

Estudio analítico del concepto *phármakon* y su empleo e interpretación en la dialéctica platónica

An analytical study of the concept of *pharmakon* and its use and interpretation in platonic dialectic

Manuel Pérez Ayala  
Universidad Autónoma de Chile, Talca, Chile.

Enviado: 05/03/2025

Evaluated: 07/03/2025

Aceptado: 20/07/2025

Editor: David Solís Nova

Como citar: Pérez, M. (2026). Estudio analítico del concepto *phármakon* y su empleo e interpretación en la dialéctica platónica. *Revista de Filosofía UCSC*, 25(1), 177 - 197. <https://doi.org/10.21703/2735-6353/3250>

Resumen

El objetivo de este texto es realizar un análisis sobre el empleo que Platón otorga al concepto *phármakon* en sus Diálogos, que fundamentan su propuesta dialéctica. A través de la revisión etimológica de su familia léxica y posterior transición cultural, se accede a las distintas dimensiones que configura en la obra platónica. En específico, se examinan con mayor detalle el uso que Platón realiza del *phármakon* en dos de sus Diálogos —Fedro y Cármides—, por expresarse en ellos una representación más reflexiva y enfática del concepto. Vinculando el estudio con controversias filosóficas actuales mediante la ética del lenguaje y ética cívica, se concluye que el empleo del término *phármakon* es, primero, literal desde su original concepción dual, y segundo, su significado sirve como simbolismo de la doctrina filosófica que al ateniense le interesaba promulgar ante la amenaza sociopolítica que la retórica desvirtuada representaba.

Palabras clave: *phármakon*, Sócrates, Platón, dialéctica, retórica.

Abstract

The aim of this text is to analyze Plato's use of the concept *pharmakon* in his Dialogues, which form the basis of his dialectical approach. Through an etymological review of its lexical family and subsequent cultural transition, we gain access to the different dimensions it takes in Plato's work. Specifically, we examine in greater detail Plato's use of *phármakon* in two of his Dialogues —Phaedrus and Charmides— as they express a more reflective and emphatic representation of the concept. Linking the study to current philosophical controversies through the ethics of language

and civic ethics, it is concluded that the use of the term *phármakon* is, first, literal from its original dual conception, and second, its meaning serves as symbolism of the philosophical doctrine that the Athenian was interested in promulgating in the face of the socio-political threat that distorted rhetoric represented.

Keywords: *phármakon, Socrates, Plato, dialectic, rhetoric.*

1. Introducción

El diálogo como exploración metodológica y medio para descubrir, o hacer nacer la verdad en sí mismo y en un otro, es el principal emprendimiento de Sócrates en su deambular encarador, y bien supo extraer su esencia y elevar en calidad Platón al plasmarlo por escrito. Sócrates problematiza y plantea, entre otras varias, dos cuestiones filosóficas centrales: ¿quiénes somos?, y ¿cómo debemos vivir y cuidar de nosotros mismos? Ambas respuestas giran en torno a la dialéctica: el cuidado de uno mismo opera a través de la función dialógica porque los humanos somos, esencialmente, seres comunicantes; existimos en tanto suministramos e interpretamos significados. El ejercicio de autocultivo encarnado en Sócrates personifica la elección de un estilo de vida y un modo de ser filosóficos que apunta a la necesidad de la evolución del alma mediante la vida de autoconocimiento y contemplación que no renuncie a la acción. En la simpleza cotidiana de actos socráticos, la abstracción idealista platónica tiene una inmejorable oportunidad de inspiración y representación para su corpus teórico.

En este texto se desarrolla un análisis sobre la conceptualización y empleo que Platón otorga el término *φάρμακον* —*phármakon*— en Diálogos seleccionados por su especial representatividad, y que fundamentan la singular propuesta dialéctica. Para aquello, primero se explora su concepción etimológica original, la de su familia léxica y posterior transición sociocultural para interpretar las distintas dimensiones que configura. Luego, mediante las citas detalladas de los pasajes específicos, se revisan uno a uno los Diálogos en los que el concepto es utilizado para enseguida examinar con mayor detalle el uso que Platón realiza del *phármakon* en el *Fedro* y *Cármides*, por simbolizarse en ellos una representación diferencial y particularmente amplia del concepto, a diferencia del tratamiento realizado en el resto de sus textos filosóficos.

El estudio permite explicar y comprender cómo, para Platón, la dialéctica operaría como un *phármakon* ante la retórica en su uso erístico e incorrectamente concebida y aplicada, lo que aprecia en esencia perjudicial para cada individuo y para la sociedad en pleno. Asimismo, se establecen vasos comunicantes con las controversias filosóficas contemporáneas mediante los desafíos actuales de la ética del lenguaje y la ética cívica. Finalmente, es posible concluir que el término *phármakon* desde su primaria concepción dual se emplea de manera literal, pero a la vez su significado sirve como alegoría propedéutica de la doctrina filosófica con los alcances sociopolíticos que el filósofo ateniense deseaba transmitir, con la advertencia del demagógico y peligroso modo de uso que la palabra verbalizada podía adquirir en aquella época.

2. *Lógos* como palabra y razón expresada en la dialéctica

El pensamiento griego clásico inaugura una serie de reflexiones desde las cuáles se originan los cuestionamientos en torno a las utilidades y las representaciones obtenidas a través de la palabra, en tanto *lógos*. Para Platón, el lenguaje es un instrumento humano que pretende imitar la esencia de las cosas, pero que también puede tergiversar la denominada realidad (Flórez, 2009, p. 53), o lo que se comprende por ella. Una de las problemáticas del *lógos* en el plano físico — advertidas por filósofos como Heráclito¹ y Parménides², y, ante todo, por el Sócrates descrito por Platón— está íntimamente ligado con el rango de veracidad del mundo sensible (Cano, 2012, p. 37).

El empleo del *lógos* como razón expresada a través de la palabra comporta una red de significados única porque su decir se erige sobre la enunciación para extender sus límites y así remontarse hasta una palabra elevada, que, al levantarse por encima del lenguaje cotidiano, puede crear un nuevo mundo y hacerlo extensivo a los demás. Cuando el *lógos* a través de la palabra persigue llegar a un otro en aras de mostrar lo justo, la bondad y la belleza, y, ante todo, lo verdadero, se puede decir que esa palabra da forma a la filosofía. Para el Sócrates platónico lo crucial es el modo en que se relaciona con el alma (De Paiva, 2010, p. 443) y la sensación para generar pensamiento sobre el mundo físico, la naturaleza de las cosas y el grado de veracidad que esta relación puede alcanzar.

La refinación filosófica del *lógos* acontece a través del diálogo, que, como procedimiento, vehiculiza el desplazamiento desde el mundo de lo sensible hacia el mundo de las ideas, generando estrategias tanto para el pensamiento como para el diálogo mismo. Platón abordó y explicó a la dialéctica en varios de sus textos ofreciendo ángulos diversos de comprensión, con maestría tal que alcanzaron en sí mismos la categoría de arte. La expresión dialéctica podía ser compleja y polifacética, sin embargo, como práctica su cuestionamiento de fondo se dirigía a lo cotidiano, a las convenciones sociales, a los formalismos, a las creencias socialmente asumidas (Hermoso, 2020, p.

¹ Heráclito, nacido c. 540 a. C., en Éfeso, ciudad costera de la provincia de Jonia. Propuso un tránsito de la *φύσις* (*phýsis*) al *lógos* (Hülsz, 2005), con el devenir que conecta a la existencia del fuego en tanto *ἀρχή* (*arjé*) -matriz original desde donde todo provenía- con la experiencia humana, pero en el espectro más amplio posible: entiende y postula al *lógos* como razón común a todo cuanto existe; razón, en tanto principio universal, que hace posible y rige todo lo que es y nos rodea (Johnstone, 2014). Esto convertiría a Heráclito, según Holzapfel (2017), en el primer pensador del *lógos* de la filosofía occidental.

² Parménides nació en Elea, colonia griega ubicada al sur de la actual Italia, entre el 530 a. C. y el 515 a. C. Se le conoce por escribir una sola obra, que tuvo gran resonancia y dio origen a múltiples interpretaciones: un poema filosófico en verso épico —al estilo de Hesíodo, Jenófanes y Empédocles—, del cual sólo se conservaron fragmentos citados por otros autores posteriores. Dicho poema representaría una revelación divina, continuando la “tradición apocalíptica de verdad revelada”, según Cornford (2015, p. 72), dividida en dos partes: La Vía de la Verdad, donde expone lo que es y explica sus atributos; y La Vía de la Apariencia, donde trata sobre diversos fenómenos astrológicos, meteorológicos y geográficos, hasta el origen de la humanidad.

110). A diferencia de la mayéutica socrática³ ejecutada a través de un interrogatorio formulado desde diversas preguntas para explorar algún conocimiento latente, no suficientemente elaborado por el interlocutor —cómo método inductivo—, la dialéctica platónica más bien se despliega mediante una serie de técnicas de razonamientos que siguen una lógica estructural —cómo método deductivo—. Ambas, mayéutica y dialéctica, movilizan al cuestionamiento de lo asumido como conocimiento verdadero, atizando el pensamiento crítico en beneficio del individuo y de la *polis*. En estos actos de la palabra, se puede afirmar que la dialéctica, según Velásquez (2023), es la “metodología mediante la que podemos conocer las ideas” (p. 41).

En el pasaje de *República* 537e-539e (2007b), la dialéctica es directamente vinculada con la refutación, como un método llamado a despertar la conciencia de la ciudadanía y a promover el bien en la *polis*. En su función refutadora, se revela como un procedimiento que es capaz de mejorar la propia disposición, proponiendo a su práctica como fórmula estratégica de preguntas y respuestas que no tiene sólo un significado epistemológico, sino también moral (Boeri, 2017, p. 39). Debido a aquello, el despliegue de la acción socrática mediante la mayéutica se vincula íntimamente con la dialéctica por cuanto éste último abarca no sólo el repertorio de proposiciones epistémicas de los agentes involucrados, sino también sus estados existenciales y disposición moral en relación con la mirada de terceros al momento de sostener públicamente una posición teórica determinada y éticamente relevante, que sirvieron de inspiración sobre los alcances y fines de la dialéctica ejercida desde él en adelante y de la filosofía occidental en general (Mársico, 2014, p. 137).

Esta vinculación orgánica entre *lógos* y dialéctica presente en la experiencia socrático-platónica es figurativa del legado de ambos filósofos, y relevante para el fin expositivo de este trabajo. Luego del estudio de su significado original y la posterior transcripción literal de los pasajes en los que *phármakon* es utilizado por Platón, tal relación se revisará en extenso al examinar parte del contenido del *Fedro* y del *Cármides*, y el análisis de cómo en cada uno, a diferencia de la exposición en el resto de la obra, particularmente se conceptualiza el *phármakon*.

3. Las dimensiones del *phármakon* en la cultura griega: desde Homero a Platón

La concepción del término *phármakon* comúnmente utilizado para designar a un remedio, así como también a un veneno, no es tan sólo dual, sino que también polisémico. El lingüista y etimologista francés experto en griego Pierre Chantraine (1968) describe tres conceptos entrelazados: *φάρμακον*, *φαρμακός*, *φαρμακόν* —*phármakon*, *pharmakós* y *pharmakón*—, que

³ Según Vega (2018), fue del oficio de su madre Fenáreta, partera, de quién Sócrates dijo ejercer una símil dedicación (*μαιευτική*, partería o arte de dar a luz), en tanto ayuda al alumbramiento de nociones que sus interlocutores ya saben de antemano, pero que con la asistencia del filósofo se transforma en una toma de conciencia con plenitud de conocimiento. En los versos 148e-149b del *Teeteto* (Platón, 2007), en el contexto de comprender qué es el saber, e intentar definirle, ilustra el arte de auxiliar a otro en que consiste la partería, y la semejanza que aprecia Sócrates con su propia tarea emprendida.

comprenden tres dimensiones de significado. El primero, *phármakon*, como sustantivo neutro, es ya atestiguado en Homero como “planta para uso medicinal y mágico; así como también raíz que se aplasta en las manos para aplicarla [...] sobre una herida” (p. 1.177). A continuación, se citan los pasajes que Chantraine utiliza como referencias para lo anterior. Primero, en la *Ilíada* (2006a), Canto XI (vv 737-741), con Néstor hablándole a Patroclo:

Nada más empezar la contienda entre pilios y epeos, fui quien primero capturó a un hombre y se llevó sus solípedos caballos; fue al lancero Mulio, que era yerno de Augias, pues tenía por esposa a su hija mayor, la rubia Agamede, que conocía tantas medicinas como cría la ancha tierra.

Luego, en el Canto XI (vv 828-832 / vv 844-848), Eurípilo le comenta a Patroclo:

Más tú sálvame a mí y llévame a la negra nave:
extráeme la flecha del muslo, la oscura sangre que brota de él
lávame con agua tibia y espolvorea encima benignas medicinas
curativas, remedios que dicen que has aprendido de Aquiles,
a quién enseñó Quirón, el más civilizado de los Centauros.
Lo tendió encima y con el cuchillo le extrajo del muslo
el agudo dardo, rodeado de asta de pino. La oscura sangre
le lavó con agua tibia y luego le aplicó una amarga raíz,
previamente machacada a mano, aletargadora del dolor, que todos
sus sufrimientos calmaron. La úlcera se secó y cesó la hemorragia.

Posteriormente, en *Odisea* (2006b), primero en el Canto IV (vv 218-232) se presenta de la siguiente manera:

Al manjar que delante tenían las manos lanzaban
cuando Helena, nacida de Zeus, pensó en otra cosa
y en el vino que estaban bebiendo les puso una droga,
gran remedio de hiel y dolores y alivio de males;
beberíalo cualquiera disuelto en colmada vasija
y quedara por todo aquel día curado de llantos
aunque en él acaeciera perder a su padre y a su madre
o cayera el hermano o el hijo querido delante
de sus ojos, herido de muerte por mano enemiga.
La nacida de Zeus guardaba estos sabios remedios:
se los dio Polidamna, la esposa de Ton el de Egipto,
el país donde el suelo fecundo produce más drogas
cuyas mezclas sin fin son mortales las unas, las otras
saludables; más todos los hombres allí son expertos
como nadie en curar, porque traen de Peán su linaje.

Y luego, en el Canto X (vv 287-306):

Hay aquí una raíz saludable: tendrás que ir con ella
al palacio, que bien guardará tu cabeza de muerte.
Más te voy a explicar las maléficas trazas de Circe.
Un mal tósigo hará para ti, lo pondrá en la comida,
más con todo no habrá de hechizarte. Será tu defensa
la triaca que yo te daré, pero habrás de hacer esto:
cuando Circe te mande correr manejando su vara
fuerte y larga, tú saca del flanco tu agudo cuchillo
y le saltas encima, a tu vez, como ansiando su muerte.
Al momento verás que asustada te invita a que yazgas
a su lado: no habrás de rehusar aquel lecho divino
Por qué suelte a los tuyos y a ti te agasaje en sus casas,
pero exígele el gran juramento que tienen los dioses
de que no tramará para ti nuevo daño, no sea
que te prive de fuerza y vigor una vez desarmado.
Tal diciendo, el divino Argifonte entregóme una hierba
que del suelo arrancó y, a la vez, me enseñó a distinguirla;
su raíz era negra, su flor del color de la leche;
“molu” suelen llamarla los dioses; su arranque es penoso
para un hombre mortal; pero para un dios todo, en cambio, es sencillo.

Asimismo, Chantraine señala que, por extensión, también *phármakon* se entiende y traduce como droga, afirmando que, siendo “unívoco en remedio y veneno, un adjetivo proporciona a veces la precisión necesaria, especialmente en Homero” (Chantraine, 1968, p. 1.177), como ejemplifica el siguiente verso de la *Iliada* (2006a), Canto XXII (vv 90-97), refiriéndose a Príamo y Hécuba, mientras contemplaban a Héctor:

Así lloraban los dos y se dirigían a su hijo
con insistentes ruegos; mas no convencían el ánimo de Héctor,
que aguardaba firme al monstruoso Aquiles, que ya se acercaba.
Como una montaraz serpiente acecha a un hombre su cubil,
ahíta de pérfidos venenos; una atroz ira la invade
y su mirada es pavorosa al enroscarse alrededor de su cueva,
con el mismo incombustible furor resistía Héctor sin ceder,
con el resplandeciente broquel apoyado en el prominente zócalo.

Esta acepción contiene variaciones como remedio para curar, administrado como poción, ungüento; que luego derivó a remedio contra una enfermedad; y como veneno; brebaje mágico, y evolucionó a “tintura, color, pintura; cualquier producto de acción química” (Chantraine, 1968;

p. 1.177)⁴. En síntesis, la progresión que adquirió el concepto *phármakon* en la cultura helena demuestra cómo el término, primero, aludía a plantas de las que se pensaba tenía propiedades medicinales, por lo tanto, se les utilizaba para curar heridas o aliviar dolencias. Luego, derivó a designar la preparación que se realizaba con tales hierbas —su resultado—, lo que develaba la intervención humana activa para aquello. Se puede así presumir que el que ya en Homero se considerara un veneno, hace mención de la dosis o ración suministrada, en donde la proporción haría la diferencia entre su efecto curativo o el causar una indisposición o enfermedad a alguien; incluso la muerte. De igual manera, *phármakon* transita de una sustancia natural a una artificial, producto de la manipulación o mezcla de alguien para su conformación o configuración.

El segundo concepto, *φαρμακός* —*pharmakós*— según Chantraine, describe a una víctima expiatoria; refiriéndose al hombre expulsado de una ciudad para limpiarse de toda suciedad y así prevenir (o remediar) una plaga natural, mediante un ritual. Por extensión, “el hombre que sirve de víctima expiatoria es el remedio personificado” (Chantraine, 1968, p. 1.178). Además, refiere el mismo Chantraine (1968) que se utilizaba como término insultante; para denostar a alguien como “miserable, sucio” (p. 1.178). En un texto publicado a inicios del siglo pasado, Morley Roberts (2016) describe que incluso *pharmakós* expresaba simplemente a la “medicina humana” (p. 218)⁵.

El tercer y último concepto descrito por Chantraine (1968), *φαρμακόν* —*pharmakón*— gramaticalmente igual al primero, pero con variación en el acento prosódico (o tilde, en su escritura y pronunciación en español), sustantivo que en su uso masculino o femenino designaba a un “envenenador/a, hechicero/a, y/o mago/a” (p. 1.178). El lingüista francés explica que en el griego tardío esta palabra “perdió su valor religioso y sufrió el contagio semántico de *φάρμακον*” (p. 1.178). Otros dos lingüistas expertos que avalan tales definiciones son, primero, el filólogo español

⁴ En otro estudio posterior sobre el término *phármakon* propuesto por Rinella (2007), detalla que además se empleaba para denominar desde un cosmético, al pigmento utilizado en la pintura, un talismán mágico hasta a una sustancia que podía alterar la percepción.

⁵ Al respecto de este concepto y su tradición histórica, se considera pertinente comentar otras tres investigaciones que ayudan a una mejor comprensión de este fenómeno como expresión sociocultural trascendente. Primero, Jan Bremmer (1983) proporciona un estudio detallado sobre los rituales que se realizaban en base a víctimas expiatorias, o personas utilizadas como chivos expiatorios. Segundo, para Vidarte (1999) esta era una costumbre asentada en la *polis* griega, la de expulsar de la ciudad y condenar a muerte a un hombre como víctima propiciatoria en un rito de purificación y ahuyentar así los males que aquejaban a la ciudad en ese momento encarnados en la figura del *pharmakós*. Con este gesto, puntualiza Vidarte, “la pureza e integridad de la ciudad quedaban restauradas habiéndose expulsado de su interior el mal, la alteridad absoluta y habiéndose procedido a redistribuir nuevamente el espacio en un adentro y un afuera incontaminados” (p. 367). Este *pharmakós*, antes de ser expulsado, vivía ya en el interior de la ciudad y era sustentado a sus expensas por cuenta del Estado, que solía mantener a un cierto número de individuos considerados degradados e inútiles; y cuando una calamidad como la peste, la sequía, el hambre se abatía sobre la ciudad, sacrificaban a dos de estos previamente condenados a modo de chivos expiatorios. Tercero y último, sobre la concepción del *pharmakós* como individuos físicamente no atractivos, pobres o mutilados que eran expulsados de la ciudad para convertirse en una ofrenda purificadora a los dioses, Esther Eidinow (2022) ofrece una forma alternativa de interpretar esos rituales, situándoles en un contexto más amplio de creencias culturales griegas al sugerir que el ritual del *pharmakós* surgió en un contexto de inseguridad colectiva. En su estudio, plantea que eso generó una dinámica predominante de desconfianza social y espiritual, dentro de la cual surgió dicho ritual que éste luego exacerbó.

Florencio Sebastian Yarza (1964), quien señala que se utilizaba la palabra *phármakon* para designar, indistintamente, a un “medicamento, droga. Veneno. Encanto, hechizo. Remedio. Color, tinte” (p. 1.464), así como el término *pharmakós* se empleaba para denominar a un “envenenador; hechicero; brujo. El que sirve de remedio o preservativo; es decir, el que es inmolado en expiación de las faltas de otro. Malvado” (p. 1.464). Por su parte, el lingüista neerlandés Robert Beekes (2010), refiere que con *phármakon* se nombraba a una “medicina sanadora o dañina, hierba sanadora o venenosa, droga, poción venenosa, (poción) mágica, tinte [sustancia para teñir], material crudo para procesamiento físico o químico. Así también, *pharmakón* describía a un/a envenenador, encantador” (p. 1.554).

Herederio de esta tradición cultural, las menciones que Platón hace del *phármakon*⁶ dejan entrever la ambivalencia primeramente descrita en su formulación. La revisión de esos textos da cuenta de que no utiliza el concepto ni como chivo expiatorio, ni como envenenador, hechicero o brujo, sino que lo emplea como medicina; remedio curativo, o sustancia ponzoñosa en dos sentidos; i) expresión literal, siendo una preparación que cura, alivia o, por el contrario que envenena, y ii) metafórica, en tanto fórmula filosófica, lo cual servía a sus principales intereses de alcance social y político, como se demostrará a continuación.

En el *Crátilo* (2007c), mientras analizaba con Hermógenes el origen de algunos conceptos y la relevancia que en ellos tienen las letras —consonantes y vocales— que componen sus nombres, se expresa de la siguiente manera (v 394a-b):

Sócrates: ¿Entonces nos haremos la misma cuenta también en el caso del rey? En efecto, de un rey procederá un rey, de un bueno uno bueno, de un bello uno bello e, igualmente, en todos los demás casos: de cada raza nacerá un producto semejante, siempre que no surja un monstruo. Y habrá que darles los mismos nombres. Podemos engalanarlos con las sílabas hasta el punto de que a un profano pueda parecerle que los mismos seres son distintos entre sí. Lo mismo que a nosotros nos parecen distintos, siendo los mismos, los fármacos de los médicos cuando están variados con colores y olores —mientras que al médico, en tanto que observa la virtud de los fármacos, le parecen los mismos y no se deja impresionar por los elementos añadidos—, de la misma forma, quizás, también el experto en nombre observa su virtud y no se deja impresionar si se añade una letra, se transmuta o se suprime, o bien si la virtud del nombre reside en otras letras completamente diferentes.

En Protágoras (2007d), en su exploración sobre qué significa “ser dominado por los placeres” (v 353a), Sócrates reflexiona así sobre en qué relación está el valor refiriendo a las distintas partes de lo virtuoso (vv 353e-354a):

- ¿Entonces, al traer enfermedades, causan pesares, y al traer pobreza también? Lo reconocerían, según pienso.

Protágoras estaba de acuerdo.

- “¿No os parece, amigos, que, como decimos Protágoras y yo, estas cosas no son malas, nada más

⁶ En cada párrafo de los presentados a continuación, el término *phármakon* fue utilizado acorde a su uso como fármaco, medicina, medicamento, pócima, remedio y veneno, para su correspondiente descripción e identificación.

que porque concluyen en pesares y privan de otros placeres?” ¿Lo reconocerían?

Así nos pareció a ambos.

-Y, a la vez, si de nuevo les preguntáramos, pero, al contrario: “Señores, cuando decís, en cambio, que hay cosas buenas dolorosas, es que no os referís a cosas como los ejercicios gimnásticos, el servicio militar y los efectos de los cuidados médicos con sus cauterizaciones, amputaciones, medicinas y dietas, que por un lado son buenas, ¿pero a la vez dolorosas?” ¿Nos dirían que sí?

En *Timeo* (2007e), exponiendo Sócrates “lo concerniente al cuidado del cuerpo y de la inteligencia” (v 87c), refiriéndose a los principios que le conservan, señala lo siguiente (v 89b-c):

[...] En efecto, no hay que excitar con medicamentos las enfermedades que no impliquen grandes peligros, pues la estructura de la enfermedad se asemeja de alguna manera a la de los seres vivos. De hecho, el conjunto nace con un tiempo de vida preciso asignado a toda la especie y cada animal particular es engendrado con un período de vida determinado, independiente de las afecciones que necesariamente sufra. Los triángulos, que ya desde el principio poseen la capacidad de cada individuo, están constituidos de tal manera que son capaces de durar hasta un momento, más allá del cual no se puede vivir. El mismo argumento vale, por tanto, para la estructura de las enfermedades: cuando se pone fin a la dolencia con medicamentos antes del tiempo de duración que le es propio, de suaves y pocas enfermedades suelen ocasionarse muchas y graves. Por ello es necesario cuidar todo esto con regímenes mientras se esté a tiempo, sin irritar el mal problemático con medicación.

En *República* (2007), conversando con Glaucón sobre el Estado y los gobernantes que éste debiese tener, en cuanto sean los mejores seleccionados y, por ende, más beneficiosos para quienes sean gobernados, acota (v 459b-d):

-¡Válgame Dios! ¡Cuán necesario será que contemos con gobernantes sobresalientes, si ése es también el caso respecto del género humano!

- ¡Es también el caso! Pero ¿por qué lo dices?

-Porque les será necesario echar mano a muchos remedios; creemos que incluso un médico mediocre basta para cuerpos que no requieren remedios, sino que están dispuestos a someterse a un régimen. Pero cuando se debe administrar medicamentos, sabemos que hace falta un médico más audaz.

-Es verdad, pero ¿respecto de qué lo dices?

-Respecto de esto: parece que los gobernantes deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados; en algún momento dijimos que todas las cosas de esa índole son útiles en concepto de remedios.

En *Leyes I* (2007f), tratando sobre la educación y el fomento de la templanza a través de las bebidas en común —interacción en la que no participa Sócrates—, propias de las festividades griegas, lo siguiente pone Platón en boca de un ateniense, dirigiéndose a Clinias de Cnosos, en el encuentro en que ambos se dirigen hacia una gruta de Zeus, en la isla de Creta (v 649a):

Dirijámonos otra vez al legislador de la siguiente forma: “Sea, legislador, ni un dios dio a los hombres

una pócima semejante para el miedo, ni nosotros mismos la hemos inventado -pues digo que no hay embaucadores en el banquete-, pero ¿hay una bebida de la confianza y de la intrepidez excesiva e inoportuna en lo que no se debe ser intrépido, o qué decimos?”

Y en el Fedón (2007g), que transcurre durante el último día de vida de Sócrates, previo a beber la cicuta para cumplir con su condena, así versa su serena actitud de despedida, a la vez que da evidencia de la actitud de un filósofo verdadero ante la muerte (vv 63d-e):

-¿Cómo, Sócrates? —dijo Simmias—. ¿Y tú guardándote esa idea en tu mente vas a marcharte, o nos la puedes comunicar también a nosotros? Porque me parece a mí que ése podría ser un bien común, y a la vez te servirá de apología, si es que nos convences de lo que dices.

-Bueno, lo intentaré —dijo—. Pero veamos primero qué es lo que aquí Critón pretende decirnos, me parece, desde hace un rato.

-Qué otra cosa, Sócrates, va a ser —dijo Critón—, sino que hace rato que me dice el que va a darte el veneno que te advierta de que dialogues lo menos posible. Pues dice que los que hablan se acaloran más y que eso no es nada conveniente para administrar el veneno. En caso contrario, algunas veces es forzoso que quienes hacen algo así beban dos y hasta tres veces.

4. La tensión filosófica entre habla y escritura: el *phármakon* de la memoria en el Fedro

En consideración de los ejemplos anteriores, el empleo del término *phármakon* en el *Fedro* (2007h), es quizá el que más debate ha suscitado por sus implicancias y alcances con el acto de filosofar, y, por lo mismo, se ha convertido en el que mayormente se ha discutido y analizado por los especialistas en la obra platónica. Tratando sobre la conveniencia de escribir, luego de analizar el discurso de Lisias y proponer uno propio, Sócrates así dialoga con su amigo Fedro (vv 274b - 275b):

Sócrates: ¿Sabes, por cierto, qué discursos son los que le agradan más a los dioses, si los que se hacen, o los que se dicen?

Fedro: No, no lo sé, ¿y tú?

Sócrates: Tengo que contarte algo que oí de los antiguos, aunque su verdad sólo ellos la saben. Por cierto que, si nosotros mismos pudieramos descubrirla, ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas?

Fedro: Preguntas algo ridículo. Pero cuenta lo que dices haber oído.

Sócrates: Pues bien, oí que había por Náucratis, en Egipto, uno de los antiguos dioses del lugar al que, por cierto, está consagrado el pájaro que llaman Ibis. El nombre de aquella divinidad era el de Theuth⁷. Fue éste quien, primero, descubrió el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras. Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus, que vivía en la gran ciudad de la parte alta del país, que los griegos

⁷ Según el mito relatado, Theut era una divinidad egipcia, “quien, primero, descubrió el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras” (2007g, vv 274c-d). Thamus, era un faraón egipcio, a quién Theut hace la propuesta de las letras, que haría más sabios a los egipcios, en tanto constituía un “fármaco de la memoria” (2007h, v 274e).

llaman la Tebas egipcia, así como a Thamus llaman Amón. A él vino Theuth, y le mostraba sus artes, diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero él le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se las iba minuciosamente exponiendo, lo aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal lo que decía. Muchas, según se cuenta, son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas. Pero, cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría”. Pero él le dijo: “¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad”.

En el Fedro, Platón se vale del concepto *phármakon* para elaborar una crítica de la controversial relación entre escritura y memoria, explicado desde lo que sería un mito iniciático hasta las extensivas implicancias de esa simple “reiteración” de lo verbal traspasado a lo escrito que sería el fármaco de la memoria⁸, por la posibilidad de que las palabras graficadas estén permanentemente sujetas a ser reversionadas de significados (Fortes, 2020, p. 219). Mediante una necesidad logográfica (Trotz-Liboff, 2023, p. 391), esto podría generar una lectura desapegada de la experiencia vívida, adulterada; una extracción del *lógos* de la experiencia compartida a través de la palabra viviente que encarnaría, para el filosofar, la dialéctica. La disputa gira alrededor de un mismo significante con significados opuestos, pero en continua tensión y que demuestra la compleja relación entre filosofía y técnica, y el papel ambiguo que esta técnica, como *phármakon*, tiene para la filosofía; técnica que oscilaría entre figurarse remedio a la vez que veneno para el discurso filosófico, como extensivamente analiza y explica —incluyendo su polisemia— el filósofo francés Jacques Derrida.

En el texto *La Farmacia de Platón* (1975), Derrida polemiza en relación con la memoria y la escritura, tal como Platón plantea en el *Fedro*. Expone y desarrolla su perspectiva respecto a las

⁸ García, Martínez y Lledó (2007) explican la problemática desde la perspectiva de Platón sobre como la propuesta de Theuth a Thamus parte de dos tesis principales, la de que las letras podrán alimentar la memoria de los hombres y, en consecuencia, la de hacer crecer su sabiduría. Agregan: “La memoria no queda, pues, atada la propia experiencia personal, a la propia anámnesis. Reposada en la letra, está siempre dispuesta a recobrase, en el tiempo de la vida de cada lector” (p. 301). Pero la respuesta de Thamus y el posterior comentario de Sócrates debilitarán esa seguridad derivada de la artificialidad, que, “por apego a las letras, les atribuye poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan” (2007h, 274e-275a).

contradicciones del significado y empleo del concepto *phármakon* desde dos de sus significados extremos entre sí, aludiendo al que se utilizaba tanto para designar al remedio, o cura, como para mencionar un veneno o a sustancia ponzoñosa. Esta bidimensionalidad en la que centra su análisis le hace atribuir una indecidibilidad esencial del *phármakon* al exponer que la unidad de una palabra precede a la oposición entre sus diferentes efectos, es decir, que precede a la multiplicidad de sus usos lingüísticos, socavando así cualquier esfuerzo por hacer que una palabra signifique sólo una cosa en el discurso real. Esto, según Kakoliris (2015), se complementa y profundiza con una puesta en cuestión del estatuto filosófico que Derrida concede a esta indecidibilidad mediante la presentación de una perspectiva filosófica alternativa: la indecidibilidad del *phármakon* no es de naturaleza lingüística, sino que se deriva de la multiplicidad de perspectivas desde las que se puede comprender y las que pueden abordarse sus efectos. De ahí, según Vidarte (1999, p. 364), la importancia del esfuerzo analítico y explicativo, porque este concepto anuda en sí dos significados disímiles y en apariencia extremos el uno del otro, más aún irreconciliables: a) remedio que trasluce la racionalidad transparente de la ciencia y de la técnica así como la causalidad terapéutica de éstas, de efectos siempre controlados y calculables; b) veneno que actúa con una fuerza oculta, mágica, irracional, incalculable, secreta y de efectos perjudiciales, como la misma cicuta a la que fue condenado Sócrates a beber. Es así como Derrida cuestiona la distinción principal entre habla y escritura, al sostener que Platón y la tradición occidental consideraban el habla como la forma original del lenguaje, y la escritura sería producto de un desarrollo posterior, externo a la memoria, que no produce verdad sino apariencias. El filósofo galo, luego, invierte tal oposición, demostrando que el habla es una forma de escritura.

En el Fedro, se evidencia una constante oposición entre la verdadera sabiduría, representada por el habla, la voz, el discurso vivo; el saber de memoria basado en la tradición de la lengua hablada, y la apariencia de sabiduría, que puede darse con la escritura, que es una simple rememoración, un recordatorio, lo que refleja la epistemología platónica según la cual conocer es recordar, pero desde adentro. De esta forma, hay una condena de la escritura, en tanto es nociva, es un *phármakon*, un remedio que proviene de una exterioridad, desde afuera de la memoria viva, no produce ciencia sino opinión, no está ligada a la verdad sino a la apariencia. Según Wenger (2016, p. 22), la cuestión es más compleja porque no basta con señalar que la escritura se puede ubicar solo con base en estas oposiciones binarias, sino que más bien se trata de evidenciar que Platón piensa la escritura, la comprende, la asume, a partir de la oposición misma, lo cual está ligado a la naturaleza ambigua del *phármakon*, que es a la vez remedio y veneno, afuera y adentro. Porque desde que hay repetición, y no-presencia literal, hay escritura; y, por supuesto, esto ocurre con la memoria misma; así, la memoria sería escritura. Derrida, aprovechando la interpretación doble o ambigua de la palabra *phármakon*, cambia el significado negativo de la escritura por el positivo. De esta manera, su resumen del análisis del texto de Platón puede ser el siguiente: sí, la escritura, por su naturaleza, siempre es contradictoria, funciona a través de la diferencia, de la descomposición del *lógos* como lenguaje-pensamiento. Entonces, no importa tanto qué significa el texto sino cómo adquiere un

sentido, el cual siempre será diferente, debido a que la incomprensibilidad sería el rasgo sustancial y más valioso de la escritura.

Urbonienė (2009, p. 196), por su parte, pone de manifiesto otro engranaje de la extensión conceptual del *phármakon* que produce un juego de oposiciones binarias cruciales para la tradición logocéntrica occidental, y que contempla la tridimensionalidad original del término, ya anteriormente explicada: remedio/veneno, habla/escritura, bueno/malo, interior/exterior, etc. Además, revela una interconexión entre las palabras *phármakon* (remedio), *pharmakeus* (hechicero, mago) y *pharmakós* (chivo expiatorio) que Platón no utilizó como tales, pero que desempeña un papel importante en Sócrates, quien, como *pharmakeus*, se convierte en el *pharmakós* más famoso de Atenas después de beber el *phármakon*.

Asimismo, Castro (2022, p. 45 y ss) deja en evidencia que *phármakon* y *pharmakós* son dos aspectos de una misma cosa, del mismo cuerpo, del mismo personaje, del mismo ritual: Sócrates, aduciendo que la centralidad del concepto del *pharmakós* no se presenta en términos de jerarquía, sino como en una relación de implicación mutua con el *phármakon* en la que no hay lo uno sin lo otro. Un *phármakon* necesita de un *pharmakós* para operar y para ejercer su función. Algo o alguien debe ser sacrificado para poner a prueba o para hacer efectivo un *phármakon* del tipo que sea, pues el carácter de indecible del *phármakon* se debe en parte a su constante movimiento entre el adentro y el afuera, entre la vida y la muerte, y porque el *phármakon* comprende el sentido de la expulsión de la enfermedad. El *phármakon* es la herramienta de conversión, es lo que transforma en *pharmakós*, lo que a su vez sirve de metáfora para ilustrar la deconstrucción derridiana en la inversión del binarismo platónico.

5. El ensalmo filosófico complemento del *phármakon*: la palabra terapéutica de los bellos discursos en el Cármides

En Cármides (2007i), Platón da cuenta del *lógos καλός* desplegado por Sócrates; los bellos discursos, que, sin perder su perspectiva crítica, son propios del filosofar. En el momento en que Critias llama a quién le da nombre al Diálogo, para que se incorpore y le comente a Sócrates sobre el pesar en su cabeza que sentía al levantarse por las mañanas, en búsqueda de alguna solución para aquel malestar, ocurre el siguiente intercambio (vv 155b-157c):

- Tienes toda la razón, afirmó. Llamémosle, pues. Y dirigiéndose, al punto, hacia el acompañante:
- Muchacho, dijo, llama a Cármides diciéndole que quiero presentarla a un médico, por la dolencia esa que, hace poco, me decía que le aquejaba.
- Y volviéndose hacia mí, dijo Critias:
- No hace mucho me dijo que por las mañanas, al levantarse, le pesaba la cabeza. ¿Qué te impide hacer ver ante él que sabes de un remedio para su enfermedad?
- Nada, le dije. Sólo que venga.
- Ahora vendrá, dijo

[...] - ¿De qué remedio se trata?, dijo él.

Y yo le contesté que el remedio era una especie de hierba, a la que se añadía un cierto ensalmo que, si, en verdad, alguno lo conjuraba cuando hacía uso de ella, le ponía completamente sano; pero que, sin este ensalmo, en nada aprovechaba la hierba.

Y él:

- Haré, pues, dijo, una copia del ensalmo que tú me digas.

A lo que yo repuse:

- ¿Cómo lo harás? ¿Persuadiéndome a ello, o sin necesidad de persuadirme?

Y entonces él, riéndose:

- Persuadiéndote, Sócrates, me dijo,

- De acuerdo, dije.

[...] - Así es, Cármides, lo que pasa con esto del ensalmo. Yo lo aprendí, allá en el ejército, de uno de los médicos tracios de Zalmoxis, de los que se cuenta que resucitan a los muertos. Por cierto, que aquél tracio decía que los médicos griegos estarían conformes con todo esto que yo acabo de decir; pero que Zalmoxis, nuestro rey, siendo como es dios, sostenía que no había de intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y la cabeza, sin el resto del cuerpo; así como tampoco del cuerpo, sin el alma. Esta sería la causa de que se escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos: se despreocupaban del conjunto, cuando es esto lo que más cuidados requiere, y si ese conjunto no iba bien, era imposible que lo fueran sus partes. Pues es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre; como le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez. Y, una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar salud a la cabeza y a todo el cuerpo. Mientras me estaba enseñando el remedio y los ensalmos, me dijo: "que no te convenza nadie a tratarte la cabeza con ese remedio, sin antes haberte entregado su alma, para que con el ensalmo se la cures. Pues también ahora, continuó, comenten los hombres la misma equivocación, al intentar, por separado, ser médicos del alma y del cuerpo". A mí me encomendó muy encarecidamente que nadie, por muy rico, noble o hermoso que fuera, me convenciera de hacerlo de otro modo. Así pues, yo -porque se lo juré y estoy obligado a obedecerle- le obedeceré; y si quieres que, de acuerdo con las prescripciones del extranjero, veamos primero de conjurar tu alma con los ensalmos del tracio, remediaré también tu cabeza. Pero, si no, no sabría qué hacer contigo, querido Cármides.

El Cármides resalta la importancia de la prudencia y moderación —dos de las variadas dimensiones de *σωφροσύνη* (sophrosyne)—, concepto central del Diálogo en la estructuración y el desarrollo de una relación dialéctica. Ahí propone una reflexión filosófica sobre el proceso de cura para el ser humano. El mito tracio de Zalmoxis lleva a Sócrates a exponer que tal proceso de cura se rige por la *ψυχή* (psique) humana y no por principios externos a ella (2007i, vv 156d-157a). Platón propone que el diálogo como una experiencia viva —*lógos* vivo— es la discusión de la virtud como conocimiento (Alayza, 2010), presentando su propia teoría acerca de que cualquier cura humana que no implique lo que hoy se conoce como dimensión psíquica, finalmente no será una

cura real. En estricto rigor, cuestiona a médicos o a quienes se dedican al arte de sanar toda vez que si descuidan o se desprecupan del conjunto cuerpo-alma, no podrán curar en sí.

Mientras se explora y examina qué es la *sophrosyne*, saca a la luz ciertas conclusiones importantes respecto del conocimiento que tienen implicancias fundamentales para la noción de sí mismo, y una de esas es reconocer a la *sophrosyne* en tanto sensatez, templanza y serenidad como valor y *ἀρετή* (*areté*) esencial en lo personal y en la vida sociopolítica, según Eckel (2020). Para que esa cura sea verdadera sólo ocurrirá a través del alma, valiéndose de las palabras con efecto farmacológico que representa el *lógos καλὸς*. Al filosofar, se reconoce a la claridad y a la coherencia como condición del *ethos* para que los discursos bellos y buenos proporcionen una función terapéutica. Gracias a ellos la sabiduría se enraíza en las almas, y así se facilita procurar salud no tan sólo a la cabeza, sino al cuerpo como un todo integrado.

La concepción de la palabra como *phármakon* recoge toda la tradición de la oralidad homérica, así como la virtualidad de las palabras de poetas, legisladores y filósofos. Demuestra cómo las pretensiones de verdad de la filosofía, comparada con un *phármakon*, se opone a la tradición de una serie de otras ocupaciones en la antigua sociedad griega que equiparaba su autoridad con algún *phármakon* (Rinella, 2010, p. 152). Para García (2018, p. 86), la palabra verbalizada puede transformarse en un verdadero suplemento farmacológico capaz de suprimir el dolor y provocar el placer, como los ensalmos de la medicina arcaica testimoniados en el Cármenes y la logoterapia de rapsodas y creadores de mitos. El *lógos* en tanto palabra articulada como ensalmo, hechizo, plegaria o dialéctica tiene poderes curativos. Algunos elementos que ayudan a pensar el significado de la filosofía a través del concepto *phármakon* se pueden esgrimir a partir de que la filosofía no es un saber sino una relación con el saber que ayuda a cuestionar los proyectos político-pedagógicos existentes (Kohan, 2012, p. 51). Filosofar no es sólo hablar, sino también saber mantener silencio para atender y asimilar la palabra en un diálogo sincero, por el cual ambos interlocutores pueden conjuntamente examinarse y acompañarse.

A través del Cármenes, Platón atestigua una enseñanza elemental de Sócrates en cuanto a que los males, dolencias o alteraciones del cuerpo suelen no curar íntegramente si no se tratan las dolencias del alma, vinculando así a la palabra filosófica que adquiere forma a través de la dialéctica, también como *phármakon*. Mediante su maestro, Platón demuestra como el accionar filosófico posee en sí un efecto terapéutico sustancial e integral, dando lugar a que su expresión curativa abarcara cuerpo y alma, a través de un otro que representara al *lógos* vivo personificando al *phármakon*. Sócrates ofrece la palabra curativa, un *lógos* propio del médico que conoce la naturaleza (*φύσις/phýsis*) del alma de quien lo requiera y los efectos beneficiosos del medicamento adecuado a la verdad. Su palabra es una verdadera medicina del alma, un *phármakon* que produce la salud del alma. La función terapéutica está implícita en su vocación, tal como lo interpretó desde el mandato oracular, cuya prescripción del conocimiento de uno mismo le incitó a realizar una profunda introspección para conocer su propio *lógos* en un diálogo constante con los demás para invitarles a

ese mismo cuidado del alma.

6. Dialéctica como *phármakon* de la retórica desvirtuada

Los escritos de Platón evidencian la dimensión dual y ambivalente del concepto *phármakon*: mientras que en unos se hace mención por su efecto remedial y curativo como medicamento (*Fedro*, *Cármides*, *Crátilo*, *Protágoras*, *Timeo* y *República*), en *Fedón* se trata como infusión tóxica, así como en *Leyes* su descripción es ambigua o se presta para una interpretación confusa⁹.

Una lectura literal de esta doble faz del *phármakon* para el filósofo, como algo beneficioso o perjudicial; vital o mortal —dependiendo de su uso o de la dosis— derivaría de la disputa entre dialéctica y retórica que se tomaba la discusión ideológica en aquella época. Éstas serían como uso pleno de la palabra agentes de esa expresión virtuosa y viciosa, respectivamente, desde la perspectiva sociopolítica defendida por el pensador ateniense. Entendida como un diálogo racionalizado en un intercambio de interrogación y refutación dinámico, la dialéctica se complementará de manera virtuosa como método para la exploración filosófica con la mayéutica socrática, constituyendo de manera simbólica un antídoto. Ésta se diferenciaba de la retórica principalmente cuando la segunda no era utilizada como un procedimiento sistemático para indagar hacia lo verdadero, sino que podía expresarse a través de discursos preconcebidos y ser utilizada para otros fines, como adular —según la crítica platónica que percibía a la demagogia como un riesgo para la administración política—, así como para plantear relativizaciones que podían inducir a la confusión. La apariencia de lo verdadero es distinta a lo verdadero en sí.

En este punto es necesario aclarar que la crítica no es hacia toda retórica —en tanto estudio dedicado a la comprensión de las formas expresivas del lenguaje y técnicas para la construcción de discursos—, sino a la retórica que como instrumento estaba dirigida a un uso particular, el erístico (Ugalde, 2023), referido al empleo refutatorio que sólo aspiraba a la victoria discursiva y carecería, por tanto, de un fin virtuoso¹⁰. La retórica en su uso manipulativo es la que se advierte amenazante

⁹ Un estudio formulado por Londoño (2023), sirve para profundizar en la concepción y regulación farmacológica presente en las *Leyes* de Platón. En él comenta que en el arte de regular la vida en comunidad, los brebajes en común compartidos pueden ser benéficos pues animan a compartir y a cantar, así que sirven para ejercitar la templanza, lo que convive con el constante peligro de que su consumo pueda a su vez inducir a los excesos y desmesuras.

¹⁰ En el análisis de la denominada sofística a propósito del estudio de la obra de Gorgias, Ugalde (2023) revela la paradoja platónica de constituir él una autoridad en la descripción de los sofistas —Protágoras, Gorgias, Pródico y Critias, entre los más reconocidos—, a la vez que un declarado acérrimo adversario. Señala el autor que es la crítica de Platón más que de ningún otro autor de la época clásica —como por ejemplo las ridiculizaciones de Aristófanes en sus comedias— la que primó en el estereotipo sesgado transmitido de los sofistas y la dificultad para una comprensión hermenéutica de la filosofía implícita en sus trabajos y tratados, a quienes los uniría no tan sólo una disposición intelectual, la enseñanza de la retórica y de técnicas discursivas, sino que una metodología en común de carácter y trasfondo epistémico, marcado por un profundo interés por las cuestiones de orden político y ético. En síntesis, a su entender promovieron una revolución intelectual en aquella época. Evidencia el propio Ugalde (2023) que esa acusación platónica se sustenta en el supuesto desprecio por la verdad que caracterizaría a los sofistas. Sin embargo, añade, “se trata aquí, naturalmente, de la verdad en el específico sentido en que la concibe el propio Platón, es decir,

para la comprensión del humano y su vida social en la *polis*; es decir, el empleo pervertido de ésta que sólo persiguiera una lucha argumentativa que se sobrepusiera al adversario, prescindiendo de la relevancia mayor: si eso era lo verídico o lo justo.

Se hace pertinente reparar en que los textos legados por Platón para promover y difundir sus enseñanzas hasta llegar a la propuesta ontológica de las ideas suponen una paradoja fundamental por su posicionamiento ante la oralidad y lo escritural. Una manera de interpretar esta contradicción es que el fruto de esas asociaciones y sus supuestas incongruencias constituyen un ejemplo extensivo de la propia dialéctica como proceso indagativo de búsqueda, que se opone a la retórica cuando ésta era un espejismo de lo anterior, es decir, sólo una apariencia.

La naturaleza farmacológica de las palabras se relaciona con una purificación crítica que expulsa el vicio del alma, orientado hacia la búsqueda de la anhelada verdad. Sin embargo, esta esencia curativa del lenguaje verbalizado no es sólo un patrimonio filosófico, sino también reclamado por la sofística: el propio Gorgias¹¹ le describe en analogía con la función médica. La distinción fundamental entre la actividad filosófica y la oratoria sofística —representado en la dialéctica y la retórica— radica es que, si bien ambas compartirían atributos metodológicos y procedimentales, su intencionalidad y fines podían ser opuestos: una busca veladamente influir o ejercer un convencimiento —en su expresión reduccionista— la otra es una co-construcción dinámica en busca de develar lo verdadero. Según la propuesta platónica personificada por Sócrates es ahí donde esencialmente radicaría la virtud de la disposición filosófica, pues es provechosa no sólo para el individuo en sí mismo, sino además para discutir sin intenciones subrepticias sobre la deseable armonización de la vida en sociedad y sus maneras de consecución.

7. Conclusiones: el uso farmacológico de la palabra y las lecciones para el debate actual

Es relevante destacar que esta antigua disputa sobre la verdad y la apariencia de lo verdadero que puede enmascarar a lo falso mediante los distintos usos de la palabra tiene un correlato evidente con las controversias del debate contemporáneo. De ella se pueden extraer algunas valiosas lecciones. Por ejemplo, se establecen vasos comunicantes de implicancias filosóficas con las denominadas ética del lenguaje y ética cívica. La primera, como estudio de los principios que guían el uso del lenguaje, tanto en la comunicación interpersonal como en la producción y difusión de

como eterna, inmutable y aprehensible por el intelecto y el alma” (pp. 44-45). Se entiende, con esto, que Platón desarrollaría una perspectiva reduccionista del uso que los sofistas hicieron de la retórica, minimizando o excluyendo el aporte que estos significaron para la filosofía misma en la construcción de argumentos y su reflexión.

¹¹ En su *Elogio de Helena* (2023), Gorgias evoca a la naturaleza farmacológica de las palabras, vinculándolas con el uso médico, como señala el parágrafo 14: “Pues la relación que hay entre el poder de la palabra y la disposición del alma, es análoga a la que existe entre la disposición de los fármacos y la naturaleza de los cuerpos. Ya que tal como entre los fármacos unos extraen del cuerpo unos humores y otros, otros —y así unos hacen cesar la enfermedad y otros, en cambio, la vida—, así también algunas palabras provocan tristeza, otras deleitan, otras atemorizan, otras infunde coraje en los oyentes, y otras, finalmente, envenenan y hechizan el alma con una persuasión malvada”.

información; la segunda, indagando en las bases que conducen el comportamiento de los ciudadanos en la vida pública para fomentar la convivencia pacífica. Ambas se intersectan en el interés por proporcionar marcos de socialización tolerantes y equitativos, así como dirigir sus esfuerzos conceptuales hacia la construcción de una comunidad justa en base al diálogo. Además, la una y la otra tienen implicancias relevantes con la actividad sociopolítica actual.

La garantía común que proporciona la libertad de expresión en las sociedades pluralistas permite la cohesión social y aspira a conseguir bienes comunes. En los usos de ese espacio público se establece la advertencia ética que escenifica la tergiversación comunicacional como un peligro latente para la mantención de vínculos cívicos sanos. Nuestros dominios del lenguaje manifiestan intencionalidad y son expresión misma de lo que cada persona es. Cuidar con responsabilidad la palabra emitida y saber diferenciar lo verídico de lo falso que se representa mediante el lenguaje, en su expresión literal y simbólica, moldea y establece los bordes éticos por donde transitan las interacciones humanas. Por ende, se hace especialmente necesaria la educación para la ciudadanía que promueva la ocupación reflexiva mediante debates constructivos que puedan desarrollarse bajo el alero de la actividad filosófica. El disenso expresado gracias al pensamiento crítico es válido y saludable mientras se mantenga en el marco del respeto y evite la trasgresión. Cualquier intento por desfigurar o falsear lo promovido por la palabra, en el pasado y en el presente, atenta contra el auténtico diálogo entre humanos, afectando las posibilidades y alcances de la coexistencia beneficiosa.

Con los siglos de distancia y los cambios propios de cada época y contexto, los dos filósofos atenienses centrales en este estudio concordaban en su interés sociopolítico, aunando los mejores medios de los que disponían para hacer valer sus intereses: el uso de la palabra. Oral en uno, escrita por el otro. Ambos promueven el encuentro y convergencia humana a través del diálogo. La filosofía socrática es alegórica medicina verbalizada en los textos platónicos, quien lo propone como un médico que auxilia y cura al hombre. Este empeño en enriquecer la salud humana tiene su correlato en la preocupación por la salud de la *polis*, su administración y gobernanza para el entendimiento y la colaboración, que Platón tanto se empeñó en pregonar. De ahí la profunda importancia en que la dialéctica triunfe para convertirse en el *phármakon* de la retórica desvirtuada; incorrectamente empleada, cuando sus propósitos últimos no van acompañados de la persecución del conocimiento de la verdad y la justicia¹². El propio Sócrates declara esta tarea personal profetizada por el oráculo, la palabra inspirada del dios Apolo, el dios de la medicina del alma, e incita a no buscar las riquezas o la fama, sino una vida reflexiva, saludable, que sólo se alcanza mediante el diálogo y la palabra sinceramente compartida, como *phármakon* que armoniza el alma.

Sócrates situó el cuidado del alma humana en el centro de su quehacer filosófico y en su esfuerzo por renovar al humano trató de hacerles ver que no debían contentarse con actos individuales de virtud, sino que debían hacer cuanto pudieran por comprender y definir la

¹² Una detallada discusión al respecto se puede revisar en el Fedro, específicamente entre los versos 259e y 273a.

naturaleza valiosa de la verdad y de la justicia que está en la base de aquellos actos. Su tarea posibilita el conocer de sí a través del diálogo interno que es a la vez cuidar de sí, para mejorar la forma de vivir. En la inquietud por el alma humana coinciden Sócrates y Platón en tanto manifiestan el cuidado y preservación del alma de la sociedad. En este esfuerzo complementario, se puede comprender que mientras la mayéutica socrática representaba un fármaco para el individuo, la dialéctica platónica aspiraba a suministrar un fármaco para la *polis*.

Referencias

- Alayza, C. (2010). Saber que se sabe o saber qué se sabe. Ensayo acerca de la dificultad de un conocimiento exclusivamente reflexivo a partir del *Cármides* de Platón. *Estudios de Filosofía*, (8), 11–53. <https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.201001.001>
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek* (With the assistance of L. van Beek). Brill.
- Boeri, M. (2017). Dialéctica, pensamiento “intuitivo” y “discursivo” en Platón. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (52), 11–42. <https://doi.org/10.21555/top.v0i52.767>
- Bremmer, J. (1983). Scapegoat Rituals in Ancient Greece. *Harvard Studies in Classical Philology*, 87, 299–320.
- Cano, J. (2012). *Eikos logos-eikos mythos*: un logos como representación del mundo. *Revista de Estudios Sociales*, (44), 36–47. <http://dx.doi.org/10.7440/res44.2012.05>
- Castro, F. (2022). Sócrates o el parásito de Derrida. *Revista de Filosofía*, 21(2), 29–48. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2022.21.02.02>
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck.
- Cornford, F. (2015). *Platón y Parménides* (F. Giménez García, Trad.). La balsa de la Medusa.
- De Paiva, M. (2010). Peri physeos psyches: Sobre a natureza da alma no *Fedro* de Platão. *Kriterion*, (122), 441–457.
- Derrida, J. (1975). *La disseminación*. Fundamentos.
- Eckel, M. (2020). Contextualism and the Politics of Sophrosyne in Plato’s Charmides. *Southwest Philosophy Review*, 36(1), 145–152. <https://doi.org/10.5840/swphilreview202036116>
- Eidinow, E. (2022). The Ancient Greek *Pharmakos* Rituals. A Study in Mistrust. *Numen*, 69(5–6), 489–516. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341662>
- Flórez, J. (2009). El lenguaje del pensamiento griego. *Praxis Filosófica*, (29), 41–60.
- Fortes, F. (2020). Opostas dialéticas do *phármakon* no *Fedro* de Platão. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 46(2), 48–63. <https://dx.doi.org/10.36446/rlf2020169>
- García, C., Martínez, M., & Lledó, Í. (2007). Estudio introductorio. En *Diálogos III*. Gredos.
- García, P. (2018). La filosofía como curación por la palabra. *Contrastes. Revista Internacional de*

- Filosofía*, 23(3), 71–87. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v23i3.6594>
- Gorgias. (2023). *Elogio de Helena*. Democracia y libertad.
- Hermoso, M. (2020). La dialéctica platónica: ¿un fármaco para la *polis*? *Isegoría*, (62), 109–123. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.062.06>
- Holzapfel, C. (2017). La concepción heideggeriana del logos de Heráclito. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(3), 193–201. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i3.3765>
- Homero. (2006a). *Iliada*. Gredos.
- Homero. (2006b). *Odisea*. Gredos.
- Hülsz, E. (2005). La unidad de la filosofía de Heráclito. *Tópicos*, (28), 13–49.
- Johnstone, M. (2014). On 'Logos' in Heraclitus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 47, 1–29. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198722717.003.0001>
- Kakoliris, G. (2015). The “Undecidable” Pharmakon: Derrida’s Reading of Plato’s Phaedrus. En *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (pp. 231–242). Routledge.
- Kohan, W. (2012). A Filosofia e seu ensino como *phármakon*. *Educar em Revista*, (46), 37–51. <https://doi.org/10.1590/S0104-40602012000400004>
- Londoño, D. (2023). La regulación de los fármacos en las *Leyes* de Platón. *Areté, Revista de Filosofía*, 35(1), 120–157.
- Mársico, C. (2014). Encrucijadas dialécticas: *elenchos*, dispositivos antierísticos y filosofía megárica en las refutaciones sofísticas. *Archai*, (14), 137–148. http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_14_10
- Patočka, J. (1991). *Platón y Europa*. Península.
- Platón. (2007a). *Teeteto*. Gredos.
- Platón. (2007b). *República*. Gredos.
- Platón. (2007c). *Crátilo*. Gredos.
- Platón. (2007d). *Protágoras*. Gredos.
- Platón. (2007e). *Timeo*. Gredos.
- Platón. (2007f). *Leyes I*. Gredos.
- Platón. (2007g). *Fedón*. Gredos.
- Platón. (2007h). *Fedro*. Gredos.
- Platón. (2007i). *Cármides*. Gredos.
- Rinella, M. (2007). Revisiting the Pharmacy: Plato, Derrida, and the Morality of Political

- Deceit. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 24(1), 134–153. <https://doi.org/10.1163/20512996-90000111>
- Rinella, M. (2010). *Pharmakon: Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*. Lexington Books.
- Roberts, M. (1916). The Pharmakos. *Folklore*, 30(2), 218–224.
- Sebastian, F. (1964). *Diccionario Griego-Español*. Ramón Sopena.
- Trotz-Liboff, L. (2023). Writing as Pharmakon and the Limits of Law in Plato's Statesman, Phaedrus, and Laws. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 40(3), 391–414. <https://doi.org/10.1163/20512996-12340415>
- Ugalde, B. (2023). Introducción general. En *Elogio de Helena. Democracia y libertad*.
- Urbonienė, A. (2009). Jacques Derrida's Interpretation of Pharmakon. *Problemos*, (76), 196–205.
- Velázquez, O. (2023). *La subversión socrática*. Universidad Diego Portales.
- Vega, J. (2018). Fenareta o la mayéutica de las categorías. *El Basilisco: Revista de Materialismo Filosófico*, (50), 63–72.
- Vidarte, F. (1999). Técnica, *phármakon* y escritura. Consideraciones desde la deconstrucción. *Éndoxa*, (11), 359–370.
- Wenger, R. (2016). La escritura, la memoria y la diferencia: La lectura derridiana de la escritura de Platón como *phármakon*. *Revista Amauta*, 28(28), 9–24. <http://dx.doi.org/10.15648/am.28.2016.2>