

Política, dieta y salud: el *análogon* médico en la *Carta VII*

Jorge Cano

Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen: En este artículo se pretende aportar una lectura de la *Carta VII* desde la función que desempeña en ella el léxico médico. Dejando al margen la irresoluble cuestión sobre la autoría platónica, la carta muestra conexiones evidentes con temas fundamentales en el llamado “último” Platón, principalmente en sus aspectos políticos. En varios pasajes de la *Carta VII*, la figura del filósofo en tanto educador aparece revestida de aspectos médicos, y la propia situación política es definida como una patología sobre la que hay que actuar de acuerdo con una metodología terapéutica.

Palabras clave: medicina hipocrática; teoría política clásica; Magna Grecia; Platón; tiranía

Abstract: “Politics, diet and health in the *Seventh Letter’s* medical *análogon*”. This article pretends to provide a reading of the *Seventh Letter* focused on the role that medical terminology plays in it. Leaving aside the unsolvable enigma of Plato’s authorship, the letter shows evident connections with fundamental topics from the “last” Plato, particularly in its political aspects. In many passages of the *Seventh Letter*, the figure of the philosopher as an educator appears covered with medical aspects, and the political situation is defined as a pathology that we must treat according to a therapeutic methodology.

Key words: Hippocratic medicine; classical political theory; Ancient Greece; Plato; tyranny

Es bien conocida, aunque no esté del todo estudiada, la estrecha relación que mantienen los diálogos de Platón con la *téchnē* médica¹. Ya Galeno (*De usu partium* I, 8)² caracteriza a Platón como un “seguidor de Hipócrates” (ζηλωτῆς ὦν Ἱπποκράτους) e indica que el filósofo tomó del fundador de la medicina sus doctrinas principales. La medicina le sirve a Platón, como ha señalado M. Vegetti³, como un corpus analógico, metafórico, epistemológico y crítico. Además, en buena parte de su producción filosófica, mantiene un interesante diálogo con las principales tendencias médicas de su tiempo. Aunque sus acercamientos sean diversos –metodológicos, deontológicos, terapéuticos o fisiológicos–, conforme a sus intereses contextuales, cabe señalar, en general, que Platón encuentra en la medicina un modelo de saber delimitado al ámbito específico de su objeto, dotado de reglas y procedimientos racionales, argumentables y transmisibles, capaces de obtener una eficacia probada respecto a su campo de conocimiento y acción⁴.

También en un texto platónico como la *Carta VII* aparece esta vinculación entre medicina y política, hasta el punto de que, más que de una metáfora o una analogía, como suele suceder en los diálogos, se podría hablar de la actividad del hombre político como una labor terapéutica vinculada, en este caso, con el consejo; uno de los motivos centrales de la carta⁵. No hay duda de que la teoría política –e incluso la práctica, si atendemos a fuentes indirectas como la *Carta VII* o la narración de los acontecimientos sobre las estancias de Platón en la isla que lleva a cabo Plutarco en la *Vida de Dion* (4-5, 11-14, 16-22)– es una de las piezas angulares del pensamiento de Platón⁶. Lo que

¹ Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto de investigación *Ley y estado en la teoría política clásica IV: Justicia y ciudadanía en el pensamiento político de Platón y Aristóteles (FF12010-16506)*, dirigido por el profesor Francisco Lisi y sufragado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

² Τί δὴ ποτ' οὖν, καίτοι ζηλωτῆς ὦν Ἱπποκράτους ὁ Πλάτων, εἶπερ τις καὶ ἄλλος, καὶ τὰ μέγιστα τῶν δογμάτων παρ' ἐκείνου λαβὼν οὕτως ἀργῶς ὑπὲρ ὀνύχων χρεῖας ἀπεφῆνατο;

³ Vegetti, M., *La medicina in Platone*, Venezia: Il Cardo, 1995, p. vii.

⁴ *Ibid.*, p. ix.

⁵ Cf. por ejemplo, 327a4 y, principalmente, 330c-e, pasaje en el que, en una comparación con la labor médica, se manifiestan las condiciones en las que cabe llevar a cabo el consejo político.

⁶ En este artículo no se pretende entrar en el debate sobre la autoría, por considerarlo irresoluble y un tanto caduco, y se acepta la hipótesis de que, si no es obra del propio Platón, es un documento del entorno directo del maestro y muy cercano en el tiempo

pretendo formular en estas páginas es que, en la *Carta VII*, la determinación y la definición de la figura del mejor tipo de político, el filósofo, están ligadas, por una parte, a una transfiguración subjetiva –a saber, el filósofo-político ha de llegar a un estado propio de salud, a una *díaita* y a una vida *métrios* que le permita el control de excesos o ambiciones–, que estaría representada en la figura de Dion; y por otra, a una labor consejera de tintes médicos, la del propio Platón o su suplantador, para evitar la *stásis* o la desunión, y poder restituir la salubridad en el cuerpo social. En este artículo, mediante el análisis de cuestiones terminológicas o léxicas y sus implicaciones hermenéuticas, intentaré defender la idea de que el modelo de consejo político que asume el autor de la carta, sea o no Platón, está elaborado a partir de un *análogo* con la teoría y práctica médica. No hay que extrañarse, por otra parte, de que este *análogo* resulte una presencia tan recurrente en la carta, habida cuenta de, por una parte, la propia historia de Sicilia, con sus continuas guerras e inestabilidades internas, los ascensos violentos a la tiranía y derrocamientos igualmente violentos y, por otra, del desarrollo teórico de la medicina en el entorno de la Magna Grecia desde Alcmeón de Crotona o Empédocles.

1. *El kairós: entre el método médico y el consejo político.*

“Yo andaba por los cuarenta años cuando llegué por primera vez a Siracusa, Dion era de la edad que tiene ahora Hiparino y sostenía entonces la misma opinión que mantuvo hasta su fin: creía que los siracusanos debían ser libres, viviendo de acuerdo con las mejores leyes, de modo que no habría nada extraño si un dios hiciera que Hiparino estuviera de acuerdo con él en lo que respecta a estas mismas opiniones políticas. Cómo surgieron en él estas ideas es algo que merece la pena que escuchen jóvenes y no tan jóvenes. Intentaré contároslo desde el comienzo, pues el momento actual lo requiere (ἔχει γὰρ καιρὸν τὰ νῦν)”⁷.

El carácter de la carta, entre el consejo y la apología *pro domo sua*, obedece a una situación problemática concreta. En este caso, el relato que se va a acometer, la narración de lo sucedido en Sicilia en el segundo y tercer viaje de Platón a la isla, puede ser de ayuda para el momento: la situación de los partidarios de Dion después del asesinato de este *circa* 354 a.C., en una peligrosa situación de indefinición política con varios bandos enfrentados y un horizonte de victoria bastante borroso. La coyuntura es crítica y se ha de

189

a los propios acontecimientos en ella narrados; cf. Huffman, C., *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 43.

⁷ Platón, *Carta VII*, Madrid: Cátedra, 2013, 324 a-b (en adelante, las traducciones y citas de la *Carta VII* las tomaré de esta versión).

intervenir para modificar el rumbo de los acontecimientos, por lo que resulta primordial saber qué es lo que la situación demanda. En un punto tal, el *kairós* (324b: ἔχει γὰρ καιρὸν τὰ νῦν) aparece como uno de los ejes principales de la correcta actuación política⁸. No hace falta subrayar que el término *kairós* no pertenece en exclusiva al léxico médico, sino que es uno de los conceptos clave de la retórica sofística, de la teoría política y, cabría decir, del pensamiento de época clásica; mas en el caso de alguno de los tratados hipocráticos se conjuga, en ocasiones, con otras cuestiones también presentes en la carta. *Sobre los lugares en el hombre* (46, 1)⁹ da una definición de la medicina a través de cuatro conceptos clave; el saber, los desarrollos o comportamientos, las oportunidades de actuación y la suerte: “me parece que la medicina ya ha sido descubierta por completo, la que es como la descrita aquí y la que de cada cosa enseña comportamientos y oportunidades de actuación (τοὺς καιρούς). El que conoce así la medicina depende en menor medida de la suerte, y bien con o sin ella podrá actuar correctamente”¹⁰.

La noción médica de *kairós* se refiere, por lo general, a un momento, u oportunidad, tanto en el curso de la enfermedad cuanto para la posible acción técnica del terapeuta¹¹, así como a la situación de correcta mezcla en un compuesto¹². Tal y como se deduce de este pasaje¹³, está en relación con la *téchnē* y la *epistémē*. La actividad del médico hipocrático supone

⁸ En un interesante artículo, Ulrike Bruchmüller (“How to Establish the Best State, and the Authenticity of Plato’s *Seventh Letter*”, en: *Ordia Prima* 10 (2011), p. 46) identifica el *kairós* en la *Carta VII* con una ocasión propicia propiciada por los dioses para generar un cambio.

⁹ Uno de los tratados más antiguos del corpus, según la *communis opinio*, y bastante imbuido de las tradiciones médicas de la Magna Grecia con el que el *Timeo* de Platón, por otra parte, comparte numerosas teorías, cf. Craik, E., *Places in Man, Greek Text and Translation with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1988, pp. 32-33.

¹⁰ Ἱητρικὴ δὴ μοι δοκέει ἤδη ἀνευρηθῆσθαι ὅλη, ἥτις οὕτως ἔχει, ἥτις διδάσκει ἕκαστα καὶ τὰ ἔθεα καὶ τοὺς καιρούς. Ὅς γὰρ οὕτως ἱητρικὴ ἐπίσταται, ἐλάχιστα τὴν τύχην ἐπιμένει, ἀλλὰ καὶ ἀνευ τύχης καὶ ξὺν τύχῃ εὐποιοιθεῖη ἄν. Para *Sobre los lugares en el hombre* tomo la traducción de J. De la Villa (*Tratados hipocráticos VIII*, Madrid: Gredos, 2003).

¹¹ R. Joly (*Hippocrate, tome XIII, Des lieux dans l’homme*, Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 28) señala: “Il ne me paraît pas possible de toujours traduire *kairós* par le même terme français, mais il s’agit clairement du moment critique, du moment décisif où le corps peut être dominé par ce que le sujet absorbe”.

¹² E. Craik, en su comentario del tratado (*Ibid*, p. 209), vincula el *kairós* médico con tres ejes: “the right time, the right amount, the right balance, that is ‘balance’ or ‘discrimination’”.

¹³ La cita continúa así: “Ἐβῆθη γὰρ ἱητρικὴ πᾶσα, καὶ φαίνεται τῶν σοφισμάτων τὰ κάλλιστα ἐν αὐτῇ συγκείμενα ἐλάχιστα τύχης δεῖσθαι· ἡ γὰρ τύχη αὐτοκρατῆς καὶ οὐκ ἄρχεται, οὐδ’ ἐπ’ εὐχῆ ἐστὶν αὐτὴν ἐλθεῖν· ἡ δ’ ἐπιστήμη ἀρχεται τε καὶ εὐτυχῆς ἐστὶν, ὅποταν βούληται ὁ ἐπιστάμενος χρῆσθαι”.

“conocer la ordenación temporal, dentro de la vida del enfermo, de todo lo que él había observado en su exploración; en términos más hipocráticos, la recta incardinación de un *kairós* (la oportunidad en que esa exploración se hacía) en el transcurso de un *chrónos* (el tiempo entero de la enfermedad y del enfermo)”¹⁴. En otro pasaje de *Sobre los lugares en el hombre* (41,1) se afirma que hay saberes como la escritura que no necesitan *kairós*¹⁵, “pero la medicina no hace lo mismo ahora y un instante después; y ante un mismo paciente puede actuar de formas contrarias”, señala. La medicina¹⁶ es una cuestión de “equilibrio sutil”, “breve en ocasiones”¹⁷. ¿De qué se trata este equilibrio-ocasión? De administrar alimentos que el cuerpo pueda dominar en la cantidad apropiada¹⁸. El cuerpo que somete los alimentos no enferma y el médico es el que debe conocer este equilibrio-oportunidad¹⁹. Cuando no se logra esto, sucede justo lo contrario²⁰. En el tratado *Sobre los lugares en el hombre* el *kairós* parece asumir, principalmente, valores vinculados con la dieta, ámbito médico de vital importancia, como se intentará explicar más adelante, para el autor de la *Carta VII*¹.

Son muy numerosos los tratados en los que el *kairós* se convierte en una variable fundamental en la tarea del médico²². Se ha pensado que la idea de *kairós* pueda tener un origen pitagórico²³, en tanto manifestación de la

¹⁴ Laín Entralgo, P., *La medicina hipocrática*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 237.

¹⁵ καὶ οἱ ἐπιστάμενοι πάντες ὁμοίως διὰ τὸδε, ὅτι τὸ αὐτὸ καὶ ὁμοίως ποιούμενον νῦν τε καὶ οὐ νῦν οὐκ ἂν τὸ ὑπεναντίον γένοιτο, ἀλλ’ αἰεὶ ἐνδυκέως ὁμοίον ἐστί, καὶ οὐ δεῖ καιροῦ. Cf.

¹⁶ *Sobre los lugares del hombre.*, 44, 1.

¹⁷ Ἡ δὲ ἰητρικὴ ὀλιγόκαιρος ἐστίν. Hay una interesante discusión acerca del término ὀλιγόκαιρος. E. Craik (*Places in Man, Greek Text and Translation with Introduction and Commentary*, pp. 209-210) lo entiende como un equilibrio entre elementos y actuaciones y lo vincula con el célebre ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς de *Aforismos I*, 1. En cambio, R. Joly (o.c., p. 74), siguiendo las ediciones del siglo xix de Littré y Ermerins, le concede un sentido temporal: “La médecine a peu de temps pour agir”. Cf. asimismo Píndaro, *Pítica IV*, 286: ὁ γὰρ καιρὸς πρὸς ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον ἔχει y la interpretación de los referentes médicos de este pasaje pindárico en Craik, E., “The Hippocratic Treatise *Peri Opsios*, ‘De videndi acie, On the Organ of Sight’”, en Van der Eijk, P. J. (ed.), *Hippocrates in Context*, Leiden-Boston: Brill, 2005, pp. 203-204.

¹⁸ τὰ σιτία προσφέρειν, ὅσων μέλλει τὸ σῶμα προσφερόμενον τὸ πλῆθος κρατέειν.

¹⁹ Ἦν κρατέη οὖν τὸ σῶμα τῶν σιτίων, οὔτε νοῦσος οὔτε ὑπεναντίωσις γίνεται προσφερομένων, καὶ οὗτος ὁ καιρὸς ἐστίν ὃν δεῖ τὸν ἰητρὸν εἰδέναι.

²⁰ ἐπὶν δὲ ὑπερβάλλῃ τὸν καιρὸν, τὰ ὑπεναντία γίνεται.

²¹ Así lo subraya E. Craik (*Places in Man, Greek Text and Translation with Introduction and Commentary*, p. 209), para quien estaría relacionado con conceptos presentes en el corpus médico como τὸ μέτριον, τὸ μέτρον o metriótēs.

²² Cf. Laín Entralgo, P., o.c., p. 317, n. 316.

²³ Cf. Kucharski, P., “Sur la notion pythagoricienne du *kairos*”, en: *Revue Philosophique*, 153 (1963), pp. 141-169). Para E. Craik (*Places in Man, Greek Text and Translation with*

doctrina de los opuestos que, unidos por armonía, dan vida al universo²⁴. En este tratado del corpus médico (44, 2) está vinculada estrechamente con una cuestión fundamental, la de la *epikráteia*: a saber, qué prevalece y domina en toda mezcla. Si bien la relación entre la oportunidad y el dominio no aparece en la *Carta VII*, conviene poner el acento en cómo se entrecruzan campos semánticos entre la medicina y la teoría política en un contexto temporal e histórico en el que se asistía a cambios profundos en ambos campos.

En el comienzo de la *Carta VII* se subraya la necesidad de una actuación inmediata y la pertinencia del buen consejo, *leitmotiv* que se repite a lo largo de todo el texto. La actividad del hombre político, en este caso, pasa por reconocer cuándo se da el momento propicio para una actuación oportuna (324b: ἔχει γὰρ καιρὸν τὰ νῦν) y el estado de la situación en Siracusa, a la luz de los acontecimientos sucedidos tras la sublevación contra Dionisio y la muerte de Dion, hace necesario una actuación concreta y definida, a saber: el contenido del consejo político que se expone en 336c-337d, el mismo que ya diera Platón a Dion (324a-b) cuando lo conoció en su primer viaje a la isla. No obstante, la situación se aleja del terreno de la estabilidad de la *epistémē* y, frente al optimista distanciamiento respecto de la *týchē* que hacía gala el tratado *Sobre los lugares en el hombre* (46, vid. *supra*), el autor de la *Carta VII*, llevado por una arraigada piedad hacia la divinidad²⁵, considera que, dada la dificultad de la cura, se hace absolutamente necesaria una conjunción de medidas extraordinarias y *týchē*: “No obstante, no dejé de investigar –no fuera a ser que en un momento mejorara, tanto en lo concerniente a estos mismos asuntos cuanto más en general, todo lo concerniente a la política– y aguardaba

Introduction and Commentary, p. 210) el vínculo entre *kairós* y dieta podría tener orígenes pitagóricos: “According to Iamblichos the Pythagoreans applied great precision to regimen, and were the first to address *symmetrias poton te kai siton kai anapauseos*, ‘proper balance in drink, food and rest’, in addressing, treating and defining *tes kataskeues ton propheromenon*, ‘the constitution of things administered’ (DK 58 D1 = Iamb. VP 163)”.

²⁴ R. Joly (cf. *o.c.*, n. 2) ve diferencias entre la noción de *kairós* tal y como aparece en el tratado *Sobre los lugares en el hombre*, en tanto una medida no generalizable, sino dependiente siempre de coyunturas concretas, y el *kairós* “pitagórico” vinculado con las hebdómadas tal y como lo entiende Kucharski.

²⁵ Como señala U. Bruchmüller: “the *Seventh Letter* places a much greater emphasis on the will of the gods as a condition for the implementation of the best state (in general: 326a5, b3f., 340c3; with reference to Dion: 326e; to the friends of Dion: 324b3f., 336e2f., 337e1f.: to Dionysius: 327c4, e3-5, 344d1f.). At the same time, divine –but negative– forces are considered responsible for the failure of the enterprise (336b4-6, 337d8)” (*o.c.*, p. 44). Para U. Bruchmüller, en la *República*, la *Carta VII* y las *Leyes* se presupone una poderosa influencia de los dioses sobre los asuntos humanos, tanto en las acciones y pensamientos de los individuos cuanto en los hechos de las *póleis* (cf., *ibid.*).

ocasiones propicias para entrar en acción (τοῦ δὲ πράττει αὐτὸ περιμένειν αἰεὶ καιρούς). Terminé por entender que, en lo que se refiere a todas las ciudades actuales, todas tienen unos gobiernos pésimos: las leyes son prácticamente incurables si no es mediante la conjunción de unas medidas extraordinarias y providencia (τὰ γὰρ τῶν νόμων αὐταῖς σχεδὸν ἀνιάτως ἔχοντά ἐστὶν ἄνευ παρασκευῆς θαυμαστῆς τινος μετὰ τύχης)²⁶.

Aquí se vincula de nuevo la acción política a una coyuntura favorable (καιρούς). Mas la sanación de una situación política enferma es muy complicada, ya que su estado es casi incurable (σχεδὸν ἀνιάτως). El término ἀνιάτως (derivado del verbo ἰάομαι) aparece, asimismo, en la *Carta V*, vinculado, de igual manera, con la práctica del consejo político, aunque en este contexto la incurabilidad se refiera a la de un Platón que, nacido ya tarde en su patria y en medio de un pueblo mal acostumbrado por los políticos y poco dado a seguir sus consejos, prefiere mantenerse al margen de la actividad²⁷. Mas, si bien en la *Carta V* se refiere a la enfermedad crónica de la democracia ateniense, en la *VII*, no tan visceralmente crítica con ese sistema político (324d, 325b), se amplía el problema a todas las ciudades, y también la esperanza; ya que se abre la posibilidad a un remedio basado en “medidas extraordinarias y providencia”: una curación que pasa, como veremos, por el gobierno de los filósofos, los más adecuados para dar rectos consejos, como los que se dan en la propia carta²⁸.

Por otra parte, cabe interpretar que esta conjunción de “medidas extraordinarias y providencia”²⁹ no resulta ajena a los autores de los tratados hipocráticos, aunque ello requiera ciertas matizaciones. La *týchē* desempeña un papel fundamental en el corpus médico y es uno de los factores que inter-

²⁶ Platón, *Carta VII*, 325e-326a.

²⁷ εἰ γὰρ δόξαιμεν ἀνιάτως ἔχειν, πολλὰ ἂν χαιρῶν ἡμῖν εἰπὼν ἐκτὸς ἂν γίγνοιτο τῆς περὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ συμβουλῆς. También en *Gorgias* 526b, acerca del alma en el Hades: ἐάντε ἰάσιμος ἔαντε ἀνιάτος δοκῆ εἶναι (*ibid.*, 322b).

²⁸ “after all, the Seventh Letter as well as the dialogues proposes remedies for corrupt states. It is the essence of Platonic politics to advocate a programme which will bring “cessation from evils”, in the Seventh Letter as well as in the Republic” (cf. Edelstein, L., *Plato’s Seventh Letter*, Leiden: Brill, 1966, p. 124). Edelstein (cf., *ibid.*, pp. 124-125, n. 8) se hace eco de la hipótesis de que el autor de la *Carta V* conociera ya la *VII* y se inspirara en ella para referirse a los motivos de la retirada de Platón de la vida política ateniense, aunque aquel la entienda dentro de su propio apego a las formas políticas tradicionales.

²⁹ En 327e se encuentra de nuevo esta combinación de *kairós* y *týchē*: λέγων δὲ τάδε ἐδεῖτο, εἰ καὶ μακρότερα εἰπεῖν. τίνας γὰρ καιρούς, ἔφη, μείζους περιμενοῦμεν τῶν νῦν παραγεγονότων θείᾳ τινὶ τύχῃ. También la divinidad interviene en la *týchē* y el *kairós* en *Leyes* 709b: ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός, τάνθρωπάπινα διακυβερνώσι σύμπαντα.

vienen en el movimiento de la naturaleza, que puede suceder *kat' anánkēn* o *katà týchēn*. Para los autores hipocráticos, la labor médica supone intervenir en el terreno de la suerte. Hay que hacerse dueños del azar mediante la inteligencia y la *téchnē*: precisamente es en este punto en el que los buenos y malos médicos se distinguen, según resulte o no que la *týchē* disponga, finalmente, de la vida de los enfermos. En *Sobre la ciencia médica* 6, por ejemplo, se niega la existencia real de esta espontaneidad: en todo hay una razón y una causa y no cabría hablar de “espontaneidad”. En otro pasaje (*Sobre la ciencia médica* 4), la buena o mala *týchē* en una enfermedad tiene que ver con un correcto o un mal tratamiento, de manera que se supone una dependencia de la ciencia y ello posibilita una confianza en su acción terapéutica³⁰. En cambio, y en una línea más cercana a la que deja ver la carta, en *Sobre los lugares en el hombre* 46, 1, la *týchē* se muestra soberana y no se deja someter ni por súplicas³¹. La medicina no tiene necesidad de la suerte, pero no se la excluye por completo: la correcta medicina se caracteriza por tener siempre buena suerte cuando está en manos de quien sabe³², por tanto la *týchē* y la sabiduría del médico se entremezclan de una manera compleja en la labor terapéutica. Mas, mientras que el optimismo laico hipocrático parece pretender dominar a aquella, el piadoso autor de la *Carta VII* parece subrayar que pertenece a un ámbito distinto al humano, el de la acción de fuerzas que escapan al control de los hombres. No obstante, y frente a la opinión de Edelstein, que encuentra las frecuentes referencias a la suerte son antiplatónicas³³, la afirmación de 326a sobre la necesidad de “medidas extraordinarias y providencia” parece cercana a esa mezcla de *epistēmē* o *téchnē* y *týchē* problematizada en *Sobre los lugares en el hombre*³⁴ –lo que, además, dota de toda su importancia a la noción de

³⁰ Cf. asimismo, *Sobre la medicina antigua* 12.

³¹ ἡ δὲ τύχη αὐτοκρατῆς καὶ οὐκ ἄρχεται, οὐδ' ἐπ' εὐχῆ ἐστὶν αὐτὴν ἐλθεῖν. Quizá en el αὐτοκρατῆς haya un eco del fr. 12 de Anaxágoras. Es un claro caso de metáfora política en un contexto médico: el conocimiento es gobernable, la suerte se gobierna sola y está aliada con el poder divino, al que se remite con la expresión ἐπ' εὐχῆ (cf. Craik, E., *Places in Man, Greek Text and Translation with Introduction and Commentary*, p. 218).

³² ἡ δ' ἐπιστήμη ἀρχεται τε καὶ εὐτυχῆς ἐστὶν, ὅποταν βούληται ὁ ἐπιστάμενος χρῆσθαι.

³³ Cf. Edelstein, L., o.c., p. 56. Para Edelstein, la importancia de la *týchē* en la *Carta VII* es una de las pruebas de que los sucesos contados en ella están interpretados a la luz de problemas e ideas propias posteriores a la época de Platón y que pertenecen a la de Timoleón: “to put it differently, the explanation of events by ill-fortune is a leit-motiv of the letter –unplatonic to be sure, yet well in accord with the other changes in the picture of Plato which are determined by the wish to liken him to Timoleon in words and deed”.

³⁴ La oposición *epistēmē-týchē* que se lleva a cabo en *Sobre los lugares en el hombre* es menos frecuente que la de *téchnē-týchē*, cf. R. Joly, o.c., pp. 76-77, n. 3. Para E. Craik (*Places in Man, Greek Text and Translation with Introduction and Commentary*, p. 216) el uso de

kairós–, mas con la inclusión de un tercer factor que no debe resultar ajeno a los lectores del “último” Platón: la omnipresencia divina, concepto completamente ajeno a los tratadistas médicos. La continuación del pasaje (326a-b) explica que, por “medidas extraordinarias”, se entiende el acceso de los filósofos –los poseedores del conocimiento– a las magistraturas del poder, y que la acción de la providencia pasa porque “los que gobiernan en las ciudades se hagan filósofos auténticos gracias a un destino divino” (326b: ἐκ τινος μοίρας θείας)³⁵. Precisamente *Leyes* IV 709a-d, *malgrè* Edelstein³⁶, aporta una clara explicación acerca de cómo se incardinan estas variables en la filosofía de Platón. En el pasaje se vincula la labor del legislador con la del marinero y el médico: el control de las revueltas y guerras, de las enfermedades y de otra clase de sucesos intempestivos (*akairía*). Aunque nada se escapa a la acción del dios, como en el demiurgo del *Timeo*, y la suerte (*týche*) y la ocasión (*kairós*) colaboran con él en el gobierno de las cosas humanas, hay un tercer factor, la *téchnē*, que colabora a su vez con el *kairós*. La sabiduría resulta, por tanto, imprescindible para manejarse en el complejo entramado de la suerte y las circunstancias³⁷. Por otra parte, la dependencia del dios y de la *týche* en relación al gobierno filosófico se encuentra también en *República* VI 499b-c, donde, asimismo, se afirma que la única posibilidad de un gobierno

epistēmē y no de *téchnē* no es, necesariamente, un signo de la antigüedad del tratado dentro del corpus, sino que *epistēmē* y *téchnē* operan como sinónimos.

³⁵ Cabe recordar que parte importante de la peripecia contada en la *Carta VII* es el fracaso a la hora de convertir a Dionisio en esa clase de gobernante filosófico (cf. 337e, 340b-341e): a pesar de que pareciera tener el deseo (cf. 328a, 338b) su alma no se probó lo suficientemente buena como para que prendiera en ella el fuego del conocimiento (cf. 341d). No ha dejado de resultar sorprendente para buena parte de los intérpretes que el autor de la carta señale que ese proceso formativo lo echara a perder “una suerte más poderosa que los hombres” (337d: τύχη δέ τις ἀνθρώπων κρείττων διεφόρησεν).

³⁶ Según Edelstein (cf. o.c., pp. 54 y ss.) esta concesión a la suerte está en contradicción con pasajes como *Leyes* IV 709a y ss. En su opinión, Platón adopta una “tercera vía” en las *Leyes*: además de la suerte y la divinidad está la fuerza de la *téchnē*. No creo que el pasaje comentado aquí pueda ser interpretado como un exceso de confianza en la suerte, como indica Edelstein, sino precisamente como una muestra de esa tercera vía que él mismo identifica en las *Leyes*, además de un enunciado lógico dada la idea de la omnipotencia divina que aparece en el Platón llamado “último”.

³⁷ Cf. Morrow, G.R., *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 569, acerca de este pasaje: “the Athenian is tempted to declare that man never legislates: God and chance rule the affairs of men. But then he recalls that in any emergency –whether a severe illness, a storm at sea, or a military peril– the possession of skill (*téchnē*) always contributes something to the averting of evils. Like the pilot, the physician, and the general, the legislator can never be sure of success, even when circumstances are most favorable; but his art is indispensable, and he must do the best he can”.

perfecto radica en que los filósofos se ocupen de las cosas de la ciudad bien por alguna necesidad impuesta por la *týche* (ἀνάγκη τις ἐκ τύχης περιβάλλη), o bien porque alguna inspiración divina (ἕκ τινος θείας ἐπιπνοίας) inculque la verdadera filosofía en los que gobiernan³⁸.

2. Isonomía y krásis como consejo político

“Con este pensamiento llegué a Italia y a Sicilia, cuando viajé allí por primera vez. En cuanto llegué, ese modo de vida que se tenía por feliz –esas mesas repletas de los italiotas y siracusanos– me desagradó profundamente: vivir a base de llenarse de comida dos veces al día y nunca acostarse solo por la noche, además del resto de prácticas que conlleva esa existencia. Está claro que a partir de estos hábitos ninguno de los hombres que habitan bajo el cielo, si los sigue desde joven, podría llegar jamás a adquirir sabiduría, pues no hay posibilidad de que se dé una mezcla tan maravillosa por naturaleza (οὐχ οὕτως θαυμαστή φύσει κραθήσεται); tampoco podría llegar a adquirir templanza y lo mismo se podría decir evidentemente acerca de cualquier otra virtud. Tampoco ninguna ciudad podría vivir en calma de acuerdo con sus leyes, sean cuales sean, mientras sus hombres crean que hay que derrocharlo todo en excesos y consideren, a su vez, que han de mantenerse ociosos en todo aquello que no sean banquetes, borracheras y los afanes en pos de los ardores sexuales. (ἀργῶν δὲ εἰς ἅπαντα ἡγουμένων αὐ δεῖν γίγνεσθαι πλὴν ἐς εὐωχίας καὶ πότους καὶ ἀφροδισίων σπουδᾶς διαπνουμένως). Por necesidad en estas ciudades no pueden dejar de cambiar en tiranías, oligarquías y democracias; los que gobiernan en ellas ni siquiera soportan escuchar la mención de un gobierno justo y en igualdad de derechos (ἀναγκαῖον δὲ εἶναι ταύτας τὰς πόλεις τυραννίδας τε καὶ ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας μεταβαλλούσας μηδέποτε λήγειν, δικαίου δὲ καὶ ἰσονόμου πολιτείας τοὺς ἐν αὐταῖς δυναστεύοντας μηδ' ὄνομα ἀκούοντας ἀνέχεσθαι)”³⁹.

Es de sobra conocido el lujo y la tendencia al exceso de algunas *póleis* de la Magna Grecia⁴⁰. La dieta que aquí se critica es justo la opuesta a la general recomendación a la frugalidad de los tratados hipocráticos y de la que se hacen eco los diálogos⁴¹. La desmesura de la dieta –entendida como

³⁸ En la *Carta VII*, ello es únicamente posible, y con dificultades, en un alma naturalmente dispuesta para ello (343d: μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν εὐ πεφυκότος εὐ πεφυκότι) en la que se dé esa *syngéneia* necesaria entre sujeto y objeto (cf. Bruchmüller, U., o.c., pp. 49-51), de ahí el fracaso de Platón, y también de Dionisio, en el intento de convertir al tirano en filósofo-gobernante, cf., asimismo 344a.

³⁹ Platón, *Carta VII*, 326b-d.

⁴⁰ Incluso hay una leyenda relativa a la fundación de Siracusa (cf. Estrabón VI, 2, 4). Arquías y Miscelo van a Delfos y la divinidad les preguntó si preferían la riqueza o la salud: el primero respondió que la riqueza y la divinidad le entregó Siracusa y el segundo, la salud y quedó en poder de Crotona. El propio Estrabón parece recoger una intuición, seguramente anterior y quizá extendida, de la relación entre la prosperidad y la tendencia a la tiranía y al liderazgo de los siracusanos.

⁴¹ Para la formulación y descripción de un modelo sano de dieta, cf. entre otros muchos ejemplos, *Sobre la medicina antigua* 9-10; *Sobre la naturaleza del hombre* 16. La crítica a las mesas siracusanas también en *República* III 404d. Platón en *Timeo* 72e-73a explica como

la relación con la alimentación y los placeres sexuales— impide que pueda haber nadie suficientemente *phrónimos*, o que surja una cohesión en la *pólis* lo suficientemente justa y regida por la igualdad de derechos. No obstante, el término que aparece en la *Carta VII* para “igualdad de derechos” (ισονόμου) no es precisamente un término muy afín a la teoría política platónica. *Isonomía* es, por lo general, un ideal de tintes democráticos, lo que no parece cuadrar precisamente con el resto de la teoría política platónica⁴². Para G. Vlastos, el ideal isonómico se opone al concepto de *harmonía* pitagórica, lo que, por otra parte, tiene importantes connotaciones políticas⁴³. Curiosamente, la *Carta VII* no establece una crítica a la democracia tan dura como la que formulan numerosos pasajes de los diálogos, lo que también ha llamado la atención sobre la posibilidad de un cierto cambio, por parte de Platón, en el análisis de los sistemas políticos. Los términos de los que se sirve el autor de la *Carta VII* para definir su ideal de *politeía* (326d: δικαίου δὲ καὶ ἰσονόμου πολιτείας), un gobierno justo con leyes basadas en el principio de igualdad ante la ley (*isonomía*), el grito de batalla de la democracia ateniense, estarían para Edelstein⁴⁴ en absoluta contradicción con la necesidad de un gobierno filosófico expuesta en la propia carta (326b), y con pasajes como *República VIII* 561e, en donde se hace una crítica profunda del hombre “isonómico” (ισονομικοῦ τινος ἀνδρός), ligero, poco profundo, atento a los placeres y modas, producto de una crianza que aboca a placeres innecesarios y sin provecho (*República VIII* 563b4-9) en donde el exceso democrático de libertad lleva a una situación en la que los sexos se entremezclan en una situación que asemeja a la del caos presentado en las comedias aristofánicas⁴⁵; o *Leyes V* 741a, un diálogo posiblemente contemporáneo de la *Carta VII*, que aboga por una mezcla de inequidad y de equidad como opción óptima para las ciudades⁴⁶.

la *prónoia* de los dioses, concededores de la natural intemperancia de los humanos con la bebida y la comida, dispuso los órganos digestivos para evitar la insaciabilidad y la glotonería y, con ella, que se vieran abocados a descuidar la ciencia y las indicaciones de lo que hay de divino en ellos.

⁴² Cf. Vlastos, G., “*Isonomia*” en: *American Journal of Philology*, 74 (1953), pp. 337-366.

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 364.

⁴⁴ Cf. Edelstein, L., *o.c.*, p. 63.

⁴⁵ ἐν γυναιξὶ δὲ πρὸς ἀνδρας καὶ ἀνδράσι πρὸς γυναῖκας ὅση ἡ ἰσονομία καὶ ἐλευθερία γίγνεται, ὀλίγον ἐπελαθόμεθ' εἰπεῖν.

⁴⁶ Cf. Solmsen, F., “Edelstein, Plato's Seventh Letter”, *Gnomon* 41 (1969), p. 30, en donde opone a esta conclusión de Edelstein un pasaje como *Leyes VI* 757a y ss., en el que definen dos clases de *isótes*, siendo la mejor de ellas la que corresponde a la *areté* y *paideía* individuales. Además, en ninguno de los pasajes de la carta en los que se hace referencia a la *isonomía* o al *to ison* se defiende la igualdad entre los ciudadanos: en 326 d, se opone

Dejando de lado la cuestión de autenticidad de la carta, cabe apuntar que no parece del todo fruto del azar el hecho de que el término *ισονόμου* aparezca en un contexto con referencias médicas y vinculado con la Magna Grecia. Quizá en la palabra no se entrevean únicamente connotaciones histórico-políticas, sino también médicas. Esta hipótesis podría encontrar apoyo en otro término del pasaje: *κραθήσεται*. La *krásis* es uno de los postulados básicos de la medicina de la Magna Grecia y también del corpus hipocrático. En el célebre fragmento de Alcmeón de Crotona (V, 30 1: D-K 24 B 4) se define la salud como la mezcla proporcionada (*krásis*) de las cualidades. La idea de *krásis* o *krésis* es una de las ideas principales de los tratados hipocráticos⁴⁷, así como una de las bases de la teoría humoral, tal y como está expuesta en textos médicos como *Sobre la naturaleza del hombre*⁴⁸. La *krásis-krésis*, por tanto, es uno de los fundamentos teóricos más importantes de la medicina griega, en la línea que va de Hipócrates a Galeno, en tanto no se trata sólo de una clase de descripción fisiológica, sino de una concepción sobre el funcionamiento global de la *phýsis* y de la relación entre los procesos que suceden en el microcosmos y el macrocosmos. Es una cosmovisión que implica una continuidad fisiológica y una homología entre las diferentes sustancias y seres que forman la naturaleza⁴⁹. En la célebre definición de Alcmeón, analizada anteriormente, la *krásis* implica una unión estable y estrecha de los diferentes opuestos que se hallan en el organismo, el hecho de que sean *sýmmetros* indica que estas cualidades (*dynámeis*) se encuentran en un estado de proporción adecuada que se define como *isonomía*. Cabría considerar, por tanto, que el

la *isonomía* a la tiranía; en 336d se dice que los colonos han de ser admitidos en igualdad de términos, independientemente de si provienen del Peloponeso, Atenas o Sicilia; mientras que en 337c, se trata de la regulación de las relaciones entre vencedores y vencidos en las guerras civiles.

⁴⁷ Entre otros pasajes, cf. *Aires, aguas y lugares* X 1-12 y XII 1-7; *Sobre la naturaleza del hombre* 3-4 y 7-8; *Sobre la medicina antigua* 14.

⁴⁸ Cf. *Sobre la naturaleza del hombre* 3-4 (Jouanna), en donde la salud se define como el estado en el que los elementos mantienen una proporcionalidad y una mezcla dinámicas *katà phýsin* propias de una fisiología pluralista cercana a Empédocles. Al igual que *Sobre los lugares en el hombre* es un tratado bastante antiguo, de finales del siglo V, en el que se observa una importante influencia de las teorías de la Magna Grecia.

⁴⁹ Como señala P. Lain Entralgo, para el médico hipocrático la vida consistió “ante todo en el hecho de que los humores y las partes del cuerpo se hallen mezclados entre sí y estén mutuamente ordenados según el *eidós* –figura estática y dinámica– propio de las *phýsis* del hombre. Los conceptos de mezcla (*krásis-krésis*, *sýnkrésis*, *míxis*), buen orden o buena organización (*kósmos*, *táxis*) y totalidad unitaria (*hólón*) son fundamentales en la comprensión hipocrática de ese particular modo del movimiento a que damos el nombre de vida (*zōē*)” (o.c., p. 168).

ισονόμου del pasaje comentado se refiera no tanto a una igualdad de tintes filodemocráticos, sino a un tipo de proporcionalidad dinámica. En 336c-d, quizá, se da una pista de a qué puede hacer referencia esta *isonomía*: “A pesar de lo sucedido os aconsejo (συμβουλεύω) a vosotros, sus amigos, que imitéis a Dion, su patriotismo y su cabal modo de vivir (τὴν τῆς τροφῆς σώφρονα δίαιταν), que con mejores augurios trabajéis por el cumplimiento de sus propósitos –ya me habéis escuchado antes con claridad cuáles eran– y que a quien de entre vosotros no pueda vivir a la doria (Δωριστὶ ζῆν), según las costumbres patrias, y además persiga el modo de vida siciliano (τὸν Σικελικὸν βίον) que también llevaban los asesinos de Dion, no le llaméis para esta tarea ni tampoco le consideréis que pueda llegar a hacer algo de fiar ni sano (ὕγιες). En cambio os aconsejo que llaméis a los demás para la colonización de toda Sicilia y su gobierno igualitario, ya vengan de la propia Sicilia o de cualquier parte del Peloponeso (τοὺς δὲ ἄλλους παρακαλεῖν ἐπὶ πάσης Σικελίας κατοικισμὸν τε καὶ ἰσονομίαν ἔκ τε αὐτῆς Σικελίας καὶ ἐκ Πελοποννήσου συμπάσης), y no tengáis miedo de Atenas: también hay allí hombres que sobresalen por su virtud por encima del resto y que odian la osadía de los que asesinan a los huéspedes⁵⁰”.

El pasaje muestra el tipo de consejo político que aparece en la *Carta VII*. El autor identifica a Dion con un modo de vida cabal, una dieta mesurada a la doria, frente a los excesos del modo de vida siracusano que se condenaba en 326d. Anteriormente se ha referido a que un buen político –Dion, en caso de haber vivido más tiempo– hubiera llevado a cabo lo más importante para Sicilia: liberar Siracusa de presencia bárbara, restituir su libertad⁵¹, haber dotado a sus ciudadanos de las mejores leyes y repoblar la Sicilia liberada con griegos⁵². La presencia de léxico médico es igualmente evidente (δίαιταν, ὕγιες). Mas si en 326d se indicaba en un plano general la imposibilidad de un gobierno justo y en igualdad de derechos (δικαίου δὲ καὶ ἰσονόμου πολιτείας), con un modo de vida de excesos que llevan necesariamente aberraciones como la tiranía, la oligarquía y la democracia, aquí se pone un ejemplo concreto: a saber, quién encarna un modo de vida sano (ὕγιες) –Dion– y cuál es el modelo de acción que ha de asumir una política también sana: una recolonización de Sicilia con gentes de bien procedentes del Peloponeso, de Sicilia e incluso de

⁵⁰ Platón, *Carta VII*, 336c-d.

⁵¹ Tras la derrota de Dionisio I en el 378 a.C., en Cronio, tras la que se vio obligado a firmar unas condiciones de paz con los cartagineses en las que perdía territorio y se veía obligada la ciudad a pagar la indemnización de guerra que se menciona en 333a.

⁵² Este es, en resumen, lo que se anuncia en 324a, el comienzo de la carta, como el programa político de Dion y Platón para Siracusa.

Atenas. Uno está tentado a pensar en estos colonos como en *dynámeis* que, en buena mezcla, pueden llegar a un estado de *isonomía*. Esta *isonomía*, frente a Edelstein⁵³, puede no significar necesariamente igualdad en parámetros democráticos, ya que la propia democracia es uno de los modelos enfermos mencionados en 326d⁵⁴, sino que puede ser interpretada como la necesidad de conformar una estructura unitaria con elementos de procedencia diversa: es decir, un marco legislativo unificado⁵⁵ que posibilite no solo la colonia sino la inclusión isonómica de los que la componen (κατοικισμὸν τε καὶ ἰσονομίαν), con la condición de que no lleven el modo de vida siciliano que, además, aparece vinculado en el pasaje con uno de los actos más impíos: el asesinato de huéspedes extranjeros. Por otra parte, el hecho de que se apele a un modo de vida a la doria parece alejar del horizonte cualquier tentación democrática⁵⁶.

En otro pasaje de la *Carta VII* (328a-b) se define a Dion, el amigo y compañero de Platón en lides políticas, como un hombre cuyo carácter y alma eran por naturaleza serios y ya templados (μετρίως) por la edad⁵⁷. Quizá este “por naturaleza” (φύσει) sea un eco interno al οὐχ οὕτως θαυμαστὴ φύσει κραθήσεται de 326c3-4. Dion es el hombre y el político sano por naturaleza, el alma filosófica auténtica, aquel que no comparte los excesos de sus compatriotas y no está, por tanto, determinado *dietéticamente* a la tiranía y al mal gobierno, ya que se encuentra correctamente “armonizado” y “mezclado”⁵⁸. Además de su estado de unidad y equilibrio interno, un alma filosófica auténtica se caracteriza por su parentesco con la divinidad (340c2: ἐὰν μὲν ὄντως ἦ φιλόσοφος οἰκειὸς τε καὶ ἄξιός τοῦ πράγματος θεῖος ὢν)⁵⁹.

⁵³ Cf. Edelstein, L., *o.c.*, pp. 12-13.

⁵⁴ Cf. Solmsen, F., *o.c.*, p. 30.

⁵⁵ Como señala G. R. Morrow (cf. Plato, *Epistles*, a Translation, with Critical Essays and Notes by G. R. Morrow, Indianápolis-Nueva York: Bobbs-Merrill, 1962, p. 129), la idea que predomina en la doctrina de la justicia platónica no es la de igualdad ni la de mérito, sino la de unidad.

⁵⁶ Los siracusanos eran de procedencia doria, pero habían abandonado la parsimonia del modo de vida de sus antepasados.

⁵⁷ τὸ δὲ Διωνος ἦθος ἠπιστάμην τῆς ψυχῆς πέρι φύσει τε ἐμβριθεῖς ὄν ἡλικίας τε ἤδη μετρίως ἔχον.

⁵⁸ Frente a la multiplicidad, identificada en Platón con una mala disposición natural, la unidad interna de las especies del alma, su armonía, parece ser la característica principal del alma filosófica y justa, cf. Platón, *República* IV 443c-444a; asimismo la virtud suprema en *Leyes* III 688b (φρόνησις δ' εἶη τοῦτο καὶ νοῦς καὶ δόξα μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἐπομένης) es definida como una unidad que engloba distintos elementos (cf. Morrow, G.R., *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, p. 561 y Bruchmüller, U., *o.c.*, p. 52).

⁵⁹ La *homolōsis theō* es un concepto fundamental en el *Teeteto* (176a-177a) y en el *Timeo*

Esa templanza aparece como *symmetría*, el estado *symmetros*⁶⁰, tanto en el corpus hipocrático como en diferentes autores citados en el *Anónimo Londinense*, un papiro que es un epítome de una posible “historia de las teorías médicas” redactada en el seno del Liceo aristotélico. El tratado *Sobre la medicina antigua* o Petrón de Egina, citado en el papiro, también se refieren a las enfermedades que surgen de una desproporción alimenticia: el exceso de alimento lleva a un estado en el que los diferentes elementos que componen el cuerpo se vuelven *anómalo*⁶¹. En 327b se afirma: “Además quiso vivir el resto de su vida de una manera distinta a como lo hacen muchos de los itaiotas y sicilianos: enamorado de la virtud mucho más que del placer o de cualquier clase de lujo. De ahí que en adelante viviera tan odiado por aquellos que llevaban su vida conforme a las reglas de la tiranía, hasta que sobrevino la muerte de Dionisio”⁶².

Por último, cabe apuntar que la crítica a los regímenes políticos conocidos (tiránías, oligarquías y democracias) está presente tanto en los libros VIII-IX de la *República* como en el *Político* 291d. La vinculación de la decadencia política con los hábitos personales encuentra un paradigma claro, por ejemplo, en el retrato del tirano. Platón en *República* IX 571a-d define el temperamento del tirano como una transformación del hombre democrático en una suerte de teoría de las pasiones y sus consecuencias políticas. El tirano tiene deseos contrarios a la ley, que esta y la razón reprimen en la mayoría de los humanos:

(90d) donde se proclama que la meta vital humana es la imitación del dios, entendida como la adecuación de las revoluciones del hombre a las del mundo. Este sería el cometido de la física del *Timeo*: un procedimiento para la asimilación con lo divino a través de la imitación de la armonía y la medida presente en la génesis del cosmos (cf. Hadot, P., “Physique et poésie dans le *Timée* de Platon”, en: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 111 (1978), p. 13 y Burnyeat, M. F., “*Eikos logos*”, en: *Rhizai: Journal for Ancient Philosophy and Science*, 2 (2005), pp. 158-159). El fin de la filosofía es aproximarse al dios lo más posible, o en caso óptimo, lograr una semejanza plena con él (cf. Sedley, D., “Becoming like a god in the *Timaeus* and *Aristotle*” en Calvo, T. y L. Brisson, L., *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, pp. 327-339).

⁶⁰ Para Tracy, tanto el *Timeo* como el *Filebo* tienen la teoría médica como trasfondo de sus desarrollos conceptuales, de suerte que la teoría del *symmetron* es heredera de los tratadistas del corpus (cf. Tracy, T. J., *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, La Haya-París: Mouton, p. 150).

⁶¹ El hecho de que el autor de la *Carta VII* relacione la inmoderación dietética con una especie de patología de consecuencias sociopolítica no es ajeno a Platón. Entre otros pasajes, en *República* III 404b-405b, se subraya la necesidad de una vida frugal y se reprocha la mesa siracusana; en VII 519a-b se condena la gula y de otros placeres que impiden el correcto movimiento del alma. La clasificación de *téchnai* auténticas frente a espurias en *Gorgias* 463e-466a, enfrenta la medicina a las artes culinarias.

⁶² Platón, *Carta VII*, 327b.

deseos que surgen en los sueños, cuando el alma racional duerme y salta lo feroz y salvaje, o en la embriaguez. En ese estado es capaz del incesto, el crimen y de cometer excesos dietéticos o sexuales de cualquier clase. El tirano, por tanto, es aquel que vive sin que se impongan restricciones a sus apetitos⁶³. Mas el asunto es bastante complejo y, como señala G. R. Morrow, hay una cierta ambivalencia en la carta respecto al valor de la tiranía⁶⁴. En la *Carta VII* se critica la tiranía de Siracusa, pero no es menos cierto que Platón mantuvo una relación más o menos continua con la dinastía reinante en Siracusa desde el 388 a.C. hasta su tercer regreso a Atenas en el 360⁶⁵. Quizá Epicuro no llamaba en vano “aduladores de Dionisio” (Διονυσοκόλακας) a los discípulos de Platón. Cabría considerar que en las alusiones de la *Carta VII* a las aptitudes y aspiraciones de Dionisio respecto a la filosofía (327b-c, 328a-b, 338d) y la propia labor protréptica del filósofo en la corte de Siracusa resuena la pintura del “buen tirano” que aparece *Leyes IV 709e7-8* (τύραννος δ' ἔστω νέος καὶ μνήμων καὶ εὐμαθὴς καὶ ἀνδρεῖος καὶ μεγαλοπρεπῆς φύσει), pasaje en el que se indica cuál sería la antesala para el estado político óptimo⁶⁶. Seguramente la discusión entre el Extranjero ateniense y Clinias en *Leyes IV 710a-711c*, acerca de si las tiranías, en condiciones concretas, pueden ofrecer condiciones apropiadas para que se desarrolle un gobierno justo, fue muy difícil de asimilar por la mayor parte de sus contemporáneos demócratas y que, seguramente, esté en el fondo tanto de las críticas a Platón y a la Academia por su cercanía a las tiranías, cuanto del propio contenido apologético de la carta⁶⁷.

⁶³ El tirano Periandro de Corinto (627 – circa 585/584), que está entre los siete sabios, aparece en algunos testimonios como el paradigma de temperamento tiránico: violento, desenfrenado, asesino de los suyos (mata a su mujer embarazada por las falsas acusaciones de sus concubinas), sensual y sabio: encaja con la afirmación platónica del tirano como el ser sometido a sus pasiones (cf. *República IX 574a-b*).

⁶⁴ Cf. Plato, *Epistles*, p. 49.

⁶⁵ Además la intención apologética apoya la idea de que las relaciones de la Academia con las póleis bajo tiranía eran estrechas. Subraya G. R. Morrow (*ibid.*, p. 49): “We know that there were frequently very intimate relations between the Academy and the rulers, some of them tyrants, of Greek cities. Money and prestige were to be gained at the courts of these enemies of democracy; and it is hardly possible that the members of the Academy who visited them, even with the most disinterested motives could have escaped criticism and slander”.

⁶⁶ Cf. Klosko, G., “Politics and method in Plato’s political theory”, en: *Polis* 23 (2006), pp. 7-8. Klosko, siguiendo el testimonio de Plutarco (*Contra Colotes XXXII*) y Diógenes Laercio (III, 23), entiende que parte de la labor de la Academia era la formación de legisladores y políticos: “The evidence indicates that the Academy was involved in political activities of two kinds: drawing up the laws for new cities, and attempting to advise rulers how to rule more wisely and justly”.

⁶⁷ Cf., asimismo, Platón, *República IV 520a-b*.

3. La cuestión de la violencia en el tratamiento médico y político

“Que hable, si le parece que la situación política no marcha adecuadamente, y si no van a caer en saco roto sus palabras ni se va a jugar la vida con lo que diga; pero que no genere en su patria violencia a través de un cambio político brusco (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”⁶⁸.

Anteriormente, en un largo y detallado *excursus* (330c-331c), se ha establecido una analogía entre la posición del consejero político y la del médico, algo que aparece también en *República* IV 425e y ss. o *Leyes* IX 720a y ss. El buen médico es aquel que aconseja al enfermo que lleva una vida poco sana a cambiar de régimen de vida⁶⁹. Si el enfermo accede a ello, el médico puede proceder; si no lo hace, el buen médico no puede sino apartarse y dejar al enfermo que siga como considere. Uno puede aconsejar a un siervo a cambiar y, en caso de que no quiera, obligarle a ello, pero no así con su padre, su madre, a no ser que la enfermedad les haya postrado en un estado de senilidad y demencia⁷⁰. El código deontológico fue un tema importante para los practicantes de la *téchnē* médica e incluso una fuente de orgullo gremial: de ello hay abundantes testimonios en el corpus hipocrático (*Juramento, Ley, Sobre el médico, Sobre la decencia*). Los límites que impone este código son claros y están definidos continuamente en estos tratados del CH: se trata de definir la práctica a partir de lo que se debe y no se debe hacer. Análogamente, el autor de la *Carta VII* apunta precisamente los límites de la práctica política: una situación política que no marcha adecuadamente. A continuación recomienda una metodología terapéutica: no provocar un cambio político brusco y violento, es decir, evitar la *stásis* a todo coste. El contexto histórico-político de

⁶⁸ Platón, *Carta VII*, 331d.

⁶⁹ En *Gorgias* 464b-466a se establece el célebre paralelo entre la política y la medicina y la gimnasia en tanto disciplinas que operan para el bien tanto del alma como del cuerpo.

⁷⁰ Este ejemplo encuentra un paralelo en *Leyes* IV 720a-e, en donde se define que la persuasión es el método del que se sirve el médico que trata hombres libres, mientras que la coerción es el que utiliza el médico de esclavos. Aunque ambos transmiten al enfermo sus prescripciones, mas mientras que el médico de esclavos no las justifica, ni puede hacerlo, el verdadero médico explica sus prescripciones a fin de persuadir a su paciente para que obedezca sus órdenes. El médico formado en su *téchnē* enseña (*Leyes* IX 857d-e). La coerción y la persuasión son dos mecanismos para la interiorización del *nómos* (cf. Lisi, F., “Violence and law in Plato’s second best constitution”, en: Bosch-Veciana, A. y J. Montserrat Molas: *Philosophy and Dialogue II: Studies on Plato’s Dialogues*, Barcelona: Institut d’Estudis Catalans. Societat Catalana de Filosofia, Akademia, 2010, p. 160).

Platón es, precisamente, el de la *stásis*, tal y como describe en la relación de los sucesos después de la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso (324e-326b). En pasajes como *República* IV 422e-423b, *Leyes* IV 712e y VIII 832c, Platón muestra su preocupación porque las ciudades se encuentren divididas en facciones y partidos enfrentados, ya que genera situaciones incurables en el cuerpo político⁷¹. Como se indica en la carta (325d-326a o 337c-d), en estas ciudades enfermas las leyes no cumplen con su función y se imponen sobre los intereses de las facciones, sino que son precisamente utilizadas por estas para afianzar sus posiciones de poder⁷². Esta es, quizá, la razón por la que no critica la restauración democrática tras la caída de los Treinta tiranos con la dureza esperada (325b), por haber hecho gala de una clemencia considerable (πολλῇ ... ἐπιεικεία). La *stásis*, por tanto, es la mayor enemiga de la unidad armónica, la idea dominante en la doctrina de la justicia platónica⁷³.

El problema del uso de la violencia o la coerción es una cuestión fundamental y bastante compleja en Platón que se escapa de este trabajo, mas interesa subrayar ahora el paralelo de este pasaje con uno de los tratados teóricos fundamentales del corpus médico, *Sobre la naturaleza del hombre*. En el capítulo 9 (Jouanna) se lleva a cabo un análisis del origen de las enfermedades, de su carácter, y se define la curación como aquel proceso que lleva a un restablecimiento desde una situación de exceso o defecto –plétora o vaciamiento: *plēsmoné* y *kénōsis*– a una situación de equilibrio, en la línea del concepto de *krásis* expuesto *supra*. El principio es alopático, como suele suceder en los tratados médicos (*Aforismos* II, 22 y *Sobre las ventosidades* 1). Las enfermedades, se indica, proceden o de la dieta o del aire: a saber, de un proceso interno o de una situación de epidemia. Si el origen de la enfermedad está en la dieta, es evidente que hay que operar un cambio en el paciente: añadiendo o quitando gradualmente, y siempre con una consideración precisa

⁷¹ Cf. Platón, *Leyes* VIII, 832b10-c3: τὰς οὐ πολιτείας ἔγωγε αἰτίας εἶναι φημι ἅς πολλάκις εἶρηκα ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις, δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν καὶ τυραννίδα. τούτων γὰρ δὴ πολιτεία μὲν οὐδεμία, στασιωτεία δὲ πᾶσαι λέγοντ' ἂν ὀρθότατα.

⁷² Como señala: “Seen against this background of fourth-century conditions, Plato’s political philosophy appears primarily as an effort to combat the factions and moral uncertainty that were draining the life out of the Greek city state, by restoring to its proper position the authority of law. It is only the recognition of the authority of law that can restore order and measure to the conduct of the citizen and unity to the city. This is the burden of his earnest advice to the citizens of Syracuse in the Seventh and Eighth Epistles: the god of wise men is the law (VIII 354e)” (Morrow, G. R., *Epistles*, p. 128).

⁷³ *Ibid.*, pp. 129-130; cf., asimismo, Platón, *Leyes* III 686b3 (ἐπεὶ γενομένη γε ἡ τότε διάνοια καὶ συμφωνήσασα εἰς ἓν), pasaje en el que se explica el declive de los estados dorios por carecer de la armonía que concede la unidad.

de factores como la edad y constitución del paciente, la estación del año, y el carácter de la enfermedad. Lo que no se debe aplicar jamás es un cambio brusco de dieta, ya que se corre el riesgo de que el cambio provoque un nuevo mal en el cuerpo⁷⁴. Todo cambio (*metabolé*) ha de ser medido y paulatino. Esta recomendación aparece en numerosos tratados hipocráticos. En *Sobre la dieta en las enfermedades agudas* 27-35 se indica que los cambios bruscos generan muchas enfermedades; también en *Sobre la dieta* 68 y en *Aforismos* II 51 se da una clara definición de este consejo: “Evacuar en demasía e inesperadamente, llenar, calentar, enfriar o perturbar el cuerpo de cualquier otra forma es peligroso, y todo exceso es enemigo de la naturaleza. En cambio, actuar poco a poco es norma segura, especialmente pasar de una cosa a otra”.

Metabolé es también un término que se utiliza para denominar una revolución política: no es algo extraño. También *stásis* puede significar tanto enfermedad como guerra civil, y el propio Platón juega con ambos términos desplazándolos de sentido en un pasaje fundamental del *Timeo* (81e6-82b7) donde se explican las enfermedades analógicamente a diversos desórdenes políticos. Vinculada con este término, se encuentra la palabra *metástasis*, que define el momento en que un elemento abandona el lugar que le corresponde por naturaleza (*Sobre la naturaleza del hombre* 4). El propio autor de la *Carta VII* describe en 324c-d la caída de la democracia después de la guerra del Peloponeso y el establecimiento del régimen de los Treinta Tiranos como una *metabolé*: “Me vi envuelto en algunas circunstancias que sobrevinieron en ella, como estas: como el gobierno de entonces era objeto de muchas injurias, tuvo lugar un cambio brusco (μεταβολή γίνεται) y cincuenta iún hombres se pusieron al frente como magistrados: once en la ciudad, diez en el Pireo: tanto unos como otros encargados del ágora y de cuanto era necesario administrar en los municipios. Treinta de todos estos se convirtieron en magistrados plenipotenciarios”⁷⁵.

Cabe concluir que la figura del político expuesta en la *Carta VII*, sea o no de Platón, no es solo la del filósofo gobernante que se enarbola en la *República* y que aparece también mencionada en 328b, sino que lo acuciante del momento pone por delante la necesidad de un buen consejo que, en este caso, se muestra análogo al de la actuación médica y terapéutica, que, por tanto, se muestra más cercano del ámbito de la *téchnē* práctica que de la ciencia suprema.

⁷⁴ *Sobre la naturaleza del hombre* 9: ἦν γὰρ μεταβάλλη ταχέως τὴν διαίταν, κίνδυνος καὶ ἀπὸ τῆς μεταβολῆς νεώτερόν τι γενέσθαι ἐν τῷ σώματι.

⁷⁵ Platón, *Carta VII*, 324c-d.