

PLATÓN Y EL PENSAMIENTO UTÓPICO: LA TERAPÉUTICA DEL TODO

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS

Crítica y meditación, que da título a este Encuentro en homenaje a Pedro Cerezo, vienen a señalar dos de las operaciones fundamentales del pensamiento filosófico. La dimensión crítica obedece a lo que Ortega llama la autonomía del pensamiento filosófico. En Platón esta dimensión crítica halla su máxima expresión, porque su pensamiento no sólo se atreve a rechazar las estructuras políticas y los modos de vida que se habían impuesto en la polis, sino que construye una ontología crítica. Entiendo por ontología crítica una concepción del ser que rechaza la identidad entre realidad y existencia y que, en el caso de Platón, como en el de otros muchos filósofos, permite establecer el valor de lo que es en proporción inversa a lo existente. Esta ontología crítica, de la que no vamos a tratar hoy, es en realidad el presupuesto ontológico último del que depende el utopismo platónico o el carácter radical de las reformas sociales que se atreve a proponer. Dice Ortega que toda filosofía adopta en virtud de este imperativo de autonomía una fisonomía paradójica¹.

1. J.Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?*, Madrid, 1973 (1957), pág.90.

Platón emplea esta misma expresión en la *República* (IV 472a) cuando se refiere al discurso paradójico (*paradoxos logos*) de sus propuestas políticas, con las que se atreve no sólo a dejar de lado sino a invertir los pareceres más extendidos en la sociedad de su tiempo. Pero luego hay en la filosofía otra dimensión, tan legítima como la anterior, que, siguiendo a Ortega, podemos llamar el principio pantonómico: el afán intelectual hacia el todo con el que el filósofo quiere interpretar cualquier cosa como un pequeño fragmento del todo al que pertenece. Nos recuerda Cerezo con razón², a propósito de las *Meditaciones del Quijote*, que la dialéctica pende de la aspiración de elevarse al todo y que se trata de un saber que no descansa hasta alcanzar la forma de la totalidad.

La consideración de la filosofía como terapia está muy relacionada con estas dos operaciones fundamentales, porque la perspectiva crítica, esa ontología crítica que cuestiona lo existente, incluye muchas veces, explícita o implícitamente, un momento normativo, de lo que debería ser y no es, y esto equivale a proponer o anticipar la existencia de un todo, de una totalidad que reemplace a lo existente, especialmente en el orden de la sociedad y la cultura. Esta conexión de la pantonomía con la autonomía del saber filosófico se pone de manifiesto en la terapéutica filosófica y es especialmente relevante en el pensamiento utópico. Las presentes reflexiones no nacen, pues, sólo del estudio de una cuestión historiográfica, sino de mi posicionamiento en contra de la categoría de totalidad a la hora de analizar o proponer una crítica de la sociedad en que vivimos.

Sin embargo, en el saber hay diversas formas de acometer esta aspiración al todo que parece constitutiva de la filosofía

2. P.Cerezo Galán, *José Ortega y la Razón Práctica*, Madrid, 2011, pág.83.

y precisamente de esto hoy quiero tratar brevemente en mi exposición. En una intervención mía que tuvo lugar en el marco de nuestro proyecto de investigación de la filosofía como terapia, hablé de tres etapas en la concepción de la filosofía como terapia, tal y como ésta se configura en el pensamiento socrático-platónico. Es muy importante que resuma las dos primeras, tal y como las expuse en aquella ocasión para que se comprenda el modo en que esta categoría de totalidad se vincula a la filosofía desde la perspectiva desde la cual hoy voy a encarar la cuestión.

PRIMERA ETAPA: LA FILOSOFÍA SOCRÁTICA COMO TERAPIA

La primera etapa viene determinada por el proyecto socrático esbozado en la *Apología*. La filosofía es para Sócrates en esta obra *epiméleia* o *therapeía tês psychês*, es decir, cuidado del alma³. Señalaré tres aspectos de esta práctica socrática que me importan mucho para proseguir nuestra marcha en dirección al todo. En primer lugar, por primera vez en la historia del pensamiento se entiende la filosofía como terapia en un sentido muy parecido a como lo hará Epicuro cuando afirme años más tarde que es «vacío el discurso de todo filósofo que no sirva como terapia del sufrimiento humano» (Usener 221). En segundo lugar, esta terapia incluye un momento normativo, pues terapia implica corrección o tratamiento y éste no puede adminis-

3. Este *cuidado* en su forma extrema puede convertirse sin solución de continuidad en *tratamiento*, pues también se usan las dos palabras en griego con esta acepción (cfr. H.G.Liddel, R.Scott, H.S.Jones, *Greek English Lexicon*, Oxford, 1968, *sub voce*, -como ocurre en el antiguo castellano con la palabra *cura*, que se usaba tanto para *tratamiento* como para el simple *cuidado*).

trarse sin una idea del estado saludable que debe imperar en aquello que constituye su objeto. Pues bien, éste, tanto en los dominios de la filosofía como en la medicina que le sirve de modelo, se despliega desde una doble perspectiva epistemológica y moral. En algún momento Sócrates dice que lo que hay que buscar (*Laques* 185e4) es alguien que sea un experto (*technikós*) en la terapia o el cuidado de alma. La mención de la técnica curativa, como se pone de manifiesto en otros muchos lugares de los diálogos, explica la cercanía del filósofo con el médico, porque éste es en lo que se refiere al cuerpo el que tiene los conocimientos necesarios para restablecer su salud cuando ésta se ve amenazada por cualquier de las enfermedades que lo aquejan. Hace falta, pues, proceder con el conocimiento que sólo tiene el experto y Sócrates, de hecho, en sus prédicas exhortativas nos llama sobre todo a interesarnos por la verdad. ¿Qué atención o qué acción curativa puede brindarse al alma si uno se desinteresa escépticamente de la verdad? Pero en segundo lugar, el momento normativo se despliega en un sentido moral y antropológico. El objeto de su acción es, dice Sócrates, que el alma sea lo mejor posible: este estado saludable del alma es lo que se llama su *areté* o excelencia. El término desborda el significado moral que le damos en castellano cuando lo traducimos por virtud, pues la *areté* consiste también en una excelencia de las potencias anímicas que expresa la salud interior y espiritual del hombre. Las virtudes a las que Sócrates se refiere son al alma lo que la salud, la fuerza y la belleza al cuerpo, de manera que la virtud objeto de la terapéutica filosófica no es sólo una excelencia moral, sino algo que, como dice Jaeger⁴, «lleva la naturaleza del hombre a la realización de su ser». El alma

justa y moderada es el alma sana y feliz, porque se halla en la perfección de su naturaleza. De ahí que en el *Gorgias* (478d) pueda llamarse socráticamente a la justicia «la medicina de la maldad», no simplemente porque venga a corregir vicios morales con la prescripción de un tratamiento, sino porque el mal moral expresa una enfermedad en la constitución misma del alma, que es lo que la terapéutica socrática está destinada a desterrar. En Sócrates no podrían separarse, pues, el tratamiento terapéutico de la salud anímica y el examen de conciencia, porque la injusticia es considerada como una enfermedad (*το νόσημα τῆς ἀδικίας*, 480b1) del alma y, por tanto, algo que ha conmovido su salud interior, amenazando su bienestar.

Para terminar ¿cuál es el método de esta terapéutica, a qué potencias del alma quiere convocar y cuál es el escenario en el que puede ejercerse? La preocupación por el alma en la que consiste la filosofía socrática tiene como objetos la verdad y la inteligencia (*phrónēsis kai alētheia*, *Apol.* 29e), que son los factores de los que dependen principalmente el estado de excelencia que ella puede alcanzar. La receta socrática consiste en activar las potencias intelectivas para no caer presa de una falsa estimación acerca de los que deben ser los valores de la vida humana. La razón y el conocimiento son las facultades a las que Sócrates encomienda la salvación de la vida. Esta terapia, como sabemos por el *Cármides* (157a), consiste en tratar el alma con «ciertos ensalmos que son los buenos discursos de los que nace la sensatez». Cuando nace la sensatez y permanece en el alma, dice Sócrates, se puede proporcionar salud a la cabeza y al cuerpo entero. ¿Qué son estos ensalmos o bellos discursos? No son desde luego canciones para adormecer o hipnotizar las potencias intelectuales del hombre, sino que, por el contrario, como se desprende de la mayéutica socrática, se trata de preguntas y diálogos, de argumentos y exámenes para despertarlas y para que sea el sujeto el que

4. W.Jaeger, *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, México, 1971 (1945), pág. 422.

reflexione por sí mismo acerca del error en el que consiste su vida. La característica general de los diálogos socráticos es la aporía y ésta obra un efecto inverso al encantamiento retórico⁵, pues si éste aspira a determinar la voluntad del sujeto por medio de una seducción irracional, la terapia socrática es de signo inverso: lo que quiere es destruir las certezas infundadas, para poner al sujeto en el centro de su vida o, como dijo Ortega⁶, «desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón».

¿Cuál es el escenario en el que se ejerce esta acción terapéutica? Sócrates insiste en el hecho de que él se dirige por igual a pobres y ricos y en que su acción se ejerce desinteresada e indiscriminadamente. Pero siempre en privado y nunca ante un escenario multitudinario. Sócrates rehuye la política: una voz interior, que él llama su *daimon*, le disuade de intervenir en política (cfr. *Apol.* 31d) y, en consecuencia, ese servicio que él presta a la ciudad por encomienda del dios (cfr. *Apol.* 30d-e, 32e-33c) tiene lugar en ámbito puramente privado y particular, que es donde únicamente puede llevarse a cabo una acción terapéutica semejante, que consiste, como hemos visto, en examinar a un sujeto, hacerle reproches, refutarlo y reducirlo a una confusión que active las potencias de una inteligencia confundida⁷. Sócrates estaba convencido de que para luchar en

5. Sobre la concepción socrática de la aporía y la naturaleza esencialmente peirástica de su método, he tratado en otros lugares. Cfr. A. Vallejo Campos, «Maieutic, *epōidē* and myth in the Socratic dialogues», en T.M. Robinson-L. Brisson, *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides*, Sankt Augustin, 2000, 324-336.

6. J. Ortega y Gasset, *El Tema de Nuestro Tiempo*, Madrid, 1980 (1938), p.53.

7. Sobre el concepto socrático de educación como un proceso basado en encuentros individuales, a diferencia de Platón, que la fundamenta en la acción del estado, cfr. N. Gully, *The Philosophy of Socrates*,

favor de la justicia en su propia ciudad y poder sobrevivir un poco de tiempo, era necesario mantenerse en la esfera privada (*idiōteúein*) y abstenerse de actuar en la pública (*mē dēmosieúein*, *Apol.* 32a).

SEGUNDA ETAPA, DE SÓCRATES A PLATÓN: LA POLÍTICA COMO TERAPIA

En los diálogos hay una segunda etapa que, a mi juicio, nos señala la transición desde lo socrático a lo platónico. Me refiero al *Gorgias*. Lo más interesante respecto a lo que acabamos de decir es la redefinición que experimenta el proyecto socrático. Para Sócrates, como hemos visto, la filosofía es terapia del alma, pero si bien ésta se practica como un servicio a la ciudad en las plazas y en las calles de Atenas, el escenario es deliberadamente ajeno a la escena política. Sin embargo, en el *Gorgias* (464b) nos dice Platón que, a semejanza de lo que hacen la medicina y la gimnástica respecto al cuerpo, en el caso del alma hay dos artes que se ocupan de su cuidado o terapia y éstas son la legislación y la justicia. Pero éstas dos pueden agruparse bajo una misma denominación, que es la política.

Londres, 1968, p.176, F.M. Cornford, «la Comunidad Platónica» en *La Filosofía no Escrita*, 1974, pág.115, A. Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, 1993, págs.199 y sgs. Sobre lo privado y lo público en relación con la actitud política de Sócrates, cfr. R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton, 1984, 115-148. El hecho de que Sócrates adopte esta metodología en su concepción de la filosofía como terapia no prejuzga la cuestión del alcance político de sus propuestas. Véase en este sentido, R. Kamtekar, «The Politics of Plato's Socrates», en S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar, *A Companion to Socrates*, Oxford, 2006, 214-227 y para una versión diferente de los puntos de vista que defiende, R. Kraut, «Socrates and Democracy», en *opus cit.*, 194-244.

Así es, efectivamente, como se denomina ahora la *téchne* encargada de la *therapeia* del alma, de manera que se ha producido un acontecimiento capital, una transposición de consecuencias incalculables en el cuidado del alma. El Sócrates que según propia confesión en la *Apología* decía rehuir la política afirma ahora, como personaje literario de Platón, que él «es uno de los pocos atenienses, para no decir el único, que practica el verdadero arte de la política y el único que la ejerce en la actualidad» (521d)⁸. De manera que Platón ha transmitido al proyecto filosófico socrático una transformación de no poco alcance, porque ahora se revela que la filosofía, que tenía a su cargo el cuidado del alma, se llama política y es a ésta a la que se le encomienda el cuidado y la terapia del alma. Aplicando la definición de la guerra dada por Clausewitz, ahora podríamos decir que con la transformación del proyecto socrático llevado a cabo por Platón la filosofía es la continuación de la política por otros medios⁹.

La primera consecuencia de esto es que el cuidado del alma se tiene que practicar ahora en otro escenario: su objetivo es el mismo, «que los atenienses sean mejores» (521a), pero en realidad ha dejado de ser ese cuidado dirigido directamente al sí mismo de cada cual, para que se interesara por la suerte de su existencia y tomara las riendas de su vida, reflexionando y despertando de su sopor e inconsciencia, y se ha convertido en una acción terapéutica que se ejerce primeramente como *therapeia tês póleōs* (*Gorg.*

8. Como nos recuerda C.Kahn (*Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, 1996, pág.130), a pesar de ser un crítico decidido del concepto de diálogo socrático, el Sócrates que aspira en el *Gorgias* a estar en posesión del arte de la política, no es ya el Sócrates ignorante de la *Apología*.

9. Cfr.E.R.Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford, 1990 (1959), pág.384.

521a) y sólo indirectamente está llamada a obrar sobre el alma de cada cual, destinataria final de la acción política. Ahora es la ciudad la que es considerada enferma, «llena de úlceras supurantes y empozoñadas» (518e) y es ella la que debe ser tratada por el político como si éste fuese un médico. Es verdad que sigue hablándose todavía de un cuidado de los ciudadanos, pero el Sócrates de Platón cree que el mejor medio para ejercerlo probablemente no son ya las conversaciones que él solía tener en privado con los atenienses, sino una acción que hay que realizar en el escenario político, directamente sobre la misma ciudad.

La segunda modificación trascendental, que creo derivada de la primera, es que esta labor ya no requiere de la voluntariedad de los ciudadanos. Sócrates no molestaba a los que no estaban interesados en la virtud (cfr. *Apol.* 29e) e incluso dejaba ir a aquellos que a su juicio no podían aprovechar nada de sus pláticas filosóficas (cfr. *Teet.* 151a). Pero en este momento la nueva concepción de la terapia filosófica consiste en una batalla que hay que emprender «en contra de los atenienses» (*Gorg.* 521a), porque la tarea consiste ahora en «operar un cambio contra las pasiones y en no ser condescendiente con ellas» (517b). Esta es la acción terapéutica, que ya no es mero cuidado, sino el tratamiento quirúrgico debido a una ciudad «que se ha desarrollado de espaldas a la salud» y ha contraído «una enfermedad» (518d). Pues bien, este tratamiento terapéutico, dice Sócrates, se debe ejercer «persuadiéndolos y forzándolos» (*Gorg.* 517b6), pero en realidad se trata de dos acciones antitéticas, porque *biazómēnoi* significa ejercer violencia contra la voluntad de alguien, obligarle a uno a hacer lo que no quiere, y lo que nos dice Sócrates es que hay que estar dispuesto a todo para salvar a la ciudad de su enfermedad, primero ensayar la persuasión y, a falta de ella, recurrir si es necesario a la violencia para curar el mal. Sócrates hablaba en la *Apología* de «informar y persuadir»

(*Apol.35c*), de examinar y de refutar, y su método mayéutico consistía en provocar una aporía o perplejidad, para que su interlocutor encontrara la salida por él mismo. Era una terapéutica racional, no sólo porque se operaba desde una conciencia racional de lo que constituye el bien de la vida humana, sino porque el interlocutor sobre el que se actuaba debía hallar racionalmente por sí mismo el camino conducente a su curación. A Platón la tarea le debió parecer demasiado bella para olvidarla y demasiado difícil para pretender llevarla realmente a la práctica.

TERCERA ETAPA. LA TERAPÉUTICA DEL TODO EN EL HORIZONTE UTÓPICO

La tercera etapa a la que voy a referirme en el ejercicio filosófico de la acción terapéutica pertenece a la *República*. La filosofía traza aquí los planos de una ciudad ideal, lo que significa que el ejercicio de la terapia se proyecta sobre un horizonte utópico. Muy relacionado con ello está la fascinación que Platón siente por el todo, lo cual precisamente se conecta con estas dos líneas cuya convergencia me propongo examinar, es decir, la concepción de la filosofía en sí misma, por un lado, y su idea de la acción terapéutica, por otro. La característica pantonómica de la filosofía supone, como hemos visto en Ortega, ese afán intelectual hacia el todo que tiene que ver mucho con el título de este homenaje: la filosofía medita, dice Cerezo¹⁰, y meditando conexiona y fundamenta. Lleva mucha razón cuando a propósito del joven Ortega dice Cerezo que la dialéctica platónica pende de la aspiración de elevarse al todo y, efectivamente en la *República*, en un texto (537c)

a veces descuidado, dice que el dialéctico es el que tiene una visión sinóptica y que el que no la tiene no lo es. La visión sinóptica es la que es capaz de contemplar el todo: en otro texto relacionado con la dialéctica Platón dice que la facultad dialéctica es la que es capaz de remontarse «hacia el principio del todo» (*Rep.* 511b).

Voy ahora brevemente al otro lado de nuestra indagación, que es la concepción terapéutica de Platón. También aquí asistimos a una fascinación por el todo que, independientemente de todos los otros vericuetos de su pensamiento, parece recorrer su obra de principio a fin. Voy a dar tres indicaciones de ello. En el *Cármides* Sócrates atrae a este bello muchacho con el pretexto de conocer un *phármakon* para el dolor de cabeza y esto le sirve de punto de partida para unas muy interesantes disquisiciones acerca de la medicina y sus técnicas terapéuticas. A su juicio «los buenos médicos» son los que encaran la curación de cualquier órgano viéndolo como un mero fragmento del todo al que pertenece y, en consecuencia, los que afirman que no se pueden curar los ojos sin la cabeza ni la cabeza sin el cuerpo en su totalidad (156b-c). Platón habla aquí explícitamente de un principio aplicado por los buenos médicos y que consiste pues en «tratar y curar a la parte con el todo» (μετὰ τοῦ ὅλου τὸ μέρος ἐπιχειροῦσιν θεραπεύειν τε καὶ ἰᾶσθαι, 156c5). Asistimos aquí, como ha visto Vegetti¹¹ a «una doble dirección totalizante», porque se trata tanto de reconocer la unidad del organismo y el todo en el que hay que comprender la parte, así como de adecuar la terapia a esta unidad con unas prácticas terapéuticas que dejen de lado las intervenciones aisladas y parciales. Sócrates hace hincapié en ello en lo que parece una referencia a otras escuelas de medicina menos afortunadas cuando dice que

10. Cfr. P.Cerezo, *opus cit.*, pág.83.

11. M.Vegetti, *La Medicina in Platone*, Venecia, 1995, pág.26.

la causa de que se les escapen a los médicos griegos muchas enfermedades es precisamente que se despreocupan del todo (ὅτι τοῦ ὅλου ἀμελοῖεν οὐ δέοι τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, *Cárm.* 156e).

Hay un segundo texto en el *Fedro* en el que aparecen las tres únicas menciones que hace Platón en su obra de Hipócrates de Cos. En este pasaje, como en tantos otros, Platón toma la medicina como un modelo de saber, que esgrime en su polémica contra los simulacros de las artes y de los falsos saberes, como la retórica y la sofística denunciados tanto aquí como en el *Gorgias*. A su juicio, todas las grandes artes necesitan por añadidura de lo que sus adversarios habían denominado despectivamente «charlatanear y meteorologizar» (*Fedro* 269e). En otro caso serían, especialmente en el caso de la medicina, una «rutina y una mera experiencia» sin fundamento técnico o científico. A la hora de explicar en qué consiste esta dimensión de altos fundamentos teóricos necesaria en todo arte verdadero como la medicina, Platón dice que no se puede comprender la naturaleza del alma, cuyo conocimiento requiere la retórica para poder ejercer su influjo sobre ella, «sin haber comprendido la naturaleza del todo» (ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; 270c). Lo más curioso es que Fedro, el interlocutor de Sócrates en este diálogo, afirma que si hacemos caso a Hipócrates el Asclepiáda, no es posible tampoco comprender el cuerpo sin el mismo procedimiento metódico (ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης, 270c5).

Voy a dejar de lado por el momento el todo en el que pudieron estar interesados los médicos hipocráticos, para recordar un último texto en el que podemos volver a documentar cómo incluso al final de su vida no se ha perdido en Platón esta fascinación por el todo que preside su idea de lo que debe ser una terapéutica adecuada. Me refiero a *Las Leyes* (903c), donde el Ateniese afirma que «cualquier médico o cualquier artesano experto hace todo

por el todo (παντὸς μὲν ἕνεκα πάντα ἐργάζεται) y que confecciona la parte por el todo, en beneficio del conjunto en general, y no al revés el todo por la parte (οὐχ ὅλον μέρους ἕνεκα)».

La pregunta que tenemos que hacernos es qué relación guarda la acción terapéutica así concebida, basada en esta exaltación del todo, con la filosofía en la ciudad ideal, que es el escenario en el que viene a completarse nuestra visión de la filosofía terapéutica de Platón. Lo primero que tenemos que decir es que en el estado utópico diseñado en la *República* vienen a coincidir filósofos y políticos. Esto significa que vienen a coincidir la concepción de la política como un arte propia de expertos, tal y como hemos visto en el *Gorgias*, y la asimilación de la política a una medicina que tiene que extirpar las enfermedades de la ciudad con el beneplácito o la oposición de los ciudadanos. Pero la pregunta decisiva es cuál es el todo que el médico de la ciudad tiene que contemplar para fijar en él el marco normativo de su acción terapéutica y qué relación tiene con él el individuo, cuya salud espiritual seguía siendo todavía en el *Gorgias* el destinatario último de la terapia social.

Es cierto que en la *República* Platón no se desentiende de la salud del individuo particular, pero, como es sabido, a la hora de indagar qué es la justicia prefiere hacerlo previamente en el modelo ampliado del estado, presuponiendo que hay entre estado e individuo un isomorfismo estructural que permite trasladar de uno al otro la definición de justicia que resulte de ello. Dejemos para más adelante la cuestión de si este isomorfismo es coherente o no, pero por el momento podemos decir que el estado justo es concebido como una unidad o una totalidad y que esta totalidad es el sujeto de la felicidad y de la justicia (cfr. 420c). Platón habla de la salud del estado justo: precisamente porque cree en esta totalidad y no la considera un mero ente de ficción puede hablar de la existencia de un «estado sano»

o de un «estado afebrado» (372e, 373b) o puede referirse a los regímenes desviados del estado ideal como «enfermedades del estado», tales como la tiranía, la oligarquía o la timocracia (544c, cfr.556e, 563e-564a, 564b). Hasta tal punto está convencido de esta unidad que en la *República* sostiene que el estado no debe crecer más allá de aquel punto en el que se viera comprometida su unidad (423b). El estado mejor gobernado es el que fuese más semejante a un hombre individual (462c), por la unidad de la que éste está dotado. Cuando nos golpeamos un dedo, dice Sócrates, debido a la unidad orgánica de la que forma parte, toda la comunidad constituida por el cuerpo y el alma se vuelve hacia un centro unitario que manda en ella y toda ella «siente y sufre a un tiempo» (462c-d). «El estado mejor organizado políticamente» sería «el más similar a tal hombre» (462d) ¿Qué significado tiene esta analogía? Algunos autores han afirmado, como Popper¹², que la teoría platónica del estado es una concepción organicista, biologista u holista en la que se concibe al estado como una especie de superindividuo o superorganismo. Sin entrar a discutir esta espinosa cuestión, que ha sido muy debatida por los especialistas, sí es necesario que no perdamos de nuestra vista cómo se articula en un estado así concebido la terapéutica del individuo y qué hemos perdido por el camino del viejo proyecto socrático con esta apelación a la totalidad.

Independientemente del carácter ontológico que asista a esta totalidad, no cabe duda que el estado constituye una unidad de referencia y que es el todo al que hay que subordinar la vida y el destino de los individuos particulares. Interesa

12. K. Popper, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Buenos Aires, 1981, págs. 84 y 86. Las citas de la República están extraídas de Platón, *Republica*, trad. de C. Eggers, intr. y notas de A. Vallejo Campos, Milán, 2012.

desde luego la salud y la justicia del alma individual, pero el bienestar determinado por estos factores queda subordinado, con la terapéutica del filósofo gobernante, al bienestar del todo al que pertenece el individuo y es esta totalidad la que establece los límites y el sentido mismo que marca los linderos de la acción terapéutica. A pesar del pretendido paralelismo entre el individuo y el estado, el conflicto entre ambos o la subordinación entre uno y otro se plantea a propósito de la felicidad de los gobernantes. En un estado justo los filósofos preferirían no gobernar y serían más felices entregados a un tipo de vida meramente contemplativa. Adimanto (419a-420a), uno de los interlocutores de Sócrates en la obra, y su hermano Glaucón después (519d) le plantean esta objeción: seremos injustos con los filósofos en este estado y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor. La respuesta de Sócrates consiste en decir que estamos construyendo un estado feliz, no para que unos pocos sean felices, sino para que lo sea la totalidad (IV 420c4) y no para que viva bien una clase, sino el estado en su totalidad (VII 519e).

Estos dos textos, que he refundido en uno, han sido diversamente interpretados. Para algunos Platón está construyendo una entidad diferente y ficticia que es más que la mera suma de todos los individuos, una «entidad natural», dice Popper¹³, de orden superior, a la que tendrá que someterse el individuo, con lo cual se explicaría que la teoría platónica del estado se haya convertido en la inspiración de los totalitarismos modernos. Aristóteles ya criticó esa concepción porque a su juicio «es imposible que sea feliz el estado en su totalidad, si no poseen la felicidad todas, la mayoría o a algunas de sus partes integrantes»¹⁴. Aristóteles hace hincapié en la diferencia que existe entre

13. *Opus cit.*, pág.88.

14. *Política* II 5,1264b17-20.

el concepto de número par y el de estado: el número como totalidad puede tener un carácter como la paridad, sin que éste esté presente en cada una de sus unidades, pero no ocurre así con el estado cuya felicidad no tiene para él una entidad diferente de la felicidad que poseen cada uno de sus individuos. Otros autores han defendido a Platón y sostienen que de estos textos no se deduce una primacía metafísica de la ciudad sobre el individuo o las clases que lo constituyen¹⁵. La argumentación de Vlastos consistió en decir que la felicidad de la totalidad de la polis no es entendida como algo distinto de la felicidad de los ciudadanos, sino como algo que se deriva del beneficio mutuo que los ciudadanos mismos se prestan los unos a los otros con su servicio a la comunidad (cfr. VII 519e-520a). Prestar un servicio a la comunidad, dice Vlastos¹⁶, no es otra cosa que «prestarse un beneficio mutuo los unos a los otros». De manera que sería legítimo este contraste entre la felicidad del todo y la de los grupos o los individuos particulares, porque en ningún momento Platón estaría afirmando que la felicidad del estado es diferente de la felicidad de todos los individuos, lo cual le hubiera hecho incurrir en esa teoría organicista que la crítica le ha achacado.

Esto posiblemente es cierto, pero hay terrenos donde sí chirrían las diferencias entre ambos órdenes, el del estado y el del conjunto de los ciudadanos, de manera que la existencia de esa supuesta totalidad como una entidad metafísica independiente parece constituirse en una especie de mecanismo político latente que autoriza determinadas prácticas propias de la terapia filosófica de signo utopista.

15. Cfr. G.Vlastos, «The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato's *Republic*», *Studies in Greek Philosophy*, Princeton, 1995, vol.II, 69-103, pág.82, M.Schofield, *Plato, Political Philosophy*, Oxford, 2006, pág.220.

16. *Opus cit.*, pág. 83.

En uno de los pasajes anteriormente mencionados relativo a la felicidad de los guardianes (IV 420b-e), Sócrates compara la relación entre los ciudadanos y el todo con la que podría establecerse entre las partes de una estatua y el conjunto de su figura. A su juicio no podemos pintar los ojos tan hermosos como pudiéramos sino de tal manera que resulte «un conjunto hermoso». Lo que esto significa¹⁷ es que la felicidad de la totalidad del estado no es meramente un agregado constituido por la suma de la felicidad de cada uno de los individuos, sino algo que se constituye autónomamente y que además dicta normas para determinar la felicidad de los individuos de forma que ésta resulte apropiada a la del estado en su totalidad. La felicidad del todo es lo primero y, una vez conseguida ésta, la felicidad de las partes se seguirá participando de aquella según lo permita su naturaleza (421c) en concordancia con esta totalidad.

La ley no forma a estos guardianes, dice Sócrates en otro pasaje, para que ellos sean máximamente felices y «se vuelvan hacia donde les dé la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del estado» (VII 520a). Me parece evidente que, independientemente del status ontológico que Platón le atribuya a este todo, hay una totalidad que no se puede reducir a la suma de los pareceres, de la felicidad o del destino de los individuos, sino que se trata de una unidad autónoma que considera lo más valioso de una organización política. El más grande bien para el establecimiento de la ciudad ideal es lo que garantiza su unidad y el más grande mal lo que la despedaza y la convierte en múltiple (V 462a-b). El ideal está pues

17. Cfr. L.Brown, «How Totalitarian is Plato's Republic», en E.N.Ostenfeld (ed.), *Essays on Plato's Republic*, Aarhus, 1998, 13-27, pág. 21.

orientado a convertir el estado en una comunidad como la de un organismo en el que todos sus órganos «sienten y sufren» al mismo tiempo que cualquiera de sus miembros. El estado mejor organizado sería aquel hasta tal punto dominado por esta totalidad que hubiese entre sus miembros «una comunidad de dolores y placeres» (464a) y aquel en el que más gente pudiera decir a la vez «esto es mío» referido a las mismas cosas (463c). Esta es la razón por la que Platón establece en su ciudad ideal el comunismo de mujeres e hijos en la clase de los gobernantes y les niega la propiedad privada.

Hemos dicho que para Platón hay un isomorfismo estructural en virtud del cual podemos aplicar la definición de justicia del estado al individuo, pero a la vista de esta totalidad preguntémonos que suerte le espera al individuo y qué ha quedado de la terapia filosófica socrática. En primer, tengamos presente que el filósofo gobernante es asimilado muchas veces al médico a lo largo de la obra (cfr. p.e., VI 489b-c, VII 564c1). Seguimos así la estela del *Gorgias*, donde se decía que la política es un arte, constituida por la legislación y la justicia, cuyo objetivo es producir el bienestar del alma, igual que la medicina y la gimnástica procuran la salud del cuerpo. Allí se trataba de concebir la política como una terapia médica que había de sanar a un cuerpo político enfermo, que padecía fiebre y pus, para curarlo contra la voluntad de los ciudadanos. También en la *República*, como hemos visto, se habla de las enfermedades del estado y del gobernante como un «médico-legislador» (VIII 564c) que debe hacer todo lo necesario para preservar a la ciudad de las enfermedades que la aquejan. En la obra se habla de zánganos, es decir, de hombres haraganes y despilfarradores, que suponen para la ciudad una perturbación análoga a la de la flema y la bilis en el cuerpo contra la que deberán actuar los gobernantes. Pero lo más interesante es que el filósofo debe convertirse

en un médico que actúe con la totalidad como horizonte. En la ciudad que se va a fundar los gobernantes han de estar en posesión de una ciencia de la totalidad: no se trata de que tengan que saber de este o aquel tema particular sino de poseer una ciencia o *epistēmē* sobre la totalidad del estado (428c-d). A este todo es al que hay que referir en última instancia la acción terapéutica del filósofo gobernante: hasta tal punto es importante esta totalidad que es ella la que debe decidir si conviene que el médico cure a un enfermo determinado o le deje morir. Platón habla del dios griego de la medicina, Asclepio (407e), y dice de él que no prolongaba la vida de los enfermos cuando pensaba que su vida no iba a resultar provechosa para él ni para el estado. Pero con esto hace de él un estadista, lo cual no pasa desapercibido a su interlocutor, porque convierte la acción terapéutica en un procedimiento que está sujeto a la conveniencia que viene determinada por la totalidad del estado.

El filósofo que había hecho de las conversaciones con los ciudadanos de Atenas el método terapéutico por excelencia y que apelaba a la inteligencia y la verdad para destruir el falso mundo de certezas infundadas se ha convertido ahora en un médico que considera mucho más práctico curar la salud de sus conciudadanos en el escenario político de la ciudad. Este filósofo gobernante que tiene la totalidad del estado justo en su cabeza debe actuar como un médico y, de hecho, Sócrates dice que se valdrá para ello de la mentira como un fármaco (II 382c10, III 389b4). El uso de la mentira (o de la propaganda) es legítimo frente a los enemigos e incluso con los amigos cuando éstos «intentan hacer algo malo por la locura o por algún tipo de insensatez» (382c). Se trata, eso sí, de un recurso que debe quedar «reservado a los médicos, mientras que los profanos no deben tocarlo», dice explícitamente Sócrates (389b), y es evidente que la legitimación de esta práctica

depende precisamente del conocimiento de la totalidad que actúa como el momento normativo esencial en toda acción terapéutica. El político actúa como un médico en la administración de la verdad, porque sabe lo que conviene al estado y debe, en consecuencia, actuar con «la mentira y el engaño», si es necesario para «el beneficio de los gobernados» (V 459c-d). No se trata simplemente de ocultar la verdad a un loco, como podría pensarse por la primera aparición en la obra de la mentira como un fármaco que se administra a un enfermo para evitar su destrucción particular. El uso de la mentira, efectivamente, en la regulación de los matrimonios revela que el gobernante la usa no en beneficio de la persona particular a la que va destinada, sino para el beneficio del estado en su totalidad al cual conviene el engaño de los individuos, contribuya esto o no a sus intereses particulares. Se trata, en efecto, de amañar los sorteos en aras de medidas eugenésicas de tal manera que los mediocres culpen al azar de su mala suerte y no a las prácticas fraudulentas de los gobernantes (V 460a), justificadas para mantener libre de disensiones a la clase dirigente (459e).

La ruptura del pretendido isomorfismo entre individuo y estado se puede comprobar fácilmente en el modo en que funciona la razón en el seno de esta totalidad cuyos intereses tiene que administrar el filósofo gobernante¹⁸. La salud en la que consiste la justicia en el alma individual sólo se puede producir cuando se otorga el predominio a aquella parte que debe gobernar sobre las demás (IV 444d)

18. Sobre las contradicciones de la analogía entre la ciudad y el individuo, a las que Platón pretende aplicar una misma definición de la justicia, es clásico el trabajo de B. Williams, «The Analogy of City and Soul», reeditado en E. Wagner (ed.), *Essays on Plato's Psychology*, Oxford, 2001, págs. 157-167.

y ésta es indudablemente la razón, que ha de imponerse sobre las fuerzas irracionales del alma, mientras que la injusticia o la enfermedad se producen como resultado de una disensión entre las partes o cuando tiene lugar una intromisión ilegítima y una de las partes gobierna «contra el conjunto del alma» (444b). En el ámbito del estado correspondientemente la justicia se produce cuando el filósofo-gobernante asume la dirección del todo, pero esto significa para Platón, en virtud del principio de especialización funcional, que la sabiduría residirá sólo en un pequeño grupo, el más pequeño del estado, que está «al frente de él y lo gobierna» y «gracias al conocimiento que reside en él» es por lo que será sabio el estado en su totalidad (428e). La pregunta que surge inmediatamente es cómo podrán ser sabios individualmente el resto de los ciudadanos que no pertenecen a esta minoría elegida si la sabiduría reside exclusivamente en esa pequeña porción del estado. El texto que nos aclara esta tremenda falla abierta en la analogía entre el individuo y el estado habla del caso, que hay que suponer mayoritario en la ciudad, de los hombres «que no pueden gobernar a las fieras que hay en él» (IX 590c). Esta es la verdadera causa que explica la enfermedad de la injusticia: cuando la parte mejor del alma, que es la razón, está «debilitada por naturaleza». La receta que preconiza la terapéutica filosófica en la ciudad ideal hay que suponerla válida para la mayoría de la población, porque, como hemos visto, sólo una minoría ha sido preparada y formada para estar en plena posesión de sus facultades intelectuales: la práctica indicada en estos casos es lo más opuesto que pueda pensarse a la mayéutica socrática. Lo mejor, dice este Sócrates de la *República*, es ser gobernado por lo sabio y divino que reside en nuestro interior, pero si esto no es posible, lo mejor es que le «dé órdenes desde fuera» (IX 590d). A mi juicio, Platón no está hablando aquí de una regla que

debiera ser aplicable sólo tratándose de esclavos¹⁹, sino que se trata de una razón exterior que funciona incluso a la hora de determinar el verdadero contenido cognitivo de una virtud como el valor, la cual reside en los auxiliares de los gobernantes. La virtud del valor no puede estar fundada en el conocimiento filosófico, que queda reservado a los pocos que han sido iluminados por la idea del Bien, y, por tanto, tiene que consistir en «la conservación de la opinión engendrada por la ley acerca de cuáles y cómo son las cosas que se han de temer» (429c). Se trata, pues, de acatar la ideología establecida por los gobernantes que operan con los ojos puestos en el horizonte de la totalidad en cuyo beneficio han de trabajar.

Finalmente, me gustaría preguntarme por el estatuto de esta totalidad cuya perspectiva orienta la acción terapéutica en la ciudad ideal. En primer lugar, tendríamos que decir que es una totalidad virtual, porque el estado perfecto proyectado en la *República*, como le pasa a todas las utopías, «se halla sólo en las palabras y no existe en ningún lugar de la tierra» (IX 592a). Es el momento de acordarnos de aquel todo al que se refería Platón en el *Fedro* cuando afirmaba que para Hipócrates no era posible ni siquiera comprender el cuerpo sin haber comprendido «la naturaleza del todo». Los especialistas han debatido largamente acerca del significado de esta expresión y, dada la incertidumbre existente sobre la autoría de los tratados hipocráticos, han intentado inspirarse en ella para poder atribuir al verdadero Hipócrates algunas obras de autor desconocido incluidas en el *corpus hippocraticum*. Se han dado tres o cuatro interpretaciones diferentes acerca del todo en cuestión: el universo, la totalidad ambiental, el cuerpo en su totalidad o simplemente la totalidad de cualquier género

19. Como parece pensar Schofield, *opus cit.*, pág. 274.

que sea objeto de definición²⁰. En función de ello algunos especialistas han aducido esta o aquella obra del corpus a la que Platón podría estar refiriéndose, pero otros autores han visto en este hermanamiento del hipocratismo con la dialéctica platónica una mera transposición realizada por Platón. No podemos entrar en esta interesante cuestión historiográfica, pero podemos hacer una rápida comparación entre el todo filosófico-utópico muy común en los análisis filosóficos y el todo que podemos encontrar en las obras de medicina o en cualquier otra que lleva a cabo un estudio empírico de la totalidad.

Me refiero a la obra del *corpus hippocraticum* *Sobre la Medicina Antigua*, que muchos autores, desde Littré en 1839 hasta Vegetti en la actualidad, han puesto en relación con las referencias a Hipócrates que encontramos en el *Fedro*. En el cap. 20 de esta obra su autor afirma que para ejercer la medicina es necesario conocer la naturaleza y a la inversa defiende los métodos de investigación utilizados por la medicina para el conocimiento seguro de la naturaleza, y en este contexto afirma que ello no será posible «hasta que no se haya podido abarcar adecuadamente la medicina en su totalidad». Otras veces buscando un precedente de la totalidad dialéctica, defendida por Platón en el *Fedro*, se han esgrimido otros pasajes, como uno de la obra *Pronósticos*²¹ en el que se defiende que el médico que va a hacer un pronóstico debe haber examinado todos los síntomas. En el primer caso, el médico es consciente de que «falta

20. Cfr. I. Parente en Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico*, Parte II, vol. III/I a cura de M. Isnardi Parente, Florencia, 1974, págs. 497-8, L. Edelstein, *Ancient Medicine: Selected Papers of L. Edelstein*, Baltimore, 1987, págs. 116-118, M. Vegetti, *opus cit.*, págs. 102 y sgs., Mansfeld, «Plato and the Method of Hippocrates», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1980, 21-4, 341-362.

21. Cfr. el cap. 25 de esta obra; cfr. M. Vegetti, *opus cit.*, pág. 115.

mucho para eso», para lograr ese conocimiento total, el cual está presente como un horizonte más bien heurístico que normativo. Además el autor de *Antigua Medicina* opone el conocimiento de la filosofía y el de la medicina, porque éste es más preciso y concreto: no se trata de pronunciarse sobre la naturaleza de un todo cuyo conocimiento ya de antemano el autor reconoce como muy deficitario, sino de investigar factores concretos y sus mutuas relaciones, por ejemplo, «qué es el hombre en relación con lo que bebe y come, qué es en relación con sus demás hábitos, y qué le puede pasar a cada individuo a partir de cada cosa concreta». Se trata de una investigación empírica, como ocurriría también en la obra sobre los *Pronósticos*, en la cual todos los síntomas en cuestión se refieren a un todo bien concreto en el que se comprenden esputos, orinas, bilis y pus (cfr. *Pronósticos* 25). Este todo, articulado por una constelación de factores empíricamente determinados, es muy diferente del todo de la dialéctica y no digamos del todo utópico que sirve de guía en la fundación del estado ideal. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta que para estos autores el único *métro*n o medida para una adecuada indagación de las causas reside en la percepción sensible del cuerpo humano. «La única medida, dice nuestro autor, número o peso válido al que uno podría referirse para conocer qué es lo preciso es la percepción sensible del cuerpo humano»²² (9.1-13).

La filosofía es crítica, decíamos al principio, y en esta función desposee de todo valor ontológico a lo existente. Claro, hay algunos que consideran suficiente este momento meramente negativo, pero, como es natural, otros filósofos

22. Trad. castellana de M.D.Lara Nava en, Hipócrates, *Tratados Hipocráticos*, Introd., trad. y notas de C.García Gual, M.D.Lara Nava, J.A.López Férrez, B.Cabellos Álvarez, Madrid, 2000.

entre los que se encuentra Platón y todos aquellos que han creado grandes utopías, se han dado cuenta de que no vale sólo el momento negativo y que éste debe apoyarse en un momento normativo desde el cual hay que ofrecer una alternativa global a la crítica de lo existente. Es muy difícil que una filosofía sea terapéutica si no ofrece una descripción de lo que considera el estado saludable de lo real. Yo esto lo considero no sólo legítimo, sino necesario, pero el problema es cuando la impugnación total de un sistema o una sociedad es total, porque entonces el principio normativo tiene que ser un todo inexistente, que es el de la utopía. Contra este todo tengo muchas objeciones. En primer lugar, de carácter epistemológico. El todo es lo no verdadero, como dijo Adorno en *Mínima Moralia*. No hay forma de tener un conocimiento del todo social, aunque queramos justificarlo ideológicamente o impugnarlo revolucionariamente. El filósofo, contra las pretensiones de toda dialéctica, no puede tener conocimiento legítimo de este todo, que, como afirmó Popper²³, no puede ser objeto de investigación científica. De manera que lo que el filósofo nos ofrece en lugar de ese todo son proyecciones nacidas de su propio carácter o de sus intereses de clase.

Por supuesto, es posible una crítica filosófica de las estructuras sociales en la que se denuncie el mal funcionamiento de factores concretos (la economía, la comunicación, la organización del trabajo, el sistema bancario o cualesquiera otros elementos de la sociedad en que vivimos) y se proponga normativamente una alternativa como modo adecuado de funcionamiento de éstos. Esto es al fin y al cabo lo que hace el médico: estudiar un conjunto de factores de nuestro cuerpo y proponer unas medidas correctoras tendentes a restablecer

23. K.Popper, *La Miseria del Historicismo*, Madrid, 1981 (1961), pág. 88.

valores normales, pero no un ideal o una constelación de factores cuya existencia no está probada en ningún lugar de la tierra. Es decir, abogo con Popper por la ingeniería fragmentaria contra la ingeniería utópica, porque ésta es necesariamente holística. La ingeniería fragmentaria puede albergar, como reconoce Popper, ideales concernientes a la sociedad como un todo, como pueden ser la igualdad y la justicia sociales. Pero su método no se basará nunca en la presuposición de un todo que no existe en ninguna parte, sino en detectar males concretos, investigar sus causas y proponer remedios. Está abierta a aprender de sus errores, es decir, a corregir los efectos inesperados de la puesta en práctica de sus «pequeños ajustes y reajustes que pueden mejorarse continuamente»²⁴ en un método que debe mucho al ensayo y error.

El carácter holista de la ingeniería utópica además está a mi juicio ontológicamente muy mal fundada, precisamente porque el platonismo que tiene de base desprecia la existencia como algo inesencial al ser. La ontología platónica tiene a mi juicio dos características que están íntimamente relacionadas. En primer lugar, es una ontología de la esencia. Es decir, el ser de la justicia, por poner el ejemplo que más cuadra al caso que traemos entre manos, es el ser de lo verdaderamente justo, que no admite en sí mismo lo contrario a su esencia, y no la justicia que se da en la presencia efectiva de las cosas, siempre contaminada por lo contrario de sí. Pero en segundo lugar, en armonía con lo anterior, es una ontología normativa que se atiene no al ser de las cosas tal y como éstas se despliegan ante nosotros, sino al deber ser que viene prescrito por la esencia. Como consecuencia de ambos caracteres, se comprenderá que al ser le es indiferente la existencia, como si ésta fuese algo

24. K.Popper, *opus cit.*, págs.80-81.

molesto o erróneo de lo que podemos desembarazarnos despreciando su razón de ser.

El que se desinteresa por la existencia, sin embargo, no alcanza a comprender que su ideal de una sociedad perfecta se puede basar en una totalidad que no es sólo difícil de alcanzar, sino imposible, porque pretende armonizar soluciones y valores que son incompatibles entre sí. Uno de los supuestos fundamentales del pensamiento occidental, presente en el utopismo, es, dice I. Berlin, que a la humanidad se le han entregado las piezas dispersas o «los fragmentos rotos de un todo perfecto»²⁵ que hay que reconstruir. La profunda objeción de Berlin a ese todo es que hay valores incompatibles entre sí y, por tanto, la totalidad utópica que hemos estado examinado es inconsistente y mal puede constituir un ideal normativo cuando puede tratarse de algo que no llega siquiera al nivel ontológico de la posibilidad.

Pero, por otro lado, el desinterés por la existencia que apreciamos en el todo virtual propio de la utopía trae siempre consecuencias indeseadas, precisamente porque la existencia se obstina en hacer jugarretas contra los altos ideales. Es lo que llama Popper el efecto de la planificación²⁶ no planeada o los efectos inesperados e indeseados que resultan de la que pretendía ser una planificación holística basada en un todo ideal dotado de una validez que se anticipa a la prueba de la existencia. Conocemos muchos de estos efectos en determinados proyectos legislativos que traen lo contrario de lo que pretendían. Es natural: es la lógica del ensayo y el error que amenaza a todo proyecto humano que ha de medirse con la existencia obstinada de las cosas en el mundo de la experiencia. Pero otra cosa son

25. I.Berlin, «La Decadencia de las Idas Utópicas en Occidente», en *El Fuste Torcido de la Humanidad*, 1998 (1990), pág.42.

26. Cfr.K.Popper, *opus cit.*, págs. 83 y 93.

las utopías, porque la impugnación total que hay en ellas de lo existente y la propuesta totalitaria en la que se funda ha deparado a la humanidad sus más grandes sufrimientos. Sus efectos indeseados no han sido sólo efectos opuestos a los inicialmente previstos en cuestiones concretas que se pueden enmendar, sino monstruos de la razón que han engendrado las tiranías más horribles y auténticos genocidios de la humanidad.

ÍNDICE

SALUTACIÓN DE APERTURA Y AGRADECIMIENTO DEL CONGRESO. <i>Crítica y Meditación</i> Pedro Cerezo Galán.....	7
PRÓLOGO	11
LAS VARIEDADES DE LA RELATIVIDAD LINGÜÍSTICA: DE WHORF AL NEOWHORFISMO Juan José Acero	15
¿NO DEBERÍAN LOS POETAS VOLVER A LA CIUDAD? <i>Una aproximación filosófica a la relación entre literatura y verdad</i> Remedios Ávila.....	61
EL HUMANISMO EN LA FILOSOFÍA DE PEDRO CEREZO Óscar Barroso Fernández.....	85
EL EJERCICIO DEL FILOSOFAR: SOBRE LA IDEA DE MEDITACIÓN Tomás Calvo	145
MÍSTICA, POESÍA, ONTOLOGÍA Javier de la Higuera.....	171
RELIGIÓN, DEMOCRACIA Y SECULARIZACIÓN Juan A. Estrada	191