

Sobre la concepción platónica de la filosofía como terapia de la corrupción

On the platonic conception of philosophy as a therapy for corruption

Jorge Cano Cuenca
Universidad Complutense de Madrid
ORCID ID: 0000-0001-6742-8368
jocano04@ucm.es

Cita recomendada:

Cano Cuenca, J. (2024). Sobre la concepción platónica de la filosofía como terapia de la corrupción. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 26, pp. 165-179.

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2024.8507>

Recibido / received: 13/10/2023
Aceptado / accepted: 15/01/2024

Resumen

Este trabajo pretende encuadrar el fenómeno de la corrupción y la decadencia políticas en la concepción platónica de la unidad fisiológica de los procesos que suceden en la criatura generada y viva que es el universo y, en paralelo, en la esfera humana tanto individual como colectiva. Para ello se comentan pasajes de algunos diálogos platónicos en los que se establecen referencias a la práctica médica como modelo de aplicación de una *techne* que ha de asumir el gobernante o legislador para poner en acto ese paradigma en el cielo que continuamente se desvanece ante nosotros.

Palabras clave

Platón, teoría política clásica, medicina griega, corrupción, *stasis*, *polis*.

Abstract

*This paper aims to frame the phenomenon of political corruption and decadence in the Platonic conception of the physiological unity of the processes in the generated and living creature that is the universe and, in parallel, in the human sphere, both individual and collective. To this purpose, passages from certain Platonic dialogues are commented in which references are established to medical practice as a model of application of a *techne* that the ruler or legislator must assume to put into practice that paradigm in the heavens that continually fades before us.*

Keywords

Plato, Classical political theory, Greek medicine, corruption, stasis, polis.



SUMARIO. 1. Un apunte sobre los términos griegos *pthora-diaphthora*. 2. Herramientas conceptuales para abordar una fisiología de la corrupción. 3. *Stasis*, politización del alma y unidad orgánica de la *polis*. 4. La medida (*to metron*) como herramienta terapéutica. 5. Coda: un (fra)caso práctico de terapia filosófica.

1. Un apunte sobre los términos griegos *pthora-diaphthora*

En su trazado de una historia de la corrupción, Bratsis (2003, pp. 11-14) apunta la dificultad de entender un continuo diacrónico de la práctica: el término *diaphtherein* no equivale al sentido contemporáneo (soborno, prevaricación, manejo en beneficio personal o de partido), sino a una alteración nociva de la mente por la que disminuye la capacidad de los seres humanos para elaborar juicios sólidos y fundados. En el acto de la corrupción, el individuo renuncia y somete su libertad de acción y pensamiento, perdiendo capacidad y ejercicio del juicio en tanto miembro autónomo de una comunidad política¹. Para Hill (2013, pp. 566-568), en cambio, esa corrupción del juicio conduce al abuso de un papel público en beneficio personal. De acuerdo con esto, señala, en Platón, Aristóteles y Demóstenes un individuo *adiaphthoros* es alguien no corrompido por promesas o perspectivas de ganancia y que ejerce su labor pública con corrección y sin la merma y daño que la *diaphthora* conlleva. No obstante, la corrupción no pasa solo por el uso de un cargo público en beneficio propio, también la extorsión, el clientelismo, la estafa, la malversación o la adulación pueden ser consideradas dentro de este ámbito de prácticas. Cabe establecer un importante matiz: en el caso de Platón —y no solo—, estas lecturas no incorporan la particularidad fisiológica de los términos *diaphthora* / *diaphtherein*, que remite al proceso patológico de descomposición o disolución —físico o moral²— de una realidad naturalmente compuesta³. Ello es un hecho inherente a la propia *physis*, dado que tanto el universo, como el ser humano y sus ordenamientos políticos son producto de una generación y, por tanto, están sometidos por su propia *physis* a nacimiento, cambio y muerte (*Timeo* 27d-28c, 41b)⁴. En esta contribución se va a intentar profundizar en la matriz fisiológica de la *diaphthora* a partir de la lectura de pasajes platónicos para especificar el problema crucial que plantea tanto respecto a la analogía entre salud-justicia y alma-*polis* como a la consideración del filósofo —gobernante y legislador— como un practicante terapéutico en el plano psíquico y político.

2. Herramientas conceptuales para abordar una fisiología de la corrupción

En un pasaje muy comentado del *Sofista* (226b-231c), el extranjero aborda la sexta definición sobre el sofista como practicante de la técnica de la separación o criba (226c8: διακριτική)⁵. En ella, a su vez, se distinguen dos aplicaciones: separar lo mejor de lo peor y lo semejante de lo desemejante. Para la segunda no hay denominación

¹ Bratsis (2003, p. 14) concluye sobre la diferencia entre lo privado y lo público en el mundo antiguo: «*Political corruption is an exclusively modern phenomenon made possible only after the rise of the public/private split and the concept of interests*».

² Cf. Jenofonte, *Apología* 19, referido a la acusación de Meleto a Sócrates; cf. asimismo Platón, *Menón* 91c y *Apología* 24.

³ Esto niega la realidad de sistemas de gobierno que promulgan leyes para favorecer a individuos particulares, cf., por ejemplo, *Leyes* IV 715a-d.

⁴ Cf. Giorgini (2011, p. 14). Giorgini elabora en su trabajo un análisis de los ciclos de destrucción expuestos en el mito del *Político* como una desemejanza y alejamiento del paradigma eterno: «*La decadenza é inserita dunque in questo contesto di "filosofia della storia", di succedersi ciclico di epoche con caratteristiche contrapposte*» (Giorgini, 2011, p. 17).

⁵ Sobre el uso de διακριτική y διακρίνειν («separar») en el *Sofista* frente a διαίρειν y διαίρεσθαι («dividir»), cf. Hermann (1998, pp. 109-112).

clara, pero se entiende unánimemente la primera como una cierta purificación (226d9-10: καθαρμός τις)⁶. Siguiendo el razonamiento, se distingue una purificación de los cuerpos —la gimnasia y la medicina⁷, junto a otras muchas de rango inferior relativo, como baños, diversas clases de limpieza, etc.—, y otra distinta cuyo cometido es purificar la parte inteligente del alma (227c3-4: τὸν γὰρ περὶ τὴν διάνοιαν καθαρμὸν ... ἀφορίσασθαι). A continuación, se define el desorden moral como un *otro* respecto a la virtud en el alma (227d4: πονηρία ἕτερον ἀρετῆς ἐν ψυχῇ): la purificación consiste en expulsar (d7: ἐκβάλλειν) lo perjudicial conservando (d6: λείπειν) lo contrario⁸. Después, analógicamente a las dos clases de males que puede sufrir un cuerpo —enfermedad y fealdad (228a1-2: νόσον ... αἴσχος)— se afirma que hay dos especies de vileza en el alma (227d13: κακία). Una surge como una enfermedad, la otra como una fealdad (228a1: νόσον / αἴσχος). La enfermedad es una disensión (28a4: στάσιν), una «corrupción, originada en cierto desacuerdo, de lo que está emparentado naturalmente» (228a6-7: τὴν τοῦ φύσει συγγενοῦς ἕκ τινος διαφορᾶς διαφθοράν)⁹. Dado que son varios los términos que enmarcan el sentido del pasaje en un contexto religioso —y Platón se sirve en diferentes ocasiones del término *katharmos* y otros relacionados para referirse a prácticas de purificación (*República* 364e, *Fedón* 69c-d, *Fedro* 244e, cf. Bernabé, 2014, pp. 44-55¹⁰)—, cabe asumir que la actividad filosófica platónica se enmarca en una práctica que, a falta de otro término, cabría considerar «religiosa» en un sentido educativo y purificador —no litúrgico— y dirigida, en paralelo, a lo individual (el alma) y lo político.

La disensión (*stasis*), por tanto, genera una disrupción en la constitución natural (τοῦ φύσει συγγενοῦς) —sana— del individuo, obra providencial, como muestra *Timeo*¹¹, de la acción del artesano divino que lo elabora como un ser vivo

⁶ La rotundidad del «unánimemente» resulta un tanto sospechosa: ¿a quién remite ese παρὰ πάντων? Como señala Bernabé (2013, pp. 42-43), difícilmente un hablante griego contemporáneo hubiera considerado que la palabra elegida por Platón era la más adecuada al caso: en todo caso, el pronombre τις atenúa la rotundidad de la afirmación.

⁷ En *Gorgias* 463e-466a se emplea el método diairético de modo semejante a *Sofista* 268b-d, cf. Dodds (1990, pp. 226-227). Como apunta Bernabé (2013, pp. 43-44) en un tratado hipocrático como *Sobre la enfermedad sagrada* (18, 6) *katharmos* no se utiliza para referirse a las actividades médicas sino a prácticas más relacionadas con magos y charlatanes. En todo caso, ninguno de los interlocutores considera que la purificación del alma tenga que ver con ninguna de estas.

⁸ Cf. sigo a Fronterotta (2007, p. 257, n. 60) en su traducción de πονηρία como «disordine morale». Como apunta Notomi (2001, p. 64) la acción (expulsar-conservar) remite al modo en que un médico purifica el cuerpo y le permite absorber la nutrición, del mismo modo el que purifica el alma expulsa las opiniones erróneas que impiden la adquisición de conocimiento verdadero, cf. *Sofista* 230c7-d4.

⁹ Para *Sofista* cito la traducción de Cordero; sigo la lectura de los manuscritos frente a la corrección que asumen varios editores, entre ellos Burnet y la última edición de los OCT: τὴν τοῦ φύσει συγγενοῦς ἕκ τινος διαφορᾶς διαφθοράν. Para la intensa controversia filológica sobre el pasaje, cf. Grimaudo (2012, especialmente pp. 11-13): «In altri termini, è più semplice pensare che la διαφθοράν τῶν συγγενῶν costiusca la causa, e non l'effetto, di una διαφθορά. E ciò tanto che si voglia riferire questo processo al corpo, all'anima o alla Città». «Corrupción» (διαφθορά) es un término que aparece en *Menón* 91c y en *Apología* 24b —referido a la acusación de Sócrates— para referirse a quien conduce a la perdición a aquellos que tienen trato con él. Conservo la traducción de *stasis* por «disensión» que asumen Tovar (1970), Cordero (1988) y Casadesús (2010).

¹⁰ Bernabé (2014, p. 45) señala que la comparación de *Fedón* 69c-d entre los filósofos y los auténticos iniciados en los cultos de Dioniso —a partir de su alusión al proverbio «muchos los portatirsos, pero pocos los bacantes» (trad. L. Gil)— sirve para definir la práctica de la filosofía como la única purificación auténtica frente a otro tipo de promesas. También en *República* 364e-365a se cuestiona la labor liberadora y purificadora de los rituales órficos. Benardete (1984, p. 94) apunta a la diferencia entre lo religioso —la liturgia institucional de la polis— y la práctica filosófica platónica: «The most radical separation of soul from ensouled body is, again according to Socrates, none other than philosophy itself —the practice of dying and being dead. The stranger speaks of diacritics' indifference to the difference between the art of sponging and the drinking of drugs. It is indifferent to the difference between Socrates' bathing and his drinking hemlock. The stranger leaves no room for "religious" or ritual purification».

¹¹ Cf. Johansen, 2004, pp. 17, 54. Los tres relatos creacionales del *Timeo* despliegan la plena excelencia del artesano y la analogía fisiológica entre el alma-cuerpo del mundo y el alma-cuerpo del ser humano:

racional dirigido esencialmente al mantenimiento de una continua acción: acordar al alma consigo misma y corregir los desajustes de sus revoluciones originales mediante la imitación de las completamente estables de la inteligencia en el cielo (*Timeo* 47b-d)¹². Por otra parte, la otra enfermedad del alma — la fealdad (*Sofista* 228a1: αἴσχος)— no se debe a una corrupción o deterioro fisiológicos sino a una completa falta de medida o proporción (228a10-11). Debido a esta *ametria* —un desajuste entre opiniones, deseos, valor, placeres, pensamientos y pesares— propia de gentes de «mala calidad» (228b3: φλαύρωσ), sus constituyentes se muestran en desacuerdo (228b4: διαφερόμενα) en lugar de estar en una correcta relación de connaturalidad¹³. El desorden moral surge de la diferencia entre potencias necesariamente connaturales (228b6: συγγενῆ γε μὴν ἐξ ἀνάγκης) concebidas —todo lo que permite la ἀνάγκη (*Timeo* 48a)— en una situación de equilibrio. Frente a la *ametria*, *Timeo* 87c-88b enuncia la proporción (87c6: σύμμετρον) como principio de un ser viviente bello, bueno y proporcionado. La *symmetria* entre alma y cuerpo determina su salud y virtud: toda desproporción o exceso genera conflictos, bien patologías corporales o bien ignorancia (88b5: ἀμαθίαν), «la enfermedad más grave». Asimismo, en *Filebo* 64d-65a cualquier mezcla que no consigue la medida y proporción naturales (64d9: μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως) destruye sus componentes, a sí misma como mezcla natural y finalmente la realidad —el individuo— en el que está contenida. La potencia del bien (64e5: τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις) se encuentra en la naturaleza de lo bello; así como la belleza y la perfección coinciden con la medida y la proporción (64e6: μετρίότης γὰρ καὶ συμμετρία)¹⁴. El bien, concluye Sócrates, no se puede capturar en una sola forma, pero se puede captar en tres: belleza, proporción y verdad (65a2: κάλλει καὶ συμμετρία καὶ ἀληθεία).

Sofista 228c1-5 da una indicación más precisa sobre las consecuencias de esta desproporción: «Cuando algo que participa del movimiento (κινήσεως μετασχόντα) se propone cierto objetivo y cada paso que da culmina en un desvío y un fracaso, ¿diremos que esto le pasa por la proporción mutua (ὑπὸ συμμετρίας) que hay entre ellos o, por el contrario, debido a su desproporción (ὑπὸ ἀμετρίας)?». Todo movimiento errado dirigido hacia la consecución de un objetivo debe su fracaso a la falta de proporción y este error, a su vez, como afirma el Extranjero, tiene su causa en la ignorancia involuntaria del alma. Siguiendo a Movia (1991, p. 156), la ignorancia consiste en que el alma —la inteligencia— se dirige naturalmente hacia la verdad, pero yerra involuntariamente en su objetivo y permanece ignorante contra su voluntad, que es, precisamente, ser sabia¹⁵. Fronterotta (2007, pp. 260-261, notas 64 y 65) interpreta «participa del movimiento» como una alusión al impulso del alma

«del conjunto de todos los procesos que se dan en el receptáculo, este universo es la mejor estructuración posible del devenir» (Lisi, 2001, p. 14).

¹² En el relato sobre la constitución de la fisiología humana, órganos y funciones, hay una lectura finalística que abre *Timeo* de la fisiología a la metafísica y la teología (C. Steel, 2001, pp. 118-119); para otra lectura sobre la integración entre lo inmortal y lo mortal en la constitución corpórea del universo y el papel —y responsabilidad— de las almas inmortales humanas sujetas a la percepción sensorial, cf. Broadie (2012, pp. 89-114).

¹³ Grimaudo (2012, p. 11) apunta que este desacuerdo es el que se produce entre las diversas funciones del alma (*epithymetikon*, *thymikon*, *logistikon*) entre ellos connaturales (*syngene*), en paralelo con *República* VI 440a-444e; asimismo, cf. *Político* 305-308b.

¹⁴ No hay que olvidar que en *República* VI 504c la forma de Bien es la proporción o medida (μέτρον) más perfecta y que la medida es principio de conocimiento y beneficio (VI 505e), cf. asimismo *Filebo* 25e-27d; cf. Lisi (2007, p. 107).

¹⁵ Movia (1991, pp. 156-158) presenta en su comentario la discusión sobre este pasaje. Bluck (1975, pp. 48 y ss.), siguiendo a Taylor, lo pone en relación con *Timeo* 87c-d: la ignorancia se explica, en primer lugar, por la desproporción entre alma y cuerpo y, secundariamente, por la desproporción entre las tres especies que conforman el alma. El vicio o desorden moral se debe a que la razón pierde su dominio y las pasiones asumen parcial o totalmente el control; la ignorancia, por su parte, es efecto una razón que, débil o excesivamente preocupada por contener a las pasiones, no logra alcanzar su auténtica meta, la sabiduría.

dirigido al cumplimiento de su objetivo natural: su consecución depende de la buena proporción de su estructura, i. e., la colaboración eficaz entre sus funciones. El vínculo entre función vital y noética (*Sofista* 248e-249b) remite a *Fedro* 245c-e¹⁶: lo propio del alma es un movimiento que coincide con la actividad racional del pensamiento (*Timeo* 36e-37c). El alma, que participa del movimiento y se dirige así a sus fines naturales —una actividad inteligente que implica orden y bien—, es principio racional de los seres humanos y vital de todos los seres vivos (Fronterotta, p. 261, n. 64). Que alcance su objetivo depende de que sus componentes se hallen en una mezcla proporcionada y conforme a naturaleza (*República* IV 444d-e)¹⁷. Por otro lado, es la condición móvil del alma la que permite, en caso de yerro, la corrección de su movimiento —ordenación y armonización (*Timeo* 47 d6: κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν) de acuerdo a la disposición original conforme a naturaleza, tanto en la especie inmortal como en la mortal (*Timeo* 41d-42d, 68e-73e)— y la que posibilita la labor y responsabilidad que determina su existencia (90a-d)¹⁸.

El yerro depende de una desproporción a la vez ética —determinada patológicamente por el desorden moral— y epistemológica, una falta de proporción generada por la ignorancia. En 229a, junto a los dos males corporales —deformidad y enfermedad de las que se ocupan la gimnasia y la medicina— se precisa una grave dolencia del alma: la ignorancia (a9: ἄγνοια), cuyo remedio es la enseñanza (229b1: διδασκαλική) y, más concretamente, la educación (229d2: παιδεία)¹⁹. Siguiendo la división, la educación puede operar ya mediante la amonestación (230a3: νοουθητικήν), técnica que puede servirse de dureza o benevolencia (μαλθακωτέρως), pero que resulta fallida porque la ignorancia es involuntaria, ya mediante la refutación (230d1: ἐλέγχων) una purificación sanadora que sirve para desenmascarar la vana apariencia de sabiduría²⁰. Así se va perfilando la sexta definición del sofista —el de noble linaje (231b8)— y de sus técnicas purificadoras del alma, principalmente el *elenchos*. Aunque se escapa del eje principal de este trabajo,

¹⁶ El movimiento y el conocimiento como condición y actividad esenciales del alma humana es una clave de la relación entre alma del mundo y alma humana en el *Timeo*. Siguiendo a Lisi (2007, pp. 113-114), el alma humana tiene una semejanza estructural al alma del mundo, pero una diferencia clara tanto en los elementos como la proporción en la que han sido integrados. Por otra parte, el funcionamiento de la especie inmortal del alma humana —diferenciada claramente de las especies que son consideradas mortales y son posteriores a ella— se asemeja al del alma del mundo y el cuerpo humano es descrito como una suerte de *chora* en la que el alma está inserta. Skemp (1942, p. 40) vincula la idea de movimiento del alma platónica con Alcmeón de Crotona: el alma era inmortal porque se asemejaba a los cuerpos celestes y al *ouranos* en tanto movimiento perpetuo. Según Skemp (1942, p. 43), aunque no se puede definir claramente la relación que estableció Alcmeón entre la inmortalidad de los astros y la del alma en virtud de su movimiento continuo y eterno, su pensamiento habría influido en la relación platónica entre psicología y astronomía, alma humana y alma del mundo. El axioma del *Fedro* (245c-246a) sobre el alma como movimiento habría sido previamente formulado por Alcmeón en tanto identificación entre lo que está siempre en movimiento y lo inmortal.

¹⁷ «Y el producir salud es disponer los elementos que hay en el cuerpo de modo que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza (κατὰ φύσιν ... κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπὲρ ἀλλήλων); y el producir enfermedad es hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza (παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπὲρ ἄλλου)». Análogamente: «¿el producir justicia no es disponer los elementos para que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir injusticia el hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza?» (trad. Pabón y Fernández Galiano); cf. asimismo I 351d. Cabe subrayar la importancia que cobrarán *kata physin* y *para physin* en el unitarismo físico-político-ético de los estoicos.

¹⁸ Cf. Lisi (2007, pp. 111-117).

¹⁹ A su vez «el castigo es la técnica que más conviene a la justicia en los casos de desmesura, injusticia y cobardía» (229a4-6), cf. en paralelo *Gorgias* 464b: el paralelo se establece entre medicina y justicia, cf. Fronterotta (2007, pp. 264-265, n. 68).

²⁰ El propio Sócrates, al comienzo del diálogo, hace referencia al «dios refutador» (216b6: θεὸς ὧν τις ἐλεγκτικός). Como apunta Fronterotta (2007, p. 197, n. 5; p. 274, n. 75) el *elenchos* es el método de refutación vinculado con el propio Sócrates y característico de los diálogos socráticos. El sofista de «noble linaje» es un técnico de la purificación del alma que educa mediante la refutación de las falsas opiniones o la falsa pretensión de conocimiento.

cabe señalar que el pasaje ha generado una abundante literatura sobre si es el propio Sócrates quien está en el trasfondo de la definición, lo que implicaría una identidad entre filósofo y sofista²¹. La purificación del alma adquiere, como conclusión, una dimensión terapéutica: se puede restablecer la salud del alma de un modo médico — y ahí operan la enseñanza, la educación o el castigo, inculcando moderación (228e-229d)—, sin embargo, como apunta Benardete (1993, p. 765), la purificación no es capaz de infundir belleza ni fuerza en el alma.

3. *Stasis*, politización del alma y unidad orgánica de la *polis*

La consideración de la enfermedad como disensión (*stasis*)²² de *Sofista* 28b4 se enmarca en el clásico entrecruzamiento platónico entre alma y ciudad que articula buena parte de su teoría política²³. De acuerdo con esta intuición —que en Platón rebasa lo analógico para convertirse en eje principal (Loroux, 2008, p. 82)— la ciudad funciona como un alma y el alma como una ciudad²⁴. En paralelo, la disensión provoca perturbaciones tanto en el individuo como en las construcciones sociales en las que habita: dado que el ser humano, a pesar de esa *syngeneia* natural que le vincula con el mundo como orden, no alcanza por su generación el grado de perfección necesario, tampoco la comunidad goza de la estabilidad otorgada al universo desde su constitución y ordenación demiúrgicas: ambos, individuo y *polis*, están al albur de desarrollos patológicos.

Como ha señalado Vegetti (2007, pp. 344-345), la politización del alma consiste en concebirla escindida en una pluralidad definida de energías psíquicas de diversa finalidad que entran mutuamente en conflicto, generando una disensión que es la enfermedad moral del alma; asimismo, en movimiento contrario, estas energías pueden establecer alianzas o someterse a la jerarquía del principio racional con vistas al interés común y alcanzar un estado de salud, armonía y proporción que recibe el nombre de «justicia»²⁵. El alma es una ciudad expuesta a la *stasis* cuya salud y

²¹ Cordero (2017, p. 84) plantea el problema: «la actividad de este médico del alma, su forma de proceder coincide, incluso en pequeños detalles, con el modo de actuar que Platón siempre le atribuyó a Sócrates en los diálogos anteriores. ¿Quiere decir esto que, aprovechando que Sócrates no es su portavoz en el *Sofista* Platón lo trata precisamente de sofista?»; para su interpretación del pasaje, cf. Cordero (2017, pp. 88-94). Como se ha señalado, esta definición positiva del sofista, como experto purificador, contrasta con el resto de las definiciones del diálogo y, en general, con lo que Platón presenta en el resto de su obra, para la discusión sobre el tema, cf. Fronterotta (2007, pp. 270-273). Por su parte, Notomi (1999, p. 67) niega tajantemente la identificación: «*after a long argument in the Middle Part, the sophist of noble lineage will eventually turn out not to be a sophist at all*»; para su discusión del problema, cf. pp. 63-68 y pp. 275-276. Asimismo, para Spinassi (2014, p. 46) no es el sofista quien es definido, sino el auténtico filósofo, «practicante del *elenchos* purificador», en su opinión, la refutación de los preceptos del eleatismo.

²² Loroux (2008, pp. 102-106) analiza el término griego, un nombre de acción derivado de *histemi* («erigir, ubicar, levantar, detener»), combina agitación e inmovilidad. Formula Loroux (2008, p. 104) —a partir de la matización entre *stasis* y *diastasis* (Platón *Leyes* V 744d)—: «la guerra civil es *stasis* en la medida en que el enfrentamiento de igual a igual entre las dos mitades de la ciudad erige en el medio (*meson*) el conflicto a la manera de una estela». Para un análisis de la *stasis* como elemento propio o natural de la ciudad griega y de la teoría y práctica políticas, cf. asimismo Bertelli, 1989, especialmente pp. 58-80.

²³ Cf., por ejemplo, *República* IV 444c-d, VIII 563e-564c.

²⁴ Como es bien sabido, la analogía entre política y medicina es muy anterior a Platón: está presente en la célebre definición de Alcmeón de Crotona (D-K 24 B 4) de la salud como *isonomia* de las fuerzas o cualidades físicas y de la enfermedad como *monarchia* de una de ellas: un estado saludable implica una mezcla proporcionada (*krasis*). Grimaudo (2012, p. 3-4) considera *Sofista* 228a7-8 como uno de los textos griegos en los que se muestra con mayor claridad cómo se traban conceptualmente salud, enfermedad y política: en la n. 2 (2012.) despliega un recorrido textual por la relación entre *stasis* y *nosos*. La concepción de los procesos fisiológicos como una lucha sobre el dominio aparece en varios tratados hipocráticos, cf. *Aires, aguas y lugares* 9 o *Sobre la naturaleza del hombre* 7.

²⁵ Asimismo en *Timeo* (81e6-82b7) son el exceso que desequilibra la proporción saludable de la constitución natural (*pleonexia*) y el proceso patológico en el que un elemento abandona su lugar natural (*metastasis*) quienes sirven para explicar los desórdenes internos y las enfermedades (82a6-7: στάσεις

concordia depende de que el sólido *kratos* de una razón la conduzca poniendo fin a las sediciones (Loroux, 2008, 81)²⁶. Por otra parte, considerar la ciudad como un alma colectiva significa darle la posibilidad de compensar la irracionalidad connatural a lo humano con un principio de racionalidad —filosófico-científico— que la dirija gracias a la alianza y al sometimiento voluntario de las otras partes²⁷. Este principio de racionalidad aplicado a la vida de la *polis*, como se define en *Gorgias* 508a, pasa por erradicar lo que genera su enfermedad y corrupción: la ambición (*pleonexia*), causa de desórdenes y de enfrentamientos civiles, y fomentar la convivencia amistosa, el buen orden, la moderación y la justicia mediante la aplicación de una proporcionalidad geométrica, remedio para restañar esa proporcionalidad natural que es salud y justicia en los planos individual y colectivo²⁸.

Político (293a-e) plantea la labor del médico en paralelo con la del recto gobernante: es posible un régimen político recto si gobiernan los depositarios de una ciencia, no los que aparentan serlo (293c7: ἐπιστήμονας καὶ οὐ δοκοῦντας)²⁹. El gobernante, como el médico, puede actuar ya siguiendo un código escrito y con el asentimiento del súbdito o paciente ya sin leyes y mediante imposición, puede condenar a muerte y desterrar a individuos para purificar la ciudad por su bien (293d5: καθαίρωσιν ἐπ’ ἀγαθῷ τὴν πόλιν), así como traer extranjeros si considera que es necesario aumentar su volumen, todo ello medidas para el control y la erradicación de la posibilidad de una discordia o guerra civil³⁰. Para tal fin el legislador platónico de *Leyes III* construye el código que construye una ciudad libre, amiga de sí misma y racional (701d8: ἔλευθέρα τε ἔσται καὶ φίλη ἑαυτῇ καὶ νοῦν ἔξει): que hace reinar la concordia cohesionando las diferentes partes para formar una unidad que imita un

καὶ νόσους), análogos a los desórdenes políticos: «Lo que eventualmente infrinja alguno de estos principios, ya sea que salga o entre del exterior, ocasionará mutaciones múltiples y, por tanto, enfermedades y corrupciones infinitas (82b6-7: νόσους φθοράς τε ἀπείρους; trad. Lisi)».

²⁶ En *República IX* 591e-592b, la ciudad interior (alma) concorde y proporcionada convive con dificultad entre las desproporcionadas o malformadas y difícilmente intervendrá en su ciudad patria a no no ser que se presente una ocasión de origen divino (cf. *Carta VII* 326b). Finalmente, parece que apenas queda otro remedio que la contemplación del paradigma en el cielo —la práctica de la filosofía— y, con ello, la asunción del fracaso que conlleva la intervención política directa. O bien, como apunta agudamente Giorgini (2008, p. 113), Platón no era tan «metafísico» en materia política como se le suele presentar y cabría el recurso a una figura de autoridad con plenos poderes para establecer ese paradigma en la tierra.

²⁷ No abordo la cuestión de las tres especies del alma y su relación con el programa político de *República* porque no aparece de manera manifiesta en la exposición de *Sofista* que sirve como eje a este trabajo. Se encuentra una exposición clara de la misma en Vegetti (2007).

²⁸ El problema de la guerra civil y la necesidad de encontrar un modo que asegurara la concordia u *homonoia* es una de los temas centrales del pensamiento griego desde finales del v hasta la mitad del iv a. C. El recurso platónico a la geometría retoma la contribución de Arquitas de Tarento (fr. 3) a la discusión sobre la *stasis*: la aplicación del cálculo y la proporción por parte del político que encarna un principio de racionalidad detiene la discordia civil y fomenta la concordia, estableciendo unos parámetros de equidad entre los ciudadanos en lugar del impulso individualista a poseer más (*pleonexia*), cf. Huffman (2005, p. 190).

²⁹ Cf. *Carta VII* 326a-b para la necesidad de un gobierno de filósofos; asimismo *República VII* 521c-535a. El legislador platónico definido en *Leyes III* 688a-e ha de estar en posesión de la ciencia política, tomar en cuenta la virtud principal —«inteligencia, intelecto y opinión acompañada del amor y el deseo que obedece a estos»— y «debe intentar introducir en las ciudades toda la inteligencia que sea posible y extirpar la necedad al máximo» (trad. Lisi). La más grave ignorancia (688e4: τὴν μεγίστην ἀμαθίαν) ha sido y será la causa de destrucción de los sistemas políticos (cf. asimismo III 691d).

³⁰ Como es bien sabido, la analogía entre medicina y política es clave en *Gorgias* (456b-c, 459a-460b, 464d-465d y 478b-479b, entre otros pasajes, cf. Dodds, 1990, pp. 228-229); en *Fedro* (268a-270b) se enfrentan dos paradigmas (medicina-retórica sofística) con respecto al equilibrio entre racionalidad-ciencia y práctica-experiencia. Por otra parte, para las purgas radicales o purificaciones (*katharmoi*) de la ciudad, cf. *República* 410a y *Leyes V* 735b-736c. Para Giorgini (2009, p. 113) el recurso a este tipo de medidas excepcionales, sin necesidad de consenso, supone un «atajo» a la realización de una ciudad perfecta por parte de un gobernante plenipotenciario —el «buen» tirano de *Leyes IV* 709e-710a— que tiene la ventaja de no necesitar pelear por el consenso en discusiones públicas ni de recurrir a la violencia de un golpe de estado.

modelo inteligible. Esto implica una operación racional —mediante persuasión o imposición— sobre un material múltiple dirigida teleológicamente hacia la materialización de un modelo mental de *polis*: una *techne* análoga a la del demiurgo del *Timeo* (Jouanna, 1978, p. 81)³¹. Paralelamente, en el plano fisiológico, la acción educativa y la coerción del castigo (*Sofista* 228e-229d) encuentran una condición de posibilidad en el relato del alojamiento del alma apetitiva mortal en el hígado *Timeo* (70e-71-b), que sigue la pauta de providencia racional y sometimiento de ese «otro» que se desvía del funcionamiento natural virtuoso. El alma apetitiva, incapaz de comprender el lenguaje racional, es sensible a las imágenes y a los hechizos de la *psychagogia*. La solución prevista por el dios es hacer el hígado maleable y suable por parte de la inteligencia (71b) para que esta pueda ejercer control sobre sus fantasías mediante el miedo (71b5: φοβοῖ)³².

La relación entre diagnóstico y terapia médicas y razón y actuación políticas, como subraya Vegetti (2007, pp. 348-349), no se establece en un plano metafórico porque implica operaciones reales —y, por tanto, una toma del poder directa o mediada— cuya legitimidad se fundamenta en la tradicional concepción de la ciudad como un cuerpo político vivo y unitario, rastreado en los versos de Solón, Simónides (53d) o en Tucídides (II 43), que conlleva la subordinación del individuo a la comunidad. Frente a esta labor terapéutico-política, la realidad de la *polis* —la narración sobre las evoluciones de los regímenes políticos y sus paradigmas humanos presentada en *República* VIII y IX, la diacronía desplegada en *Leyes* III, o el propio presente de Platón (*Carta VII* 324b-326a)— dista mucho de tal modelo de intervención racional. La disensión o discordia civil —la separación y confrontación de las partes que componen una *polis*— muestra una inercia —no una ausencia de movimiento: como en el alma del individuo (*Sofista* 228c1), así en la de la *polis*³³— corrompida y errónea, que no realiza su fin natural por la incapacidad de cooperación de unas partes que se oponen a unirse y subordinarse con vistas a la realización de un objetivo que trasciende sus intereses individuales. La *stasis* revela la tendencia natural de estas, a causa de su terca ignorancia, a no reconocerse como tales y a buscar un engrandecimiento propio (*pleonexia*) a expensas del resto (Benardete, 1994, pp. 94-95)³⁴. La concepción platónica de la *stasis*, como enfermedad o

³¹ Jouanna (1978, pp. 81-82) subraya que esta *techne* se presenta como contraposición de las diversas *technai* que, como factores de civilización, sirven para el progreso humano en el mito de Prometeo de *Protágoras*, ya que en *Leyes* III son presentadas como la causas de la regresión moral de la humanidad y como factores del desorden en el seno de la ciudad (679d-e). Por otra parte, también en *Leyes* III (679a-d) y IV (713d-e), Platón emplaza la única fase en la que la *stasis* estaba ausente en la época primitiva-mítica bajo el reino de Cronos, en la que no se necesitaban *technai* civilizadoras ni sistemas de gobierno ni símbolos de organización civil política: guerras, tribunales, conflictos políticos (Bertelli, 1989, pp. 89-90).

³² La maleabilidad del hígado le convierte en uno de los órganos más expuestos a la persuasión y, por otra parte, a la educación, de suerte que se genera un vínculo entre la fisiología y la teoría de la mimesis, en la medida en que el hígado es incapaz de discriminar el grado de verdad de esta y se ve afectado en su funcionamiento orgánico. El hígado es descrito como un espejo (71bc), como la parte del cuerpo más vulnerable a la acción de los simulacros (Napolitano Valditara, 2007, pp. 335-336). Por otra parte, tiene también las potencias capaces de reflejar los pensamientos que provienen del intelecto (Lanza, 2019, p. 180). Como señala Lanza (2019, p. 181): «Si resulta interesante pensar el papel del hígado en conexión con la descripción platónica de los regímenes corruptos, especialmente de la tiranía, es porque el hombre tiránico es aquel cuya organización política interna (*R.*, IX, 591e) está esclavizada por el alma apetitiva, puesto que, como leemos en la *República*, según son los hombres, así son los estados, y el *Timeo* es precisamente una exploración de las posibilidades naturales, físicas o sensibles de materialización de esa república».

³³ Para Farrar (2013, p. 35): «*History can therefore illustrate what is for Plato the central problem of human existence: man's divided soul*». Solo es posible una *politeia* armónica: la que está fuera de la historia.

³⁴ Benardete (1994, p. 95) concluye: «*The same not only brings nature in its train but abstraction as well, of which the most obvious example is the asserted sameness of civil war and disease. It might be the task of dialectics to distinguish the sameness of abstraction from the sameness of nature*». Para una lectura comparada de la *pleonexia* como causa de acontecimientos históricos en Tucídides y Platón, cf. Farrar (2013, pp. 40-41).

desorden de las funciones, entiende el conflicto como un fenómeno inherente a la condición, evolución y desarrollo históricos de la ciudad³⁵, completamente ajenos al dominio de la razón y en paralelo a la evolución natural del individuo que no ha hecho la conversión filosófica (*República* 521c: ψυχῆς περιγωγῆ³⁶) para cumplir con su condición natural y el *telos* de su existencia —la virtud del movimiento de su alma y su adecuación y asimilación a lo divino (la ὁμοίωσις θεῶ: *Teeteto* 176a-b; cf. asimismo *Timeo* 47a-e, 88d-89a)— y se encuentra en una situación de conflicto derivada del choque de las especies irracionales de su alma con la dirección del *nous*. Como apunta Loraux (2008, p. 82) en la reflexión platónica hay «una manera de pensar el alma bajo el régimen del conflicto que ilumina a su vez de un modo esclarecedor, y en sentido inverso, las preguntas que hay que hacer a la ciudad cuando se la instituye en sujeto». La *stasis*, emplazada no en la excepcionalidad, sino en la cotidianidad de la experiencia se convierte así en una poderosa arma persuasiva en favor de la legitimidad del gobierno de los filósofos (Bertelli, 1989, p. 90).

4. La medida (*to metrion*) como herramienta terapéutica

Este ámbito cotidiano es un factor de la diferencia clara que se establece entre *stasis* y guerra (*polemos*): la segunda no implica la corrupción o disolución de un viviente connaturalmente unificado en sus dos planos, corporal y psíquico³⁷. En *República* V 470b, Platón distingue entre *polemos* y *stasis*, consignando la primera a una hostilidad contra lo extranjero o distinto (470b7: ἀλλότριον καὶ ὄθνεϊον) y la segunda al ámbito familiar y connatural (407b6: οἰκεῖον καὶ συγγενές; cf. asimismo, *Menéxeno* 243e)³⁸. Es la *stasis*, no el *polemos* lo que se alza como amenaza para un estado (Morrow, 1993, p. 299), de ahí que en *Leyes* I la virtud fundamental sobre la que cimentar la constitución legislativa de la *polis* no pueda ser la mera valentía, entendida como una virtud dirigida hacia la guerra exterior, de acuerdo al antiguo modelo legislativo de los dorios. La tarea fundamental del legislador, por contra, es evitar las causas internas de la *stasis* derivadas de una falsa opinión sobre la jerarquía de bienes correspondiente a la jerarquía de valores (cf. *Leyes* V 726a-729a)³⁹ y al contraste entre una concepción aritmética-igualitaria de la política y otra geométrica-distributiva (*Leyes* VI 757a-d⁴⁰). La igualdad aritmética, a menudo, genera una grave desigualdad

³⁵ Cf. Loraux (2008, p. 79).

³⁶ «(...) un volverse del alma desde el día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia el ser de la cual diremos que es la auténtica filosofía». (trad. Fernández Galiano y Pabón).

³⁷ En *Leyes* I 628a-b se plantea la cuestión de la disensión —ahora discordia o guerra civil— como eje insoslayable a la hora de acometer cualquier reflexión sobre la *polis*: «¿Y qué pasa con el que pone en armonía (συναρμότιων) la ciudad: ordena la vida con la vista puesta en la guerra exterior o más bien en la que se produce en el interior de la ciudad en cualquier momento y se llama “guerra civil”? Nadie desearía nunca que esta sucediera en su ciudad y, en caso de que se desatara, que se sofocara lo antes posible» (trad. propia).

³⁸ Bertelli (1989, 58), analizando la *stasis* en el marco de la discusión sobre la posibilidad de una «revolución» entre los griegos, acerca esta reflexión platónica a una tendencia del siglo IV a considerar la ciudad de acuerdo al modelo de la familia.

³⁹ En I 650b se define la política de esta manera: «Conocer las naturalezas y estados de las almas sería lo único realmente provechoso para aquel arte que se ocupa de cuidar (θεραπεύειν) de tales asuntos. Y este es, por cierto, la política, según me parece» (trad. propia).

⁴⁰ «Un antiguo dicho verdadero, que la igualdad produce la amistad, tiene mucha razón y es atinado. Sin embargo, la igualdad que puede producir eso, por no ser sumamente clara, nos sume en gran confusión. Pues al ser las igualdades dos, aunque homónimas, en realidad son casi contrarias en muchas cosas. Una es capaz de utilizarla para los cargos toda ciudad y todo legislador, la igual en medida, peso y número, enderezándola por medio del sorteo en las distribuciones de cargos y honores. Pero la igualdad más auténtica y mejor ya no es tan fácil de ver para todo el mundo. Es una decisión de Zeus y aunque siempre da poco a los hombres, todo aquello que provee a las ciudades y a los individuos produce todo tipo de bienes. En efecto, al mayor le atribuye más; al menor, cosas más pequeñas, otorgando a cada uno lo apropiado a su naturaleza y, en especial, siempre da mayores honras a los más virtuosos, mientras que otorga a los que tienen lo contrario de la virtud y la educación lo conveniente a cada uno de manera proporcional» (trad. Lisi); cf. asimismo *Leyes* IV 744b-745b.

respecto al mérito natural de los receptores, dando más a quienes son inferiores en virtud y conocimiento, y ello es causa de disensión política y de enfrentamiento de facciones⁴¹.

En *Leyes* III 691c-692c Platón subraya el papel que desempeña la proporción o medida (691c1 y d4: τὸ μέτριον) en la obra de los grandes legisladores históricos, principalmente en la constitución de Esparta⁴². En el pasaje, recurre a la navegación y a la medicina para establecer una analogía con el gobierno de las almas: siempre que se transgrede la medida dando más —«velas a las embarcaciones, alimento a los cuerpos, atribuciones a las almas»— todo avanza hacia su ruina. Como señala Jouanna (1978, pp. 85-86) Platón asume una perspectiva médica en la que la medida no es ya la cantidad media entre dos extremos —como se alude con referencia a Hesíodo en el pasaje anterior 690d-e— sino a un equilibrio —entre cuerpo y alimentos o alma y atribuciones políticas— que pasa por el conocimiento objetivo de las proporciones exactas que conforman la clase de mezcla que hace posible dicho equilibrio⁴³. Fue una concepción geométrica de la mezcla la que se aplicó en la constitución espartana para lograr un equilibrio entre los diferentes poderes que conformaban la ciudad —los dos reyes (monarquía), los veintiocho miembros de la asamblea de ancianos (oligarquía), los éforos (democracia)— y «al ser una mezcla (σύμμεικτος) de elementos que eran necesarios y guardar una proporción (μέτρον ἔχουσα), en vuestro caso la monarquía logró salvarse a sí misma y ser causa de la salvación de otras (III 692a)»⁴⁴. Frente a este modelo, el despotismo persa y la libertad excesiva ateniense —dos principios opuestos⁴⁵— son ejemplos de un movimiento corrupto —orgánico y patológico— hacia ambos extremos a partir de la ruptura de un equilibrio (III 701e).

La labor del legislador pasa por poner límite (V 744d7: ὄρον) y guardar el equilibrio allá donde quepa la posibilidad de que, por exceso o defecto, se genere una enfermedad en la ciudad⁴⁶. La quiebra y disolución de la armonía y unidad de la comunidad originaria —la época de Cronos, cf. *Leyes* IV 713e⁴⁷— es producto de la alteración del número perfecto que gobierna la generación de los seres humanos, generando desproporción, mezcla entre las clases y discordias internas (Giorgini, 2011, p. 29). La restauración de un orden de acuerdo con la proporción implica, por

⁴¹ Aquello que ha de ser proporcionalmente distribuido son los cargos públicos (*archai*), honores (*timai*), contribuciones (*eisphorai*) y repartos (*dianomai*, cf. Morrow, 1993, p. 133).

⁴² «Una naturaleza humana mezclada con una cierta potencia divina» (III 691e1: φύσις τις ἀνθρωπίνη μμειγμένη θεῖα τινὶ δυνάμει; trad. Lisi) es una más que probable referencia a Licurgo; para el pasaje, cf. Benardete, 2000, 112. La idea de la intervención divina es un *leit motiv* en, entre otros pasajes, *República* (VI 499b-c), *Leyes* (*Leyes* 709b) y la *Carta VII* (326b); para el papel papel de la divinidad en los asuntos humanos en *Leyes* y la *Carta VII*, cf. Bruchmüller (2010, pp. 45-46).

⁴³ Cf., por ejemplo, *Sobre la naturaleza del hombre* 4; *Sobre la dieta* 69 o *Sobre la medicina antigua* 16 para un planteamiento análogo de la relación entre salud-enfermedad y proporción-mezcla en los tratados médicos.

⁴⁴ Trad. propia. Para Benardete (2000, p. 113): el éxito de los espartano a la hora de conseguir una estabilidad política duradera muestra cómo el error de base de su consideración de la valentía como virtud principal queda compensado mediante el equilibrio entre sus tres estamentos políticos..

⁴⁵ Cf. *Sobre la medicina antigua* 16.

⁴⁶ Cf. *Leyes* V 744e-745a. Ponerse límites significa ser libre porque no ponérselos significa ser una ciudad imperial, lo que conlleva estar sometida a una tiranía con la consecuente pérdida de libertad (Benardete, 2000, p. 114). Por otra parte, en paralelo a esta operación «manual», la fabricación de la torta de cebada en *Sobre la medicina antigua* 3 implica manipulaciones y maniobras de mezcla y equilibrio para compensar los elementos fuertes y débiles, adaptándolos a la naturaleza humana y su salud.

⁴⁷ «Cree que debemos obedecer aquello que hay de inmortal en nosotros, imitar (μμεῖσθαι) por todos los medios la vida llamada de la época de Cronos y administrar nuestras moradas y ciudades en público, denominando ley a la distribución que realice el intelecto (trad. Lisi)». Farrar (2013, p. 55) entiende el uso de *mimesthai* en este pasaje como una inversión irónica al mandato anterior (705d-706d) de no copiar los malos ejemplos de los enemigos —como la potencia marítima de Atenas hizo con la talasocracia de Minos—; seguir la razón es seguir las órdenes del dios.

tanto, la reintroducción o ajuste del número: principio universal (746e6: κοινῷ λόγῳ). En V 747b se concluye: «Ninguna materia educativa (παιδειον μάθημα) tiene un poder tan grande para la organización de la casa, para el orden político y para todas las artes como la ocupación con los números» (trad. Lisi)⁴⁸. Por otra parte, conocer la proporción exacta que ha de tener la mezcla y aplicar límite a aquello sobre lo que se opera remite, de nuevo, a la acción demiúrgica ordenadora expuesta en el *Timeo*⁴⁹, que se convierte en un modelo de imitación —casi un imperativo o llamada a la responsabilidad— para los seres humanos cuya acción puede desplegarse en paralelo a la que la divinidad ordenadora llevó a cabo en la generación del mundo (Broadie, 2012, p. 122⁵⁰).

La analogía metodológica y práctica entre legislador y médico se desarrolla asimismo en varios pasajes de *Leyes* y, como observa Jouanna (1979, pp. 88-91), el planteamiento adquiere matices nuevos respecto a la articulación presentada en *Gorgias* (464b-466a y 521d-522b) donde la oposición entre culinaria y medicina levantaba una frontera impermeable: la primera se dirige a la adulación y al placer mientras que la segunda conoce qué conviene al paciente y aplica medidas severas —intervenciones dolorosas o medicamentos amargos— para lograr su curación. Frente a este severo planteamiento, en II 659e-660a se aconseja suministrar a los convalecientes la alimentación que los fortalece entre comidas y bebidas agradables y en III 684c-d, se plantea la necesidad de contentarse si se puede lograr salud y un buen estado físico sin mucho dolor (684c7-8: μετὰ λύπης μὴ μεγάλης)⁵¹, ya que es tan difícil pedir a los legisladores leyes que todos acojan de buen grado (684c3: ἐκόντες) como entrenar y curar cuerpos dando placer. Ambos pasajes parecen apelar a una sensibilidad en la relación médico-paciente distinta al rigor de *Gorgias*.

Asimismo, en IV 720a-721e se plantea una interesante relación sobre coerción o persuasión que amplía este tono terapéutico: la dicotomía entre culinaria (*empeiria*) y medicina (*techne*) —determinante en *Gorgias* (465a)— se presenta como una diferencia en la propia *techne* médica: una medicina práctica (720b2: κατ' ἐμπειρίαν) de esclavos para esclavos y otra de libres y conforme a naturaleza (720b3: κατὰ φύσιν) que conlleva persuasión y advertencia (720a1). En la primera se da una relación deshumanizada y ejecutiva: el tratamiento se impone de acuerdo con lo que al administrador le parece por experiencia, sin conocimiento profundo y de manera tiránica (720c6-7: τὰ δόξαντα ἐξ ἐμπειρίας, ὡς ἀκριβῶς εἰδῶς, καθάπερ τύραννος αὐθαδῶς). Sin embargo, en la segunda cabe un contacto personal, se estudia desde su origen y se trata conforme a su naturaleza (720d3: ἀπ' ἀρχῆς καὶ κατὰ φύσιν), el médico pasa por una convivencia común (720d4: κοινούμενος) con el paciente,

⁴⁸ V 747 b1-2: πρὸς τε γὰρ οἰκονομίαν καὶ πρὸς πολιτείαν καὶ πρὸς τὰς τέχνας πάσας ἐν οὐδὲν οὔτω δύναμιν ἔχει παιδειον μάθημα μέγαλην, ὡς ἡ περὶ τοῦ ἀριθμοῦ διατριβή. El número es una herramienta clave de articulación política, pero, principalmente, el principio fundamental de la educación (para el papel educativo y formador de la matemática, cf. Morrow, 1993, pp. 343-347). Cabe señalar que en *Político* (258d, 259e-260b) se presenta la *techne* política en paralelo con la aritmética y, como consecuencia, se asimila al político con el pastor divino de la edad de oro, cuyo gobierno del rebaño humano sobrevive, bajo otras condiciones, en la legislación; cf. Benardete, 2000, pp. 169-170).

⁴⁹ Cf., entre otros pasajes, *Timeo* 37a, 53b, 73b-c: la construcción del universo pasa por la introducción de límite, medida y proporción.; cf. autor, fecha, pp. 65-82.

⁵⁰ Como señala Broadie (2012, p. 279): «Plato needs the separate Demiurge in order to accommodate in the new context of cosmology what has been presupposed in the ethical and political dialogues: namely, that reason in us is an individualised source of responsibility». La cosmología, por tanto, sirve de marco de referencia a la discusión política del *Critias* (Steel, 2001, p. 106).

⁵¹ Para Saunders (2002, pp. 177-178), el paralelismo entre la medicina como cura y el castigo como cura no es completo: la medicina aplica medidas que pueden comportar dolor, pero el dolor no es el cometido ni el medio para conseguir la cura y de acuerdo con el Platón de las *Leyes* la dieta ocupa un lugar preminente; tampoco el dolor es el cometido en el régimen penal, aunque sí el medio para romper nexos y pautas corporales y psíquicos nocivos introduciendo una reeducación a largo plazo mediante un régimen moral.

aprendiendo junto a él, y sus allegados, lo instruye (720d6: διδάσκει) y no aplica ninguna medida sin haberlo convencido de algún modo (720d7: πρὶν ἄν πη συμπίση)⁵². El médico no es solo el ejecutante de una *techne*, sino un maestro de persuasión (Jouanna, 1979, p. 89), y en ello se establece cierta diferencia respecto a la relación médico-político presentada en *Gorgias*⁵³.

5. Coda: un (fra)caso práctico de terapia filosófica

Una intervención terapéutico-política-racional, no impositiva o violenta, requiere bajar a la arena de una convivencia común (*koinonía*). En la *Carta VII* (334b) la *koinonía* es la clave de una relación auténticamente filosófica: «No había llegado a ser su amigo por una clase de amistad de baja ralea, sino por la comunidad que surge de una educación libre (διὰ δὲ ἐλευθέρας παιδείας κοινωνίαν), la única en la que ha de creer quien posee inteligencia, no en la afinidad entre almas o cuerpos»⁵⁴. Como señala Giorgini (2009, p. 112), no hay que olvidar que, pese a que Platón, en numerosos pasajes, considera al tirano la antítesis del filósofo⁵⁵, él mismo se relacionó con los de Siracusa con idea de llevar a cabo un proyecto filosófico-político⁵⁶. El tirano representa el paradigma de un alma enferma, patológicamente mal proporcionada e ignorante (*República* VI 490c), que necesita una reeducación y reorientación de su *eros* —cuyo movimiento es el opuesto al del filósofo— a través del conocimiento y un reajuste en la jerarquía de las especies de su alma que le permita una percepción correcta y ajustada del bien (Giorgini, 2009, pp. 121 y 125)⁵⁷.

El relato que nos suministran las fuentes antiguas —Plutarco en su *Dion* y las *Cartas* platónicas, principalmente la VII⁵⁸— sobre la relación entre Platón, su discípulo Dion y los tiranos de Siracusa (Dionisio I y su hijo Dionisio II) pivota sobre esta acción transformadora, correctora y educativa del tirano. Como señala González (2009, p. 262): «Dion, en su empeño por proveer al muchacho de la educación de la que su padre le había privado, quiso contar con la ayuda de Platón, que realizó tres infructuosos viajes a Sicilia con este fin»⁵⁹. Dion, discípulo directo de Platón (Plutarco,

⁵² Para una discusión de un pasaje paralelo (IX 857c-e) con relación a la función del preámbulo de la ley, su carácter coercitivo o educativo, cf. (Lisi [vs. Laks], 2010, pp. 163-165).

⁵³ Jouanna (1979, p. 90) da una relación de contextos de los tratados médicos (*Aforismos* y *Epidemias*) en los que se presenta una colaboración terapéutica persuasiva, no coercitiva, entre enfermo y médico. En paralelo con la legislación: «Si donc la médecine des Lois, qui sert de modèle au législateur, était jugée avec les critères du *Gorgias*, elle apparaîtrait dans une certaine mesure comme une cuisine, puisqu'elle enrobe la médication utile dans des aliments agréables; inversement, la médecine selon l'art du *Gorgias*, jugée avec les critères de la médecine libre de Lois, apparaîtrait dans une certaine mesure comme une médecine empirique, puisqu'elle impose tyranniquement le traitement» (Jouanna, 1979, pp. 89-90). En todo caso, la *Carta VII* 331a-d matiza mucho esta posibilidad: al menos en los libros solo es posible esta clase de terapia en pacientes que asuman racionalmente la persuasión sin necesidad de coacción, lo que implica un modelo de *koinonía* que no es posible en todos los casos.

⁵⁴ Trad. propia.

⁵⁵ La cuestión a partir de *República* IX y otros textos ha sido un fructífero campo de trabajo, cf. Helmer (2023, pp. 1-14) con relación a la interesante diferencia entre el filósofo gobernante y el tirano acerca de la concepción de la excepcionalidad.

⁵⁶ Giorgini (2009, p.112): «The philosopher and the tyrant have something in common, something that can draw them together and unite them in friendship (or more?) beyond the appearances. Accordingly, the questions I would like to address are, first, why the tyrant? Why does he play such an important role in many Plato's works? Then, what are the real similarities and dissimilarities between the philosopher-king and the tyrant, between tyranny and a city ruled by philosophers? Finally, how did Plato hope to achieve his philosophical and political goals, including a city ruled by a tyrant into a good philosophical regime?»; para esto último, cf. *Leyes* IV 709e-710a y n. 22 de este trabajo.

⁵⁷ El *eros* del filósofo es un impulso natural al conocimiento, *República* V 474c-475b, VI 490b, 491d-492a, 495a-b).

⁵⁸ Plutarco recoge la información de varias fuentes: el corpus platónico, Timeo, Filisto, Teopompo, Timónides y Éforo, cf. González (2009 pp. 258-259).

⁵⁹ La falta de educación de Dionisio II (Plutarco *Dion* 9, 2), una de las características que define al hombre tiránico, se debía a que «su padre, temiendo que si abrazaba la sensatez y se rodeaba de hombres

Dion 2), siguiendo a su maestro, estaba convencido de que la persuasión y la convivencia en común podían revertir el movimiento erróneo del alma del joven Dionisio mediante una modificación radical del mismo (*República* VII 521c6: περιαγωγή; VII 525c5: μεταστροφή) y devolverle la proporción adecuada que posibilitara un gobierno justo y filosófico en la isla, conocida por sus hábitos de vida poco mesurados (*Carta* VII 326b-c)⁶⁰. La tarea propia de la filosofía es devolver a su estado natural de proporción y justicia a un alma desviada mediante la dialéctica; en suma, crear una ciudad sana y sin *stasis* en el interior de un sujeto y, paralelamente, curar la *polis* con leyes y constituciones políticas sanas que impidan la voluntad arbitraria y erráticamente móvil de un mal tirano (*Carta* VII 332e; cf. Giorgini, 2009, pp. 126-127)⁶¹. Contrariamente a lo pretendido, la *koinonia* de Platón con Dionisio II genera en este un frenesí erótico, un *eros* tiránico por su maestro (16, 2 ἡράσθη τυραννικὸν ἔρωτα)⁶². Al igual que el auriga del célebre mito de *Fedro*, Platón, intenta corregir el movimiento, pero fracasa en su intento de dominar el caballo: «Por mi parte, yo aguantaba todo y mantenía la misma actitud mental que al principio, con la que había llegado allí, por si podía avanzar en pos del deseo de una vida filosófica; más él, que tiraba en la dirección contraria, terminó venciendo» (*Carta* VII 330b)⁶³.

Plutarco (*Dion* 37, 7) presenta la analogía entre gobierno filosófico y medicina en un importante pasaje de su biografía: en el momento en que Dionisio II abandona en secreto la ciudadela sitiada, las tendencias democráticas radicales entienden que es ocasión de implantar un régimen de igualdad (aritmética) frente a Dion que «como un médico, quería mantener a la ciudad en un régimen de vida riguroso y moderado» (ὥσπερ ἰατρὸν ἐν ἀκριβεῖ καὶ σωφρονούσῃ διαίτῃ κατασχεῖν τὴν πόλιν⁶⁴). Consciente —mucho tiempo después— del nefasto resultado de tan «noble» intento, Plutarco, convencido de la necesidad de una historia del *ethos* humano, apela a cierto rigor y severidad moral por parte de Dion (*Dion* 8, 1-5; 17, 3), quizá una incapacidad, o imposibilidad personal, para encarnar suficientemente ese ideal de médico-político persuasivo-racional. Leído el relato completo, el fracaso no se da solo en el ámbito educativo o político: como en las tragedias isabelinas o una película de Sam Peckinpah, muere hasta el apuntador: Dion, su hermana Aristómaca, su esposa Areté y su niño, arrojados al mar; su asesino Híctetes, el traidor Calipo (...): también a los médicos de los tratados hipocráticos se les suelen morir los pacientes. Aquí la analogía fisiológica individuo-*polis* muestra una importante fisura en su trenzado: se asume que la muerte es natural: pero ¿qué pasa con la terapia de la *polis*? ¿Es posible llevar a cabo una sanación auténtica de la misma o la célebre analogía no es más que un pensamiento ilusorio? En este punto, cabe traer a colación la reflexión de la *Carta*

inteligentes conspirara contra él y le arrebatara el poder, lo vigilaba encerrado en casa, privado de otro trato y al margen de cualquier actividad, construyendo, dicen, carritos, lamparitas, asientos y mesas de madera» (trad. González). Para un resumen de las vicisitudes de esta fracasada tentativa de establecimiento de un gobierno filosófico, cf. autor.

⁶⁰ «(...) tan pronto como probó la razón y la filosofía que conducen a la virtud, se inflamó su alma rápidamente (ἀνεφλέχθη τὴν ψυχὴν ταχύ) y convencido, por su propia disposición hacia el bien, con ingenuidad e inexperiencia, de que Dionisio quedaría igualmente persuadido (πείσεσθαι) por los mismos argumentos, se empeñó en hacerle encontrar tiempo libre para estar con Platón y escucharlo» (Plutarco, *Dion*, 4, 7; trad. González; cf. asimismo Plutarco, *Dion* 12 y 17).

⁶¹ Como apunta Giorgini (2009, p. 127, n. 27) se abre la posibilidad del *kosmios tyrannos* de *Leyes* IV 710d.

⁶² Asimismo, en la *Carta* VII 330a se dan señas claras de la «conversión» del tirano hacia el filósofo, aunque en un plano físico que no se compecede precisamente con la escala del *eros* presentada por Diotima en *Banquete* (206a-212b). Giorgini (2009, 126) apunta a que el vínculo afectivo de la *koinonia* entre Platón y Dionisio no carecía de una atracción sexual. La propia presentación del momento de iniciación filosófica se describe como el encenderse de una llama fruto del roce o convivencia con el paradigma (*Carta* VII 341c7-d1: καὶ τοῦ συζῆν ἐξαιφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθεν φῶς; cf. Plutarco, *Dion* 4, 7 para la analogía con el fuego; cf. asimismo Giorgini, 2009, p. 127.).

⁶³ Trad. propia. Sobre la cuestión de la incurabilidad de ciertas almas (tal y como aparece en *Gorgias* o *Leyes*), cf. Giorgini (2009, pp. 123-124).

⁶⁴ Trad. González.

VII (330d-331d) no tratar «a quienes van completamente desviados de la recta política y no tienen intención alguna de seguir sus huellas» ni tampoco generar «en su patria violencia a través de un cambio político brusco (331d2-3: βίαν δὲ πατρίδι πολιτείας μεταβολῆς μὴ προσφέρειν): en caso de que no sea posible que llegue a ser mejor sin recurrir a destierros ni ejecuciones, entonces que se quede en paz y pida por gracia que vengan bienes para sí mismo y para la ciudad»⁶⁵: el diagnóstico brilla por su falta de optimismo.

Bibliografía

- Benardete, S. (1984). *The Being of the Beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*. University of Chicago Press.
- Benardete, S. (1993). *On Plato's Sophist. Review of Metaphysics*, 46 (4), 747-780.
- Benardete, S. (2000). *Plato's Laws. The discovery of Being*. University of Chicago Press.
- Bernabé, A. (2013). The Sixth Definition (*Sophist* 226a–231c): Transposition of Religious Language. En B. Bossi y Th. M. Robinson (Eds.), *Plato's Sophist Revisited* (41-56). De Gruyter.
- Bertelli, L. (1989). *Stasis: la "Rivoluzione" dei Greci*, *Teoria Politica*, 2, 53-96.
- Bluck, R. (1975). *Plato's Sophist. A Commentary*. Manchester University Press.
- Bratsis, P. (2003). The Construction of Corruption, or Rules of Separation and Illusions of Purity in Bourgeois Societies. *Social Text*, 21 (4), 9-33.
- Broadie, S. (2011). *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge University Press.
- Bruchmüller, U. (2011). How to Establish the Best State, and the Authenticity of Plato's *Seventh Letter*. *Ordia Prima* 10, 43-66.
- Cordero, N. L. (2017). El extraño purificador del alma del *Sofista* de Platón (228d-231b). *Nova Tellus*, 35 (2), 83-95.
- Dodds, E. R. (1990). *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford University Press.
- Farrar, C. (2013). Putting history in its place: Plato, Thucydides and the Athenian politeia. En V. Harte y M. Lane (Eds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy* (32-56). Cambridge University Press.
- Fronterotta, F. (2007). *Platone, Sofista*. BUR.
- Giorgini, G. (2009). Plato and the Ailing Soul of the Tyrant. En S. Gastaldi y J-F. Pradeau (Eds.), *Le philosophe, le roi, le tyran* (113-127). Academia Verlag.
- Giorgini (2011). Corruzione, decadenza e mutamento in Platone. En P. Vincieri (Ed.), *Corruzione, decadenza, declino* (11-32). Dupress.
- González, M. (2009). Plutarco. *Vidas paralelas VII: Dion*. Editorial Gredos, 251-331.
- Grimaudo, S. (2012). Un conflitto intestino e una malattia dell'anima: *nosos* e *stasis* nel *Sofista* di Platone (*Soph.* 228a7-8), *Philologus*, 156 (1), 3-16.
- Helmer, E. (2023). Le philosophe et le tyran de Platon : quelle transgression pour quel pouvoir ?, *Mondes anciens* (17), 1-14.
- Hermann, F. (1998). On Plato's *Sophist* 226b-231b, *Hermes*, 126, 109-117.
- Hill, L. (2013). Conceptions of Political Corruption in Ancient Athens and Rome, *History of Political Thought*, XXXIV (4), 565-587.
- Huffman, C. (2005). *Archytas of Tarentum, Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge University Press.

⁶⁵ Trad. propia. *Metabole* es un término que comparten el léxico médico y político, cf. autor. La determinación de la «causa del cambio» es el principio de investigación de los cambios en los sistemas políticos en *Leyes* III (676c6-7: τῆς μεταβολῆς τὴν αἰτίαν) y permite observar su evolución —o corrupción— hacia el bien o el mal (cf. Giorgini, 2011, pp. 20-21). Farrar (2013, p. 54) considera el pasaje como una advertencia dirigida a cualquiera —incluido a sí mismo cuando era más joven— que pretenda acometer la osadía de un cambio radical.

- Jouanna, J. (1978). Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon. *Ktema*, 3, 77-91.
- Lanza, H. (2019). El hígado y el alma apetitiva en el *Timeo* de Platón y su relación con la tiranía. *Daimon*, 76, 171-188.
- Lisi, F. (2001). La creación en el *Timeo*. *Hypnos*, 7, 11-24.
- Lisi, F. (2007). Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato's Republic and Timaeus. *Études Platoniciennes*, IV, 105-118.
- Lisi, F. (2010). Violence and Law in Plato's second best Constitution. En A. Bosch y J. Monserrat (Eds.), *Philosophy and dialogue II. Studies on Plato's Dialogues* (157-168.). Societat Catalana de Filosofia.
- Lorau, N. (2008). *La ciudad dividida* (Trad. S. Vasallo). Katz.
- Morrow, G. R. (1993). *Plato's Cretan city: a historical interpretation of the Laws*. Princeton University Press.
- Movia, G. (1991). *Apparenze, essere e verità. Commentari storico-filosofico al Sofista di Platone*. Vita e Pensiero.
- Napolitano Valditara, L. M. (2007). Eidolopoiia: Timeo e gli specchi fra scienza e sogno». En L. M. Napolitano Valditara (Ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone* (331-378). Vita e Pensiero.
- Notomi, N. (2001). *The Unity of Plato's Sophist*. Cambridge University Press.
- Saunders, T. (2002). *Plato's Penal Code*. Oxford University Press.
- Skemp, J. B. (1942). *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Cambridge Classical Studies.
- Spinassi, M. Á. (2014). El Extranjero de Elea y la "sofística de noble linaje" (Platón, *Sofista* 230e5-231b8), *Exemplaria Classica*, 18, 29-46.
- Steel, C. (2001). The Moral Purpose of the Human Body. A reading of Timaeus 69-72. *Phronesis*, XLVI, (2), 105-128.
- Vegetti, M. (2007). Política dell'anima et anima del politico nelle Repubblica. *Études Platoniciennes*, IV, 343-352.