La torre del Virrey
Revista de estudios culturales
40 (2026/2)

KRÁSIS Y DOSIFICACIÓN DEL *LÓGOS*: EL MODELO DEL *SYMPÓSION* COMO CLAVE HERMENÉUTICA EN LAS *CARTAS* DE PLATÓN

KRÁSIS AND THE DOSING OF *LÓGOS*: THE MODEL OF *SYMPÓSION* AS A HERMENEUTICAL KEY TO PLATO'S *LETTERS*

RICARDO BONET LINARES

PROGRAMA DE DOCTORADO EN LENGUAS Y CULTURAS, UNIVERSIDAD DE HUELVA*

https://orcid.org/0000-0003-1532-7252

Artículo revisado por pares

Fecha de recepción: 12-8-2026
Fecha de aceptación: 22-10-2026
Fecha de publicación: 31-10-2026

PALABRAS CLAVE:

Krásis
Lógos
Díaita
Kairós
Método pedagógico

RESUMEN:

Este artículo propone un modelo hermenéutico para el conjunto de las *Cartas* atribuidas a Platón basado en la analogía de la *krásis* (mezcla) del vino en el simposio. Se defiende una "economía del decir" orientada a la eficacia pedagógica. Se describe el oficio del filósofo como un *oinochóos* (escanciador) que administra el *lógos* en función del régimen de vida (*díaita*) y el momento oportuno (*kairós*). El estudio sugiere que el corpus opera como una gramática de la mesura donde la transmisión del saber puede describirse mediante una secuencia de fricción (*tribé*), esfuerzo (*pónos*) y prueba (*básanos*). Esta aproximación permite transformar la reserva técnica en un método de hospitalidad intelectual dirigido a obtener una "ebriedad lúcida".

KEYWORDS:

Krásis
Logos
Díaita
Kairós
Pedagogical method

ABSTRACT:

This article proposes a hermeneutical model for the collection of Letters attributed to Plato, based on the analogy of the krásis *(mixing) of wine in the symposium. It is argued that the letters exhibit an "economy of speech" oriented toward pedagogical efficacy. The philosopher's role is described as an* oinochóos *(wine-pourer) who manages the* lógos *according to a regimen of life (*díaita*) and the opportune moment (*kairós*). The study suggests that the corpus operates as a grammar of measure where the transmission of knowledge can be described by an sequence of friction (*tribé*), effort (*pónos*), and test (*básanos*). This approach transforms technical reserve into a method of intellectual hospitality, aimed at achieving a "lucid drunkenness".*

* Esta publicación deriva de los estudios preparatorios de la tesis doctoral que realiza el autor bajo la dirección de los profesores Juan Diego González Sanz y Antonio Lastra.

https://doi.org/10.66015/ltv.2026

CC BY NC

1. INTRODUCCIÓN: EL ESTATUTO DE LAS *CARTAS* ANTE LA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA. El estudio del *corpus epistolarum* de Platón ha estado tradicionalmente marcado por la disputa en torno a su autenticidad. Desde que la filología del siglo XIX, encabezada por Friedrich Ast,[1] impulsara un escepticismo radical que contribuyó a desplazar las *Cartas* hacia los márgenes del canon académico, la discusión ha oscilado entre la aceptación de determinadas piezas —muy especialmente la Carta VII— y el rechazo parcial o total del conjunto. Durante el siglo XX, posiciones fuertemente escépticas como las asociadas a Harold F. Cherniss[2] o Gregory Vlastos[3] convivieron con intentos de reconsiderar tanto el valor documental de las misivas como su posible coherencia interna. Ya en 1934, Franz Dornseiff propuso leer las trece cartas consecutivamente como un "libro" deliberadamente compuesto, en el que distintos motivos se desarrollan y contraponen a lo largo del conjunto.[4] Aunque esta propuesta permaneció durante décadas en una posición minoritaria, introdujo una cuestión distinta de la estrictamente atributiva: no solo quién escribió cada carta, sino también si la colección transmitida bajo el título de Ἐπιστολαί puede constituir una unidad literaria dotada de una organización intencional. En 1982, Holger Thesleff defendía todavía la Carta VII como un documento "esencialmente auténtico e importante" para comprender el trasfondo oral de los diálogos.[5]

A comienzos del siglo XXI, la cuestión seguía lejos de estar resuelta. Margherita Isnardi Parente señalaba en 2002 que las *Cartas* habían constituido siempre "un enigma para los críticos" y que el problema de la autenticidad de la Carta VII había adquirido "un carácter completamente nuevo".[6] La propia presentación editorial de su volumen describía el corpus como "uno de los misterios de la literatura griega" y la Carta VII como un *capolavoro* que, de no ser obra de Platón, exigiría suponer la existencia de un "doble" de talla intelectual comparable. Durante la década siguiente reaparecieron, además, propuestas que desplazaban la atención desde la autenticidad aislada de cada misiva hacia la posible arquitectura del conjunto. William Altman retomó en 2012 una lectura orgánica de las trece cartas,[7] mientras que la publicación en 2015 del seminario de Myles Burnyeat y Michael Frede reactivó con especial fuerza la posición escéptica: Burnyeat sostuvo que la Carta VII exhibe una "incompetencia filosófica" incompatible con Platón y concluyó que su autor debía ser un escritor distinto, aunque intelectualmente notable.[8] La controversia contemporánea, por tanto, no ha conducido a un consenso, sino a una bifurcación cada vez más visible entre la pregunta tradicional por la autenticidad y la pregunta hermenéutica por la composición y función del corpus.

El desarrollo más reciente de esta segunda línea se encuentra en Ariel Helfer, quien en 2023 ha rehabilitado expresamente lo que denomina *literary unity thesis*: la hipótesis de que las trece cartas constituyen una obra coherente y deliberadamente organizada,

[1] FRIEDRICH AST, *Platon's Leben und Schriften*, Weidmannische Buchhandlung, Leipzig, 1816.
[2] HAROLD F. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, University of California Press, Berkeley, 1945.
[3] GREGORY VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973 (2.ª ed. revisada en 1981).
[4] FRANZ DORNSEIFF, 'Platons Buch "Briefe"', Hermes 69/2 (1934), pp. 223-226.
[5] HOLGER THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1982.
[6] MARGHERITA ISNARDI PARENTE, 'Introduzione', en PLATONE, *Lettere*, trad. de M. G. Ciani, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, Milán, 2002, pp. ix-xxxvi.
[7] WILLIAM H. F. ALTMAN, *Plato the Teacher: The Crisis of the* Republic, Lexington Books, Lanham, 2012.
[8] MYLES BURNYEAT y MICHAEL FREDE, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, Oxford University Press, 2015.

comparable en ciertos aspectos a una "novela epistolar".[9] Helfer reconstruye una genealogía que parte de Dornseiff y pasa por autores como Niklas Holzberg, Thomas Pangle, Victoria Wohl, Nicholas Christy, Altman y J. S. Morrison. Resulta especialmente relevante para nuestro propósito que esta tesis de unidad haya sido defendida desde posiciones muy distintas acerca de la autoría: algunos de sus partidarios atribuyen el conjunto a Platón; otros lo consideran una construcción pseudoepigráfica o editorial posterior; otros suspenden expresamente el juicio. La unidad literaria y la autenticidad no constituyen, por tanto, una misma hipótesis ni exigen una misma respuesta.

En este sentido, nuestra propuesta recoge de la tradición que conduce de Dornseiff a Altman y Helfer la posibilidad de leer las Ἐπιστολαί como un conjunto orgánicamente articulado, pero suspende la cuestión atributiva para preguntar, en cambio, si las trece misivas permiten reconocer una pedagogía de la reserva o una "economía del decir" que atraviese escenarios, destinatarios y circunstancias diferentes. Esta perspectiva permite, además, no asumir de antemano una oposición rígida entre el "Platón escrito" de los diálogos y el "Platón oral" reconstruido a partir de los testimonios indirectos, sino examinar hasta qué punto la propia escritura platónica puede incorporar mecanismos de dosificación, reserva y adecuación del discurso al interlocutor.[10]

Esta aproximación permite distanciarse de dos lecturas que consideramos insuficientes:

(i) La reducción "historicista", que, al tratar las *Cartas* meramente como documentos de ocasión para justificar la experiencia siciliana, atomiza el corpus y desatiende la unidad de oficio que subyace a la escritura.

(ii) La interpretación "esotérica" radical, que a menudo postula un misterio doctrinal inaccesible. Frente a esa interpretación esotérica, la Escuela de Tubinga —especialmente en la obra de T. A. Szlezák—[11] ha argumentado que la reserva platónica no constituye un ocultismo iniciático, sino una exigencia dialéctica de carácter terapéutico. Bajo esta luz, el filósofo no oculta una doctrina, sino que administra el *lógos* conforme a la capacidad del interlocutor, protegiendo así la integridad del proceso de aprendizaje frente a la fijeza del escrito.[12]

Nuestra tesis sostiene que la clave hermenéutica reside en el modelo de la mezcla (*krásis*). En la cultura griega, el valor del vino no residía en su pureza, sino en su dosificación ritual en el simposio, donde el *oinochóos*[13] transformaba la potencia del

---

[9] ARIEL HELFER, *Plato's Letters: The Political Challenges of the Philosophic Life*, Cornell University Press, Ithaca, 2023.

[10] Aristóteles alude expresamente a las llamadas "doctrinas no escritas" de Platón (*Física* IV, 2, 209b14-15: ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν). Sobre esta base, una parte de la tradición interpretativa —especialmente la vinculada a la Escuela de Tubinga— ha señalado la existencia en los diálogos de omisiones o "lagunas" deliberadas y ha relacionado la crítica platónica de la escritura con la necesidad de una transmisión dialéctica adecuada al interlocutor.

[11] THOMAS ALEXANDER SZLEZAK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, De Gruyter, Berlín, 1985. (*Platón y la escritura de la filosofía*, trad. de Alberto Ciria, Abada, Madrid, 2012)

[12] Para una discusión detallada sobre cómo la lectura de Tubinga redefine la oralidad no como secreto, sino como método pedagógico superior a la escritura, véase también FRANCO FERRARI, 'Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga', en *Argumenta in Dialogos Platonis*, vol. 2, ed. de Michael Erler y Ada Neschke-Hentschke, Schwabe Verlag, Basilea, 2012

[13] Aunque el término *oinochóos* no es un motivo léxico frecuente en las *Cartas*, su uso analítico se justifica por la consistencia del pensamiento platónico en diálogos como el *Banquete* (176b-177a), o las *Leyes*, donde

líquido en conversación lúcida. De igual modo, defendemos que el filósofo de las *Cartas* opera como un administrador del saber que regula la cantidad y el momento (*kairós*) del discurso para que este actúe como un *phármakon* eficaz dentro de un régimen de vida (*díaita*) determinado.

El artículo se organiza de la siguiente manera: en primer lugar, delimitaremos el marco metodológico y el léxico terapéutico que sustenta nuestra lectura. En segundo lugar, analizaremos el núcleo textual del corpus (VII 330d, VII 341c-e y VIII 355c), donde se explicitan el diagnóstico, el límite del decir y la prueba de verificación. Finalmente, propondremos una cartografía operativa del corpus, analizando cómo el modelo de la mezcla se aplica a diferentes escenarios de contingencia (*tychē*) y oportunidad (*kairós*).

2. MARCO METODOLÓGICO: EL MODELO DEL *OINOCHÓOS* Y EL LÉXICO DE LA DOSIFICACIÓN. Para dotar al análisis de transparencia filológica, es imperativo deslindar con precisión la evidencia textual de las categorías analíticas empleadas como lente interpretativa. La propuesta de este estudio no radica en la presencia explícita de un sistema técnico cerrado en las *Cartas*, sino en la operatividad de un modelo heurístico que permite dar cuenta de la unidad de acción del filósofo. En este sentido, el recurso a la figura del *oinochóos* no debe entenderse como la atribución a Platón de un motivo epistolar recurrente —figura que, en efecto, se halla prácticamente ausente del léxico de las misivas—, sino como una herramienta conceptual que sistematiza la "economía del decir" presente en el corpus.

Esta lente interpretativa se justifica por la consistencia del pensamiento platónico en su etapa de madurez y vejez, donde la administración de la medida se convierte en un eje rector tanto de la salud del alma como de la estabilidad de la *polis*. De este modo, el artículo opera en dos niveles:

(i) Textual: el uso de términos que aparecen con carga significativa en pasajes clave, como *díaita* (dieta o régimen de vida), *kairós* (momento oportuno) o *básanos* (prueba o verificación).

(ii) Analítico: la articulación de estas nociones bajo el modelo de la dosificación enológica (mezcla y servicio), que funciona como gramática para explicar por qué el autor administra silencios, gradúa contenidos y exige requisitos previos al interlocutor.

Esta distinción reconoce que el "léxico terapéutico" aquí propuesto es una reconstrucción hermenéutica que busca visibilizar la lógica interna de los textos.

2.1. *El léxico de la* therapeía *y el régimen de la* díaita. La lectura que aquí se ensaya se sitúa en un registro clínico, entendido ante todo como analogía operativa y no como ornamento retórico. El término *therapeía* (cuidado o tratamiento) no funciona como un simple préstamo decorativo, sino que permite articular una expectativa de eficacia de la palabra filosófica, llamada a intervenir sobre el alma con una precisión análoga a la del médico sobre el cuerpo. En este marco, la categoría central es la de *díaita* (régimen de vida), cuyo anclaje aparece ya desde el umbral mismo del *corpus*: como se explicita en VII 330d, el consejo filosófico es inviable si no existe una disposición previa a transformar el hábito ("a quien pide consejo […] es preciso examinar primero su régimen de vida"), pero su operatividad no se restringe a ese pasaje, pues se deja entrever en la Carta I (309b) y se

la administración de la medida es central para la salud del alma y la ciudad (638c-d, 645d–646e, 671b–674c).

refuerza en *loci* como VII 326b–327b, VII 336c y VIII 352d, donde la evaluación de la *díaita* precede a cualquier "administración" del *lógos*.

Este enfoque clínico se apoya en la transposición platónica del modelo médico al ámbito político: la analogía entre médico y legislador muestra que la ley y el *lógos* no operan como contenidos abstractos, sino como intervenciones racionales y persuasivas que exigen diálogo con el destinatario. Jacques Jouanna ha subrayado precisamente que, en las *Leyes*, el modelo médico constituye uno de los paradigmas fundamentales de la actividad del legislador y que se enriquece con una dimensión nueva: la relación del médico con el enfermo;[14] mientras que Silvio Marino propone leer el léxico del *Corpus Hippocraticum* en Platón como una teoría de la comunicación que vincula la disposición del cuerpo con la asimilación del discurso.[15] El filósofo actúa así como quien *therapeúei* un organismo individual o político: administra *lógō* solo cuando el hábito del "paciente" lo permite; sin una *díaita* compatible, cualquier mezcla de saber resulta estéril o incluso dañina.

2.2. *La analogía del* oinochóos *y la* krásis *del vino*. El modelo del *sympósion* proporciona la estructura conceptual para pensar la dosificación del *lógos* que aquí se propone como clave interpretativa. Aunque el motivo explícito del escanciador no aparece en las *Cartas*, su operatividad hermenéutica encuentra apoyo en diálogos como el *Banquete* y, de modo especialmente significativo, en el libro I de las *Leyes*. En 640c–d, Platón introduce la figura del "jefe del banquete" (*árchōn*), responsable de regular la mezcla del vino y de evitar que la reunión derive en desorden. Esta función reguladora es la que, en términos analíticos, puede designarse como *oinochóos*: no un mero servidor, sino quien custodia la proporción adecuada.

En el centro de esta analogía se sitúa la *krásis*, la mezcla que determina cantidad, forma y momento oportuno. Trasladada al ámbito filosófico, la *krásis* designa la técnica que ajusta el discurso a la capacidad de recepción del alma. El filósofo no ofrece el contenido doctrinal como un bloque indiscriminado; impide el acceso directo a la "crátera" de la enseñanza pura y obliga a una mediación a través de la "copa" —la *kýlix*— de la dosificación. El conocimiento, en este esquema, no se niega ni se oculta, pero se administra conforme a una economía del aprendizaje que atiende a la disposición del interlocutor.

Esta práctica se apoya, además, en la ambivalencia del *lógos* entendido como *phármakon*. Como el vino, puede sanar o intoxicar según la medida y el *kairós* de su administración. La imagen permite comprender que el silencio o la reserva no constituyen un gesto esotérico en sentido fuerte, sino una estrategia pedagógica: preservar al interlocutor de una ebriedad doctrinal que su *díaita* intelectual todavía no puede sostener. La "ebriedad lúcida" que resulta de esta administración no procede de una exposición masiva a contenidos teóricos, sino de una conmoción medida que, al ser experimentada y asimilada progresivamente, se convierte en saber probado.

[14] JACQUES JOUANNA, 'Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon', *Ktéma* 3 (1978), pp. 82-83, y 88-91.

[15] SILVIO MARINO, *Il corpo del dialogo: una teoria della comunicación a partire dal Protagora di Platone e dal Corpus Hippocraticum*, Paolo Loffredo Editore, Nápoles, 2019. Véase también PIERRE-MAXIME SCHUHL, 'Platon et la médecine', *Revue des Études Grecques*, 73 (344), 1960, pp. 73-79.

2.3. *Herramientas de verificación:* tribé, pónos *y* básanos. Para transformar esta analogía en un método pedagógico claro, identificamos tres categorías que definen los tiempos de la transmisión:

(i) *Tribé* (fricción o roce): entendida como el contacto prolongado y sostenido con el problema, la repetición con variaciones que afila la percepción antes de la formalización.

(ii) *Pónos* (esfuerzo o trabajo): el coste formativo que implica transformar los hábitos del destinatario, dejando un rastro observable en su conducta y juicio.

(iii) *Básanos* (prueba o piedra de toque): la instancia de verificación externa donde se comprueba si lo aprendido se sostiene ante un caso nuevo o ante la presión de la realidad.[16]

Se trata de una reconstrucción operativa —no de una serie técnica fijada como tal en el corpus epistolar— que empleamos para describir, con un vocabulario controlado, cómo las *Cartas* formulan condiciones de verificación del destinatario y del aprendizaje. Su anclaje textual no es la aparición recurrente de la tríada como "fórmula", sino los pasajes ya discutidos donde el texto exige: (i) una práctica prolongada o habituación; (ii) un componente de esfuerzo o ejercicio sostenido; y (iii) un momento de contraste o prueba que funciona como criterio de fiabilidad. Sobre esa base, proponemos la tríada *tribé–pónos–básanos* como instrumento de lectura, útil para ordenar comparativamente esos requisitos sin atribuir al corpus una terminología técnica que no explicita como tal.

3. El núcleo textual: diagnóstico, límite y verificación. La operatividad del modelo de la dosificación se sustenta en tres pasajes que constituyen el armazón metodológico de las *Cartas*. Estos hitos textuales permiten transitar desde la evaluación de la disposición del sujeto hasta la validación empírica de lo transmitido, superando la interpretación puramente documental para establecer un método pedagógico riguroso.

3.1. *El diagnóstico del régimen* (VII 330d). Cualquier intervención del filósofo-médico requiere una evaluación previa de la *díaita* o régimen de vida del interlocutor. En VII 330d, el autor establece un protocolo de actuación que asimila explícitamente la labor del consejero a la del médico: "A quien pide consejo sobre algo importante [...] es preciso examinar primero su régimen de vida (*díaita*); si parece que vive con orden y de acuerdo con lo que se requiere para el asunto sobre el que pide consejo, hay que dárselo".[17] Este pasaje es crucial porque define la labor del "escanciador" filosófico: si el destinatario no está dispuesto a modificar su desorden cotidiano, el filósofo debe abstenerse de servir el *lógos*, pues actuar de otro modo sería propio de un "médico negligente". La eficacia del consejo no depende solo de la verdad del contenido, sino de su adecuación al caso individual y de la disposición del receptor, pues el buen médico —y, por analogía, el filósofo— instruye, exhorta y predispone al paciente al tratamiento.[18]

[16] Sobre la función de la prueba (*peîra*) y la verificación (*básanos*) como métodos de discriminación intelectual en la Carta VII, resulta fundamental el estudio de Filippo Forcignanò, 'What Is a Philosophical Πεῖρα? Some Reflections on Plato's Seventh Letter 340b-341b', en *Plato at Syracuse*, ed. de Heather L. Reid y Mark Ralkowski, Parnassus Press, Sioux City, 2019, pp. 149-165.

[17] Para el texto griego se sigue *Platonis Opera*, Tomus V, ed. de John Burnet, Oxford University Press, 1907. Las traducciones al castellano han sido cotejadas con la versión de Margarita Toranzo en Platón, *Cartas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

[18] Robert Joly, 'Platon et la médecine', *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 20 (1961), pp. 439-442.

3.2. *El límite de la palabra escrita* (VII 341c-e). El célebre excurso epistemológico de la Carta VII no debe interpretarse necesariamente como una adhesión a doctrinas secretas o esotéricas, sino como una declaración de economía comunicativa. Platón afirma que sobre las cuestiones más serias "no hay ningún escrito mío ni lo habrá jamás", no por un afán de ocultamiento, sino porque tal saber "no es en absoluto comunicable como los otros conocimientos, sino que, tras una convivencia prolongada con el objeto mismo (*ek pollēs synousías*) y tras un vivir en común (*tou syzēn*), surge de repente en el alma como una luz que se enciende de una chispa que salta". Desde nuestra lente analítica, este pasaje define el límite del servicio del *oinochóos*: el filósofo administra los instrumentos del decir —nombres, definiciones, imágenes— sabiendo que son insuficientes por sí mismos si no van acompañados de la fricción (*tribé*) necesaria para que el destinatario reconozca la verdad por su propia luz.[19]

3.3. *La verificación por la cata* (VIII 355c). El cierre del proceso pedagógico no reside en el asentimiento intelectual, sino en la prueba de la experiencia. La llamada a "probar" o "catar" (*geú-*) aparece explícitamente en la Carta VIII (355c): "si probáis (*geúsēsthe*) las cosas que ahora se dicen, reconoceréis que es verdad".

Este uso del verbo *geúō* (gustar, probar, catar) cierra el círculo de la analogía enológica. El filósofo no solo ha diagnosticado y dosificado la mezcla, sino que exige al receptor que verifique la calidad del servicio a través de la "cata" de sus efectos en la vida política y personal. La verdad se reconoce *érgon* (de hecho), no meramente *logo* (por el discurso). La *básanos* o piedra de toque es, por tanto, el acto final de una pedagogía que rechaza la embriaguez doctrinal y busca una lucidez comprobada en la práctica de la ley y la convivencia.

4. MODELO DE DOSIFICACIÓN: MEDIDA, MOMENTO Y PRUEBA. La eficacia del modelo propuesto no reside únicamente en la selección de los contenidos, sino en la administración técnica de los mismos a través de un protocolo operativo que atiende a la contingencia de la realidad política y pedagógica. Esta sección formaliza la mecánica de la dosificación mediante el equilibrio entre la oportunidad y la verificación experimental.

4.1. *El pulso del* kairós *y el límite de la* týchē. La regla fundamental que rige el oficio del *oinochóos* es la captación del *kairós*, o momento oportuno, que en el pensamiento platónico tardío deja de ser una mera categoría retórica para convertirse en un eje dialéctico decisivo. No se trata de un tiempo cronológico, sino de una "ventana de oportunidad" en la que la disposición cognitiva del receptor y la coyuntura política se alinean para permitir una intervención eficaz; por eso el texto subraya, en un giro programático, que las circunstancias presentes tienen su propio momento de maduración (*échei gàr kairòn tà nûn*, 324b). Esta lógica del momento se aplica con precisión desde el umbral del corpus, como muestran la Carta I (309a) y la Carta II (310e), donde la gestión del tiempo aparece como pieza de una *téchnē* filosófica orientada a la justa medida entre

[19] Autores como FRANCISCO J. GONZÁLEZ (*Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Northwestern University Press, Evanston, 1998, p. 31) y FORCIGNANÒ ('What Is a Philosophical Πεῖρα?', pp. 154-155) han destacado que la investigación dialéctica en Platón requiere una "fricción" constante que ponga a prueba la consistencia de las opiniones. Esta terminología, aunque técnica, encuentra su reflejo en la exigencia de convivencia (*syzēn*) mencionada en VII 341c.

exceso y defecto. Como ha señalado Alonso Tordesillas, el *kairós* dialéctico se distingue de la técnica sofística por su orientación hacia la verdad permanente, actuando como punto de anclaje donde el saber teórico se vuelve operativo en la contingencia.[20] Frente a esta dimensión cultivable se erige la *týchē* (fortuna o azar), potencia capaz de interrumpir o desviar los planes humanos y presente, por ejemplo, en las tensiones de VII 327e y 350a. El oficio del filósofo consiste, por tanto, en amortiguar el impacto de la *týchē* mediante el diseño de pasos reversibles que respeten el ritmo de la oportunidad abierta y eviten malgastar la oportunidad pedagógica en un *kairós* todavía cerrado.

4.2. *La justa medida y la secuencia formativa*. Esta administración del tiempo se apoya en una concepción ontológica de la medida. Siguiendo a María Isabel Santa Cruz, existe en el Platón tardío una "métrica de lo conveniente" que vincula la ontología del *Filebo* con la acción política del *Político*,[21] lo cual fundamenta nuestra tesis de la "dosificación" como criterio operativo transversal al pensamiento tardío. Una vez abierta la ocasión, la transmisión del saber se despliega en una secuencia de activación que proponemos como herramienta analítica y que, en el núcleo del excurso de la Carta VII, parece hallar un apoyo léxico explícito: en 344b el texto agrupa la exigencia de *tribē* (fricción) y de *ponōn* (esfuerzos), sugiriendo que solo a través de ese desgaste sostenido se vuelve posible la iluminación del juicio, y en 343e insiste en que lo investigado debe ser *basanizómena* (sometido a piedra de toque) para asegurar que el aprendizaje sea un saber vivo y no una mera acumulación.

(i) *Tribé* (fricción o roce): designa el contacto prolongado con el problema filosófico, caracterizado por repetición con variaciones y contraste de casos; no busca sumar "datos", sino afilar la percepción del interlocutor antes de una eventual fijación escrita.

(ii) *Pónos* (esfuerzo o trabajo): representa el coste formativo necesario para transformar hábitos; implica un trabajo de ordenamiento argumental cuyo efecto debe dejar rastro en el juicio y en la conducta.

(iii) *Básanos* (prueba o piedra de toque): funciona como instancia de validación por transferencia; consiste en comprobar si el conocimiento se sostiene al aplicarse a un caso nuevo o bajo la presión de la realidad política.[22] En este sentido, la *básanos* aparece como criterio de autenticidad práctica en pasajes donde el texto la nombra expresamente (Carta II, 313d; Carta VIII, 355c).

Como ha señalado Francisco J. González, la práctica dialéctica de Platón no es una mera transmisión de proposiciones, sino una actividad que exige implicación subjetiva y verificación constante;[23] por eso términos como *básanos* no deben leerse como metáfora

[20] ALONSO TORDESILLAS, 'Kairós dialectique, kairós rhétorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpetuelle', en *Understanding The Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, ed. de Livio Rossetti, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1991, pp. 77-92.

[21] MARÍA ISABEL SANTA CRUZ, 'La justa medida: entre Político y Filebo', *Signos Filosóficos* XI/22 (2009), pp. 75-100.

[22] FORCIGNANÒ ('What Is a Philosophical Πεῖρα?', pp. 154-155) sostiene que la πεῖρα de la Carta VII no constituye una simple anécdota biográfica ni una exposición doctrinal, sino un ἔλεγχος técnico destinado a probar y discriminar la idoneidad filosófica del aspirante —sus capacidades, su actitud y su forma de vida—, en un momento decisivo para la investigación y el aprendizaje filosóficos.

[23] GONZÁLEZ, *Dialectic and Dialogue*, 1998, p. 31.

ornamental, sino como indicador de un umbral de consistencia que distingue el saber vivo de la simple información.

4.3. *Las operaciones del oficio: medida y silencios*. Para ejecutar esta dosificación, el filósofo despliega cuatro operaciones que sostienen su oficio: la medida (ajustar la novedad a lo que el otro puede reformular), la gradación (escalonar el servicio desde la preparación hasta la aplicación), el orden de servicio (alternar exposiciones breves con verificaciones) y, fundamentalmente, la economía de los silencios.

Diferenciamos tres tipos de silencio en el corpus: el metodológico (que preserva el *pónos* ajeno al no anticipar soluciones), el deliberativo (que permite que la mezcla decante ante las objeciones) y el protector (que aplaza el núcleo de la enseñanza si el *kairós* está cerrado o la *týchē* es adversa). Esta gestión de lo no dicho hace inteligible el excurso de VII 341c-e sin necesidad de invocar doctrinas esotéricas: se calla para proteger la salud del vínculo y la integridad del aprendizaje. Esta administración de lo no dicho sitúa al filósofo en el papel de un *oinochóos* del silencio. El escanciador no solo decide qué cantidad de saber verter en el alma del interlocutor, sino que reconoce cuándo la reserva es el ingrediente necesario para evitar que el saber se degrade en mera información. El silencio es, por tanto, una pieza activa de la *krásis* que protege la potencia del *lógos* frente a la fijeza de la escritura, asegurando que la verdad solo "prenda" tras la fricción dialéctica exigida en VII 341c. De este modo, la elipsis es una técnica de dosificación que garantiza la hospitalidad intelectual del maestro hacia el discípulo y no una carencia de contenido.

5. DISCUSIÓN: EL DIÁLOGO CON LA LECTURA ESOTÉRICA Y EL HISTORICISMO. La propuesta de una "economía del decir" basada en la dosificación exige un posicionamiento crítico frente a las dos corrientes hermenéuticas predominantes en el estudio del corpus epistolar. Este apartado busca delimitar los puntos de convergencia y, sobre todo, de divergencia metodológica, atendiendo a la complejidad del debate contemporáneo.

5.1. *La lectura esotérica y la reserva pedagógica*. La denominada lectura esotérica, impulsada fundamentalmente por la Escuela de Tubinga —H. J. Krämer,[24] K. Gaiser[25] y Th. A. Szlezák—[26], sostiene que la obra escrita de Platón es intrínsecamente incompleta y que su verdadero núcleo reside en las "doctrinas no escritas" (*ágrapha dógmata*), custodiadas en el ámbito oral de la Academia. Esta interpretación se apoya en testimonios antiguos, notablemente el de Aristóteles, en pasajes como el excurso de la Carta VII para defender la existencia de un saber secreto, y en una defensa reciente de la mano de Carl Séan O'Brien.[27]

Sin embargo, esta lectura ha sido ampliamente discutida y criticada por autores como Luc Brisson y Victoria Juliá,[28] Franco Ferrari[29] y Rafael Ferber.[30] Es fundamental

[24] HANS JOACHIM KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1959.
[25] KONRAD GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1963.
[26] SZLEZÁK, *Platón y la escritura*…
[27] CARL SÉAN O'BRIEN, *Plato's Unwritten Doctrines*, Cambridge University Press, 2025.
[28] LUC BRISSON y VICTORIA JULIÁ, 'Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón', *Méthexis*, 6, 1993, pp. 13-36.
[29] FERRARI, 'Tra metafisica …'
[30] RAFAEL FERBER, 'Why Did Plato Not Write the "Unwritten Doctrine"? Some Preliminary Remarks: In Memoriam Charles H. Kahn', *Elenchos*, 45 (1), 2024, pp. 127-149.

precisar la naturaleza de esta impugnación. La crítica de los últimos lustros, liderada por figuras como Myles Burnyeat y Michael Frede,[31] no se limita a una sospecha estilística, sino que denuncia lo que califican como una "incompetencia filosófica" en el autor de la misiva. Para estos autores, la mención de una divinidad maligna o la presunta torpeza en la articulación del excurso epistemológico resultan incompatibles con el rigor del Platón de las *Leyes*. No obstante, nuestra propuesta sugiere que tales desajustes no son necesariamente pruebas de inautenticidad, sino síntomas de la propia economía del decir: el autor de las *Cartas* no busca la pulcritud del tratado dogmático, sino la eficacia de un mensaje en situación de crisis, donde la precisión técnica se subordina a la urgencia del diagnóstico clínico y político.

Frente a este debate, nuestra propuesta de la *krásis* permite integrar los hallazgos de la hermenéutica de Tubinga —centrada en las *ágrapha dógmata*— sin aceptar un ocultismo de corte iniciático. Como ha señalado Szlezák,[32] la reserva platónica no consiste en ocultar un saber secreto, sino en administrar técnicamente el *lógos* según la situación, la índole del interlocutor y su capacidad, para proteger la salud del vínculo y la integridad del aprendizaje; el filósofo habla o calla, administra el *lógos*, en función de lo que puede transmitirse con sentido en cada caso. En esta lectura, esa reserva funciona como una exigencia técnica del cuidado filosófico. Bajo esta luz, el silencio no es una carencia, sino una protección del *pónos* ajeno. Como se explicita en el excurso de la Carta VII (341c), el saber no es comunicable como otros conocimientos, sino que requiere de una *ek pollēs synousías* (convivencia prolongada con el objeto mismo) y de un *tou syzēn* (vivir en común) para que la chispa de la verdad prenda en el alma. Esta exigencia de *syzēn* y de *synousías* —términos a los que el desarrollo de VII 343e-344b añade, por su parte, la condición de una naturaleza apta para aprender y sostener lo dicho— actúa como el filtro necesario para que el *lógos* no se convierta en una "ebriedad" teórica inasimilable, en esta clave:

(i) De la ontología a la pragmática: no se asume necesariamente la existencia de una "doctrina" oculta por su naturaleza metafísica, sino una reserva técnica fundada en el cuidado del receptor.

(ii) La función del silencio: el silencio o la ambigüedad en las *Cartas* (como en VII 312e o 341c-e) no responde a un ocultismo, sino a una exigencia del método que impide entregar "a granel" aquello que el interlocutor no puede todavía digerir o verificar por sí mismo.

(iii) Gradación pedagógica: proponemos suspender la oposición estéril entre "doctrina pública" y "secreta" para centrarnos en una gramática operativa que organiza la economía del *lógos* según la disposición del interlocutor.

5.2. *Los límites del historicismo biográfico*. La perspectiva historicista ha desempeñado una función decisiva en la reconstrucción del contexto político y biográfico de las *Cartas*. Autores como Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Giorgio Pasquali[33] y Eduard Meyer[34]

[31] BURNYEAT y FREDE, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*.
[32] SZLEZÁK, *Platón y la escritura*..., pp. 4, 10-13, 50.
[33] La obra de GIORGIO PASQUALI, *Le lettere di Platone*, Le Monnier, Florencia, 1938, sigue siendo una referencia ineludible para comprender cómo el análisis histórico puede potenciar la interpretación del pensamiento político platónico sin reducirlo a la contingencia.
[34] Para una visión equilibrada del debate sobre la oralidad y el esoterismo, véase FRANCO FERRARI, 'Tra metafisica...', p. 362. Las críticas de BRISSON y JULIÁ en *Méthexis* son fundamentales para entender los

han contribuido de manera sustancial a situar las misivas en el entramado de acontecimientos sicilianos, estimulando durante más de un siglo un debate filológico e histórico de alto nivel. Esta labor ha permitido perfilar con mayor precisión las tensiones políticas vinculadas a Dion y a Dionisio II, así como el trasfondo institucional de Siracusa.

Con todo, es necesario distinguir entre el valor de esa reconstrucción contextual y una deriva que reduce las misivas a meros "documentos de ocasión", frente a la que nuestra lectura propone una reubicación del contexto histórico como un espacio de *básanos* (prueba o piedra de toque). La experiencia siciliana no es solo el escenario de un fracaso, sino el laboratorio donde el método se somete a la contingencia de la *tychē*. Los términos vinculados a la *tychē* —presentes en pasajes como VII 327e y 350a— no son quejas biográficas, sino la descripción de una potencia que el filósofo debe gestionar mediante una dosificación precisa del *lógos*. La historia es, por tanto, el banco de ensayo donde se verifica si el saber se sostiene *érgō* (de hecho) y no meramente *lógō* (por el discurso). Al instar al destinatario en la Carta VIII (355c) a que *geúsēsthe* (pruebe o cate) las cosas que se dicen, el autor está cerrando el círculo de la *krásis*: la verdad solo es tal cuando supera la *básanos* de la realidad política y personal.

Desde esta perspectiva, las *Cartas* no se limitan a justificar retrospectivamente decisiones biográficas. En ellas se exponen procedimientos transferibles: cómo pasar del diagnóstico a la prueba, cómo administrar silencios, cómo sostener el vínculo filosófico en contextos adversos. La circunstancia histórica es el material sobre el cual el filósofo ejerce su oficio; no agota el sentido de la obra, pero tampoco es irrelevante. Integrada en el modelo de la dosificación, permite percibir una unidad funcional que atraviesa el conjunto del corpus.

Frente a la supuesta transparencia de un historicismo plano y frente a la clausura doctrinal que a veces acompaña a ciertas lecturas esotéricas, el modelo de la dosificación ofrece una vía intermedia: una gramática operativa que puede contrastarse en la práctica histórica y que, al mismo tiempo, reconoce los límites comunicativos inherentes al ejercicio filosófico. Dicho de otro modo, aporta otra clave de lectura de las *Cartas* coherente, original y potencialmente fecunda respecto del objetivo platónico: la Idea del Bien.

6. Cartografía operativa de las *Cartas*: la unidad del oficio. Una vez establecido el núcleo metodológico, el conjunto de las Ἐπιστολαί puede leerse no como un índice temático o una cronología dispersa, sino como una cartografía operativa donde cada pieza modula la mezcla del *lógos* según la disposición del destinatario. La unidad del corpus no reside en una homogeneidad doctrinal, sino en la coherencia de un oficio (*téchnē*) aplicado al alma y a la ciudad.

Para evitar la redundancia de un recorrido lineal, presentamos a continuación una síntesis de las funciones que cada "copa" desempeña dentro del modelo de dosificación propuesto.

límites metodológicos y hermenéuticos de la interpretación esoterista de Platón, cuya influencia en los estudios platónicos ha sido, según el propio Brisson, "determinante".

Tabla 1: *Esquema exploratorio de las Cartas en el modelo de la* krásis.

Fase del proceso	Cartas	Operación metodológica	Evidencia textual clave
Apertura y límites	I, II	Marcado de distancias y condiciones de confiabilidad.	II 312d-e (el límite del decir).
Diagnóstico y régimen	III, IV, V	Identificación de síntomas (*dysmátheia*) y exigencia de *díaita*.	III 315b-c; IV 320e (tratamiento médico).
Preparación del vínculo	VI	Establecimiento de la *philía* y la autoridad como base de la mezcla.	VI 322d-e.
Núcleo del método	VII, VIII	Declaración de la economía del decir y prueba de temple en la política.	VII 341c-e; VIII 355c (verificación.)
Calibración y recuerdo	IX, X, XI, XII	Ajuste de dosis en contextos de fragilidad o incertidumbre (*tychē*).	XI 359a; XII (uso de notas/*hypomnémata*).
Legado y sello	XIII	Sello de autenticidad y dotación para la autonomía del aprendizaje.	XIII 360a-361c (*sýmbolon*).

6.1. *La preparación al legado*. Para ilustrar la operatividad de este esquema, analizaremos tres momentos significativos donde la labor del *oinochóos* filosófico resulta especialmente nítida.

A. El diagnóstico clínico de la indocilidad (Cartas III y IV): en las piezas iniciales, el tono "clínico" no depende de metáforas ostentosas, sino de la precisión con la que se nombran los bloqueos del aprendizaje. En III 315b-c, el autor identifica el par placer-dolor (*hēdoné-lýpē*) como generador de síntomas tales como la insensatez y la desmesura (*aphrósynē* e *hýbris*). Ante este diagnóstico, la Carta IV prescribe un tratamiento que asimila el consejo a una labor médica (*ia-treúōn*, 320e), exigiendo un régimen de vida que acompañe la palabra antes de subir la "graduación" de la mezcla.

B. La "copa del método" y su verificación (Cartas VII y VIII): como se ha analizado anteriormente, la Carta VII actúa como el centro de gravedad del corpus al explicitar el límite del decir. Sin embargo, su diálogo con la Carta VIII es esencial para completar el ciclo de la dosificación. Mientras la VII declara el método, la VIII lo somete a la prueba de una coyuntura extrema. Es aquí donde se reitera el principio de la mezcla: dar forma legal al impulso y sustituir la intensidad del conflicto por la estabilidad de la ley. El cierre verificativo de VIII 355c ("si probáis las cosas que ahora se dicen…") sella el proceso pedagógico mediante la cata directa de la verdad.

C. La gestión del legado y la variante textual (Carta XIII): la Carta XIII funciona como un trámite de legado donde el filósofo provee de instrumentos (*sýmbolon*) para que el trabajo prosiga sin su presencia física. En este punto, resulta imperativo abordar con precisión técnica la frase Ἀντιλέγεται ὡς οὐ Πλάτωνος ("se discute que no sea de Platón"), cuya ubicación ha sido objeto de debate editorial y constituye un umbral crítico para la hipótesis de la unidad del corpus. Si bien propuestas contemporáneas como la de Ariel Helfer[35] deciden imprimir esta frase al comienzo de la Carta XIII basándose en una preferencia interpretativa que vincula la duda con el contenido de dicha misiva, es

[35] HELFER, *Plato's Letters*.

necesario recordar que en la amplia mayoría de los manuscritos la oración está situada al final de la Carta XII. La edición de referencia de John Burnet[36] la coloca allí de manera consistente con la tradición textual predominante. Como señaló R. Hackforth,[37] no hay medio de decidir documentalmente si la nota pertenecía a la Carta XII o a la XIII; por ello, su adscripción depende en último término de una decisión crítica o hermenéutica.

Desde nuestra perspectiva, este detalle no es marginal, sino que refuerza la "economía del decir" bajo incertidumbre. Ya sea como suscripción de la Carta XII o como encabezado de la XIII, la frase marca un hito de precaución que armoniza con la propia reserva platónica expresada en el resto del corpus. Esta "cautela filológica" no invalida la hipótesis de la unidad, sino que refuerza la idea de un autor (o un editor temprano) consciente de los límites de la fijación escrita y de la necesidad de someter cada texto a la *básanos* o prueba de coherencia conceptual.

7. CONCLUSIÓN: LA EBRIEDAD LÚCIDA COMO HOSPITALIDAD INTELECTUAL. La consideración de la *krásis* enológica como gramática operativa permite desplazar finalmente el foco desde la disputa exclusivamente filológica sobre la autoría hacia la funcionalidad pedagógica del corpus epistolar. Esta lectura ha permitido describir una "economía del decir" sustentada en la dosificación clínica de la *díaita* (330d), la captación dialéctica del *kairós* (324b) y la exigencia de una verificación técnica que atraviesa las trece misivas. Al adoptar este modelo, se despeja el análisis de las dos tendencias hermenéuticas que a menudo oscurecen el objeto de estudio: la pretensión de una transparencia historicista inmediata y la postulación de una profundidad esotérica inaccesible que confunde la reserva técnica con el misterio doctrinal.

En su lugar, emerge un itinerario formativo riguroso compuesto por la *tribé* (fricción sostenida), el *pónos* (esfuerzo transformador de hábitos) y la validación externa mediante la *básanos* (prueba de toque), procesos que encuentran apoyos textuales significativos en pasajes como VII 344b y VIII 355c. La unidad de las *Cartas* no debe buscarse, por tanto, en una homogeneidad de contenidos teóricos, sino en la coherencia de un oficio: el filósofo, en su labor de *oinochóos*, regula la medida y el vínculo pedagógico para asegurar que el *lógos* no se degrade en mera información inerte.

El efecto buscado por esta administración del silencio y la palabra no es la saturación informativa, sino una "ebriedad lúcida" que clarifica el juicio mediante una hospitalidad intelectual que invita al receptor a que *geúsēsthe* (pruebe o cate) la verdad por sí mismo (355c). En este sentido, el modelo de la *krásis* ofrece un instrumento para describir la transmisión filosófica en clave pragmática, articulando sus condiciones de eficacia sin reducir el texto a residuo biográfico. Esta hipótesis heurística, distinguida explícitamente del nivel textual, reconoce los límites comunicativos inherentes al ejercicio filosófico y propone que la verdadera luz del saber solo surge cuando la mezcla del discurso ha sido debidamente templada para el alma que lo recibe.

[36] *Platonis Opera* V, ed. de Burnet.
[37] REGINALD HACKFORTH, *The Authorship of the Platonic Epistles*, Manchester University Press, 1913, pp. 163 y 168.