

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

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

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

Lautaro A. Encina Herrera¹

Resumen

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

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

Abstract

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

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

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



Resumo

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

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

A modo de introducción

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

A partir de algunos diálogos platónicos proponemos que la integración, incluso en términos de donación, del individuo ético al bien común y a la sociedad es, en realidad, una consecuencia directa de un orden interior, logrado a través de prácticas que le permiten configurarse según su propia naturaleza³. Así, la donación ética emerge de una

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

³ Para Platón, “según naturaleza” (κατὰ φύσιν) puede entenderse como un orden interno propio definido por lo que una cosa es y cómo debe comportarse, en virtud de su participación en las Ideas. En el *Fedón* (100c8-e2), Sócrates explica que las cosas bellas son bellas no por sus características sensibles (χρῶμα, σχῆμα, etc.), sino “por la Belleza misma”, la cual constituye la causa verdadera (αἰτία) de su propiedad y su denominación: “todas las cosas bellas son bellas por la Belleza” (*Fedón* 100d7-e1: “τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίνονται καλὰ”). La expresión “según naturaleza” implica que el desarrollo y comportamiento de un ente sensible refleja el principio inteligible del que participa, y no puede explicarse únicamente mediante causas materiales o mecánicas, que solo constituyen condiciones sin ser la verdadera causa (*Fedón* 99a3-b3; *Timeo* 46d ss.). Las verdaderas causas son teleológicas porque es necesario explicar por qué la naturaleza está organizada según lo mejor, pero no es en el *Fedón* donde se desarrolla esta explicación, sino en *Timeo*: 46c-47a, 68e-69d. Por tanto, cabe resaltar que la noción de naturaleza está ligada a los conceptos de generación y corrupción; de hecho, el término κατὰ φύσιν se puede encontrar en *Timeo* 41c4-5: “τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῶων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν”. Aquí se insta a dedicarse a la propia naturaleza imitando la generación del Demiurgo. Cfr. Bernabé Aráoz Vallejo, *La antropología mé-*

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

En nuestra reflexión seguiremos los siguientes pasos. En primer término, realizaremos una breve introducción a la medicina y la cuestión del alma en la Antigüedad, tomando como texto fuente la clásica obra de Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. En segundo lugar, esbozaremos a grandes rasgos los aspectos médicos en relación al alma, tomando algunas referencias de los diálogos platónicos que sirven de testimonio del interés de Platón en la materia. Si bien él aborda la descripción de la etiología de la enfermedades tanto del cuerpo⁴ como del alma⁵, nosotros trataremos de limitarnos solo a las segundas. En tercer lugar, se desarrollará el núcleo de nuestra reflexión, la cual dividiremos en tres momentos o instancias que van desde el *yo-in-sisencia*⁶ al *yo-en-acción* de la donación. Estos momentos que son el *conocimiento de sí, prácticas de sí* (para el *dominio-de-sí*) y, por último, la *donación de sí*, que están atravesados por los planteos socráticos presentados por Platón y por las contribuciones contemporáneas de Pierre Hadot e Ismael Quiles.

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

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

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

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

⁴ *Timeo*, 81e.

⁵ *Timeo*, 86b.

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

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

Medicina y alma

Basta recabar en los documentos arcaicos del mundo helénico que, desde la Antigüedad hasta el siglo XIX han sido paradigma y punto de partida⁷, para darnos cuenta de la importancia de la medicina y su dinámica: salud-enfermedad. Estas obras pueden considerarse no solo un modelo para la creación literaria, sino una síntesis de casi todo lo que en el orden humano ha venido después⁸. En estos primeros testimonios documentados, la medicina tiene una doble connotación. Por un lado, técnica, y por el otro, una connotación mágico-religiosa, aunque comúnmente se sostiene que la etapa arcaica documentada por Homero representa la fase más supersticiosa de la medicina que evolucionó llegando a su ápice técnico-racional con Hipócrates. Sin embargo, es un hecho que la *Iliada* y la *Odisea* contienen una gran cantidad de descripciones anatómicas casi exhaustivas siendo de las primeras en el ámbito de la Literatura Occidental⁹. La medicina como respuesta a la enfermedad, tal como la entendemos ahora en Occidente, tiene su origen en Grecia. Esto se debe, según Laín Entralgo, a cuatro rasgos decisivos que posibilitaron y facilitaron su nacimiento como tal: a) la curiosidad y agudeza en la visión; b) el gusto por la expresión verbal de lo observado; c) una concepción naturalista de la divinidad; y d) una actitud liberada ante los dioses y el culto¹⁰. Como la medicina es una respuesta positiva a una realidad negativa llamada enfermedad, habrá que partir de ella, pues la medicina tiene su razón de ser en la naturaleza intacta del hombre, es decir, la salud, pero siempre restableciendo o curando aquello que ha sido corrompido ya por la enfermedad. Según Laín Entralgo, la enfermedad puede ser concebida e interpretada de cuatro modos distintos: el traumático, el punitivo, el ambiental y el demoníaco.

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

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

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

⁸ Ídem.

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

¹⁰ *Ibid*, 45.

expresión *kakón eidos* no indica «aspecto morbosos», sino «fealdad» (II., X, 316), y que *kake gyné* significa «mujer malvada», no «mujer enferma» (Od., XI, 383). Y tanto él como Botto —y como tantos otros, porque no están solos esos dos exegetas— no quieren recordar que la fumigación con humo de azufre (*perithēiosis*) fue en Grecia durante muchos siglos rito purificador o catártico, expediente religioso contra la impureza moral, y no medida «higiénica», en el sentido actual de esta palabra¹¹.

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

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

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

Las cuestiones del alma en los diálogos platónicos han sido motivo de innumerables estudios. En ellos es central el cuidado del alma, siendo Sócrates su gran referente¹³. Así como Hipócrates ha sido un hito para la medicina, si se quiere, fisiológica, Sócrates ha sido el padre de la medicina del alma, fue y es el gran médico de las almas. Burnet en

¹¹ Laín Entralgo, *La curación por la palabra...*, 15.

¹² “... ἄλλ’ ἀγορεύειν, κήδε’ ἐμῶν ἐτάρων, οἳ δὴ μετόπισθεν ὄλοντο, οἳ Τρώων μὲν ὑπεξέφυγον στονόεσσιν αὐτήν, ἐν νόστῳ δ’ ἀπόλοντο κακῆς ἰότητι γυναικός”.

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

su ensayo sobre la evolución de la concepción de alma en el mundo griego¹⁴, demostró que el nuevo sentido que Sócrates da a esta palabra no puede explicarse partiendo del εἶδωλον épico de Homero de la sombra del Hades, ni del alma aérea de la filosofía jónica, ni del demonio-alma de los órficos, ni de la ψυχή de la tragedia griega¹⁵. Para Platón el alma es el “hombre”¹⁶ ya que, por ejemplo, en el *Alcibiades* también conocido como *Sobre la naturaleza del hombre*, considerado por la tradición académica como uno de los diálogos dudosos, Platón plantea que el conocimiento de uno mismo es conocimiento del alma:

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

ALC. - Así lo creo.

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

ALC. - Lo parece.

SÓC. - Por consiguiente, quienquiera que conoce algo de su cuerpo, conoce lo que su cuerpo es, pero no se conoce a sí mismo¹⁷.

Por otra parte, la afirmación del *Fedro* es tajante: “toda alma es inmortal”¹⁸. Ahora bien, si el alma es inmortal para Platón es porque tiene movimiento o es principio de el: “porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio”¹⁹. De allí se sostiene, junto con la tradición filosófica occidental, que el alma es principio de la actividad humana, origen de las operaciones, por ende, de la actividad fundamental que es la acción ética. La clave de la Ética socrática, además de su intelectualismo propio, consiste en la afirmación de que el vicio es malo para nosotros; existe una analogía entre el vicio y la enfermedad²⁰. El hombre posee una cosa llamada alma, la cual, como el cuerpo, puede encontrarse en buen o mal estado²¹. Podemos decir que su buen estado, que corresponde a la salud corporal, es la virtud; su mal estado es el vicio. Así pues, el vicio es malo para el alma de manera semejante a como la enfermedad le hace daño al cuerpo. De ahí la insistente exhortación de Sócrates al “cuidado de nuestras almas”²².

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

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

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

¹⁷ *Alcibiades*, I, 130e.

¹⁸ *Fedro*, 245c.

¹⁹ *Fedro*, 245d.

²⁰ Cfr. *República*, 609c. ss.

²¹ *Ibid*, 609c-d3.

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

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

Entonces, para Platón, ¿cuál es la enfermedad del alma? Cabe aclarar que Platón no escribe de la salud y enfermedad como un experto en el arte de la medicina por lo que nosotros no nos detendremos en detalle²⁴ en todo el desarrollo médico de sus fuentes²⁵. Si bien en el *Timeo* se distinguen las enfermedades del cuerpo y por otro las del alma²⁶, nosotros nos dedicaremos a abarcar las del alma en relación a la ética, es decir, cómo las enfermedades de ésta afectan la disposición racional para actuar. Una de las razones por las que se genera la enfermedad es por la mala relación o constitución entre el cuerpo y el alma, es decir, a partir de la unión del *συναμφότερον*²⁷. Según un estudio llevado a cabo por Aráoz Vallejo en *La Antropología médico-cosmológica del Timeo de Platón*, las nociones que se utilizan para definir las causas de las enfermedades son: “exceso” (πλεονεξία/ὑπερβολή), ‘defecto’ (ἐνδεια), ‘sentido inverso’ (ἀνάπαλιν), ‘contra naturaleza’ (παρὰ φύσιν) y ‘asimetría’ (ἀμμετρία); a éstas se contraponen las nociones de: ‘orden’ (τάξις), ‘según naturaleza’ (κατὰ φύσιν), ‘proporción’ (ἀνὰ λόγον) y ‘symmetría’ (συμμετρία)²⁸.

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

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

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

²⁵ Cfr. Aráoz Vallejo, *La antropología...*, 134.

²⁶ Cfr. *Timeo* 81e-86a, 86b-87b.

²⁷ Aráoz Vallejo, *La antropología...*, 135.

²⁸ Ídem.

²⁹ *Timeo* 86b.

podemos decir que la ética no es sólo manifestación sintomatología del alma, sino que la calidad ética del alma también es manifestación sintomatológica del cuerpo³⁰:

Mientras las enfermedades del cuerpo suceden de la manera antedicha, las del alma que son consecuencia del estado del cuerpo se dan del siguiente modo. Es necesario acordar, ciertamente, que la demencia es una enfermedad del alma y que hay dos clases de demencia, la locura y la ignorancia. Por lo tanto, debemos llamar enfermedad a todo lo que produce uno de estos dos estados cuando alguien lo sufre y hay que suponer que para el alma los placeres y dolores excesivos son las enfermedades mayores. Pues cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse fuera de toda oportunidad por atrapar el uno y huir del otro, no puede ver ni escuchar nada correcto, sino que enloquece, totalmente incapaz de participar de la razón en ese momento³¹.

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

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

[...] el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada, ya que para todos son estas cosas abominables y se vuelven tales de manera involuntaria. Y también en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo³².

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

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

³¹ *Timeo* 86b.

³² *Ibid*, 86e.

lado, cuando tampoco se estudia en absoluto desde joven aquello que puede servir de remedio a esto, todos los malos nos hacemos malos por dos motivos involuntarios, de los que siempre hay que culpar más a los que engendran que a los que son engendrados y a los que educan, más que a los educados³³.

Estas causas externas al individuo, que influyen en él, lo predisponen de alguna manera a llevar una vida de exceso (ὑπερβολή) que termina produciéndole múltiples enfermedades³⁴. Se puede decir que se trata de una consideración educativa y política, tanto de las ciudades, de las instituciones y discurso, como de las enseñanzas que se reciben desde la juventud. Es decir, de una mala educación y sociedades corruptas, solo se puede esperar la constitución de hombres malos, sujetos al exceso de placer, destinados a llevar una vida de enfermedades anímicas y corpóreas³⁵.

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

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

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

Pues, aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades³⁶.

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

³³ *Ibid*, 87b.

³⁴ Cfr. Aráoz Vallejo, *La antropología...*, 139.

³⁵ *Ibid*, 140.

³⁶ EN A 2, 1094B 7-10.

singular³⁷. Es decir, el individuo existía en función de la ciudad y no ésta en función de aquél. Con respecto a esto último, Werner Jaeger, en su clásica obra *Paideia*³⁸, cuando habla de la ἀρετή hace alusión a que el origen social de ésta consistía en los himnos homéricos cuando el bien se realizaba para ser visto por todos, es decir, por el honor; pues, sostiene que “el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad”³⁹. Sin embargo, en esa misma línea reconoce que tradiciones filosóficas posteriores consideran al individuo y las prácticas virtuosas independientemente del reconocimiento social pues, según Jaeger, “el hombre filosófico posterior puede prescindir del reconocimiento exterior, aunque de acuerdo también con Aristóteles, no puede serle del todo indiferente”⁴⁰.

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

Por tanto, tenemos que reconocer dos momentos éticos previos al compromiso con la πόλις que tienen por centro al individuo. Estos momentos son: *conocimiento de sí*, *práctica o ejercicios de sí* y, por último, propiamente la instancia social que la consideramos como *donación de sí*. Pierre Hadot ha mostrado que hay una instancia de protagonismo en el nivel propio del individuo⁴¹. Si se tiene en cuenta con detalle el *corpus platonicum* advertiremos que Platón no piensa que la política esté simplemente determinada por la idea de comunidad excluyendo al individuo y su vida privada. En lo que puede considerarse como la primera exposición en forma de la filosofía política platónica, en el *Gorgias*, se anticipa una definición de la política cuya característica más sorprendente es que en ella no se menciona a la ciudad como tal sino el alma⁴²:

Veamos, pues; voy a aclararte, si puedo, lo que pienso con una exposición seguida. Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina⁴³.

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

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

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Cfr. Hadot, ¿Qué es la Filosofía Antigua?.

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

⁴³ *Gorgias*, 464b 4.

Esta afirmación de Platón está en conformidad con las ambiciones propiamente políticas de la refutación socrática, entendida ésta como cuidado o terapia del alma⁴⁴. Hadot sostiene que con Sócrates la filosofía empieza a considerar al individuo como centro de reflexión⁴⁵ en cuanto que Sócrates lleva a sus interlocutores a examinarse, a tomar conciencia de sí mismos. El filósofo atosiga⁴⁶ a sus interlocutores con preguntas que los cuestionan, que los obliga a poner la atención y cuidado en ellos mismos:

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

Por lo que se plantea aquí un cuestionamiento de *sí mismo* y de los valores que rigen nuestra propia vida. El verdadero problema, según Pierre Hadot, no es saber esto o aquello sino ser de tal o cual manera⁴⁸. Platón con respecto a esto hace decir a Sócrates:

He abandonado las cosas de las cuales se preocupa la mayoría: los negocios, la hacienda familiar, los mandatos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad [...] No iba a adonde no fuera de utilidad para vosotros sino que me dirigía hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato⁴⁹.

El *conocimiento de sí*, se nutre, por tanto, de un filosofar que no es el de los sofistas. No surge de un filosofar que tiene por objeto el saber o un saber hacer, sino que es, según Hadot, un cuestionarse a *sí mismo* porque se tendrá el sentimiento de no ser lo que en realidad se debe ser⁵⁰. El filósofo hispano-argentino Ismael Quiles en su antropología *in-sistencial* reafirma la doctrina platónica desde una perspectiva crítica al existencialismo de su tiempo. Según Quiles, el existencialismo ha proclamado que somos seres arrojados hacia afuera, pues *ex-sistere* significa eso, pero el *in-sistencialismo* que él propone opta por recordar que, a pesar de estar constantemente arrojados hacia afuera, hay un punto fijo en nosotros que nos permite volver una y otra vez a él. No se pierde la objetividad, pero tampoco se plantea un puro constante devenir. Quiles se pregunta ¿cuál es mi yo en realidad? Y responde: “Digamos que es aquello por lo cual, *en último término*, y en

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

⁴⁵ Cfr. Hadot, ¿Qué es la Filosofía Antigua?, 41.

⁴⁶ *Apología*, 30e.

⁴⁷ *Ibid*, 29 d-e.

⁴⁸ Hadot, ¿Qué es la Filosofía Antigua?, 42.

⁴⁹ *Apología*, 36c.

⁵⁰ *Ibid*, 43.

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

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

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

En resumen, se trata de la filosofía misma, es decir, la sabiduría como forma de vida, junto con la astronomía y la música. Porque lo que cura al compuesto es lo más bello y mejor, y en esos elementos se puede encontrar la armonía, la simetría. Tanto la música como la astronomía proveen un conocimiento cuyo “aprendizaje cuidadoso de las armonías y de las revoluciones del universo” consiguen “enderezar las revoluciones de la cabeza que fueron destruidas durante nuestro nacimiento”⁵³. Pero el cultivo de estas disciplinas intelectuales no basta, pues, como hemos visto, hay un integralismo en la antropología del *Timeo*. No bastan la música y la astronomía, también es de suma importancia ejercitar el cuerpo a través de la gimnasia⁵⁴ por ejemplo, ya que el movimiento es identificado por Platón como terapia fundamental, contrariamente al reposo que es causa de enfermedad⁵⁵.

Si la mala educación corrompe y enferma el alma, las terapias para ella serán la filosofía, la astronomía y la música, sin olvidarnos del vino⁵⁶. Entendemos que aquí

⁵¹ Quiles, *Como ser sí mismo*, 10.

⁵² *Ibid*, 51.

⁵³ Cfr. *Timeo*, 90d.

⁵⁴ Cfr. *Timeo*, 89a.

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

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

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

Más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica, y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras, que en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad⁵⁷.

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

Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener, conversaciones cada día más cerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y *a otros*, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creéis aún menos⁵⁸.

En principio, el llamado a conocerse a sí mismo y a practicar el cuidado de sí puede interpretarse como contrario a la convivencia social en cuanto que parece ser una ruptura radical con la vida cotidiana, con las costumbres y la vida común⁵⁹. Pero es necesario decir que el cuidado de sí no se opone al de la ciudad, al contrario, las prácticas que le permiten al individuo configurarse según su naturaleza para alcanzar la verdadera *συμμετρία* colaboran con la construcción de una *συμμετρία* social, no como igualdad, sino como armonía en la pluralidad. Según Hadot, en la *Apología* de Sócrates y en el *Critón*, lo que Sócrates proclama como su deber, como aquello a lo que debe sacrificar todo, hasta su propia vida, es su leal obediencia a las leyes de la ciudad.

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

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

⁵⁷ *Fedro*, 277a.

⁵⁸ *Apología*, 38 a.: “ἡσυχίαν ἄγειν, οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένων: ἐάντ’ αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὃ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ’ ἔτι ἥττον πείσεσθέ μοι λέγοντι”.

⁵⁹ Hadot, ¿Qué es la Filosofía Antigua?, 49.

encontramos con tres verbos que son significativos: a) δόσιν, proveniente del verbo griego δίδωμι que significa dar, ofrecer; b) προσκείμενον, que proviene de πρόσκειμαι, que a su vez significa estar dedicado a, darse a, poner en manos de, entregar, colocar, tener dispuesto, y, por último, c) δεδόσθαι (v.ps.) nuevamente proveniente del verbo δίδωμι que significa darse, donarse⁶⁰. Pues Sócrates dice:

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

Luego agrega:

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

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

Yo soy precisamente el hombre adecuado para *ser ofrecido* por el dios a la ciudad. En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente como un padre o como un hermano mayor, intentando convencerles de que se ocupen de la virtud⁶³.

Conclusión

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

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

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

⁶¹ *Apología*, 30d, 30e.: “ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλοὺ δέω ἐγὼ ὑπὲρ ἑμαυτοῦ ἀπολογεῖσθαι, ὥς τις ἂν οἴοιτο, ἀλλὰ ὑπὲρ ὑμῶν, μή τι ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν ἐμοῦ καταψηφισάμενοι”.

⁶² *Ibid*, 30e: “ἐὰν γὰρ με ἀποκτείνετε, οὐ ῥαδίως ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσετε, ἀτεχνῶς—εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν—προσκειμένον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ [...]”.

⁶³ *Ibid*, 31a, 32b: “[...] ὅτι δ’ ἐγὼ τυγχάνω ὦν τοιούτος οἷος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῇ πόλει δεδόσθαι, ἐνθὲνδε ἂν κατανοήσατε: οὐ γὰρ ἀνθρωπίνῳ ἔοικε τὸ ἐμὲ τῶν μὲν ἑμαυτοῦ πάντων ἡμεληκέναι καὶ ἀνέχεσθαι τῶν οἰκείων ἀμελουμένων τοσαῦτα ἤδη ἔτη, τὸ δὲ ὑμέτερον πράττειν αἰεὶ, ἰδίᾳ ἐκάστῳ προσιόντα ὥσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς”.

⁶⁴ *Cartas VII*, 331c: “ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς”.

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

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

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

Bibliografía

Ediciones y traducciones

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

⁶⁵ *Ibid*, 331c 5-d3

Bibliografía secundaria

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