

¿HUBO UNA PSICOTERAPIA VERBAL EN LA GRECIA CLÁSICA?

David Fraguas Herráez

Psiquiatra Hospital General Universitario Gregorio Marañón, Madrid.

Resumen:

La cultura clásica griega reconoció el alcance de la enfermedad mental en la vida cotidiana. Sin embargo, ninguna de sus escuelas teóricas promovió el empleo ni la enseñanza de tratamientos *psicoterapéuticos*. Este artículo revisa la función curativa de la palabra en la Grecia clásica y su valor como antepasado de las actuales formas de psicoterapia verbal. Las ceremonias de los templos de Apolo y Asclepio, la *mayéutica* de Sócrates, la *epodé* «persuasiva», la catarsis trágica, y el diálogo terapéutico en la tragedia griega, son las principales formas que la palabra curativa revistió en la Grecia clásica.

Palabras clave: psicoterapia verbal, Grecia clásica, *epodé*, tragedia griega.

WAS THERE A VERBAL PSYCHOTHERAPY IN CLASSICAL GREECE?

Abstract:

Greek classical culture realized the importance of mental illness in daily life. However, none of the theoretical schools promoted the use or the teaching of psychotherapeutic treatments. This article reviews the healing function of the word in ancient Greece as well as its value as an ancestor of current forms of verbal psychotherapy. Rites in the temples of Apollo and Asclepius, the Socratic method, the «persuasive» epode, tragic catharsis, and therapeutic dialogue in Greek tragedy are the main forms of the healing word in ancient Greece.

Key words: verbal psychotherapy, Classical Greece, epode, Greek tragedy.

La revista «Contemporary review» publicó en 1887 un artículo, firmado por P.F. Cobbe, en el que apareció por primera vez la expresión «psychotherapeutic» (psicoterapéutica) para referirse al tratamiento psicológico de las enfermedades mentales. La palabra «psychotherapeutic» pronto fue sustituida por «psychotherapy» (psicoterapia), forma en la que se ha utilizado habitualmente desde entonces¹. La psicoterapia ocupa, desde la aparición del psicoanálisis hace algo más de un siglo, un lugar prioritario en la vida del hombre contemporáneo². Sin embargo, en la búsqueda de antecedentes de nuestra propia civilización en la literatura de la antigua Grecia³, numerosos trabajos han rastreado el origen de la psicoterapia en la función curativa de la palabra en la Grecia clásica⁴. Este artículo revisa la función curativa de la palabra en la Grecia clásica y su valor como antepasado de las actuales formas de psicoterapia verbal.

LA EPODÉ

El «ensalmo» o «conjuro» (*epodé*) es la primera forma conocida de curación por la palabra. El uso terapéutico de la *epodé* es mencionado por primera vez en la *Odisea*. Ulises, herido durante una cacería, es socorrido por los hijos de Autólico, quienes vendan la pierna del héroe y recitan un ensalmo (*epodé*) para detener el flujo de la sangre⁵. Sin embargo, las palabras del ensalmo no se dirigen al enfermo, sino a las fuerzas que rigen el curso de la naturaleza. La *epodé* pretende el logro mágico de todo cuanto el hombre necesita y no puede alcanzar mediante sus recursos naturales⁶. No obstante, las palabras mágicas no tienen poder más allá del límite que la propia naturaleza impone a su función. «Cuando el polvo absorbe la sangre de un varón que ha muerto de una vez para siempre, ya no hay posible resurrección. Para eso —dice Apolo en *Las Euménides*— no ha fabricado hechizos mi padre»⁷. La muerte, y a veces

¹ Esta información procede de PIVNICKI, D. (1969), The beginnings of psychotherapy, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 5, 238-247, p. 238.

² Nota basada en POCH, J., ÁVILA, A. (1998), *Investigación en psicoterapia. La contribución psicoanalítica*, Barcelona, Paidós, p. 17.

³ EKSTEIN, R. (1975), Psychoanalytic precursors in Greek antiquity, *Bulletin of the Menninger Clinic*, 39, 246-267, p. 246.

⁴ La obra de Pedro Laín *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, publicada por primera vez en 1958, es el más completo y riguroso estudio sobre el tema. La última edición disponible es LAÍN, P. (2005), *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona, Anthropos.

⁵ HOMERO (2000a), *Odisea*, Madrid, Biblioteca básica Gredos, p. 319-320 [*Odisea*, XIX, 455-458]. Traducido del griego al castellano por José Manuel Pabón.

⁶ Basado en LAÍN, (2005), p. 32-55.

⁷ La cita pertenece a las *Euménides* de Esquilo, ESQUILO (2000a), *Las Euménides*. En ESQUILO, *Tragedias*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 224-268, p. 253 [*Euménides*, 646-650]. Traducido del griego al castellano por Bernardo Perea Morales.

también la enfermedad y el dolor, son «eventos necesarios» de la naturaleza⁸, y los «eventos necesarios» no pueden ser modificados por la *epodé*. Para la mente de un griego clásico, incluso los dioses estaban sometidos al orden del cosmos⁹.

EPODÉ, MAGIA Y SOCIEDAD

Estas fórmulas mágicas, recitadas, *hechas con palabras*, como las que pronuncian los hijos de Autólico al curar la herida de Ulises, son herederas de los cantos ancestrales, de la invocación musical propia de los ritos primitivos. El orfismo, el culto dionisiaco y la mántica de Delfos recogen esta tradición y la mantienen viva en el pueblo griego desde los años heroicos de Homero (siglos IX-VIII a. C.¹⁰) hasta los turbulentos de la polis y la democracia ateniense (siglo V a. C.).

El helenista Dodds defiende que entre ambas épocas hubo una transición gradual e incompleta de una «cultura de la vergüenza» a una «cultura de la culpa»¹¹. El rápido aumento de la población en la Grecia continental, la inestabilidad económica y la inseguridad individual que siguieron a la invasión doria y posterior la guerra del Peloponeso¹², son factores que propiciaron este cambio social. La nueva Grecia vivió un clima espiritual favorable a las creencias oscuras y mágicas. «La inseguridad de las condiciones de vida —escribe Dodds— pudo alentar por sí misma el desarrollo de una creencia en los demonios fundada en el sentimiento de una dependencia indefensa del hombre respecto de un Poder arbitrario»¹³. El sentimiento de inseguridad que se extendió en el pueblo griego abonó el crecimiento de la magia. Estas revueltas sociales se acompañaron de un importante cambio en la familia griega. La familia de la sociedad arcaica tenía una fuerte organización patriarcal, cuya ley dictaba los deberes de los hijos con respecto al padre, sin otorgarles derechos. Las modificaciones legales introducidas en el siglo VI por Solón, el *legislador*, situaron al individuo en el centro de la actividad jurídica, favoreciendo su emancipación del marco de la familia¹⁴. Dodds sostiene, citando a Grotz, que la liberación del individuo de los lazos de la familia fue uno de los más importantes logros de la democracia ateniense¹⁵.

⁸ Palabras tomadas de LAÍN (2005), p. 57.

⁹ LAÍN (2005), p. 20.

¹⁰ Las siglas a. C. tras una fecha indican que se trata de un año anterior a Cristo.

¹¹ DODDS, E. R. (2003), *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, p. 39-70. Traducido del inglés [1951; entre corchetes, y tras el idioma de la obra original, figura el año de la primera publicación] al castellano por María Araujo.

¹² BENGTON, H. (2005), *Historia de Grecia*, Barcelona, RBA, pp. 48-59. Traducido del alemán [1965] al castellano por Julio Calonge.

¹³ DODDS (2003), p. 54.

¹⁴ BENGTON (2005), pp. 81-85.

¹⁵ Grotz defiende esta idea en su libro *La Solidarité de la famille en Grèce*. La cita ha sido tomada de DODDS (2003), p. 45.

La emancipación del individuo de la familia conllevó, no obstante, un íntimo sentimiento de culpabilidad. El hijo se rebeló contra el padre, desobedeció la ley antigua y dictó una nueva ley, precursora de la democracia. La rebelión contra el padre era también rebelión contra Zeus, y, así, el sentimiento de culpa moral fue a la vez sentimiento de culpa religiosa¹⁶.

Este contexto favoreció que en el pueblo griego se extendiera el uso curativo de los antiguos rituales mágicos. «Las prácticas mágicas, especialmente en la medicina —ha escrito el helenista Luis Gil—, estaban ampliamente difundidas en la época arcaica y en la clásica»¹⁷. De hecho, los ritos orgiásticos del culto a Dioniso fueron tenidos por curativos en la antigua Grecia. Sin embargo, Dioniso ejerció la virtud sanadora con hechizos y con danzas frenéticas, no con palabras. «El culto orgiástico —ha escrito Laín— no dejó lugar alguno a la *epodé*, en cuanto ensalmo cantado o recitado»¹⁸. Por otro lado, lo dionisiaco persigue la aniquilación del individuo, el regreso del hombre a un estado anterior, en comunión con la naturaleza. En este sentido, Dioniso es contrario a la nueva sociedad, a la nueva ley del hombre emancipado. Este hombre *emancipado* debía asumir la carga de la responsabilidad individual. Una carga que a menudo se hacía muy difícil de soportar. Dioniso, *Lysios*, «el liberador», era el dios que hacía posible que uno, por un breve tiempo, dejara de ser «uno mismo», liberándole de este modo de la carga de la responsabilidad individual¹⁹.

Por el contrario, Apolo, «el transfigurador genio del *principium individuationis*»²⁰, empleó la palabra como vehículo curativo en las ceremonias celebradas en sus templos. Apolo, depositario de los saberes médicos, es presentado como un dios sanador, que actúa mediante la palabra divina pronunciada por la pitia del oráculo del templo en Delfos. Pedro Laín recuerda que muchos de los epítetos griegos de Apolo —*akésios*, *epikourios*, *alexikakos*— aluden a su condición médica²¹.

El futuro predicho por el oráculo de Delfos alberga una íntima relación con la palabra pronóstica del médico que anuncia la curación o la muerte. De hecho, Esquilo llama a Apolo «adivino que cura, conocedor del porvenir y purificador de las co-

¹⁶ LAÍN (2005), p. 37-44.

¹⁷ GIL, L. (2004), *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Triacastela, p. 231. Sin embargo, Ludwig Edelstein defendió que la magia no fue importante en la vida griega hasta el siglo III a. C., EDELSTEIN, L. (1937), *Greek Medicine in its relation to religion and magic*, *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 5, 201-246, p. 219, n.53. La posición de Edelstein no parece convincente. Dodds, en su libro *Los griegos y lo irracional*, DODDS, (2003), ofrece importantes argumentos contrarios a la tesis de Edelstein. Luis Gil cita el trabajo *La magie en Grèce* de Dunant como exponente de la defensa del empleo de la magia en la Grecia clásica, GIL, L.(2004), p. 487, n.14.

¹⁸ LAÍN (2005), p. 58.

¹⁹ DODDS (2003), p. 82.

²⁰ La cita procede de NIETZSCHE, F. (2005), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, p. 139. Traducido del alemán [1871] al castellano por Andrés Sánchez Pascual.

²¹ LAÍN (2005), p. 59.

sas ajenas»²². Pero esta palabra no ostenta ya un poder estrictamente mágico. Su fuerza curativa reside en su acción *placentera* o *sugestiva*. Asclepio, hijo de Apolo que aprendió el arte de la curación de su padre y de Quirón²³, «no curó en sus templos mediante fórmulas verbales y canciones de carácter mágico. [...] A veces actuaba mediante la belleza y suavidad de su voz, [...] y a veces operaba, a la par, lo que esa voz comunicaba al enfermo»²⁴. Es decir, actuaba unas veces mediante el «decir placentero» (*terpnós logos*) y otras por obra del «decir sugestivo» (*thelkerios logos*).

LA EPODÉ «PERSUASIVA» DE ACCIÓN PSICOLÓGICA

La palabra de Apolo, el «decir placentero», tonifica, distrae y ayuda a arrostrar el sufrimiento. Es una palabra que se dirige al enfermo, a su ánimo o *thymós*, al lugar donde arraigan los afectos. El hombre homérico no tenía un concepto unificado de lo que nosotros llamamos «alma» o «personalidad». Por ello, la *epodé* no podía dirigirse al «alma», ya que «para el hombre homérico el *thymós* tiende a no ser sentido como parte del yo»²⁵. Aún más, entre la *psykhé* (alma) y el *soma* (cuerpo), no había antagonismo alguno fundamental; la *psykhé* era el correlato mental del *soma*²⁶. De hecho, en la obra de Homero la actividad mental no aparece como algo diferenciado de la actividad física, sino que ambas se confunden en una amalgama «de mente y corazón, de pensamiento y emoción»²⁷. Michael Frampton defiende que, desde la antigua Grecia hasta la actualidad, los estudiosos del concepto de *psykhé* se han dividido en dos facciones, el «fiscalista», que comienza con Homero, los poetas arcaicos griegos y los presocráticos, y el «mentalista», iniciado por Sócrates y Platón²⁸. William Guthrie ha defendido que para Platón la *psykhé* era el verdadero yo²⁹.

²² ESQUILO (2000a), p. 230 [*Euménides*, 61-63].

²³ GRAVES, R. (2005), *Los mitos griegos*, Barcelona, RBA, p. 195. Traducido del inglés [1955] al castellano por Esther Gómez Parro.

²⁴ LAÍN (2005), p. 62.

²⁵ DODDS (2003), p. 28-29.

²⁶ DODDS [1951] (2003), p. 136.

²⁷ SIMON, B. (1984), *Mind and madness in ancient Greece. The classical roots of modern psychiatry*, Londres, Cornell University Press, p. 59.

²⁸ FRAMPTON, M. F. (1988), Psyche in ancient Greek thought, *Perspectives in Biology and Medicine*, 31, 265-284. Ángel González de Pablo ofrece una excelente revisión del concepto de enfermedad del alma desde las vertientes «organicista» y «mentalista» en GONZÁLEZ DE PABLO, A. (1994), The medicine of the soul. The origin and development of thought on the soul, diseases of the soul and their treatment, in *Medieval and renaissance medicine, History of Psychiatry*, 5, 483-516, p. 484-495.

²⁹ GUTHRIE, W. K. C. (2005), *Historia de la filosofía griega (6 volúmenes)*, Barcelona, RBA, volumen 3, p. 444. Traducido del inglés [1969] al castellano por Alberto Medina González (volúmenes 1, 2, 5 y 6); Joaquín Rodríguez Feo (volumen 3); y Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González (volumen 4).

Esta palabra curativa, lo es ya por su función psicológica, cuyo fundamento curador fue llamado en la Grecia clásica «persuasión». *Peitó*, la Persuasión, «la única tirana de los hombres»³⁰, comenzó siendo la diosa de la seducción erótica, pero pronto adquirió también el patronazgo de la eficacia persuasiva de la palabra. *Peitó*, «diosa de la seducción amorosa y del decir persuasivo —defiende Pedro Laín—, [...] no fue otra cosa que una personificación de la eficacia psicológica y social de la palabra»³¹.

La palabra ejerce así su poder sobre los hombres. «¿Y quién es el que manda con la palabra tanto como por la fuerza?», pregunta Edipo al llegar a Colono³². Este poder de la palabra llega a ser equivalente al del médico que cura con su prescripción. «¿No sabes, Prometeo —pregunta Océano al *Prometeo encadenado* de Esquilo— que para un temple enfermo los únicos médicos son las palabras?»³³.

Un poder, el de la palabra curadora, que sirvió de puente entre lo racional y lo irracional. La *epodé* (acción mágica de la palabra) fue a partir del siglo V a. C. también la voz utilizada para referirse a la persuasión (acción psicológica de la palabra). En la mente del griego primitivo la distinción entre lo natural y lo sobrenatural —la magia y lo racional— fue siempre limitada, tímida, y, quizá, artificial. Esta comunión entre la magia y la razón implicó, según afirma el helenista Luis Gil, que el pensamiento primitivo no distinguiera la causa del efecto. Bien es cierto que la frontera entre lo llamado racional y lo mágico ha sido siempre terreno de batalla. «Sabemos que nuestra medicina científica racional —escribió Erwin Ackerknecht en 1946— no está completamente libre de tendencias y nociones sobrenaturales»³⁴.

Esta nueva acepción de la *epodé*, palabra curativa de acción psicológica, no significa ya ensalmo mágico dirigido a los dioses, sino palabra dicha al hombre sufrien-

Sobre el significado de *psykhé* en la Grecia clásica, véase además GUTHRIE, W. K. C. (2005), volumen 3, p. 442-445.

³⁰ EURÍPIDES (1999), *Hécuba*. En EURÍPIDES, *Tragedias (volumen 1)*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 437-491, p. 475 [*Hécuba*, 816]. Traducido del griego al castellano por Juan Antonio López Férez.

³¹ LAÍN (2005), p. 76-68.

³² SÓFOCLES (2000a), *Edipo en Colono*. En: *Tragedias*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 259-336, p. 272 [*Edipo en Colono*, 68]. Traducido del griego al castellano por Assela Alamillo.

³³ ESQUILO (2000b), *Prometeo encadenado*. En ESQUILO, *Tragedias*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 269-312, p. 286 [*Prometeo encadenado*, 378-379]. Traducido del griego al castellano por Bernardo Perea Morales.

³⁴ ACKERKNECHT, E. H. (1946), Natural diseases and rational treatment in primitive medicine, *Bulletin of the History of Medicine*, 19, 467-497, p. 467. La presencia de estas tendencias sobrenaturales en la medicina actual ha sido estudiada, entre otros, por ASTIN, J.A. (1998), Why patients use alternative medicine, *JAMA*, 279, 1548-1553; ZALEWSKI, Z. (1999), Importance of philosophy of science to the history of medical thinking, *Croatian Medical Journal*, 40, 8-13; BERNARDI, L., SLEIGHT, P., BANDINELLI, G., CENCETTI, S., FATTORINI, L., WDOWCZYC-SZULC, J., LAGI, A. (2001), Effect of rosary prayer and yoga mantras on autonomic cardiovascular rhythms: comparative study, *British Medical Journal*, 323, 1446-1449; y LEIBOVICI, L. (2001), Effects of remote, retroactive intercessory prayer on outcomes in patients with bloodstream infection: randomised controlled trial, *British medical journal*, 323, 1450-1451.

te. El empleo del término *epodé* para referirse a la función persuasiva de la palabra pudo ser un mero recurso estilístico. Sin embargo, hay datos que sugieren que hubo un sentido más profundo en esta nueva atribución de significado. «La ocurrencia y la decisión de llamar osada e hiperbólicamente *epodé* a la palabra sugestiva, a toda expresión verbal capaz de seducir por lo que ella es en sí misma —defiende Laín—, tuvieron por causa la altísima estima que entre los griegos gozó siempre la eficacia social del habla y la creciente importancia que el bien hablar fue logrando en las *po-leis* democráticas de los siglos VI y V a. C.»³⁵.

PSICOTERAPIA EN LOS TEMPLOS DE APOLO Y ASCLEPIO

La función persuasiva de la palabra fue piedra angular de las actividades celebradas en los templos dedicados a Apolo y a Asclepio. El templo de Apolo en Delfos recibía numerosos visitantes —algunos de ellos importantes personajes históricos como Craso de Lidia o Alejandro Magno—, que acudían para exponer sus preocupaciones y solicitar consejo³⁶. Por ello, autores como Peter Buckley y Rodulf Ekstein han visto en el templo de Apolo en Delfos una institución de psicoterapia, un centro de crisis que proporcionaban un servicio rápido y breve, basado en una fuerte transferencia con la institución³⁷. De hecho, Peter Buckley sostiene que en las ceremonias oficiadas por la pitia en el templo de Apolo en Delfos pueden encontrarse los antecedentes del psicoanálisis³⁸.

Por el contrario, Martin Bergmann afirma que «la sacerdotisa de Delfos era una profetisa, no una psicoterapeuta»³⁹. Bergmann no cree que los templos de Apolo ejercieran una función psicoterapéutica y plantea que los orígenes de la psicoterapia no se hallan en las predicciones del oráculo de Delfos, sino entre los sacerdotes de los templos de Asclepio, que oficiaban las *incubatio*⁴⁰. Ellenberger y Papageorgiou expresan su coincidencia con la opinión de Bergmann, y mencionan que los templos de

³⁵ LAÍN (2005), p. 65.

³⁶ BERGMANN, M. S. (1975), Discussion. En EKSTEIN, R., Psychoanalytic precursors in Greek antiquity, *Bulletin of the Menninger Clinic*, 39, 263-267, p. 265.

³⁷ EKSTEIN (1975), p. 251; BUCKLEY, P. (2001), Ancient templates: the classical origins of psychoanalysis, *American Journal of Psychotherapy*, 55, 451-459.

³⁸ BUCKLEY (2001), p. 458.

³⁹ BERGMANN (1975), pp. 265-266.

⁴⁰ Las ciudades Epidauro, situada en la Argólida (Grecia), y Pérgamo, en la costa occidental de la actual Turquía, poseían famosos templos que rendían culto a Asclepio. En los templos de Asclepio se celebraban rituales en los que se oficiaba, mediante las *incubatio*, el arte de la curación de enfermos. Sobre las *incubatio*, véase MEIER, C. A. (1967), *Ancient incubation and modern psychotherapy*, Northwestern University Press, Evanston, p. 53-72.

Asclepio, como los situados en Epidauro, Pérgamo o Cos, son las fuentes de la psicoterapia⁴¹. Por otro lado, Ellenberger defiende que las prácticas de una psicoterapia incipiente pueden rastrearse en lugares tan lejanos, en el espacio y en el tiempo, como los templos griegos de Asclepio y las colinas de los indios Navajos en Norteamérica⁴².

LA PALABRA CURATIVA EN LA MEDICINA HIPOCRÁTICA

La palabra curativa oficiada en los templos de Apolo y Asclepio no tuvo buena acogida dentro del corpus médico hipocrático. Los médicos hipocráticos opinaban que el uso en solitario de la palabra, sin el acompañamiento del *remedio* curativo, constituía un fraude, una amenaza para la salud del enfermo. En este sentido, el autor de *De morbo sacro* advierte de que el uso de ensalmos para curar la epilepsia constituye una acción sumamente impía y atea, y añade que ninguna de las enfermedades es más divina o más humana que las otras⁴³.

Pero el corpus hipocrático, siempre atento al saber *técnico* de la *physis*, supo también incorporar el *logos* a su práctica médica. *Logos*, palabra y razón, palabra racional, o razonable, en la que no había cabida para la magia. «Para practicar la medicina —expone el médico hipocrático autor de los *Praecepta*— no hay que atenerse al primer razonamiento persuasivo, sino a la experiencia según razón»⁴⁴. De esta manera, «el arte —la *tekhne*— desplaza para siempre a la *magia*»⁴⁵. El principio del *logos* en la medicina hipocrática era, sin embargo, la *physis* del cuerpo, entendida como armonía de las partes que lo componen. La palabra del médico hipocrático se dirige habitualmente al enfermo y a sus allegados. Esta palabra es consuelo, diagnóstico, prescripción y pronóstico. «Es preciso decir los antecedentes, conocer el estado presente, predecir el futuro», enseña el autor del tratado hipocrático las *Epidemias*⁴⁶. El pronós-

⁴¹ ELLENBERGER, H. (1956), The ancestry of dynamic psychotherapy, *Bulletin of the Menninger Clinic*, 20, 288-99; PAPAGEORGIOU (1969) Forms of psychotherapy in use in ancient Greece and among the population of modern Greece, *Psychotherapy and Psychosomatics*, 17, 114-118; PAPAGEORGIOU, M.G. (1975) Incubation as a form of psychotherapy in the care of patients in ancient Greece and modern Greece, *Psychotherapy and Psychosomatics*, 26, 35-38.

⁴² ELLENBERGER, (1956).

⁴³ GIL (2004), p. 233. El texto sitúa las enfermedades en el campo de lo natural, como eventos igualmente divinos y humanos. Sin embargo, esto no resta valor a la creencia de que la *physis* posee una naturaleza divina. La realidad de la *physis* en la medicina hipocrática —enseña Laín— es, en fin, divina, LAÍN, (2005), p. 141. Por ello la impiedad y el ateísmo van juntos en la expresión del autor hipocrático. Dodds defiende una tesis semejante en DODDS (2003), p. 74.

⁴⁴ La cita, original de los *Praecepta* hipocráticos, ha sido tomada de LAÍN (2005), p. 145.

⁴⁵ LAÍN (2005), p. 140.

⁴⁶ La cita procede de LAÍN (2005), p. 152.

tico, que es palabra tendida al futuro, ejercicio de oráculo, vislumbre de lo aún desconocido, actúa con la fuerza de la adivinación. El buen pronóstico conquista la confianza del enfermo, lo persuade del buen hacer del médico. La palabra de los médicos hipocráticos ayuda, complementa, facilita. Sin embargo, esta palabra no es curativa por sí misma.

En conclusión, la palabra en la medicina hipocrática no pasó de ser un torpe rudimento de psicoterapia. Pedro Laín opina que los médicos hipocráticos —los médicos continuadores de Hipócrates— no supieron recoger y hacer suyo el legado de los poetas y filósofos, a saber, que la palabra no mágica puede cambiar la realidad de quien la escucha y de quien la profiere. La «curación por la palabra» —continúa Laín— no llegó a tener verdadera existencia en la medicina científica tradicional⁴⁷. Los hipocráticos, sin embargo, no desconocieron la importancia de la mente⁴⁸ y su influencia en el cuerpo. Pero no supieron otorgar al alma un valor explicativo etiológico o fisiopatológico de la enfermedad, y situaron el cuerpo como objetivo prioritario del tratamiento⁴⁹.

SÓCRATES Y EL NACIMIENTO DE LA PSICOTERAPIA VERBAL

La palabra curativa hubo de esperar, sin embargo, a que Sócrates⁵⁰ la recogiera y la elevara al altar de su *método filosófico* y de su «*conócete a ti mismo*»⁵¹. El «*conócete a ti mismo*» ejerce su acción terapéutica mediante el diálogo y la dialéctica. Las primeras

⁴⁷ Ibid, p. 225.

⁴⁸ Los griegos clásicos no establecían una firme distinción entre mente y alma, SIMON, (1984), p. 21-30; BREMMER, J. N. (2002), *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, Ediciones Siruela, p. 17-23. Traducido del inglés [1983] al castellano por Menchu Gutiérrez. De hecho, la palabra *psykhé* equivale tanto a la mente como al alma. Por ello, en el párrafo del que procede la nota utilizo mente y alma como sinónimos.

⁴⁹ Aunque la medicina hipocrática no desarrolló una psicoterapia, sí apuntaló los cimientos de la farmacoterapia, STANNARD, J. (1961), Hippocratic pharmacology, *Bulletin of the History of Medicine*, 35, 497-518.

⁵⁰ Sócrates fue contemporáneo de Hipócrates. Hipócrates nació hacia el año 460 a.C., LAÍN, (2005), p. 135. Sócrates nació «en el año 4 de la Olimpiada 77 (o sea en 469/8)», TOVAR, A. (2001), *Vida de Sócrates*, Madrid, Alianza Editorial.

⁵¹ Bennett Simon plantea que el «*conócete a ti mismo*» socrático es el fundamento de la primera psicoterapia verbal, SIMON, (1984), p. 180-199. La tesis de Simon recupera las ideas que Critias expresa en el *Cármides* de Platón. «Ser sensato [tener *sophrosyne*] es conocerse a sí mismo, porque el «*conócete a ti mismo*» y el «*sé sensato* [ten *sophrosyne*]» son la misma cosa», PLATÓN (1981b), *Cármides*. En PLATÓN, *Diálogos (volumen I)*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 326-368, p. 347-348 [*Cármides*, 164d-165a]. Traducido del griego al castellano por Emilio Lledó. Las fórmulas «*Conócete a ti mismo*» y «*De nada en demasía*» fueron inscritas, por indicación de los Siete Sabios —Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, Solón de Atenas, Cleobulo de Lindos, Misón de Quenea y Quilón, según la lista que ofrece Platón en el *Protágoras*—, en el templo de Apolo en Delfos, PLATÓN (1981d), p. 559-560 [*Protágoras*, 343a]. Traducido del griego al castellano por Carlos García Gual.

obras de Platón muestran a un Sócrates dialogante. El diálogo es conversación retórica, que emplea la persuasión y la seducción, y que apela a temores irracionales. Sin embargo, la técnica empleada por el Sócrates platónico se desplaza, a partir de las obras intermedias y tardías de Platón, desde el diálogo hacia la dialéctica. La dialéctica es un método de búsqueda de la verdad basado en preguntas que tratan de liberar al individuo de la opinión y las apariencias y llevarlo al verdadero conocimiento⁵².

Sócrates es el principal portador de la palabra curadora en la obra de Platón. Sócrates⁵³ fue «el primero que hizo descender a la filosofía del cielo, le asignó un puesto en las ciudades, la introdujo incluso en los domicilios privados y le impuso como objeto de estudio la vida, las costumbres y las cosas buenas y malas»⁵⁴.

La búsqueda socrática de la verdad corresponde al *elenchus* o método de la *mayéutica*⁵⁵, por analogía con el trabajo del parto, con el dar a luz. «Los que tienen trato conmigo —confiesa Sócrates en el *Teeteto*—, aunque parezcan algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos [...]. Y es evidente que no aprenden nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos»⁵⁶. «Yo ejerzo sobre ti el arte de partear (*mayéutica*) —continúa diciendo Sócrates a Teeteto— y es por esto por lo que profiero encantamientos (*epodai*) y te ofrezco que saborees lo que te brindan todos y cada uno de los sabios, hasta que consigas con tu ayuda sacar a la luz tu propia doctrina»⁵⁷. La mayéutica conlleva un esfuerzo por mirar hacia el interior de uno mismo, por descubrir la verdad que habita en cada uno.

⁵² Jerry Stannard, defiende que la base del diálogo retórico es irracional, mientras que la de la dialéctica es racional, STANNARD, J. (1959), Socratic Eros and Platonic dialectic, *Phronesis*, 4, 120-134. Por otro lado, Bennett Simon afirma que la transición del diálogo a la dialéctica en los escritos de Platón supone un intento de separar la poesía de la búsqueda filosófica de la verdad. Este intento, según la interpretación de Simon, respondería al esfuerzo de Platón por desterrar la escena sexual primaria —cuyos equivalentes serían la poesía y los mitos— de su obra y de su vida, SIMON, (1984), p. 182-184.

⁵³ Las principales fuentes del conocimiento de la vida y la obra de Sócrates proceden de los textos de cuatro autores: Platón, Jenofonte, Aristófanes y Aristóteles. El problema de las fuentes por las que conocemos a Sócrates es ampliamente discutido en GUTHRIE, (2005) (volumen 3), pp. 313-360.

⁵⁴ CICERÓN (2005), *Conversaciones en Túsculo*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, p. 182 [*Conversaciones en Túsculo*, Libro quinto, IV, 10]. Traducido del latín al castellano por Marciano Villanueva Salas.

⁵⁵ Sobre Sócrates y la *mayéutica*, véanse PLATÓN (1986a), República. En: PLATÓN, *Diálogos (volumen IV)*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, p. 300-301 [*República*, 487bd]. Traducido del griego al castellano por Conrado Eggers Lan; y PLATÓN (1983a), Menón. En: PLATÓN, *Diálogos (volumen II)*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 283-337, p. 315 [*Menón*, 87ac]. Traducido del griego al castellano por F. J. Olivieri; GUTHRIE, (2005), (volumen 3), p. 422-423. Sobre su aplicación como método terapéutico, véase SOLBAKK, J. H. (2006a), Catharsis and moral therapy I: A Platonic account, *Medicine, Health Care and Philosophy*, 9, 57-67.

⁵⁶ PLATÓN (1988), Teeteto. En: PLATÓN, *Diálogos (volumen V)*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, p. 190 [*Teeteto*, 150d]. Traducido del griego al castellano por Álvaro vallejo campos.

⁵⁷ PLATÓN (1988), p. 206 [*Teeteto*, 157cd].

La búsqueda *mayéutica* de la verdad ha sido valorada como la primera práctica de psicoterapia intensiva individual⁵⁸. Bennett Simon, que comparte lo sustantivo de esta tesis, afirma que el ideal de Sócrates está próximo al ideal de algunas de las actuales escuelas de psicoterapia y psicoanálisis⁵⁹. Rudolf Ekstein defiende también el papel de Sócrates como psicoterapeuta y llama la atención sobre la forma en que comienza la conversación entre Sócrates y Estrepsiades en *Las Nubes* de Aristófanes⁶⁰. Estrepsiades, atormentado por las deudas contraídas debido a los gastos desmedidos de su hijo Fidípides, pide ayuda a Sócrates. El filósofo comenta a Estrepsiades que, si desea ser ayudado, ha de recostarse en el «diván sagrado»⁶¹. Ekstein opina que esta *sesión* anticipa el uso de la asociación libre en psicoanálisis⁶².

Autores como Ernesto La Croce y Christopher Gill defienden que Sócrates sentó los cimientos para que la psicoterapia fuera posible. No obstante, opinan que Sócrates no fue un psicoterapeuta. La Croce señala que aunque la obra de Platón recoge el uso de una «curación por la palabra», «poco de lo que hoy mentamos con el término «psicoterapia» está presente en Platón»⁶³.

La actividad de Sócrates provocaba frecuentes reacciones de rechazo entre la población de Atenas. «Las gentes [de Atenas] —explica William Guthrie— se quejaban de que la conversación de Sócrates tenía el efecto paralizante de una descarga eléctrica»⁶⁴. Sócrates formulaba inusuales e incómodas cuestiones que ninguno de sus oyentes sabía responder. Por su parte, Sócrates aseguraba que él tampoco conocía las repuestas. Aristóteles explica que la práctica de Sócrates consistía en hacer preguntas, pero no en dar respuestas, porque confesaba que no sabía. Asimismo, Jenófanes señala que, aunque Sócrates exhortaba a los hombres a la bondad, era

⁵⁸ CHESSIK, R. D. (1982), Socrates: First psychotherapist, *American Journal of Psychoanalysis*, 42, 71-83, p. 76.

⁵⁹ SIMON (1984), p. 186.

⁶⁰ EKSTEIN (1975), p. 251.

⁶¹ ARISTÓFANES (2004), *Las Nubes*. En ARISTÓFANES, *Las Nubes. Las Ranas. Pluto*, Madrid, Cátedra Letras Universales, Madrid 29-114, p. 42 [*Las Nubes*, 255], traducido del griego al castellano por Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos. El «diván sagrado» al se refiere el Sócrates de Aristófanes parece ser una parodia del lecho en el que los enfermos realizaban las *incubatio* en los templos de Asclepio.

⁶² EKSTEIN, (1975), p. 253-254. Sidney Halpern amplía este tema en HALPERN, S. (1963). Free association in 423 B.C.: Socrates in 'The Clouds' of Aristophanes, *Psychoanalytic Review*, 50, 419-436. Richard Chessick, defensor del papel de Sócrates como psicoterapeuta, considera que la época actual es la era del cerebro y la neurobiología, la era del «silencio de Sócrates», CHESSIK, R. D. (2004), The silence of Socrates, *American Journal of Psychotherapy*, 58, 406-419.

⁶³ La cita entrecomillada procede de LA CROCE, E. (1981), El concepto de locura en Grecia clásica, *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 27, 285-291, p. 290-291. La opinión de Christopher Gill puede hallarse en GILL, C. (1985), Ancient psychotherapy, *Journal of the History of Ideas*, 46, 307-325, p. 321.

⁶⁴ GUTHRIE, W. K. C. (2003), *Los filósofos griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 86. Traducido del inglés [1950] al castellano por Florentino M. Torner.

incapaz de mostrarles el camino hacia ella⁶⁵. «¡Por Hércules! Esta no es sino la habitual ironía de Sócrates —reprocha Trasímaco a Sócrates en la *República*—, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder»⁶⁶.

Chessick interpreta la atosigante conducta de Sócrates como efecto de la contra-transferencia que el contacto con los ciudadanos operaba en el filósofo⁶⁷. En esta línea se sitúa Jonathan Lear cuando sostiene que el principal error de Sócrates como psicoterapeuta fue ignorar la transferencia⁶⁸. Estas afirmaciones, sin embargo, incurren en un osado presentismo (consistente en atribuir creencias actuales al pasado), pues ni Sócrates era psicoterapeuta ni era posible que conociera el concepto psicoanalítico de transferencia.

PLATÓN Y LA CURACIÓN POR LA PALABRA

La psicoterapia verbal apareció —según hemos visto— como *epodé* de intención psicológica, como «ensalmo» que cura por su acción natural, que se dirige a la persona sufriente, que teje un vínculo entre el que habla y el que escucha, y que sirve para el tratamiento del cuerpo y del alma. «El alma se trata, mi bendito amigo —confiesa Sócrates a Cármenes—, con ciertos ensalmos». La palabra del ensalmo ha de ser «bella» (*logos kalós*) para ser terapéutica.

Platón, discípulo de Sócrates, dirigió su atención al alma, y racionalizó el uso terapéutico de la *epodé*. Sócrates, en la *Apología*, confiesa: «voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma»⁶⁹. Los «ensalmos» platónicos son «los bellos discursos». Y esta palabra es curativa en tanto que productora en el alma del enfermo de la *sophrosyne* —*sensatez, sabiduría, discreción, templanza, autodominio, moderación, castidad, prudencia, disciplina*⁷⁰.

⁶⁵ Las citas de Aristóteles y Jenófanes han sido tomadas de GUTHRIE (2005) (volumen 3), p. 421 y p. 420, respectivamente.

⁶⁶ PLATÓN (1986a), p. 74 [*República*, 337a].

⁶⁷ CHESSIK (1982), p. 78.

⁶⁸ LEAR, J. (1993), An interpretation of transference, *International Journal of Psycho-Analysis*, 74, 739-755, pp. 739-740.

⁶⁹ PLATÓN (1981a), *Apología de Sócrates*. En PLATÓN, *Diálogos (volumen I)*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 148-186, p. 168. [*Apología de Sócrates*, 30ab]. Traducido del griego al castellano por Julio Calonge.

⁷⁰ Sócrates afirma en el *Cármenes* que los «ensalmos son los buenos discursos», PLATÓN (1981b), p. 333 [*Cármenes*, 157a]. Emilio Lledó revisa la dificultad de la traducción de *sophrosyne* en LLEDÓ, E. (1981), Introducción y notas a *Cármenes*. En PLATÓN, *Diálogos (volumen I)*, Gredos, Madrid, 319-366, p. 321.

Por ello, Pedro Laín defiende que Platón fue el inventor de una *psicoterapia verbal rigurosamente técnica*. «El elemento racional [de la *epodé*], incipiente como pura e indiferenciada acción sugestiva en la *epodé* arcaica —argumenta Laín— adopta la forma de *logos kalós* («bello discurso») y se hace psicoterapia técnica»⁷¹.

La *sophrosyne* es el objetivo de la curación por la palabra. «Cuanto más sensato seas [cuanta más *sophrosyne* haya en tu alma] —enseña Platón—, tanto más feliz considérate»⁷².

Jenofonte explica que el objetivo de Sócrates no era hacer a los hombres más inteligentes, más eficaces o más hábiles en hablar, sino implantar la *sophrosyne*⁷³.

En el *Cármides*⁷⁴, Sócrates ha regresado recientemente a Atenas, procedente de Potidea, donde ha participado en la famosa batalla⁷⁵. Según su costumbre, acude a la palestra de Táureas para entretenerse y conversar con sus amigos. Allí encuentra a Querefonte, Critias y Cármides. Cármides aqueja una pesadez de cabeza. Sócrates confiesa conocer «una especie de hierba», a la que se añade «un cierto ensalmo (*epodé*)»⁷⁶ que sirve de remedio para aliviar el malestar de Cármides. «Pero sin este ensalmo —aclara Sócrates—, en nada aprovechaba la hierba»⁷⁷. Sócrates explica que aprendió este remedio «allá en el ejército, de uno de los médicos tracios de Zalmoxis»⁷⁸.

Una vez presentado el remedio del médico tracio, Sócrates emprende, con sus compañeros, una *búsqueda* de la definición de *sophrosyne*. Sin embargo, empeñado en definir la *sophrosyne*, Sócrates no enseña cuál es el ensalmo que logrará su consecución. Tampoco plantea ninguna objeción sobre el poder curativo de la *epodé*. Al contrario, asume su utilidad para lograr «aquel sosiego del alma, difícil de alcanzar, que el griego apolíneo llamaba *sophrosyne*»⁷⁹. Por lo general, en la Grecia clásica la *epodé* no tenía poder curativo de forma autónoma, sino junto a un remedio farmacológico, quirúrgico o ritual⁸⁰. En el *Cármides*, la *epodé* es necesaria para que la fuerza (*dynamis*) de la hierba sea curadora. Sin embargo, Platón presenta una *epodé* productora, por sí misma, de la *sophrosyne*, del cambio en el alma que supone la felicidad. Por ello,

⁷¹ LAÍN (2005), p. 123.

⁷² La cita es pronunciada por Sócrates en el *Cármides*, PLATÓN (1981b), p. 368 [*Cármides*, 176a].

⁷³ GUTHRIE, (2005) (volumen 3), p. 420.

⁷⁴ PLATÓN (1981b), p. 331 [*Cármides*].

⁷⁵ Potidea, situada en la península calcídica, era una colonia de Corinto, dominada por Esparta. Tucídides relata el sitio de Potidea y la victoria de Atenas en el invierno del 430-429, TUCÍDIDES (1989), Historia de la Guerra del Peloponeso, Madrid, Alianza Editorial. Traducido del griego al castellano por Antonio Guzmán Guerra.

⁷⁶ PLATÓN (1981b), p. 331 [*Cármides*, 155e].

⁷⁷ PLATÓN (1981b), p. 331 [*Cármides*, 155e].

⁷⁸ PLATÓN (1981b), p. 332 [*Cármides*, 156d].

⁷⁹ La cita procede de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, NIETZSCHE (2005), p. 135.

⁸⁰ GIL (2004), p. 238.

el *Cármides* puede ser visto como un poderoso esfuerzo por racionalizar la *epodé*⁸¹, por transformar la *epodé* mágica en *epodé* psicológica. Esto explica por qué Sócrates no necesita revelar las palabras que componen el ensalmo del médico tracio; el propio diálogo es ya *epodé*, palabra curadora de acción psicológica.

Asimismo, Platón anticipa el valor de la relación terapéutica en la acción curativa de la palabra. Con el fin de que la *epodé* consiga la *sophosyne* en el alma de Cármides, Critias le recomienda que se someta al ensalmo de Sócrates y que no se aparte de él «ni poco ni mucho»⁸². Es decir, la curación por la palabra aparece mediada por la existencia de una relación entre el curador y el enfermo⁸³.

CATARSIS, TRAGEDIA Y PSICOTERAPIA

El vínculo entre la palabra curativa y la relación entre el que la pronuncia y el que la escucha se asienta a menudo en el valor purificador —catártico— de la palabra dicha.

La *kátharsis* —que, como concepto religioso, filosófico o médico, alude a la limpieza y a la purificación— está íntimamente relacionada con la *epodé*. «Toda *epodé* —dice Laín— es un *katharmós* verbal, un recurso para la «purificación» del alma mediante la palabra»⁸⁴. La salud exige un estado de purificación, de *kátharsis*, que conlleva un equilibrio entre las partes que componen el cuerpo y el alma. Por ello la *epodé* purifica. Laín defiende que el habla no cumple sólo un oficio meramente expresivo y nominativo, sino también una función catártica⁸⁵. Y el habla, continúa Laín, ejerce su función catártica tanto en quien la pronuncia (*ex ore*) como en quien la escucha (*ex auditu*)⁸⁶.

⁸¹ LAÍN (2005), p. 116.

⁸² PLATÓN (1981b), p. 368 [*Cármides*, 176b].

⁸³ En esta línea se sitúa Jonathan Lear al afirmar que Platón, a partir de la división estructural de la *psyché* y su analogía con la teoría del estado, *inventó* la primera teoría psíquica de las relaciones objetales, LEAR, (1993). Por otro lado, Pfister afirma que Platón fue un «precursor del psicoanálisis», PFISTER, O. (1922), Plato: a fore-runner of psychoanalysis, *International Journal of Psycho-Analysis*, 3, 167-172. El interés de Platón por la palabra curativa ha sido situado por algunos autores en el contexto de la analogía entre la medicina y la filosofía, NUSSBAUM, M. C. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor. Traducido del inglés [1986] al castellano por Antonio Ballesteros; MOES, M. (2001), Plato's conception of the relations between moral philosophy and medicine, *Perspectives in Biology and Medicine*, 44, 353-367; LIDZ, J.W. (1995), Medicine as metaphor in Plato, *Journal of medicine and philosophy*, 20, 527-541.

⁸⁴ LAÍN (2005), p. 133. Pedro Laín repasa las distintas acepciones de la *kátharsis* en LAÍN (2005), p. 124-125.

⁸⁵ LAÍN, P. (1943), *Estudios de Historia de la Medicina y de Antropología médica*, Madrid, Ediciones Esorial, p. 197.

⁸⁶ LAÍN (1943), p. 200. Laín asegura que «corresponde a Freud el mérito inmenso de haber reconocido desde un punto de vista médico la acción catártica del diálogo», LAÍN, P. (1943), p. 248.

El templo de Asclepio en Epidauro tenía una inscripción en la puerta que, a modo de advertencia, recordaba a los visitantes que se disponían a entrar la importancia de estar limpios de cuerpo y alma⁸⁷. «La purificación (*kátharsis*) y las abluciones tanto en lo que toca a la medicina como a la mántica —explica Sócrates a Hermógenes en el *Crátilo*—, así como las fumigaciones con drogas medicinales o mánticas, y, finalmente, los baños y aspersiones en tales circunstancias, todas ellas tendrían una sola virtud: dejar al hombre puro tanto de cuerpo como de alma»⁸⁸. La «cultura de culpabilidad» que imperó en Grecia a partir del siglo VII a. C., favoreció la concepción de la enfermedad como una «mancha» o «contaminación», cuyo tratamiento exigía la *kátharsis* de la «impureza»⁸⁹. La importancia de la *kátharsis* en la Grecia posthomérica llevó a la aparición de catartas profesionales, gentes que se ganaban la vida mediante la ejecución remunerada de los ritos de purificación⁹⁰.

Los ritos dionisiacos —anclados, sobre todo, en antiguos cultos místicos⁹¹— constituían unos de los principales rituales catárticos. El ritual dionisiaco funcionaba en la Grecia clásica como una válvula de escape. Dodds opina que Dioniso fue en la Época Arcaica una necesidad social en la misma medida que Apolo. Apolo prometía seguridad y Dioniso ofrecía libertad⁹².

La catarsis dionisiaca anticipó la acción catártica de la tragedia. Lo dionisiaco —enseña Nietzsche— es la esencia de la tragedia⁹³. Laín recuerda que entre los antecedentes históricos de la tragedia cita Aristóteles el ditirambo, la canción propia del culto dionisiaco⁹⁴. De hecho, El poeta griego Arquíloco relacionó el ditirambo con la embriaguez que produce el vino: «La canción de Dionisos soberano, / el ditirambo hermoso, sé cantarla / con la chispa del vino en la cabeza»⁹⁵.

Laín distingue entre *catarsis verbal platónica* o persuasiva, entendida como una reordenación persuasiva del alma, y *catarsis verbal aristotélica*, o purgación que las palabras del poema trágico pueden producir en la entera realidad del ser humana⁹⁶.

⁸⁷ MEIER (1967), p. 54.

⁸⁸ PLATÓN (1983b), *Crátilo*. En PLATÓN, *Diálogos (volumen II)*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 363-461, p. 402 [*Crátilo*, 405ab]. Traducido del griego al castellano por José Luis Calvo.

⁸⁹ Luis Gil desarrolla el tema de la «mancha» y la *kátharsis* en GIL (2004), p. 137-152.

⁹⁰ LAÍN (2005), p. 40.

⁹¹ Sobre las religiones místicas en la antigua Grecia, véase ÁLVAREZ DE MIRANDA, A. (1961), *Las religiones místicas*, Madrid, Revista de Occidente.

⁹² DODDS [1951] (2003), p. 81-81. La interpretación de los rituales dionisiacos como actividades catárticas, que liberan y purifican, es defendida también por Joseph Campbell en CAMPBELL, J. (1973), *The hero with a thousand faces*, Princeton, Princeton University Press, p. 26.

⁹³ NIETZSCHE (2005), p. 129.

⁹⁴ LAÍN (2005), p. 198.

⁹⁵ V. V. A. A. (2005), *El ala y la cigarra. Fragmentos de la poesía arcaica griega no épica*, Madrid, Hiperión, p. 35. Textos traducidos del griego al castellano por Juan Manuel Rodríguez Tobal.

⁹⁶ LAÍN (2005), p. 225.

Fue Aristóteles quien primero llamó la atención sobre la función catártica, en el sentido terapéutico, de la tragedia. «La tragedia es mimesis de una acción noble y eminente, que tiene cierta extensión, en lenguaje sazonado, con cada una de las especies de especias separadamente en sus diferentes artes, cuyos personajes actúan y no sólo se nos cuenta, y que por medio de piedad⁹⁷ (*éleos*) y temor (*phobos*) realizan la purificación (*kátharsis*) de tales pasiones»⁹⁸.

La tragedia es curativa porque suscita en el espectador sentimientos de temor y compasión⁹⁹, que, por un mecanismo homeopático, le liberan de estas mismas pasiones produciendo en el alma un alivio acompañado de placer. La acción homeopática, habitual en el pensamiento arcaico griego, está sustentada por dos principios: *lo semejante ayuda a lo semejante y lo semejante libera de lo semejante*¹⁰⁰.

Sin embargo, la *kátharsis* trágica exige que el espectador viva *trágicamente* la obra. Es decir, que viva la tragedia del héroe y se identifique con su lugar en el mundo y su destino. La identificación trágica, una vez resuelta mediante la *anagnórisis* o reconocimiento¹⁰¹, permite la purgación de las pasiones, la purificación, la *khátarsis*.

La interpretación de la *khátarsis* como purgación del alma, en el sentido médico de la expresión, fue iniciada, principalmente, por Jacob Bernays¹⁰². Esta interpretación de la *khátarsis* está relacionada con la acción curativa de la palabra. No obstante, el valor terapéutico de la catarsis en la tragedia griega ha sido criticado, desde distintas posiciones teóricas. Leon Golden propone una lectura de la *khátarsis* como clarificación intelectual y no como mera purificación¹⁰³. William Binstock señala que el

⁹⁷ La traducción de *éleos* y de *phobos* ha dado lugar a interesantes controversias. Pedro Laín, que suele traducir *éleos* por compasión y *phobos* por temor, repasa los problemas de traducción de estas palabras al castellano en LAÍN, P. (2005), p. 183-188.

⁹⁸ ARISTÓTELES (2003), *Poética*. En ARISTÓTELES. HORACIO, *Artes Poéticas*, Madrid, Visor, p. 63 [*Poética*, 1449b, 24-31].

⁹⁹ Pedro Laín apunta que «un temor como el que la tragedia suscita debe ir acompañado de aflicción compasiva, LAÍN (2005), p. 212. Sobre el temor véase ARISTÓTELES (1999), *Retórica*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, p. 333 [*Retórica*, II, 1382a, 21-25]. Traducido del griego al castellano por Quintín Racionero. Sobre la compasión véase ARISTÓTELES (1999), p. 353 [*Retórica*, II, 1385b, 13-19].

¹⁰⁰ GIL (2004), p. 164-166. La doctrina homeopática fue empleada también por la medicina hipocrática. «Los contrarios —enseña el autor del texto hipocrático *De flatibus*— son los remedios de los contrarios», cita tomada de LAÍN, P. (1943), p. 16. Jan Ehrenwald relaciona este mecanismo homeopático con la ley mágica de la semejanza, EHRENWALD, J. (1976), *The History of Psychotherapy: From Healing Magic to Encounter*, New York, Aronson, p. 66-67.

¹⁰¹ «El reconocimiento (*anagnórisis*) es, como su nombre indica —explica Aristóteles en la *Poética*—, un cambio de la ignorancia al conocimiento, que lleva consigo un cambio a amistad o a odio, entre las personas destinadas a la felicidad o a la desdicha», ARISTÓTELES (2003), p. 79 [*Poética*, 1452a, 29-32]. Traducido del griego al castellano por Aníbal González.

¹⁰² Jacob Bernays, que fue tío político de Sigmund Freud, publicó por primera vez su influyente trabajo en 1857, en Breslau. Esta información procede de LAÍN (2005), p. 177.

¹⁰³ GOLDEN, L. (1973), The purgation theory of catharsis, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 31, 473-479.

valor terapéutico de la tragedia radica en su poder para conseguir que el espectador entre en contacto con sus emociones y adquiera así la *ilusión de cuidar*. De este modo, apunta Binstock, salimos del teatro seguros de nuestra capacidad de sentir, firmes en la convicción de que cada uno de nosotros es capaz de cuidar a otro¹⁰⁴. Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet defienden la acción terapéutica de la tragedia, pero afirman que «si *Edipo Rey* —como paradigma de la tragedia— nos conmueve tanto como perturbaba a los ciudadanos de Atenas no es, como se creía hasta entonces [hasta la aparición de Freud y el psicoanálisis], porque encarnaba una tragedia fatalista, que opone la omnipotencia divina a la pobre voluntad de los hombres, sino porque el destino de Edipo es, en cierta forma, el nuestro, porque llevamos en nosotros la misma maldición que el oráculo pronunció contra él»¹⁰⁵. Por otro lado, Ernesto La Croce cuestiona el carácter terapéutico de la tragedia y defiende su función lúdica y entretenedora¹⁰⁶.

Stanley Jackson ha relacionado la catarsis terapéutica con la abreacción propuesta por Breuer y Freud en *El mecanismo psíquico de los fenómenos históricos*¹⁰⁷. De hecho, según afirman Laplanche y Pontalis, el concepto de abreacción¹⁰⁸ sólo puede comprenderse recurriendo a la teoría de Freud acerca de la génesis del síntoma histórico¹⁰⁹.

EL DIÁLOGO TERAPÉUTICO EN LA TRAGEDIA GRIEGA

Hasta ahora, hemos acompañado a la palabra curativa en su ascensión a los templos de Apolo y Asclepio, en el consuelo que ofrece la voz del médico hipocráti-

¹⁰⁴ BINSTOCK, W. A. (1973), Purgation through pity and terror, *International Journal of Psycho-Analysis*, 54, 499-504, p. 501.

¹⁰⁵ VERNANT, J-P. y VIDAL-NAQUET, P. (1987), *Mito y tragedia en la Grecia antigua (volumen I)*, Madrid, Paidós Orígenes, p. 80. Traducido del francés [2001] al castellano por Mauro Armiño.

¹⁰⁶ LA CROCE (1981). Por otro lado, Jan Helge Solbakk ofrece una revisión histórica del concepto de *khátarsis* en la tragedia griega y señala que la «catarsis trágica» ayuda a enfrentarse a situaciones *trágicas* cotidianas, como las relacionadas con la ética médica, SOLBAKK, J. H. (2006b), Catharsis and moral therapy II: An Aristotelian account, *Medicine, Health Care and Philosophy*, 9, 141-153. A pesar de que Freud pronto abandonó el «método catártico», el concepto de catarsis siguió estando presente en la teoría de la cura psicoanalítica», LAPLANCHE, J., PONTALIS, J-B. (1996), *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, p. 2. Traducido del francés [1967] al castellano por Fernando Gimeno Cervantes.

¹⁰⁷ FREUD, S. (1981), *Obras completas (3 volúmenes)*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 41-50. Traducido del alemán [1893] al castellano por Luis López-Ballesteros y de Torres. Jackson realiza una excelente revisión histórica sobre la relación entre la catarsis y la abreacción en JACKSON, S. W. (1994), Catharsis and abreaction in the history of psychological healing, *Psychiatric Clinics of North America*, 17, 471-491. A pesar de que Freud pronto abandonó el «método catártico», el concepto de catarsis siguió estando presente en la teoría de la cura psicoanalítica», LAPLANCHE, PONTALIS, (1996), p. 2.

¹⁰⁸ La abreacción es una «descarga emocional, por medio de la cual un individuo se libera del afecto ligado al recuerdo de un acontecimiento traumático», LAPLANCHE, PONTALIS, (1996), p. 1.

¹⁰⁹ LAPLANCHE, PONTALIS, (1996) [1967], p. 2.

co, en su callejear junto a Sócrates, en la belleza *razonada* de los diálogos de Platón, y en la purificación de las pasiones del alma. Sin embargo, la curación por la palabra finalmente *encarna*, se hace *verbo*, en la acción dialogada de la tragedia griega. Aquí la palabra cura al ser pronunciada y escuchada, al ser, en definitiva, vivida. Las tragedias *Heracles* de Eurípides¹¹⁰, *Áyax* de Sófocles¹¹¹, y *Bacantes* de Eurípides¹¹² ofrecen valiosos ejemplos de ello.

En el *Heracles*, Hera ordena a Lisa (*la locura*) que confunda la mente de Heracles. El héroe «extraviado por un ataque de locura»¹¹³ mata a su mujer y a sus tres hijos. Cuando Heracles deja de ser «un bacante de Hades» y recupera «su sano juicio»¹¹⁴, Anfitrión, su padre¹¹⁵, le informa de lo que ha hecho. La escucha de este relato conmueve al héroe.

HERACLES.- ¡Ay de mí! ¿Qué me importa la vida cuando soy el asesino de mis queridos hijos? ¿No iré a saltar desde una roca escarpada o a arrojar la espada contra mi vientre para vengar en mí la muerte de mis hijos? ¿O quemaré mis carnes con el fuego para apar-

¹¹⁰ EURÍPIDES (1995), *Heracles*. En EURÍPIDES, *Tragedias (volumen II)*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 85-136. Traducido del griego al castellano por José Luis Calvo Martínez.

¹¹¹ SÓFOCLES (2000b), *Áyax*. En *Tragedias*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 13-67. Traducido del griego al castellano por Assela Alamillo.

¹¹² EURÍPIDES (1998), *Bacantes*. En: EURÍPIDES, *Tragedias (volumen III)*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 343-410. Traducido del griego al castellano por Carlos García Gual.

¹¹³ EURÍPIDES (1995), p. 127 [*Heracles*, 1190]. La *locura* de Heracles ha sido estudiada, entre otros, por CHALK, H. H. O. (1962), *Apeth and Bia in Euripides' Herakles*, *Journal of Hellenic Studies*, 82, 7-18; RUCK, C. (1976), *Duality and the Madness of Herakles*, *Arethusa*, 9, 53-75; GREGORY, J. W. (1977), *Madness in the Heracles, Orestes and Bacchae: A Study in Euripidean Drama*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 81, 300-302; PIKE, D.L. (1978), *Hercules Furens: Some Thoughts on the Madness of Heracles in Greek Literature*, *The Proceedings of the African Classical Association*, 14, 1-6; LEE, K.H. (1982), *The Iris-Lyssa Scene in Euripides' Heracles*, *Antichthon*, 16, 44-53; SIMON, (1984), 130-146; HARTIGAN, K. (1987), *Euripidean Madness: Herakles and Orestes*, *Greece & Rome*, 34, 126-135; LÓPEZ SACO, J. (2005), *El héroe griego perturbado y criminal: Heracles trágico*, *Praesentia. Revista Venezolana de Estudios Clásicos*, 6. Disponible en: <http://vereda.saber.ula.ve/sol/praesentia6/julio.htm>. Algunos autores consideran que el episodio de locura de Heracles corresponde a un ataque epiléptico, DEVEREUX, G. (1970), *The psychotherapy scene in Euripides' Bacchae*, *Journal of Hellenic Studies*, 90, 35-48; FILHOL, E., (1989), *Héra-kleíé Nosos, L' Epilepsie d' Heracles*, *Revue de l'Histoire des Relligions*, 106, 3-20. Bennett Simon critica esta opinión en SIMON, (1984), p. 304, n.21.

¹¹⁴ Anfitrión relaciona la locura, la falta de sano juicio, con las danzas de las bacantes de Hades, EURÍPIDES (1995), p. 124 [*Heracles*, 1117-1119]. Las bacantes de Hades son también las bacantes de Dioniso, DARAKI (2005a), DARAKI, M. (2005b) *Dioniso y la diosa Tierra*, Madrid, Abada Editores, p. 24-25. Traducido del francés [1985] al castellano por Belén Gala Valencia y Fernando Guerrero Jiménez.

¹¹⁵ Heracles, en la obra de Eurípides, proclama. «te considero a ti [Anfitrión] mi padre, no a Zeus», EURÍPIDES (1995), p. 130 [*Heracles*, 1265]. Sobre la doble paternidad de Heracles, hijo de Zeus, divino y cruel, y de Anfitrión, amoroso y mortal, véanse SIMON, (1984), pp. 137-138; MIKALSON, J. D. (1986), *Zeus the Father and Heracles the Son in Tragedy*, *Transactions of the American Philological Association*, 116, 89-98. PADILLA, M. W. (1994), *Heroic Paternity in Euripides' Heracles*, *Arethusa*, 27, 279-302.

tar de mi vida el deshonor que me aguarda? (*Ve acercarse a Teseo por la izquierda con un grupo de seguidores*). Mas he aquí que se acerca Teseo, pariente y amigo mío, estorbando mis proyectos de muerte¹¹⁶.

Teseo interviene en un momento decisivo. Heracles, avergonzado, oculta su rostro bajo un manto y planea su muerte. Teseo, que ha venido «para acompañarlo en su dolor»¹¹⁷, le ayuda, con su compañía y con sus palabras, a superar la desesperación¹¹⁸.

TESEO.- Vamos, a ti digo, al que ocupa un lugar desdichado: descubre el rostro a tus amigos. Ninguna nube tiene oscuridad tan negra como para ocultar tus desgracias. ¿Por qué agitas la mano mostrándome la sangre? ¿Acaso para que no me alcance la impureza de tu salud? No me importa compartir contigo el infortunio, pues en otra ocasión compartí el éxito: debo dirigir mi pensamiento a la ocasión en que sacaste a la luz arrancándome del mundo de los muertos.¹¹⁹ [...].

HERACLES.- Ya estoy saturado de males y no tengo dónde añadir otro.

TESEO.- ¿Y qué vas a hacer? ¿Adónde te llevará tu cólera?

HERACLES.- A la muerte.¹²⁰ [...].

TESEO.- Nadie está libre de los golpes de la fortuna, ni los hombres ni tampoco los dioses, si no mienten los cantos de los poetas. ¿Es qué no han trabado entre sí uniones que no se ajustan a ninguna ley? ¿No han encadenado a sus padres por ambicionar el poder? Sin embargo, siguen ocupando el Olimpo, y se les perdonaron sus yerros. Así, pues, ¿qué decir si tú, que eres mortal, consideras insoportables los golpes de fortuna y los dioses no? Abandona Tebas como manda la ley y acompáñame a la ciudad de Palas.¹²¹

La desesperación se ha apoderado de Heracles y la única salida honrosa que contempla es la muerte. Pero Teseo está con él y le ofrece amistad, comprensión y ayuda material. Asimismo, le recuerda que Hera es la responsable de su locura. De esta manera, Heracles difícilmente puede ser culpable de lo que no es responsable. Hera ha hecho enloquecer a Heracles. La malvada madrastra¹²² recibe la culpa y contribuye así a que Heracles acepte la ayuda amorosa de Anfitrión y Teseo.

¹¹⁶ EURÍPIDES (1995), p. 125-126 [*Heracles*, 1146-1155].

¹¹⁷ EURÍPIDES (1995), p. 128 [*Heracles*, 1203].

¹¹⁸ La intervención *psicoterapéutica* de Teseo en el *Heracles* de Eurípides ha sido comentada en SIMON, B. (1984), 130-146; GILL (1985), p. 314-315; YOSHITAKE, S. (1994), *Disgrace, Grief and Other Ills: Herakles' Rejection of Suicide*, *Journal of Hellenic Studies*, 114, 135-153.

¹¹⁹ EURÍPIDES (1995), p. 128 [*Heracles*, 1214-1223].

¹²⁰ EURÍPIDES (1995), p. 29 [*Heracles*, 1245-1247].

¹²¹ EURÍPIDES (1995), p. 132 [*Heracles*, 1314-1324].

¹²² Sobre la función psicológica de la madrastra malvada, véase BETTELHEIM, B. (2004), *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Madrid, Crítica, p. 73-80, p. 120-123. Traducido del inglés [1975] al castellano por Silvio Furió.

HERACLES.- Mas he estado considerando —en medio de la desgracia como me hallo— si no se me podría acusar de cobardía por abandonar la vida. Pues quien no soporta la desgracia no podría aguantar a pie firme la lanza de un hombre. Me forzaré por vivir y marcharé a tu ciudad con un millón de gracias por tus dones¹²³.

Heracles está ahora preparado para recibir el consuelo de Teseo. Por ello, el héroe puede ahora romper a llorar y mostrar abiertamente su dolor. Bennett Simon señala la agudeza de Teseo para dirigir en este momento la conversación hacia la importancia del cambio¹²⁴.

TESEO.- Levanta, infortunado. Ya está bien de lágrimas.

HERACLES.- No podría. Mis miembros están petrificados.

TESEO.- También a los fuertes destruyen los golpes de la fortuna.

HERACLES.- ¡Ay! Ojalá pudiera convertirme en piedra y olvidar mis males.

TESEO.- Basta, da tu mano al amigo que te ayuda.

HERACLES.- Mas, ¡cuidado!, no te salpique la sangre en tus vestidos.

TESEO.- Deja que se manchen, no te preocupes. No me niego a ello.

HERACLES.- Privado de mis hijos, por hijo mío te tengo.

TESEO.- Pon tu brazo en mi cuello, yo te conduciré.

HERACLES.- Una yunta de amigos, en verdad; mas el uno es desgraciado. Anciano [dirigiéndose a Anfitrión], un hombre así hay que tener por amigo¹²⁵.

Heracles, antes de partir hacia Palas junto a Teseo, exclama: «Quien prefiere riquezas o poder a un buen amigo, es insensato»¹²⁶. Ahora Heracles puede emprender viaje y recibir la ayuda material que le brinda Teseo. La intervención ha operado un cambio en el héroe. Bien es cierto que, como señala Bennett Simon¹²⁷, a diferencia de la transformación de Saúl en Pablo¹²⁸, Heracles sigue siendo Heracles, y de esta manera podrá continuar su vida.

Distinto es el final de *Áyax*, el héroe de la tragedia homónima de Sófocles¹²⁹. *Áyax* enloquece debido a la intervención de Atenea¹³⁰. Durante la locura, *Áyax* da

¹²³ EURÍPIDES (1995), p. 133 [*Heracles*, 1346-1350].

¹²⁴ SIMON, (1984), p. 138-139.

¹²⁵ EURIPIDES (1995), p. 134 [*Heracles*, 1394-1404].

¹²⁶ EURIPIDES (1995), p. 126 [*Heracles*, 1425].

¹²⁷ SIMON (1984), p. 139.

¹²⁸ BIBLIA (1999), *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, pp. 2446-2447 [*Hechos de los Apóstoles*, 9, 1-9].

¹²⁹ SOFOCLES (2000b).

¹³⁰ El desvarío de *Áyax* ha sido estudiado, con hermosa brillantez, por Jean Starobinski en su ensayo *La espada de Áyax*, STAROBINSKI, J. (1976), *La espada de Áyax*. En *La posesión demoníaca. Tres estudios*, Madrid, Taurus. Traducido del francés [1974] al castellano por José Matías Díaz.

muerte a unas reses indefensas, creyendo que ataca a Odiseo y sus soldados. Cuando Áyax recupera la cordura y reconoce lo que ha hecho, siente que ha quedado humillado y deshonrado. Su esposa Tecmesa le conmina a superar el pesar.

TECMESA.- ¡Oh Áyax, mi señor! ¿Qué maquinan en tu corazón?

ÁYAX.- No me interrogues, no me preguntes. Bueno es ser prudente.

TECMESA.- ¡Ay, qué angustiada estoy! En nombre de tu hijo y de los dioses te lo suplico, no nos traiciones.

ÁYAX.- Mucho me importunas. ¿No comprendes que yo no estoy ya obligado por gratitud en contentar en nada a los dioses?

TECMESA.- Di palabras respetuosas.

ÁYAX.- Dilo a los que quieran oír.¹³¹

Sin embargo, el héroe no logra reponerse y, finalmente, se suicida. Heracles y Áyax han compartido la experiencia de la *locura* impuesta y de la pesadumbre ante el reconocimiento de lo que hicieron durante la locura. Las intervenciones de Teseo y de Tecmesa suceden una vez que la locura ha cedido. Estas palabras no pretenden curar la locura, sino aliviar la pesadumbre y la desesperación que le siguen. Sin embargo, el acompañamiento consolador de Teseo y la apremiante demanda de mejoría de Tecmesa encierran una profunda diferencia¹³². Teseo ha llegado junto a Heracles «para acompañarlo en su dolor»¹³³. Tecmesa teme angustiada el desenlace suicida, e implora a Áyax que no cometa la traición que supondría el suicidio. Las palabras de Tecmesa no parecen ofrecer consuelo, sino espolear la vergüenza y el remordimiento. Naturalmente, la distinta resolución de los conflictos de Heracles y Áyax no puede ser atribuida exclusivamente a las diferentes actitudes de Teseo y Tecmesa. Sin embargo, permite dar cuenta del conocimiento *psicoterapéutico* que alberga la tragedia griega.

A diferencia de lo que sucede con Áyax y Heracles, Ágave, personaje de las *Bacantes* de Eurípides¹³⁴, toma parte en una intervención psicoterapéutica durante la *locura*, o, al menos, en los últimos coletazos del arrebato de *locura*.

Ágave y sus hermanas participan en una celebración en honor a Dioniso en el monte Citerón¹³⁵. Durante la fiesta dionisiaca, Ágave confunde a su hijo Penteo con

¹³¹ SÓFOCLES (2000b), p. 35-36 [*Áyax*, 585-592].

¹³² Bennett Simon, SIMON (1984), P. 137-138, y Christopher Gill, GILL (1985), p. 314, han destacado las diferencias entre las intervenciones de Tecmesa y de Teseo.

¹³³ EURÍPIDES (1995), p. 128 [*Heracles*, 1203].

¹³⁴ EURÍPIDES (1998).

¹³⁵ El monte Citerón está en las cercanías de Tebas. Allí las mujeres tebanas celebraban cada dos años los rituales báquicos, que incluían el *sparagmós* ritual, descuartizamiento de animales salvajes, y la *mophagía*, la comida de la carne cruda de los animales sacrificados. Estos datos han sido tomados de GARCÍA GUAL, C. (1998), Introducción y notas. En: EURÍPIDES, *Tragedias (volumen III)*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 325-410, p. 352-353, n.15. El monte Citerón es asimismo el lugar en el que fue abandonado Edipo, SÓFOCLES (2000c), p. 155 [*Edipo Rey*, 421].

un león y lo descuartiza con sus manos hasta darle muerte. Cadmo, padre de Ágave, recibe la noticia de lo sucedido.

CADMO.- Seguidme trayendo la triste carga de Penteo, seguidme, servidores, hasta el palacio. Su cuerpo, por el que me ha fatigado en incontable búsqueda, lo traigo aquí, después de encontrarlo en los repliegues del Citerón descuartizado, sin hallar dos trozos en un mismo sitio, sino diseminado por el bosque, difícil de rastrear.

Me enteré al oír a uno de las atrocidades de mis hijas, cuando ya estaba dentro de los muros de la ciudad con el anciano Tiresias de regreso de las bacanales. De nuevo volví al monte y de allí traigo a mi nieto asesinado por las bacantes. Allí he visto a la madre de Acteón, que parió de Aristeo, a Autónoe, y a Ino junto a ella, en la espesura hostigadas por el frenesí, las desgraciadas; y de Ágave alguien me ha dicho que con paso báquico hacia aquí se dirigió. Y no oímos falso. Porque aquí la veo, ¡visión desventurada!¹³⁶

Las bacantes, lideradas por Ágave, han descuartizado hasta la muerte a Penteo. El crimen salvaje se ha desarrollado en la embriaguez de la locura dionisiaca, en la excitación del delirio histérico¹³⁷. Tras esto, Ágave regresa exultante a Tebas, portando la cabeza de su hijo Penteo, que ella toma por la de un león, a modo de trofeo de caza.

ÁGAVE.- ¡Padre, bien puedes ufanarte al máximo de que engendraste unas hijas superiores en mucho a todos los humanos! A todas he aludido, pero en especial a mí, que tras abandonar en el telar mi rueca he llegado a más noble empeño: cazar fieras con mis manos; y traigo en mis brazos, como ves, estos trofeos de mi captura, para que en tu palacio se expongan colgados. Tú, padre, acéptalos en tus manos. Orgulloso por las presas de mi cacería invita a los amigos a una fiesta. ¡Pues eres dichoso, dichoso, por lo que nosotras hemos realizado!¹³⁸

Cadmo interviene y ayuda a Ágave a reconocer la *verdad* sin caer en la desesperación¹³⁹. Tras la muerte de Penteo, la amnesia protege a Ágave del dolor que conllevaría el reconocimiento del crimen¹⁴⁰. Sin embargo, Ágave intuye íntimamente su

¹³⁶ EURÍPIDES (1998), p. 400 [*Bacantes*, 1217-1232].

¹³⁷ La locura dionisiaca ha sido interpretada por autores como Devereux, Doods o Simon como manifestaciones de histeria, DEVEREUX (1970), p. 37; DODDS, E. R. (2003), p. 254; SIMON (1984), p. 252-257.

¹³⁸ EURÍPIDES (1998), p. 400-401 [*Bacantes*, 1233-1243]. Devereux considera que la exaltación de Ágave es una defensa hipomaniaca frente al duelo culpable que se cierne sobre ella, DEVEREUX (1970), p. 37.

¹³⁹ El valor «curativo» del diálogo que mantienen Ágave y Cadmo ha sido estudiado, como escena psicoterapéutica, por George Devereux, DEVEREUX (1970). El tema también ha sido tratado en GILL (1985), p. 314-315.

¹⁴⁰ La amnesia de Ágave podría interpretarse como una amnesia disociativa. «La amnesia disociativa —explica Glen Gabbard— implica uno o más episodios de incapacidad para recordar un trauma personal de importancia», GABBARD, (2000). *Psiquiatría psicodinámica en la práctica clínica*, Montevideo, Editorial Médica Panamericana. La cuestión de la amnesia de los hechos traumáticos ha suscitado numerosas y

culpa. Pero no puede tolerar la visión —el reconocimiento— de lo que ha hecho¹⁴¹. El delirio permitió y enmascaró el crimen. Por ello, sólo la persistencia del delirio puede mantener *vivo* a Penteo e *inocente* a Ágave. Para Ágave, la realidad alberga la terrible muerte de Penteo. Por ello, el *regreso* de Ágave a la realidad conlleva el riesgo de la desesperación y el suicidio. La intervención de Cadmo prepara a Ágave para el *recuerdo* de lo sucedido¹⁴². Sin embargo, cuando Cadmo le señala por primera vez la gravedad del crimen cometido, Ágave reacciona con desdén e incredulidad.

CADMO.- ¡Pena desmedida, e irresistible espectáculo, el crimen que con vuestras desgraciadas manos habéis realizado! ¡Hermosa víctima de sacrificio has ofrecido a los dioses para invitarnos al festejo a esta ciudad de Tebas y a mí! ¡Ay de mí, qué desgracias, primero tuyas, y luego mías! ¡Cómo el dios, de modo justo, pero excesivo, nos ha destruido, el soberano Bromio¹⁴³, que nació en nuestra familia¹⁴⁴!

ÁGAVE.- ¡Qué mal genio produce en los hombres la vejez y la oscuridad de la vista! Ojalá mi hijo fuera un excelente cazador, parecido a su madre en tales acciones, cuando en compañía de los jóvenes tebanos persigue las bestias salvajes. ¡Pero él sólo sabe combatir contra un dios! Hay que hacerle entrar en razón, padre, eso es de tu competencia. ¿Quién puede llamarle aquí ante mi presencia, para que me vea tan feliz?¹⁴⁵

Las palabras de Ágave revelan que aún no está preparada para conocer lo ocurrido. Cadmo guiará la conversación para permitir que Ágave descubra *la realidad*¹⁴⁶.

controvertidas publicaciones. Pope y sus colaboradores ponen en duda la validez del concepto de amnesia disociativa del trauma, POPE, H. G. Jr., HUDSON, J. I., BODKIN, J. A., OLIVA, P. (1998), Questionable validity of 'dissociative amnesia' in trauma victims: evidence from prospective studies, *British Journal of Psychiatry*, 172, 216-217. Richard McNally considera que los actos traumáticos suelen recordarse de forma vívida y que rara vez son *olvidados*, McNALLY, R. J. (2005) Debunking myths about trauma and memory. *Canadian Journal of Psychiatry*, 50, 817-822. Por otro lado, James Chu y colaboradores defienden la importancia de la reacción amnésica frente al trauma, CHU, J. A., FREY, L. M., GANZEL, L. G., y MATTHEWS, J. A. (1999). Memories of childhood abuse: dissociation, amnesia, and corroboration. *American Journal of Psychiatry*, 156, 749-755.

¹⁴¹ Esta tesis es defendida por DEVEREUX, (1970), p. 37-38.

¹⁴² George Devereux considera que este diálogo es el primer caso conocido de psicoterapia orientada a la comprensión y el recuerdo («insight-and-recall oriented psychotherapy»), DEVEREUX, (1970), p. 35.

¹⁴³ Bromio, «el que brama», es uno de los apelativos de Dioniso, GARCÍA GUAL (1998), p. 348.

¹⁴⁴ Aunque la maternidad de Dioniso es materia de debate —se atribuye a Deméter, Dione, Perséfone, Lete y Semele—, la versión que ha recibido más aceptación es la que proclama a Dioniso hijo de Semele, hija del rey Cadmo de Tebas, GRAVES (2005), p. 117-126. Hesíodo, en su *Teogonía*, escribe: «Y la cadmea Semele, igualmente en trato amoroso con él [Zeus], dio a luz un ilustre hijo, el muy risueño Dioniso, un inmortal siendo ella mortal. Ahora ambos son dioses», HESÍODO (2000), *Teogonía*. En: HESÍODO, *Obras y fragmentos*, Madrid, Biblioteca básica Gredos, 3-53, p. 51 [*Teogonía* 940-942]. Traducido del griego al castellano por Aurelio Pérez Jiménez.

¹⁴⁵ EURÍPIDES (1998), p. 401 [*Bacantes*, 1244-1258].

¹⁴⁶ La intervención de Cadmo parece influida por la *mayéutica* socrática.

CADMO.- ¡Ay! ¡Ay! ¡Ay! ¡Cuando comprendáis lo que habéis hecho, sufriréis un tremendo dolor! Pero si hasta el fin os quedáis sin pausas en el estado en que estáis, sin ser felices, al menos parecerá que evitáis la desdicha.

ÁGAVE.- ¿Qué no hay bueno en esto, o qué hay de lamentable?

CADMO.- Empieza por fijar tu mirada en el cielo.

ÁGAVE.- ¡Ya! ¿Por qué me has ordenado mirarlo?

CADMO.- ¿Aún te parece el mismo, o que tiene variaciones?

ÁGAVE.- ¡Más claro que antes y más límpido!¹⁴⁷

El refranero popular enseña que «ojos que no ven, corazón que no siente». La locura representa la ceguera del entendimiento. «Ceguera física y ceguera mental — señala Luis Gil— son equipolentes, una y la otra le privan al hombre de la necesaria luz para caminar por la vida»¹⁴⁸. Cadmo dirige la atención de Ágave hacia la luz, hacia el cielo «claro y límpido» que deshace las sombras que nublan su entendimiento. Así permite que Ágave avance hacia la *realidad*.

CADMO.- ¿Ese frenesí de ahora aún está en tu alma?

ÁGAVE.- No entiendo esa frase. Pero me sucede como si volviera en mí, alterando mi anterior modo de pensar.

CADMO.- ¿Puedes entonces oírme y responderme con claridad?

ÁGAVE.- Me he olvidado ahora de lo que antes dijimos, padre.

CADMO.- ¿En qué mansión entraste al son de los himeneos?

ÁGAVE.- Me entregaste en matrimonio a un Esparto, según la leyenda, a Equión.

CADMO.- ¿Luego qué hijo, en su palacio, nació de tu esposo?

ÁGAVE.- Penteo, fruto de la unión de su padre conmigo.

CADMO.- ¿De quién es ahora el rostro que tienes en tus manos?¹⁴⁹

Las preguntas de Cadmo sobre el pasado y la identidad de Ágave centran la atención en el «aquí y ahora»¹⁵⁰ del diálogo y preludian la cuestión decisiva: ¿De quién es ahora el rostro que tienes en tus manos?

ÁGAVE.- De un león según decían sus cazadoras.

CADMO.- Obsérvalo bien. ¡Breve esfuerzo es mirarlo!

ÁGAVE.- ¡Ah, qué veo! ¿Qué es lo que llevo en mis manos?

CADMO.- Examínalo y entérate con toda claridad.

ÁGAVE.- Veo un grandísimo dolor ¡infeliz de mí!¹⁵¹

¹⁴⁷ EURÍPIDES (1998), p. 401-402 [*Bacantes*, 1259-1267].

¹⁴⁸ GIL (2005), p. 106.

¹⁴⁹ EURÍPIDES (1998), p. 402 [*Bacantes*, 1268-1277].

¹⁵⁰ Leo Stone considera que el trabajo psicoterapéutico en el «aquí y ahora» —«here and now»— es indispensable para lograr una reconstrucción efectiva del pasado, STONE (1981).

¹⁵¹ EURÍPIDES (1998), p. 402-403 [*Bacantes*, 1278-1282].

Ágave ve la cabeza de Penteo y exclama «veo un grandísimo dolor». Cadmo ha guiado a Ágave hasta el punto en que ella puede descubrir por sí misma la verdad. Pero la verdad es dolorosa. La amnesia y la locura son ahora inútiles. El dolor está ahí, y Ágave no pretende ya evitarlo, sino otorgarle un sentido. Empieza así a preguntar: ¿Quién le mató [a Penteo]? ¿Cómo llegó a mis manos?

CADMO.- ¿Todavía crees que se asemeja a un león?

ÁGAVE.- ¡No; sino que, ¡desgraciada de mí, llevo la cabeza de Penteo!¹⁵²

El proceso curativo que ha guiado a Ágave hasta la «comprensión» culmina el proceso trágico del reconocimiento (*anagnórisis*), y le permite vivir la realidad sin caer en la desesperación.

Estos ejemplos muestran a la «palabra curativa» en acción. La palabra que cura mediante su empleo en el diálogo, que cambia a los que la pronuncian y a los que la escuchan. Quizá estos últimos sean los mejores ejemplos de la existencia de una *psicoterapia verbal* en la antigua Grecia.

¿HUBO UNA PSICOTERAPIA VERBAL EN LA GRECIA CLÁSICA?

Sócrates, al comienzo del *Fedro*, encuentra a su amigo y le pregunta: «Mi querido Fedro, ¿adónde andas ahora y de dónde vienes?»¹⁵³. Rubén Darío, más de dos mil años después, intuyó la respuesta a la pregunta de Sócrates: «¡Y no saber adónde vamos, / ni de dónde venimos...!»¹⁵⁴. Estas palabras convocan el tema principal de la humanidad. El misterio del origen y la incertidumbre del destino, el enigma de las edades del hombre. La esfinge del monte Ficio, cercano a Tebas, planteaba a los visitantes el siguiente enigma: «¿Qué ser, con sólo una voz, tiene a veces dos pies, a veces tres, otras veces cuatro y es más débil cuantos más pies tiene?» Aquellos que no resolvían el enigma eran estrangulados y devorados en el acto. Finalmente, Edipo halló la respuesta: «el hombre»¹⁵⁵.

No obstante, Edipo resolvió el enigma de la esfinge poco después de haber matado a su padre Layo y apenas unos días antes de casarse con su madre Yocasta. Esto invita a parafrasear a Wittgenstein y exclamar que aun cuando todas las *posibles*

¹⁵² EURÍPIDES (1998), p. 403 [*Bacantes*, 1283-1284].

¹⁵³ PLATÓN (1986b), *Fedro*. En PLATÓN, *Diálogos (volumen III)*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 309-413, p. 309 [*Fedro*, 227a]. Traducido del griego al castellano por Emilio Lledó.

¹⁵⁴ La cita de Rubén Darío corresponde a los últimos versos del poema *Lo fatal*, incluido en el libro *Cantos de vida y esperanza*, DARÍO, R. (2000), *Y una sed de ilusiones infinita*, Barcelona, Editorial Lumen, p. 371.

¹⁵⁵ GRAVES (2005), p. 406-407.

cuestiones científicas hayan recibido respuesta nuestros problemas vitales no se habrán rozado en lo más mínimo¹⁵⁶.

La historia de la humanidad es la historia de sus problemas vitales: el origen, el destino, la vida y la muerte. Sigmund Freud descubrió la importancia de lo inconsciente en la vida psíquica, e inventó un nuevo método para comprender y tratar algunos de los principales problemas del hombre. Este método, el psicoanálisis, está basado en el diálogo y en la relación entre el terapeuta y el paciente. La genial aportación de Freud removió los cimientos del hombre moderno y rescató el valor de las fuentes griegas en el estudio del tratamiento psicológico de los problemas mentales¹⁵⁷.

Hemos visto que la cultura clásica griega reconoció el alcance de la enfermedad mental en la vida cotidiana. Sin embargo, aunque contempló distintas soluciones *psicoterapéuticas* para su tratamiento, ninguna poseyó un cuerpo teórico que sustentase su empleo y organizase su enseñanza. De hecho, no se conoce ninguna escuela que incluyera en su currículo una teoría de la curación por la palabra. Por ello, aunque estas formas de aliviar el sufrimiento comparten importantes características con las actuales *psicoterapias*, tales como el uso curativo de la palabra y de la relación entre *paciente y terapeuta*, no existe una línea teórica que sirva de puente entre las intervenciones griegas y las actuales. La racionalización platónica del ensalmo podría aparecer, en todo caso, como un antecedente teórico de la curación por la palabra.

Sin embargo, pese a la falta de una teoría de la psicoterapia, los griegos clásicos dispusieron de métodos de tratamiento de *corte psicoterapéutico*. Estos métodos pueden ser llamados, con rigor, antepasados de la psicoterapia.

La *curación psicoterapéutica* realizada en los templos de Apolo y Asclepio funcionaba mediante la actuación sugestiva de los sacerdotes. El primero que hizo de la palabra una herramienta *psicoterapéutica* por su propia acción psicológica fue Sócrates en el contexto de la *mayéutica*. Y fue Platón quien primero racionalizó el uso psicológico de esta palabra curativa. Asimismo, la Grecia clásica reconoció la capacidad curativa de la catarsis trágica, ejemplificada en el valor del diálogo terapéutico en la tragedia griega.

¹⁵⁶ Esta citada de la proposición 6.52 del *Tractatus* de Wittgenstein ha sido tomada de GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (2002), Introducción. En GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (2002), (Ed.) *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, p. 24.

¹⁵⁷ Richard Caldwell publicó en 1974 una excelente revisión sobre los trabajos que hasta la fecha habían estudiado la relación entre el psicoanálisis y los textos clásicos, CALDWELL, R. S. (1974), Selected bibliography on psychoanalysis and classical studies, *Arethusa*, 7, 115-134. La relación entre Sigmund Freud y la tradición mitológica griega ha sido revidada por Christine Downing, DOWNING, C. (1975), Sigmund Freud and the Greek mythological tradition, *Journal of the American Academy of Religion*, 43, 3-14. Por su parte, Giovanni Vassalli propuso que el edificio teórico del psicoanálisis tiene su origen metodológico en el concepto griego de *techné*, VASSALLI, G. (2001), The birth of psychoanalysis from the spirit of technique, *International Journal of Psycho-Analysis*, 82, 3-25.

CONCLUSIONES

1. En la Grecia clásica hubo varios métodos de tratamiento de corte *psicoterapéutico*, basados en el poder curativo de la palabra y en la relación terapeuta-paciente.
2. Sin embargo, ninguna de estas soluciones *psicoterapéuticas* dispuso de una doctrina teórica que sustentase su empleo y organizase su enseñanza.
3. Las principales formas que en la Grecia clásica revistieron los métodos *psicoterapéuticos* pueden resumirse en:
 - 1) Psicoterapia en los templos de Apolo y Asclepio.
 - 2) La *mayéutica*: Sócrates psicoterapeuta.
 - 3) La *epodé* «persuasiva» de acción psicológica.
 - 4) La catarsis como psicoterapia.
 - 5) El diálogo terapéutico en la tragedia griega.
4. Estos métodos pueden considerarse antepasados de las actuales formas de psicoterapia verbal.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Luis Montiel sus enseñanzas y sus recomendaciones en la preparación del manuscrito.

