

Martínez Millán, Hernán

Lineamientos generales para la interpretación de la filosofía antigua: la analogía médica (inflexión o técnica de interpretación) en Sócrates

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, núm. 146, mayo-agosto, 2007, pp. 39-56

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529897003>



*Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu,*

ISSN (Versión impresa): 0120-1468

[franciscanum@usbog.edu.co](mailto:franciscanum@usbog.edu.co)

Universidad de San Buenaventura

Colombia

¿Cómo citar?

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista

# Lineamientos generales para la interpretación de la filosofía antigua: la analogía médica (inflexión o técnica de interpretación) en Sócrates

---

Hernán Martínez Millán\*

## Resumen

---

El tema del presente artículo es la analogía médica en Sócrates, en donde se pretende precisar el valor filosófico de la analogía en el marco de su filosofía. La lectura se hace desde las antípodas de la filosofía de Platón y, apuntando a este objetivo, se presentará el contexto de los lineamientos generales para la interpretación de Sócrates (I). A continuación, se emplazarán algunos episodios y pasajes que permitirán establecer el valor filosófico de la analogía médica en Sócrates (II).

## Palabras clave

---

Filosofía antigua, Sócrates, Platón, analogía médica, filosofía como terapia para el alma, belleza, interpretación.

.....

\* Estudiante del doctorado en "Escritura, filología y sociedad desde la Antigüedad al Renacimiento" de la Universidad de Valladolid- España. Profesor Titular de Filosofía Antigua de la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Profesor Universidad del Rosario. Profesor *Studium Generale*, Orden de Predicadores. Profesor de Filosofía Antigua Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Contacto: opsomanes@gmail.com

## Abstract

---

The topic of the following article is the medical analogy of Socrates where it is intended to precise the philosophical value of the analogy within the frame of its philosophy. It is read from the antipodes of Plato's philosophy so in order to reach that objective, the context of general guidelines for interpreting Socrates will be presented (I). Then, some chapters and passages will be called to establish the philosophical value of the medical analogy in Socrates.

## Key words

---

Ancient philosophy, Socrates, Plato, medical analogy, philosophy as a therapy for soul, beauty, interpreting.

## I. El contexto

---

Desde 1977, siguiendo el trabajo de P. Hadot titulado *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, un considerable número de helenistas, cada vez más creciente, exploran los "escombros" conservados de la filosofía antigua, a partir de la técnica de interpretación que suele representarse la filosofía en la Grecia Antigua como una "elección de cierta manera de vivir" u opción existencial, como lo diría años después Hadot en *¿Qué es la filosofía antigua?*. La intención de Hadot en su obra de 1995<sup>1</sup>, se decantó tras el debate que sostuvo con los foucaultianos asistentes al encuentro internacional *Michel Foucault Philosophe* (1988), pues como Hadot mismo lo sostiene, allí indicó las convergencias y divergencias entre ambos filósofos a propósito de la "cultura de sí mismo", por cierto, la comunicación leída por Hadot en dicho evento se titula *Réflexions sur la notion de culture de soi*.

Entre los helenistas que suman cada vez esfuerzos más notables y rigurosos por explicar la filosofía en la Grecia antigua desde esta perspectiva, se alistan los nombres de M. Canto-Sperber, M. Nussbaum, L.

---

1 HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, París, 1995. Vers. cast. de E. Tapié: *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, México: FCE, 1998.

Brisson, J. Annas, C. Natali, P. Pellegrin, entre otros. Se presenta también una tendencia muy marcada en la filosofía francesa actual al hacer uso de los indispensables aportes de los eruditos (helenistas), para dar cuenta de algunos problemas que siguen aquejando al pensamiento. Este es el caso de A. Comte-Sponville, L. Ferry, M. Onfray, M. Serres, etc. Citemos tan sólo unos casos muy puntuales, en ambas orientaciones. La profesora M. Camto-Sperber propone dicho lineamiento general para la interpretación de la filosofía en la Grecia Antigua como sigue:

En la Antigüedad, la tarea de la filosofía no fue decir a los hombres cómo vivir mejor, de forma más fácil [...] la sabiduría era más bien una forma de reflexión que imponía a la existencia un conjunto de condiciones formales y estructuraba los deseos y la vida emocional. La presencia de la sabiduría en la vida dependía de la comprensión del verdadero bien de la vida humana, del deseo de que el alma se rigiese por este bien y de hacer de él el principio de la acción<sup>2</sup>.

Para Camto-Sperber la tarea de la filosofía en la Antigüedad no consistía en prescribir lo que debería hacerse, sino más bien enseñaba a comprender cuál era el verdadero bien. La vida se arregla en virtud del verdadero bien que enseña la filosofía. De allí que "la filosofía es el estudio de la vida humana":

M. Nussbaum en *La terapia del deseo*, dirá que la filosofía helenística es un "arte comprometido cuyo fin era luchar contra la desdicha humana"<sup>3</sup>. Y dirá que todo aquel que pretenda hacer frente a las perplejidades más urgentes de la vida y buscar la felicidad, se verá cautivado por la filosofía helenística. La profesora, recogiendo los frutos de su larga meditación en los textos clásicos, se asociará a esta perspectiva al considerar que "la filosofía [es] un medio para afrontar las dificultades más penosas de la vida humana [...] Veían al filósofo como un médico compasivo cuyas artes podían curar muchos y abundantes tipos de sufrimiento humano". El filósofo será el médico del alma que, tras el desequilibrio causado por los deseos vanos, restablecerá la salud cuidando del *logos*.

Por último, anotaré que tales investigaciones han sido cuidadosamente desplazadas por algunos filósofos actuales franceses que no dejan de sor-

2 CAMTO-SPERBER, M., *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Presses Universitaires de France, París, 2001. Ver. cas. de V. Gómez: *La inquietud moral y la vida humana*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 184.

3 NUSSBAUM, M., *The Therapy of Desire...* Princeton University Press, 1994. Ver. cas de M. Candel: *La Terapia del deseo*, Barcelona: Paidós, 2003, p. 22.

prendernos con sus heterodoxias. Tras la paciente aplicación en el texto amplio que presenta a la Antigüedad y seguros de recompensar bien a sus maestros al separarse de la rica, tierna y amplia francmasonería de la erudición inútil, como ya la llamará Foucault, retornan a la vieja concepción de la filosofía como una técnica estilística al servicio de la vida. Este es el caso de M. Onfray, quien confiesa tener nostalgia por la antigua forma de hacer filosofía y desestima "la enseñanza de teorías abstractas o la exégesis gratuita, aguda y tediosa"<sup>4</sup>. En *Teoría del cuerpo enamorado*, que se me antoja comprenderlo como una suerte de manual contemporáneo contra los sufrimientos y fracasos de los enamorados, Onfray promoverá la perspectiva que estamos sosteniendo al decir que

el filósofo actúa como médico del alma, como terapeuta, como farmacéutico. Trata y disipa las enfermedades, cura y conjura los trastornos, instaura la salud y despacha los miasmas patógenos. La vida filosófica se convierte en alternativa a la vida mutilada tras la sola decisión de seguir un tratamiento: cambiar la vida, modificar sus líneas de fuerza, construirla según los principios de una arquitectura deudora de un estilo propio [...] Entre las almas cascadas, rotas, pulverizadas y los cuerpos medicalizados, psicoanalizados, intoxicados; entre los espíritus frágiles, vacilantes, enclenques y las carnes angustiadas, gangrenosas, putrefactas, la filosofía ofrece la tangente de un camino que conduce al apaciguamiento<sup>5</sup>

Según A. Comte-Sponville este fue su "punto de partida, en la filosofía, restablecer esta vieja cuestión griega y filosófica de la felicidad, de la vida buena, de la sabiduría". Comte-Sponville reitera sus intenciones en casi todas sus obras:

la filosofía sea también una 'actividad', *energeia*, y no solamente un sistema, una especulación o una contemplación. Me gusta que se haga mediante 'discursos y razonamientos', no a través de visiones, buenos sentimientos o éxtasis. Por último, me gusta que nos procure también la 'vida feliz', y no solamente el saber ni, aún menos, el poder... O al menos que tienda a procurarnos la vida feliz<sup>6</sup>.

Esta intención animó *El mito de Ícaro*<sup>7</sup>, otro tratado contemporáneo que busca enseñar a ser feliz por la vía del pensamiento, de la sabiduría

4 ONFRAY, M., *Cynismes. Portrait du Philosophe en chien*, Grasset & Fasquelle, París, 1990. Vers. cas. de A. Bixio : *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros*, Argentina: Paidós, 2002, p. 13.

5 *Ibidem.*, p. 43.

6 COMTE-SPONVILLE, A., *Le Bonheur, désespérément*, Editions Pleins Feux, Nantes, 2000. Vers. Cast. de E. Folch : *La felicidad, Desesperadamente*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 15.

7 Comte-Sponville dice que "el único objetivo de este libro, es saber si es posible hoy una filosofía materialista que sea fiel a su antigua definición de *amor a la filosofía*". *Ibid.*, p. 41.

materialista y hedonista. La lucreciana sentencia "tú errante entre amores errantes" la recupera Comte-Sponville para exhortar a la invención de la felicidad como sabiduría del cuerpo.

La técnica de interpretación para la filosofía en la Grecia Antigua que considera la filosofía como *phármakon*, *therapeía*, *èpiméleia*, *gumnasía*, es el producto del prolijo trato con los materiales de la ruinosa arquitectura filosófica occidental, que parece desplomarse pese a la intervención de ingeniosos maestros de cimientos. Pero deseo abandonar la metáfora arquitectónica del saber y sugerir en lugar de aquella, la provocativa presentación del emplatado (de-construcción) en la gastronomía de vanguardia. Los sofisticados procedimientos de los que se sirven los helenistas en los actuales debates sobre la filosofía griega, presentan de paso los eventos que advierten un cambio de sensibilidad en el actual estado de la cultura. Estos eventos se relacionan directamente con una nueva forma de pensar la creación. Nadie como Comte-Sponville los advierte:

el cuerpo fabrica sentido y el sentido sostiene el cuerpo. El idealismo consiste en olvidar este vínculo y en hacer del hermeneuta no ya del cuerpo y sus deseos, sino de los dioses y de sus voluntades, o de las ideas y de sus verdades [...] la obra es el efecto del deseo, no su causa, y este deseo no tiende sino hacia su propia realización<sup>8</sup>.

La creencia obsesiva de pensar que la Idea existe en algún lugar, habiéndose convertido en una "fábula", a fuerza de someter al pensamiento en terrenos prohibidos, como ya lo indicara Nietzsche, ha propuesto una nueva forma de pensar la obra, que como lo dice Comte-Sponville, hace del hermeneuta el intérprete del cuerpo y sus deseos. La gastronomía de vanguardia ejemplifica tal estado de la cultura: diseño del menú, productos de alta calidad, emplatado y todo asistido por la mano del chef. Si quien interpreta es el cuerpo, la dieta o régimen alimenticio, tendrá que cuidarse de no arruinar el recto juicio. También podríamos servirnos para ilustrar el actual estado de la cultura de esa dimensión erótica de la arquitectura que es el diseño, para seguir a O. Tusquest Blanca: "La limpieza".

8 COMTE-SPONVILLE, A., *Le Mythe d'Icare. Traité du desespoir et de la beatitud*, Preses Universitaires de France, 1984. Vers. Cast de L. Arenas: *El mito de Ícaro: Tratado de la desesperanza y la felicidad*, Barcelona: A. Machado Libros, , 2001, p. 241.

La nueva gastronomía de-construye<sup>9</sup> los tradicionales procedimientos acostumbrados en la cocina. Minimalismo, con el "mínimo de elementos se intenta ofrecer el máximo de magia", según lo define el equipo de investigadores del *Bulli* en el *Léxico del análisis evolutivo*. Limpieza, dirán los decoradores. El decorado arruina la presentación bella de la obra. De esto sí que saben los helenistas y los heterodoxos filósofos franceses que tras el renacimiento de Nietzsche, se preguntan si se puede pensar sin haber accedido a la belleza. Los helenistas, con un estilo ordenado, riguroso y ceñido al hilo fundamental de la argumentación, han despachado toda retórica ampulosa y aparatosa. En tanto que para los apóstatas filósofos franceses de esta nueva generación, las palabras de Nietzsche continúan actuales: "No veo en absoluto en qué siglo de la historia resultaría posible pescar de un solo golpe psicólogos tan curiosos y a la vez tan delicados como en el París de hoy"<sup>10</sup>. Este es el caso de Serres. En *Los cinco sentidos*, a la espera de la curación en Epidauro, intenta desintoxicarse del ruido de la filosofía socrática<sup>11</sup> ("Me enfermo cuando los órganos se escuchan [en cambio], La salud viene, el silencio de los órganos"<sup>12</sup>): "La mirada muerta se vacía [de Sócrates], no de luz ni de imágenes, sino de lenguaje. Critón ve que Sócrates no ve más, ve con sus ojos que en los ojos del maestro no queda nada por decir. Al ver esto, le cierra la boca y los ojos. Los ojos, es decir, la boca"<sup>13</sup>. En fin, los helenistas y estos pensadores de sendas prohibidas y de gusto refinado, han deseado recuperar para la conversación filosófica actual esa vieja cuestión de la filosofía como sabiduría, sin olvidar, que dicha reflexión se hace desde las antípodas del pensamiento platónico y cristiano: más allá del "puritanismo bauhausiano".

- .....
- 9 "Método que consiste en disgregar cada uno de los elementos de un plato y someterlo a modificaciones de textura y temperatura" ADRIÀ, F., SOLER, J., ADRIÀ A., *El Bulli* 1983-2002. Esta obra ha recuperado para mi tiempo libre la pregunta de Nietzsche sobre los efectos morales de los alimentos.
- 10 NIETZSCHE, F., *Ecce homo. Wie man Word, was man ist*. Vers. Cas de A. Sánchez: *Ecce homo : Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid: Alianza Editorial, 1971, p. 49, *Por qué soy tan inteligente*. Nietzsche cita al famoso helenista V. Brochard.
- 11 Curarse para Serres es bañarse de silencio, emanciparse del dominio despota del lenguaje: "La lengua ha producido la ciencia y ésta ha hecho posibles mil técnicas, las cuales hacen el ruido suficiente para que se pueda decir finalmente que el mundo clama una lengua" p. 115.
- 12 SERRES, M., *Les cinq sens: Philosophie des corps mêlés*. Grasset et Fasquelle, 1985. Vers. cast de M Gómez : *Los cinco sentidos : ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, Buenos Aires: Taurus, 2002, p. 111.
- 13 *Ibidem.*, p. 119.

## II. La analogía médica en Sócrates

Como lo indiqué, el emplazamiento de los argumentos que siguen, para el asunto de la analogía médica en Sócrates, se desarrollará a partir de la atmósfera espiritual antiplatónica que circunscribe las más recientes investigaciones filosóficas, pues rechazo todas aquellas formas de pensar en desuso, anacrónicas, extemporáneas, que en lugar de permitirle al pensamiento continuar esta inacabada conversación filosófica, deja el gusto ahído de mil sabores hasta el hartazgo (maximalismo). No dudo, que *El ser y el acontecimiento* de A. Badiou, escapa de esta tendencia impuesta, pero afirmo, que tratándose de construir una filosofía que responda al actual estado de la cultura, no ha quedado más salida que recusar las pretensiones del platonismo, esa escuálida máquina de guerra contra la vida y el cuerpo.

### 1. La analogía médica en Sócrates

χρή δέ, ἅπερ ἂν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἀνδρείος  
ἔλοιτο, ταῦτα αἰρεῖσθαι, φάσκοντά γε δὴ ἀρετῆς  
διὰ παντὸς τοῦ βίου ἐπιμελεῖσθαι<sup>14</sup>

Platón, *Critón* 45d

Son escasos los episodios acerca de la analogía médica que reseñan los diálogos de Platón del período juvenil (393-389). Pero con tan pocos sucesos basta para precisar el excedente de sentido acuñado por Sócrates, luego que Demócrito formulara la analogía por vez primera. Antes de precisar el tema de la analogía médica en Sócrates, afirmaré que la filosofía de Sócrates irrumpe en la historia de la filosofía (que ya lleva tiempo cincelándose en el obraje conceptual de los llamados presocráticos), no precisamente como lo indicará Aristóteles<sup>15</sup>, a saber, como apertura sistemática en el camino de las definiciones, sino más bien, tomando distancia de las inaplazables cuestiones propuestas por los fisiólogos sobre la *con-sistencia* de las cosas que son por naturaleza.

14 "Hay que elegir lo que elegiría un hombre noble y valiente, más aún tras haber dicho durante toda la vida que hay que atender a la perfección [del alma]" Platón, *Critón* 45d. La versión castellana de J. Calonge para Gredos dice: "Me parece que tú eliges lo más cómodo. Se debe elegir lo que elegiría un hombre bueno y decidido, sobre todo cuando se ha dicho toda la vida que se ocupa uno de la virtud".

15 ARISTÓTELES, *Metafísica* I 6 987b.

## Sabemos por el *Fedón* que Sócrates

cuando era joven [estuvo] asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza». Porque me parecía [dice Sócrates] ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa, por qué perece y por qué es. Y muchas más me devanaban la mente examinando por arriba y abajo [...] y así concluí por considerarme a mí mismo como incapaz del todo para tal estudio<sup>16</sup>.

Sócrates se considera absolutamente carente de dotes para este tipo de estudios, como traduce este pasaje C. Eggers. Sócrates, ante la desorientación que genera la falta de certeza en tales estudios, decide darle un giro a las indagaciones propuestas por los *physiólogos* a propósito de la constitución de todas las cosas que son por causas naturales. El giro o desplazamiento se hará desde la investigación sobre la naturaleza hacia la ética. No interrogará Sócrates la *physis*, interrogará a sus conciudadanos, de ahí la ciceroniana afirmación de que Sócrates hizo morar la filosofía en la ciudad. La ética en Sócrates, sometida a la escisión del ser y apartada de la *fisió-logía*, degenera la filosofía (como lo sostuvo G. Deleuze), pues la ética, como teoría idealista del deseo, olvida los materiales lúbricos que fluyen por las carnes sexuadas.

Sócrates abandona la investigación acerca de la naturaleza, luego de aplicarse al estudio de un libro de Anaxágoras de Clazomenas, que "afirmaba que un intelecto es el ordenador y causante de todas las cosas [...]". Sócrates se refiere al principio formulado por Anaxágoras para dar respuesta a la enigmática cuestión sobre la generación y consistencia de todas las cosas que son por naturaleza, que como se sabe activó las investigaciones más calificadas de este contexto intelectual. Sócrates confiesa en el *Fedón* que

*Gozaba* reflexionando estas cosas, pues creía haber dado con quien me enseñara [Anaxágoras] la causa de las cosas en forma inteligible para mí: Anaxágoras me haría comprender primeramente, una de dos, si la tierra es plana o redonda, y, después de explicármelo, me expondría en detalle la causa y la necesidad [de que fuera así], diciéndome qué es lo mejor y por qué lo mejor es de esa manera.<sup>17</sup>

Sócrates deseaba explicar la causa (*aitia*) de las cosas que son, pero no desde cualquier perspectiva, sino que su explicación pretendía revelar

16 PLATÓN, *Fedón* 96 a-c. La cursiva es mía.

17 PLATÓN, *Fedón* 97 c-e.

la *consistencia* de las cosas en virtud de lo mejor, es decir, que no podrían ser de otra forma más que como se manifiestan, pues son así y no de otra manera, en tanto que esa es la mejor forma de serlo. Este pasaje prueba las primeras preocupaciones, las obsesiones mismas de Sócrates, sus expectativas: "tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude"<sup>18</sup>. Sócrates desplaza sus ocupaciones del campo de la investigación de la naturaleza (*perí physeos*) al de las cuestiones morales, porque vio que Anaxágoras "no recurre en nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas [...]"<sup>19</sup>. Este es el lugar común de las quejas de los contemporáneos de Anaxágoras. Aunque el Clazomenio sostiene que el *noûs* timonea a todas las cosas que son, también se sabe que afirmó la existencia de un conglomerado de semillas (partes homogéneas y partes no homogéneas) a partir de las cuales, tendría lugar la generación. Sócrates renuncia a la investigación sobre la naturaleza una vez coteja las inconsistencias en los razonamientos de Anaxágoras. Entonces, Sócrates se aplicó a los temas éticos "y, no en absoluto, de la naturaleza en su totalidad", como lo dirá Aristóteles en *Metafísica* I 6 987b.

La filosofía que prometía una fecunda reflexión en términos *fisio-lógicos* o *bio-lógicos*, tradición que tiene lugar con Tales de Mileto y pasa por las cosmologías del siglo V, se conducirá a partir de Sócrates por las orientaciones de una nueva cartografía, que no hace del hermeneuta el intérprete del cuerpo, sino de su alma, con todos los añadidos religiosos que esta traición le pone en circulación. La topografía de los cuerpos lúbricos que enseña la felicidad es emplazada en un yermo cuerpo que odia la vida y se resiente contra la belleza efímera.

Tras el abandono en la confianza puesta en las investigaciones de Anaxágoras y el intento por buscarle un nuevo emplazamiento a la filosofía, surge el proyecto filosófico de Sócrates: "¿no te avergüenzas de preocuparte cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la

18 ÍDEM, *Fedón* 98 b.

19 ÍDEM, *Fedón* 98 b-d.

verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?"<sup>20</sup> Sócrates pretenderá incitar a sus conciudadanos a renunciar al cuidado del cuerpo y de las riquezas, para ir a la búsqueda de la más bella sabiduría, que ocupándose de la salud del alma al cuidar de la virtud por medio de la indagación, ponga fin a los desatinos de la desviada sofística. De aquel juego pueril que desgasta al interlocutor en "niñerías" cuando desconoce "la ambivalencia de las palabras"<sup>21</sup>. Sócrates desprecia los juegos de lenguaje de los sofistas y reclama seriedad... "tristeza, tristeza, cuando nos posees." Parece anhelar Sócrates.

A fuerza de querer liberarse de su incapacidad para dar cuenta de tan perturbadora cuestión, se alza semejante heraldo de odio contra la vida e inicia la saga de "mejoradores" de la humanidad, que debilitando al hombre pretendían así mejorarlo<sup>22</sup>. Trasladada la filosofía de sus indagaciones *naturalistas* a la investigación moral, como lo he dicho, tiene lugar la exhortación (*parakéleuma*) socrática del cuidado del alma. La reitero: "¿no te avergüenzas de preocuparte cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?". Con Sócrates, se le apuesta a una filosofía que desprecia los alcances del cuerpo y se niegan las ligazones entre carne y pensamiento. Las Ideas descienden. El filósofo contempla las Ideas arrebatado por la divinidad (*manía*). Nada de ascenso, la lógica es incapaz de encarnarse. El filósofo desprecia la vida en procura del más allá Ideal. No se irrita ante la muerte y se esfuerza en complacer a sus enemigos. Por esta razón, en Sócrates y Platón, la ética no es una disciplina independiente de la metafísica, como lo dirá H-G. Gadamer: "[...] el intelectualismo socrático-platónico [está limitado por la Idea de bien], generalidad vacía" que deteriora el saber ético, al destruir los nexos entre "la *orexis*, el «esfuerzo», y su elaboración

20 PLATÓN, *Apología* 29 d-e. Eggers Lan en su traducción de la *Apología* en vez de inteligencia traduce sabiduría, palabra que me parece más pertinente. Dicha traducción está acompañada de un exhaustivo estudio preliminar en 117 páginas, que aborda temas como la diversidad de *Apologías*, un análisis a las acusaciones presentadas, sobre el marco jurídico, la cronología relativa al diálogo, la figura de Sócrates como filósofo y por último, el pensamiento ético-religioso de Sócrates.

21 PLATÓN, *Eutidemo* 278 b-c.

22 NIETZSCHE, F., *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt*, Vers. Cast. de A. Sánchez. *El Crepúsculo de los Ídolos*, Madrid: Alianza, 1973, p. 73.

hacia una actitud firme (*hexis*)<sup>23</sup>. El convencimiento de que basta con ser sabio para ser virtuoso, arruinó la ética como esfuerzo o exposición (exhibición) dirigido a constituir un sujeto que se esfuerza por mantenerse en el ejercicio de la virtud.

Sócrates antinaturalista, inquiera soberbio, y fortalecido por la tarea divina que se le ha encomendado, no tendrá reparos en presentarse ante sus conciudadanos cuidando de la salud espiritual (*psyché*) de los jóvenes: "tenemos temor de que, como puede pasar a un joven, llegue alguien antes que nosotros, distorsione sus ocupaciones y su entendimiento y lo eche a perder"<sup>24</sup>. Sócrates teme que se le adelanten exhortando a Clinias a amar la sabiduría y a cuidar de la virtud<sup>25</sup>. Como se sabe, siempre vio a los sofistas como sus rivales, en este caso a Eutidemo y Dinisodoro. Sócrates desea que el joven llegue a ser lo mejor posible y teme que el género de vida que asocia virtud con saber se eche a perder. Virtud y saber como lo sostienen algunos sofistas y más tarde Aristóteles, no son equiparables. La déspota ética socrático-platónica deberá eliminar las pretensiones de todos aquellos que desean que "llegue a ser lo mejor posible", tras un método (*eléntico*) que tendrá por finalidad despachar, heridas de preguntas, las técnicas de interpretación que no asocian virtud con saber, virtuoso con sabio o bien experto/entendido y vida buena, como aparece en la conversación que Sócrates sostiene con Critón.

Como registran los diálogos del período juvenil de Platón, uno de los temas es la analogía médica y sus implicaciones en la filosofía propuesta por Sócrates. Tras el giro moral que le implicó renunciar a la investigación que adelantaban sus predecesores y contemporáneos, a saber, la generación y corrupción de todas las cosas que son, para servirnos del léxico propio de Aristóteles. Con tal propósito me serviré de los siguientes diálogos juveniles: *Hippias Menor*, *Critón*, *Cármides* y *Eutidemo*. No se olvide que la problemática en torno a la datación cronológica de los diálogos no se ha establecido definitivamente.

23 GADAMER, H-G., *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübinge, 1975. Vers. Cast de A. Agud y R. Agapito: *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 383-384.

24 PLATÓN, *Eutidemo* 275b.

25 *Eutidemo* 275a.

Veamos primero dos diálogos que, para algunos, se ubican rigurosamente en el período juvenil de producción filosófica de Platón. El *Cármides* y El *Critón* ejemplifican diestramente aquel juicio que haría E. Lledó sobre el estilo (estilística de la existencia o invención por la palabra) de Platón: "Los problemas surgen en el desarrollo mismo de la conversación; los personajes sienten los planteamientos y los vemos asombrarse, ilusionarse, divagar, discutir, casi respirar a través de ese inmenso espacio teórico en que Platón los sumerge, y que cada vez se amplía más, a medida que hablan y piensan"<sup>26</sup>. La cronología dramática del *Cármides* se precisa posterior a la batalla de Potidea (432)<sup>27</sup>. Sócrates ha salido con vida luego de la cruenta campaña. Tengo la sensación de enfrentarme a un héroe, pues como el diálogo lo relata, la batalla ha sido dura y han muerto muchos. Sócrates ha burlado la muerte. Estas preliminares líneas también me dan la impresión de que Sócrates no estima en nada la victoria sobre la muerte. A pesar del cruel enfrentamiento y de haber perdido muchos familiares en la batalla, como lo sostiene Querofonte, Sócrates no manifiesta entusiasmo de haber regresado ileso, por ello dirá que "Cuando ya teníamos bastante de todo eso, le pregunté yo, a mi vez, por las cosas de aquí: qué tal le iba ahora a la filosofía, cómo andaba la juventud y si se distinguía alguno por su saber o su hermosura, o por ambas cosas"<sup>28</sup>.

No se olvide que quien con sus preguntas condujo la conversación fue Querofonte, que Platón dice es maniático (Robin dice comme un fou), ya sabemos que Querofonte con su entusiasmo, véase también la *Apología*, le trajo a Sócrates serios disgustos. Aunque Querofonte dispone la situación para presentar las inmejorables calidades militares de Sócrates, éste decide, una vez terminado el interrogatorio, preguntar sobre las cuestiones de Atenas. Sócrates desestima su regreso con vida, nada virtuoso tiene haber escapado de la batalla. No le interesa la fama y los honores que siempre Querofonte ha estado dispuesto a reconocerle y hacerlos públicos, como un buen griego lo demandaría. ¿Es acaso Sócrates ateniense? Y desde luego, debemos también cuestionar, cuál es la re-presentación o descripción que nos hacemos de la Grecia que trazó con su pluma Platón. Que como us-

26 LLEDÓ, E., *Introducción general a Diálogos*, Madrid: Gredos, 1981, p. 21

27 PLATÓN, *Cármides* 153b.

28 *Cármides*, 153d-154a.

tedes saben, aquella ficción, la platónica, tan lejana de espíritu griego, es en cierto sentido la que leemos en nuestra memoria formada por Platón.

A Sócrates poco le importa la riqueza, el honor, la fama. Este exergo del *Cármides* coincide con la exhortación de Sócrates que aparece en la *Apología*. Nuevamente Sócrates afirma su desprecio por los valores que informan su cultura, para dejar bien claro que sus preocupaciones son filosóficas. Al inicio de la conversación quien responde es Sócrates, seguramente así lo quiso Platón para dar prueba una vez más de qué tan baladíes eran estas cosas para su maestro. La problemática del diálogo surge precisamente cuando Sócrates "les questionner sur les choses d'Athènes", pero en especial sobre la juventud. Sócrates inquiera deseoso de respuestas para luego revisar al dedillo (No hay mejor paradigma en la historia de la filosofía de este ejercicio policiaco noológico, "ordalía filosófica"). En todo el *Cármides*, al igual que en el *Eutidemo*, Sócrates manifiesta su presuroso cuidado por la juventud, para que nadie la eche a perder.

Quien se distingue por su saber y su hermosura es Cármides, "bello por fuera y por dentro" (*kalòs kai agathòs*). Sócrates decide examinar su alma antes de contemplar su figura. Aunque se conviene desnudarle su alma, Sócrates, no se presentará como filósofo sino como médico, quien tomará nota sobre la dolencia que aqueja a Cármides. Ante la presencia de Cármides, Sócrates se deshace por el cervatillo (arde de deseo, hermenéutica del deseo, el fuego está encendido, se requiere de la ascesis socrático-platónica para entibiar el cuerpo que se consume en las brazas del placer). Nadie sabe lo que puede el cuerpo. Riéndose Cármides, revela la personalidad del médico, que desconcertado pregunta: "¿cómo es que sabes mi nombre?"<sup>29</sup>. "—Si no lo supiera, ofendería, dijo. Porque no es poco lo que de ti se habla entre los de nuestra edad, y yo mismo me acuerdo de cuando niño que tú andabas ya con Critias, aquí presente"<sup>30</sup>. Entonces, los jóvenes conversan sobre Sócrates, muy seguramente sobre su deseo de hacerlos mejores y sobre las tácticas que usa para lograrlo. Sócrates cuida arduamente de la salud del alma de los jóvenes atenienses. Por esta razón, el médico y filósofo Sócrates como aparece en este diálogo, se impondrá la tarea de "examinar justamente si ya tienes [Cármides], o

29 *Cármides*, 156 a

30 *Cármides*, 156 a

no, lo que estoy tratando de averiguar, para que no te veas forzado a decir lo que no quieres, ni yo, por mi parte, me ponga sin criterio a hacer de médico<sup>31</sup>. Si, pues, te va bien, me gustaría indagar contigo"<sup>32</sup>. Sócrates curará el dolor que aqueja a Cármides, no sin antes expurgar el alma de esta fiera bella que ha echado a perder el aplomo de Sócrates. Sócrates médico del alma. El examen o pronóstico del lastimado Cármides, lo hará Sócrates siguiendo su método *eléntico*. A fuerza de ofuscar la razón de su interlocutor, ordalía filosófica, recuperará la confianza perdida tras la belleza del joven Cármides. La habilidosa técnica inquisidora del maestro sanador de almas, lo arrebatará nuevamente del lado de la palabra para ponerlo a salvo de las copias o simulacros de la belleza. Sócrates, pretendiente del alma de Cármides, atempera el fuego que ha encendido "lo que había detrás del manto"<sup>33</sup>, haciéndole hablar. La palabra entibia las carnes encendidas por la belleza. Sócrates, médico del alma, conjura por medio de la palabra, el fuego que intensifica la desnudez. Por tal motivo, es que Sócrates prefiere hacerle hablar a Cármides antes de desnudarle. Sócrates se pone a salvo de la fiera lúbrica, anestiando con palabras, las carnes inflamadas de pasión que enciende el irresistible Cármides.

Sócrates, médico de almas, pregunta "Si su alma [la de Cármides] es de buena naturaleza"<sup>34</sup>. El médico levantará el parte de la constitución anímica tras purgar por medio de palabras el alma de Cármides. El método eléntico sirve a la lógica despótica socrática. Nada de evangelio socrático, como ya lo advirtió H. Maier. El método eléntico, criterio para hablar recatemente de lo que son las cosas, hace aparecer las ocultas pretensiones de Sócrates que, como se sabe, siempre las enmascaró con un rictus irónico, pero que en seguida reactiva cercando a su interlocutor. Sócrates anestesia las carnes que arden de deseo preguntando para rodear con palabras la imponente presencia de sus interlocutores. Se libera de la fuerza de la belleza de Cármides interrogándolo sobre qué es la sensatez. El método

.....

31 Robin traduce estas últimas líneas así. «je ne me lancerai pas sans examen dans ma médication!».

32 Charm158.e.1-2 εἴτε μὴ ὁ πυνθάνομαι, ἵνα μήτε σὺ ἀναγκάζῃ λέγειν ἢ μὴ βούλει, μήτ' αὐὸ ἐγὼ ἀσκέπτως ἐπὶ τὴν ἰατρικὴν τρέπωμαι. La cursiva es mía. A. Croisient traducía en 1921 para Les Belles Lettres "[...]aveugle matâche de médecin"

33 *Cármides*155.d.3-4 εἰδὼν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου καὶ ἐφλεγόμεν καὶ οὐκέτ' ἐν ἑαυτοῦ ἦν καὶ ἐνόμισα

34 *Cármides* 154 e.

aletarga la violencia con que se presenta el deseo, se vierte un torrente de preguntas en la carne que se consume pronto en la pasión. Se libera Sócrates de la libido libertaria, como diría Onfray, contra-diciendo desde el principio las manifiestas pretensiones de su interlocutor, como sucede en el *Ion*.

Ion, que ha participado en los juegos de los rapsodas que se celebran en Epidauro, y ha salido vencedor, terminará considerando las habilidades técnicas de indagación socrática: "Pues yo me complazco oyéndoos a vosotros los que sabéis"<sup>35</sup>, confiesa Ion. Pero Sócrates, arrebatando en el aire la palabra generosa de Ion, tras un rictus irónico dirá: "¡Qué más quisiera yo que estuvieses en lo cierto, oh Ion! Sois vosotros, más bien, los que sois sabios, los rapsodas y actores y aquellos cuyos poemas cantáis. Yo no digo, pues sino la verdad que corresponde a un hombre corriente"<sup>36</sup>. La palabra castiga y refrena la "soberbia" de Ion. Sócrates recupera a partir de su técnica de indagación, *elenchos*, la única posible interpretación (*Summa Summarum*) que enumera y clasifica, ajustando la abundancia de interpretaciones a su monolingüismo. Cármides anestesiado por el intelectualismo moral. A Ion, Sócrates le arrebatata su corona de laureles y lo muestra a lo largo del diálogo desaliñado. Sócrates huye de la belleza, de ahí que nos preguntáramos líneas atrás si es realmente un griego.

Cármides lo hipnotizaría con su irresistible belleza si no se amparara en la pregunta. Ion "siempre adornado en lo que se refiere al aspecto externo"<sup>37</sup> o como traduce mejor L Robin "il vous sied toujours d'avoir paré votre corps et de vous exhiber les plus beaux qu'il se peut" (vosotros siempre debéis adornar vuestro cuerpo y vosotros exhibir lo más bello que podáis), amenaza el aplomo de Sócrates, por lo que decide someter a Ion a hacer una prueba ante él. Lo refutará para decepcionar a sus admiradores. Los premios conquistados con tanto trabajo por el rapsoda son apariencia o simulacro. Sócrates echa al piso el trabajo que tanto ha costado a Ion diciendo que los rapsodas no son más que intérpretes de intérpretes<sup>38</sup>. Los

35 Ion 532.d.4-5 χαίρω γὰρ ἀκούων ὑμῶν τῶν σοφῶν.

36 Ion 530.b.6-8 τὸ γὰρ ἅμα μὲν τὸ σῶμα κεκοσμηθῆσθαι ἀεὶ πρέπον ὑμῶν εἶναι τῇ τέχνῃ καὶ ὡς καλλίστοις φαίνεσθαι

37 Ion 535.a.9 Οὐκοῦν ἐρμηνέων ἐρμηνῆς γίγνεσθε

38 Ion 535.a.9 Οὐκοῦν ἐρμηνέων ἐρμηνῆς γίγνεσθε

rapsodas se ejercitan en un pseudosaber, al igual que adornan sus cuerpos. A Sócrates le horroriza la belleza. Su filosofía no hizo más que hechizar los cuerpos lúbricos con un ensalmo o *épodos* que fijaba el deseo a una teoría del Ideal ascético para los cuerpos sexuados, como lo diría Onfray. El médico del alma, Sócrates, liberará del deseo a sus conciudadanos para mejorarlos de las enfermedades que inocula la libido libertaria.

La terapia socrática para el alma consistía en retener, detener y fijar el deseo. Los añadidos metafísicos a la noción de alma en la tradición socrática, tenían como propósito canalizar los efectos perturbadores del deseo vagabundo, Eros.

El concepto de alma en esta tradición se aleja considerablemente de *empsychon*: animado, cohesionado o vivificado. Los añadidos metafísicos, intelectualismo moral, resemantizan la analogía médica, formulada por primera vez por Demócrito, y hacen de la técnica de interpretación anestésico de las carnes deseantes. Sócrates, médico de almas, hechiza con el arte de contra-decir los efectos perturbadores de la belleza. La terapia consistirá en negar la consistencia ontológica de las cosas de este mundo para formular una teoría del Ideal ascético para los cuerpos sexuados. Al alma conviene un régimen dietético templado que la pondrá a salvo de la libido. Se alimentará de *eídeos* para conservarse saludable. Por el contrario, enfermará cuando errante y glotona consuma *eidéas*. Esta dieta que ajusta al deseo, impidiéndole vagar, la prescribirá Sócrates al sabio, descarnado y escuálido contemplador de *paradigmas* (*Ideas*), que disciplina el cuerpo, por medio de la creencia ciega de que el ideal existe en alguna parte, como lo diría Comte-Sponville. De allí que Sócrates le ordene a Hippias liberar su alma de la ignorancia: "Así pues, hazme esta gracia y no rehúses curar mi alma, pues me harás un bien mucho mayor liberándome el alma de la ignorancia que el cuerpo de una enfermedad"<sup>39</sup>. El médico, envenenado de ironía, solicita el cuidado de Hippias. La liberación del alma de la ignorancia. Ordalía filosófica, el inquisidor purgará el alma de sus interlocutores de toda atadura con el cuerpo que arde de deseo. Con Sócrates el filósofo se hace el intérprete del alma que, preocupado de no echarla a perder (mejorarla), la libera del desenfrenado placer (apetito),

39 PLATÓN, HpMi372.e - 6373.a.2 σὺ οὖν χάρισαι καὶ μὴ φρονήσης ἰάσασθαι τὴν ψυχὴν μου· πολὺ γάρ τοι μείζον με ἀγαθὸν ἐργάσῃ ἀμαθίας παύσας τὴν ψυχὴν ἠνόςσουτό σῶμα.

formulando una teoría del Ideal ascético, que involucra una serie de ejercicios espirituales que tienen por fin último retener el placer por medio de una dietética magra y sosa.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- CAMTO-SPERBER, M., *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Presses Universitaires de France, París, 2001. Vers. Cast. de V. Gómez: *La inquietud moral y la vida humana*, Barcelona: Paidós, 2002.
- COMTE-SPONVILLE, A., *Le Bonheur, désespérément*, Editions Pleins Feux, Nantes, 2000. Vers. Cast. de E. Folch : *La felicidad, Desesperadamente*, Barcelona: Paidós, 2001.
- COMTE-SPONVILLE, A., *Le Mythe d'Icare. Traité du désespoir et de la beatitud*, Preses Universitaires de France, 1984. Vers. Cast de L. Arenas: *El mito de Ícaro : Tratado de la desesperanza y la felicidad*, Barcelona: A. Machado Libros, 2001.
- GADAMER, H-G., *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübinge, 1975. Vers. Cast. de A. Agud y R. Agapito: *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, París, 1995. Vers. Cast. de E. Tapie: *¿Qué es la filosofía antigua?*, México: FCE, 1998.
- NEHAMAS, A., *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*, University of California, 1998. Vers. Cast. de J. Brioso: *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia: Pre-Textos, 2005.
- NIEZSCHE, F., *Ecce hommo. Wie man Word, was man ist*. Vers. Cast. de A. Sánchez: *Ecce hommo : Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid: Alianza Editorial, 1971.
- NIETZSCHE, F., *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt*, Vers. Cast. de A. Sánchez: *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza, 1973.

NUSSBAUM, M., *The Therapy of Desire*. Princeton University Press, 1994. Vers. Cast. de M. Candel: *La terapia del deseo*, Barcelona: Paidós, 2003.

ONFRAY, M., *Cynismes. Portrait du Philosophe en chien*, Grasset & Fasquelle, París, 1990. Vers. Cast. de A. Bixio: *Cinismos: retrato de los filósofos llamados perros*, Argentina: Paidós, 2002.

\_\_\_\_\_. *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2000. Vers. Cast. de X. Brotons : *Teoría del cuerpo enamorado. Por una ética solar*, Valencia: Pre-Textos, 2002.

SERRES, M., *Les cinq sens: Philosophie des corps mêlés*. Grasset et Fasquelle, 1985. Vers. Cast. de M Gómez : *Los cinco sentidos : ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, Buenos Aires: Taurus, 2002.

Recibido: abril 2007  
Arbitrado: junio 2007