

ANDRÉS BUDEGUER

AMIRA JURI

Facultad de Filosofía y Letras (UNT)

Tucumán, Argentina

Correo: andresbudeguer96@gmail.com

¿Implica la sensatez cierta calma? Análisis de la *sophrosýne* en los pasajes iniciales del *Cármides**

Recibido: 18 de marzo de 2025 - Aceptado: 8 de julio de 2025

Resumen: El artículo ofrece una lectura crítica de los pasajes iniciales del *Cármides* de Platón (con especial atención a 153a – 160e), centrándose en el papel que cumple la *sophrosýne* en el desarrollo de la dialéctica socrática. A través del análisis de la escena introductoria y de los intercambios entre Sócrates, Critias y Cármides, se destaca la relevancia filosófica de la disposición para el diálogo en el joven interlocutor. En particular, se examina la primera definición de *sophrosýne* como “certa calma” y la refutación que Sócrates lleva a cabo. Se argumenta que, lejos de ser un ejercicio meramente negativo, la refutación tiene un valor filosófico positivo y cumple una función propedéutica. El estudio permite reconsiderar el estatuto de los diálogos aporéticos, resaltando su productividad en términos filosóficos. Finalmente, se propone una reconstrucción racional del argumento socrático y se sugieren algunas consecuencias para la comprensión general del pensamiento platónico.

Palabras clave: Platón – Dialéctica – Refutación – Cármides – Definición.

* El presente estudio surge en el marco de investigaciones de grado (Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua) y de posgrado (Cátedra de Filosofía de la Historia) sobre los diálogos platónicos y su relevancia en el ámbito epistemológico, político y metafísico. La investigación se ha llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT) y en el Instituto de Estudios Clásicos (IEC), perteneciente a la misma unidad académica. Los investigadores participan de proyectos acreditados (SCAIT) en el marco de los cuales se inserta la investigación presente: “Lógica y argumentación: un enfoque teórico pragmático del derecho” (L 724) y “Microhistorias de mujeres afro, indígenas y campesinas de Tucumán” (A 728). El financiamiento de la investigación se corresponde con la duración de los proyectos (2022 – 2027).

Is Temperance a Form of Calm? Reading *Sophrosyne* in the Opening of the *Charmides*

Abstract: The article offers a critical reading of the initial passages of Plato's *Charmides* (with particular attention to 153a – 160e), focusing on the role of *sophrosyne* in the development of Socratic dialectic. Through an analysis of the introductory scene and the exchanges between Socrates, Critias, and Charmides, the philosophical relevance of the young interlocutor's disposition for dialogue is highlighted. In particular, the first definition of *sophrosyne* as "a certain calmness" and the refutation carried out by Socrates are examined. It is argued that the refutation, far from being a merely negative exercise, has philosophical value and serves a propaedeutic function. The study invites a reconsideration of the status of aporetic dialogues, emphasizing their productivity in philosophical terms. Finally, a rational reconstruction of Socrates' argument is proposed, and some implications for the broader understanding of Platonic thought are suggested.

Keywords: Plato – Dialectic – Refutation – Charmides – Definition.

1. Introducción y propósito de la investigación

La presente investigación propone una lectura crítica de los pasajes iniciales del *Cármides* de Platón, especialmente entre 153a y 160e. Al igual que otros textos platónicos tempranos, el *Cármides* es un diálogo de definición¹ y,

¹ En relación con este asunto, cf. Gabriele Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone* (Napoli: Bibliopolis, 2005), 362. El autor ha argumentado, en contra de la visión más difundida entre los especialistas, que la finalidad del diálogo no es alcanzar una definición de la σοφροσύνη, sino mostrar la imposibilidad de tal definición –y, en suma, la inexistencia misma de la virtud. Además, recientemente, los estudios de Charles Kahn han abogado por una interpretación unitaria del pensamiento platónico. Para el especialista estadounidense, no existe ninguna diferencia filosófica fundamental entre los diálogos socráticos –*Laques*, *Cármides* o *Lisis*– y otros diálogos considerados de "madurez", como ser *Fedón*, *Banquete* o *Fedro*; cf. Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 40 y ss. Existe también una traducción al español de la obra.

adicionalmente, es un texto en el cual no se alcanza la definición buscada, es decir, pertenece a los llamados diálogos aporéticos. La discusión entre Sócrates y sus interlocutores gira en torno a la posibilidad de definir la *σωφροσύνη*², un valor central en el pensamiento y la cultura griegas desde tiempos homéricos. Sus apariciones en la literatura ponen en evidencia la centralidad de la noción. En este trabajo pretendemos sugerir que las intrincadas sendas argumentativas por las que nos conduce la prosa platónica no implican elementos que deban ser desdeñados al momento de emprender el estudio de los textos, sino, por el contrario, momentos indisociables de la propia investigación filosófica. En consecuencia, esperamos mostrar su importancia recurriendo al análisis de los momentos iniciales del diálogo y la puesta en práctica del *ἔλεγχος* socrático.

La escena introductoria del *Cármides* ha recibido siempre la mayor de las atenciones por parte de la literatura especializada. Este hecho es síntoma de algo mucho más profundo; a saber, el hecho de que el conocimiento filosófico es siempre dialéctico, por un lado, y contextual, por el otro. Platón no presenta sus argumentos filosóficos y *accessoriamente* describe bellamente las escenas de las discusiones. Su maestría literaria es, de alguna manera, parte fundamental de su destreza filosófica. Esta es la tesis que buscaremos defender en el presente trabajo, recurriendo

² Mantenemos el término “*σωφροσύνη*” sin traducir. Más allá de que podríamos arriesgar una traducción (*e.g.* sensatez), creemos mantener el término griego es recomendable. Tal y como ocurre con otros términos del vocabulario filosófico (como *λόγος* o *φρόνησις*), la traducción a las lenguas contemporáneas es, efectivamente, posible, pero ella implica, a su vez, una pérdida sustancial en términos semánticos y lexicales.

al análisis de los textos y la lectura *hermenéutico crítica* de los mismos.

2. Disposición para dialogar y *dramatis personae*

Los interlocutores socráticos, en líneas generales, suelen tener alguna conexión especial con el tema que va a ser discutido principalmente en el diálogo³. En el *Laques*, por ejemplo, Sócrates discute la cuestión de la valentía (ἀνδρεία) con generales atenienses que han participado de la Guerra del Peloponeso, Laques y Nicias. En el *Cármides* hay cuatro personajes: Sócrates, Querefonte, Cármides y Critias. Tal y como sucede en otros diálogos, Platón presenta aquí a parte de su familia: Critias es primo de Perictione, madre de Platón, y, en consecuencia, tío segundo de Platón. Cármides, por su parte, es hermano de Perictione, y, por lo tanto, tío materno de Platón. Tanto Cármides como Critias fueron figuras prominentes dentro del grupo de los Treinta Tiranos, quienes contribuyeron a la ruina política de Atenas⁴.

³ Decimos *principalmente* porque creemos que, si bien la σωφροσύνη es el principal tema de discusión de la obra, los problemas filosóficos tratados allí exceden por mucho el planteo inicial de Sócrates. Llevando esta interpretación al extremo podríamos incluso sugerir que la discusión acerca de esta virtud es, en algún sentido, solo un *disparador* para tratar otros problemas filosóficos –por ejemplo, la cuestión del conocimiento y del conocimiento de sí, especialmente a partir del pasaje 164d. Una posición similar ha sido expuesta por Marcelo Boeri. En relación con esto, cf. Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), ix.

⁴ En la historiografía tradicional se conoce con el nombre de gobierno de los Treinta Tiranos al gobierno oligárquico que sucedió a la democracia en Atenas al finalizar la Guerra del Peloponeso. Aunque fue un gobierno breve, proliferaron las matanzas, el exilio injustificado

Uno podría hallar cierta ironía, tal y como lo sugiere Boeri⁵, en que Critias, principal figura de los Treinta Tiranos, obtenga tanto protagonismo en un diálogo en el cual se discute la *σωφροσύνη*. Pero hay algunas razones para creer que Critias cumple una función central (no evidente) en el diálogo. En 164d – 165b, al introducir la máxima délfica «conócete a ti mismo», Critias muestra una capacidad suficiente para defender sus puntos de vista contra la implacable interrogación socrática. Puede sugerirse, por lo tanto, que figuras como las de Critias en el *Cármides*, Trasímaco en la *República* o Calicles en el *Gorgias* funcionan como obstáculos que Platón se impone a sí mismo a fin de mostrar que la filosofía es una actividad fundamentalmente dialógica, en constante interrupción. Al pensar, inevitablemente, entramos en diálogo, y este es el mensaje platónico: hacer filosofía es afirmar, negar, refutar, hacer conversar al alma consigo misma y, en ese proceso, hallar aquello que se encontraba ya sugerido en el planteo inicial. El papel central de Critias en la discusión muestra, como sugerimos al comienzo de este trabajo, que el modo en el cual Platón construye sus personajes es central para el

de ciudadanos atenienses y la confiscación de bienes. Critias, junto con Terámenes, fueron los principales miembros del grupo. Para interesantes detalles acerca del régimen y su vinculación con el juicio y la posterior condena de Sócrates, cf. Thomas C. Brickhouse, Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 150 – 193; Thomas C. Brickhouse, Nicholas D. Smith, *Plato and the Trial of Socrates* (New York & London: Routledge, 2004), 76 – 97. Para una cronología, cf. Peter Krentz, *The Thirty at Athens* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 131 – 152. Para la reconstrucción del árbol genealógico de Platón, cf. Debra Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002), 106 – 111.

⁵ Marcelo Boeri, *Cármides*, xii.

desarrollo de las concepciones filosóficas que expone en el diálogo.

En contra de aquella visión –expuesta por Boeri– que encuentra una extraña paradoja entre el tema discutido y la presencia de Critias, uno de los personajes elegidos por Platón para llevar a cabo la disputa, Thomas M. Tuozzo ha desarrollado una interpretación alternativa que merece ser considerada con algún detenimiento⁶. La mayor parte de los intérpretes, antiguos y contemporáneos, han considerado a Critias como alguien que carece aquello sobre lo cual pretende polemizar. Esta visión ha sido tomada casi por completo del retrato que Jenofonte proporciona del tirano en su *Memorabilia* o *Recuerdos de Sócrates*⁷. Sin embargo, Tuozzo considera que el retrato de Jenofonte es incorrecto –o, cuanto menos, históricamente viciado– y encuentra motivos razonables para creer que Platón mismo tenía una

⁶ Thomas M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 53 – 104. La obra de Tuozzo se enfrenta a una larga tradición –principalmente anglófona– que considera que las discusiones platónicas pueden reducirse a su dimensión argumentativa o sintáctica sin perder, en el camino, valor alguno. De aquí, precisamente, que la pregunta que guíe su investigación sea la siguiente (p. 3): “¿cómo se relacionan entre sí las dimensiones literaria y argumentativa de un diálogo platónico?”. Aquella tradición que pone el foco en la cuestión argumentativa al interpretar los textos platónicos ha quedado paradigmáticamente representada por la obra de Gregory Vlastos. Al respecto, cf. Gregory Vlastos, «The Socratic Elenchus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, No. 1 (1983): 27 y ss.

⁷ Juan Zaragoza, *Recuerdos de Sócrates / Económico / Banquete / Apología de Sócrates* (Madrid: Gredos, 1993), 27 – 28: “[...] al menos dos contertulios que tuvo Sócrates, Critias y Alcibiades, hicieron muchísimo daño a la ciudad. Pero Critias fue el más ladrón y violento de cuantos ocuparon el poder en la oligarquía [...] Estos dos hombres fueron por naturaleza los más ambiciosos de todos los atenienses, querían que todo se hiciera por mediación de ellos y llegar a ser más famosos que nadie” (*Memorabilia* I 2, 12).

visión más positiva de Critias. Su argumentación está dirigida a invertir el relato negativo de Critias.

Citando un pasaje de la *Retórica* de Aristóteles (1416b 26 – 29), Tuozzo sugiere que no existía, en el siglo IV a.C., una valoración de Critias como un tirano moralmente reprobable. Al reevaluar la tradición historiográfica que se impone a partir de los relatos de Jenofonte, Tuozzo afirma que el programa oligárquico de los treinta, al menos inicialmente, contó con un enorme apoyo popular. No hay nada en el *Cármides* que sugiera que Platón tenía una imagen negativa de Critias, e incluso podríamos sugerir que simpatizaba con algunos de los planteos políticos de su tío segundo⁸, fuertemente contrarios a los planteos demócratas. Hay quienes han intentado transmitir la imagen de un Critias influenciado por la sofística. Pero tampoco hay razones –argumenta Tuozzo– para creer que Platón creyese que Critias era un sofista o compartía algún elemento con este grupo naciente: no enseñaba retórica, no cobraba por sus lecciones, no había sido jamás un maestro itinerante, etc. En suma, consideramos que los argumentos de Tuozzo resultan convincentes, y permiten dar cuenta de la enorme complejidad dramática con la que cuentan los diálogos platónicos. Además, posibilitan una reevaluación de la figura de Critias, personaje no poco desacreditado por la crítica.

⁸ Tuozzo, *Plato's Charmides*, 66. Para Tuozzo, los intérpretes han tendido a asumir –injustificadamente– que Platón compartía la imagen de Critias que nos transmite Jenofonte. El pensamiento político de Platón es sumamente complejo y, por momentos, confuso, y no parece legítimo reducirlo a las disyuntivas con las cuales se ha planteado en la historiografía (e.g. elegir entre oligarquía o democracia en la Atenas del siglo V a.C.).

En cuanto a Cármenes, la situación parece menos conflictiva, en tanto la imagen que nos proporciona el diálogo no difiere demasiado de la de fuentes externas⁹. Tío de Platón, fue uno de los miembros más distinguidos de la aristocracia ateniense. Salta a la vista, al comienzo del diálogo, la belleza física del muchacho y su capacidad para llamar la atención de Sócrates. Tal y como sucede en el caso de Alcibíades, podría argumentarse que Cármenes representa el joven aristócrata a quien Platón dirige sus enseñanzas. En los trabajos socráticos de Jenofonte, a diferencia de lo que ocurría en el caso de Critias, las referencias a Cármenes son positivas¹⁰. Como Alcibíades, el joven posee una belleza física considerable. Critias, al presentárselo a Sócrates, no duda en describirlo como un filósofo y poeta cabal, y el más bello y sensato de todos (154a y 157d)¹¹. Con Cármenes comprobamos uno de los más importantes puntos de la filosofía socrático platónica; a saber: los personajes elegidos por Sócrates han de

⁹ Cármenes aparece también mencionado en *Protágoras* 315a y 336b.

¹⁰ Juan Zaragoza, *Recuerdos de Sócrates...* 129: “[...] No te desconozcas a ti mismo, mi querido amigo, ni cometes el error que comete la mayoría, pues muchos, lanzados a averiguar los asuntos de los otros, no se vuelven a examinarse a sí mismos. No te dejes arrastrar por la pereza, sino más bien esfuérzate en poner más atención a ti mismo. No te desentiendas más de los asuntos públicos, si es que pueden marchar mejor por obra tuya” (*Memorabilia* III 7, 9). Este es el discurso que, de acuerdo con Jenofonte, Sócrates dirigió a Cármenes. Tal y como lo sugerimos, Cármenes comparte con Alcibíades su entusiasmo político; quiere iniciarse en los asuntos de la πόλις. Sócrates no duda en advertirle, sin embargo, que primero ha de conocerse a sí mismo y controlar sus pasiones.

¹¹ Para el presente estudio, seguimos la nueva traducción de Marcelo Boeri para Editorial Colihue. El texto griego utilizado es el fijado por J. Burnet; cf. John Burnet, *Platonis Opera* [brevi quae adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus III. Tetralogias V – VII continens], (Oxford: Oxford University Press, 1977; ed. original, 1903).

contener siempre *in nuce* una *efectiva disposición para dialogar*, dado que, de otro modo, la conversación no avanzaría en ningún sentido. Siguiendo este planteo, uno podría concluir, al menos provisoriamente, lo siguiente: que el *Cármides* sea un diálogo aporético no implica que en él no se alcance ninguna conclusión positiva. El *ἔλεγχος* socrático tiene, en algún sentido, una dimensión efectiva o positiva que se pone de manifiesto¹².

Los argumentos desarrollados en el diálogo, en consonancia con lo que hemos sugerido, no implican tan solo una elucubración teórica por parte de Platón, sino la puesta en marcha de un proyecto político y cultural. Una renovación de los valores arcaicos no era suficiente para llevar a cabo este proyecto: era necesaria una refundación filosófica desde los fundamentos, y esta renovación solo puede darse por medio del abordaje dialéctico de tópicos fundamentales. Acerca de Querefonte, el otro personaje que aparece en el diálogo, no queda demasiado por decir, dado que su aparición es sumamente breve. Sus costumbres son algo extravagantes, y esto hace que Platón refiera a él con el calificativo de *μανικός* (*Cármides* 153b; 154c). Introduce en la conversación un tono relajado e incluso jovial por momentos.

¹² La idea de un *ἔλεγχος* socrático negativo implica que, en los diálogos tempranos, la única finalidad de la refutación socrática es poner de manifiesto la ignorancia del interlocutor. Cf. Hugh Benson, «The Dissolution of the Problem of the Elenchus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, No. 13 (1995): 45 y ss.

3. La escena introductoria del *Cármides* (153a – 155e)

Habiendo presentado a los personajes y evidenciado algunos de los principales puntos que guiarán nuestro análisis¹³, consideraremos ahora los pasajes iniciales del diálogo. El diálogo se encuentra escrito en un estilo indirecto, es decir, es fruto de la narración de Sócrates. Por esto último, se encuentra narrado en primera persona. A su regreso del campamento de Potidea (*cf. Banquete* 219e), Sócrates se dirigió apresuradamente a un gimnasio (παλαίστρα), buscando retomar sus conversaciones habituales (153a, ἐπὶ τὰς συνήθεις διατριβάς) encontrando allí a las personas más diversas. Querefonte, “[...]” como la persona alocada que es (μανικός) y como es su costumbre”, no tardó en alabar a Sócrates y en presentarlo como una especie de héroe. Pero rápidamente, Sócrates desvió el foco de la cuestión de la batalla y preguntó a Critias y a los demás por otras cuestiones, iniciando así la conversación propiamente filosófica. En estos pasajes introductorios del diálogo (153a – d), sin embargo, hay algunos elementos relevantes que merecen ser tenidos en cuenta sobremanera.

La atmósfera inicial del diálogo, al menos tal y como se encuentra planteada en los pasajes iniciales y en la

¹³ En nuestro análisis propedéutico no hemos tenido en consideración la fecha probable de composición y la cronología relativa del diálogo, salvo por algunas alusiones breves a la cuestión de la cronología y la posible ubicación del diálogo en el contexto del *corpus* platónico. Acerca de esta cuestión, creemos que las observaciones de W.K.C. Guthrie continúan siendo relevantes; *cf.* William Keith Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Volume IV: Plato, the man and his dialogues, earlier period (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 155. Dada la referencia socrática al campamento de Potidea (153a), podemos suponer que el diálogo ocurre aproximadamente en el 432 a.C. Sócrates tenía un poco menos de cuarenta años en esa fecha.

confrontación con Querefonte resulta, cuanto menos, extravagante o paradójica. Sócrates ha vuelto a Atenas luego de una larga campaña militar, ha presenciado la muerte en primera persona y muchos de sus amigos han muerto allí. Sócrates ha combatido junto a Alcibíades, salvando su vida y demostrando una valentía sobrehumana –de aquí provienen los elogios que Alcibíades expondrá en *Banquete* 220d. Esto contrasta grandemente con la actitud de su viejo amigo Querefonte, por un lado, y con el tema que propone abordar, por el otro. Querefonte se encuentra *alocado*, la presencia de su maestro es, evidentemente, motivo de una gran alegría para él. Lo que intento sugerir a partir de estas consideraciones es que Sócrates podría muy bien haber rechazado la compañía de Querefonte, y sus ánimos para la discusión filosófica muy bien podrían estar mucho más disminuidos de lo que aparentan. Pero, por la temática que propondrá abordar, este parecería no ser el caso¹⁴.

¿Cuál es, pues, la temática que Sócrates propone abordar? La filosofía y su relación con la juventud del momento: “[...] cómo se encontraba en ese momento lo concerniente a la filosofía y a los jóvenes, si entre ellos algunos se distinguían por su sabiduría, por su belleza o por

¹⁴ El *Cármides* podría ser un diálogo con una temática mucho más lúgubre. Podría haberse discutido, a causa del contexto, *e.g.*, la naturaleza de la guerra y los males que ella puede generar en la *πόλις*. En cambio, la escena inicial se encuentra cargada de referencias eróticas y pasiones juveniles; este es el contraste al cual nos referíamos *in supra*. *Cármides* representa, de alguna manera, el fracaso de la empresa platónica, a causa de la Tiranía de los Treinta. *Cf.* Tuozzo, *Plato's Charmides*, 102: “Critias y Cármides representan un intento fallido de llevar a una ciudad injusta a la justicia mediante el uso de la fuerza, intento que una educación adecuada en filosofía, como aquella hacia la cual apunta Platón en el diálogo, podría haber hecho exitoso”.

ambas cosas” (153d). Sin dudarlo, Critias afirma que Cármides sobresaie entre la juventud en cuanto a belleza. La preocupación socrática es doble; no solo pregunta por la belleza física de los jóvenes, sino también por su sabiduría. Su pregunta tiene dos objetos, y no solo uno, como la respuesta de Critias parece sugerir. ¿Qué sentido hemos de otorgarle a los elementos por los cuales Sócrates pregunta? Su interés por la belleza de los jóvenes no es novedoso, sino más bien un elemento central del Sócrates platónico; basta con recordar algunos pasajes del *Banquete* o del *Fedro*. La cuestión erótica es central para la empresa filosófica platónica toda. Pero no hemos de olvidar que también se ha preguntado por una segunda cuestión: si es que algunos jóvenes pueden distinguirse por su sabiduría (σοφία).

Tal y como han anotado los intérpretes¹⁵, en el *Teeteto* hallamos una sección inicial similar (142b – 143d). Teeteto es bello y bueno (καλόν τε καὶ ἀγαθόν) en tanto ha actuado de manera valiente en el campo de batalla. En su aspecto externo, sin embargo, es similar a Sócrates. Referencias eróticas aparecen también en el *Protágoras* al referir a la figura de Alcibíades (309c). Sin embargo, creo que está claro que no hemos de interpretar la pregunta socrática por la belleza de los jóvenes como una investigación acerca de cuestiones puramente estéticas. La dimensión erótica se encuentra, efectivamente, presente, pero cumple un rol subsidiario en relación con la cuestión gnoseológica. La belleza de Cármides no tarda en impactar a Sócrates, y el tono erótico de estos pasajes es innegable (154a – 155a), pero no hemos de olvidar que para llevar a cabo una

¹⁵ Sobre este asunto, cf. Tuozzo, *Plato's Charmides*, 104; ver también las interesantes notas consignadas por Boeri en su traducción: *Cármides*, 5 (nota 6).

discusión propiamente filosófica es necesaria, por otro lado, cierta disposición que poco tiene que ver con la dimensión estética¹⁶.

A partir de lo dicho, en apoyo de algunas sugerencias de la sección anterior, creemos que no menos relevante que la cuestión de la belleza física es la disposición anímica para llevar a cabo una investigación dialógica. La afirmación de Critias en relación con la belleza (física) de Cármides parecería desviar la atención de los lectores, al igual que algunos pasajes posteriores. En efecto, Sócrates mismo no tarda en afirmar que no puede medir imparcialmente la belleza de los jóvenes, dado que todos le parecen, de alguna manera, bellos:

Y bien, amigo mío, no soy una regla adecuada, pues en relación con los bellos simplemente soy una «regla blanca», ya que casi todos los de esta edad me parecen en cierto modo bellos. Ahora bien, él, sin embargo, me pareció sin duda sorprendente, no sólo por su estatura, sino también por su belleza y, obviamente, me parecía que todos los demás estaban enamorados de él, tal era el estado de turbación y alboroto en que se encontraban cuando entró [...] Yo, empero, también presté atención a los niños: ninguno de ellos, por muy pequeño que fuera, miraba a

¹⁶ Esta interpretación puede ser contrastada con la obra de Rademaker; cf. Adriaan Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint* (Leiden: Brill, 2005), esp. 338 y ss. Consultar también el comentario de Woolf y sus consideraciones acerca del escenario erótico inicial del diálogo; cf. Raphael Woolf, *Plato's Charmides* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 60 y ss. Acerca de la actitud socrática en relación con el sexo y su significación filosófica, siguen resultando útiles las apreciaciones de Guthrie; cf. William Keith Chambers Guthrie, *Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 70. En relación con la cuestión de la homosexualidad en el pensamiento griego, la obra clásica sigue siendo el eximio estudio de Dover; cf. Kenneth James Dover, *Greek Homosexuality* (Massachusetts: Harvard University Press, 1989), 153.

otra parte, sino que todos lo contemplaban, como si se tratara de una escultura (154b – c)¹⁷.

Hablando con su amigo, cuya identidad permanece oculta para nosotros, Sócrates nos revela una característica de él mismo que, de alguna manera, se ha convertido ya en un lugar común de la argumentación platónica; a saber, el hecho de que no es apropiado para medir la belleza de los jóvenes, dado que todos ellos le parecen bellos (ἀτεχνῶς γὰρ λευκὴ στάθμη εἰμι πρὸς τοὺς καλοὺς: 154b8–9). Apreciaciones similares se encuentran, por ejemplo, en el *Alcibíades I* (103a). Si bien el comentario inicial de Sócrates ante la aparición de Cármides posee un contenido sexual evidente, no hemos de despreciar las apreciaciones socráticas en relación con el contexto (“Yo, empero, también presté atención a los niños”). Todos contemplaban a Cármides como si estuviesen viendo una escultura (ἄγαλμα)¹⁸, pero Sócrates tiene la capacidad de *tomar distancia de la situación*, y sus indagaciones posteriores lo confirman.

Sócrates se maravilla por la belleza de Cármides, y un asombro semejante le produce la reacción de los demás

¹⁷ Marcelo Boeri, *Cármides*, 7.

¹⁸ A causa del término que Platón utiliza para describir la manera en la cual todos contemplaban a Cármides, podría incluso sugerirse que el pasaje tiene fuertes resonancias teológicas. El vocablo ἄγαλμα designa a las estatuas de los dioses; ἀνδρίας, por otro lado, refiere a las estatuas de los seres humanos. Al respecto, cf. Tuozzo, *Plato's Charmides*, 107. De acuerdo con la reconstrucción que Tsouna nos propone de la entrada de Cármides, todos los jóvenes allí presentes se encontraban anonadados, a excepción de Sócrates; cf. Voula Tsouna, *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022), 64. La llegada del muchacho fue semejante, de alguna manera, a encontrarse con un dios. El estado de claridad mental que Sócrates logra mantener (aunque no es total) al encontrarse con Cármides abona nuestra hipótesis de acuerdo con la cual la influencia de la dimensión erótica, si bien ha de reconocerse, debería limitarse.

jóvenes ante la entrada del muchacho. Creemos que la comparación socrática entre Cármides y las esculturas de los dioses no es en absoluto baladí. Las estatuas no representan *individuos aislados*, sino más bien ideales que merecen ser materializados y difundidos en la sociedad. Cármides no representaría, pues, *su belleza*, sino un ideal de belleza del cual era imposible apartar la mirada. Todos los ojos se posaban en él y, sin embargo, mantenía una actitud pasiva ante la multitud: “[...] todos lo miraban, pero no él mismo no miraba a nadie”¹⁹. Sócrates no tardará, sin embargo, en desplazar su atención a otros puntos.

La atención de Sócrates pasa a centrarse en la cuestión anímica, dejando atrás, al menos como objeto central de la discusión, la belleza (física) de Cármides. En efecto, Sócrates pregunta ahora por la *belleza psíquica*²⁰ de Cármides: “Si en cuanto a su alma –respondí– es, casualmente, de un buen talante por naturaleza” (ἐὔπεφυκώς, 154e)²¹. Sócrates pretende, en consecuencia, *desnudar* los aspectos anímicos o psicológicos de

¹⁹ Tsouna, *Plato's Charmides*, 65. Esta actitud pasiva es comparable, naturalmente, con la de las estatuas o esculturas.

²⁰ Utilizamos el término “psíquico” en su sentido etimológico, es decir, en relación con el alma (ψυχή). La importancia de la dimensión psíquica en la obra platónica difícilmente pueda ser exagerada, aunque suele ser discutida principalmente a propósito de algunos diálogos selectos (*Fedón, Banquete, Fedro, República*), y dejada de lado al considerar los diálogos usualmente denominados socráticos (cf. Nota 1). En relación con las apreciaciones platónicas acerca del alma, la obra clásica continúa siendo la de Robinson; cf. Thomas More Robinson, *Plato's Psychology* (Toronto: University of Toronto Press), 4 – 20. Creemos que sería un anacronismo y un error conceptual severo buscar comparar el alma de la cual Platón nos habla a la mente acerca de la cual versa la filosofía contemporánea. El alma platónica, entre otras características, tiene la posibilidad de definir el aspecto moral de la persona y, en consecuencia, de determinar su manera de obrar y de comportarse.

²¹ Boeri, *Cármides*, 8.

Cármides, antes de seguir contemplando su cuerpo. Creemos que este redireccionamiento socrático hacia la cuestión dialéctica es fundamental para la estructura del diálogo: no se trata ya de considerar la pura figura de Cármides (es decir, su εἶδος, considerando el término en un sentido no metafísico), sino de sopesar sus dones intelectuales y su capacidad de involucrarse en una discusión propiamente filosófica. Dado su parentesco y estrecha conexión con el joven, Critias no tarda en afirmar que este sí estará, ciertamente, a la altura de tal discusión que Sócrates busca llevar a cabo: “¡Desde luego que también es muy bueno y bello en ese sentido!” (154e)²².

Cármides ha de estar dispuesto a dialogar (154e7, διαλέγεσθαι)²³, y esto es lo que Sócrates buscará poner a prueba. Critias, por pedido de Sócrates, pide a un sirviente que vaya a llamar a Cármides, y el muchacho, que se encontraba con un profundo dolor de cabeza, no tarda en aparecer. En esta porción del diálogo, Platón utiliza su exima pluma para describir el efecto que genera en Sócrates la presencia del muchacho. Al llegar, se sienta entre Sócrates y Critias –de acuerdo con la crítica, tal y como ocurre en el caso del *Banquete*, habría en la disposición de los personajes del diálogo cierto simbolismo no manifiesto.

²² Boeri, *Cármides*, 9.

²³ Hemos discutido esta disposición para dialogar en la sección precedente. Solo quisiéramos hacer notar aquí que la aparición de este giro platónico, “ya está dispuesto a dialogar”, tiene una importancia central para el desarrollo dialéctico. Esta disposición, διαλέγεσθαι (capacidad para llevar a cabo una discusión, nótese la presencia de la preposición δια-, a través de), implica la posibilidad de desarrollar una investigación conjunta acerca de un asunto determinado. Este verbo, utilizado asiduamente por Platón (e.g. *Menón* 80d, *Protágoras* 330b, *Sofista* 218b), señala la importancia de una discusión con otros, como una tarea colectiva.

Al encontrarse con Cármides, Sócrates, quien hasta ese momento había logrado mantener la calma, pierde su confianza o audacia anterior (*θρασύτης*) en relación con la posibilidad de mantener una discusión filosófica con el muchacho. Los sentimientos que Sócrates describe (*e.g.* la sensación de haber perdido el control de sí mismo) y su repentina y extraña falta de astucia han sido elementos que han abonado una interpretación centrada en cuestiones eróticas:

[...] Mientras Critias le decía que yo era quien conocía el remedio, me clavó su mirada de un modo indescriptible y estaba preparado como si estuviera por hacer una pregunta; y cuando todos los que estaban en el gimnasio comenzaban a rodearnos por completo en círculo, efectivamente en ese momento, noble amigo, vi lo que estaba dentro de su manto, me encendí, y ya no estaba en mis cabales. Entonces pensé que Cidias era el más sabio en asuntos amorosos, pues mientras hablaba de un niño bello dijo y recomendó a otro: precávete de no llegar como un cervatillo frente a un león y de ser escogido como su porción de carne. [...] Con todo, cuando él me preguntó si conocía el remedio para su dolor de cabeza le respondía con cierta dificultad que lo conocía (155c7 – 155e3)²⁴.

²⁴ Boeri, *Cármides*, 13. Creemos que la forma verbal que aparece en el texto griego no es baladí: “[...] ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτ’ ἐν ἑμαυτοῦ ἦν” (155d6). El imperfecto en primera persona ἐφλεγόμην significa literalmente *encenderse, estar prendiéndose fuego*. Sobre los sentidos del término, *cf.* James Diggle, *The Cambridge Greek Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 1470. Aplicado al contexto dramático y de la enunciación socrática, hemos de interpretarlo como una excitación sexual evidente que saca a Sócrates de sus cabales, una especie de *movimiento anímico* que turba su visión habitual de los acontecimientos. No obstante, la rapidez con la cual Sócrates recupera su compostura y cotidiana rectitud anímica ha de

Tal y como afirma Tuozzo²⁵, Sócrates se siente atraído enormemente por Cármenes, pero no lo suficiente como para olvidar las palabras de Cidias, poeta lírico erótico a quien Sócrates considera el más sabio en asuntos amorosos (τὸν σοφώτατον ... τὰ ἐρωτικά, 155d4). Creo que la interpretación más plausible de este pasaje implica considerarlo como un momento preparatorio o propedéutico para la discusión posterior. Ante la entrada de Cármenes, Sócrates, como los otros jóvenes que se encontraban en la escena, ve en Cármenes una especie de figura *similar a los dioses*; de aquí, precisamente, la utilización del vocablo ἄγαλμα para referirse al joven, que ya hemos discutido brevemente *in supra*. En consecuencia, el relato de Sócrates sirve para indicar la belleza física de Cármenes, sus características corporales superlativas y su *poder magnético* para con los jóvenes, pero también es un indicador de una capacidad de autocontrol (ἐγκράτεια) nada despreciable. Creemos que esta lectura apoya parcialmente nuestra tesis de que la cuestión gnoseológica ha de ser sopesada paralelamente a los asuntos eróticos al momento de aproximarnos a estos pasajes del diálogo.

interpretarse como una muestra inequívoca de su autocontrol (ἐγκράτεια), tal y como aparece consignado en muchos otros diálogos platónicos. Esto aparece con claridad, *e.g.*, en el *Banquete*, cuando Alcibiades hace referencia al exquisito autocontrol socrático y su capacidad de engañar a los jóvenes (*cf. Banquete*, 216d – 217a); un episodio semejante es narrado al inicio de *Alcibiades I*, cuando Sócrates reconoce haber permanecido muchos años sin haber intercambiado palabra alguna con Alcibiades, joven que se destacaba, precisamente, por su esplendorosa belleza física (*cf. Alcibiades*, 103a – 104a). Sócrates desea, efectivamente, a Cármenes, pero juzga que no ha de satisfacer ese deseo, y logra detener su acción. En contra de la lectura aristotélica, en consecuencia, la identificación entre conocimiento y virtud (ocasionalmente denominada 'intelectualismo socrático') no es una mera elucubración intelectual, sino que implica aspectos prácticos.

²⁵ Tuozzo, *Plato's Charmides*, 108.

4. La acción socrática sobre Cármides, ψυχή y *encantamiento* (155e – 159b)

De alguna manera, Sócrates ha de pretender tener conocimientos médicos, buscando curar el dolor de cabeza que aqueja a Cármides desde la noche anterior. Sócrates afirma, con cierta dificultad, que *conocía el remedio para Cármides* (ἐπισταίμην, 155e3). En palabras de Tsouna: “Dado que está representando el papel de un médico, naturalmente puede entenderse que afirma conocer el medicamento de la misma manera que lo haría un experto”²⁶. Sócrates debe *fingir* tener conocimientos médicos –nada hay en la literatura conservada sobre el filósofo ateniense que atestigüe o sugiera que, efectivamente, poseía estos conocimientos. Esta es una oportunidad que le permite a Sócrates retomar y desarrollar con mayor detenimiento la distinción entre la belleza física y psíquica de los jóvenes. Recordemos que, anteriormente, en 154e, había introducido la cuestión: “Si en cuanto a su alma [...] es, casualmente, de un buen talante por naturaleza”. Estos pasajes (155e y ss.) son los que convierten al diálogo en una discusión acerca de cuestiones epistemológicas, incluso lo relacionan con planteamientos morales o psicológicos, y lo alejan de ser considerado un diálogo sobre asuntos estéticos.

¿Cuál es, pues, el remedio que Sócrates conoce para sanar la dolencia de Cármides? Hace referencia a una hierba: “Yo le dije que era una hierba de cierto tipo y que en el remedio había un encantamiento en el momento en que lo aplicaba, el remedio produciría un efecto

²⁶ Tsouna, *Plato's Charmides*, 76.

completamente saludable. Pero sin el encantamiento, la hierba no sería de ninguna ayuda” (155e)²⁷. El término que Marcelo Boeri por *encantamiento* es ἐπωδή, una variante jónica de ἐπαιδὴ²⁸. Sin el encantamiento, *la hierba en sí misma* no tendía efecto benéfico sobre la salud del joven. El mal de Cármides, en consecuencia, no es puramente físico, sino que implica aspectos anímicos, relacionados con la ψυχή e indisolubles de los aspectos corporales. Sócrates ha de explicitar, en consecuencia, *cuál es el encantamiento* al que está haciendo (presuntamente) referencia: “[...] Te hablaré con más franqueza acerca de cuál es la naturaleza del encantamiento, hace un momento estaba en dificultades en cuanto a cómo te mostraría su poder (τὴν δύναμιν)” (156b). Sócrates ha de persuadir a Cármides de que, de alguna manera, posee conocimientos médicos, y sugiere que los ha adquirido de los médicos tracios de Zalmoxis. Pero antes de ello (156d – e), enuncia un importante principio explicativo:

[...] Cuando aplican dietas a todo el cuerpo, intentan no solo tratar, sino también curar la parte junto con el todo
 [...] Pues bien, Cármides, tal es lo propio de este encantamiento; yo lo aprendí allá, cuando estaba en

²⁷ Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 13.

²⁸ El vocablo tiene tres sentidos principales en los textos conservados: encantación (*incantation*), hechizo (*spell*) y encanto (*charm*), todos ellos relacionados con contextos mágicos o médicos; cf. Diggle, *The Cambridge Greek Lexicon*, 533. Con este mismo sentido aparece en la mayor parte de los usos anteriores a los textos platónicos, por ejemplo, en Homero (*Odisea*, XIX, 457) o Sófocles (*Ajax*, 582); sobre otras apariciones del término en la literatura griega, cf. Henry George Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones, *A Greek – English Lexicon* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1940), 679. Tsouna ha sugerido muy convincentemente que la identificación de los fármacos con alguna especie de hoja es una vieja práctica indoeuropea que puede ser observada en los pueblos más diversos; cf. Tsouna, *Plato’s Charmides*, 77.

campana, de uno de los médicos tracios de Zalmoxis, de quien se decía que hacía inmortales a los hombres. Este tracio solía decir que los médicos griegos tenían razón en esto que, precisamente, yo estaba diciendo (156c)²⁹.

Esta es una de las porciones más interesantes y ricas de todo el diálogo. El pasaje contiene la explicación socrática del remedio que pretende aplicar para tratar el dolor de cabeza que aqueja a Cármides. El principio explicativo que Sócrates expone implica un abordaje holístico de la salud: no es posible tratar la parte con independencia del todo. Los intérpretes han planteado la cuestión de si estos médicos a los cuales Sócrates hace referencia fueron, efectivamente, figuras históricas, o si, por el contrario, son simplemente invenciones literarias de Platón³⁰ (temáticas similares aparece, *e.g.*, en *Fedro* 269d – 270c). De acuerdo con las observaciones de Tuozzo, muchas de las enseñanzas socráticas en este aspecto estarían emparentadas con algunas de las enseñanzas hipocráticas³¹. Esto explica el hecho de que Sócrates trate estas enseñanzas como una especie de *lugar común* entre los griegos, afirmando: “[...] ¿o es que no te has dado cuenta de que esto es lo que dicen y de que es así?”³². Sin embargo, la preocupación principal de Sócrates no es de carácter médico, sino más bien anímica o psicológica: por tanto, expandirá parte de estos argumentos al ámbito del alma. Este es el primer paso para discutir, propiamente, la cuestión de la *σωφροσύνη* en el alma.

²⁹ Boeri, *Cármides*, 14 – 15.

³⁰ Para un planteo de esta temática, *cf.* Tsouna, *Plato's Charmides*, 81.

³¹ Tuozzo, *Plato's Charmides*, 113 – 114.

³² Boeri, *Cármides*, 15.

La medicina de Zalmoxis³³, legendario reformador político y religioso, vinculada fuertemente con algunos de los principios pitagóricos, permitía, de acuerdo con el relato socrático, hacer inmortales a los hombres (156c), yendo mucho más allá de la sanación puramente física, propia del cuerpo. En estos pasajes podemos observar con claridad el dualismo platónico entre el cuerpo y el alma como dos dominios de entidades completamente disímiles. Ya hemos advertido (*cf.* Nota 20), sin embargo, que asimilar el alma platónica a la mente de los filósofos contemporáneos implicaría caer en un anacronismo insalvable. Continuando con esta temática, Sócrates dirá que las cosas son impulsadas desde el alma hacia el cuerpo, concluyendo que es prioritario el tratamiento del alma por sobre el tratamiento del cuerpo: “[...] Pues bien, es aquello [el alma] lo que, prioritaria y eminentemente, requiere de un cuidado terapéutico”, si va a encontrarse bien no solo lo de la cabeza, sino también lo del resto del cuerpo” (156d – 157a). El alma *gobierna al cuerpo*, y, en consecuencia, tiene un carácter prioritario y activo por sobre el mismo. Bajo estas operaciones, Sócrates ha logrado llevar la discusión al ámbito propiamente anímico, tal y como sugeríamos *in supra*. Ahora bien ¿cuál es el cuidado terapéutico que, propiamente, hemos de proporcionar al alma? Este es uno de los pasajes más bellos de toda la literatura platónica, por lo que lo transcribimos *in extenso*:

³³ No discutiremos en la presente investigación la figura de Zalmoxis y su papel en la cultura griega. Tradicionalmente, su figura ha sido glorificada por los relatos de Heródoto (*Historias* IV 94). Acerca de las vinculaciones de Zalmoxis con la misión socrática y el papel de la religiosidad en la cultura griega, *cf.* John Bussanich, «Socrates and the Religious Experience», en *The Bloomsbury Companion to Socrates*, ed. John Bussanich y Nicholas D. Smith (New York: Bloomsbury Publishing, 2013), 276 – 300.

[...] «el alma recibe un cuidado terapéutico mediante ciertos encantamientos (ἐπωδαῖς τισιν), y estos encantamientos son los discursos bellos; y de discursos de tal índole surge en las almas la sensatez. Y una vez que ella ha nacido y se hace presente, ya es fácil procurar la salud, no sólo a la cabeza, sino también al resto del cuerpo». [...] algunos procuran ser médicos separando cada una de estas dos cosas: sensatez y salud (157a – 157c)³⁴.

Sócrates hace referencia a ciertos encantamientos que identifica, seguidamente, con los discursos bellos (λόγους . . . τοὺς καλοῦς, 157a4). Estos serían necesarios para generar en las almas la σωφροσύνη. Los discursos (o, de un modo más específico, “argumentos”) a los cuales Sócrates hace referencia se encuentran directamente relacionados con los *encantamientos* a los cuales hicimos referencia *in supra*. Si bien la hierba no tendría beneficio alguno (οὐδὲν ὄφελος) sobre la salud *por sí misma*, se sugiere también que la presencia de la σωφροσύνη en el alma hace que sea más fácil (ῥάδιον) producir salud en el cuerpo. La estrecha unión entre los *encantamientos* y la eficacia del tratamiento es manifiesta. Esta unión, junto con las consideraciones gnoseológicas que aparecen en el texto, nos permiten sugerir la idea de que los discursos bellos (entendidos como argumentos o cadenas de argumentos) y su acción terapéutica se relacionan directamente con la *investigación filosófica* que Sócrates operará sobre el joven Cármides. En consecuencia, estamos de acuerdo con Tuozzo cuando afirma lo siguiente: “La aplicación de los encantamientos a Cármides consistiría entonces en que Sócrates condujera la posterior discusión filosófica con él”³⁵. El camino de la

³⁴ Boeri, *Cármides*, 17 – 19.

³⁵ Tuozzo, *Plato's Charmides*, 128.

investigación filosófica ha quedado, de alguna manera, preparado, y ha sido relacionado directamente con los bellos discursos. Critias no puede evitar, ante estas afirmaciones, salir en defensa de su primo, afirmando que es *el más sensato de los jóvenes* (157d). La pregunta que, naturalmente, se plantea, es la siguiente: ¿posee ya Cármenes la σοφροσύνη en su alma, o le es completamente desconocida? Por sus vínculos familiares, Critias parece creer que este es el caso. Sócrates, en algún sentido, adhiere a algunas de las afirmaciones de Critias.

Platón, nuevamente, se encarga de glorificar sus relaciones familiares (157e). Los antecesores familiares de Cármenes, tanto por parte de su madre como por parte de su padre, se distinguían por su belleza y virtud, y “[...] Dado que sin duda tú has nacido de tales personas, es verosímil que seas el primero en todo” (158a). En términos de belleza física, Sócrates parece no tener duda alguna que Cármenes supera a los demás jóvenes con creces, y este punto ha quedado suficientemente claro a lo largo de algunos pasajes significativos que hemos ido analizando. Pero Sócrates también reconoce que Cármenes ha nacido suficientemente dotado por naturaleza (ικανῶς πέφυκας) en cuanto a la σοφροσύνη “[...] has nacido suficientemente dotado por naturaleza no solo en cuanto a la sensatez, sino también en cuanto a lo demás” (158b)³⁶. Ante los planteamientos

³⁶ En estos pasajes del diálogo, la glorificación que Sócrates hace de las relaciones familiares de Cármenes ha sido interpretada de las maneras más diversas. Quizás una lectura inmediata nos llevaría a creer que Sócrates somete a Cármenes a una especie de examen para ver si, tentado por las alabanzas de Sócrates y con su orgullo por las nubes, el muchacho afirma que, ciertamente, posee en su alma la σοφροσύνη. Tuozzo, en cambio, sugiere que la mención del linaje de Cármenes puede sonar algo intimidante: “[...] Sugiero que bien podría ser

socráticos, parece abrirse entonces un dilema que marcará todo el tono posterior del intercambio filosófico; a saber: a) o bien la *σωφροσύνη* se encuentra ya presente en Cármides, y este no necesita en nada de los encantamientos de Zalmoxis, pues puede darse a él mismo el remedio para sus dolores; b) o bien el joven carece de la *σωφροσύνη*, y es necesaria, de alguna manera, la intervención socrática.

La pregunta socrática no deja de ser capciosa en este punto (158c): “[...] Pues bien, dímelo tú mismo: ¿es que acaso concuerdas con Critias y afirmas que ya participas suficientemente de la sensatez o que careces de ella?”³⁷. Cármides responde del siguiente modo:

Entonces Cármides se ruborizó y, al comienzo, se vio aún más bello y su modestia sobresalió debido a su edad; luego respondió dignamente, pues dijo que no sería fácil en ese momento estar de acuerdo con, ni negar lo que se había preguntado. [...] si niego que soy sensato, en parte es extravagante que uno mismo diga tal cosa de sí mismo, y en parte mostraré a este Critias y a muchos otros, que creen que, según sus dichos, soy sensato, como mentirosos. Por otra parte, si lo afirmo y me elogio a mí mismo, tal vez vaya a parecer odioso. No sé, por ende, qué responderte (158d)³⁸.

intimidante, en la medida en que es un motivo común en la cultura aristocrática que el nacimiento noble, aunque necesario, no es en sí mismo suficiente para desarrollar las excelentes cualidades de carácter valoradas por esa cultura. Siempre existe la duda de si un joven cumplirá con la promesa representada por su linaje. Esto se transmite cuando Sócrates formula, por primera vez, la pregunta sobre la *σωφροσύνη* de Cármides, es decir, si está suficientemente provisto de esa virtud”; cf. Tuozzo, *Plato's Charmides*, 129.

³⁷ La mención de la participación en la sensatez (*σωφροσύνης μετέχειν*) no debería hacernos creer que aquí hallamos una especie de adelanto de la doctrina de las Formas platónicas en sus sentidos posteriores.

³⁸ Boeri, *Cármides*, 23 – 24.

La respuesta de Cármides en este punto tiene, para nosotros, una interpretación clara: Cármides es un interlocutor digno, con quien la conversación filosófica podrá, verdaderamente, progresar. Contrariamente a lo que suele sugerirse, el hecho de que este sea un diálogo “aporético” no implica en absoluto que no podamos percibir verdaderos avances en la discusión. Las actitudes que Cármides muestra –*e.g.*, la evidenciada en el pasaje anteriormente citado– dan cuenta de una personalidad suficientemente preparada para llevar a cabo una conversación filosófica. Quien investiga algo, en principio, *se reconoce ignorante* al respecto, y esta es una actitud que no todos los interlocutores socráticos han asumido. Creemos, en consecuencia, en contra de las interpretaciones clásicas, que la conversación filosófica puede progresar –al menos, en los términos en los cuales ha sido planteada. En términos más simples, del hecho que no lleguemos a una definición de σοφροσύνη propiamente dicha, no creemos que sea lícito inferir que en el diálogo no se ha conseguido progreso alguno³⁹. Si Cármides no hubiese mostrado estas aptitudes, Sócrates por sí solo no hubiese podido llevar a cabo un *diálogo* como el que estamos analizando. El

³⁹ Rescatamos especialmente este punto porque creemos que da cuenta de una de las hipótesis principales que nos proponíamos contrastar en la presente investigación; a saber: el hecho de que la presentación literaria de las ideas platónicas representa una instancia indisociable de la investigación propiamente filosófica. En una interpretación que dejase de lado los elementos que no son propiamente argumentativos, la mayor parte del análisis que hemos llevado a cabo hasta este momento no sería significativa. Se buscaría, en cambio, llegar a los momentos verdaderamente relevantes de la obra (*e.g.* las diferentes definiciones de σοφροσύνη), con independencia de quién afirma cada cosa, de qué manera, en qué contexto, etc. Esperamos haber mostrado, aunque sea de modo somero, que estas aproximaciones significan un error o, al menos, una limitación.

método dialógico no solo implica dos partes, sino también dos partes *dispuestas a dirigirse a un mismo objetivo*. En este caso, Sócrates y Cármides buscarán determinar, por medio del diálogo, *qué sea* la *σωφροσύνη*.

Sócrates ha obtenido la aceptación de Cármides antes de comenzar con la investigación. Incluso, el muchacho se muestra algo emocionado al ver que dialogará con Sócrates acerca de la *σωφροσύνη*. El modo de evaluación será el siguiente: “[...] si la sensatez está presente en ti, puedes opinar algo acerca de ella. Pues es necesario que ella, al estar en ti, si es verdad que lo está, te produzca una cierta sensación, a partir de la cual tendrías una cierta opinión sobre ella” (158e – 159a). Para evaluar si Cármides es o no una persona sensata, basta con evaluar si puede dar cuenta de *qué sea* la *σωφροσύνη*. Si lo sabe, entonces Critias tenía razón al embellecer el linaje de su primo; si no, entonces es necesario dialogar con el muchacho y, mediante bellos discursos, llevarlo al reconocimiento de su propia ignorancia. Aparece con bastante fuerza lo que se ha llamado en la literatura acerca del tema “intelectualismo socrático” (*cf.* Nota 24): la experiencia o percepción de alguna virtud es condición necesaria del juicio, dado que este modula el contenido de la experiencia. Esta es otra razón por la cual creemos que la dimensión erótica, aunque presente con una fuerza nada despreciable, debería de subordinarse a la dimensión gnoseológica al momento de aproximarnos al diálogo. En la próxima sección analizaremos la primera definición dada por Cármides.

5. Dialéctica socrática y «método refutativo» (159b – 160e)

En esta sección, analizaremos la primera definición de *σωφροσύνη* proporcionada por Cármides. Ante el

cuestionamiento socrático, Cármides proporciona la siguiente definición:

Al principio él [Cármides] no solo vacilaba, sino que no estaba muy dispuesto a responder. Pero después dijo que le parecía que la sensatez [σωφροσύνη] consiste en hacer todo de una manera ordenada y calmada [κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῆ], ya sea que se trate tanto de caminar por las calles como de dialogar y, del mismo modo, de hacer todo lo demás. Y me parece –agregó– que, en suma, lo que preguntas consiste en una cierta calma [ἡσυχιότης τις] (159b1 – 6)⁴⁰.

Tal y como lo ha afirmado Malena Tonelli⁴¹, este intercambio inicial entre Cármides y Sócrates es característico de los diálogos tempranos, sobre todo a causa de su dinamismo, marcado en preguntas y respuestas breves. De acuerdo con el planteamiento socrático, quien posee cierta cualidad debe, de alguna manera, *percibir aquello que la cualidad sea*, y conocer sus efectos, por lo menos de manera contingente. Poseer la virtud “x”, en consecuencia, implicaría conocer al menos de modo intuitivo qué es lo que sea aquella virtud⁴². Ante el primer cuestionamiento implacable de Sócrates, Cármides

⁴⁰ Boeri, *Cármides*, 25 – 26.

⁴¹ Malena Tonelli, «Conocimiento y virtud: el método refutativo en el Cármides de Platón», en *Filósofos griegos antiguos: Volumen I*, ed. Silvana di Camillo y Malena Tonelli (La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2019), 40. De acuerdo con la especialista, en esta porción del texto nos encontramos con un conjunto de equivalencias de términos que son aceptados, ingenuamente, por Cármides, y posteriormente lo conducen a un conjunto de inconsistencias que le muestran las debilidades de la definición.

⁴² Para una posición similar, consultar la descripción de Rademaker y el análisis que proporciona de la primera definición dada por Cármides; cf. *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint*, 326 – 329. Consultar también la interpretación de Tsouna; cf. Tsouna, *Plato's Charmides*, 107.

responde que la σωφροσύνη *parecía* ser una cierta calma (ἡσυχιότης τις, 159b5). Tal y como puede apreciarse al leer el texto, esta primera aproximación al asunto por parte de Cármides resulta, cuanto menos, *prudente*. No afirma, como otros interlocutores socráticos, conocer aquello que sea la σωφροσύνη –más allá de que, para Sócrates, si es sensato, debe tener algún conocimiento intuitivo de lo que sea esta virtud. En cambio, Cármides se expresa siempre con fórmulas en las cuales deja entrever una aproximación conjetural al asunto (e.g., δοκεῖ μοι, 159b5). A diferencia de lo que ocurre en *Menón*, *Eutifrón* o *Hippias Mayor*, Cármides no comienza a proporcionar ejemplos de cosas o situaciones que podrían, muy bien, ser virtuosas, sino que entiende el cuestionamiento socrático. Su respuesta, en consecuencia, más allá de la posterior refutación socrática, ha mostrado ser *filosóficamente consistente*, de manera que es posible proseguir con la investigación dialéctica. Consideremos la definición con mayor detenimiento.

Realmente, Cármides proporciona dos definiciones o aproximaciones distintas que la literatura ha tendido a considerar equivalentes, en parte porque el mismo texto así lo sugiere: a) σωφροσύνη es una cierta calma (159b5); b) σωφροσύνη es hacer todo de una manera ordenada y calmada (159b3, κοσμίως καὶ ἡσυχῆ)⁴³. La primera

⁴³ Ordeno las apreciaciones de Cármides de modo inverso al cual aparecen en el texto principalmente porque la primera (a) es la que ha sido considerada con mayor constancia en la literatura, a pesar de ser posterior a la primera formulación (b). Un criterio similar adopta V. Tsouna. Lo interesante es el modo en el cual ambas formulaciones suelen ser volcadas al inglés. La primera, σωφροσύνη como una cierta calma, suele traducirse al inglés como ‘some sort of quietness’ (literalmente, “alguna clase de tranquilidad”). La segunda, para la cual σωφροσύνη equivale a hacer todo de una manera ordenada y calmada,

formulación parecería ser algo así como un caso más general de la segunda, aunque, al menos en los términos en los cuales lo plantea el texto, ambas deberían ser semánticamente equivalentes. Ahora bien, ¿cuál es la significación histórica de lo que Cármides afirma en estas formulaciones? En la mentalidad griega existe, efectivamente, una tendencia a asociar la σωφροσύνη con el comportamiento calmado. Que una persona opere en su vida cotidiana calmadamente indica, entre otras cosas, que es alguien que se encuentra *en control de sus emociones* y puede regular sus pasiones de acuerdo con el contexto. No hemos de olvidar el valor superlativo que tenía para los griegos, al menos desde el siglo VI en adelante, la noción de κόσμος. Por apelar a un conjunto de sentidos que circulaban ya en el imaginario de la época, Sócrates no tarda en dar la razón a Cármides: “[...] Cármides, desde luego afirman que los calmados son sensatos”⁴⁴ (159b).

La σωφροσύνη, sobre todo si tomamos en cuenta la formulación b), consistiría no tanto en *hacer algo en particular*, sino en un *modo* o una *manera* de llevar a cabo nuestras acciones. De aquí, precisamente, que Cármides comience a dar ejemplos de acciones: caminar, dialogar, “[...] de hacer todo lo demás” (159b)⁴⁵. Esta última frase apoya la idea de que, más allá de los ejemplos que podamos

puede traducirse como sigue: ‘temperance is doing everything in an orderly and quiet manner’. Creo que la comparación entre ambas traducciones modernas deja entrever que ciertos matices no pueden ser captados más allá de la lengua original. Este es un punto que refuerza nuestra decisión (hermenéutica, principalmente) de haber dejado el término sin traducir. Para las traducciones inglesas que he citado y algunas observaciones muy interesantes, cf. Tsouna, *Plato’s Charmides*, 108.

⁴⁴ Boeri, *Cármides*, 26.

⁴⁵ Ibid.

proporcionar, en principio, tomando esta formulación al pie de la letra, *toda acción podría realizarse con σωφροσύνη*, dado que la virtud encarna un modo de actuar y no *algo* que hagamos en particular. Toda acción realizada de manera ordenada y calmada, en consecuencia, podría ser considerada poseedora de σωφροσύνη. Más allá de las serias objeciones que podrían imponérsele a esta idea, lo interesante es considerar la pertinencia de la respuesta de Cármides, ya mencionada *in supra*. A causa, precisamente, de su inteligencia al responder el cuestionamiento, Sócrates no tiene demasiados inconvenientes en dar cuerda a la conversación, y puede dar inicio, consecuentemente, a su refutación. Vamos a considerar su estructura detalladamente, e iremos comentándola.

El argumento refutatorio de Sócrates es bastante intrincado, y ha merecido los comentarios más dispares. Hay intérpretes que han pensado que es un argumento inválido y no merecería, en consecuencia, demasiada atención⁴⁶. Intentaremos poner al descubierto su estructura siguiendo el texto lo más fielmente que nos sea posible. De acuerdo con lo que Cármides nos ha dicho hasta ahora, σωφροσύνη es hacer todo de una manera ordenada y calmadamente. Sócrates admite que, tal y como se dice, los calmados son sensatos (159b7). Sin embargo, de lo que se trata es de determinar si *aquello que se dice* es significativo o *razonable*: “[...] Veamos, pues, si están diciendo algo

⁴⁶ Para un análisis breve de las interpretaciones recientes, *cf.* Tsouna, *Plato's Charmides*, 111, especialmente las notas. Por su parte, Rademaker ha marcado algunas similitudes nada despreciables entre la refutación socrática de la primera definición en el Cármides y la que aparece en el *Laques* (segunda definición, 192d – 193d); *cf.* Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restrain*, 329.

significativo”⁴⁷. Rápidamente, Sócrates introduce una premisa adicional en la argumentación de Cármides que da inicio, efectivamente, a su refutación: la σωφροσύνη implica hacer todo ordenada y calmadamente, pero se encuentra también entre las “cosas bellas” (καλῶν)⁴⁸. Por medio de un procedimiento inductivo, Sócrates proporciona algunos ejemplos de cosas consideradas bellas –pues Cármides ya ha admitido que la σωφροσύνη está también entre las cosas bellas o valiosas– y pide al muchacho que le diga *cuáles cosas son más bellas o valiosas* (superlativo κάλλιστον):

- Ahora bien, ¿cuál de estas dos cosas es más bella en el caso del escriba, escribir las letras que son semejantes rápida o calmadamente?
- Rápidamente.
- ¿Y qué ocurre con la lectura? ¿Es más bello o mejor leer rápida o lentamente?
- Rápidamente⁴⁹.

Muchas actividades *más bellas* cuando se realizan rápidamente, y no calmadamente (Sócrates asume que una acción realizada con σωφροσύνη es una acción realizada lentamente): la escritura, la lectura, tocar la cítara, luchar o boxear, saltar, realizar distintas actividades con el cuerpo, etc. Hemos alcanzado, a partir de los ejemplos socráticos precedentes, una primera conclusión provisional: “[...] Nos parece, por tanto –dije yo–, que, al menos en el cuerpo, no

⁴⁷ Boeri, *Cármides*, 26.

⁴⁸ El adjetivo griego καλός tiene los usos más variados, y se encuentra parcialmente emparentado con ἀγαθός en tanto puede significar la belleza expresada en el sentido moral. Tal y como anota Boeri, Platón hace un uso parcialmente ambiguo del término καλῶν, intercambiando su sentido estético y moral o relativo a las acciones del hombre; cf. Boeri, *Cármides*, 26.

⁴⁹ Ibid.

es lo calmado sino lo rápido y lo más resuelto lo que es más bello”⁵⁰.

Lo mismo ocurre en el caso de las actividades intelectuales (159e): la facilidad para aprender es más valiosa que la dificultad para hacerlo, y la facilidad para aprender consiste en hacerlo con rapidez, y no calmadamente (es decir, con *σωφροσύνη*). Por lo tanto, habiendo analizado ejemplos provenientes de actividades corporales e intelectuales, Sócrates parece estar en conclusiones de concluir que nos parecen mejores aquellas actividades asociadas a lo rápido y no a lo calmado o realizado con *σωφροσύνη*. Por lo tanto (160b8), la *σωφροσύνη* no sería una cierta calma, como pensaba Cármides. La conclusión socrática es clara:

[...] La sensatez, por consiguiente, no será una cierta calma ni la vida sensata calmada, al menos como se sigue de este argumento, porque el que es más sensato debe ser bello. Obviamente pues, se dan dos alternativas diferentes: (i) en ningún caso o (ii) en muy pocos las acciones calmadas se nos mostraron más bellas en la vida que las rápidas y las vigorosas. [...] Tampoco será la vida calmada más sensata que la no calmada, porque nuestro argumento partió de la suposición de que la sensatez es una de las cosas bellas. Sin embargo, no menos bellas son las rápidas que las lentas⁵¹.

Curiosamente, Sócrates reconoce que ha añadido una premisa adicional a la idea de Cármides (la *σωφροσύνη* se encuentra entre las cosas bellas). De acuerdo con la definición que Cármides había propuesto inicialmente, la *σωφροσύνη* era hacer todo ordenada y calmadamente. Sin embargo, una vez que hemos admitido que ella se encuentra

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Boeri, *Cármides*, 29 – 30.

entre las cosas bellas, hemos llegado a la negación de nuestra definición inicial. He aquí, por tanto, la refutación socrática de la primera definición del joven Cármides. El esquema se corresponde con el esqueleto clásico que suele sugerirse para el ἔλεγχος socrático, representado como sigue:

- i. El interlocutor (Cármides) sugiere una definición de una virtud (σωφροσύνη).
- ii. Sócrates asegura el acuerdo sobre otras premisas adicionales, PA₁, PA₂, ... Pan.
- iii. Sócrates argumenta que las PA nos llevan a la negación de i y el interlocutor asiente.
- iv. Sócrates afirma que iii nos ha permitido probar que la definición de i era falsa⁵².

Naturalmente, podrían sugerirse muy fuertes objeciones a la argumentación socrática. La primera y más relevante es que la σωφροσύνη, hacer todo de una manera ordenada y calmada, de acuerdo con la definición que había proporcionado inicialmente Cármides, no necesariamente implica hacer las cosas de manera lenta, tal y como parece sugerir Sócrates. Por otro lado, siguiendo a 159b3, Cármides había afirmado que σωφροσύνη era equivalente a hacer todo de manera ordenada y calmada κοσμίως καὶ ἡσυχῇ. Sócrates no da relevancia alguna a la expresión κοσμίως. Esto parecería restar mucha fuerza a la argumentación.

⁵² Este es el esquema clásico del ἔλεγχος socrático propuesto por G. Vlastos. Para un análisis de sus características fundamentales en el *Cármides*, ver el texto de Schmid; cf. Walter Thomas Schmid, «Socratic Dialectic in the *Charmides*», en *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, ed. Gary Alan Scott (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002), 236.

Para analizar el argumento con mayor detenimiento, lo más conveniente sería proporcionar una reconstrucción racional del mismo⁵³. Siguiendo algunas de las sugerencias hermenéuticas de V. Tsouna⁵⁴, proponemos la siguiente reconstrucción de la argumentación:

- 1) La *σωφροσύνη* consiste en una cierta calma o en *actuar calmadamente*. Consiste también en hacer todo de una manera ordenada y calmada (*cf.* 159b2 – 3).
- 2) La *σωφροσύνη*, a su vez, se encuentra entre las cosas bellas o admirables (*καλόν*).
- 3) De hecho, la *σωφροσύνη* es también una de las conductas *más bellas* (157a – 157b).

⁵³ Tal y como lo han sugerido Carlos Oller y Ana Couló, una de las principales funciones de los formalismos lógicos en contextos filosóficos consiste en volver transparente la validez o invalidez de los argumentos que son presentados en contextos informales. Creemos, en consecuencia, que esta es una herramienta de análisis sumamente útil, sobre todo si consideramos textos tan intrincados como el *Cármides* y reflexiones por momentos confusas. En la presente investigación no presentaremos la argumentación socrática en una formalización *total* (*e.g.* formalización en lógica de predicados de primer orden), sino que solo organizaremos el discurso socrático de manera tal que pueda percibirse con mayor claridad cuáles son los saltos argumentativos que Sócrates parecería cometer; al respecto, *cf.* Carlos Oller y Ana Couló, «Reconstrucción de argumentos y enseñanza de la formalización», *X Jornadas de Investigación en Filosofía*, FaHCE, UNLP, (2015): 2.

⁵⁴ Tsouna, *Plato's Charmides*, 112. La reconstrucción racional que presentamos en el texto no debería interpretarse en modo alguno como un intento de resumir la argumentación socrática a un mero conjunto de premisas y conclusiones. La dimensión semántica es central en los diálogos platónicos, y ellos no pueden ser reducidos aspectos puramente sintácticos (reglas de formación, términos primitivos, axiomas, etc.). Sin embargo, tal y como ya lo hemos expresado (*cf.* Nota 53), creemos que el valor heurístico de ciertas herramientas lógicas es superlativo.

- 4) La calma (=σωφροσύνη, de uno) también ha de ser una de las cosas bellas.
- 5) Siempre y cuando una acción sea considerada una cosa bella (καλόν) esta no puede ser *menos admirable* de acuerdo con la manera en la cual se lleve a cabo.
- 6) Actuar con σωφροσύνη es más bello que actuar sin esta virtud; en consecuencia, actuar según esta virtud ha de ser siempre más bello que actuar sin ella.
- 7) Actuar calmadamente (1) ha de ser un modo de acción más bello que cualquier otro modo de actuar (2, 6) y, por consiguiente, actuar *rápidamente* no es actuar de acuerdo con la σωφροσύνη (tal y como Cármenes la define en esta instancia del diálogo).

Esta es la primera parte de la argumentación. Realmente, la única afirmación que proviene propiamente del personaje de Cármenes es (1). Todos los demás puntos son premisas adicionales que Sócrates pretende que el joven acepte. Sin demasiadas objeciones, el muchacho es llevado por la argumentación socrática. Así, la argumentación de Cármenes podría resumirse en la fórmula “σωφροσύνη = hacer todo ordenada y calmadamente”. Son dos los pasos ilegítimos que podemos, inicialmente, identificar en la batería argumentativa socrática: i) Sócrates parece ignorar por completo la noción de *orden* (κοσμίως) a la cual hace referencia Cármenes; toda su refutación se centra únicamente en la cuestión de la calma. Esto resta fuerza a la argumentación socrática. Por otro lado, ii) Sócrates incluye la noción de “cosas bellas” (καλόν) y las compara inmediatamente con la σωφροσύνη. Esta, sin embargo, no es sino un *modo de actuar*, por lo que la comparación no sería procedente.

Cármides ya ha aceptado, en consecuencia, la premisa adicional de que la σοφροσύνη se encuentra entre las cosas valiosas o bellas. Sócrates continúa con argumentos inductivos:

- 8) Las acciones más diversas, tanto en el ámbito intelectual como en el práctico, muchas acciones realizadas calmadamente (= con σοφροσύνη) parecerían ser menos bellas que aquellas acciones que son realizadas de manera contraria (rápidamente)⁵⁵.
 - a. Para el gramático es más bello escribir rápidamente que hacerlo lentamente. En las habilidades intelectuales, la rapidez es *más bella* que la lentitud.
 - b. El boxeo y el pancraccio son más bellos al realizarse rápidamente que lentamente. Para las habilidades físicas, la rapidez es *más bella* que la lentitud⁵⁶.

⁵⁵ Este es el primer paso de la refutación socrática. Una vez que se ha admitido que las acciones realizadas con σοφροσύνη se encuentran, a su vez, entre las cosas bellas, es realmente sencillo para Sócrates eliminar la argumentación de Cármides. El uso ambiguo del adjetivo καλός (cf. Nota 48) y su identificación con la virtud a la cual refiere el diálogo tiene un papel central en la discusión que mantienen ambos personajes.

⁵⁶ Los contraejemplos que Sócrates introduce han sido analizados de las maneras más diversas y divididos de acuerdo con criterios varios. Nosotros proporcionamos una división puramente esquemática, lo que no implica que no puedan destacarse otros matices en el discurso socrático. Para una clasificación posible, cf. Tsouna, *Plato's Charmides*, 117 – 121. Lo central de esta porción de la argumentación es que se apela a razones inductivas, típicamente socrática. Uno podría muy bien oponerse a este procedimiento esgrimiendo razones de tipo epistemológico, aunque esta oposición difícilmente agote todas las posibilidades que sugiere la argumentación socrática.

- 9) Algunas acciones realizadas *calmadamente* (8a, 8b) no pueden incluirse entre las cosas bellas, sino que parecen ser contrarias a estas últimas. En los asuntos relativos al alma y al cuerpo nos parecen mejores las acciones asociadas a lo rápido.
- 10) Concluimos, por tanto, que no es cierto que la *σωφροσύνη* pueda definirse como actuar *calmadamente* (1; *cf.* 160b7 – 8), sino que, en la mayoría de las ocasiones, las acciones admirables son aquellas realizadas con resolución y rapidez.

El énfasis que Sócrates pone en la noción de “calma” le permite mostrar que, si identificamos la calma con la lentitud, las acciones calmadas (realizadas con *σωφροσύνη*) no pueden ser consideradas buenas y, en consecuencia, tampoco habrán sido acompañadas por la *σωφροσύνη*. La conclusión socrática es expresada con claridad al final de 160c tal y como ya lo indicamos *in supra*. La idea de que la *σωφροσύνη* es *καλόν* es repetida en diversas ocasiones (159c1, 159d8, 159d11, 160b8, 160d11). Creemos que esta insistencia, al ser un punto clave de la refutación, pone a Sócrates en evidencia: si Cármides no la aceptase, los argumentos socráticos no tendrían asidero. Sin demasiado problema, el joven podría haberse limitado a señalar que *no hay manera de saber si la σωφροσύνη es καλόν* o no, simplemente porque no sabemos qué sea la *σωφροσύνη*. Pero esta respuesta requeriría de cierto análisis de las categorías que Sócrates trae a discusión, capacidad que no se corresponde totalmente con la imagen dramática que Platón nos proporciona de Cármides. Lo que se ha demostrado es, en suma, que *actuar calmadamente* puede ser tan admirable como hacerlo del modo contrario, de tal manera que la definición inicial no sería satisfactoria en absoluto.

6. Conclusiones y reflexiones finales

Ahora bien, ¿cuáles son, en suma, los resultados del ἔλεγχος socrático? ¿Hemos obtenido alguna conclusión positiva, o es este un procedimiento que permite *desechar* elementos, sin generar nada en el camino? Creemos, en contra de la interpretación tradicional, la refutación socrática alcanza resultados que, lejos de implicar un mero ejercicio intelectual sin consecuencias prácticas, generan efectos y resultados palpables sobre los interlocutores. Después de todo, de acuerdo con la visión socrática de la filosofía, esta actividad no dejó nunca de ser una *operación sobre el alma* de los interlocutores; allí reside su verdadero valor. Si evaluásemos la refutación por sí misma, con independencia del contexto dramático en el cual la misma se desarrolla⁵⁷, deberíamos de concluir que este es un diálogo infructuoso.

A causa de su juventud, luego de la refutación socrática (160e), Cármides parece haber quedado bastante convencido de que la σωφροσύνη no puede ser identificada en todos los casos con la calma. El argumento, de acuerdo con la reconstrucción de Tonelli, puede resumirse como sigue⁵⁸: la sensatez es algo bello pero, en algunos casos, lo

⁵⁷ En línea con esta interpretación, C. Kahn ha sugerido lo siguiente en relación con la refutación socrática de la primera definición: “La primera refutación de Sócrates ignora que Cármides habla de κοσμίως πάντα πράττειν, «realizar decorosamente todas las cosas», y limita el ataque al atributo del sosiego (ἡσυχιότης), que interpreta arbitrariamente como lentitud”; cf. Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 189.

⁵⁸ Malena Tonelli, «Conocimiento y virtud: el método refutativo en el

bello no es la tranquilidad, sino la rapidez, de modo que la sensatez no puede identificarse con la calma o tranquilidad. La definición de Cármides ha sido probada insuficiente, pues no permite dar cuenta de todos los casos en los cuales afirmamos que una persona actúa con σωφροσύνη. ¿Qué ha quedado, pues, luego de todos estos juegos dialécticos?⁵⁹ En cuanto al efecto del ἔλεγχος socrático sobre Cármides, parece bastante claro que la refutación ha impulsado al joven a investigar otras definiciones posibles. Este suceso, por sí solo, parecería ya un indicador suficiente de que este punto de la conversación funciona como una especie de resorte cognitivo, un disparador que impulsa a Cármides a especificar sus términos.

Tal y como lo han señalado los intérpretes, no podemos estar realmente seguros de si Cármides ha logrado entrever las falencias de la argumentación socrática. Algunas razones indican que este no ha sido el caso: i) primeramente, su juventud; su inexperiencia en esta clase de intercambios son una razón de peso para creer que las falencias cometidas por Sócrates pasaron desapercibidas para el muchacho; y, por otro lado, ii) el hecho de que no haya mención alguna de estas omisiones. Si Cármides creyese que Sócrates estaba malinterpretando sus argumentos, como, de hecho, parece hacerlo, simplemente se lo hubiera marcado de una manera sutil en concordancia

Cármides de Platón», en *Filósofos griegos antiguos*: Volumen I, ed. Silvana di Camillo y Malena Tonelli (La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2019), 41.

⁵⁹ Esta expresión es empleada por Emilio Lledó al referir al diálogo; cf. Emilio Lledó, *La memoria del Lógos. Estudios sobre el diálogo platónico* (Madrid: Taurus, 1984), 216. El análisis del filólogo español, a quien seguimos en diversos puntos, pone el foco en la importancia de la dimensión política al analizar los diálogos.

con su personalidad altamente pudorosa. Un segundo efecto relevante de la discusión se relaciona con las consecuencias que la primera definición presentada por Cármides tiene en el contexto del *corpus* platónico todo. Muchos de los elementos aquí presentados son sumamente útiles para interpretar otros textos de Platón y reconstruir algunas de las posiciones socráticas. Consideremos de manera breve y a modo ilustrativo la siguiente apreciación de la *σωφροσύνη* en el *Político* (307a – b), uno de los diálogos platónicos llamados *de vejez* en los que se retoma la cuestión del conocimiento:

EXTR. –Llamamos siempre calmas y sensatas [ἐκάστοτε καὶ σωφρονικά] a las actividades resultado del ejercicio del pensamiento o de la acción, admirando su lentitud y suavidad, y así también los sonidos llanos y graves de la voz, todo movimiento rítmico o bien todo arte de las Musas que recurre a la lentitud en el momento oportuno; y en todos estos casos no aplicamos el nombre de 'valentía' sino de 'moderación'⁶⁰.

El desarrollo positivo de la *σωφροσύνη* como lentitud y sosiego, en consecuencia, encuentra importantes ecos en la obra platónica que trascienden los límites de los diálogos tempranos. Desde otra óptica, también podría sugerirse que son, precisamente, estos planteamientos (aparentemente) desechados los que, en última instancia, nos revelan los nodos centrales de la preocupación socrática y platónica. En muchos de los diálogos del llamado período medio, por ejemplo, reaparece la misma cuestión: en *Fedro* (237e), la virtud es entendida como aquello que guía al alma hacia lo mejor; en *Banquete* (196c) es el dominio sobre los deseos y

⁶⁰ María Isabel Santacruz, *Político* (Madrid: Editorial Gredos, 2014), 198.

placeres. Aparece también en algunas ocasiones en el *Fedón* (68c). Las reflexiones incluidas en el *Cármides* y su conclusión infructuosa son, paradójicamente, la puerta de entrada a las discusiones que ocuparían a Platón en el resto de sus diálogos. Así lo expresa Emilio Lledó: “[...] Las páginas finales del *Cármides* son, al mismo tiempo, prólogo a uno de los problemas fundamentales de la filosofía: el problema de la conciencia, de esa capacidad de reflexión que especifica al conocimiento humano”⁶¹.

En el presente estudio esperamos haber mostrado que las discusiones platónicas implican siempre un contexto que no es baladí. Sócrates, se nos muestra como un personaje comprometido con su tiempo, y ese compromiso puede notarse en las argumentaciones que hallamos en los diálogos. Tal y como lo reconocía Werner Jaeger hace algunos años, el medio en el cual Platón redacta sus textos no es nunca un vacío abstracto sustraído a su tiempo⁶².

La hipótesis que sugerimos al comienzo de nuestra investigación es que el modo en el cual Platón se expresa, su uso de la lengua griega, se encuentra íntimamente conectado con sus reflexiones filosóficas. En el desarrollo esperamos haber demostrado esta indicación. ¿Qué queda para nosotros del diálogo platónico aquí analizado? *Cármides* nos enseña que resulta incommensurable pensar la actualidad desde una vocación dialógica habitada no solo por los significados y sus contextos de enunciación, sino también por la dimensión persuasiva que cala hondo en la educación y comportamiento de los seres humanos.

⁶¹ Lledó, *La memoria del Lógos*, 219 – 220.

⁶² Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 411. Estas afirmaciones valen para el conjunto de la obra platónica, no solo para el *Cármides*.

Partiendo de esta perspectiva, nuestro análisis del texto buscó tomar en cuenta no solo la dimensión sintáctica de las argumentaciones, bastión de las interpretaciones anglosajonas, sino también el ámbito pragmático⁶³. *Cármides* se nos muestra como un diálogo problemático, pero, quizás, como uno de los mayores ejercicios argumentativos llevados a cabo por Platón. Su interpretación es para nosotros un desafío que vale la pena afrontar.

7. Bibliografía citada y consultada

- Benson, Hugh. «The Dissolution of the Problem of the Elenchus». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, No. 13 (1995): 45 – 112.
- Boeri, Marcelo. *Cármides*. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021.
- Brickhouse, Thomas C. & Smith, Nicholas D. *Plato and the Trial of Socrates*. New York & London: Routledge, 2004.
- Brickhouse, Thomas C. & Smith, Nicholas D. *Plato's Socrates*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Burnet, John. *Platonis Opera* [breviqué adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet. Tomvs III. Tetralogias V – VII continens]. Oxford: Oxford University Press, 1977 [1903].
- Bussanich, John. «Socrates and the Religious Experience». En *The Bloomsbury Companion to Socrates*, editado por John Bussanich y Nicholas D. Smith, 276 – 300. New York: Bloomsbury Publishing, 2013.

⁶³ Sobre el uso de las formalizaciones, *cf.* Nota 53.

- Diggle, James. *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Dover, Kenneth James. *Greek Homosexuality*. Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- Giannantoni, Gabriele. *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Napoli: Bibliopolis, 2005.
- Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy*, Volume IV: Plato, the man and his dialogues, earlier period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Kahn, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Krentz, Peter. *The Thirty at Athens*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- Liddell, Henry George & Scott, Robert & Henry Stuart, Jones. *A Greek – English Lexicon*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1940.
- Lledó, Emilio. *La memoria del Lógos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus, 1984.
- Nails, Debra. *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
- Oller, Carlos y Couló, Ana. «Reconstrucción de argumentos y enseñanza de la formalización». *X Jornadas de Investigación en Filosofía*, FaHCE, UNLP, (2015): 1 – 8.
- Rademaker, Adriaan. *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint*. Leiden: Brill, 2005.

- Robinson, Thomas More. *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press, 2018.
- Santacruz, María Isabel. *Político*. Madrid: Editorial Gredos, 2014.
- Schmid, Walter Thomas. «Socratic Dialectic in the *Charmides*». En *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, editado por Gary Alan Scott, 235 – 251. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.
- Tonelli, Malena. «Conocimiento y virtud: el método refutativo en el *Cármides* de Platón». En *Filósofos griegos antiguos: Volumen I*, editado por Silvana di Camillo y Malena Tonelli, 31 – 57. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2019.
- Tsouna, Voula. *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Tuozzo, Thomas M. *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Vlastos, Gregory. «The Socratic Elenchus». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, No. 1 (1983): 27 – 58.
- Woolf, Raphael. *Plato's Charmides*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Zaragoza, Juan. *Recuerdos de Sócrates / Económico / Banquete / Apología de Sócrates*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.