UKEACHUSIM, C., «Proportionality as a Moral Principle in Punishment: Examining the Issue of Lynching/Jungle Justice in Nigeria Through the Lens of I Kings 21:1-19», *PT.* 57 (2025) 1-17. (AUSJAL)

WALKER JANZEN, W., «Educación en la no violencia una reflexión propositiva desde una perspectiva antropológica y cultural», *Enf.* 37 (2025) 23-46.

## 4. Moral social, política y económica

ALTAGRACIA GONZÁLEZ, I., «La formación en la Doctrina Social de la Iglesia», *Med.* 51 (2025) 267-279.

TRIANA-PAJOY, M. – MORA-RODRÍGUEZ, J. – SCHUSTER-RODRÍGUEZ, H., «Consideraciones sobre el desarrollo integral sostenible en la Doctrina Social de la Iglesia», *CTCh.* (2025).

## 5. Moral y ciencias (bioética, etc.)

BORGOÑO BARROS, C., «Los cultivos transgénicos a la luz de Laudato Si: elementos para un juicio teológico moral de su desarrollo en Suramérica», *PT.* 51 (2025) 1-24. (AUSJAL)

BUSTAMANTE-BARAHONA, P. – FUENTES-VALDEBENITO, N., «La propuesta cristiana de los cuidados paliativos como respuesta a la eutanasia y al dilema de la autonomía absoluta», *CTCh.* 17 (2025).

FLORIO, L. – ALONSO, S., «Los organismos genéticamente modificados dentro del paradigma tecnocrático», *VerCh.* 60 (2025) 37-79.

ROTUNDO, N., «Inteligencia artificial y la persona humana», *CTCh.* 17 (2025) 1-13.

VARGAS PEREIRA, M.R., «La persona humana: el riesgo de una práctica eugenésica liberal desde el conocimiento del genoma humano», *VyEt.* 25 (2024) 9-60.

## 6. Problemas de la moral

DUHAU, J.B., «El compromiso en la prevención del abuso como respuesta a los signos de los tiempos», *Anat.* 25 (2023) 7-22.

- LARROSA, M.D., «De lo urgente a lo importante. Prevención de abusos y sinodalidad», *Teol.* 46 (2024) 143-166.
- LLEÓ DE NALDA, B., «El contexto ético en el debate sobre los conflictos vitales», *VerCh.* 60 (2025) 113-132.

## **VI. Derecho canónico**

### **1. Generalidades**

### **2. Fuentes y principios**

### **3. Cuestiones especiales (según el orden del código de derecho canónico)**

- PAIVA, A.C. de, «A relevância do advogado canônico nos processos de nulidade matrimonial», *Col.* 24 (2025) 37-54.

### **4. Cuestiones relacionadas (derecho civil, internacional, iglesias orientales, iglesias separadas)**

## **VII. Sagrada escritura**

### **1. Generalidades (canon e inspiración, método e historia de la exégesis, textos y versiones)**

- HERNÁNDEZ VALENCIA, J.S., «Escritura, memoria e imaginarios en la literatura judía antigua», *AnTheo.* 27 (2025) 78-87.

### **2. Ciencias auxiliares. Entorno**

- DIKE, U.A., «Adam and Adamah: A Feminist Re-examination of Gender and Environment in the Yawist's Narrative», *PT.* 51 (2025) 1-21. (AUSJAL)

### **3. Teología y exégesis bíblicas**

- BIANCHI, A.G., «El tiempo en suspensión: aspectos teológico-filosóficos de la idea de שבת Shabat», *RIT.* 21 (2025) 11-32.

### **4. Antiguo testamento**

#### **4.1 Cuestiones introductorias**

## 4.2 Teología y exégesis del Antiguo Testamento

NOGUEZ ALCÁNTARA, A., «Una lectura decolonial de los libros deuterocanónicos: El potencial descolonizador de una literatura popular de resistencia», *RIT*. 21 (2025) 11-36.

## 4.3 Libros del Antiguo Testamento

GRENZER, M., «A Moscaria. Leitura verde da narrativa em Êxodo 8,16-28», *RBib*. 87 (2025) 7-23.

PETRE, D.A., «Theological Knowledge Formation in the Shade of Genesis 3», *DL*. 24 (2025) 1-16.

# 5. Nuevo testamento

## 5.1 Cuestiones introductorias

GONZAGA, W., «O corpus dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento», *AtT*. 28 (2024) 1-19. (AUSJAL)

## 5.2 Teología y exégesis del Nuevo Testamento

CARVALHO, A. da S., «La narrativa del rico y del mendigo: una investigación desde la perspectiva de la semiótica greimasiana», *CTM*. 51 (2024) 1-18.

RODRÍGUEZ, N.S., «La lógica transmisional de la hipótesis del texto mayoritario», *RBib*. 87 (2025) 149-188.

SALAZAR, J., «Una propuesta hermenéutica para pensar los roles de la mujer en la Iglesia: el caso de Mujeres Iglesia y la figura de Prisca en el Nuevo Testamento», *AnTheo*. 26 (2024) 21-35.

SILVA, B. de, «“Vós sois meus amigos” (Jo 15,14): uma perspectiva bíblica sobre a amizade», *Col*. 23 (2024) 13-23.

## 5.3 Libros del Nuevo Testamento

### 5.3.1 Evangelios

BAGLI SIQUEIRA, F., «“Eu sou o pão que desceu do céu” Jo 6,41): uma proposta de enredo para a narrativa de João 6», *PT*. 56 (2024) 673-700. (AUSJAL)

BARBAGLIA, S., «L'amministratore di una ricchezza ingiusta. Un'istruzione evangelica per i pubblicani (Lc 16,1-13)», *RBib*. 87 (2025) 55-88.

LOURENÇO, R.J., «A reconciliação fraterna e o perdão em Mt 18», *PT*. (2025) 1-25. (AUSJAL)

MÜLLER VAN VELDER, N., «John 15,1-8: a Re-reading Through Earth, SDGs, Covid 19, and Cape Town Farms Contexts», *PT*. 57 (2025) 1-22. (AUSJAL)

SILVA, D.B. da, «“Vós sois meus amigos” (Jo 15,14): uma perspectiva bíblica sobre a amizade», *Col*. 23 (2024) 13-24.

SILVA, W.L. da, «Estrutura literária do livro de Jó: uma nova abordagem», *PT*. 56 (2024) 701-728. (AUSJAL)

TORRES, C.E., «La pedagogía de Jesús en Mc 3,13-6, 6a», *RBib*. 87 (2025) 25-53.

VANEGAS, G. – RAMÍREZ DAZA, A. – RODRÍGUEZ DÍAZ, D.E., «El ciego de Jn 9», *CTM*. 51 1-24.

### 5.3.2 Hechos de los Apóstoles

#### 5.3.3 Cartas de Pablo

RICHTER, E., «El género de Junia (Rom 16,7) en las ediciones críticas del Nuevo Testamento griego (1516-2020)», *RBib.* 87 (2025) 89-114.

SILVA, B. da – GONZAGA, W., «Ef 4,8-10: uma releitura paulina do Sl 67,19a (LXX)», *Col.* 24 (2025) 55-74.

VIANNEY MALZONI, «“A rocha era cristo” (1Cor 10,4c): uma leitura do targum na primeira Carta aos Coríntios», *PT.* 56 (2024) 509-530. (AUSJAL)

#### 5.3.4 Epístolas católicas

SCHULTZ-MONTALBETT, M., «La estrategia de convivencia en la Primera carta de Pedro. Un ejemplo de aplicación del método sociológico “crítica espacial”», *CTM.* 50 (2023) 1-15.

#### 5.3.5 Apocalipsis

SANTOS UTRINI, H.C. – SIQUEIRA, F. da S., «“¿Hasta cuándo no vengarás nuestra sangre?” (Ap 6, 9-11): el escándalo de la violencia divina en el Apocalipsis de Juan», *CTM.* 51 (2024) 1-17.

SOUZA, N. de – TOLEDO, R., «Società e consumo. Una lettura contemporanea dell'Apocalisse di Giovanni», *ThX.* 75 (2025) 1-21. (AUSJAL)

## VIII. Teología espiritual

### 1. Generalidades

BARAHONA PLAZA, A. – VIÑADO OTEO, F., «Discernir en comunidad el deseo de Dios: análisis desde la antropología, la Biblia, San Ignacio y el Magisterio del Papa Francisco», *PT.* 56 (2024) 729-756. (AUSJAL)

ETCHEVERRY, M., «Fundamentos espirituales de la hospitalidad cristiana. Meditación ante el icono de la Hospitalidad de Abraham», *CM.* (2024) 545-559.

AZCUY, V., «La entrevista teológica como ejercicio espiritual. El aporte de Christian Scharen y su recepción en el contexto sinodal», *TjV.* 66 (2025) 71-102.

FONTES, D.A., «Por que meditar? Os benefícios da meditação para a saúde integral», *Col.* 24 (2025) 107-119.

### 2. Religiosos y espiritualidad de la vida religiosa

CANNAVINA, D., «Sínodo de la sinodalidad desde el método y como acontecimiento», *CLAR.* (2025) 8-17.

#### 2.1. Espiritualidad de la Compañía de Jesús

DURAU, O.J., «¿Cómo fueron los primeros 26 años de la vida de Ignacio de Loyola?», *ThX.* (2025) 1-26. (AUSJAL)

KUH, F., «El arte de crecer en discipulado en la Vida Consagrada del siglo XXI», *Anat.* 25 (2023) 51-78.

### 3. Sacerdocio y espiritualidad de la vida sacerdotal

- CATAÑO, C., «La formación presbiteral para una iglesia sinodal: desafíos, dificultades y posibilidades en América Latina y el Caribe», *CLAR*. (2025) 43-52.
- JOIN-LAMBERT, A., «Los sacerdotes procedentes de otros lugares: un enfoque sistémico necesario y urgente», *CTM*. 52 (2025) 1-16.

### 4. Laicado y espiritualidad del laicado

#### 5. Vida mística

- BÁEZ RIVERA, E., «Las palabras del éxtasis: entre el testimonio, la reescritura literaria y el diálogo gnoseológico», *Iti*. (2025) 1-24.
- CARBULLANCA NÚÑEZ, C., «Misticismo en el primitivo cristianismo. Estudio de algunos espacios y prácticas», *RBib*. 87 (2025) 115-147.
- GUTIÉRREZ ECHEGOYEN, P., «Algunas reflexiones en torno a la atención, la oración y la gracia en Simone Weil», *RIT*. 21 (2025) 201-222.
- LAURIER, J.-M., «Teresa de Lisieux e a amizade», *Col*. 23 (2024) 77-102.
- LEVICES SANZ, G., «Conversión y oblación: La impronta carmelitana en la escritura de Edith Stein», *RIT*. 21 (2025) 151-162.
- MAZZINI, M., «Atender lo sagrado. Profundizando en la mística de lo cotidiano», *Teol*. 46 (2025) 121-142.

#### 6. Hagiografía

- FREITAS ESTRELLA, K.A., «Unity of life according to St. Josemaría Escrivá: a proposal for the secularised world, with St. Joseph as a model», *AnTheo*. 27 (2025) 51-66.
- GARCÍA REYNOSO, R., «Desde el “todo aquí respira santidad” a la “santidad del corazón”: un itinerario mistagógico de Juan XXIII a Francisco en torno al capítulo V de la *Lumen gentium*», *EfM*. 43 (2025) 935-960.

#### 7. Historia. Escuelas

- PASCUAL, F.R. de, «San Benito regla sistematizada», *CM*. (2025) 125-150.
- PIRONIO, E., «Presentación de la Regla de San Benito», *CM*. (2025) 27-32.
- SCHOLL, E., «Madre de virtudes la discretio», *CM*. (2025) 173-195.
- VAN PARYS, M., «El discernimiento en común en la Regla de San Benito», *CM*. (2025) 151-171.

## IX. Teología pastoral

### 1. Generalidades

- BACHER MARTÍNEZ, C., «La reciprocidad cordial entre la teología y la pastoral», *Ya*. 39 (2022) 11-31.

- MOYA GÓMEZ, A., «Experimentar a Dios para renovar la iglesia Memoria y perspectiva en torno a una pastoral inclusiva», *TPL*. 4 (2025) 11-47.
- PALAFIX, A.E., «Hacia una valoración teológico-pastoral de la multipertenencia religiosa», *Teol.* 63 (2025) 83-106.

## 2. Pastoral de la doctrina: catequesis y predicación

- PALAFIX, E., «Elementos teológico-pastorales para situar y reconocer los desafíos actuales desde la Gaudium et spes», *EfM*. 43 (2025) 983-1002.

## 3. Pastoral litúrgica y sacramental

### 4. Pastoral de la cultura (piedad popular, inculturación)

- AGUIRRE, F., «La naturaleza performativa de la fe del pueblo», *Teol.* 63 (2025) 149-164.
- BESA BANDEIRA, B., «Reacción al texto de Hugo José Suárez. Aportes e implicancias para la marialogía», *Teol.* 63 (2025) 51-64.
- CAAMAÑO, J.C., «Teología de la “porosidad”. Una comprensión de las dinámicas populares».
- CERUTI, M.C., «“A Sumalao voy helao”. Peregrinaje invernal hacia un lugar hermoso (valle de Lerma, Salta, Argentina)», *Allp.* 52 (2025) 267-293.
- FORCAT, F., «El ojo del amor religioso. Reacción al texto de Hugo José Suárez», *Teol.* 63 (2025) 33-50.
- GALLI, C.M., «El Pueblo de Dios Sujeto de la Sinodalidad Misionera», *Med.* 51 (2025) 37-59.
- IRARRAZAVAL, D., «Una trascendencia liminal. Alivio con ‘espíritus’, y esfuerzo con ‘beneficios’», *Teol.* 63 (2025) 267-277.
- NAVARRETE CANO, J.A., «Subjetividades complejas de las dinámicas religiosas populares. Una aproximación desde la etnografía y la teología.», *Teol.* 63 (2025) 245-266.
- PALAFIX, E., «Hacia una valoración teológico-pastoral de la multipertenencia religiosa», *Teol.* 63 (2025) 83-106.
- SILVA, A.M.S. da – KIRCHNER, R., «Temporalidade do vivido e narrado: A Reunião das Três Horas e o movimento romeiro em Juazeiro do Norte», *AtT.* 29 (2025) 1-13. (AUSJAL)
- SILVEIRA, M.P., «Religiosidad popular: escuela de escucha y antídoto anti abusos en el camino sinodal», *Teol.* (2025) 165-186.
- SUÁREZ, H.J., «Religiosidad popular. 50 años de una reflexión compleja», *Teol.* 63 (2025) 11-32.

## 5. Instrumentos pastorales (medios de comunicación social)

- BELTRÁN ROMERO, A., «El ser, hacer y el mensaje de la misión digital. Un acercamiento desde los envíos del Resucitado en los sinópticos», *Ya.* 42 (2025) 167-185.
- BRUNKOW, V., «Misión digital y comunión eclesial. Una propuesta de inculturación pastoral y reflexión desde la normativa canónica», *Ya.* 42 (2025) 49-84.

CARBAJAL, I., «Explorando las fronteras digitales de la religión: Un análisis de las fronteras de la Inteligencia Artificial y la Teología», *CTCh.* 17 (2025).

MEDINA SERRA, C., «La sed de Dios en el mundo digital», *Ya.* 42 (2025) 151-166.

SBARDELOTTO, M., «Del camino de Emaús a la misión en red. Hacia una Iglesia sinodal en “salida digital”», *Ya.* 42 85-124.

## **6. Misionología**

FRETES MARTÍNEZ, N.R., «Juntos por la misión. Distintos ministerios y todos en una misma misión», *Med.* 51 (2025) 141-153.

GONZÁLEZ SUÁREZ, L., «Fundamento, dimensiones y propósito espiritual de la inculturación del evangelio.: Una reflexión misionológica desde la mística de San Juan de la Cruz», *RIT.* 21 (2025) 37-66.

NARBONA, J., «Confianza distribuida, sinodalidad y misión digital. Fuerzas creativas y dinamizadoras en la vida de la Iglesia», *Ya.* 42 (2025) 187-203.

PODESTÁ, A., «Una misión digital con rostro samaritano. Claves pastorales del magisterio del Papa Francisco sobre la cultura digital», *Ya.* 42 (2025) 125-150.

## **7. Organizaciones y movimientos (ac, ceb, cvx, etc.)**

## **8. Pastoral especial (sanitaria, carcelaria, universitaria, etc.)**

ASENJO ALVARADO, S., «Reproducciones del pentecostalismo carcelario. Un análisis sobre el espacio y la pastoral pentecostal carcelaria en el penal de Lurigancho», *TPL.* 4 (2025) 131-166.

CAVALO, L.E. – SAFRANOFF, A. – MANZELLI, H.M., «“Estoy viviendo la vida de otro” el trabajo de cuidados y sus impactos en cuidadores principales de personas con diagnóstico de esclerosis lateral amiotrófica residentes en Argentina en 2023», *Enf.* 37 (2025) 1-22.

LÓPEZ-DOLLINGER, A.E., «Praxis cristiana y justicia educativa para niñas y niños La pedagogía de la fe como instrumento de empoderamiento colectivo en proyectos educativos», *TPL.* 4 (2025) 43-73.

MATTERO, M., «“Los jóvenes verán visiones y los ancianos soñarán sueños” (Jl. 3,1)», *Anat.* 25 (2023) 41-50.

MAYOR TAMAYO, J.F., «Teología de la ciudad. La pastoral en la ciudad como una acción política», *CTM.* 52 (2025) 1-23.

## **X. Historia de la iglesia**

### **1. Historia de la iglesia universal**

ARAÚJO JÚNIOR, O. da S., «Francisco de Assis, o curador ferido: a enfermidade e o cuidado na vocação do poverello», *CdE.* 73 (2024) 73-88.

- CARVALHO, M.R.R. de, «Clara de Assis, esposa de Cristo pobre», *T.10.1* (2023) 59-78.
- CROCOLI, A., «800 anos da regra de São Francisco de Assis», *CdE.* (2023) 35-46.
- CROCOLI, F.A., «O Cântico das Criaturas de Sao Francisco. Características e peculiaridades», *CdE.* (2025) 51-68.
- DIAS, E.M., «Encarnação e co-nascimento: uma celebração do nascimento na Grécia», *CdE.* (2023) 47-58.
- GONZÁLEZ MORFIN, J., «Pío XII y el holocausto: ¿cambian la opinión sobre su papel los últimos hallazgos?», *Iti.* (2025) 95-117.
- GRANADOS VALDEZ, J., «De la inexorable miseria de la condición humana según Inocencio III», *CFL.* 46 (2025).
- LIMA, M.L.C., «O ano do jubileu: elementos bíblicos e sentido teológico», *Col.* 24 (2025) 91-106.
- RODRIGUES, F.R.A., «O Cântico do Irmão Sol: uma leitura a partir das primeiras biografias de São Francisco de Asis», *CdE.* (2025) 13-32.
- TEMPORELLI, C.M., «Desde el corazón de la Iglesia: Mártires cristianas de ayer. Mujeres no olvidadas», *Teol.* 63 (2024) 9-34.
- TESSARO, F.M.J., «O Cântico de Frei Sol: o louvor da fraternidade universal», *CdE.* (2025) 33-50.

## 2. Historia de la iglesia en américa latina

- ALVES, J.F. de L. – BARBOSA, L.P., «Padre Cícero: profecia, sacerdócio e dominação numa perspectiva weberiana», *AtT.* 29 (2025) 1-11. (AUSJAL)
- AMERLINCK, M.C., «El immaculismo franciscano. Su influjo en el beaterio de la Madre de Dios de México y en los monasterios concepcionistas de Nueva España, siglo XVI», *EfM.* 43 (2025) 1057-1090.
- BELATO, D., «A contribuição da província dos capuchinhos do Rio Grande do Sul para a educação dos filhos de dois colonos italianos», *CdE.* (2022) 31-42.
- BIAZUS, J., «Virada histórica na vida da província do Rio Grande do Sul», *CdE.* (2022) 43-54.
- COSTADOAT, J., «La formación teológica posconciliar del clero. El caso latinoamericano», *CTM.* 52 (2025) 1-19.
- DI STEFANO, R., «El Sagrado Corazón, entre la espera apocalíptica y la construcción del reinado social de Cristo (Argentina, 1870-1890)», *Iti.* (2025) 50-70.
- DURÁN, J.G., «Formación moral del confesor. Casuística y literatura penitencial novohispana del siglo XVI. Un ejemplo significativo: El “directorio de confesores y penitentes” del III Concilio Mexicano (1585)», *Teol.* 46 (2025) 61-120.
- ENRÍQUEZ SÁNCHEZ, A., «Presencia y ausencia de san Isidro Labrador en Nueva España. Apuntes para una devoción olvidada en la historiografía mexicana», *EfM.* (2025) 1115-1138.
- FORCAT, F.L., «“Con esmero y coraje de padre” El testimonio martirial de Mons. Ponce de León», *Ana.* 26 (2024) 59-74.
- FRAGOSO, M.M., «Dom Maurício Prichzy:um beneditino boêmio no sertão cearense», *Col.* 24 (2025) 75-90.

- HURTADO AMES, C.H., «La Iglesia Matriz de Jauja. Proceso histórico y de cambio arquitectónico en una dinámica regional», *Allp.* 52 (2025) 67-102.
- LIBERTI, L.O., «Encuentro y desencuentros políticos-religiosos por la ley de enseñanza religiosa en Argentina (1947-1955)», *Ana.* 26 (2024) 43-58.
- MARANGUELLO, C., «Crónicas jesuíticas y probabilismo: el conocimiento de la naturaleza americana a través de Bernabé Cobo», *Allp.* 52 (2025) 165-202.
- MONREAL, S., «Las obras de inspiración lebreteana en Uruguay: de los Equipos del Bien Común al IEPAL. Redes y capital humano», *Iti.* (2025) 118-152.
- PEÑA ESPINOSA, J., «500 años de la presencia franciscana vista a través del patrimonio heredado en las regiones poblanas», *EfM.* 43 (2025) 1091-1114.
- PÉREZ-JIJENA, A. – FERNÁNDEZ, J.I. – ÁLVAREZ, C., «Catolicismo con sentido social en el epistolario de Mons. Manuel Larraín: mediaciones analíticas, fundamentos y experiencias», *TjV.* 66 (2025) 9-42.
- QUINTEROS, E., «La Asociación Católica y La Esperanza. Salta (Argentina), fines del siglo XIX», *Iti.* (2025) 25-48.
- RAMÍREZ-ÁLVAREZ, M., «Entre lo sagrado y lo profano: representación y construcción simbólica de la figura de Emilio Dubois. Chile, 1906-1907», *CTCh.* 17 (2025).
- ROJO ALIQUÉ, F.J., «“Pobres y descalzos como nosotros”: el franciscanismo hispánico en los albores de la evangelización novohispana», *EfM.* 43 (2025) 1013-1034.
- SANGUINETTI, J., «La palabra de los obispos: política e historia a través de las Cartas Pastorales del Episcopado argentino (1884-1932)», *Iti.* (2025) 71-94.
- SILVA, E.D.S. – HOHEMBERGER, G., «Um projeto de catolicismo: D. Sebastião Leme e a Carta Pastoral de 1916», *Col.* 24 (2025) 121-140.
- TORALES PACHECO, M.C., «Escritura y representación plástica sobre la evangelización franciscana en Nueva España», *EfM.* 43 (2025) 1035-1056.
- ZUGNO, V.L., «A igreja guarani. Notas para uma história da igreja no Rio Grande do Sul», *CdE.* (2023) 21-34.