

**La corriente científico-filosófica  
de la enfermedad de amor en la Grecia clásica:  
Hipócrates, Platón y Aristóteles**

Manuel Cabello Pino

[manuel.cabello@dfesp.uhu.es](mailto:manuel.cabello@dfesp.uhu.es)

UNIVERSIDAD DE HUELVA

**Resumen**

Análisis de las aportaciones que sobre la enfermedad del amor, hicieron Hipócrates, Platón y Aristóteles. Sobre todo estos dos últimos inauguran una corriente científico-filosófica respecto al tema, cuya importancia será fundamental en la tradición cultural occidental posterior y que correrá paralela, al menos en el mundo clásico, a la representación literaria de la enfermedad de amor como tópico amatorio.

**Abstract**

An analysis of Hippocrates, Plato and Aristotle's contributions about lovesickness. Specially the last two authors, begin a scientific-philosophical tendency about the point. This tendency will have a great importance in the whole later occidental cultural tradition and will run parallel, at least in the classical world, to the literary representation of lovesickness as a love topic.

**Palabras clave**

Amor  
Enfermedad  
Filosofía  
Hipócrates  
Platón  
Aristóteles

**Key words**

Love  
Disease  
Philosophy  
Hippocrates  
Plato  
Aristotle

*AnMal Electrónica* 33 (2012)  
ISSN 1697-4239

El concepto del amor como enfermedad está presente ya desde los albores de la literatura arcaica griega. Sin embargo, la asociación de los conceptos amor y enfermedad no era en aquella época todavía demasiado clara ni explícita. El poeta por lo general enumeraba una serie de síntomas que padecía como consecuencia de su amor, a veces más vagos y aislados, a veces más

concentrados y mejor definidos, como en el caso de Safo 31. Pero no se presentaba nunca el cuadro clínico completo de una enfermedad: localización de la misma, evolución, terapia o cura, simplemente se hablaba del aspecto sintomático, de modo que el tópico en un principio se limitaba a los *signa amoris*. Además nunca se mencionaba la palabra enfermedad. Se hablaba de pasión, de sufrimiento, pero nunca de enfermedad.

Esto se debe a que hasta la aparición de Hipócrates la medicina era una ciencia poco sistematizada y apenas se sabía nada desde el punto de vista científico de la mayoría de las enfermedades, mucho menos de la «enfermedad de amor». No existía un concepto médico del amor. Por lo tanto, los poetas hasta este momento se limitaban a expresar aquello que ellos mismos habían podido observar de primera mano: esto es, algunos de los síntomas y estragos que el amor causaba, pero sin identificarlos todavía con ninguna enfermedad concreta.

Sin embargo, a partir de finales del siglo V a.C. se produjeron grandes avances en la ciencia médica propiciados por Hipócrates y sus discípulos, avances que condicionaron totalmente el concepto de la enfermedad de amor y la imagen que la literatura daba de ella. Y es que, si hasta aquel momento histórico la metáfora literaria del amor como enfermedad se había basado sobre todo en creencias y prácticas populares de la Grecia arcaica y clásica, a partir de entonces la literatura comenzó a tener también muy en cuenta los avances científicos de la medicina del siglo V. Fue entonces cuando la enfermedad de amor alcanzó realmente la categoría de tópico literario.

#### EL CORPUS HIPPOCRÁTICUM

Hipócrates (460-377 a.C.) era descendiente de una gran familia de importantes doctores de la antigua Grecia, los Asclepiádes. Es reconocido por ser el primero que aplicó un rigor científico a la medicina, considerando más útil para lograr el diagnóstico el examen cuidadoso del enfermo que las invocaciones sacerdotales y religiosas. Y fue el principal responsable e impulsor del *Corpus hippocraticum*, compendio de obras escritas por él y por diversos médicos de su escuela en las que se recogen todas sus investigaciones y teorías médicas.

Una de ellas es la doctrina científica de los humores y de la melancolía que, como se verá a continuación, incluye también la locura. Es en esta donde el concepto de la enfermedad de amor encuentra su raíz. Esta doctrina consideraba la salud como el equilibrio (*eucrasis*) de los cuatro humores: sangre, pituita, bilis (conocida en aquel entonces como bilis amarilla), y atrabilis (o bilis negra). Así, cualquier enfermedad vendría motivada sencillamente por el predominio de uno de estos humores sobre los demás, es decir, por la ausencia de armonía o desequilibrio (*discrasis*) de los mismos.

Los médicos de la escuela hipocrática dedicaron una especial atención al diagnóstico del humor que motivaba la melancolía, que según ellos era la bilis negra, porque los síntomas patológicos causados por esta enfermedad eran mucho más marcados, llamativos e identificables que los de cualquiera de los otros posibles desórdenes. Aquellos consistían por lo general en cambios de origen mental (terror, depresión, locura) que causaban unos estragos fisiológicos (Ciavolletta 1976: 16).

Es *De natura hominis*, que data de cerca del 400 a.C. y es atribuido a Polipo (yerno de Hipócrates), el primer tratado médico que centra su atención en la bilis negra como humor autónomo y distinto de los otros tres. A partir de ahí la melancolía como enfermedad va a ser descrita en varios tratados del *Corpus hippocraticum*, pero nunca con un trato o atención exclusiva, sino sólo en el contexto de otras patologías de origen físico (Mazzini 1990: 45).

En sus estudios sobre dicha enfermedad partían de la base de que el cerebro, que es el director del organismo, era el responsable de cualquier sentimiento, incluidos la tristeza, las lamentaciones, los temores, etc. Observaron que la combinación de algunos de estos sentimientos en ocasiones podía llevar a los pacientes a la locura y, por lo tanto, llegaron a la conclusión de que los delirios, terrores, insomnios y demás síntomas psíquicos propios de la locura procedían en última instancia del cerebro. Como ellos consideraban que la locura excitaba un humor, este, sin lugar a dudas, debía producirse en el mismo lugar en el que aquella tenía su origen: el cerebro. Al ser la naturaleza de los humores la de estar en continuo movimiento, el cerebro mandaba la bilis negra al corazón, y este, a su vez, a través de las venas, al resto de los órganos del cuerpo. Y esta bilis negra al llegar a cada uno de estos órganos causaba unos estragos que eran los síntomas físicos propios de la enfermedad. Por lo tanto, la

locura, la melancolía y los disturbios mentales en general eran causados por una invasión de la bilis negra en el cerebro y todo el cuerpo participaba, a través del corazón, en los efectos de estos cambios psíquicos con ciertos síntomas característicos, como las palpitaciones, los temblores, el tartamudeo o balbuceo, etc. (Ciavolella 1976: 15-16). Es decir, que para ellos los trastornos físicos de la enfermedad tenían su origen en el corazón, mientras que los psíquicos lo tenían en el cerebro, siendo éste en última instancia el causante de todo.

Los enfermos de melancolía eran descritos en principio con unos determinados síntomas exclusivos y característicos de su enfermedad, como el miedo o la tristeza. Pero a medida que la enfermedad se iba desarrollando se revelaban síntomas y actitudes que no eran propias del estado de depresión que se supone característico de la melancolía, y los enfermos atravesaban también fases de euforia y de exaltación que en realidad eran más propios de los maníacos.

En definitiva, las descripciones de la melancolía que se hacen en el *Corpus hippocraticum*, nos revelan que en la medicina de la época no existía la conciencia de una distinción clara entre los conceptos de locura (*mania*) y melancolía. Más bien al contrario, ambos conceptos no estaban claramente definidos y, de hecho, el primero tendía a comprender al segundo (Mazzini 1990: 19).

A partir de ese momento habrá dos grandes corrientes literarias que se encargarán de confirmar y asentar la fusión del concepto de melancolía con el de locura, y estos a su vez con el del amor, al utilizar dicha enfermedad como modelo para la descripción de la enfermedad de amor por la similitud de sus síntomas<sup>1</sup>: una más puramente literaria que, como han señalado los especialistas (Ciavolella 1976: 16-17; Mazzini 1990: 41-42), tiene su origen en la tragedia griega, especialmente en Eurípides —considerado por la crítica el auténtico «padre» del tópico literario<sup>2</sup>—, y alcanza su máximo desarrollo en la

---

<sup>1</sup> Seguimos en esta división del tópico en dos grandes corrientes literarias la teoría de Ciavolella (1976: 16).

<sup>2</sup> Sobre el papel decisivo de Eurípides en la constitución y consolidación del tópico, cfr. Cabello Pino (2010: 35-57) y [Márquez Guerrero \(2004\)](#).

escuela de Alejandría; y otra más médico-filosófica, que comenzará con Platón y Aristóteles, y que continuarán autores como Teofrasto (? - 288 a.C.). Es en esta última corriente en la que vamos a centrarnos.

## PLATÓN

Platón y Aristóteles no fueron desde luego los primeros ni los únicos filósofos clásicos interesados en el amor y el erotismo como materia metafísica de discusión y de reflexión. De hecho, los distintos aspectos del amor y de las tensiones y problemas que provoca (incluida por supuesto su enfermedad) fueron tratados con seguridad por otros filósofos antes que ellos y continuaron siendo objeto de intensos debates dentro de otras corrientes filosóficas posteriores como el epicureísmo o el estoicismo. Sin embargo, ninguna de esas corrientes filosóficas ni anteriores ni posteriores puede compararse en importancia a la influencia ejercida por Platón y Aristóteles en un primer momento en la Antigüedad clásica, posteriormente en la Edad Media y el Renacimiento, y en último término en toda la tradición cultural del mundo occidental. Las ideas de maestro y alumno, aun siendo radicalmente distintas en múltiples aspectos, están en la base del pensamiento cultural occidental en muchos temas y, desde luego, la concepción occidental del amor es uno los temas que más profundamente hunde sus raíces en la obra de ambos pensadores, con lo cual su manera de acercarse a la cuestión del amor como enfermedad puede resultar tremendamente reveladora.

Hay ciertos aspectos de la vida de Sócrates (470-399 a.C.), como el hecho de vivir justo en ese momento de revolución racionalista (que incluía la medicina hipocrática), tratando con otros grandes intelectuales que demostraron interés por la enfermedad de amor (como Eurípides), y sumado a que, por lo poco que sabemos de su manera de pensar, la enfermedad de amor sería un tema probable de interés para él, que parecen indicar que muy posiblemente ya él antes que su discípulo hablara sobre amor y enfermedad. Sin embargo habría de ser el propio Platón (427/28-347/48 a.C.) quien comenzara la corriente científico-filosófica sobre la enfermedad de amor con la escritura de sus obras, especialmente las dedicadas al tema del amor: el *Simposio* y el *Fedro*.

Y resulta muy llamativa la escasa atención que se le ha dado por parte de los estudiosos a la presencia de la enfermedad de amor en ambos diálogos, sobre todo teniendo en cuenta el ingente volumen de estudios críticos que se han dedicado a analizar hasta el más ínfimo aspecto de la obra del filósofo ateniense. A continuación vamos a tratar de suplir este vacío crítico.

Empecemos por el primero de los diálogos mencionados. No es de extrañar que sea el *Simposio* la primera de las obras de Platón en la que este aborde con claridad la relación entre amor y enfermedad. Recordemos que el diálogo trata sobre un banquete celebrado en honor del poeta Agatón y en el cual, para hacer más amena la velada, se propone que cada uno de los invitados lleve a cabo un discurso en el que se alabe y se defina al dios del amor, Eros:

The atmosphere is light-hearted but not necessarily free of tensions: seriousness and comedy are combined in a setting in which many things can be said more openly, in jest and stimulated by wine, than they would be in the cold light of day Rutherford (1995: 180-181).

Por lo tanto, partimos ya de la base de estar en un escenario más que propicio para la aparición en alguno de esos discursos de uno de los elementos definitorios del amor: su capacidad para ser causante de enfermedad. Pero es que además, uno de los invitados, Erixímaco, resulta ser un reputado médico, que a la hora de llevar a cabo su intervención decide llevarse claramente el tema propuesto a su propio terreno, construyendo su discurso acerca del amor desde el punto de vista médico. No en vano comienza su intervención con las siguientes palabras: «Y comenzaré a hablar partiendo de la medicina para honrar así mi arte» (186b).

Aunque críticos como el propio Rutherford (1995: 187) opinan de Erixímaco que «his self-satisfaction, however, disqualifies him from being a serious contributor», lo cierto es que, a través de este personaje, nos muestra Platón sus conocimientos de la medicina de la época, y los reinterpreta a su manera para adaptarlos a sus teorías. De este modo, hace a Erixímaco realizar una exposición pseudo-científica que distingue entre dos tipos de amor (Pl. *Simp.* 186b-d):

La naturaleza de los cuerpos posee, en efecto, este doble Eros. Pues el estado sano del cuerpo y el estado enfermo son cada uno, según opinión unánime, diferente y desigual, y lo que es desigual desea y ama cosas desiguales. En consecuencia uno es el amor que reside en lo que está sano y otro el que reside en lo que está enfermo. Ahora bien, al igual que hace poco decía Pausanias que era hermoso complacer a los hombres buenos, y vergonzoso a los inmorales, así también es hermoso y necesario favorecer en los cuerpos mismos a los elementos buenos y sanos de cada cuerpo, y éste es el objetivo de lo que llamamos medicina, mientras que, por el contrario, es vergonzoso secundar los elementos malos y enfermos, y no hay que ser indulgente en esto, si se pretende ser un verdadero profesional. Pues la medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad y el que distinga en ellas el amor bello y el vergonzoso será el médico más experto.<sup>3</sup>

Al llevar a cabo Platón esta distinción a través de un personaje que representa a la medicina y que basa su argumentación en la técnica médica, esta distinción entre un amor sano y otro causante de enfermedad ya no se basará más en una concepción moralística, sino en una científica (Ciavolella 1976: 19). Y es que para Erixímaco el mejor médico será el capaz de lograr el equilibrio adecuado entre los dos tipos de Eros:

el que logre que se opere un cambio, de suerte que el paciente adquiera en lugar de un amor el otro y, en aquellos en los que no hay amor, pero es preciso que lo haya, sepa infundirlo y eliminar el otro cuando está dentro, será también un buen profesional. Debe, pues, ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros (Pl. *Simp* 186 d-e).

De este modo, y a través del discurso de Erixímaco, Platón liga indisolublemente amor y medicina hasta el punto de explicar que Asclepiades, el considerado por los médicos de la antigua Grecia como el fundador de la ciencia médica, creó su arte «sabiendo infundir amor y concordia» (186 e) entre los

---

<sup>3</sup> Para las citas de los textos de Platón seguimos la traducción de García Gual, Martínez Hernández y Lledó Íñigo (Platón 1992).

elementos contrarios del cuerpo y que «la medicina, pues, como digo, está gobernada toda ella por este dios» (186 e). En definitiva, durante todo su discurso, el médico Erixímaco alaba a Eros y lo presenta como un dios sanador: «¡Tan múltiple y grande es la fuerza, o mejor dicho, la omnipotencia que tiene todo Eros en general! » (188 d).

Pero todavía será mucho más explícito Platón en su otro diálogo acerca del amor en cuanto a la vinculación de este con la enfermedad y la locura o *manía*. Así, en el *Fedro*, el discurso de Lisias deja patente la convicción que existía en la Grecia de la época de que el enamorado es un enfermo al que hay que evitar para no contraer su mal, por lo que Lisias recomendaba a los muchachos conceder sus favores a los que no aman, antes que a los que aman:

Y en verdad que ¿cómo va a ser, pues, propio, confiar para asunto tal en quien está aquejado de una clase de mal que nadie, por experimentado que fuera, pondría sus manos para evitarlo? Porque ellos mismos reconocen que no están sanos, sino enfermos, y saben, además, que su mente desvaría; pero que, bien a su pesar, no son capaces de dominarse (Pl. *Phdr.* 231 c-d).

Y el propio Sócrates, en el primer discurso que realiza inspirado por Fedro, reafirma esta convicción generalizada de que el enamorado está más enfermo que el no enamorado y, por tanto, es a este último a quien hay que favorecer. Sin embargo, es en su segundo discurso en el que realmente Sócrates expresa su auténtico parecer sobre el Amor («Si el Amor es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo»), que es el que resulta revolucionario para la época y el que tendrá una influencia posterior para la doctrina de la enfermedad de amor. En este segundo discurso, Sócrates no niega que el amor sea una enfermedad o una *manía*, pero considera que esa locura no es algo negativo. Así, dice a Fedro:

Que no es cierto el relato, si alguien afirma que estando presente un amante, es a quien no ama, a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco y cuerdo el otro. Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes (Pl. *Phdr.* 244 a).

Según Sihvola, «here it is suggested that the element of madness itself motivates the goodwill and generosity of the lover toward the beloved», por lo que «passionate love is seen as an indispensable source of moral value, not despite but just because of the uncompromising passion involved» (2002: 202).

Esta afirmación que hace Platón de que «nuestras mayores bendiciones nos vienen por medio de la locura», es una paradoja deliberada que «sin duda sorprendió al lector ateniense del siglo IV apenas menos de lo que nos sorprende a nosotros; porque un poco más adelante se da a entender que en tiempos de Platón la locura solía considerarse como algo deshonoroso» (Dodds 1951: 71).

Pero Platón no considera que toda locura nos proporcione bendiciones, sino que restringe esta afirmación «a condición de que nos sea dada por don divino». Y para demostrar su argumento de que la *manía* no es nada negativo, recurre en primer lugar a la etimología de la palabra:

Sin embargo es digno de traer a colación el testimonio de aquellos, entre los hombres de entonces, que plasmaron los nombres y que no pensaron que fuera algo para avergonzarse o una especie de oprobio la *manía*. De lo contrario, a este arte tan bello, que sirve para proyectarnos hacia el futuro, no lo habrían relacionado con este nombre llamándolo *maniké*. Más bien fue porque pensaban que era algo bello, al producirse por aliento divino, por lo que se lo pusieron (Pl. *Phdr.* 244 b-c).

En el *Fedro*, recogiendo y reformulando la interpretación popular de las enfermedades de origen psíquico como posesión divina, Platón habla de cuatro tipos distintos de locura divina, según sea el dios que posee el alma humana. Esos cuatro tipos producen efectos diferentes en la persona poseída, aunque para Platón esos efectos son siempre positivos. Para nosotros resulta especialmente relevante la cuarta, la erótica, provocada por la posesión de Afrodita/Eros y cuyo resultado es el enamoramiento:

aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas

las formas de «entusiasmo», es esta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado (Pl. *Phdr.* 249 d-e).

Platón describe qué es lo que siente el enamorado cuando le sobreviene esta locura:

aquel cuya iniciación es todavía reciente, el que contempló mucho de las de entonces (la belleza misma), cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo una idea que imita bien a la belleza, se estremece primero, y le sobreviene algo de los temores de antaño y, después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios. Y es que, en habiéndolo visto, le toma, después del escalofrío, como un trastorno que le provoca sudores y un inusitado ardor (Pl. *Phdr.* 251 a-b).

En estas últimas líneas, Platón parece tener en mente el famoso Safo 31, ya que los síntomas que describe parecen directamente tomados de aquel poema. En efecto, este pasaje parece hacer referencia a los síntomas de una enfermedad: temblores, escalofríos, sudores, ardores..., síntomas que se corresponden con los de la melancolía. Pero lo cierto es que Platón habla en todo momento de *manía*, contribuyendo así a esa confusión generalizada en el mundo griego entre melancolía, locura y amor. De hecho él será el primero en asociar directamente la palabra *manía* con amor en *Phdr.* 249 d-e, como ya hemos visto antes, y sobre todo en *Phdr.* 265 b:

En la divina, distinguíamos cuatro partes, correspondientes a cuatro divinidades, asignando a Apolo la inspiración profética, a Dioniso la mística, a las Musas la poética, y la cuarta, la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa, a Afrodita y a Eros. Y no sé de qué modo, intentando representar la pasión erótica, alcanzamos, tal vez, alguna verdad, y, tal vez, también nos desviamos a algún otro sitio.

Según Giangrande (1974: 6), comienza así una tradición en la que la palabra *manía* directamente querrá decir 'amor', tradición particularmente difundida en el período helenístico y luego también, durante mucho tiempo, en

la literatura romana con la palabra latina *furor*, que es una traducción de la griega<sup>4</sup>.

#### ARISTÓTELES

Si Platón es especialmente conocido por su dedicación filosófica a los temas del amor, el sexo y el deseo, la concepción generalizada suele ser que Aristóteles (384-322 a.C.) no se ocupó de estos aspectos, algo del todo incorrecto. Es verdad que no conservamos de él ninguna obra especialmente dedicada al tema del amor al estilo del *Simposio* o el *Fedro*. Esta ausencia ha sido interpretada por algunos como un silencio o al menos una timidez respecto a estas materias, que vendría motivado por un supuesto desinterés por el tema del amor, achacado por algunos al hecho de que, al contrario que su maestro Platón, quien conectaba su visión del amor con aspectos de metafísica trascendental, tal vez Aristóteles no compartiese esa visión y no considerase el tema digno de ser abordado en un tratado específico. Pero también hay quien apunta a que el supuesto silencio de Aristóteles respecto al tema amoroso pudiera ser puramente accidental, es decir, que lo hubiera tratado, pero en libros perdidos<sup>5</sup>.

En cualquier caso, aunque el filósofo macedonio no dedicara ningún tratado específico al amor, no quiere decir eso que no se ocupara en absoluto del tema. Lo que ocurre es que sus ideas respecto a esa materia están repartidas aquí y allá a lo largo de algunas de sus obras supuestamente dedicadas a otros temas. Además, la otra diferencia fundamental con su maestro en cuanto al acercamiento al tema del amor, es la misma que les

---

<sup>4</sup> Cfr., para el tópico literario en Virgilio y Horacio, [Cabello Pino \(2007\)](#); y para Lucrecio y Catulo, [Cabello Pino \(2009\)](#).

<sup>5</sup> Como señala Sihvola, «In the list of his Works given by Diogenes Laertius (5.22-27) we can find at least three titles which could have provided us with the missing analyses of erotic desire. Among titles that probably refer to early works in dialogue form we find both *Eroticus* and *Symposium*, both said to have consisted of just one book. Later in the catalog, there is mention of *Theses on Love (Theseis erotika)*, consisting of four books, the title of which might refer to a collection of material based on the cooperative researches by the members of the Lyceum» (2002: 206).

separa en el resto de materias tratadas por ambos: mientras Platón tiene una visión más filosófica del mundo, Aristóteles trata siempre de acercarse lo más posible a la ciencia. Finalmente, los distintos acercamientos de ambos al concepto del amor como una enfermedad, lejos de jugar en su contra, los hacen formar un tándem perfecto, ya que el segundo, voluntaria o involuntariamente, continúa y complementa la labor de su maestro donde el primero la dejó.

Como se ha visto, Platón trata profusamente en algunos de sus diálogos el amor como enfermedad, más concretamente como *manía*. Sin embargo, lo que a él le preocupa es demostrar al lector mediante argumentos lógicos y filosóficos que el amor, en efecto, es una enfermedad y una vez demostrado no se preocupa de estudiar nada acerca de su naturaleza desde un punto de vista científico: su origen, su desarrollo o sus características.

Fue su discípulo Aristóteles quien años más tarde, a través de su método de filosofía natural, organizaría este principio en un sistema más «científico» que filosófico, y se dedicaría a completar lo que su maestro había dejado incompleto. Es decir, una vez demostrado por Platón que el amor a través de la pasión altera cuerpo y mente y por lo tanto es una locura (*manía*), Aristóteles definirá la etiología de esta pasión y la mecánica de su desarrollo en el organismo humano.

Aristóteles divide el proceso generativo y de desarrollo de la pasión en dos momentos separados por un estrecho vínculo de causalidad: el momento receptivo, o psicológico, y el momento fisiológico, es decir, la subsiguiente reacción somática<sup>6</sup>. El origen del amor está en el placer proporcionado por la vista de una forma bella (*Eth. Nic.* IX.5.1166 AE - 1167 AC). De la vista, que es el más perfecto de los sentidos exteriores (*De an.* III.3.424. A3), la forma pasa a los sentidos internos (*De an.* II.5.417, *De sensu.* 2.438 B 22-24 y *Eth. Nic.* X.4.1174. B14) y en primer lugar a la imaginación (*De an.* III.429 A3: III.3.427. B14). Allí la forma del objeto entra en contacto con la inteligencia agente, y de allí es extraída y, a través de un proceso de iluminación, purificada de todo residuo de materialidad. Entonces está lista para ser comunicada a la inteligencia posible,

---

<sup>6</sup> Seguimos a Ciavolella (1976: 19-22) en la exposición de las teorías aristotélicas acerca de la pasión amorosa como enfermedad.

que de este modo está en disposición de entender la esencia de esa forma percibida por los sentidos.

De esta forma explica Aristóteles la etiología de la enfermedad, que es de carácter psicológico. En el segundo momento de la pasión, aborda el desarrollo de la enfermedad, es decir, cómo pasa esa belleza externa a afectar físicamente al cuerpo humano. Una vez que la persona es consciente de esa forma bella, su imaginación (*De an.* III.10.433 A10) la presenta como algo apetecible que puede ser alcanzado a través no del apetito racional (inteligencia práctica) sino de la puesta en funcionamiento del apetito sensitivo, que es donde reside el deseo, y cuya fuerza motriz es el *pneuma* (*De part. An.* III.3.665 A10). Este *pneuma* es el principio vital del organismo y está estrechamente vinculado a la sangre ya que es origen del calor animal. Por lo tanto el *pneuma* determina la constitución física y mental del hombre (*De part. an.* II.4.651. A12).

Por este motivo, el amor, aunque esté sujeto a la razón (al estar ocasionado por una forma bella que llega a la inteligencia), es, en definitiva, una sublevación del apetito sensitivo, y puede mediante la alteración del calor interno del cuerpo llevado a cabo por una alteración en el *pneuma*, ofuscar la razón del hombre y producir trastornos físicos en la complexión del organismo, es decir, puede desequilibrar su estado físico y psíquico.

Sin embargo, Aristóteles llega sólo hasta este punto de la enfermedad. Explica cómo se origina y cómo se desarrolla, pero no analiza cuáles son esos efectos que produce en el organismo, esto es, en qué consisten esos desequilibrios físicos y psíquicos. En definitiva, Aristóteles apenas se refiere a la sintomatología de la enfermedad de amor, para lo que habrá que esperar a los estudios específicos sobre el amor de los escritores médicos seguidores y sucesores de Hipócrates. Será entonces, y sólo después de varios siglos, cuando los estudios de Aristóteles serán reconocidos.

## CONCLUSIÓN

Los tres autores objeto de este estudio constituyen una corriente de pensamiento científico-filosófico que aborda distintos aspectos de una misma cuestión: la enfermedad que provoca el amor en el enamorado. Hipócrates (y su

círculo de seguidores y discípulos que contribuyeron a crear el *Corpus hippocraticum*), Platón y Aristóteles abordaron la cuestión desde la perspectiva que les resultaba más interesante. Pero no cabe duda de que sus ideas están interconectadas y de que Hipócrates influyó en ambos filósofos de manera fundamental.

Si por algo resultan relevantes estos tres autores es precisamente por la influencia que tuvieron en la génesis y el desarrollo del tópico literario de la *aegritudo amoris*. Y es que, aunque existían dos corrientes que abordaron el tema de la enfermedad de amor, una más literaria y otra más científico-filosófica, ambas no eran completamente independientes entre sí. Todo lo contrario: Eurípides, considerado el creador del tópico literario, estaba profundamente imbuido de las corrientes racionalistas de su tiempo (Sócrates, los presocráticos, los sofistas...), así como de los avances de la medicina hipocrática, como la doctrina de los humores y los estudios sobre enfermedades psíquicas como la melancolía/locura (Cabello Pino 2010: 49), algo que se percibe claramente en el *Hipólito*, considerada la obra fundacional del tópico. Pero es que igualmente importante resulta para la transmisión y evolución del tópico literario de la «enfermedad de amor» la enorme influencia que las ideas de Platón y Aristóteles tuvieron primero en la Grecia clásica y helenística y, varios siglos más tarde, en toda la Edad Media y Renacimiento europeos, especialmente las ideas platónicas respecto al amor, que están en la base de la concepción amorosa occidental.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARISTÓTELES (1994), *Acerca del alma*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- M. CABELLO PINO (2007), [«La evolución de Virgilio y Horacio respecto al amor vista a través del tópico de la enfermedad de amor en su obra»](#), *Espéculo*, 37, s. p.
- M. CABELLO PINO (2009), [«La enfermedad de amor en Lucrecio y Catulo: dos visiones opuestas de un mismo tópico literario»](#), *Tonos Digital*, 18, s. p.
- M. CABELLO PINO (2010), *Motivos y tópicos amatorios clásicos en «El amor en los tiempos del cólera»*, Huelva, Universidad.

- M. CIAVOLELLA (1976), *La malattia d'amore dall'antichità al medioevo*, Rome, Bulzoni.
- E. R. DODSS (1951), *Los griegos y lo irracional*, University of California.
- G. GIANGRANDE (1974), «Los tópicos helenísticos en la elegía latina», *Emerita*, 42, pp. 1-36.
- M. Á. MÁRQUEZ GUERRERO (2004), [«La metáfora "el amor es una enfermedad" en el Hipólito de Eurípides»](#), en *Medicina y literatura IV*, Sevilla, Real Colegio Oficial de Médicos, pp. 43-63.
- I. MAZZINI (1990), «Il folle da amore», en *Il Poeta elegíaco e il viaggio d'amore*, Bari, Edipuglia, pp. 39-83.
- PLATÓN (1992), *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos.
- R. B. RUTHERFORD (1995), *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London, Duckworth, pp. 178-260.
- J. SIHVOLA (2002), «Aristotle on sex and love», en *The sleep of reason. Erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome*, ed. M. C. Nussbaum y J. Sihvola, Chicago-London, The University of Chicago, pp. 200-221.