

La filosofía como medicina del alma

Aspectos epistémicos y morales en el *Cármides* platónico

Philosophy as medicine for the soul

Epistemic and moral aspects in Plato's Charmides

Filosofia como remédio para a alma

Aspectos epistémicos e morais no Carmides platônico

Valeria Secchi¹

Resumen

Platón recurre a nociones y procedimientos de la medicina y los traslada al ámbito de la filosofía. El filósofo nunca abandonó su interés por esta temática, ya que la misma puede rastrearse desde sus diálogos de juventud hasta sus últimos escritos. Un claro ejemplo de esta afirmación lo constituye el *Cármides*, obra temprana que transpone la praxis médica a la praxis filosófica. Efectivamente, así como la medicina restaura la salud del cuerpo, la filosofía oficia como medicina del alma, capaz de conferir la sanación integral al ser humano, atendiendo a sus aspectos epistémicos y morales.

Palabras clave: medicina, filosofía, sensatez, alma, ensalmo

Abstract

Plato appropriates the notions and procedures of medicine and transposes them into the domain of philosophy. His sustained engagement with this theme is evident across the entire Platonic corpus and can be traced from the early dialogues to the late works. A paradigmatic instance is the *Charmides*, an early dialogue in which medical praxis is reconfigured as philosophical praxis. Just as medicine restores bodily health, philosophy operates as a therapeutic discipline for the soul, capable of effecting a comprehensive restoration of the human person by addressing both its epistemological and ethical dimensions.

Key words: medicine, philosophy, temperance, soul, charm

¹ Dra en Filosofía (UNC), Profesora Titular Historia de la Filosofía Antigua e Historia de la Filosofía Medieval (UCC), Profesora Asistente de Filosofía Antigua (UNC). Directora del Equipo de Investigación: "La sabiduría como terapéutica y modo de vida" (UCC). ORCID: 0000-0002-9812-6802. Contacto: valeriasecchi@gmail.com.



Resumo

Platão apropria-se das noções e dos procedimentos da medicina e os transpõe para o domínio da filosofia. Seu engajamento contínuo com esse tema é atestável ao longo de todo o corpus platônico, podendo ser rastreado desde os diálogos iniciais até as obras tardias. Um exemplo paradigmático é o *Cármides*, diálogo da juventude no qual a práxis médica é reconfigurada como práxis filosófica. Assim como a medicina restaura a saúde do corpo, a filosofia opera como uma disciplina terapêutica da alma, capaz de efetuar uma restauração integral da pessoa humana ao atender às suas dimensões epistemológicas e éticas.

Palavras-chave: medicina, filosofia, saúde, alma, feitiços

A modo de presentación

En las obras de Platón se advierten frecuentes referencias al motivo de la medicina y a la acción terapéutica de la filosofía. Desde los diálogos tempranos como el *Cármides*, al cual se atiende prioritariamente en este trabajo, hasta la última producción del filósofo ateniense, las *Leyes*, se visualiza el interés sostenido de Platón por incorporar elementos correspondientes al ámbito medicinal y por transferirlos de manera resignificada al diálogo filosófico. Dicha transferencia reviste un carácter tan axial que Jaeger llega a sostener que “la ciencia ética del Sócrates platónico habría sido inconcebible sin el procedimiento de la medicina”²; y que “Platón descubre en la *παιδεία* (*paideia*) médica basada en la ilustración del enfermo, el ideal de la terapéutica científica”³. Por su parte, Campos Vallejo⁴ considera que en los diálogos platónicos la filosofía se presenta, por primera vez en la historia del pensamiento, como terapéutica de las enfermedades del alma. Y Vegetti⁵, resaltando la importancia de esta cuestión, sostiene que a Platón no debe interpretárselo como a un simple doxógrafo de la medicina, sino que las múltiples alusiones sobre esta temática constituyen un tejido orgánico dentro de su obra. También insiste en resaltar la visión unitaria y holística de la terapéutica platónica, a fin de alcanzar la reconstrucción de la salud y su preservación.

A modo de ejemplo, podrían mencionarse los pasajes de *Protágoras* 311b y *Fedro* 270c-e donde se nombra al famoso médico Hipócrates de Cos, llamado de los “Asclépidas”, como aquél que posee un conocimiento técnico sobre la salud del cuerpo. También en *Banquete* aparece la figura del médico Erixímaco, quien aconseja a los participantes no beber demasiado y modera la ronda de discursos encomiásticos a Eros. Él mismo cura el “hipo” de Aristófanes y toma su lugar como disertante para proseguir las alabanzas al dios

² Werner Jaeger. *Paideia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), 783.

³ *Ibid.*, 794.

⁴ Cf. Álvaro P. Vallejo Campos. “Platón y el pensamiento utópico: la terapéutica del todo” en García Cassanova, J.F. (ed.) *Crítica y meditación. Homenaje al Profesor Pedro Cerezo Galán*, (España: Editorial Universidad de Granada, 2013), 458.

⁵ Cf. Mario Vegetti. “La Medicina in Platone” en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 21, No. 1 (gennaio-marzo 1966), 4-5.

(*Banquete* 185c-d). Además, en *Gorgias* (521e-522a) se presenta a Sócrates como un médico que “corta y quema”, aludiendo al carácter purificador de la terapéutica filosófica. Y, por último, en *República* (541e) se esclarece que la medicina es un arte (τέχνη) que ha sido creado para conveniencia del cuerpo y para preservar al hombre de los más graves peligros.

En todos estos casos el médico aparece caracterizado como un τεχνικός (*tekhnikós*), como el representante de un conocimiento especializado y metódico que se ocupa de los fenómenos relativos a la salud y a la enfermedad (*Cármides*, 170e). Se trata de un individuo capaz de asegurar la supervivencia de muchos. Desde esta perspectiva, resulta esclarecedora la diferencia que se establece en *Leyes* (857c-d) entre el médico de esclavos y el médico de hombres libres. El primero “practica la medicina empíricamente, sin conocimiento teórico y sin hablar con el paciente”; el segundo “dialoga con el hombre libre enfermo, hace discursos que están cerca de la filosofía y trata la enfermedad a partir de su origen, disertando sobre toda la naturaleza de los cuerpos”. A continuación, Platón agrega que, si el primer médico conversara con el segundo, luego de reírse por su trato con el paciente, le diría: “Pero tonto, no curas al enfermo, sino que prácticamente lo educas como si necesitara hacerse médico y no sanarse”. De este modo se visualiza que los médicos de esclavos pasan de un paciente a otro sin escucharlos ni argumentar con ellos, sin dar un λόγος ni recibirlo, pues ejercen su actividad basados en la mera costumbre y experiencia. Por el contrario, los médicos de hombres libres conocen la teoría y dialogan con el paciente para preservarlo y persuadirlo, a fin de que aprenda a cuidarse a sí mismo.

Ahora bien, tanto la medicina como la filosofía platónica se despliegan en una doble perspectiva: epistémica y moral⁶. La primera busca destruir las certezas infundadas. Se trata de una terapéutica racional que consiste en provocar perplejidad hasta que el interrogado alcance la condición de aporía. Es decir, hasta que reconozca que no sabe. La segunda perspectiva incluye un momento normativo, pues la terapéutica implica corrección o tratamiento y este no puede administrarse sin una mirada holística sobre la salud. Esta doble perspectiva se visualiza con claridad en algunos pasajes de *Apología*, *Laques* y *Alcibiades I*.

Efectivamente, en *Apología* hay una primacía del momento epistémico que se concretiza en el examen o ἔλεγχος socrático. El filósofo confiesa que ha vivido examinándose a sí mismo y examinando a los demás (38a) y que esta práctica o “misión encomendada por el dios” le ha valido la condena ante el tribunal. Por su parte, en *Laques* (185e), mientras se intenta dar con un maestro adecuado, Sócrates afirma: “Entonces hay que buscar a aquel de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma [τεχνικός περὶ ψυχῆς θεραπείαν]”. Aquí se explicita que este tipo de terapia requiere para su ejecución de conocimientos específicos que estos permitan restablecer la salud del alma. También en *Alcibiades I* (129a) se visualiza con intensidad la dimensión epistémica de la praxis filosófica. Sócrates afirma: “conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conociéramos no podríamos hacerlo”.

⁶ Sobre este tema véase Vallejo Campos. “Platón y el pensamiento utópico: la terapéutica del todo”, 459.

En segundo lugar, la dimensión normativa se despliega en sentido moral y antropológico.⁷ Y tiende al cuidado o ἐπιμέλεια, procurando que el alma sea lo mejor posible. Este estado espiritual saludable se conoce con el nombre de excelencia o ἀρετή. Al respecto, en *Alcibiades I* (134c) se exhorta a adquirir la virtud y se acuerda que el cuidado de sí produce “sabiduría moral” o σωφροσύνη (133c). La etimología de este término aparece explicitada en *Crátilo* 411e, en relación con σως (sano) y φρήν (mente, entendimiento) donde se observa la vinculación entre la salud del alma y la posibilidad de alcanzar la sensatez o prudencia que pertenece al campo semántico de la templanza y del autodomínio.

Esta virtud se problematiza especialmente en el *Cármides*, ya que todos los esfuerzos argumentativos de este diálogo se enderezan a dilucidar qué es la σωφροσύνη y a mostrar si los participantes de la conversación —incluso el mismo Sócrates— la poseen o no. Por lo cual podría pensarse que la averiguación de los contenidos epistémicos de la definición buscada sea, tal vez, una especie de rodeo, a los fines de mostrar un aspecto más existencial que implicaría, a su vez, un cambio de mirada. Vale decir, un pasaje de la exterioridad a la interioridad o de las falsas apariencias a la verdadera realidad. Y, además, que este cambio de mirada sería posibilitado por la praxis socrática que, mediante el examen filosófico o método terapéutico, busca desnudar el alma del interlocutor. En esta oportunidad, se trata del alma de Cármides, pero no sólo el joven se somete a la prueba socrática, sino también su tutor. Por tanto, podría pensarse que todo el rodeo para analizar a Cármides sea un artilugio platónico para dejar al descubierto el alma de Critias y su rol de educador. Por último, también podría pensarse que la apelación platónica al médico tracio seguidor de Zalmoxis sea otro recurso platónico para ocultar y mostrar quién es el médico verdadero y cuál es la ciencia o saber capaz de procurar la salud del alma en esta vida e incluso en el Más Allá.

A los fines de investigar sobre estas cuestiones, se propone, en primer lugar, un acercamiento al contexto y a los personajes del diálogo, mostrando especialmente los vínculos educativos y terapéuticos que se establecen entre ellos, atinentes a la relación maestro- discípulo, médico-paciente. Luego, se emprende la búsqueda de la definición de σωφροσύνη. Allí se explicitan los rodeos platónico-socráticos puestos en marcha con el objetivo de examinar a Cármides y a Critias y se propone un análisis de la aporía distinguiendo cómo afecta esta condición a Sócrates y al resto de los personajes. Finalmente se circunscriben los aspectos terapéuticos más específicos y se procura mostrar la resignificación filosófica que Platón realiza de algunos recursos medicinales, tales como fármacos y ensalmos, destinados a sanar el alma del interlocutor.

Contexto y personajes del *Cármides*

En el *Cármides*, diálogo platónico de la primera época, el tratamiento de la σωφροσύνη se conecta con la reflexión sobre aspectos relacionados con el conocimiento en sentido estricto y la virtud o excelencia moral. Este doble eje, cuya convergencia

⁷ *Ibid*, 460.

acontece rara vez en un solo individuo —que para Platón no puede ser otro que el filósofo— lo transforma en un ser humano feliz y excepcional. De allí que la deliberación sobre dicho asunto no se restringe a una cuestión teórica, sino que implica un modo de vida específico asumido por un determinado personaje. En virtud de lo cual, se torna indispensable atender a los participantes de este diálogo y a su contexto, ya que no solo sus discursos permiten acercarse a sus opiniones sobre la *σωφροσύνη*, sino también sus elecciones vitales, individuales y comunitarias.

Es probable que, teniendo en cuenta los resultados históricos, Platón se haya preocupado por construir el marco dramático del *Cármides* con inusual cuidado. Y, por tanto, le haya asignado una fecha ficticia precisa a la narración de los acontecimientos. Efectivamente, la obra comienza con una referencia a la batalla de Potidea⁸ en 432 a. C. (153a), época en la que Platón aún no había nacido y Sócrates tenía un poco menos de cuarenta años; Critias aún no había comenzado su siniestra carrera política y Cármides era un adolescente ilimitadamente prometedor. Además de estos tres personajes que intervienen activamente en el diálogo se nombran a dos más: Querefonte, fiel seguidor de Sócrates, quien aparece mencionado en otros diálogos como *Apología de Sócrates* (21a) y *Gorgias* (447b) y el médico tracio de Zalmoxis que no está presente, pero que es evocado por el filósofo ateniense.

Al comienzo del texto (153a-154b) se articula una concatenación de encuentros y presentaciones. Querefonte, entusiasmado con la llegada de su Sócrates, lo conduce hacia Critias y éste lo lleva con Cármides. Tales encuentros no se suceden casualmente, sino que suponen actos de mediación, entre los que se destaca la intervención de Critias a fin de relacionar al joven Cármides con Sócrates. Por lo cual, el maestro de Platón sólo podrá oficiar como intermediario del muchacho, si Critias le cede su lugar. Tal como se ve hay una especie de cadena en la que se enlazan maestros y discípulos, pues Querefonte aparece solo como seguidor de Sócrates, Cármides se muestra como discípulo de Critias y luego de Sócrates, oficiando solo como discípulo. Por su parte, Critias aparece como maestro y también como discípulo de Sócrates —esto corresponde a lo que se sabe del Critias histórico—y Sócrates como maestro de todos los mencionados, pero a su vez como aprendiz del médico tracio seguidor de Zalmoxis.

En el curso del diálogo los tres personajes principales se someten a diferentes pruebas que permiten mostrar la identidad del verdadero maestro y del discípulo adecuado. Efectivamente, el examen socrático requiere que Cármides sea puesto a prueba y, también, que Critias evalúe su rol de educador. Mientras que Sócrates, si bien no se somete a la indagación filosófica —a fin de probar su conocimiento acerca de la *σωφροσύνη*— debe afrontar otro tipo de prueba: no sucumbir ante la belleza física de Cármides. Estas pruebas también se enderezan a mostrar quiénes poseen o no la sensatez, como conocimiento aprehendido y como virtud.

⁸ La actuación de Sócrates en la batalla de Potidea es descrita por Platón en el *Banquete* a través del personaje Alcibíades. Allí se enumeran las hazañas realizadas por el maestro y se destaca su valor y autocontrol (Cfr. *Banquete* 219e-221c).

Ahora bien, parece sumamente extraño que Platón eligiese a Critias y Cármides para discutir con Sócrates sobre el tópicus de la σωφροσύνη, una virtud que implica típicamente freno, modestia y autocontrol. Y que, además, posee un valor preponderante dentro de la cultura ateniense por representar una condición necesaria para la vida social y comunitaria. Pues, las noticias sobre la carrera política de ambos personajes se encargan de mostrar fehacientemente que carecían de dicha virtud y que murieron combatiendo contra sus compatriotas por su propio poder personal. Según informa Jenofonte en su obra *Recuerdos de Sócrates* (I, 2, 12), “Critias hizo mucho daño a la ciudad, fue el más ladrón y violento de cuantos ocuparon el poder en la oligarquía”. Además, el historiador pone en evidencia que Critias fue discípulo de Sócrates y que se apartó de él cuando se dedicó a la política (I, 2, 16). Incluso afirma que el tío de Platón “odiaba a Sócrates y, una vez que alcanzó el poder siendo parte de los Treinta Tiranos, dictó una prohibición de enseñar el arte de la palabra” (I, 2, 31), tratando así de impedir al filósofo ateniense “hablar con los jóvenes” y tener cualquier vínculo con ellos.⁹

Con respecto a Cármides, se sabe que, si bien no logró alcanzar la fama de Critias, llegó a intervenir en política, también bajo el régimen de los Treinta Tiranos. Fue uno de los gobernadores del Pireo y murió junto a su tutor en la batalla de Muniquia del año 403 a. C. Jenofonte lo presenta como un joven muy capaz, estimado por Sócrates, pero con poca estabilidad emocional. En *Recuerdos de Sócrates* (III, 6, 5-7, 9), el historiador relata una conversación entre ambos, en la cual el filósofo busca convencerlo de que participe activamente en la vida política y Cármides se muestra reticente. Esta actitud no se debe a una falta de capacidad, sino a sus sentimientos de “vergüenza” (αἰδώς) y “miedo” (φόβος) para manifestarse en la esfera pública. Por tanto, se deja entrever la ausencia de σωφροσύνη en el alma del joven que, a pesar de los esfuerzos de Sócrates por acompañarlo, no era capaz de controlar sus emociones ni estaba preparado suficientemente para dirigir los asuntos políticos.

Khan¹⁰ sostiene que la pista más clara para la inclusión de estos personajes en el diálogo se debe al orgullo de Platón por su propia familia. Pues, Cármides era descendiente de Solón¹¹ (155a) y tío de Platón y Critias, primo de la madre de aquél y tutor de Cármides. Cuando Sócrates sostiene que, el personaje que da nombre al diálogo debe tener un alma noble por naturaleza, ya que le viene de familia (154e), se deja entrever que la familia en cuestión es la del propio Platón. Lo mismo ocurre cuando elogia al joven porque a “ningún otro de aquí le sería fácil mostrar qué dos casas de las de Atenas podrían concurrir, según parece, al nacimiento de un vástago más hermoso y noble” (157e). Se trata, por una parte, de las familias de Critias, Cármides y la madre de Platón y, por otra parte, la del tío de Cármides, Pirilampo, socio de Pericles y embajador ateniense ante el Gran Rey, del que se decía que fue más alto y mejor parecido que ningún otro de la corte

⁹ Según Jenofonte la relación con Critias influyó en la condena de Sócrates, ya que aquél fue considerado como traidor a los valores democráticos de Atenas (*Recuerdos de Sócrates*, 1, 2).

¹⁰ Cf. Charles H. Khan, *Platone e il dialogo socratico* (Milano: Vita e Pensiero, 2008), 187-188.

¹¹ El reconocido poeta y político (640-560 a. C.) que con su legislación estableció los fundamentos de la democracia ateniense.

de Persia (157e-158a). Ahora bien, Pirilampo fue padrastro y tío abuelo de Platón, de manera que las dos familias que, unidas bajo tan buenos auspicios, dieron lugar al nacimiento de Cármides son en realidad las mismas que confluyen en la propia casa de Platón. Tanto por la unión entre sus abuelos maternos como por el matrimonio en segundas nupcias de su madre. Sin embargo, más allá de que la inclusión de estos personajes le permite a Platón exponer la distinción de su propia familia, la cuestión central estriba en determinar si es suficiente una línea ascendente excelente para poseer la σοφροσύνη. Al respecto, se hace evidente que, aun contando con tan sobresaliente linaje, tanto Critias como Cármides, no lograron alcanzar la sensatez, ni antes del encuentro ficticio con Sócrates, ni aun después.

Además de estos dos personajes en los cuales se hace visible el fracaso de la educación filosófica, Platón propone otra dupla: Sócrates y el médico de Zalmoxis. El filósofo ateniense se revela como la verdadera encarnación de la σοφροσύνη por su control sobre los sentimientos apasionados que suscita en él la belleza de Cármides (155d). Según Guthrie,¹² en el lenguaje popular compartido por los sofistas, el autocontrol era el ingrediente fundamental de la σοφροσύνη. Y Sócrates eleva esta virtud al presentarla como conocimiento. Efectivamente, también Jenofonte (III, 9, 4) dice que Sócrates defendía la existencia de una estrecha conexión entre estar en posesión del saber y actuar de acuerdo con éste. Pues, no hacía ninguna distinción entre sabiduría y prudencia, sino que juzgaba sabio y sensato al que conociendo lo que es bueno y bello lo practicaba y a quien sabiendo lo que es feo lo evitaba. De lo cual se deduce que, sea cual sea la naturaleza de cada ser humano, todos deben recibir enseñanzas y practicar en aquellas actividades en las que quieran llegar a ser dignos de renombre.

Finalmente, llama la atención que Platón presente como maestro de Sócrates en el arte terapéutico a “un médico tracio de los de Zalmoxis que resucitan a los muertos” (156 d-e). Personaje que no está presente en la conversación y del cual no se tiene certeza de su existencia histórica. Heródoto (*Historia*, IV, 94), en una digresión sobre la tribu tracia de los Getas, expone la creencia de éstos en la inmortalidad, gracias a su dios de la medicina Zalmoxis y, luego, añade la versión oral de unos griegos del Helesponto y del Ponto (IV, 95), según los cuales tal dios era en realidad un esclavo de Pitágoras que por medio de un ardid —construyó un habitáculo subterráneo donde permaneció durante tres años y al cuarto año reapareció— logró convencer a los tracios que creyeron en su relato y albergaron esperanzas sobre la inmortalidad. Finalmente, Heródoto da a entender que algunos griegos que habitaban cerca de Tracia adoraban como dios a quien fue en realidad un esclavo de Pitágoras.¹³

En definitiva, atendiendo a los elementos ficcionales e históricos mencionados, se puede concluir que entre los personajes del diálogo que se engarzan en una cadena de educadores y discípulos, sólo a Sócrates se lo considera como el verdadero sabio, médico

¹² Cf. William K. C Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV (Madrid: Gredos, 1998), 149.

¹³ Sobre este tema véase Periago Lorente, M. (ed.), Porfirio, *Vida de Pitágoras*, (Madrid: Gredos, 1987), párg.13-15 y Santamaría Álvarez, M.A. “La catábasis en Pitágoras”, *Emérita*, Revista de Lingüística y Filología Clásica, LXXXIV 1 (2016): 36-37.

y maestro. Incluso podría pensarse —de acuerdo con las noticias de Jenofonte y Heródoto— que los otros personajes ya estaban invalidados para ocupar estos lugares desde antes de que Platón escribiera sobre ellos.

En búsqueda de una definición de σωφροσύνη

La escena introductoria del *Cármides*, en la cual acontece la concatenación de encuentros y presentaciones ya mencionados, tal vez aluda o quiera mostrar que para alcanzar la σωφροσύνη se requiere de grandes esfuerzos, a través de una aproximación lenta y escalonada. Además, otra clave de lectura que se ofrece desde el comienzo del diálogo estriba en la aparición de los opuestos exterioridad e interioridad que, a su vez, se corresponden con la dupla apariencia y realidad. Efectivamente, cuando Sócrates pregunta quién sobresale entre la juventud en sabiduría y belleza, se levanta un coro de alabanzas por la presencia de Cármides, y el filósofo destaca que sus seguidores lo miraban “como si fuera la imagen de un dios” (154d). “Es bello por fuera y por dentro”, sostiene Critias y luego Sócrates propone “examinarlo por dentro antes que a su figura” (154e). Toda esta presentación recuerda, aunque de manera inversa, el elogio que Alcibíades ofrece en el *Banquete* (215b) hacia la figura de Sócrates, quien “se asemeja a esos silenos (...) que cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuillas de dioses en su interior” e impulsan al hombre a entrar en contacto con la divinidad. Desde esta perspectiva, Cármides se presenta como la contracara de Sócrates, pues el primero se muestra bello solo por fuera y su imagen exterior se parece a un dios, mientras que a Sócrates se lo considera feo físicamente, pero su interior se muestra con una belleza tal que se asemeja a lo divino y posibilita a quienes se le acercan hacerles de vínculo o puente hacia la divinidad.

Vale aclarar que en el contexto del diálogo se considera bello y bueno (καλὸς καὶ ἀγαθός) a todo hombre virtuoso, tema que Critias y Cármides ya habían tratado en otras ocasiones previas al encuentro con Sócrates. Sin embargo, el maestro de Platón no toma los componentes de la fórmula καλὸς καὶ ἀγαθός como correlativos necesariamente. Pues en ningún momento pone en duda la belleza exterior del joven, sino que intenta examinar si en su interioridad también reluce la belleza o se trata solo de un barniz de apariencias. Para llevar a cabo esta tarea, Sócrates le solicita el consentimiento a su tutor. Critias se lo confiere y le anticipa que Cármides “es algo así como filósofo y, además, según la opinión de otros y la suya propia, sabe de poesía” (154e). De este modo, se inicia el examen del alma de Cármides, a fin de verificar si realmente el muchacho posee la σωφροσύνη y si, en consecuencia, es bello interiormente, así como Critias y todo su séquito lo creían.

En total se dejan caer seis definiciones, las tres primeras propuestas por Cármides y las otras tres por su tutor, quien interviene en auxilio del joven. Todas son refutadas por Sócrates y finalmente el diálogo termina en aporía, mostrando así la limitación epistémica de Cármides y también la de Critias. Entre todo este elenco de definiciones fallidas algo se dice acerca de la σωφροσύνη y del σωφρόν. Cármides la define, en primer lugar, apelando a una idea tradicional, como una especie de “tranquilidad o sosiego” (159b). Pues, podría pensarse que quien es capaz de controlarse, el moderado, actúa con medida y tranquilidad. Pero Sócrates lo refuta rápidamente, obligándolo a aceptar un supuesto que atraviesa toda la argumentación: la sensatez es algo bello (καλός) (159a, 160b-c) y

citándole a continuación ejemplos de ocupaciones, tanto físicas como mentales, en las que la velocidad y la actividad intensa son preferibles a la tranquilidad y la lentitud, le hace reconocer que la sensatez pertenece a las cosas máspreciadas, las cuales pueden presentarse como rápidas o reposadas (160d). Cármides reconoce que su respuesta no se corresponde con un saber aprehendido, sino que proviene del exterior. Por lo cual, para la segunda definición, Sócrates le sugiere que se mire a sí mismo y que observe cuáles son las características que él posee y que lo hacen ser sensato. El jovencito, mirándose a sí mismo, afirma que la σωφροσύνη hace “tímido y pudoroso” al hombre.¹⁴ Pero Sócrates le objeta que, de acuerdo con la autoridad de Homero, el pudor no es bueno para todos. Por lo tanto, si la sensatez siempre es buena, pero el pudor es a veces bueno y a veces malo, entonces la sensatez no es el pudor. Nuevamente la definición propuesta no cumple con el requisito de universalidad. En tercer lugar, la sensatez se define a partir de algo que Cármides “ha oído decir” de otro y, por tanto, no representa un conocimiento interiorizado por él, sino —según se da a entender de manera solapada— corresponde a la opinión de Critias. Σωφροσύνη significa ahora “hacer cada uno lo suyo”, “ocuparse cada uno de sus propios asuntos” (161b). En orden a lo cual, Sócrates le pregunta al inocente Cármides, valiéndose de artilugios sofísticos, si sería bueno para una sociedad que cada uno fabricara su propia ropa, sus zapatos, su vivienda y todo lo demás. Obviamente que, tomada en sentido estricto, esta afirmación resulta impracticable porque requiere de una autosuficiencia absoluta. Finalmente, Sócrates interpela al joven por el responsable de esta última definición. Y el muchacho — visiblemente nervioso, pues Critias se encontraba a su lado— sin nombrarlo no dejaba de mirarlo avergonzado, en clara señal de aporía. Solo pudo responder que, en ese momento, la persona de quien escuchó esta definición le “parecía muy listo” (162b). Con este último pasaje se demuestra que no solo Cármides aparenta una belleza interior que en realidad no posee, sino que también Critias representa algo que no se corresponde con su verdadera condición.

Luego de estos tres intentos fallidos, el tío de Platón se enoja con Cármides porque este no supo defender su definición (162c-d), lo cual siembra dudas sobre su propia tarea como educador, ya que según se demostró en el desarrollo del diálogo, Critias no conoce el alma de su discípulo. Por lo cual, el falso maestro se ve forzado a defender por sí mismo su propio λόγος. Según la interpretación de Tonelli¹⁵, así como Platón se vale de todo un rodeo para incorporar a Cármides en la discusión, sería factible que la intervención del joven y las preguntas y respuestas acerca de la sensatez constituyan, también, un nuevo rodeo para examinar al personaje de Critias.

A continuación, la conversación con el político comienza con un juego de palabras más bien sofístico respecto de la diferencia entre actuar (πράττειν) y hacer (ποιεῖν) (163b). Critias recurre a la autoridad de Hesíodo y explica que “hacer lo suyo” no equi-

¹⁴ Vale recordar que en la escena introductoria ya se había mostrado Cármides como pudoroso y medido (158c), lo cual coincide con la descripción aportada por Jenofonte, quien destaca el pudor (αἰδώς) como característico del Cármides histórico.

¹⁵ Cf. Malena Tonelli, “Conocimiento y virtud: el método refutativo en el Cármides de Platón” en Di Camillo, S. y Tonelli, M. (eds.) *Filósofos griegos antiguos*, vol I (La Plata: EDULP, 2019), 44.

vale a que cada uno debe hacer todo para sí. Por lo cual se concluye en una definición corregida: puesto que lo propio de uno se considera bueno y provechoso, lo extraño se comprende como malo y dañino. Entonces, la sensatez consiste en “ocuparse con buenas obras” o hacer aquello que se considera bueno en lugar de lo malo (163e). Ante el interrogatorio socrático, Critias acepta que quien es sabio debe conocer que posee esta condición. Sin embargo, frecuentemente, se realizan actos que resultan buenos y provechosos sin saber sus efectos de manera anticipada. Evidentemente, con esta observación se separa la noción de provecho de la de conocimiento. Por tanto, si la sensatez equivale al provecho y el provecho es diferente del conocimiento, habría que admitir que la sensatez es diferente del conocimiento. Y Critias no puede conceder que un hombre sea sensato si no sabe en qué consiste la sensatez. Dado este paso, según explica Szlezák¹⁶: “Critias renuncia, a lo que un dialéctico no podría jamás renunciar, la unión entre virtud y bien”. Y opta sólo por el autoconocimiento, siguiendo la prescripción del oráculo delfico (164 d), pero desde una perspectiva que no toca la vida. Tal separación ha sido posible debido a la sustitución del saber (γινώσκειν) por el conocimiento (ἐπιστήμη), más bien ligado con un tipo de conocimiento científico (165c). De este modo se enuncia la quinta definición de sensatez como el “saber de uno mismo”. Y se establece la necesidad de que un conocimiento sea siempre de algo específico y no un “saber” en general. Szlezák sostiene¹⁷ —desde una mirada que trasciende esta obra y se deja iluminar por las enseñanzas del *Fedro*— que, en tanto Critias asegura que el conocimiento de sí no tiene un objeto propio, niega toda posibilidad de pensar en la unión indisoluble entre el conocimiento del alma y el conocimiento de las Ideas. Sólo partiendo de este presupuesto equivocado, Sócrates puede persuadir a Critias de que no existe una ciencia que se conozca a sí misma (167b-169d). Por sexta vez, se corrige la definición de σωφροσύνη y se presenta como un conocimiento de sí para “discernir lo que se sabe y lo que no se sabe” (169d-172c). Finalmente, arrinconado por las preguntas de Sócrates, Critias ya no dice que la sensatez se trata del conocimiento de uno mismo, sino que ahora se vuelve su propio objeto de conocimiento, sin referencia a ninguna alteridad. En consecuencia, el sensato solamente puede saber que sabe, pero no sobre qué cosas o cuestiones sabe. Pues su objeto no se corresponde con los contenidos de ese saber, sino con el saber mismo. Desde esta perspectiva, al final de la conversación el saber adjudicado a la σωφροσύνη se separa de toda utilidad, es decir, queda vacío, desprovisto de sentido (171d) y se torna incapaz de sanar el alma del interlocutor (173e). Por lo cual, primero Sócrates, seguido de Critias, se declara en aporía (175b).

Ahora bien, en todo el diálogo se hace visible un contrapunto entre la teorización del conocimiento y su práctica o, dicho de otro modo, entre la perspectiva epistémica y la moral. En este sentido, se comprenden todos los rodeos que Platón propone, tanto para propiciar el encuentro entre el filósofo y el joven, como para forzar la conversación con Critias. Estos accesos indirectos al conocimiento o rodeos, tal vez, funcionan como

¹⁶ Thomas A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico* (Milano: Vita e Pensiero, 1992), 199.

¹⁷ *Ibid.*, 201.

recursos para indicar la necesidad de un intermediario adecuado que haga de vínculo hacia la verdad. Ahora bien, si se atiende a la perspectiva epistémica, la tarea de Platón como escritor estriba en derribar las certezas infundadas hasta que se alcance la condición de aporía. Tal como ocurrió primero con Cármides y luego con Critias, ninguno de ellos pudo ayudarse a sí mismo, es decir, defender su λόγος. Según Szlezák¹⁸ esto constituye un criterio suficiente para mostrar que ni Cármides ni Critias pueden ser considerados filósofos. Sin embargo, también Sócrates se declara en aporía, pero no por el mismo motivo que los otros dos personajes, por lo cual podría pensarse que el filósofo finge esta condición. Tal como lo explica Arbe¹⁹, Sócrates reconoce un límite teórico, al pretender dar cuenta del conocimiento de sí sin recurrir a algo externo que opere como mediador en la relación reflexiva. Pues, contrariamente a lo que ocurre en el diálogo con la descripción de la práctica socrática, Cármides se conoce a sí mismo por la mediación del filósofo. En efecto, dicha praxis le permitió al joven una modificación de la imagen de sí mismo y un cambio de actitud notorio, ya que en un primer momento se mostraba pudoroso y avergonzado y al finalizar el diálogo, aparece con una actitud desafiante y con pocos signos de timidez, solicitándole a Sócrates que sea su maestro.

Es evidente que el examen socrático cumplió su efecto, ya que más allá de que no se haya alcanzado la definición buscada, se pueden visualizar por lo menos algunos indicios positivos acerca de qué sea la sensatez y quiénes pueden ser considerados sensatos o insensatos. Efectivamente, a lo largo del diálogo se esclarece que la σωφροσύνη requiere de la belleza interior, la cual se alcanza no por la mera pertenencia a una ascendencia aristocrática, sino gracias a ciertas inquietudes filosóficas que le posibilitan al aprendiz emprender el camino hacia el conocimiento de su alma, el cual no está escindido de la práctica de la virtud y supone la mediación de un maestro adecuado.

Acerca de la terapéutica

El diálogo *Cármides* se presenta como una θεραπεία της ψυχής o “terapéutica del alma” y Sócrates como un médico ο τεχνικός, que oficia como intermediario en el cuidado de sí del joven homónimo y tiene una mirada holística sobre la salud. El filósofo, una vez logrado el consentimiento del interlocutor, pone en práctica su método terapéutico. En primer lugar, diagnostica al enfermo, atendiendo a la doble dimensión, epistémica y moral. Tal como se ha mostrado, conduce a su compañero de conversación, en este caso Cármides, al reconocimiento de su propia ignorancia y a la necesidad de una conversión anímica. Luego le administra el tratamiento adecuado, ofreciéndole un fármaco y un ensalmo ο λόγος persuasivo.

En la escena introductoria, Sócrates se manifiesta particularmente atraído por la belleza física de Cármides. Al principio desconoce el persistente dolor de cabeza que el

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 198.

¹⁹ Cf. Rodolfo Arbe, “El cuidado de sí y el rol del maestro en el *Cármides* de Platón”, en S. Magnavaca, M.I., Santa Cruz y L. Soares (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017), 64-65.

joven padece, pero Critias, quien también se preocupa por dar garantías sobre la belleza de su discípulo, sí conoce dicha afección. Es claro que el criterio que Critias maneja respecto de la belleza resulta insuficiente desde la mirada socrática. Además, en orden a efectivizar el encuentro entre el joven y el filósofo, Critias le pide a Sócrates que se haga pasar por médico. Pues, da por sentado que el hecho de que él sea filósofo no constituirá un atractivo para Cármides. Otra vez se vislumbra el juego entre lo exterior y lo interior, entre la apariencia y la realidad. Cármides sufre de una dolencia que se presenta como un síntoma de su necesidad de sanación interior y Sócrates, a pedido de Critias, decide hacerse pasar por un falso médico, a fin de engañar al joven para que dialogue con él.

Inmediatamente el filósofo propone “desnudar por dentro” a Cármides para diagnosticar si posee la sensatez que aparenta (154 e). Según Jaeger,²⁰ en este pasaje puede vislumbrarse una analogía entre el diálogo socrático como terapéutica del alma y el acto de desnudarse para ser examinado por el médico. Por lo cual se resalta el carácter revelador del examen socrático, capaz de quitar el ropaje exterior y mostrar el alma de manera diáfana con sus defectos y virtudes. Sin embargo, Sócrates no se presenta como inventor de esta técnica terapéutica, sino que confiesa —o tal vez finge— haberla aprendido de un médico tracio del dios Zalmoxis, a quien tuvo que jurarle que no modificaría la enseñanza recibida por más que alguien “rico, noble o hermoso” buscara convencerlo de actuar de manera contraria a las prescripciones del tracio (157b). Es decir, no podía impartir la cura física a nadie que —a pesar de gozar de las características externas de Cármides: riqueza, nobleza y hermosura— no sometiera su alma al tratamiento adecuado. La inclusión y explicitación de esta regla por parte de Sócrates, puede entenderse como un elemento más de índole esotérico y religioso que resguarda al filósofo previniéndolo de infringir un límite ético en la relación médico-paciente o maestro-discípulo. Además, Sócrates da a conocer que la técnica tracia se basa en el siguiente principio: “tratar y sanar con el todo a la parte”. Vale decir, no puede intentarse “la curación de los ojos sin la cabeza y sin el resto del cuerpo; así tampoco del cuerpo, sin el alma”. Pues, por esta causa algunos médicos no son eficaces, ya que “se desprecupan del conjunto, cuando esto es lo que más cuidados requiere” (156e).

También Sócrates destaca que Zalmoxis “resucita a los muertos” (156d), lo cual sugiere un posible paralelismo entre el esclavo de Pitágoras que engañó a los tracios y Sócrates, que se presentó como un falso médico ante Cármides. Del mismo modo, así como Zalmoxis daba esperanzas de inmortalidad, la praxis filosófica también tendría eficacia no solo en esta vida, sino incluso en el Más Allá. Al respecto, Szlezák²¹ se pregunta si la recuperación platónica de Zalmoxis, sus poderes medicinales y su promesa de inmortalidad se tratan de una simple ilusión o ficción o si corresponden a una proyección de la dialéctica platónica que asegura la inmortalidad a los que filosofan verdaderamente. Desde la perspectiva del especialista alemán, la metáfora del médico sirve para mostrar el objetivo de la dialéctica. Vale decir, el alzamiento gradual hacia una unidad superior, que

²⁰ Cf. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 411.

²¹ Cfr. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, 211.

va desde los síntomas exteriores a las verdaderas causas que los determinan. Pues, según se mencionó anteriormente, el cuerpo no puede sanarse si está separado del todo y no se puede conocer la parte sin conocer el Bien en sí.

Efectivamente, Sócrates sostiene que recibió de Zalmoxis una hierba curativa (φύλλον, 155e), cuyo uso se encuentra ligado a reglas estrictas: solo quien acepte someter su alma al encantamiento (ἐπωδή) podrá ser curado con la hierba en cuestión (157b-c). Al respecto, resulta un poco extraño imaginar a Sócrates como a un sanador con una hierba mágica. En este punto, Szlezák²² también considera que Sócrates no recibió ninguna hierba curativa en Tracia y que a lo sumo el joven Cármides podría creer en esto. Tal vez esta falsa promesa de una curación repentina sea una especie de engaño socrático para que el joven acepte el examen filosófico. Pues, sólo aquellos que no tienen familiaridad con la filosofía podrían creer que exista un remedio filosófico mágico, capaz de traer una curación repentina y definitiva.

Sin embargo, el maestro de Platón insiste en que la administración de este fármaco o hierba se consume junto con un ensalmo (ἐπωδή) (155e) que consiste en una fórmula verbal de contenido variable recitada ante el enfermo para conseguir su sanación. Además, aclara que “el alma es lo primero que hay que cuidar al máximo, si se quiere tener bien el cuerpo” (157a). Y, según la enseñanza del médico tracio, el alma se cura con ciertos ensalmos que, tal como se revela en el texto: “son los bellos discursos” (157a: τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς), mediante los cuales, “nace en las almas la σωφροσύνη [...]”. Y, una vez engendrada y presente ésta, se puede procurar la salud a la cabeza y a todo el cuerpo” (157a-b). Por tanto, la posesión de σωφροσύνη se considera una condición previa para la operación sanadora de la ἐπωδή. Y como se ha demostrado que Cármides no posee esta virtud, Sócrates debe procurársela por medio del ensalmo.

Pero ¿de qué se tratan estos ensalmos o bellos discursos?, ¿realmente guardan relación con el conocimiento filosófico? En primer lugar, queda claro que el ensalmo platónico no se restringe a una especie de fórmula mágica, no se trata simplemente de una sentencia breve y vacía que pueda adaptarse a ser repetida y difundida sin distinción alguna entre los interlocutores. El ensalmo aquí propuesto se identifica más bien con una conversación filosófica prolongada. Se trata de preguntas y refutaciones, de argumentos y pruebas para despertar al interlocutor a que reflexione por sí mismo y para que descubra si sabe lo que cree saber y, además, si su modo de vida requiere de un proceso de conversión filosófica. Desde esta perspectiva, también se explica que Sócrates como ensalmador no defina qué sea la σωφροσύνη, pues, él busca generar la situación protreptica, no repetir fórmulas incapaces de tocar la vida. Evidentemente, el filósofo no engaña al modo de los falsos encantadores, sino que, al decir de Szlezák²³, esconde su saber porque el receptor —en este caso el joven Cármides— todavía no se encuentra filosóficamente preparado para recibirlo con el aprovechamiento adecuado. Además, atendiendo a la

²² *Ibid.*, 208.

²³ Cf. Thomas Szlezák, *Leer a Platón* (Madrid: Alianza Universidad, 1997), 33.

relación entre el ensalmo y el conocimiento filosófico, Laín Entralgo²⁴ realiza un aporte de gran interés. Al estudioso le resulta evidente que Platón se propuso retirar a la ἐπωδή del dominio de la superstición y, por contrapartida, llevó a cabo una “racionalización del ensalmo”. Tal como se muestra en el *Cármides*, esta ἐπωδή racionalizada actúa engendrando σωφροσύνη y opera sobre el alma del interlocutor persuadiéndolo a iniciar el camino filosófico. Laín Entralgo²⁵ también sostiene que el ensalmo racionalizado o filosóficamente aceptable pertenece al ámbito de lo demoníaco. Pues, tal como se muestra en el *Banquete* (202e-203a), la ἐπωδή en cuanto operación demoníaca, aparece como una de las vías para la mutua comunicación entre los hombres y los dioses.

Desde esta perspectiva, vale destacar que, así como se encuentran maestros o médicos falsos y maestros o médicos verdaderos, también se presentan ensalmadores falsos y ensalmadores verdaderos. Algunos que sólo están revestidos con un barniz externo y mediante engaños realizan falsas promesas, como Critias y Zalmoxis. Por el contrario, Sócrates a pesar de su exterioridad rudimentaria o poco florida se erige como el verdadero mediador o ensalmador del alma; el comunicador de un λόγος persuasivo capaz de ligar lo humano con lo divino y de hacer crecer la σωφροσύνη en el alma. Vale decir, Sócrates se presenta como el mediador adecuado para transformar las almas de sus interlocutores y hacer de cada uno un verdadero σωφρόν que es siempre el hombre bienaventurado (μακάριος) o plenamente feliz (175e).

A modo de conclusión

La medicina y la figura del médico tienen una importancia destacada en la obra de Platón. Hay médicos del cuerpo como Erixímaco o el hermano de Gorgias (448b) que dan consejos sobre prevención de la salud, por ejemplo: no caer en excesos, adoptar una dieta determinada y realizar ejercicios físicos. El médico como τεχνικός conoce al paciente de manera integral. Puede hacer ἀνάμνησις (*anámnesis*) y πρόγνωσις (*prógnosis*) de su salud, es decir, leer e interpretar su historia médica para proyectarse hacia una previsión del futuro. Además, el médico tiene la tarea de persuadir con su λόγος al paciente para que realice las actividades requeridas para el cuidado de su salud. Y ofrece un tratamiento farmacológico adecuado a cada dolencia particular que puede ser breve o prolongado. También el médico en situaciones extremas “corta y quema”, es decir, retira y cauteriza una parte del cuerpo que está enferma y que puede poner en peligro el resto del organismo, a fin de no infectar el todo con la parte.

Sin dudas, Platón traspuso, en distintos pasajes de su obra, estas actividades específicas del médico y se las confirió al filósofo. Y dicha transposición también implicó transformar a la filosofía en medicina del alma. Desde esta perspectiva, la filosofía no tiene un valor accesorio o suntuoso, sino que se torna imprescindible para la vida humana. Esta visión holística e integradora de la filosofía como medicina del alma no conduce al

²⁴ Cf. Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (Madrid: Revista de Occidente, 1958), 159.

²⁵ Ibid.

desprecio del cuerpo, sino que sana a la totalidad de lo humano, incluso Más Allá de esta vida. De esto se trata la vida feliz, que no implica la ausencia de conflictos —Sócrates los conoció hasta el extremo de ser condenado a muerte de manera injusta— sino la preservación del alma de los más graves peligros.

El *Cármides* tiene el valor de mostrar de manera diáfana esta transposición de características y procedimientos provenientes del ámbito de la medicina a la praxis filosófica distinguiendo —aunque sin separar— aspectos epistémicos y morales. La filosofía preserva del engaño, pues permite diferenciar entre médicos falsos y verdaderos, alcanzar una mirada realista del sí mismo, saber lo que se sabe y lo que no se sabe. También hace posible la conversión del alma y brinda ayuda para purificarla. Tiene poder de quemar y cortar lo que está enfermo, hacer nacer la σωφροσύνη y sanar el alma de manera integral. Por todo esto, se considera que esta obra dice más de lo que quiere decir o de lo que busca ocultar. No se trata del relato de un caso de fracaso educativo, sino de mostrar las condiciones necesarias para el acceso a la filosofía y su poder transformador en la vida de los hombres.

Bibliografía

Ediciones y comentarios

- BURNET, John. *Platonis Opera*, 1ª ed. T. III. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- COSTA, Ivana, Marcelo Boeri (eds.). *Cármides*. Buenos Aires: Colihue, 2012.
- CROISSET, Maurice. *Platon. Oeuvres complètes*, T. II. Paris: *Les Belles Lettres*, 1921.
- GARCÍA GUAL, Carlos. *Platón Diálogos*. Madrid: Gredos (9 vols.), 1980-1999.
- SCHRADER, Carlos. *Heródoto. Historia*. Volumen II. Libros III-IV. Madrid: Gredos, 1987.
- LLEDÓ IÑIGO, Emilio. *Platón. Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985.
- PERIAGO LORENTE, Miguel. Porfirio. *Vida de Pitágoras*. Madrid: Gredos, 1987.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, Marco Antonio. “La catábasis de Pitágoras”. *Emérita*, Revista de Lingüística y Filología Clásica, LXXXIV 1 (2016): 31-50.
- ZARAGOZA, Juan. Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Gredos, 1993.

Bibliografía secundaria

- ARBE, Rodolfo. “El cuidado de sí y el rol del maestro en el *Cármides* de Platón” en S. Magnavaca, M.I., Santa Cruz y L. Soares, *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017, 51-67.
- BRISSON, Luc. *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: Abada Editores, 2005.
- CAMPOS VALLEJO Álvaro. “Platón y el pensamiento utópico: la terapéutica del todo” en GARCÍA CASSANOVA, J.F. (ed.) *Crítica y meditación. Homenaje al Profesor Pedro Cerezo Galán*. Editorial Universidad de Granada, 2013, 457-484.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Tecnos, 1989.

- GADAMER, Hans-Georg, *Studi platonici* 1-2. Genova: Marietti, 1983.
- GUTHRIE, William. *Historia de la filosofía griega*, vol. IV. Madrid: Gredos, 1998.
- HAVELOOK, Eric. *Prefacio a Platón*, Madrid: Visor, 1994.
- JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- KAHN, Charles. *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*. Milano: Vita e Pensiero, 2008.
- LAIN ENTRALGO, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- REALE, Giovanni, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder, 2001.
- SZLEZÁK, Thomas. *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della madurità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.
- SZLEZÁK, Thomas. *Leer a Platón* Madrid: Alianza Universidad, 1997.
- TONELLI, Malena. "Conocimiento y virtud: el método refutativo en el *Cármides* de Platón" en Di Camillo, S. Tonelli (eds.) *Filósofos griegos antiguos*. Vol. I. La Plata: EDULP, 2019.
- VEGETTI, Mario. "La Medicina in Platone". *Rivista Critica di Storia della Filosofia*. Vol. 21.1 (gennaio-marzo 1966): 3-39.