



Revista colombiana de psiquiatría
Asociación Colombiana de Psiquiatría
revista@psiquiatria.org.co
ISSN (Versión impresa): 0034-7450
COLOMBIA

2000
Anthony Sampson
DEL ALMA AL SUJETO: EPISTEME ANTIGUA Y CIENCIA MODERNA EN
PIQUIATRÍA
Revista colombiana de psiquiatría, año/vol. XXIX, número 003
Asociación Colombiana de Psiquiatría
Bogotá, Colombia
pp. 231-241

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



ARTICULO ORIGINAL

DEL ALMA AL SUJETO:

EPISTEME ANTIGUA Y CIENCIA MODERNA EN PSIQUIATRÍA

ANTHONY SAMPSON *

En la antigüedad la filosofía no era una mera empresa teórica. Era un asunto muy práctico que se ocupaba del bienestar del hombre, pues la filosofía se concebía como una terapia: psicoterapia. La medicina se encargaba de la salud del cuerpo, la filosofía de la de la psique, el alma, o la mente en términos modernos. Esta división del trabajo duró toda la antigüedad y los tiempos paganos. Pero la revolución científica que inauguró la modernidad volvió añicos la antigua episteme, y el alma divina, dependiente de la noción tradicional de Dios, ya no era una entidad racionalmente aceptable. La Revolución francesa hizo de la sociedad una construcción enteramente humana sin ninguna necesidad de recurrir a principios extramundanos. Pero la revolución política también dio a luz a la psiquiatría moderna. La obra magna de Pinel puede reconocerse como el acta de esta nueva fundación para el tratamiento de los locos: la locura sólo afecta a un sujeto pensante, el sujeto vuelto posible por la ciencia.

Palabras clave: Filosofía; Filosofía Médica; Ciencia.

FROM THE SOUL TO THE SUBJECT: ANCIENT EPISTEME AND MODERN SCIENCE IN PSYCHIATRY

In antiquity philosophy was not a mere theoretical endeavour. It was a very practical affair that concerned itself with man's well being, for philosophy was conceived as therapy: psychotherapy. Medicine took care of the health of the body, philosophy of that of the psyche, soul, or mind in modern parlance. This division of labor lasted through all antiquity and pagan times. But the scientific revolution which ushered in modernity shattered the ancient episteme and the divine soul, dependent on the traditional notion of God, was no longer a rationally acceptable entity. The French revolution made society an entirely human construction with no need to recur to otherworldly principles. But the political revolution also gave birth to modern psychiatry. The opus magnum of Pinel can be recognized as the charter of this new foundation for the treatment of the mad: madness affects only a thinking subject, the subject made possible by science.

Key words: Philosophy; Philosophy, Medical; Science.

Psicoanalista. Profesor Escuela de Psicología, Universidad del Valle. Cali, Colombia.

La filosofía en la época contemporánea es concebida generalmente como una disciplina eminentemente teórica. Sus implicaciones para la práctica, para la vida de todos los días, son más bien escasas, por no decir nulas. Así, el filósofo en la imaginaria popular aparece como el prototipo del profesor distraído. Su morada está protegida del mundanal ruido: es la legendaria torre de marfil, o, según los usos actuales, los apacibles bosquecillos del campus universitario.

En cambio, la psiquiatría aparece, tanto para sus practicantes como para los legos, como un oficio decididamente práctico que justamente está en íntimo contacto cotidiano con todo el sonido y la furia desencadenados por ese mal inherente a la condición humana llamado la locura. Es una práctica ejercida a menudo en la urgencia, y en la que la responsabilidad de la decisión no puede ser diferida hasta llegar a encerrar en el puño unas cuantas verdades apodícticas y eternas.

No obstante, no siempre ha sido así. Si la filosofía es predominantemente concebida como una empresa teórica, carente de consecuencias prácticas para la conducción de los asuntos humanos, este es un resultado de una evolución histórica que no debe tomarse como un hecho natural y evidente. Pues hubo una época - de hecho una larguísima época, de muchos siglos de duración, desde la Grecia clásica prác-

ticamente hasta los albores de la modernidad - en la que filosofía era mucho más que una especulación teórica. Era un modo de vida, un estilo de vida, un arte de vivir. Dicho en otros términos, su vocación era irrecusablemente práctica. Se proponía enseñar a los hombres cómo vivir, cómo conducir sus vidas para alcanzar la serenidad y el sosiego en todos los ámbitos, en una palabra: cómo obtener la salud *mental*. Pues la filosofía, por encima de todo, era terapia: *psicoterapia* ¹>.

Su punto de partida era la comprobación de la desdicha humana, el desasosiego, la zozobra, la ansiedad, el temor y el temblor. Pues el hombre vive en la incertidumbre, es víctima de ansias y turbaciones, está desgarrado por sus pasiones, no se conoce a sí mismo, no se ha realizado a sí mismo, aún no *es* sí mismo. Pero mediante la *askesis* filosófica se puede operar una *me-tanoi'a*, una conversión que libere al hombre de su mal y que le permita acceder a la verdadera salud purificada de las pasiones malsanas⁽²⁾.

En efecto, la psicopatología de los antiguos se resume por entero en la expresión «la enfermedad del alma» ⁽³⁾ -por más que hoy en día suene anticuada- pues es el término empleado a lo largo de toda la tradición médico-filosófica. La ambición que mejor define al ejercicio de la filosofía antigua es justamente la curación y la prevención de

esta enfermedad. Detrás de esta meta, se halla por supuesto una clara concepción epistemológica y ontológica dualista.

Pues la enfermedad del alma se produce sólo y exclusivamente porque poseemos un cuerpo. *Tristia, taedium vitae*, melancolía provienen de la consciencia de la muerte, de la decrepitud del cuerpo y de la inminencia de su ruina. Las pasiones que nos desbordan e invaden el alma tienen su fuente en el cuerpo. Además no se trata de cualquier cuerpo, es *nuestro* cuerpo, sede de la experiencia vital. Por extraño que parezca, este cuerpo no es objeto de una experiencia inmediata, dada de modo espontáneo y automático. Es un cuerpo que es el resultado de una larga evolución *mental*.

«La noción de *cuerpo*, en el comienzo del pensamiento y de la historia europea, en la época de la antigüedad griega, no existe. En Homero, no hay noción, no hay siquiera palabras para designar el cuerpo ...»⁽⁴⁾. Claro está, existe el término *soma* en Homero, pero no designa al cuerpo, sino al cadáver⁽⁵⁾. En cambio, el cuerpo de la tradición médico-filosófica es el cuerpo post-homérico, pasados ya los tiempos gloriosos de los guerreros heroicos. Es un cuerpo constituido, ya no por el simple ensamblaje de miembros articulados por coyunturas frágiles, como era representado en la imaginación artística arcaica⁽⁶⁾, sino como un todo unido e integrado y

que comienza a adquirir una profundidad gracias a los primeros anatomistas. Pues hay una historia del descubrimiento de nuestro cuerpo, como cuerpo particular e individual⁽⁷⁾. Sorprendentemente fue más lento este descubrimiento del cuerpo que del alma. Y *descubrir* es el término justo, porque precisamente el cuerpo se encuentra encubierto; no se ofrece de modo ingenuo a la mirada no instruida. Es este encubrimiento, incluso ocultamiento, el que funda la analogía con el alma invisible e intangible.

Así, el cuerpo de que trata la tradición médico-filosófica será el cuerpo individual y experimentado, sentido, vivido como tal en la *ce-nestesia*⁽⁸⁾. La complicación progresiva del cuerpo irá paralelamente complicando la concepción del alma y sus relaciones problemáticas con el cuerpo. Es decir, a medida que el cuerpo se constituye, el alma también se complica y se estructura; se le busca un lugar en el cuerpo; se le confieren poderes y funciones: se le atribuyen incluso partes o facultades; se pretende dar cuenta de cómo puede servirse de su cuerpo y comportarse en él. Pues a un cuerpo específico le corresponde un alma específica y su modo de unión tiene que ser dictado por esas dos especificidades. Este es el punto que recalca Aristóteles en su examen crítico de las doctrinas pitagóricas de la transmigración de las almas:

[...] la mayor parte de las propuestas acerca del alma, adolecen del absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo.... se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible - conforme a los mitos pitagóricos - que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo...Y es que es necesario que ...el alma utilice su cuerpo⁽⁹⁾.

En todo caso, es seguro que los filósofos sólo podrán postular la enfermedad del alma porque ya hay algo que los médicos llaman la enfermedad del cuerpo y con la cual habrá una estrecha relación analógica. Así, concomitantemente al establecimiento de la enfermedad del cuerpo nace la consciencia de aquello que se llama la enfermedad del alma o el mal de vivir, lo que Freud -siglos después- llamará "el malestar en la cultura".

Esta analogía, para que sea fecunda, debe reposar sobre una concepción muy precisa de la enfermedad que es la que los médicos proporcionan. No obstante, el lugar de origen de la analogía es la filosofía, más precisamente la filosofía moral, que se vio abocada a la necesidad de describir y conceptualizar ciertos comportamientos anómalos del individuo. Esta analogía, que sólo para una mirada retrospecti-

va resulta fácil, subyace a un dualismo del cuerpo y del alma y supone que el alma puede padecer enfermedades específicas -lo cual no deja de plantear problemas intrincados que, me atrevo a decirlo, estamos aún muy lejos de haber resuelto definitivamente-.

En todo caso, la enfermedad del alma depende, entonces, de una toma de consciencia doble: por un lado, médica, puesto que se trata de enfermedad, y filosófica por el otro, porque es asunto del alma. Esta ambigüedad, o mejor aún, duplicidad, se debe a que el cuerpo es el lugar donde el alma se experimenta a sí misma. Y no se experimenta a sí misma sin dolor y sufrimiento. «El hombre, para retomar una fórmula que es de Séneca tanto como de Heidegger, es un ser para la muerte. Lucrecio también sabe que el fundamento de la enfermedad del alma es el miedo de morir»⁽¹⁰⁾. La salud del alma, la salud mental, sería estrictamente equivalente a la sabiduría. Pero como todo el mundo no es sabio, al filósofo le incumbe cumplir su misión terapéutica -tarea inmensa, por decir lo menos-.

Jackie Pigeaud, en su docto libro *La maladie de l'ame*⁽¹¹⁾, atribuye una importancia crucial al tratado hipo-crático *La Medicina Antigua*. Lo más interesante es que este texto propone una teoría del conocimiento médico fundado en el diálogo. No se trata meramente de la información proporcionada por la

anamnesis, ni de la instrucción impartida por el terapeuta, sino auténticamente de la construcción de un conocimiento. La cuestión es la del saber del médico, del saber del enfermo y de la verdad.

El médico no posee la verdad, ni tampoco el enfermo solo, sino entre los dos, médico y enfermo, han de construirla. Quizá no sea excesivamente osado sugerir que este modo dialógico de establecimiento de una verdad esté en relación con el interrogatorio socrático; y con mayor razón cuando se sabe que para Sócrates el arte del médico es justamente el paradigma de todos los oficios ⁽¹²⁾. Sea como sea, la verdad médica es el resultado de la colaboración médico-enfermo en la que el médico logra que vuelva a la memoria del enfermo la vivencia significativa olvidada.

Ahora bien, la medicina antigua se caracteriza en gran medida como una dietética. Según Michel Foucault, el interés de los griegos en la alimentación era absolutamente «descomunal» ⁽¹³⁾. Parece provenir de la comprobación de una diferencia: la misma comida dada a los enfermos y a los sanos hace mal a los primeros, pero bien a los segundos. Se comprueba además que lo que el hombre come no es lo que comen los animales y, si come lo mismo, sobreviene el sufrimiento. Es el sufrimiento, entonces, el que, de nuevo, hace ver al hombre su especificidad; es el su-

frimiento el que enseña al hombre que no es de la misma naturaleza que el animal, que posee una naturaleza particular.

«El sufrimiento le enseña al hombre que es un ser de *cultura*. El hombre pertenece a la historia. Se define en la historia. Esta historia es el paso de la animalidad a la civilización, de la naturaleza a la cultura; y esta historia tiene el sufrimiento por motor... Y esto se hace mediante el acto de *comer*, que es el acto cultural por excelencia. *El hombre se define con respecto a lo que come* « ⁽¹⁴⁾. Así, se autoriza, muy naturalmente, la analogía platónica de los "alimentos del alma" ⁽¹⁵⁾.

-¿Y de qué se alimenta el alma, Sócrates?

- Desde luego de enseñanzas, dije yo. De modo que, amigo, cuidemos de que no nos engañe el sofista...^.

Y Platón prosigue con su acostumbrada diatriba contra los sofistas, respecto a los cuales, sólo el «médico del alma», el *psiquén iatrikos*, está en condiciones de discernir si sus alimentos son benéficos o nocivos para el alma.

La tradición médica y la tradición filosófica, entonces, son dos corrientes que discurren paralelamente la una a la otra, pero sin dejar de confluir y de modificarse recíprocamente. La ética -o si se prefiere, la filosofía moral- y la medi-

ciña exploraron *juntas* un territorio riesgoso de la experiencia humana y lo definieron como lo que denominamos contemporáneamente «la psicopatología». Establecieron una partición -en la práctica- entre las enfermedades somáticas y las enfermedades del alma. Por un lado, los médicos tomaron prestados a los filósofos conceptos y teorías. Pero, por el otro, ciertas analogías privilegiadas fueron proporcionadas por la medicina a la moral.

En especial, fue la reflexión médica la que ayudó a delimitar la problemática específica de la ética, y la ética a su vez proporcionó elementos esenciales a la medicina. La misma noción de *enfermedad* del alma propuso un contenido *técnico* para la reflexión teórica. Así, se puede aseverar que la medicina desde siempre ha aportado material esencial para la ética, y en este sentido se puede decir que el trabajo de los filósofos fue complementario de la labor de los médicos. Claro está, los médicos antiguos, cuando hablan de la enfermedad del alma, lo hacen siguiendo las definiciones de los filósofos. Pero la analogía «enfermedad del alma/enfermedad del cuerpo» no es concebible antes del nacimiento de una medicina coherente, es decir antes de los textos hipocráticos.

Este establecimiento de los conceptos médicos se hace, a más tardar, hacia el primer siglo antes de Cristo y no tendrá prácticamente mo-

dificaciones hasta el siglo XIX ⁽¹⁷⁾ -lo cual revela no sólo la fecundidad sino la extraordinaria longevidad de la episteme antigua-. Pero lo que sobre todo se quiere enfatizar es el hecho de que el encuentro de la filosofía moral y de la medicina proporcionó un campo nuevo al saber médico. La analogía que supone la expresión «enfermedad del alma» puso en íntima relación la medicina y la filosofía como técnicas y *como prácticas*.

No obstante, es indudable que la episteme de los griegos, por más que nos haya marcado indeleblemente, ya no rige nuestra constelación conceptual y mental. La revolución científica ⁽¹⁸⁾, inaugurada en el siglo XVII por Galileo y proseguida ineluctablemente desde entonces, introdujo una profunda ruptura y asestó un golpe definitivo a la concepción antigua de un orden cósmico finito y jerárquico que «ascendía desde la tierra oscura, pesada e imperfecta hasta la perfección cada vez mayor de las estrellas y las esferas celestes» ⁽¹⁹⁾.

Pero lo que es crucial resaltar es que esta concepción cósmica resultaba absolutamente esencial para la definición del alma, de su salud - o de su enfermedad. El alma, en la concepción de todas las escuelas de la antigüedad, dependía para su salud precisamente de su concordancia con la visión, la contemplación, del orden cósmico. El alma sana, es decir buena, se caracterizaba por su

orden (/cosmos), su concordia (*xumphonia*) y su armonía (*harmonio*). Tenía que preservar una perfecta unión con el orden de las cosas del cosmos. Dice Platón en el *Timeo*:

[...] D'zos descubrió la visión y nos hizo un presente con ella para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que les son afines... y ordenáramos nuestras revoluciones errantes por medio del aprendizaje profundo ...y de la imitación de las revoluciones completamente estables del dios⁽²⁰⁾.

El buen orden externo-cósmico-estaba en relación con el recto orden interno del alma como el todo con una de sus partes, como lo que engloba con lo englobado⁽²¹⁾.

La disolución del cosmos en un universo infinito tuvo que acarrear, entonces, necesariamente el destrozamiento del alma. En la ciencia moderna, la que triunfa definitivamente con Newton, no hay lugar alguno para el alma. La razón para ello es muy sencilla: tampoco hay lugar para su estricto correlato, Dios. Cuentan que Napoleón le preguntó a Laplace por el lugar de Dios en su *Sistema del Mundo* y recibió esta respuesta: «Majestad, no tuve necesidad de esa hipótesis»[^].

La episteme antigua se levantaba sobre la base del concepto de la necesidad: aquello por lo cual el ob-

jeto del saber no puede ser distinto de lo que es. Consistía en captar y explicitar en un discurso lo que hay de eterno y necesario en su objeto. Un objeto era más fácilmente objeto de episteme cuanto más fácilmente dejaba transparentar lo que poseía de más eterno y de más necesario. Así, en la jerarquía de las ciencias, le correspondía a la teología el lugar más destacado, pues su objeto, Dios, es el más real, el más inmutable, el más eterno, el más necesario de todos. En la episteme antigua, entonces, hay una interdependencia tan estrecha entre Dios, el alma y el cosmos que con retirar a uno los demás también se desploman.

En cambio, lo que la revolución científica hizo por primera vez perceptible, desgajándolo de sus saturaciones sociales, especialmente a partir de las meditaciones cartesianas, es el concepto de «sujeto», en ruptura radical con la noción antigua del alma⁽²³⁾. En nuestra perspectiva, la obra de Descartes puede considerarse como el establecimiento de las condiciones de posibilidad del saber científico, como lo que el surgimiento de la ciencia exige del pensamiento. Así, Descartes en el *cogito* tuvo que inventar lo que la ciencia requería: su sujeto.

El *Discurso del Método* puede leerse, de este modo, como el acta de nacimiento del sujeto, el sujeto de la ciencia moderna. Descartes, considerado como el primer filósofo

siderado como el primer filósofo moderno, introduce una disyunción inaudita entre la verdad y el saber: las verdades eternas son divinas, no competen a la humanidad: en cambio, el saber es responsabilidad del hombre, porque es empírico, porque es de este mundo.

Ahora bien, el comienzo de los tiempos modernos en psiquiatría se ha fijado por consenso, y con justa razón diría yo, en el año 1801 por la publicación del célebre *Tratado médico-filosófico de la manía y la alienación mental* de Pinel. En esto estamos perfectamente de acuerdo con la tesis de la psiquiatra francesa Gladys Swain en su texto *Le Su-jet de la Folie* ⁽²⁴⁾. Ella plantea que la locura tiene que concebirse como un cuestionamiento -el más radical de todos- del sujeto en cuanto sujeto. Ahora bien, es una muy notable coincidencia que en el momento preciso en que Descartes llega a su hipótesis del sujeto también tenga que invocar la locura. El *dubito* -el primer tiempo del *cogito*-, la duda hiperbólica, no puede tolerar ninguna posibilidad de engaño.

¿Cómo puedo negar que estas manos y este cuerpo son míos? -se pregunta Descartes-. *Para negarlo tendría que ser un insensato o un perturbado, como esos que aseguran continuamente que son emperadores y van vestidos de andrajos, o creen que poseen trajes de oro y púrpura y van desnudos o se imaginan ser un cántaro o que su cuer-*

po es de cristal. Esos son locos y yo sería tan extravagante como ellos si siguiera su ejemplo ⁽²⁵⁾.

Sin embargo, Descartes justamente se ve obligado a seguir su ejemplo y poner en duda ese testimonio de los sentidos. Es decir, intrépidamente tiene que asumir la posición de la locura. El sueño, el fenómeno onírico es, claro está, lo que mediará entre la cordura y la locura. Pero lo que Descartes implícitamente encuentra es que el sujeto de la ciencia es el mismo de la locura.

Este es el horizonte, según Gladys Swain, que Pinel, en su magna obra, asigna a toda la reflexión psiquiátrica posterior: los síntomas deben leerse como la expresión del compromiso del sujeto con su locura y de su relación con ella; hay un entendimiento con la locura que equivale fundamentalmente a pensarla como la locura de un sujeto cognoscitivo. La locura no puede no pensarse como una modalidad de conocimiento. Es decir, nos obliga a cuestionar todas nuestras categorías epistemológicas, comenzando por la noción de la consciencia misma, y a interrogar el acto de habla sin el cual no hay interlocución posible.

Esta relectura de Pinel pretende rescatar al auténtico pensador que Hegel tanto admiraba, desmontando el mito del que emancipó de sus cadenas a los internos de La Bicé-tre. Pues tal mito ha opacado la ver-

dadera originalidad de Pinel como el inaugurador del pensamiento psiquiátrico moderno. Dos grandes series de hechos confluyeron para hacer ese pensamiento posible. La primera es la directa consecuencia de la revolución científica y ya lo hemos señalado: la retirada de la religiosidad de la explicación del mundo del sentido. Es lo que Max Weber, y Marcel Gauchet, después de él, han llamado el «desencantamiento del mundo»⁽²⁶⁾. La segunda es la revolución socio-política de 1789, durante la cual Pinel recibe su cargo de Director de la Bicêtre y luego de la Salpêtrière.

Esta doble revolución tiene por característica primordial la de engendrar una sociedad *«en ruptura con toda explicación de sí misma fundada en un Otro distinto a ella misma -y especialmente en un Dios creador y legislador supremo-.* Y de este modo no es solamente una revolución en el régimen político y la organización de la producción, sino también revolución en la manera en la que los hombres dan sentido a lo que son y a lo que hacen. Revolución... que... rompe con la manera en la que la humanidad se ha pensado desde sus orígenes, es decir en referencia constante a lo invisible y a lo extramundano. [...] En una sociedad que cesa de reflejarse en su Otro para verse, esta experiencia límite del Otro en sí mismo que es la locura aparece bajo una luz muy diferente. Desde el momento en que el universo sensible ya no

está supuestamente habitado por una virtual y permanente manifestación del más allá, entonces se podría decir, forzando un poco los términos, que lo alucinatorio cesa de formar parte integrante de la cultura.. ^.

Es solamente en las llamadas sociedades no desarrolladas, en las que el pensamiento científico y laico no se ha impuesto, donde lo "alucinatorio" aún tiene cabida. En cambio, en las sociedades bajo la égida de la ciencia, las manifestaciones fundamentales de la alienación, el devenir ajeno a sí, de allí en adelante arrancadas del marco cultural que volvía su existencia comprensible, se muestran en su especificidad irreductible y se vuelven al mismo tiempo susceptibles de ser estudiadas por ellas mismas.

"La autonomía del hecho psicopa-tológico de esta suerte se hace concebible. Pero lo que importa... subrayar es el vínculo íntimo entre el hecho psiquiátrico, tal como se configura en el tránsito entre los siglos XVIII y XIX, y lo que constituye la originalidad profunda de la sociedad que adviene entonces: su capacidad de pensarse sin garante en el más allá y de justificarse en su organización sin recurso a lo sagrado» <28>.

Por primera vez en la historia, la locura revela cómo el sujeto, «el ser del hombre, no sólo no puede ser comprendido sin la locura, sino que no sería el ser del hombre si no

llevara en sí a la locura como límite de su libertad" <²⁹>.

Para concluir, quisiera recalcar algo que a menudo se tiende a olvidar. La idea moderna del hombre, elucidada en todas las grandes creaciones artísticas de la modernidad, se debe en gran medida a las reflexiones sobre la naturaleza de la locura y del sustrato subjetivo en la que se arraiga y en función del cual adquiere sentido. Es por ello de lamentar que los lazos históri-

cos entre la filosofía, la ética y la psiquiatría, que hemos querido brevemente recordar, se hayan desanudado de forma tal que la psiquiatría sea prácticamente la única ausencia de importancia en los debates e investigaciones contemporáneas en filosofía de la mente. Pues nada como la llamada enfermedad mental obliga a poner sobre el tapete nuestras clásicas dicotomías occidentales y nada como ella obliga a exigirnos un esfuerzo más para pensar en qué puede consistir una vida bien llevada.

REFERENCIAS

1. Fierre Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1993; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Folio, 1995; *Philosophy as a Way of Life*, Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1995. Alexander Nehamas, *The Art of Living*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1998; *Virtues of Authenticity*, Princeton, Princeton University Press, 1999; Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1994.
2. Pierre Hadot, en particular, *Philosophie Antique et Exercices Spirituels*, op. cit.
3. En toda la primera parte de este texto nos aprovecharemos abundantemente de los textos de Jackie Pigeaud: *La maladie de l'ame, étude sur la relation de l'ame et du corps dans la tradition médico-philosophique*, Paris, Les Selles Lettres, 1989; *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Selles Lettres, 1987; *Aristote, l'homme de génie et la mélancolie*, Paris, Rivages, 1988.
4. Rudolf Zur Lippe, «Une unité problématique: éléments pour une histoire des conceptions du corps», en *Le Corps et ses Fictions*, Paris, Minuit, 1983, p. 29-30; James Redfield, «Le Sentiment homérique du moi», *Le Genre humain*, 12, 1985.
5. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, New York, Dover, 1953, p.5; Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour, Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p.11.
6. Pierre Demargne, *Nacimiento del Arte Griego*, Madrid, Aguilar, 1964.
7. Cf., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Michel Feher, Ramona Naddaffy Nadia Tazi (eds.), Vol. I, II, III, Madrid, Taurus, 1990, 1991, 1992; *Les Outils du corps*, André Velter et Manjose Lamothe, Paris, Denoël/Gonthier, 1980; *Le corps et ses fictions*, Iván Almeida et al., op. cit.
8. Jean Starobinski, «Historia natural y literaria de las sensaciones corporales», en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, op. cit.
9. Aristóteles, *Acerca del Alma (De ánima)*, 407b, Libro I, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978, p.151.
10. Jackie Pigeaud, *La maladie de l'ame*, op. cit, p.530.
11. op.cit.
12. Cf., Alexander Nehamas, *The Art of Living, Socratic reflexions from Plato to*

- Foucault, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1998, p. 79.
13. Michel Foucault, «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», en *The Foucault Reader*, Paul Rabinow, ed., Vintage Books, 1984, p.340; el término empleado por Foucault en el inglés de la entrevista es «overwhelming». Véase también, de James Davidson, *Courtesans and Fishcakes, The Consuming Passions of Classical Athens*, New York, St. Martin's Press, 1998, para un análisis erudito, pero ameno, de las pasiones culinarias - y otras - de los griegos de la Atenas clásica.
 14. Jackie Pigeaud, *op. cit.* p. 12.
 15. Analogía que no pierde actualidad: cf. Boris Cyrulnik, *Los Alimentos Afectivos*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.
 16. Platón, «Protágoras», 313d-314b, *Diálogos*, t. I, Madrid, Gredos, 1982.
 17. Jackie Pigeaud, *La maladie de l'ame*, *op.cit.*, p.21 .
 18. Cf., los textos ya clásicos de Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Etudes d'histoire de la pensée philosophique, Etudes galiléennes*, etc.; Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*; Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, I. Bernard Cohen, *Revolution in Science*.
 19. Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York, Harper and Brothers, 1958.
 20. Platón, «Timeo 47b», *Diálogos*, t. VI, Madrid, Gredos, 1992, p.196.
 21. Charles Taylor. *The Sources of the Self*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989.
 22. Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, *op.cit.*, p.276.
 23. Cf., Jean-Claude Milner, *L'Oeuvre Ciaire*, París, Seuil, 1995. Edgar Morin, «La Noción de Sujeto», en *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Dora Fried Schnitman, ed., Buenos Aires, Paidós, 1994; Alain Touraine, *Critique de la modernité*, París, Fayard, 1992, p.235-364.
 24. Gladys Swain, *Le Sujet de la Folie, Naissance d'Élé Psychiatrie*, Toulouse, Privat, 1977.
 25. Descartes, *Discurso del método, Meditaciones metafísicas*, etc., México, Porrúa, 1971, p.55-6. En este contexto será imposible tener en cuenta el notable debate entre Michel Foucault y Jacques Derrida con respecto a la interpretación de este texto.
 26. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, París, Gallimard, 1985.
 27. Gladys Swain, *op.cit.*, p 52.
 28. Gladys Swain, *ibid.*
 29. Jacques Lacan, «Propos sur la causalité psychique" en *Écrits*, París, Seuil, 1966. p. 176.