

Legendo salus

Platón y la escritura del diálogo como antídoto en tiempos que enferman

Legendo salus

Plato and the Writing of Dialogue as an Antidote in Times That Cause Illness

Legendo salus

Platão e a escrita do diálogo como antídoto em tempos que causam Doença

Miguel Ángel Spinassi¹

Resumen

En este artículo intento fundamentar la idea de que Platón concibió sus escritos como un *phármakon* para sus lectores. Esta hipótesis sugiere que a) Platón asumió el rol de un médico-filósofo, b) tuvo un cuidado especial por la redacción de sus diálogos y la comunicación de su noticia filosófica, y c) buscó influenciar en el cuerpo y alma de sus lectores para preservar su salud. Esta influencia alcanza los tiempos actuales y seguirá alcanzando los venideros, siempre y cuando exista un texto de Platón y un lector que quiera entregarse bien dispuesto a sus dramas filosóficos como a un médico.

Palabras clave: Platón, diálogo, *phármakon*, médico, salud

Abstract

In this article, I attempt to substantiate the idea that Plato conceived his writings as a *phármakon* for his readers. This hypothesis suggests that a) Plato assumed the role of a physician-philosopher, b) he took special care in the writing of his dialogues and the communication of his philosophical message, and c) he sought to influence the body and soul of his readers to preserve their health. This influence extends to the present day and will continue to reach future generations, as long as there exists a text by Plato and

¹ Doctor en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor Adjunto de Lengua y Cultura Griegas I, Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC, y Profesor de Latín y Griego en el Colegio Nacional de Monserrat, UNC. ORCID: 0000-0001-7242-4417. Contacto: miguel.spinassi@unc.edu.ar



a reader who is willing to engage wholeheartedly with his philosophical dramas, just as one would with a physician.

Keywords: Plato, dialogue, *pharmakon*, physician, health

Resumo

Neste artigo, busco fundamentar a ideia de que Platão concebeu seus escritos como um *phármakon* para seus leitores. Esta hipótese sugere que a) Platão assumiu o papel de um médico-filósofo, b) teve um cuidado especial na redação de seus diálogos e na comunicação de sua mensagem filosófica, e c) buscou influenciar o corpo e a alma de seus leitores para preservar sua saúde. Esta influência se estende até os dias atuais e continuará a alcançar as gerações futuras, desde que exista um texto de Platão e um leitor disposto a se submeter aos seus dramas filosóficos, da mesma forma que faria com um médico.

Palavras-chave: Platão, diálogo, *phármakon*, médico, saúde

Introducción

El saber de la medicina, en general, y la figura del médico, en particular, tienen apariciones constantes en el corpus platónico.² Precisamente una de las críticas que dirige Calicles contra Sócrates es un claro testimonio de esto: “Por los dioses, prácticamente nunca dejas de hablar de zapateros y cardadores, de cocineros y de médicos, como si nuestra conversación fuera sobre ellos” (*Grg.* 491a1-3). A decir verdad, cualquier Calicles entre nosotros debería reprochar esto mismo al padre del *lógos*, al propio Platón, quien no solo hace referencias explícitas al conocimiento experto de la medicina de su tiempo, a sus conceptos y procedimientos, sino que a menudo recurre a analogías y metáforas medicinales, incluso a expresiones ya fosilizadas en el lenguaje coloquial de la época que provienen de este campo específico del saber, para adaptarlas en sus diálogos a sus propios intereses filosóficos.³ Sin detenerme en este punto—la literatura secundaria es masiva⁴—, menciono solo algunos ejemplos para ilustrar lo que digo. A veces un interlocutor reconoce que un argumento “no tiene nada de sano” (*οὐδὲν ὑγιές*), es decir,

² “Si se exceptúan los escritores médicos”, reporta Ayache (1996: 1), “Platón es, de toda la antigüedad griega, el autor que menciona más frecuentemente la medicina”. Una visión de conjunto muy útil sobre la medicina en Platón ofrece Waack-Erdmann (1996: 54-65). En lo que sigue, todas las traducciones al español, tanto de los textos griegos como de la literatura secundaria, son mías.

³ Cuando hablo de adaptar pienso en lo que hace casi un siglo August Diès llamó exitosamente *transposition platonicienne* (1927: 400-449). Véase en este sentido también Torres (2021). Para Schuhl (1960: 79), “es la filosofía la que aparece en ciertos aspectos como una transposición de esta técnica fundamental [sc. la medicina]”, que, por su parte, “puede ayudarle a precisar su método y a tomar una conciencia más clara de su altísima misión”. [El agregado es mío]. Cf. Laín-Entralgo (1958a) y (1962).

⁴ Véase, entre otros, Wehrli (1951), Lidz (1995), Mansfeld (1982), Vegetti (1995) y Moravcsik (2000).

advierte una falta de coherencia o verdad respecto de un punto equis (*Phd.* 69b8, 89e2, 90c3, e2; *Cra.* 440c7; *Tht.* 173b, 179d3, 194b2; *Sph.* 233a6; *Phdr.* 242e5; *Men.* 89c10; *R.* 496c8, 523b3, 584a9, 589c3); en otras ocasiones, se alude a la “debilidad” (ἀσθένεια) de la naturaleza humana en un plano conceptual (*Phd.* 107b; también *Tht.* 149c, *Phlb.* 29c, *R.* 411d3), o a “lo débil” de las palabras (τὸ ἀσθενὲς τῶν λόγων), tanto las que pronunciamos como, sobre todo, las que ponemos por escrito (*Ep.* VII 343a). Por otra parte, en el nivel léxico hay en los diálogos una diseminación de palabras, recurrentes en el *Corpus Hippocraticum* como términos técnicos, tales como ἀρμονία, δύναμις, εὐεξία, θεραπεία, κράσις, ύγεια, el par de opuestos ἄγαθόν (καλόν)-κακόν (αἰσχρόν), o los verbos παραλαμβάνειν, προσφέρειν, ἐπιφέρειν, etc. Platón, además, da voz a Erixímaco en el *Simposio*, para que ofrezca un elogio de Eros desde su punto de vista médico, y hace de Sócrates un partero de ideas en el *Teeteto*.

Existe, como está claro, una línea de convivencia entre medicina y filosofía, que en algunos casos se traduce, o bien en confrontación y crítica,⁵ o bien en una provechosa utilización. En efecto, Platón filósofo critica, por un lado, el saber de la medicina cada vez que tiene que defender el estatus superior de la filosofía, y, por otro, se sirve de aquella como paradigma para explicitar un determinado punto de su argumentación.⁶ En este sentido, hay que llamar la atención sobre lo que, a mi juicio, es lo más importante en este contacto de Platón con la medicina: el uso de la siguiente analogía, sobre la cual—no hay riesgo de decirlo—se apoya toda su concepción y defensa de la filosofía: esta sería para el alma lo que la medicina es para el cuerpo, de modo que el rol del filósofo es comparable con el del médico, pero bien sabemos hacia qué lado inclina Platón la balanza (cf. Levin 2014). Puesto que la virtud del alma es el estado de mejoría más alto al cual puede aspirar el ser humano, esto es, su salud, y, en contrapartida, el vicio del alma es su enfermedad (cf., e.g., *R.* 444e), la figura del filósofo aparece como la de un sanador de las almas, en la medida en que interpela a las personas y las despierta de su estado de somnolencia, de su descuido personal, en una palabra, de su ignorancia, como lo deja en claro el personaje Sócrates en su defensa ante los jueces de Atenas (*Ap.* 29d2-31b5).

Dicho esto, puedo ahora plantear el objetivo de mi trabajo. En las páginas que siguen intentaré hacer plausible la idea de que Platón concibió sus escritos, *inter alia*, también como un remedio o *phármakon*, con el que los lectores son invitados a preservar su integridad (cuerpo y alma), en una relación comparable a la que mantiene un paciente con su médico. Esta hipótesis sugiere que Platón tuvo un cuidado especial por la

⁵ Pienso, sobre todo, en la discusión del libro tercero de *República* (*R.* 403c-410b). Sobre el tema, véase Vegetti (1998: 427-443).

⁶ Cf. Ayache (1996: 1). Vegetti (1998: 431) ve a Platón como “un lector atento de los textos de medicina”, que está siempre listo “para aprovechar de su conceptualización metódica ya sea como referencia metafórica, ya sea como instrumento analítico”. El lector no debe olvidar que en esta zona de confrontación también tenemos la voz de los autores médicos que polemizan con los filósofos y sofistas, sobre todo hacia finales del siglo V. Pero sobre este punto no puedo detenerme aquí. Véase, entre otros, Longrigg (1963), Vegetti (1965: 15-31) y Nutton (2024: 35-40).

redacción de sus diálogos,⁷ que pretendió comunicar con ellos efectivamente un mensaje filosófico, con el que, entre otras cosas, pudiera influenciar en el cuerpo de sus lectores, pero, sobre todo, en sus almas. Esta influencia, que mira a una conversión personal hacia el camino de la vida filosófica, alcanza los tiempos actuales (y, parece, alcanzará los venideros), siempre y cuando exista un texto de Platón y un lector bien dispuesto para con sus dramas filosóficos.

Mi lectura se estructura de este modo: a) en una primera sección, haré una reseña del manejo y cuidado que tuvo Platón como escritor a la hora de redactar sus diálogos; luego b) llamaré la atención sobre una estrategia discursiva desplegada en ellos que muestran cómo “el padre del *lógos*” pretendió que nosotros, lectores, reaccionáramos ante sus dramas filosóficos; por último, c) reuniré y discutiré brevemente algunos textos que considero testimonios del “Platón médico” y con los que intentaré apoyar mi hipótesis fundamental.

La cuidadosa escritura de los diálogos

Que Platón fue un escritor excelsa, dotado de un exquisito talento literario, ha sido reconocido muchas veces, desde la antigüedad hasta nuestros días, y es algo que sus lectores fácilmente pueden advertir (incluso quienes no acceden a sus textos en la lengua original).⁸ Que Platón, además, sobresalió en la composición del género “diálogo filosófico” como ningún otro autor en la historia, no parece ser una afirmación exagerada.⁹ Lo cierto es que desde hace más de dos mil cuatrocientos años el maestro de la Academia tiene ganada esta reputación y, como es esperable, ha de mantenerla para sí en los tiempos venideros.¹⁰ Lo que pretendo señalar en este lugar, sin embargo, no tiene que ver tanto

⁷ Lamentablemente he sido incapaz de consultar la monografía de Moes (2000), que avanza en una dirección similar a la que sigo aquí. Marino (2022) presenta una lectura original sobre el personaje Sócrates como médico, que es base para las consideraciones que hago en este artículo.

⁸ Para la valoración de la prosa poética de Platón, con referencia a las fuentes antiguas, véase el clásico trabajo de Norden (1995 [1915]: 104-113). También es útil Gaiser (1988: 326-328), que discute la εύρυθμία como cualidad poética de los diálogos, según el informe de Dicearco, conservado en la *Historia de la Academia* de Filodemo; y Giuliano (2004). Sobre el estilo de Platón está el importante trabajo de Thesleff del año 1967, ahora publicado en Thesleff (2009: 1-142). Una confrontación crítica con los resultados de este último se puede leer en Szlezák (2021: 129-140), quien también repasa el juicio de los antiguos sobre “el maestro en la imitación de los estilos”.

⁹ Cf. Hösle (2006: 87). Escribe Diógenes Laercio, 3. 48. 1-6: “(...) me parece que Platón, por haber perfeccionado el género se podría llevar con justicia el primer premio tanto por la belleza como así también por el descubrimiento (sc. del diálogo)”. En la *Introducción a la filosofía de Platón*, de autor anónimo, se lee que Platón fue “quien más se sirvió del diálogo” (*Proll.* 5. 55).

¹⁰ Y, hay que agregar, no gratuitamente. En efecto, la maestría de Platón será percibida como tal y tendrá su érgon siempre vivo (sc. afectar el alma del lector), en la medida en que exista alguien que se aproxime a sus obras y las lea. “Platón no quiso ser solo un teórico”, ha escrito recientemente Lidia Palumbo, “sino que se empeñó para que su mensaje revolucionario llegara al público, y no solo al de su tiempo, para transformarlo” y, más abajo, “el autor Platón aparece como demiurgo del texto y, a través del texto, demiurgo del mundo, del mundo humano...” (Palumbo 2024: 9-10).

con un análisis objetivo del don literario de Platón cuanto con su preocupación por la divulgación de su pensamiento filosófico a través de la escritura. Me explico mejor. A partir de las célebres páginas del *Fedro* donde se presenta una crítica a todo (lo) escrito (*Phdr.* 274b-278e),¹¹ se ha vuelto opinión generalizada que Platón estuvo siempre interesado en el proceso de comunicación efectiva entre las personas, pero, principalmente, en cómo él mismo sería capaz de dar a conocer su mensaje filosófico de la mejor manera posible y con eficacia. Este, no hay temor de decirlo, fue el condicionante mayor al que debió hacer frente el ateniense, si, de alguna manera, quería tener éxito en su empresa. Ahora bien, cuando hablo de la “mejor manera posible” no solo estoy pensando en el aspecto puramente estilístico de sus textos, sino en la problematización en torno a *qué* se comunica, *a quién* y *por qué canal*.¹² En esto Platón estuvo en constante confrontación con los sofistas y rétores de su época, entregando sus esfuerzos redaccionales a la presentación de una propuesta superadora que compitiera con la de aquellos, a saber, sus propios diálogos escritos (vid. *infra*), que combinan forma y contenido de una manera notable. Estos diálogos, si hemos de creer a la voz que habla en la *Carta Séptima* como genuinamente platónica, serían el producto del mejor esfuerzo literario que Platón pudo haber realizado durante más de cincuenta años de escritura:

Y por cierto, si hay algo que sé, es esto: si [estas cosas] tuvieran que ser escritas o dichas, serían expresadas por mí de la mejor manera; además, si quedaran escritas de un modo defectuoso, no sería poco lo que eso me dolería. Por otra parte, si me hubiera parecido que debían ser escritas con suficiencia y que se podían decir a la mayoría, ¿qué otra cosa más bella habría hecho yo en la vida que escribir este [que considero un] gran beneficio para los hombres y sacar a la luz para todos la naturaleza [de las cosas]?¹³

¹¹ De estas páginas la así llamada escuela de Tübingen-Milano ha hecho uno de sus bastiones para la defensa del “nuevo paradigma hermenéutico”, la lectura esotérica de Platón. Solo remito al primer capítulo de Szlezák (1985: 7-23) y a Reale (2010: 75-94). Existen, por cierto, otras lecturas e interpretaciones de la sección final del *Fedro*, sobre todo, de parte de aquellos que se oponen a la escuela antes mencionada. La disputa hoy no está resuelta ni mucho menos. Para un panorama general, véase, entre otros, Erler (2007: 92-96), Nikulin (2012: 1-38) y, sobre todo, Ferrari (2012).

¹² Si la crítica a la escritura del *Fedro* cuestiona la comunicación del saber a través de la palabra escrita, algunas de las consideraciones de la *Carta Séptima*, sobre la que volveré más abajo, van más allá y ponen en tela de juicio incluso la eficacia comunicativa de la palabra oral (*Ep. VII* 341d2-4; cf. Szlezák 2021: 188). Como bien ha señalado Erler (2001: 58) y (2005), también en los propios diálogos encontramos algunas advertencias sobre el riesgo que se corre, si se deposita una confianza excesiva en la comunicación oral, sobre todo si no hay una buena comprensión de eso que se comunica. Sea como fuere, este es un tema muy debatido entre los estudiosos de Platón, especialmente entre los que consideran las “doctrinas no escritas” para la interpretación de los diálogos escritos y quienes se les oponen (e.g., Trabattoni 1994: 26-30; Dalfen 1998: 76). Hershbell (1995: 39), por ejemplo, cree que “ni la palabra escrita ni la palabra oral es completamente adecuada para guiar hasta la verdad”, por lo que saber “si Platón tuvo o no una filosofía esotérica, no escrita”, sería algo “irrelevante”. Una opinión cuestionable y que, en mi caso, no puedo compartir del todo.

¹³ Pl. *Ep. VII* 341d2-e. El texto entre corchetes es un agregado que, a mi criterio, mejoraría la comprensión del párrafo.

Este pasaje es uno de los más discutidos entre los platonistas y cualquier afirmación que hagamos a partir de él tiene que ser cuidadosa. Según parece,¹⁴ Platón está aludiendo a un contenido objetivo que de ningún modo consideró conveniente dejar por escrito (aquellas cosas de mayor valor o lo más importante de su filosofía). En la corte siracusana, no solo Dionisio II sino también otros habrían escrito sobre lo que oyeron de Platón o incluso de Dion (*Ep. VII 341b1-7*), pero frente a esto el filósofo toma distancia, oponiéndose decididamente: “Sobre tales cuestiones no existe ni existirá jamás un escrito mío” (*Ep. VII 341c5*). Por otra parte, tenemos y conservamos un contenido objetivo en los diálogos escritos (sea cual sea y en el estado en que lo podamos reconstruir), que, evidentemente, Platón sí consideró conveniente divulgar de esa forma. Ahora bien, lo que dice el ateniense sobre el primer contenido puede ser trasladado, con los recaudos pertinentes, al segundo. En otras palabras, el cuidado que muestra Platón frente a la comunicación de su filosofía más personal, y con esto me refiero a su pensamiento más genuino y estimado por él, también deja traslucir un cuidado por la composición de sus propios escritos.

Examinemos con algún detalle el párrafo traducido, para aclarar esto que estoy sugiriendo. Me parece que hay dos puntos clave que debemos tener en cuenta. Primero, el autor de la epístola afirma que nadie mejor que él sería autoridad competente para exponer, tanto por escrito como de manera oral, aquellas cuestiones en las que se ha dedicado con el máximo empeño (cf. *Ep. VII 341c2*, sus τιμώτερα (cf. *Phdr. 278d8*).¹⁵ Cuando Platón escribe “serían expresadas por mí de la mejor manera” (ὑπ' ἐμοῦ βέλτιστ· ἀν λεχθείη), nos está dando una clave para iluminar el lugar que ocupan sus composiciones dramáticas: ¿acaso son estas una prueba material de esa “mejor manera posible” de comunicación escrita? Cuando inmediatamente después Platón confiesa que se habría afligido mucho si el núcleo de su pensamiento hubiera quedado escrito de manera defectuosa (γεγραμμένα κακῶς),¹⁶ además de insinuar la posibilidad real de una redacción escrita de este contenido primordial, ¿no está diciendo que sus diálogos escapan a esa condición de defectuosos? ¿Acaso es difícil de creer que Platón, como padre del *lógos*, habría evitado durante toda su carrera literaria el disgusto de producir vástagos deficientes? Aun cuando sea difícil asegurarlo, me veo inclinado a una respuesta afirmativa, al menos, a lo sugerente que puede ser una respuesta tal para nuestra lectura del corpus.

¹⁴ Hay una ambigüedad pretendida en esta sección de la carta y en su contexto inmediato. Platón se sirve de ciertas expresiones para hablar de la filosofía y su contenido (τὸ πρᾶγμα, “el asunto”, para la primera; τοῦτο, “esto”, ταῦτα, “estas cosas”, etc., para lo segundo), que, cuando menos, genera confusión en los lectores y desorientación en el hilo del relato. Entiendo que se trata de una estrategia del autor, con la cual pone a prueba la idoneidad de sus receptores. Un apoyo para esto, quizás, sea la mención de la forma “enigmática” de comunicación que empleó Platón frente al tirano de Siracusa (*Ep. VII 332d7* αἰνίττομενοι δὲ καὶ διαμαχόμενοι τοῖς λόγοις κτλ.).

¹⁵ Como anota Forcignanò (2020: 153): “Platón no está diciendo que solo él puede hablar de filosofía, sino que aquello que es el corazón de su filosofía, si fuera posible escribirlo adecuadamente o decirlo, sería escrito o dicho por él mejor que por cualquier otro. No me parece fatigoso conceder a Platón –y a cualquier otro, en realidad– que sea el mejor comunicador de su propio pensamiento”.

¹⁶ Platón evidentemente ni siquiera piensa en la posibilidad de que sus doctrinas más profundas fueran expresadas de manera defectuosa, ya que eso hablaría de su propia incapacidad de expresión (véase nota anterior).

Se impone, sin embargo, el interrogante: ¿en qué sentido podemos entender los textos platónicos como ejemplo de una exposición inmejorable y no defectuosa? Considero que una respuesta razonable tiene que véselas, sobre todo, con la crítica a la escritura del *Fedro* y con las reflexiones que encontramos en la *Carta Séptima* sobre la comunicación filosófica. Si dejamos de lado la potencia literaria de los diálogos, nacidos de la pluma de un auténtico *poeta doctus*, las obras de Platón son la mejor exposición de su pensamiento, porque responden a las condiciones que él mismo exigió al verdadero filósofo dialéctico que escribe textos: este es plenamente consciente y domina el contenido objetivo que pretende comunicar en cada caso (¿qué cosa?), conoce el alma del receptor (¿a quién?) y elige el mejor canal para su comunicación (¿por qué medio?). Todo esto apunta a una preocupación genuinamente pedagógica o didáctica (cf. Erler 2007: 95). Lo primero se relaciona con la filosofía platónica, con un contenido preciso de sus creencias y elaboraciones personales, más allá de la controversia que existe hoy respecto de este punto (¿Platón fue un filósofo *dogmático*? ¿Elaboró un *sistema* de pensamiento definido? ¿En qué medida podemos reconocer su voz si se esconde en el *anonimato*?). Lo segundo apunta al destinatario de cada diálogo, que, como puede observarse a lo largo del corpus, se va especializando cada vez más hasta alcanzar el nivel de una élite intelectual y experta (piénsese, por ejemplo, en el receptor pretendido por diálogos como *Sofista*, *Parménides* o *Timeo*), aunque existe consenso en que Platón contó con la posibilidad de que su obra llegaría a lectores casuales, incluso muy alejados en el espacio y el tiempo (cf. *Phd.* 275e);¹⁷ en una palabra: como experimentado conocedor del alma humana, Platón era consciente de que sus escritos afectarían a sus receptores, por un lado, para motivar en ellos una conversión a la filosofía (aspecto protréptico de los diálogos),¹⁸ y, por otro, para hacer que progresen en ella, desarrollando sus capacidades cognitivas y su sensibilidad estético-literaria.¹⁹ El tercer ítem tiene que ver con el manejo de las instancias comunicacionales, tanto la escrita como la oral: como maestro de la Academia, guía y colaborador de las investigaciones que allí se promovían, y como discípulo de Sócrates, Platón de ningún modo pudo, ni quiso, desligarse de la oralidad, a la que consideró superior a la escritura, por su capacidad de continua adaptación y superación (“¿Qué digo? ¿A quién? ¿Hasta qué punto puedo hablar? ¿Debo ahora callar? ¿De qué modo tendré éxito con mi

¹⁷ Cf. Dalfen (1998: 71).

¹⁸ Sobre este tema la monografía ineludible es la de Gaiser (1959). Cf. también Gaiser (1984: 41-42), quien considera que “los escritos de Platón no solamente son el producto de sus problemáticas y conocimientos filosóficos, sino también el de su intención de comunicarlos y hacerlos eficaces” (p. 40). Dalfen (1998: 79), por su parte, considera que Platón buscó ser leído u oído, porque quiso tener un impacto en sus receptores.

¹⁹ Estoy rozando un tema complejo que tiene que ver con el público de Platón. Entre otros, véase la monografía de Usener (1994: 154-173) y el trabajo de Thesleff (2002). La primera subraya la importancia que tiene en los diálogos la escucha como medio de información, razón por la cual Platón habría fomentado la lectura de sus diálogos solo para un contexto de discusión posterior: no importa tanto el diálogo del lector *con* el texto, sino el diálogo que puedan tener *sobre él* quienes primero lo han oído. Thesleff, por otra parte, considera que Platón escribió para un público específico, intelectual, más bien cerrado y no para el público en general. Sea como fuere, una cosa es bien evidente y es que el lector exigido por los diálogos no solo tiene que poseer notables cualidades intelectuales para hacer frente a su componente puramente teórico, sino también una sensibilidad estética que sepa decodificar y gustar de su diseño literario (cf. Erler 2007: 96-97).

comunicación?”, etc.), capacidad de la que carece un texto fijado por escrito, estático de una vez por todas; por otra parte, como literato fuertemente influenciado por esta oralidad, Platón eligió y desarrolló la escritura en formato *diálogo*, a partir del popular *lógos sôkratikós*, que le permitió imitar, *καθ’ ὄσον δυνατόν*, la búsqueda filosófica por medio de la conversación viva entre las personas.²⁰ Precisamente de este último punto puede surgir la respuesta que demos al interrogante que he planteado más arriba: los diálogos de Platón dan cuenta de esa mejor manera posible de escribir, es decir, de su exposición no defectuosa, porque su padre sabe muy bien cuáles son los límites y posibilidades del medio escrito, sabe hasta qué punto puede avanzar en la explicación o desarrollo de un tema equis, esto es, está al tanto continuamente del grado de *suficiencia* que puede y debe otorgarle a sus *lógoi* (cf. *Ep.* VII 341d5 *εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα θ’ ικανῶς κτλ.*). Con la conciencia plena de este punto, Platón logró dotar a sus dramas filosóficos de *algo*²¹ de la capacidad selectiva propia del *lógos* oral, gracias a la cual cada diálogo puede elegir a su receptor apropiado (cf. *Phdr.* 276e6) y apartar a quien no lo es.²²

El segundo aspecto que quiero subrayar tiene que ver con la percepción que tuvo Platón de sus diálogos como “beneficio” o “bien” para sus lectores. Es cierto que en el pasaje de la *Carta Séptima* que estamos revisando Platón habla del gran beneficio (*μέγα ὄφελος* | cf. 341e2 *ἄγαθόν*) que habría sido la divulgación masiva (*πρὸς τοὺς πολλούς* | *πᾶσιν*), ya sea por escrito (*γραπτέα* | *γράψαι*) o de manera oral (*όητά* | *προαγαγεῖν*), de la parte más importante de su filosofía. Él considera que ninguna otra acción en su vida habría sido más bella que esta, pero, de todos modos, evitó llevarla a cabo, aunque no por propia incapacidad, sino por la firme convicción de que un “tratamiento” de sus ideas más caras no habría sido beneficioso para *casi* nadie, ya que la mayoría, o bien habría despreciado el asunto, o bien se habría llenado de una vana presunción de saber (*Ep.* VII 341e-342a; cf. también Aristox. *Harm.* 39.8-40.4 ed. da Rios).²³ ¿Pero qué hay de los

²⁰ Sobre esto, véase Szlezák (2009). Como es bien sabido, tanto la institución del simposio en la vida social ateniense como el drama y sus festividades fueron, sin dudas, la influencia directa que recibió Platón a la hora de elegir el diálogo como forma de expresión. A esto hay que sumar, además, el *elenkhos* de Sócrates que impactó en Platón siguiendo el modelo de las discusiones en las cortes atenienses (así Hershbell 1995: 25-29; 34-35).

²¹ Escribo *algo*, porque entiendo que el diálogo escrito de ninguna manera puede reemplazar la oralidad, incluso cuando la imite con el máximo detalle y el imitador sea el grandísimo Platón. Este es un punto controversial que viene, al menos, desde F. Schleiermacher. Cf. Szlezák (1985: 339-342) y Erler (2007: 92-93), quien escribe: “(...) se debe considerar que los textos escritos pueden describir una confrontación dialéctica viva, pero esta descripción no puede compensar las ventajas de las conversaciones orales, dialécticas, a la hora de producir resultados flexibles, que estén orientados al destinatario y que se refieran a un asunto puntual”.

²² Como informa Dicearco, según la *Historia de la Academia* de Filodemo, Platón habría tenido una influencia ambivalente en la filosofía: habría atraído a muchos con la escritura protréptica de sus diálogos (*προετρέψασθαί τὰς ἀναγραφῆς τῶν λόγων*), pero al mismo tiempo habría apartado a otros que se dedicaron a filosofar “superficialmente” (*ἐπιτολαίως δὲ καὶ τινας ἐποίησε φιλοσοφεῖν*). La reconstrucción del texto y su sentido son muy discutidos; véase Fleischer (2023: 166, 478 y 549-551).

²³ Es notable cómo Platón piensa en un círculo reducido de receptores, “unos pocos”, capaces de comprender el “tratamiento” (*ἐπιχείρησιν*) del núcleo de su filosofía “gracias a una pequeña indicación” (*διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως*). No queda claro si este tratamiento es escrito u oral; quizás Platón piensa en ambas instancias, aunque la escrita es la que más le preocupa. Esa “indicación”, por otra parte, es pequeña o breve y tiene fuerza de recordatorio, es decir, evoca en quien la recibe (algo de) aquel contenido filosófico que es más querido para Platón, comunicable luego de una extensa convivencia (*Ep.* VII 341c5-d2). Soy consciente, por último, de que

diálogos? A falta de un tratamiento suficiente de aquellas cuestiones más elevadas, ¿no ocuparían ellos, entonces, el primer lugar dentro de los logros “más bellos” que Platón pudo haber alcanzado en su vida? A su modo, los diálogos escritos exponen “la naturaleza de las cosas” (*Ep. VII* 341d7-e) y no parece una mera casualidad que las conversaciones dialécticas, representadas en ellos, sean caracterizadas como un “beneficio” para los interlocutores (cf. *Grg.* 505c3, *Men.* 84c8, *Tht.* 169c3) o como un “bien común” (*Phd.* 63d, *Chrm.* 166d2-6—el paralelo con nuestro pasaje de la *Carta Séptima* es notable—, *Grg.* 505e6, *Cra.* 428a4-5; también *X. Mem.* 1. 6. 14. 3-9).²⁴ Precisamente en el libro décimo de la *República*, cuando el personaje Sócrates repasa la antigua contienda entre poesía y filosofía, parece despertarse de sus reflexiones la idea de que el propio diálogo escrito que estamos leyendo—y con él todo el corpus platónico—gana la condición de una nueva poesía, una superadora,²⁵ que puede ser aceptada en la *pólis*, una que no solo produce placer en su audiencia, sino que también aporta un beneficio, tanto individual como colectivo (*R.* 607d8-e2 οὐ μόνον ἡδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη [...] κερδανοῦμεν γάρ που ἐὰν μὴ μόνον ἡδεῖα φανῇ ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη). Con esto no me parece que estemos muy lejos de poder afirmar que la obra escrita de Platón se perfila como un beneficio para sus receptores, para su integridad tanto física como espiritual. Por este camino hay que buscar la motivación principal que tuvo Platón a la hora de dedicar gran parte de su vida a la confección de diálogos escritos. Ningún lector sensato puede hoy reconocer en los diálogos una intención dañina de parte de su autor. Cuando en muy pocos pasajes leemos que un interlocutor (Calicles en *Grg.* 483a3, 489b4; Trasímaco en *R.* 338d4, 341a5-b2, b9) acusa al personaje Sócrates (para Platón, el hombre más excelente, sabio y justo de su época, cf. *Phd.* 118a16-17) de hacer daño (*κακουγεῖν*) o comportarse de mala fe en los *lógoi*, no hay que olvidar el hecho de que Platón ha consentido que tal

así como me he referido a este tema surge un problema muy interesante, aunque casi imposible de resolver: ¿quiénes fueron capaces de leer y decodificar esa manera sucinta de sugerir contenidos profundos del pensamiento platónico? La respuesta más natural: sus discípulos. ¿Todos o algunos de ellos? Curiosamente en la propia *Carta Séptima* se alude a algunos que (mal) oyeron a Platón y a todo un revuelo suscitado en la corte siracusana y fuera de ella (¿en la Academia?) por interpretar al maestro (*Ep. VII* 338d1-6). Incluso lo que sabemos de sus discípulos y allegados más íntimos, como Espeusipo y Jenócrates, habla de un esfuerzo por tratar de descifrar qué dijo Platón, qué entendió sobre tal o cual punto (ya sea planteado en los diálogos publicados, ya sea en sus discusiones de escuela), lo cual parece sugerir que esos capaces de seguir las indicaciones dadas no fueron muy capaces de hacerlo. El panorama es ciertamente nebuloso, excepción hecha del joven Dion, que, a diferencia de Dionisio, sí obedeció al “sagrado maestro y educador”, pero murió tempranamente (*Ep. VII* 335d-336c). ¿Acaso habrá llegado incluso hasta nosotros algo de esa semilla filosófica diseminada por Platón que nos habilite a decodificar sus “pequeñas indicaciones”?

²⁴ Para Platón esto es así, porque, como se ha repetido muchas veces, el diálogo filosófico solo puede darse en un ambiente amistoso, entre personas bien dispuestas, que mancomunan sus esfuerzos para llegar a la verdad de la discusión, con un intercambio de preguntas y respuestas sin envidia. Cf. *Ep. VII* 344b5-6 y, en general sobre el tema, Spinassi (2020). Este encuentro de amigos, por otra parte, tiene un fundamento ontológico y es la Idea del Bien, el máximo objeto de estudio que Platón propone en su *República*, que, como leemos en *R.* 505a2-7, hace que todas las cosas—incluido el diálogo filosófico—sean útiles y provechosas (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα), y que, en el caso de que la ignoremos por completo, haría que de nada nos sirviera conocer cualquier otra cosa (οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος). La equiparación entre “lo provechoso” y “lo bueno” es frecuente en los diálogos. Cf., entre otros, *Alc.* II 146d7e3; *R.* 379b11, *Euthd.* 280b7, *Prt.* 333d9, *Grg.* 499d, etc.

²⁵ Para esto, véase Dalfen (1974: 313-325); pero, sobre todo, Gaiser (1984: 117-123); también Erler (2001: 56-58; 62-63) y Gastaldi (2007: 149).

acusación quede registrada en su texto y que sin dudas tuvo una intención al hacerlo: primero, dejar aflorar en la superficie del diálogo la posibilidad de que alguien haga un daño o un beneficio *en* y *con* la conversación; segundo, indagar por qué esa acusación se ha tematizado en la conversación, qué la motivó y si tiene algún fundamento o no; tercero, despertar en el lector el interés genuino por distinguir quién es en verdad el que hace un daño en el diálogo y quién el que busca un bien. Más allá de que Sócrates esté haciendo uso de algún truco argumentativo o no para “violentar” a su partner (cf. *R.* 341b1-2) y hacer que caiga en contradicción—esta parece ser la motivación de la acusación que él recibe—, una cosa parece segura y es que el empeño socrático por llegar a la verdad de la discusión choca muchas veces con el interés de un Calicles o un Trasímaco por dejar su reputación (y economía) incólume. Personajes como estos, representados como verdaderos φιλότιμοι καὶ φιλόνικοι, están más preocupados por no quedar mal parados ante los demás y salvar su imagen pública²⁶ que por participar del diálogo constructivo que, muchas veces, requiere incluso cambiar o abandonar sus propias creencias y “perder” en la conversación ante el argumento más convincente. Si hemos de acordar con lo dicho en *R.* 434c4, a saber, “la mayor maldad que uno puede cometer contra su propio Estado es la injusticia” (κακουργίαν δὲ τὴν μεγίστην τῆς ἑαυτοῦ πόλεως οὐκ ἀδικίαν φήσεις εἶναι;),²⁷ son nuestras las palabras del adivino Eutifrón—que no parece reconocer su verdadero peso—cuando teme que Meleto y sus seguidores en realidad no estén haciendo un bien a la ciudad, sino horadando sus cimientos con la injusticia que maquinan contra Sócrates (*Euthphr.* 3a7-8 ἀτεχνῶς γάρ μοι δοκεῖ ἀφ' ἐστίας ἄρχεσθαι κακουργεῖν τὴν πόλιν, ἐπιχειρῶν ἀδικεῖν σέ).

Este mismo panorama se puede transferir al nivel de la recepción de los diálogos y la acción bienhechora de Sócrates, que no es sino la del propio Platón, está allí para favorecer la mejoría de nuestras almas, de nuestra propia persona y la forma de vida que llevamos. Aun cuando en un primer momento, o incluso a lo largo del trat(amiento) que tengamos con un texto platónico, experimentemos amarguras como la de algunos remedios,²⁸ o tengamos mareos y vértigo ante la discusión de cuestiones muy complejas o insólitas para nosotros;²⁹ aun cuando nos quedemos inmovilizados sin saber qué

²⁶ En *Lg.* 677b se alude a las estrategias que desarrollan los habitantes de la ciudad con miras a tener siempre más que otros, sobresalir ante el resto y dañarse mutuamente (...εἰς τε πλεονεξίας καὶ φιλονικίας καὶ ὅπόσ' ἄλλα κακουργήματα πρὸς ἀλλήλους ἐπινοοῦσιν). Cf. Spinassi (2020: 210, 218, y 240-244).

²⁷ En esta sección del libro cuarto de la *República*, Sócrates habla del intercambio de tareas o intromisión de un experto en el campo laboral del otro como la perdición de la *pólis* (ὅλεθρον τῇ πόλει). Que uno se ocupe de aquello para lo que no está naturalmente dispuesto es un “obrar mal” (κακουργία), un hacer lo que no le corresponde, que se traduce en última instancia en la más grande maldad para el Estado: la injusticia.

²⁸ El ejemplo más claro, quizás, sea la sensación de desasosiego cuando hemos leído un diálogo aporético, que luego de un largo rato, no nos deja ver fácilmente el fruto “positivo” de la discusión, al punto que también experimentamos su *aporia*. Cf. Erler (1987), Szlezák (1993: 19-22).

²⁹ Pienso, por ejemplo, en algunas secciones de *República* (el número nupcial), *Sofista* (el ser y el no ser, los géneros supremos, etc.), la segunda parte del *Parménides* o la formación del alma del mundo en el *Timeo*. La tematización del vértigo y mareo, que bien puede anticipar la propia experiencia del lector (cf. Erler 2015: p. 110), se da en algunos pasajes aislados. En *Phd.* 79c7, por ejemplo, Sócrates señala que el alma, cuando percibe y examina las cosas a través del cuerpo, se ve arrastrada por este hacia todo lo cambiante y por ese

hacer³⁰ y no estemos dispuestos a afrontar la acción terapéutica del *lógos* que nos exige cambiar nuestra opinión fuertemente arraigada por otra superadora y no toleremos un “castigo” dialéctico semejante,³¹ parece sugerente pensar que toda la recreación ficticia de un diálogo, pensado hasta en sus más mínimos detalles por Platón, se ofrece como terapia de nuestra persona, cuyo objetivo más grande es la reorientación de nuestra vida hacia la filosofía y, si ya hemos puesto un pie en ella, un impulso para un perfeccionamiento gradual que nos aproxime cada vez más a la meta. ¿A qué, si no, las constantes invitaciones a cuidar de nuestras almas, para que se vuelvan mejores, la inquietud sobre cómo vivir bien y el deseo de “huir de aquí hacia allí”, haciéndonos cada vez más semejantes a la divinidad (*Tht.* 176b)? Si este llamado, diseminado en los diálogos, no es un beneficio personal, ¿qué lo es?³²

Una estrategia discursiva platónica y la reacción del receptor

Como se ha señalado muchas veces, la escritura de Platón es una fuertemente autorreferencial, en el sentido de que a la reflexión *teórica* de un punto equis acompaña en el mismo contexto del diálogo una mostración *práctica* de dicho punto. Esto es sobre todo evidente cuando Platón se confronta con los poetas, con sus reglas de composición, con sus contenidos (míticos), con su impacto en la audiencia, etc., porque él mismo, como vimos, tenía con qué competirles. Por otra parte, Platón vio una motivación especial en esta forma de composición para “proporcionar comentarios implícitos sobre su propia escritura” a fin de contribuir “a una discusión contemporánea sobre cuestiones de método y poetología” (Erler 2007: 78). En esta sección me gustaría reparar sobre un ejemplo de esta técnica autorreflexiva de la escritura platónica en el diálogo *Fedón*. Mi interés está en mostrar cómo el padre del *lógos* pretendió que leyéramos y reaccionáramos ante este diálogo en particular y, por extensión, a su obra escrita en general. Como creo, estas consideraciones podrían ilustrar la hipótesis central de este trabajo, según la cual los diálogos escritos serían “remedios” del médico Platón con el que busca cuidar la persona de sus lectores.

motivo va a la deriva, perturbada y con mareos. En *Tht.* 175d2-4 se describe el malestar que experimenta el no filósofo: “tiene mareos cuando está suspendido en lo alto y mira desde arriba, se angustia por su falta de costumbre, está en aporía y tartamudea...” (cf., el pasaje paralelo, invertido, de *Grg.* 486b; también *R.* 518a7). Justamente el estado de aporía producido en el diálogo causa mareos en los interlocutores (*Ly.* 216c5; cf. también *Tht.* 155c10, *Sph.* 264c11), lo mismo que las palabras de los sofistas que impactan como los puños de un buen boxeador y el criterio del público (*Prt.* 339e2). En fin, como se explica en *Lg.* 892e7, las preguntas y respuestas, propias del intercambio dialéctico, pueden provocar vértigo y mareos, sobre todo en quienes no están acostumbrados a ellas.

³⁰ Cf. *Pl. Men.* 84b3-c9 (ἀπορεῖν οὖν αὐτὸν ποιήσαντες καὶ ναρκᾶν ὥσπερ ἡ νάρκη, μῶν τι ἐβλάψαμεν; –οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ [...] ὥνητο ὅρα ναρκήσας; –δοκεῖ μοι).

³¹ El pasaje al cual estoy aludiendo es *Grg.* 505b11-c4, un texto notable y fuertemente autorreferencial (cf. *Phd.* 73b6). Sócrates está discutiendo con Calicles sobre la mejoría que implica el castigo para un alma desenfrenada. Calicles responde a duras penas y Sócrates comenta: “este hombre (¿este valiente?) no soporta ser beneficiado, aun cuando él mismo esté experimentando esto sobre lo que versa nuestra conversación, el ser castigado” (οὗτος ἀνὴρ οὐχ ὑπομένει ὠφελούμενος καὶ αὐτὸς τοῦτο πάσχων περὶ οὗ ὁ λόγος ἔστι, κολαζόμενος).

³² Para el concepto de narración platónica agradable y filosóficamente beneficiosa, véase la contribución de Erler (2016).

En otro lugar³³ he intentado demostrar cómo la estructura del *Fedón* evidencia la clara intención de su autor de hacer que el relato sobre el último día de Sócrates, sobre lo que él dijo e hizo en prisión (*Phd.* 57a5-6, 58c7), se propague en el espacio y en el tiempo, prácticamente con el mismo impacto que tuvo en sus más allegados. Para evitar repeticiones innecesarias, solo digo que tanto el diálogo entre Sócrates y sus compañeros, que llamamos conversación narrada (CN), como la conversación marco entre Fedón y Equécrates (CM), y la conversación actual entre el lector y el texto (CA), están íntimamente interconectadas. Si tuviéramos que graficar esta interconexión y el efecto de propagación de la noticia del Sócrates moribundo buscado por Platón, podríamos imaginar los círculos expansivos que se forman en la superficie del agua cuando algo la golpea. Para que el lector sea consciente de esta secuencia de niveles de recepción que llega hasta él mismo, Platón se sirvió de esta construcción del diálogo en secuencias de conversación incrustadas una dentro de otra y del mecanismo del relato interrumpido: en la conversación marco, Equécrates interviene para poner una pausa en la narración de Fedón y manifestar ya sea una opinión, ya sea su sentimiento ante lo que oye.³⁴ En el círculo de amigos que permanecen callados en Fliunte parece esconderse también el lector que, ante las reacciones de Equécrates, se ve movido a participar activamente del *lógos* narrado, ya sea expresando también su opinión o su sentimiento. Lo que Platón genera con estas interrupciones de Equécrates es la apertura de ese acontecimiento memorable, casi mítico, para el lector que, como si se asomara por una ventana, puede ver y experimentar con mayor cercanía lo que entonces dijo e hizo Sócrates antes de morir. La primera de esas intervenciones es muy sugerente para este trabajo. Veámosla con algún detalle.

Después de dar sus primeros argumentos a favor de la inmortalidad del alma, Sócrates advirtió que Simias y Cebes continuaban dialogando en voz baja. Fue así que los exhortó a que expusieran sus dudas sobre lo dicho, ofreciéndose como un colaborador para salir de la *aporía* (*Phd.* 84c-d3). Los tebanos muestran sus reparos para hablar, porque no quieren molestar a Sócrates en lo que, ellos creen, es un infortunio, pero ante su insistencia terminan por plantear sus objeciones a los argumentos precedentes. En ese momento, todos, incluido el propio Fedón que cuenta la historia, experimentaron un estado de desagrado (*Phd.* 88c): había caído sobre ellos la desconfianza sobre los *lógoi* ya esgrimidos y sobre los que pudieran exponerse a continuación. En el nivel de la conversación marco, Equécrates aprovecha esta parte del relato para tomar la palabra y manifestar su desazón, un mismo sentimiento de *apistía* (*Phd.* 88c8-d3). Él reconoce la necesidad de un nuevo argumento que lo persuada otra vez sobre la inmortalidad del alma, pero, antes de eso, está muy interesado en saber cómo reaccionó Sócrates a las objeciones de los tebanos (*Phd.* 88e): “¿Acaso también él estaba evidentemente molesto por las preguntas o salió con calma en ayuda del *lógos*?”. En ese punto Fedón hace el siguiente comentario (*Phd.* 88e5-89a8):

³³ Véase Spinassi [en prensa].

³⁴ Para un ejemplo concreto, histórico, de la recepción emotiva del *Fedón*, reporto las palabras de Cicerón: “¿Qué puedo decir sobre Sócrates, cuya muerte suelo llorar cuando leo a Platón? (Cic. N.D. 3.82.8-9: *quid dicam de Socrate, cuius morti in lacrimare soleo Platonem legens?*).”

La verdad, Equécrates, aunque muchas veces me asombré de Sócrates, nunca lo admiré tanto como cuando estuve allí con él. Quizás no tenía nada de extraño que tuviera algo más para decir, pero, al menos, lo primero que más me asombró fue cómo recibió el *lógos* de los muchachos, con qué dulzura, benevolencia y complacencia; después, qué agudo fue al reconocer lo que habíamos experimentado con motivo de los razonamientos, y finalmente qué bien nos curó e interpeló otra vez, como a unos prófugos y derrotados, estimulándonos para que le acompañáramos y examináramos juntos el *lógos*.

De manera notable, la observación de Fedón apunta a tres etapas sucesivas en el *cómo* reaccionó Sócrates frente a las objeciones. Me interesa la última de ellas, que pone al filósofo explícitamente en el lugar de médico, que advierte en el rostro de sus amigos los signos del desconsuelo y los “cura por completo” (89a5 ὡς εὖ ήμᾶς ιάσατο). Esta acción terapéutica se explica un poco más adelante en el relato de Fedón, puntualmente en 90e ss., cuando Sócrates, haciendo uso del lenguaje médico, previene a sus compañeros de la *misología* (*Phd.* 89d-91c6), que bien podemos calificar como una enfermedad del *lógos*, gravísima, por la cual, si la padecemos, podríamos vernos privados “de la verdad y el conocimiento de los seres”, es decir, de la filosofía (cf. *Sph.* 260a5-7):

Primero, entonces, nos cuidemos bien de esto y no admitamos [que vaya] a nuestra alma [el pensamiento] de que existe el riesgo de que no haya ni un *lógos* sano (τὸν λόγων...οὐδὲν ὑγιὲς εἶναι), sino que más bien nosotros todavía no estamos lo suficientemente sanos (οὐπω ὑγιῶς ἔχομεν) y tenemos que tener coraje y esforzarnos por estarlo (προθυμητέον ὑγιῶς ἔχειν).

Lo interesante para nuestra discusión es reparar en el hecho de que la acción médica de Sócrates, aplicada en un contexto de metáfora bélica y dirigida, por ello, a sus compañeros como si fueran heridos de guerra (καὶ ὥσπερ πεφευγότας καὶ ἡττημένους), está interconectada con su acción filosófica más distintiva en Platón: la de llamar otra vez al combate (ἀνεκαλέσατο), la de exhortar con estímulos (προύτρεψεν) y fomentar el examen conjunto de un argumento (πρὸς τὸ παρέπεσθαι τε καὶ συσκοτεῖν τὸν λόγον). En otras palabras, me parece que Platón pretende que veamos con suficiente claridad que la medicina, en el pasaje que hemos revisado más arriba, está al servicio de la filosofía. El maestro de la Academia, una vez más, se sirve de un contexto medicinal y de un lenguaje médico para trasladarlo a la investigación filosófica del diálogo y, lo que es más importante aún, la continuación del examen sobre la inmortalidad del alma, o lo que es lo mismo, la superación del actual estancamiento o *aporía*, se proyecta como un camino de sanación, como un recobrar el estado saludable, para el cual hay que tener coraje y buena voluntad.

En síntesis, la sección del *Fedón* que hemos discutido no solo muestra cómo reacciona de hecho Sócrates ante las dificultades de los argumentos, sino cómo quiere Platón que interpretemos tal reacción y, por ende, cómo debemos reaccionar también nosotros. Además, la asunción implícita por parte de Sócrates del rol de médico-filósofo nos lleva la mirada hacia su conducción del diálogo como terapia de sanación y hacia nuestro propio rol como lectores-pacientes que, así como Fedón (y el círculo socrático en Atenas) pri-

mero y Equécrates (y el círculo de amigos en Fliunte) después, recibimos el *phármakon* socrático: un *lógos* sobre la supervivencia del alma humana. Es muy sugerente pensar, en este sentido, que el diálogo que se propone discutir objetivamente sobre la inmortalidad del alma llegue incluso hasta nosotros, como si continuara aquella onda expansiva original, para acercarnos con toda claridad y precisión (cf. *Phd.* 57b, 58d2, d8) el alma viva de Sócrates, el qué dijo y qué hizo, y con ello hacerlo, de algún modo, inmortal.

Platón médico: algunos testimonios de la tradición indirecta y de los diálogos escritos

Es cierto que no todos los diálogos platónicos tienen la misma configuración estructural del *Fedón* (tal vez el *Simposio* sea el que más se le asemeje) y que la problematización de cómo su autor espera que se recepte lo dicho no es tan evidente como en el caso de este diálogo. Una cosa, sin embargo, no se puede negar y es que Platón se ocupó y preocupó por este asunto, de modo que lo que acabamos de ver en el caso del *Fedón* puede trasladarse, *mutatis mutandis*, al resto de la obra platónica y la tarea del intérprete es, en cada caso, examinar con cuidado cómo esta cuestión de la recepción y el efecto pretendido con la investigación dialéctica se tematiza en cada contexto, bajo qué presupuestos, con qué alcance, etc. Pero este no es el lugar para explorar este punto. Avancemos, ahora, a la última parte del trabajo.

En lo que sigue, me referiré a tres testimonios relevantes de la tradición indirecta que permiten asociar la figura de Platón con la de un médico. Luego pasará revista a otros tres pasajes tomados de los diálogos que apoyan también esta misma asociación.

Desde antiguo se ha visto a Platón como un médico de almas. Varias fuentes, al menos desde Diógenes Laercio (s. II-III) en adelante, han dado vida a esta imagen del filósofo ateniense, con la que se intentó vincular su persona con la del dios Apolo, protector, entre otras cosas, de la medicina y la curación.³⁵ Parece lo más razonable, al menos por la falta de evidencia conclusiva, que esta equiparación de Platón con la figura de un sanador de almas y su vinculación con el dios naciera de los propios diálogos publicados. Basta pensar, en este sentido, en las declaraciones que hace Sócrates en la *Apología* para justificar su tarea de investigación impulsada por el oráculo de Delfos (cf. *Ap.* 20e-21a, 21b-23c, 30a, 33c), o en las del *Fedón*, en donde el filósofo habla de su práctica musical instigada por Apolo o de su servicio al dios como un cisne con dones proféticos (*Phd.* 84e-85b).³⁶

En el octavo libro de las *Conversaciones convivales* y en el contexto de una charla sobre el nacimiento de Platón, Plutarco pone en boca de Lucio Mestrio Floro, senador romano del siglo primero, las siguientes palabras (Plu. *Moralia* 717d10-e2):

³⁵ La conexión del personaje Sócrates con el dios Apolo es analizada por Dunshirn (2010: 116-126), sobre todo a partir de la purificación, la sanación y la adivinación.

³⁶ Véase una discusión en Riginos (1976: 28-32).

Por eso yo no creo que estén deshonrando al dios aquellos que atribuyen a Apolo la paternidad de Platón, porque a este lo ha convertido para nosotros en un médico gracias a Sócrates, como si fuera un nuevo Quirón, para dolencias y enfermedades mayores.

Lo que reporta Plutarco aquí es, sin dudas, una idea generalizada en su época respecto de la conexión entre Platón y Apolo. El filósofo fue convertido en médico, “nuestro médico” (*τοῦτον ἡμῖν...ιατρόν*), gracias a la intervención de Sócrates (*διὰ Σωκράτους*), con quien este mantuvo un trato frecuente de formación espiritual. El paralelismo implícito que se establece aquí es bastante claro: Apolo, padre de Asclepio, confió su hijo al cuidado y enseñanza del centauro Quirón, quien le enseñó el arte de la medicina y “la mitigación de penosos dolores” (cf. *h. Hom.* XVI 4); por nacer el mismo día en el que se celebra el nacimiento del dios en Delos, el día siete del mes de Targelión, Platón aparece como un nuevo Asclepio,³⁷ quien también se formó en medicina en compañía del filósofo Sócrates, una suerte de segundo Quirón (...*ώς ἐτέρου Χείρωνος*). Pero mientras que Asclepio se dedicó al cuidado del cuerpo, Platón atendió “dolencias y enfermedades mayores” (*ἐπὶ μείζονα πάθη καὶ νοσήματα*), esto es, las del alma.

En la misma línea van los epigramas compuestos por el propio Diógenes Laercio, de los cuales vale la pena citar el primero:

Si en la Hélade no hubiera hecho nacer Febo a Platón,
¿cómo habría sanado las almas de los hombres con sus escritos?
Y es que de aquél ha nacido Asclepio, médico del cuerpo,
así como Platón que lo es del alma inmortal.³⁸

Dos puntos me parecen relevantes: primero, Diógenes da por sentado que Platón fue capaz de sanar las almas de los seres humanos; segundo, que lo hizo a través de sus escritos (*ψυχὰς ἀνθρώπων γοάμμισαν ἤκεστο*). Alejado ya en el espacio y el tiempo, el biógrafo no piensa—al menos no en primera instancia—en una tarea sanadora de Platón procurada en la oralidad, como maestro de la Academia. También para él esa posibilidad ya es distante, por lo que piensa, sobre todo, en los diálogos publicados y su efecto en los receptores.³⁹ Al calificar el alma de “inmortal”, no solo está dando a entender que

³⁷ En Píndaro, *P.* III 5-6, leemos: “(...) y crio (sc. Quirón) una vez al manso maestro, a Asclepio, que apacigua las penas y cura los miembros, el héroe que nos defiende de toda clase de enfermedades”. Más adelante en la oda, el vate expresa que, de vivir Quirón todavía, él mismo podría persuadirlo con su canto para que envíe a Siracusa, hasta Hierón (el destinatario de la oda), un nuevo médico, ya sea uno que se llame “Asclepio” o “Apolo”.

³⁸ El otro epigrama, sobre cómo murió Platón, dice: “Febo hizo nacer para los mortales a Asclepio y a Platón, | a este para que salve el alma; al otro, el cuerpo. | Cenó en un banquete de bodas y fue a la ciudad que una vez | para sí mismo fundó y erigió en el suelo de Zeus” (D. L., 3. 45. 6-10). De manera similar, el anónimo comentarista de la *Introducción a la filosofía de Platón* escribió: “Se dio también otro oráculo, a saber, que dos hijos nacerían: Asclepio, de Apolo; y Platón, de Aristón. Uno de ellos sería el médico de los cuerpos; el otro, el de las almas” (Proll. 1. 6).

³⁹ Sobre la influencia “ambivalente” que ejerció Platón a través de sus escritos, véase, *supra*, la n. 21. Algunas anécdotas hablan al respecto. El *Fedón*, por ejemplo, tuvo al parecer tan poco interés o sus argumentos no

también él comparte esta opinión altamente difundida, sino que además podría estar aludiendo al diálogo *Fedón* que aborda precisamente este tema. ¿Acaso Diógenes tiene en mente este diálogo y está diciendo que Platón salvó las almas gracias a la redacción y publicación del *Fedón*?

Que los propios escritos platónicos pueden ser entendidos como un medio de curación lo podría sugerir, también, Galeno en su opúsculo *Quod animi mores corporis temperamentia sequantur*, una suerte de tratado sobre psicopatología humorral. Hacia la conclusión del texto, Galeno retoma una cuestión filosófica, confrontándose con el racionalismo estoico (sobre todo el de Crisipo), acerca de nuestra inclinación, natural o adquirida, a la virtud o al vicio. Para el médico de Pérgamo el carácter de una persona está condicionado por cómo se encuentran “mezclados” (*κοάσις*) los humores de su cuerpo, qué dieta lleva (régimen de vida) y dónde habita (factores climáticos), y concluye que hay en nosotros, por naturaleza, una semilla de maldad, lo cual intenta comprobar con el análisis clínico de los niños y sus temperamentos. Cuando se detiene a reflexionar sobre nuestra inclinación a buscar el bien y evitar el mal, el médico menciona a los incurables en estos términos (Gal. *Qam* 4.815.15-816.8):

Es entendible, entonces, que odiemos, de entre los hombres, a los malvados, sin razonar sobre la causa que los vuelve tales; (...). Y matamos, con fundamento, a los irremediablemente malvados por tres razones: para que, mientas vivan, no cometan injusticias; para que infundan en sus semejantes el temor de que serán castigados por las injusticias que pudieran cometer; y, tercero, porque para ellos mismos es mejor morir, cuando han llegado a estar tan dañados en sus almas, que ya no pueden ser educados por las propias Musas ni pueden ser mejorados en algo por Sócrates o Pitágoras.

Aun cuando Galeno no mencione explícitamente a Platón, como sí lo hace en otras partes del opúsculo, sabemos que con la mención de Sócrates apunta a lo que incluso hoy conocemos de este a través de la obra de sus discípulos y seguidores, especialmente Jenofonte y Platón. Que Galeno considere o no al personaje de los diálogos como retrato fiel del Sócrates histórico es una discusión de la cual se puede prescindir por ahora, aunque parece seguro, como se ha afirmado, que el médico “nunca se esfuerza por reivindicar doctrinalmente a Sócrates, y nunca destaca a Sócrates como una influencia distintiva en su propio pensamiento, independiente de Platón” (Rosen 2009: 155). Además, teniendo en cuenta que el texto reportado es casi una paráfrasis de lo que leemos en *Grg*.

convencieron del todo que solo Aristóteles oyó la lectura que hizo de él Platón, mientras que otros discípulos se fueron antes de tiempo (cf. D. L., 3. 37; una situación similar parece desprenderse del pasaje de Aristox. *Harm.* citado más arriba). La lectura del *Fedón*, además, provocó o dio motivos para el suicidio de Cleómbroto (*Call. Epigr.* 23 ed. Pfeiffer; quizás se trata del discípulo de Sócrates que estuvo ausente cuando este murió, según se dice en *Phd.* 59c) y el de Catón el Joven (*Sen. Ep.* 24. 6). Por otra parte, Temistio nos conserva algunas anécdotas positivas (*Them. Or.* 23. 295c-d), según las cuales a) una mujer, Axiotea, después de leer la *República*, ocultó su feminidad para ser discípulo de Platón en la Academia; b) un llamado a la vida filosófica despertó la lectura del *Gorgias* en un campesino corintio y la *Apología* en Zenón, quien llegó a Atenas y fundó el estoicismo.

525b-c6,⁴⁰ me parece claro que la mejoría que ni siquiera Sócrates podría producir en los incurables es la mejoría que Platón podría obrar a través de su personaje Sócrates en los diálogos escritos. Ni la música, en sentido amplio, ni la práctica de la racionalidad que ofrece Pitágoras, ni las discusiones, principalmente éticas, del Sócrates platónico podrían hacer que aquellos que tienen un daño irremediable en su alma puedan ser educados y “mejorados en algo” ($\mu\acute{\eta}\tau\; \gamma'\; \bar{u}\pi\bar{o}\; \Sigma\omega\kappa\bar{o}\acute{\alpha}tou\zeta...$ βελτιούσθαι δύνασθαι),⁴¹ razón por la cual deben ser eliminados de la sociedad.⁴²

A continuación, procedamos a los testimonios platónicos que apoyen una interpretación como la que intento defender.

En una interesante contribución sobre la configuración platónica de Sócrates como médico, Silvio Marino (2022) señala que esta representación dramática del filósofo lo muestra como un médico de almas en el que confluyen dos tendencias muy claras, una que llamaríamos “científica” y otra más popular, mística o encantatoria. Al parecer, aun reconociendo el valor del saber médico, que por su época iba afianzándose como científico gracias al desarrollo y perfeccionamiento de una técnica propia, Platón no puede

⁴⁰ Cuando Galeno da su última razón por la cual los incurables deben morir, a saber, que es mejor para ellos estar muertos, tiene en mente lo que leemos al inicio del libro noveno de las *Leyes*. Aquí el Ateniense reflexiona sobre los crímenes sacrílegos contra los templos y, antes de proponer sus leyes, intenta disuadir en su proemio de cualquier acción de este tipo y dice en un diálogo imaginario con el malhechor (*Lg.* 854b-c5): “(...) huye de la compañía de los malvados sin darte la vuelta; y si haces esto quizás la enfermedad en algo se detenga, pero si no, después de contemplar la muerte como lo mejor, abandona esta vida” ($\epsilon i\; \delta\acute{e}\; \mu\acute{\eta},\; \kappa\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\; \theta\acute{a}\nu\acute{\alpha}\tau\acute{o}\nu\; \sigma\kappa\epsilon\phi\acute{a}\mu\acute{m}\nu\acute{o}s\; \acute{a}\pi\alpha\lambda\acute{l}\acute{a}\tau\acute{t}\acute{o}\nu\; t\acute{o}\bar{u}\; \beta\acute{t}\acute{o}\nu;$ cf. también *Lg.* 958a). Trevor Saunders (1994: 351), ha resumido así los objetivos que persigue la penología platónica: a) indemnización para la parte injuriada; b) satisfacción de la parte injuriada al triunfar sobre su oponente; c) la mejoría del agresor por medio de la disuasión y, con esto último, d) la mejoría de la sociedad, que incluso, si es necesario, debe recurrir a la eliminación del agresor, ya sea con el destierro o con la pena de muerte (solo en el caso de los incurables). Cf. también *Pl. Prt.* 324b1-5 (“...el que intenta castigar con inteligencia no castiga por una injusticia ya pasada—no podría deshacer lo que ya está hecho—, sino por la venidera, para que no cometa de nuevo una injusticia ese que la cometió o cualquier otro cuando vea que este es castigado”), 325a8-b1 (“...y al que no obedece cuando es castigado e instruido, hay que echarlo de las ciudades o matarlo, como si fuera un incurable”), y la postura de Diodoto contra Cleón respecto del castigo de los Mitileneos en *Th.* 3. 45 (“hay que buscar otro mecanismo de miedo más terrible que este...” –sc. amenazar con la pena de muerte). Sobre esto último, véase la discusión de Saunders (1994: 127-131).

⁴¹ En algunos pasajes de los diálogos se habla de mejorar al interlocutor para que la conversación pueda tener lugar. Pienso, por ejemplo, en el *Sofista*, en donde el Eleata propone “hacer mejores” a los materialistas ($\beta\acute{e}\pi\acute{t}\acute{r}\acute{o}\u03b9\acute{s}\; \alpha\acute{u}\acute{t}\acute{o}\u03b9\acute{s}\; \pi\acute{o}\acute{t}\acute{e}\nu\acute{v}$) para poder discutir y resolver las posturas inconciliables con los amigos de las Ideas (*Sph.* 246d4-5; una situación similar en *Lg.* 885c5-e6). Evidentemente se trata de un contexto distinto al de Galeno, pero es importante tener en cuenta que también en la ficción de los diálogos ($\mu\acute{a}\lambda\acute{i}\sigma\tau...\; \bar{e}\acute{r}\acute{y}\acute{w}\; [...] \; \epsilon i\; \delta\acute{e}\; t\acute{o}\bar{u}\; \mu\acute{\eta}\; \acute{e}\gamma\acute{h}\omega\acute{r}\acute{e}\; \lambda\acute{o}\acute{y}\acute{w}\; \pi\acute{o}\acute{w}\acute{m}\acute{e}\nu\acute{v}$) Platón ve la necesidad de alcanzar una mejoría en la persona de quienes dialogan con vistas a la solución de algún problema (algo que también la sofística pretendía y se jactaba de alcanzar, cf., e.g., *Prt.* 316c9, etc.).

⁴² En esto Galeno se acopla a lo propuesto por Platón en la *República* y en las *Leyes*. En el libro tercero de la *República*, Sócrates delibera sobre los médicos y jueces del Estado. A ambos se exige la eliminación de los “incurables”: por un lado, las personas con enfermedades que no pueden ser curadas por completo, tienen que morir, puesto que el cuidado constante de su cuerpo y el permanente esfuerzo por restablecer su salud (la crítica va dirigida contra Heródico de Selimbra, cf. Cordes 1994: 162; Vegetti 1998: 436-439) impide que se ocupen de sus propios quehaceres, que, como sabemos, es la base de la justicia en el Estado, y la consecuente adquisición de la virtud (*R.* 407b8-c5; cf. también *R.* 425e8-426a4). Lo propio hará el juez con aquellos que están definitivamente perdidos en su alma por el vicio y la maldad, condenándolos a la pena capital (*R.* 410a3-4). De las *Leyes* solo apunto el pasaje de 957d7-958a3, que tiene un marcado tono médico y que reseñaré más abajo.

desligarse del poder de la palabra, sobre todo su poder de persuasión, por lo que no abandona su fe en los *lógoi* que, de ser buenos, pueden funcionar también como un medio de sanación para el alma humana.⁴³ Como me he propuesto en esta investigación, intento ir un paso más allá del trabajo de Marino y proponer a Platón como médico, cuyos diálogos escritos se ofrecerían como remedio para sus receptores. Para ello es necesario revisar las secciones de los diálogos donde se pueda advertir y justificar un carácter autorreferencial, de modo que aquella tematización de la acción médica se verifique en el propio contexto de aparición o se insinúe que puede hacerlo en alguna otra ocasión.

A. Sócrates y los *καλοὶ λόγοι* del *Cármides*

El *Cármides*⁴⁴ presenta por primera vez, y de manera explícita, a Sócrates como médico.⁴⁵ Dos puntos quisiera subrayar en este lugar: a) la configuración del diálogo como narración y, dentro de ella, b) la “terapia” medicinal de Sócrates.

Respecto de lo primero, Platón estructura un texto de un modo similar a lo que vimos en el *Fedón*. También aquí se da el reporte de una narración que es escuchado por un receptor. La diferencia más notoria es que es el propio Sócrates quien tiene a cargo la narración de lo que él mismo conversó con Critias y el joven Cármides. Esto nos anticipa que el mensaje comunicado es de primera mano, preciso, y que su narrador es dueño y señor de lo que quiere compartir. Por otro lado, la segunda diferencia respecto del *Fedón* es que se supone un receptor del *lógos*, al que se interpela en tres ocasiones (*Chrm.* 154d8, 155c5 y d3), pero que permanece anónimo y silente (algo comparable con la *República*). Esta configuración, en la que hay un “tú” tan indefinido, no nos muestra cómo se recibe lo narrado, es decir, cómo Platón quiere que su *lógos* sea reaccionado, pero sí crea la ilusión de una cercanía directa máxima con el relato, de modo que el lector del texto se fusiona con ese “tú” anónimo y se convierte en el receptor inmediato del mensaje de Platón.

Con respecto al segundo punto, todos sabemos que la motivación del diálogo es la búsqueda de una definición de *σωφροσύνη*, que los intentos que hace Cármides primero

⁴³ Me refiero al recurso de la ἐπωδή que aparece tematizado en varios diálogos: en *Fedón* (*Phd.* 114d5: Sócrates cuenta el mito como un “ensalmo” para alejar el temor que provoca en algunos la muerte (cf. 77e, 78a); en el *Cármides* es un motivo central (ver *infra*); en *República* (*R.* 608a3-4: Sócrates sugiere pronunciar como un ensalmo lo dicho entonces sobre la poesía, para no sucumbir al amor juvenil de la poesía tradicional homérica, hasta tanto se muestre como una poesía mejorada) y *Leyes* (*Lg.* 659e, *passim*, véase el comentario de Schöpsdau 1994: 287-290). En el *Teeteto* y *Menón* la mayéutica de Sócrates es entendida como una ἐπωδή (*Tht.* 149c, *Men.* 80a), etc. Para el tema en Platón, sobre todo para la “racionalización” de la ἐπωδή véase Lanán-Entralgo (1958b) y Provenza (2016: 89-95). Para su conexión con la práctica mágica, encantatoria, véase Lanata (1967: 49-51).

⁴⁴ No voy a detenerme en los pormenores de este diálogo. Para ello, véase aquí mismo el trabajo de Secchi.

⁴⁵ Al comienzo del *Protágoras* se insinúa una situación similar, entre Sócrates y el joven Hipócrates, para quien, no en vano, Platón ha elegido ese nombre. Para esto, véase Marino (2019: 37). En el *Alcibíades II* se habla de que tanto la ciudad como el alma que vaya a vivir correctamente debe aferrarse a la ciencia del Bien, así como un enfermo lo hace con el médico (*Alc. II* 146e4-6 ἀτεχνῶς ὥσπερ ἀσθενοῦντα ιατροῦ). En el *Gorgias* Sócrates exhorta a Polo para que se entregue al *lógos* como si fuera un médico, que deponga cualquier temor, porque solo será beneficiado y no recibirá ningún daño (*Grg.* 475d5-7 μὴ ὄκνει ἀποκρίνασθαι, ὅ πώλε: οὐδὲν γὰρ βλαβήσῃ· ἀλλὰ γενναίως τῷ λόγῳ ὥσπερ ιατρῷ παρέχων ἀποκρίνου κτλ.). Cf., sobre esto, Spinassi (2020: 203-204 y n. 535).

y Critias después “fracasan” y que Sócrates se responsabiliza por la aporía del diálogo (175e6). Esta búsqueda se da en el marco ficticio de un tratamiento medicinal, llevado a cabo por Sócrates y soportado pacientemente por Cármides, que pretende aliviar el dolor de cabeza sufrido por el joven (155b2-6 ὅτι βούλομαι αὐτὸν ιατρῷ συστῆσαι [...] ἀλλὰ τί σε καλύνει προσποιήσασθαι πρὸς αὐτὸν ἐπίστασθαι τι κεφαλῆς φάρμακον;). De esta ficción, por lo que dije más arriba, también participa el lector, que se ve incluido en el círculo de los que rodean al muchacho (hay, de hecho, una alusión bastante gráfica a esto en 155d2), que tiene una ubicación privilegiada, como en el teatro, que sabe que habrá un actor bajo la máscara del médico y un paciente bien dispuesto al examen clínico. No llegamos a una definición satisfactoria de *σωφροσύνη*, pero sí ganamos algunos indicios de lo que esta podría ser, gracias a la guía de Sócrates que promueve un recorrido siempre en continuo ascenso y de menor a mayor dificultad que culmina con el planteo de una discusión (futura) sobre la ciencia del bien y del mal (174b-175a). A esto hay que sumarle la importante participación de Cármides, que con sus cualidades naturales y su buena disposición para con el diálogo, también da muestras de ser algo “sensato”, de estar en los primeros escalones del ascenso por el camino de la filosofía.⁴⁶

Lo más interesante para este trabajo tiene que ver con el procedimiento medicinal de Sócrates que se da por medio de la palabra y está orientado a la curación de la persona en su conjunto: más allá de la afección particular del joven, Sócrates propone tratar el organismo en su completud, comenzando por su alma, “de donde provienen todos los bienes y males para el ser humano” (156e7). En su actuación de médico, Sócrates sigue al pie de la letra las indicaciones del médico tracio que lo instruyó en el ejército y advierte que su saber está orientado no a una parte de la persona enferma, sino, como lo hacen los buenos médicos, al todo que representa la unidad de cuerpo y alma.⁴⁷ El remedio que tiene Sócrates para la cabeza es una “cierta hierba”, cuyo efecto depende de la ejecución de ciertos “encantamientos” (155e5-8). Estos encantamientos o *ἐπωδαί* tienen un efecto directo en el alma de la persona y hacen que obtenga *σωφροσύνη* y, una vez que esta se asienta en ella, es más fácil alcanzar la curación de la persona (156d-157b). De esto se desprende un dato importante y que es coherente con la imagen de Sócrates en el corpus platónico: el filósofo es un médico del alma (cf. Cordes 1994: 155), no del cuerpo, al menos así queda sugerido por la discusión de la *σωφροσύνη*, dramatizada como el paso previo y obligatorio, antes de que pueda suministrarse la hierba que cura la jaqueca. Sócrates explica que esas *ἐπωδαί* son los *lógoi*, que podríamos entender tanto como argumentos, razonamientos, o como conversaciones. Pero no cualesquiera *lógoi*, sino los “bellos” (157a5-6). Mucho se ha discutido sobre qué o cuáles son estos *καλοὶ λόγοι* y me

⁴⁶ A esto apunta Platón cuando le hace decir a Critias que su primo y protegido es algo filósofo y poético (154e7-155a), uno que se distingue de entre los de su edad por su sensatez (157d1-8). Para la ironía trágica de esta representación de Cármides, véase Spinassi (2020: 112, n. 297) y la bibliografía allí citada.

⁴⁷ Cf. *Phdr*. 270c. Para una discusión sobre el saber holista de estos “buenos doctores” griegos y el “holismo psicosomático” de los médicos tracios, seguidores de Zalmoxis, véase Tuozzo (2011: 110-123) y Tsouna (2022: 79-93). Estoy convencido de que la proveniencia tracia del saber medicinal de Sócrates es pura ficción (no hay que olvidar que Sócrates acepta fingir que es médico y que sabe de un remedio para el dolor de cabeza). Sobre esto y sus implicancias para la interpretación del diálogo, véase Szlezák (1985: 144-146).

parece aceptable la idea de que aquí Sócrates tiene en mente su propia práctica dialéctica, su “método” de preguntas y respuestas para llegar o aproximarse a la verdad de un tema equis (así, Tsouna 2022: 90-92). La propia conversación, que Cármides no rechaza a instancias de su tutor Crítias, porque de algún modo no quiere quedarse así como está (157c5 ss.), contiene semillas de esos καλοὶ λόγοι y es, en sí misma, un καλὸς λόγος. Prueba de esto es que, después del encuentro actual y su aparente fracaso en la búsqueda de una definición de σωφροσύνη, Cármides no ve en Sócrates “un mal investigador”, como irónicamente él mismo se había llamado,⁴⁸ sino que quiere apuntarse como su discípulo más diligente; el joven manifiesta que necesita el “encantamiento” (cf. 176a2 y b2) y afirma que no se apartará de su médico hasta que él diga que ya es suficiente (176b1-4; cf. *Phd.* 77e8-9). Sócrates, astutamente, menciona estos “bellos discursos” para hacer frente a la bella figura de Cármides y marcar un contraste, que, por supuesto, nadie en el plano dramático reconoce como tal. Solo el lector atento puede advertir que, luego de la introducción del joven, su presentación en el gimnasio y los primeros intercambios del diálogo, en donde hay apariciones recurrentes de la raíz de καλός,⁴⁹ Sócrates está insinuando un antídoto contra esa belleza física que nada puede hacer contra la belleza espiritual o interior de la persona, mucho menos contra la del filósofo. Es por esto que se entiende mejor la inversión que se da hacia el final del texto respecto de quién ejerce atracción sobre quién y por qué: al inicio la deslumbrante belleza física de Cármides dejó atónitos a todos, pero solo Sócrates, aunque perdió momentáneamente el habla, supo sobreponerse y dar muestras de su moderación (154c, 155c-e), él, que como dirá Alcibíades en el *Simposio*, “desborda sensatez” (*Smp.* 216d7); cuando el diálogo concluye, en cambio, Sócrates, que, como sabemos, no era particularmente bello (cf. *Iht.* 143e7 ss.), termina ejerciendo atracción en Cármides, quien se propone perseguirlo, luego de haber experimentado en carne propia algo de la verdadera belleza interior de aquel.⁵⁰

Es por esto que considero que con la expresión καλοὶ λόγοι Platón no solo está apuntando al texto que leemos como un diálogo bello, sino también a otros textos del corpus, incluso a su obra en general. Nadie podría dudar, aún cuando muchos de sus dramas filosóficos sean áridos, ásperos, por momentos conflictivos para el intérprete y provoquen muchas veces algún malestar (vid. *supra*), nadie dudaría, digo, de que los diálogos platónicos son auténticos καλοὶ λόγοι. Y no pienso aquí solo en su aspecto formal, según el cual unos son más bellos que otros, sino en el objeto perseguido por Platón y hacia el cual pretende direccionar a sus receptores. Los *lógoi* platónicos son bellos porque

⁴⁸ Pl. *Chrm.* 175e6. Que Sócrates no es un “mal investigador”, sino el único responsable de que la discusión progrese, sorteando las distintas dificultades del camino, ha sido puesto en evidencia por Szlezák (1985: 127-150).

⁴⁹ Curiosamente la mayoría de las ocurrencias se dan en la primera parte del diálogo (Sócrates-Cármides: 40), mientras que son menos y más espaciadas en la segunda (Sócrates-Crítias: 15).

⁵⁰ Este motivo, que aparece en otros diálogos, ya había sido anticipado en 153d4 y 154d-e (cf. Cordes 1994: 156). Quizás Cármides ha sabido reconocer aquello que Alcibíades confiesa en el *Simposio*: el interior de Sócrates, más allá de su exterioridad poco agraciada, está lleno de representaciones divinas, de estatuillas de dioses y de virtud (*Smp.* 215b3, 216e6, 222a4 ἀγάλματα). Curiosamente, al ingresar, el propio Cármides había sido contemplado por todos “como si fuera una estatua” (154c8 ὥσπερ ἄγαλμα). La contraposición buscada por Platón es suficientemente clara.

hablan *de* y están orientados *a* la belleza, porque muestran algo de ella, como un sueño de conversión para la filosofía. Hacia allí nos hace volver la mirada el ascenso que se describe en el *Simposio*, hacia “ese ancho piélagos de lo bello”, cuya contemplación hace que engendremos nada más y nada menos que muchos y bellos discursos (*καλοὺς λόγους*, propios de un gran hombre, y tengamos pensamientos filosóficos sin límite (*Smp.* 210d4-6). Hacia allí quiere Platón nuestra atención, hacia aquella “belleza inmanejable”, por la que el Bien es dador de sabiduría y verdad, como leemos en *R.* 509a6.⁵¹ De todo esto hay algunas huellas en el *Cármides* y, al menos, dos son especialmente relevantes.⁵² En 156a9 y 162e7 Sócrates interviene con dos expresiones idénticas que dirige primero a Cármides y luego a Critias: “bellamente...obras” (*καλῶς γε σύ...ποιῶν*), que en nuestras traducciones simplificamos con un “haces bien”. En el primer caso, Cármides recuerda el nombre de Sócrates y comenta que hay un gran *lógos* sobre él, es decir, que es famoso entre los de su edad, lo cual inspira confianza en Sócrates para iniciar la discusión; en el segundo caso, Critias acepta el rol del interlocutor principal para continuar el diálogo con Sócrates. En uno y otro caso, para Sócrates, el iniciar y continuar el diálogo es visto como una acción bella,⁵³ porque bellos son los *lógoi*, y él, en tanto médico, está obrando una acción bella que es procurar la salud para el enfermo (165d1 *τὴν γὰρ ύγίειαν καλὸν ἡμῖν ἔογον ἀπεργάζεται <sc. ή ιατρική>*). Todos sabemos, en fin, que la curación que puede ejercer sobre el alma es superior a la del cuerpo, como él mismo lo confiesa en otra parte –con su acostumbrada ironía– ante el sofista Hipias: “Hazme el favor y no tengas recelo en curar mi alma; en efecto, al apartar mi alma de su ignorancia me harás un bien mayor que si apartaras mi cuerpo de una enfermedad”.⁵⁴

B. “No curas al enfermo, sino que lo educas”. Médicos de esclavos y libres en las Leyes

El postrero diálogo de las *Leyes*, un compendio monumental de disposiciones legales que se ofrece como regulación para una ciudad mucho más cercana a la realidad que el Estado ideal de la *República*, es presentado como una conversación entre tres ancianos, un anónimo Ateniense, el cretense Clinias y el lacedemonio Megilo, que peregrinan hacia el monte Ida, hacia el sitio donde, según el mito, Zeus fue criado por Amaltea, y de donde, según la tradición local, impartió a Minos las leyes para Creta (*Lg.*

⁵¹ En el *Filebo* leemos que el Bien tiene, al menos, tres “formas”: belleza, proporción y verdad (*Phlb.* 65a2).

⁵² Sobre todo en *Chrm.* 159c, d8, d11 y 160b8, d1, e6, e13, que tienen carácter autorreferencial: según el *lógos* actual, la sensatez es algo no solo bello, sino también bueno. Cf. también 169b4-5 (“adivino que <sc. la sensatez> es algo provechoso y bueno”), 172d3 y, especialmente, 175b: “si yo fuera de provecho para investigar bellamente (*πρὸς τὸ καλῶς ζητεῖν*), no se habría aparecido como algo sin provecho lo que se acordó que era lo más bello de todo (*κάλλιστον πάντων*)”. Nadie puede buscar y encontrar sinceridad en estas palabras.

⁵³ En 173a6 es Critias quien fomenta la discusión con un *καλῶς..λέγεις*.

⁵⁴ Pl. *Hp. Mi.* 372e6-373a2: *σὺ οὖν χάρισα καὶ μὴ φθονήσῃς ίάσασθαι τὴν ψυχὴν μου· πολὺ γάρ τοι μεῖζον με ἀγαθὸν ἐργάσατο ἀμαθίας παύσας τὴν ψυχὴν ή νόσου τὸ σῶμα.* Cf. *Prt.* 313e3 y 357e2-4: “...esta es la mayor ignorancia, de la cual Protágoras aquí afirma ser un médico, y también Pródico e Hipias”. La ignorancia como enfermedad del alma—y su consecuencia más grave, la injusticia—aparece en otras partes del corpus platónico. Véase, e.g., *Grg.* 464b2 ss., 477b5-c5, *R.* 444d8-e2, *Tim.* 86b1-4, 88b5, etc.

624b). Sobre esta conversación el guía del diálogo, el Ateniense, hace algunas declaraciones autorreferenciales muy significativas, por ejemplo, que toda la plática, inspirada por una divinidad, se le muestra como un paradigma, conforme al cual el legislador y el encargado de la educación podrían instruir a los ciudadanos y reconocer en el futuro otros textos igualmente válidos para su formación (811c6-812c3).⁵⁵ En este mismo sentido, hacia el final del diálogo y cuando se discute la conformación de los tribunales, privados y públicos (957c-958a3), reaparece una declaración autorreferencial semejante con la que se intenta convencer de la supremacía que tienen los escritos legales—si es que están bien escritos—(*τὰ περὶ τοὺς νόμους κείμενα, εἴπερ ὅθις εἴη τεθέντα*) en tanto objeto de estudio que, como ningún otro, posibilita que el que aprende se vuelva cada vez mejor (*τὸν μανθάνοντα βελτίω γίγνεσθαι*).⁵⁶ Con estas disposiciones del legislador, que constituyen una auténtica piedra de toque,⁵⁷ el buen juez debe estar familiarizado (*ἀ δεῖ κεκτημένον ἐν αὐτῷ*), como si se tratara de un antídoto frente a otros *lógoi* (*ῶσπερ ἀλεξιφάρμακα τῶν ἄλλων λόγων*). De este modo podrá él enderezarse a sí mismo y a su ciudad, procurando que para los buenos haya una permanencia y crecimiento de lo que es justo (*μονὰς τῶν δικαίων καὶ ἐπαύξησιν*); que en los malvados, aquellos cuyas creencias todavía sean curables (*ιάσματοι*), se dé un cambio (*μεταβολήν*) en su ignorancia, intemperancia, cobardía, en una palabra, en toda su injusticia; y, por último, para aquellos que tienen en el alma creencias tan enredadas con estos vicios, que la muerte sea su cura (*θάνατον ἡματα*).⁵⁸

Con estas observaciones sumamente sugerentes, el anciano Platón de las *Leyes* busca tener un impacto efectivo en sus receptores inmediatos—probablemente se trata de algunos miembros de su escuela con interés en materia legislativa—, pero también en los lectores eventuales del diálogo. Cuando le hace decir al Ateniense que la charla sobre leyes, para nosotros el texto impreso del diálogo, es un modelo que debe ser estudiado por los jóvenes, que deben tener a disposición los jueces para su tarea, etc., está incentivando a que nos apeguemos a su texto, que dediquemos tiempo y esfuerzo en su lectura. En este sentido, parece verosímil entender a Platón también como un médico de almas, que a través de los ropajes del *voouθέτης* dispone un sistema de regulaciones no solo para un beneficio personal, puesto que, como vimos, busca con ello hacernos mejores, sino también colectivo, para una vida justa en sociedad.

Dicho esto y antes de pasar a nuestro último texto, vale la pena reflexionar sobre una de las novedades, quizás la más importante, que presenta Platón en las *Leyes* (cf. 722c3-4) y que tiene repercusiones también en su concepción de cuál es la mejor práctica

⁵⁵ Sobre el particular, véase Gaiser (1984: 107-111) y Dunshirn (2010: 54 ss.).

⁵⁶ Porque fomentan su “inteligencia”. En efecto, el Ateniense interpreta aquí la *voouθεσία* o “legislación” como un término emparentado con el *voūç* o “inteligencia” (957c6-7), tal como había dicho mucho antes en 714a2: “...llamando *vόμοç* a la distribución que hace el *voūç*” (*τὴν τοῦ voū διανομήν ἐπονομάζοντας νόμον*). Sobre la mejoría de la persona *en* y *para* el diálogo, véase arriba la n. 40.

⁵⁷ Para este asunto véase Spinassi (2022: esp. 173).

⁵⁸ Se trata de los incurables, como vimos más arriba. Nótese, por último, el uso de *termini technici* tomados de la medicina: “permanencia”, “aumento”, “cambio”, etc.

médica. Me refiero a la inclusión del “proemio” en el cuerpo de la ley (719e7-720a2): antes de mostrar su fuerza coercitiva que estipula un castigo determinado para tal o cual contravención (cf. 858e5-859a6), la ley debe disuadir a los ciudadanos de cometer una injusticia y persuadirlos de que voluntariamente (cf. 690c1-3) sigan el camino de la virtud (cf. 688a ss., 718c8, etc.) y del bien común.⁵⁹ Para ilustrar su novedad, el Ateniense alude a la actividad de los médicos que divide en dos clases: los médicos de esclavos y los médicos de libres.⁶⁰ La diferencia fundamental entre ellos radica en la adquisición de su saber: los primeros dominan la técnica médica porque siguen las indicaciones de sus amos, o por haber observado a otros, o por una rutina repetitiva (cf. *Phdr.* 268c2-4); los segundos, en cambio, tienen un conocimiento “conforme a la naturaleza” del ser humano (*κατὰ φύσιν*) y así como lo han aprendido lo transmiten a sus discípulos. Los médicos de esclavos van de un paciente a otro,⁶¹ estableciendo, como si supieran con precisión lo que hacen (*ώς ἀκριβῶς εἰδῶς*), qué régimen deben seguir para recuperar su salud y en esto se muestran como tiranos, ya que de ningún modo tienen empatía con el enfermo, ni dan explicación ni reciben ninguna de parte de su paciente sobre la enfermedad en cuestión.⁶² El médico de libres, en cambio, busca la causa de la enfermedad, tomando en cuenta la naturaleza de cada persona (*ἐξετάζων ἀπ' ἀρχῆς καὶ κατὰ φύσιν*); este médico mantiene un trato personal con su paciente y con sus familiares (*τῷ κάμνοντι κοινούμενος αὐτῷ τε καὶ τοῖς φίλοις*), porque también aprende de ellos y al mismo tiempo puede enseñarles (*ἄμα μὲν αὐτὸς μαθήσαντι τι [...] ἄμα δὲ καὶ... διδάσκει τὸν ἀσθενοῦντα αὐτόν*). Antes de prescribir cualquier cosa, intenta convencer a su paciente (...*ποὺν ἂν πῃ συμπείσῃ*) de lo beneficioso y necesario que es la prescripción para su persona. El médico de libres conversa con su paciente y, una vez que lo ha amansado con la persuasión, es capaz de “llevarlo a la salud” (*τότε δὲ μετὰ πειθοῦς ἡμερούμενον ἀεὶ παρασκευάζων τὸν κάμνοντα, εἰς τὴν ύγιειαν ἄγων κτλ.*).

Más adelante, en el libro noveno, el Ateniense vuelve los ojos a esta sección del libro cuarto y parafrasea más o menos la comparación establecida entre las dos clases de médicos. Al hacer esto permite que comprendamos mejor el alcance de algunas de sus afirmaciones y el poder de su imagen: lo que antes se mencionaba como un compartir

⁵⁹ De manera magistral Platón ha hecho que este recurso del “proemio” atraviese todo el diálogo: la ley debe tener un proemio (722c2-723d5); la actual legislación tiene el proemio más bello de todos, a saber, las discusiones teológicas del libro décimo (887b8-c2); por último, toda la conversación que da origen a la legislación propiamente dicha es considerada un proemio, una suerte de charla preliminar que prepara el terreno para las disposiciones legales (722d). Esto había sido anticipado sutilmente por Platón cuando le hace decir al Ateniense que harán la marcha más fácil dándose ánimos unos a otros con *lógoi* (625b6 λόγοις τε ἀλλήλους παραμυθουμένους κτλ.), justamente uno de los efectos que tiene el proemio de la ley (720a παραμύθιας δὲ καὶ πειθοῦς τοῖς νομοθετουμένοις μηδὲ ἐν προσδιδῷ;).

⁶⁰ Este es un pasaje sumamente discutido e interpretado. Véase el comentario de Schöpsdau y la bibliografía citada (2003: 237 ss.).

⁶¹ Así es como el Ateniense pretende que su legislador no obre con las leyes, esto es, estableciendo una ley después de otra y enfocándose solo en los respectivos castigos (719e7-720a).

⁶² Esta es otra de las diferencias fundamentales: la capacidad o incapacidad de diálogo. Dar una explicación (*λόγον διδύναι*) o recibirla (*ἀποδέχεσθαι*) es el típico movimiento dialéctico entre los interlocutores, en lo que, para Platón, se muestra y distingue quien es verdadero filósofo de quien solo aparenta serlo.

del médico libre con su paciente (*κοινούμενον*), ahora abiertamente se dice que es un “diálogo” entre ellos (*διαλεγόμενον*);⁶³ lo que se calificaba de un examinar la enfermedad “a partir de su causa y según naturaleza” ahora se interpreta como un procedimiento en el que intervienen *lógoi* “que están muy cerca de la filosofía” (*καὶ τοῦ φίλοσοφεῖν ἐγγὺς χρώμενον μὲν τοῖς λόγοις*). A partir de esto, entonces, parece lo suficientemente claro que el Ateniense equipara el accionar del médico de libres con el accionar de un filósofo: más allá de la existencia real de médicos de estas características en las Atenas contemporánea de Platón, la calificación de “libre” y su contrapartida de “esclavo” apunta, como vemos en otras partes del corpus, a la caracterización del verdadero filósofo, quien es libre por autonomía, en contraposición con los sofistas, rétores y políticos, que son esclavos de sus ocupaciones, intereses, reputación, etc. (cf. *Phd.* 115a, *Tht.* 172c8-176a2, *Sph.* 253c7, *Grg.* 521a-522e6, *R.* 486b3, 499a4, 536e2, 540d1-e3, 576a4-6, etc.). Lo más significativo en este contexto son las palabras de escarnio que un médico de esclavos, como imagina el Ateniense, podría dirigir contra el procedimiento del médico de libres: “Estúpido, no curas al enfermo, sino que prácticamente lo educas (*ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις*), como si necesitara volverse médico y no estar sano”.⁶⁴ ¿No habría recibido con gusto este insulto el Platón de las *Leyes*, que más que una legislación para Magnesia preparó para la posteridad un monumental compendio de educación?⁶⁵ Quien haya leído los dramas filosóficos de Platón, incluso superficialmente, puede darse bien cuenta de que el procedimiento atribuido al médico de libres es una metáfora de su propio quehacer como filósofo escritor de diálogos. Los argumentos o *lógoi* filosóficos, el recurso de la persuasión, el amansamiento del interlocutor para la conversación, el mejoramiento de su persona, etc., son pilares portantes de la actividad política, en el sentido genuino del término, que Platón asumió cuando se dedicó a la confección de sus obras escritas.

C. El consejo del filósofo en la *Carta Séptima*

Si hemos de oír la voz de Platón de manera directa, quizás, es en la *Carta Séptima*, que ya hemos revisitado, donde tenemos que prestar mayor atención. En uno de sus *excursus*, que sigue a la descripción del primer viaje a Sicilia, Platón se detiene a reflexionar sobre el motivo del consejo, uno de los nervios centrales de la epístola. Por su elocuencia y claridad doy una traducción del pasaje completo:

Es necesario que el consejero de un hombre enfermo, que lleva un régimen de vida nocivo para su salud, haga que este, como primera cosa, cambie su forma de vida y, si está dispuesto a obedecerle, que le recomiende entonces ulteriores medidas. Ahora, si no está dispuesto, yo consideraría un [verdadero] hombre y experto en medicina a quien evite aconsejar a una persona como esta. A quien lo tolere, todo lo contrario, un cobarde e inepto.^[medicina] Lo mismo [vale] también para la ciudad,

⁶³ Una conexión directa entre este pasaje de *Leyes* y la situación de diálogo establecida entre el médico Sócrates y el enfermo Cármides en el texto homónimo ha advertido, con razón, Cordes (1994: 157).

⁶⁴ *Pl. Lg.* 857c6-e1.

⁶⁵ Por aquí va la interpretación emblemática de Jaeger (1973: 1165-1220).

ya sea que haya un único soberano sobre ella o muchos: si marcha de alguna manera por un camino recto de gobierno y pide un consejo sobre cuestiones útiles, es propio de quien tiene inteligencia aconsejar a personas como estas; en cambio, a los que marchan completamente por fuera de un gobierno recto y de ningún modo están dispuestos a seguir sus huellas, sino que le advierten al consejero que deje el gobierno así como está y no lo mueva, porque va a morir si lo mueve, y le ordenan que, sirviendo a sus voluntades y deseos, aconseje de qué modo todo se daría siempre de la forma más fácil y rápida, a quien tolerara dar consejos de este tipo lo consideraría un cobarde y a quien no lo tolerara, un [verdadero] hombre. [política] Teniendo yo, pues, esta forma de pensar, cada vez que alguien me pide un consejo sobre una de las cuestiones más importantes de su vida, como, por ejemplo, la adquisición de bienes o el cuidado del cuerpo o del alma, si me parece que día tras día vive de algún modo [razonable] o si, habiéndole dado mi consejo, está dispuesto a obedecer aquello que le comunico, con buena disposición doy mi consejo y solo dejo de hacerlo, cuando ya he satisfecho mi conciencia. Ahora bien, si para nada se me pide un consejo o si es evidente, cuando alguien me pide uno, que no me obedecerá en absoluto, no me dirijo, sin que me llamen, a una persona tal para aconsejarla, para forzarla, ni aunque se trate de mi hijo. A un esclavo podría dar un consejo y, si no estuviera dispuesto [a seguirlo], lo obligaría. Pero no considero piadoso forzar a un padre o a una madre —a menos que estén dominados por la insania—, si tienen una vida ya hecha, que a ellos les gusta pero a mí no, ni ser odioso para ellos con mis inútiles recriminaciones ni ser su siervo con mis adulaciones, procurándoles la llenazón de sus deseos, con esos que yo mismo, si les diera la bienvenida [en mi vida], ya no estaría dispuesto a vivir. [yo = Platón] Con la misma forma de pensar debe vivir el sensato respecto de su propia ciudad. Que hable, si no le parece que es gobernada correctamente, pero solo si es que no va a hablar en vano o no va a morir, cuando lo haga; y que no recurra a la violencia contra la patria por un cambio de gobierno; cuando no sea posible llegar a la mejor [forma de gobierno] sin exilio o matanza de hombres, que se quede en paz y pida con plegarias el bien para sí mismo y para la ciudad. [otros] ⁶⁶

En este pasaje podemos distinguir cuatro secciones: en la primera, de 330c9 a 330d5 (“Es necesario...cobarde e inepto”), tiene lugar una referencia al médico que aconseja a su paciente; en la segunda, de 330d6 a 331a5 (“Lo mismo <vale> también para la ciudad...dispuesto a vivir”), se traslada la imagen de la medicina a la política, al consejero de la ciudad; en la tercera parte, de 331a5 a 331c6 (“Teniendo yo...dispuesto a vivir”), interviene la voz de Platón para dar a conocer cómo piensa acerca del consejo en ámbito más bien privado de la vida, mientras que en la última sección, que va de 331c6 a 331d5 (“Con la misma forma...para la ciudad”), se sugiere a otros un curso de acción similar al de Platón, pero esta vez para aplicar en el plano de la política. De esta forma la última sección del texto se conecta y complementa con la segunda.

⁶⁶ He agregado entre corchetes estas leyendas “medicina”, “política”, etc., para facilitar la explicación que doy a continuación.

No voy a entrar en los pormenores de la interpretación de este *excursus*, su relación con el texto que sigue inmediatamente después, que explica en la realidad siracusana vivida por Platón los puntos teóricos desarrollados aquí. Lo que me interesa, en cambio, es llamar la atención, al menos, sobre tres cuestiones:

- a. Platón recurre al ámbito de la medicina y establece una analogía entre el hombre político –y sabemos que este es para Platón el verdadero filósofo (cf. *Grg.* 521d6-8)– y el médico,⁶⁷ de modo que el político-filósofo es el médico del Estado. Esta analogía, creada en torno de la συμβουλή, sugiere un tratamiento gradual entre el que asiste a un necesitado y el que necesita la asistencia, es decir, entre el médico y su paciente. La gradualidad se ve en el “primer paso” que debe realizar el experto en materia de medicina cuando ve que su paciente lleva un régimen de vida perjudicial: cambiar tal régimen (cf., e.g., *Tht.* 167a4-6).⁶⁸ Los siguientes pasos o “sugerencias”, que apuntan a una recuperación total de la salud, están supeditados a la “disposición” del necesitado, a su “querer obedecer” las indicaciones del experto. El hecho de que quiera o no condiciona la tarea consejera del médico y, por tanto, su calidad de hombre y conocedor de su materia. La misma situación se traslada a la *pólis*: si esta va por el camino de la justicia, esto es, si tiene un régimen de vida saludable, es bueno que aquel, a quien se le solicita un consejo sobre algún tema de utilidad, lo dé y persista en su tarea, mostrando así toda su cordura; pero si es llamado a servir a los caprichos de los dirigentes de una ciudad injusta, que hacen oídos sordos a sus palabras y además lo coaccionan con castigos (incluso la muerte) para que no proponga ningún cambio y diga solo lo que ellos quieren oír, ese tal es un auténtico cobarde si se somete, pero un verdadero hombre si se rehúsa.
- b. Platón, *expressis verbis*, aparece como consejero en un ámbito más bien privado o doméstico, y no tanto público. El que necesita un consejo de Platón aparece ya sea como un “alguien” indefinido, ya sea como un hijo, un padre, una madre o un esclavo. Ahora bien, es importante destacar que, como vimos al inicio de este apartado, Platón aparece como experto en el cuidado del alma y, por tanto, como consejero de su bienestar (a eso apunta la enumeración ascendente que va de los bienes materiales, pasando por el cuidado del cuerpo hasta llegar a lo más valioso: el alma); por otra parte, tal como se dijo en el punto anterior, Platón se muestra bien dispuesto para dar su palabra de consejo (προθύμως συμβουλεύω), siempre y cuando aquel que la pide quiera hacerle caso. Otro aspecto interesante es la actitud filosófica del Platón consejero que nos es conocida por el *Fedro*, por la crítica a la escritura: allí, entre otras cosas, se distingue al verdadero filósofo de quien no lo

⁶⁷ Para este tema, véase Herter (1963) y Cordes (1994: 140-152).

⁶⁸ Como sabemos, el ideal de la medicina griega no era tratar el cuerpo enfermo, sino procurar que el cuerpo sano siga sano, razón por la cual la medicina “dietética” tiene una importancia fundamental. Cf. Jaeger (1973: 1168).

es por su capacidad de saber cuándo debe hablar y cuándo, callar (276a6-7 ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ); aquí, si alguien para nada siente la necesidad de un consejo y no lo pide explícitamente, Platón dice que no tiene por qué ir hasta él para cumplir un rol que no se le pidió y obligar a que se atiendan sus palabras (ἀὐτόκλητος ἐπὶ τὸν τοιοῦτον οὐκ ἔχομαι συμβουλεύσων, βιασόμενος...). Esta postura adoptada por el ateniense es una suerte de prueba, con la que busca testear el alma de quien lo consulta y poner en evidencia su genuino interés y necesidad por estar mejor de lo que actualmente se encuentra.⁶⁹

- c. Platón invita a otros, a sus primeros destinatarios –los amigos y compañeros de Dion– pero también a quienes lean su texto, a ser sensatos, como él,⁷⁰ y saber cuándo conviene hablar y cuándo callar. Si la intervención del filósofo no va a reportar ningún beneficio, sino que provocará destierros o muertes inútiles, incluida la suya, es mejor mantener la calma y guarecerse tras un muro, como se dice en la *República*, alejado del cerco de las fieras (*R.* 496c7-e2), implorando por la intervención de una fuerza superior divina que facilite la consecución del bien propio y el de la comunidad. Esta es, como se ha sostenido, la justificación del rol consejero de Platón filósofo, esto es, “el valor político de la filosofía” (así Forcignanò 2020: 137).

Conclusiones

En estos tiempos que enferman, y cuando digo esto pienso sobre todo en las visitudes políticas que nos agobian e intentan acorralarnos, hay que leer a Platón, pero fundamentalmente, como hemos aprendido de los propios diálogos, esta lectura no puede ser una actividad solipsista –al menos no es recomendable que lo sea– sino una lectura compartida; siempre en constante conversación con alguien más, preferentemente alguien que sepa orientarnos en los caminos multifacéticos de los diálogos, que sea insinuador de atajos significativos y que, fundamentalmente, no deje que nos perdamos en la multiplicidad de las discusiones, en sus aporíai, sino que nos evoque la riqueza de esa unidad de la cual está dotado todo el corpus platónico. Aquella pregunta desesperada que los discípulos dirigen al maestro que muere, a saber, “¿dónde encontraremos un buen encantador de nuestros temores, si tú nos abandonas?”, es nuestra propia pregunta, cada vez que leemos un texto de Platón. Pero también para nosotros es la respuesta que da allí Sócrates: “Extensa es la Hélade en donde viven buenos hombres y grande también la raza

⁶⁹ Este motivo es muy recurrente en los diálogos. Solo basta atender, por ejemplo, a las ocurrencias del verbo δέομαι. En el sospechado *Teages* esta es una de las clave de lectura más importante. En la propia *Carta Séptima* Platón dirá que no le explicó ni expuso toda su filosofía a Dionisio II, porque tampoco él se lo pidió, es decir, no sintió la necesidad de hacerlo (*Ep. VII* 341b πάντα μὲν οὖν οὔτ' ἔγώ διεξῆλθον οὕτε Διονύσιος ἔδεετο).

⁷⁰ Toda esta reflexión o teoría sobre el consejo que comparte Platón (331a6 ταύτην δὴ τὴν διάνοιαν ἔγώ κεκτημένος κτλ.) es una forma de pensar “sensata” que pretende que también otros comparten (330e νοῦν ἔχοντος τὸ τοῖς τοιούτοις συμβουλεύειν, 331c7 ταύτὸν δὴ καὶ περὶ πόλεως αὐτοῦ διανοούμενον χρή ζῆν τὸν ἔμφρονα).

de los bárbaros, donde es preciso que todos juntos busquen a un encantador semejante” (Phd. 78a1-5). El lector atento, sin embargo, puede ir más allá en la profundidad del texto y reconocer que este ἀγαθὸς ἐπωδός, que en un primer momento aparece como una figura desconocida, de contornos difuminados, es, en realidad, el propio Sócrates (Phd. 114d5), el personaje del Sócrates moribundo y, a través de él, el padre del lógos: el filósofo Platón.

El maestro de la Academia fue también maestro de los *lógoi* y supo idear un universo escrito de extremada complejidad y belleza, de un poder motivacional inusitado, que no hace sino poner en funcionamiento nuestro cuerpo y nuestra alma: por la lectura, esto es, por la vista y el oído implicadas en la lectura –no en vano son estas las dos sensaciones más estimadas por Platón– somos como forzados a relacionarlos con sus textos, a mantener una prolongada *ouvovouía* con ellos (*Ep. VII* 341c6); por nuestro pensamiento, esto es, por la activación de nuestra capacidad intelectual, nos vemos impulsados a mantener siempre viva la llama de los discursos filosóficos. Platón tiene así ganada una eternidad, siempre y cuando exista uno de sus textos y lectores que lo lean;⁷¹ nosotros, un beneficio, personal y comunitario (vid. *supra*, 8), para nuestro tránsito por esta vida. Si, como he sugerido en estas páginas, Platón puede ser comparado con un médico filosófico de almas, quienes receptan sus *lógoi* tienen en ellos un *phármakon* o antídoto también para estos tiempos que enferman, al cual se someten con plena confianza de que su salud y salvación es el objetivo común perseguido en el tratamiento.

Bibliografía

- AYACHE, Laurent. “Platon et la médecine”. *Cahiers du Centre d'études sur la Pensée Antique “kairos kai logos”* (1996): 1-40.
- CORDES, Peter, *Iatros. Das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.
- DALFEN, Joachim. *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1974.
- DALFEN, Joachim. “Wie, von wem und warum wollte Platon gelesen werden? Eine Nachlese zu Platons Philosophiebegriff”. *Grazer Beiträge* 22 (1998): 29-79.
- DIÈS, August. *Autour de Platon. Essais de critique et histoire*, vol. II *Les Dialogues. Esquisses doctrinales*. Paris: Gabriel Beauchesne Éditeur, 1927.
- DUNSHIRN, Alfred. *Logos bei Platon als Spiel und Ereignis*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- ERLER, Michael. *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1987.
- ERLER, Michael. “Entendre le vrai et passer à côté de la vérité. La poétique implicite de Platon”, en: FATTAL, Michel (ed.), *La Philosophie de Platon. Tome I*. Paris: L’Harmattan, 2001, 55-86.

⁷¹ Cf. Palumbo (2024: 223).

- ERLER, Michael. "Philosophische Autobiographie am Beispiel des 7. Briefes Platons", en: REICHEL, Michael (ed.). *Antike Autobiographien. Werke, Epochen, Gattungen.* Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2005, 75-92.
- ERLER, Michael. "Platon", en: FLASHAR, Helmut (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg. Die Philosophie der Antike. Band 2/2.* Basel: Schwabe Verlag, 2007.
- ERLER, Michael. "Vom admirativen zum irritierten Staunen: Philosophie, Rhetorik und Verunsicherung in Platons Dialogen", en: FRUH, Ramona, FUHRER, Therese, HUMAR, Marcel, VÖHLER, Martin (eds.). *Irritationen: rhetorische und poetische Verfahren der Verunsicherung.* Berlin-München-Boston: Walter de Gruyter, 2015, 109-124.
- ERLER, Michael. "Detailed Completeness and Pleasure of the Narrative. Some Remarks on the Narrative Tradition and Plato", en: CORNELLI, Gabriele (ed.). *Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy.* Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2016, 103-117.
- FERRARI, Franco. "Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga", en: ERLER, Michael, und NESCHKE-HENTSCHKE, Ada (ed.). *Argumenta in dialogos Platonis. Teil 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jahrhundert.* Basel: Schwabe Verlag, 2012, 361-391.
- FLEISCHER, Kilian. *Philodem Geschichte der Akademie. Einführung, Ausgabe, Kommentar.* Leiden-Boston: Brill, 2023.
- FORCIGNANÒ, Filippo. *Platone. Settima lettera. Introduzione, traduzione e commento.* Roma: Carocci editore, 2020.
- GAISER, Konrad. *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959.
- GAISER, Konrad. *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici.* Napoli: Bibliopolis, 1984.
- GAISER, Konrad. *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1988.
- GASTALDI, Silvia. "La mimesis e l'anima", en: VEGETTI, Mario (ed.), *Platone. La Repubblica. Vol. VII Libro X.* Napoli: Bibliopolis, 2007, 93-149.
- GIULIANO, Fabio Massimo. "Per una interpretazione letteraria di Platone", en: Id. *Studi di letteratura greca.* Pisa: Giardini editori e stampatori, 2004, 180-215.
- HERTER, Hans. "Die Treffkunst des Arztes in hippokratischer und platonischer Sicht". *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 47 (1963): 247-290.
- HERSHBELL, Jackson. "Reflections on the Orality and Literacy of Plato's Dialogues", en: GONZÁLEZ, Francisco (ed.). *The Third Way. New Directions in Platonic Studies.* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1995, 25-39.
- HÖSLE, Vittorio. *Der Philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik.* München: C. H. Beck, 2006.

- JAEGER, Werner. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1973.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958a.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. "Die platonische Rationalisierung der Besprechung (ΕΠΟΙΔΗ) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort". *Hermes*, 86 (1958b): 298-323.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. "Die ärztliche Hilfe im Werk Platons", en: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 46 (1962): 193-210.
- LANATA, Giuliana. *Medicina magica e religione popolare in Grecia. Fino all'età di Ippocrate*. Roma: Edizione dell'Ateneo, 1967.
- LEVIN, Susan. *Plato's Rivalry with Medicine. A Struggle and Its Dissolution*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- LIDZ, Joel. "Medicine as Metaphor in Plato". *The Journal of Medicine and Philosophy*, 20 (1995): 527-541.
- LONGRIGG, James. "Philosophy and Medicine: Some Early Interactions". *Harvard Studies in Classical Philology*, 67 (1963): 147-175.
- MANSFELD, Jaap. "Plato and the Method of Hippocrates". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 21.4 (1980): 341-362.
- MARINO, Silvio. *Il corpo del dialogo. Una teoria della comunicazione a partire dal protagona di Platone e dal corpus hippocraticum*. Napoli: Paolo Loffredo, 2019.
- MARINO, Silvio. "Socrates medicus: una rappresentazione platonica", en: MÁRSICO, Claudia (ed.), *Socrates and the Socratic Philosophies: Selected Papers from Socratica IV*. Baden-Baden: Academia Verlag, 2022, 177-189.
- MOES, Mark. *Plato's Dialogue Form and the Care of the Soul*. New York: Peter Lang, 2000.
- MORAVCSIK, Julius. "Health, Healing, and Plato's Ethics". *The Journal of Value Inquiry*, 34 (2000): 7-26.
- NIKULIN, Dimitri. *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. New York: State University of New York Press, 2012.
- NORDEN, Eduard. *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*. Stuttgart-Leipzig: B. G. Teubner, 1995 [1915].
- NUTTON, Vivian. *Ancient Medicine*. London-New York: Routledge, 2024 [2004].
- PALUMBO, Lidia. *Platone demiurgo del testo e del mondo. Sulla poetica dei dialoghi*. Napoli: Paolo Loffredo, 2024.
- PROVENZA, Antonietta. *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*. Roma: Carocci Editore, 2016.
- REALE, Giovanni. *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*. Milano: Bompiani, 2010 [1984].
- RIGINOS, Alice. *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden: Brill, 1976.

- ROSEN, Ralph. "Socratism in Galen's psychological works", en: BROCKMANN, Christian, BRUNSCHÖN, Wolfram, OVERWIEN, Oliver (eds.). *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, 155-171.
- SAUNDERS, Trevor. *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- SCHÖPSDAU, Klaus. *Platon Nomoi (Gesetze) Buch I-III. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- SCHÖPSDAU, Klaus. *Platon Nomoi (Gesetze) Buch IV-VII. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- SCHUHL, Pierre. "Platon et la médecine". *Revue des études grecques*, 73 (1960): 73-79.
- SPINASSI, Miguel. *Platón y las condiciones de la filosofía. Investigaciones sobre la predisposición del interlocutor en los diálogos platónicos*. Baden-Baden: Academia Verlag, 2020.
- SPINASSI, Miguel. "La prueba del diálogo. Consideraciones sobre el uso de βάσανος en Platón". GRECO, Giuseppe, SÁNCHEZ VENDRAMINI, Darío, SCARPATTI, Tomás, SPINASSI, Miguel (eds.). *Estudios Platónicos VI. Artículos recopilados sobre Platón, antecedentes y proyecciones*. Córdoba: Buena Vista Editora, 2022, 147-185.
- SPINASSI, Miguel. "El diálogo dentro del diálogo. Consideraciones sobre el *lógos* narrado del *Fedón*", en Actas de las *V Jornadas Internacionales de Ficcionalización y Narración en la Antigüedad, el Tardoantiguo y el Medievo "Un milenio de contar historias"*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. [en prensa].
- SZLEZÁK, Thomas. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1985.
- SZLEZÁK, Thomas. *Platon lesen*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1993.
- SZLEZÁK, Thomas. "Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog?". *Museum Helveticum*, 66.2 (2009): 65-83.
- SZLEZÁK, Thomas. *Platon. Meisterdenker der Antike*. München: C. H. Beck, 2021.
- THESLEFF, Holger. "Studies in the Styles of Plato" [1967], en: Id., *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas-Zurich-Athens: Parmenides Publishing, 2009, 1-142.
- TORRES, Jorge. "Plato's Medicalisation of Ethics". *Apeiron*, 54.3 (2021): 287-316.
- TRABATTONI, Franco. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La nuova Italia, 1994. [versión electrónica 2004]
- TSOUNA, Voula. *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- TUOZZO, Thomas. *Plato's Charmides. Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- USENER, Sylvia. *Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.* Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1994.

- VEGETTI, Mario. *Opere di Ippocrate*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1965.
- VEGETTI, Mario. *La medicina in Platone*. Venezia: Il Cardo Editore, 1995.
- VEGETTI, Mario. *La Repubblica. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Vol. II Libri II e III*. Napoli: Bibliopolis, 1998.
- WAACK-ERDMANN, Katharina. *Die Demiurgen bei Platon und ihre Technai*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- WEHRLI, Fritz. “Der Arztvergleich bei Platon”. *Museum Helveticum*, 8 (1951): 177-184.