



# La sensatez en disputa: Análisis, crítica e interpretación de la primera definición del *Cármides* de Platón\*

Andrés Budeguer\*\*  
Amira Juri\*\*\*

Universidad Nacional de Tucumán  
San Miguel de Tucumán, Argentina

**Para citar este artículo:** Andrés Budeguer & Amira Juri. «La sensatez en disputa: Análisis, crítica e interpretación de la primera definición del *Cármides* de Platón». *Franciscanum* 183, Vol. 67 (2025): 1-40.

## Resumen

Este artículo ofrece una interpretación crítica de los primeros pasajes del *Cármides* de Platón (153a-160e), con especial atención

- .....
- \* 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).
  - \*\* Estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de Tucumán. Auxiliar docente de segunda categoría en la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua. Actualmente, realiza investigaciones para realizar su trabajo de fin de grado acerca del pensamiento de Platón y Aristóteles y sus proyecciones. Correo electrónico: andresbudeguer96@gmail.com. Número de ORCID: 0009-0006-6047-8809.
  - \*\*\* Licenciada en Filosofía (1996), magíster en Filosofía (2005), diplomada por Harvard University (2021). Profesora responsable de la asignatura Filosofía de la Historia en la Universidad Nacional de Tucumán. Correo electrónico: amira.juri@filo.unt.edu.ar. Número de ORCID: 0000-0002-1257-8585.

al vínculo entre los elementos literarios y el desarrollo argumentativo del diálogo. Sostenemos que la progresión filosófica del texto no puede comprenderse sin considerar la construcción dramática de los personajes y, en particular, la disposición de Cármides a someterse al cuestionamiento socrático. Se examina cómo Sócrates desplaza el foco desde la atracción erótica inicial hacia una indagación gnosológica, y cómo esa transición permite que la discusión adquiera densidad filosófica. En este contexto, analizamos el funcionamiento del élenchos como dispositivo que no solo busca refutar definiciones inadecuadas, sino también suscitar en el interlocutor un deseo de continuar investigando. A partir de ello, reconstruimos la estructura de la primera definición de *sophrosýne* propuesta por Cármides y su refutación por parte de Sócrates, con el fin de mostrar que, a pesar de su carácter aporético, el diálogo exhibe un progreso filosófico que trasciende la simple negación.

### Palabras clave

Platón, diálogo aporético, élenchos socrático, reconstrucción argumentativa, *sophrosýne*.

## Temperance in Question: Analysis, Critique and Interpretation of the First Definition in Plato's Charmides

### Abstract

This article offers a critical interpretation of the opening passages of Plato's Charmides (153a-160e), with special attention to the connection between the literary elements and the argumentative development of the dialogue. We argue that the philosophical progression of the text cannot be understood without taking into account the dramatic construction of the characters and, in particular, Charmides' disposition to undergo Socratic questioning. The paper examines how Socrates shifts

the focus from an initial erotic attraction to a gnoseological inquiry, and how that transition enables the conversation to acquire genuine philosophical depth. In this context, we analyse the role of the élenchos as a device that not only seeks to refute inadequate definitions, but also to awaken in the interlocutor a desire to continue the investigation. Building on this, we reconstruct the structure of the first definition of *sophrosýne* proposed by Charmides and its refutation by Socrates, aiming to show that, despite its aporetic nature, the dialogue exhibits philosophical progress that goes beyond mere negation.

### Keywords

Plato, Aporetic Dialogue, Socratic élenchos, Argumentative Reconstruction, *sophrosýne*.

### Cuestiones introductorias. Propósitos del trabajo

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 definición<sup>1</sup> y, 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 *sophrosýne*<sup>2</sup>, un valor central en el pensamiento y la cultura griegas desde tiempos homéricos. Sus

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 *sophrosýne*, 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»: *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 ff. Existe también una traducción al español de la obra.

2 Mantenemos el término *sophrosýne* sin traducir. Más allá de que podríamos arriesgar una traducción (e.g. sensatez), creemos que 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.

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 élenchos socrático.

La escena introductoria del Cármenes ha sido objeto de una atención sostenida por parte de la literatura especializada, en parte debido a la riqueza dramática y filosófica que condensa. Esta recepción no parece ser accidental, sino que revela una característica estructural del pensamiento platónico: el hecho de que el conocimiento filosófico se produce, al mismo tiempo, de forma dialógica y enmarcado en un contexto determinado. En los diálogos de Platón, los elementos dramáticos no son meros adornos literarios, sino recursos esenciales que acompañan y modelan el despliegue argumentativo. Su maestría narrativa, lejos de ser un accesorio, constituye un componente fundamental de su filosofía. Esta es la tesis que nos proponemos desarrollar a lo largo del presente trabajo, mediante el análisis textual y una lectura hermenéutica de los pasajes iniciales del diálogo.

## 1. 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 diálogo<sup>3</sup>. 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

.....

3 Decimos *principalmente* porque creemos que, si bien la *sophrosýne* 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,

*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 Atenas<sup>4</sup>.

Uno podría hallar cierta ironía, tal y como lo sugiere Boeri<sup>5</sup>, en que Critias, principal figura de los Treinta Tiranos, obtenga tanto protagonismo en un diálogo en el cual se discute la *sophrosýne*. Pero hay algunas razones para creer que Critias cumple una función central (no evidente) en el diálogo. En 164d-165b, al introducir la máxima delfica «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. El pensamiento filosófico, tal como lo entiende Platón, se configura como una actividad esencialmente dialógica. Hacer filosofía implica afirmar, negar, interrogar, refutar: en suma, participar activamente en un intercambio que permite el examen

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 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* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), xii.

y la clarificación de las ideas. En este sentido, el papel de Critias en el *Cármides* resulta decisivo. Como sugerimos al inicio de este trabajo, la construcción dramática de los personajes no es un adorno estilístico, sino un componente estructural de la reflexión filosófica platónica. A través de figuras como la de Critias, Platón no solo desarrolla argumentos, sino que los encarna en situaciones concretas que permiten al lector observar su puesta en práctica y sus implicancias.

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 detenimiento<sup>6</sup>. La mayor parte de los intérpretes, antiguos y contemporáneos, han considerado a Critias como alguien que carece de 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*<sup>7</sup>. 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 visión más positiva de Critias. Su argumentación está dirigida a invertir el relato negativo de Critias.

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*, n.º 1 (1983): 27 y ff.

7 Juan Zaragoza, *Recuerdos de Sócrates / Económico / Banquete / Apología de Sócrates* (Madrid: Editorial 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).

Citando un pasaje de la *Retórica* de Aristóteles (1416b 26-29)<sup>8</sup>, Tuozzo sugiere que no existía, en el siglo IV a. C., una valoración de Critias como un tirano moralmente reprochable. 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 segundo<sup>9</sup>, 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 –respecto de la figura de Critias– 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.

En cuanto a Cármides, la situación parece menos conflictiva, en tanto la imagen que nos proporciona el diálogo no difiere demasiado de la de fuentes externas<sup>10</sup>. 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 Cármides representa el joven aristócrata

8 Cf. Aristóteles, *Retórica* (Madrid: Editorial Gredos, 1990), 570.

9 Thomas M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 66. Para Tuozzo, los intérpretes suelen 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.).

10 Cármides aparece también mencionado en *Protágoras* 315a y 336b.

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 Cármides son positivas<sup>11</sup>. 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)<sup>12</sup>. Con Cármides comprobamos uno de los más importantes puntos de la filosofía socrático-platónica: los personajes elegidos por Sócrates han de contener siempre *in nuce* una *efectiva disposición para dialogar*, dado que, de otro modo, la conversación no avanzaría en ningún sentido. Siguiendo esta interpretación, uno podría concluir, al menos provisoriamente, lo siguiente: al ser el *Cármides* un diálogo aporético no implica que en él no se alcance ninguna conclusión positiva. El élenchos socrático tiene, en algún sentido, una dimensión efectiva o positiva que se pone de manifiesto<sup>13</sup>.

Los argumentos expuestos en el diálogo, en línea con lo que hemos propuesto, trascienden una mera especulación teórica por parte de Platón, pues constituyen la base para la implementación de un proyecto político y cultural. La simple renovación de valores arcaicos resultaba insuficiente para tal empresa. Era indispensable una refundación filosófica profunda, fundada en principios sólidos. Esta transformación solo podía concretarse a través de un abordaje dialéctico de los temas

- .....
- 11 Juan Zaragoza, *Recuerdos de Sócrates / Económico / Banquete / Apología de Sócrates* (Madrid: Editorial Gredos, 1993), 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 desentendas 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 Cármides. Tal y como lo sugerimos, Cármides 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.
  - 12 Para el presente estudio, seguimos la nueva traducción de Marcelo Boeri para Editorial Colihue; cf. Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 3-82. El texto griego utilizado es el fijado por J. Burnet; cf. John Burnet, *Platonis Opera* [brevi quæ adnotatione critica instruit Ioannes Burnet. Tomus III. Tetralogias V–VII continens], (Oxford: Oxford University Press, 1977; ed. original, 1903).
  - 13 La idea de un élenchos 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*, n.º 13 (1995): 45 y ff.

esenciales. 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 se refiera a él con el calificativo de *μικροψυχος* (*Cármides* 153b; 154c). Introduce en la conversación un tono relajado e incluso jovial por momentos.

## 2. La escena introductoria: ambiente y personajes (153a-155e)

Habiendo presentado a los personajes y evidenciado algunos de los principales puntos que guiarán nuestro análisis<sup>14</sup>, 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. Sin embargo, en estos pasajes introductorios del diálogo (153a-d), hay algunos elementos relevantes que merecen ser tenidos en cuenta sobremanera.

.....

14 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.

La atmósfera inicial del diálogo –al menos tal y como se encuentra planteada en los pasajes iniciales y en la 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 caso<sup>15</sup>.

¿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 ambas cosas» (153d). Sin dudarlo, Critias afirma que Cármides sobresale 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

.....

15 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 *ut supra*. Cármides representa, de alguna manera, el fracaso de la empresa platónica a causa de la Tiranía de los Treinta. Cf. Thomas M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 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».

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 intérpretes<sup>16</sup>, en el *Teeteto* hallamos una sección inicial similar (142b-143d). *Teeteto* es bello y bueno (καλόν τε καὶ ἀγαθόν) dado que 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 discusión propiamente filosófica es necesaria una disposición que poco tiene que ver con la dimensión estética<sup>17</sup>.

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

16 Sobre este asunto, cf. Thomas M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 104; ver también las interesantes notas consignadas por Boeri en su traducción, cf. Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 5 (nota 6).

17 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 ff. 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 ff. 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.

dialogica. 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 otra parte, sino que todos lo contemplaban, como si se tratara de una escultura (154b-c)<sup>18</sup>.

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 *Alcibiades I* (103a). Si bien el comentario inicial de Sócrates ante la aparición de Cármides posee un contenido sexual evidente, no debemos descartar las observaciones socráticas sin considerar su contexto («Yo, empero, también presté atención a los niños»). Todos contemplaban a Cármides como

18 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 7.



si estuviesen viendo una escultura (ἄγαλμα)<sup>19</sup>, 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 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 él no miraba a nadie»<sup>20</sup>. Sócrates no tardará, sin embargo, en desplazar su atención a otros puntos.

La atención de Sócrates se desplaza hacia la dimensión anímica, dejando de lado, al menos como tema central, la belleza física de Cármides. En efecto, Sócrates pregunta ahora por la belleza psíquica<sup>21</sup>

19 A causa del término que Platón utiliza para describir la manera en la que 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. Thomas M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 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.

20 Voula Tsouna, *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022), 65. Esta actitud pasiva es comparable, naturalmente, con la de las estatuas o esculturas.

21 Utilizamos el término «psíquico» en su sentido etimológico, es decir, en relación con el alma (*psyché*). 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.

de Cármides: «Si en cuanto a su alma –respondí– es, casualmente, de un buen talante por naturaleza» (εὖ πεφυκώς, 154e). Su intención es, por tanto, revelar los aspectos anímicos o psicológicos de Cármides antes de volver a contemplar su cuerpo. Consideramos que este giro socrático hacia la cuestión dialéctica es esencial para la estructura del diálogo: ya no se trata de analizar la figura externa de Cármides (su εἶδος, entendido aquí en un sentido no metafísico), sino de valorar sus capacidades intelectuales y su aptitud para participar en una discusión filosófica auténtica. En virtud de su parentesco y cercanía con el joven, Critias no tarda en afirmar que este estará, sin duda, a la altura del diálogo que Sócrates busca entablar: «¡Desde luego que también es muy bueno y bello en ese sentido!» (154e).

Cármides ha de estar dispuesto a dialogar (154e7, διαλέγεσθαι)<sup>22</sup>, y esto es lo que Sócrates buscará poner a prueba. Critias, por pedido de Sócrates, solicita 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 eximia 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. Al encontrarse con Cármides, Sócrates, quien hasta ese momento había logrado mantener la calma –al menos de acuerdo con lo que el diálogo sugiere en estos pasajes–, pierde su audacia anterior (θρασύτης), es decir, 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

22 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 διὰ, 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.

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 Critias 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)<sup>23</sup>.

Tal y como afirma Tuozzo<sup>24</sup>, Sócrates se siente atraído enormemente por Cármides, pero no lo suficiente como para olvidar las palabras de Critias, poeta lírico erótico a quien Sócrates considera el más sabio en asuntos amorosos (τὸν σοφώτατον ... τὰ ἐρωτικά, 155d4). Creo que la

23 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 13. Creemos que la forma verbal que aparece en el texto griego no es baladí: «[...] ἐφλεγόμεν καὶ οὐκέτ' ἐν ἑμαυτοῦ ἦν» (155d6). El imperfecto en primera persona ἐφλεγόμεν 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 interpretarse como una muestra inequívoca de su autocontrol (ἐνκράτεια), 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 Cármides, 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.

24 Thomas M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 108.

interpretación más plausible de este pasaje implica considerarlo como un momento preparatorio o propedéutico para la discusión posterior. Ante la entrada de Cármides, Sócrates, como los otros jóvenes que se encontraban en la escena, ve en Cármides 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 *ut supra*. En consecuencia, el relato de Sócrates sirve para indicar la belleza física de Cármides, sus características corporales superlativas y su *poder magnético* sobre los jóvenes, pero también es un indicador de una capacidad de autocontrol (ἐνκράτεια) 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.

### 3. La acción socrática y el 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* (ἐπιστάμην, 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»<sup>25</sup>. 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 instancia permite a Sócrates retomar y profundizar la distinción entre la belleza corporal y la belleza del alma en los jóvenes. Como se indicó previamente, en el pasaje 154e ya se había introducido este tema al plantear el siguiente interrogante: «Si en cuanto a su alma [...] es, casualmente, de un buen talante por naturaleza». Los pasajes posteriores (155e y ff.) consolidan esta

25 Voula Tsouna, *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022), 76.

línea argumentativa, orientando el diálogo hacia cuestiones de orden epistemológico y vinculándolo con problemáticas de índole moral y psicológica. En consecuencia, el texto se distancia de una lectura centrada exclusivamente en aspectos 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 completamente saludable. Pero sin el encantamiento, la hierba no sería de ninguna ayuda» (155e)<sup>26</sup>. El término que Marcelo Boeri traduce por *encantamiento* es ἐπωδή, una variante jónica de ἐπαιδὴ<sup>27</sup>. Sin el encantamiento, *la hierba en sí misma* no tendría 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 *psyché* e indisociables de los aspectos corporales (al menos de acuerdo con la lectura que hemos venido proponiendo del texto). 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:

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

27 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. James Diggle, *The Cambridge Greek Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 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. Voula Tsouna, *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022), 77.

[...] 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 campaña, 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)<sup>28</sup>.

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 Platón<sup>29</sup> (temáticas similares aparecen, 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 hipocráticas<sup>30</sup>. 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?»<sup>31</sup>. Sin embargo, en nuestra opinión, la preocupación principal de Sócrates no es de carácter médico, entendida la medicina como una ciencia dedicada al *cuerpo*, 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 *sophrosýne* en el alma.

28 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 14-15.

29 Para un planteo de esta temática, cf. Voula Tsouna, *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022), 81.

30 Thomas M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 113-114.

31 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 15.

La medicina de Zalmoxis<sup>32</sup>, 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 21), sin embargo, que –a nuestro modo de ver– asimilar el alma platónica a la mente de los filósofos contemporáneos implicaría caer en un anacronismo insalvable. En continuidad con esta línea argumentativa, Sócrates sostiene que los efectos que se manifiestan en el cuerpo provienen, en última instancia, del alma, por lo que el cuidado de esta debe ser prioritario: «[...] 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). En este marco, el alma es presentada como principio rector del cuerpo, lo que justifica su primacía en el orden del tratamiento. De este modo, Sócrates ha reorientado la discusión hacia el ámbito propiamente psíquico, en coherencia con lo que señalamos anteriormente. Ahora bien, ¿en qué consiste, específicamente, ese cuidado terapéutico que corresponde aplicar al alma? Dado que este es uno de los pasajes más logrados de toda la literatura platónica, lo transcribimos a continuación en su totalidad:

[...] «el alma recibe un cuidado terapéutico mediante ciertos encantamientos (ἐπωδαίς 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». [...]

32 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.

algunos procuran ser médicos separando cada una de estas dos cosas: sensatez y salud (157a-157c)<sup>33</sup>.

Sócrates hace referencia a ciertos encantamientos que identifica, seguidamente, con los discursos bellos. Estos serían necesarios para generar en las almas la *sophrosýne*. Los discursos a los cuales Sócrates hace referencia se encuentran directamente relacionados con los *encantamientos* a los cuales hicimos referencia *ut 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 *sophrosýne* en el alma hace que sea más fácil 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, aunque sin perder de vista que nos hallamos en un contexto *no formal*) 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»<sup>34</sup>. El camino de la 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 Cármides la *sophrosýne* 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.

33 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 17-19.

34 Thomas M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 128.

Platón, nuevamente, se encarga de glorificar sus relaciones familiares (157e). Los antecesores familiares de Cármides, 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 de que Cármides 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 Cármides ha nacido suficientemente dotado por naturaleza (ικανῶς πέφυκας) en cuanto a la *sophrosýne*: «[...] has nacido suficientemente dotado por naturaleza no solo en cuanto a la sensatez, sino también en cuanto a lo demás» (158b)<sup>35</sup>. Ante los planteamientos socráticos, parece abrirse entonces un dilema que marcará todo el tono posterior del intercambio filosófico, a saber: a) o bien la *sophrosýne* 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 *sophrosýne*, 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 Cri-

35 En estos pasajes del diálogo, la glorificación que Sócrates hace de las relaciones familiares de Cármides ha sido interpretada de las maneras más diversas. Quizás una lectura inmediata nos llevaría a creer que Sócrates somete a Cármides 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 *sophrosýne*. Tuozzo, en cambio, sugiere que la mención del linaje de Cármides puede sonar algo intimidante: «[...] Sugiero que bien podría ser 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 *sophrosýne* de Cármides, es decir, si está suficientemente provisto de esa virtud»; cf. Thomas M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 129.

tias y afirmas que ya participas suficientemente de la sensatez o que careces de ella?»<sup>36</sup>. 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)<sup>37</sup>.

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. Este es un punto que, en ocasiones, la literatura no considera, y que nosotros quisiéramos rescatar en la presente contribución. Las actitudes que Cármides muestra –e.g., la evidenciada en el pasaje anteriormente citado (158d)– dan cuenta de una personalidad suficientemente preparada para llevar a cabo una conversación filosófica. No es esta una especulación de *tipología psicológica*, sino una inferencia (probable) basada en los escritos platónicos. 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 algunas interpretaciones, que la conversación filosófica puede progresar –al menos, en los términos en los cuales ha sido planteada–. En términos más simples, del hecho

36 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.

37 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 23-24.

que no lleguemos a una definición de *sophrosýne* propiamente dicha, no creemos que sea lícito inferir que en el diálogo no se ha conseguido progreso alguno<sup>38</sup>. 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 método dialógico no solo implica dos partes, sino también dos partes *dispuestas a dirigirse a un mismo objetivo* (e.g. la consecución de la verdad, o de los razonamientos probables). En este caso, Sócrates y Cármides buscarán determinar, por medio del diálogo, *qué sea la sophrosýne*.

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 *sophrosýne*. 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 sophrosýne*. 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

38 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 indisoluble 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 *sophrosýne*), 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.

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.

#### 4. Dialéctica socrática y «método refutativo» (159b-160e)

En esta sección, analizaremos la primera definición de *sophrosýne* 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 *sen-satez* [*sophrosýne*] consiste en hacer todo de una manera ordenada y calmada [κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ], 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 [ἡσυχίῳ τις] (159b1-6)<sup>39</sup>.

Tal y como lo ha afirmado Malena Tonelli<sup>40</sup>, 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 qué es lo

39 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 25-26.

40 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 que, posteriormente, lo conducen a un conjunto de inconsistencias que le muestran las debilidades de la definición.

que sea aquella virtud<sup>41</sup>. Ante el primer cuestionamiento implacable de Sócrates, Cármides responde que la *sophrosýne* 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 *sophrosýne* –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) *sophrosýne* es una cierta calma (159b5); b) *sophrosýne* es hacer todo de una manera ordenada y calmada (159b3, κοσμίως καὶ ἡσυχῇ)<sup>42</sup>. La primera formulación parecería

41 Para una posición similar, consultar la descripción de Rademaker y el análisis que proporciona de la primera definición dada por Cármides; cf. Adriaan Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint* (Leiden: Brill, 2005), 326-329. Consultar también la interpretación de Tsouna; cf. Voula Tsouna, *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022), 107.

42 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, *sophrosýne* como una cierta calma, suele traducirse al inglés como *some sort of quietness* (literalmente, «alguna clase de tranquilidad»). La segunda, para la cual *sophrosýne* equivale a hacer todo de una manera ordenada y calmada, 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. Voula Tsouna, *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022), 108.

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 *sophrosýne* 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»<sup>43</sup> (159b).

La *sophrosýne*, 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)<sup>44</sup>. Esta última frase apoya la idea de que, más allá de los ejemplos que podamos proporcionar, en principio, tomando esta formulación al pie de la letra, *toda acción podría realizarse con sophrosýne*, 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 *sophrosýne*. 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 *ut 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.

43 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 26.

44 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 26.

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 atención<sup>45</sup>. Esta no es, naturalmente, nuestra posición. 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, *sophrosýne* 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 significativo»<sup>46</sup>. Rápidamente, Sócrates introduce una premisa adicional en la argumentación de Cármides que da inicio, efectivamente, a su refutación: la *sophrosýne* implica hacer todo ordenada y calmadamente, pero se encuentra también entre las «cosas bellas» (καλῶν)<sup>47</sup>. Por medio de un procedimiento inductivo, Sócrates proporciona algunos ejemplos de cosas consideradas bellas –pues Cármides ya ha admitido que la *sophrosýne* 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?
- Rápidamente<sup>48</sup>.

45 Para un análisis breve de las interpretaciones recientes, cf. Voula Tsouna, *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022), 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. Adriaan Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint* (Leiden: Brill, 2005), 329.

46 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 26.

47 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. Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 26.

48 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 26-27.

Muchas actividades *más bellas* cuando se realizan rápidamente, y no calmadamente (Sócrates asume que una acción realizada con *sophrosýne* 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 es lo calmado sino lo rápido y lo más resuelto lo que es más bello»<sup>49</sup>.

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 *sophrosýne*). Por lo tanto, habiendo analizado ejemplos provenientes de actividades corporales e intelectuales, Sócrates parece estar en condiciones de concluir que nos parecen mejores aquellas actividades asociadas a lo rápido y no a lo calmado o realizado con *sophrosýne*. Por lo tanto (160b8), la *sophrosýne* 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 lentas<sup>50</sup>.

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

50 Marcelo Boeri, *Cármides* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021), 29 – 30.



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

- i. El interlocutor (Cármides) sugiere una definición de una virtud (*sophrosýne*). Esta definición es tentativa; el mismo Cármides parece no estar seguro de ella.
- ii. Sócrates asegura el acuerdo sobre otras premisas adicionales, PA<sub>1</sub>, PA<sub>2</sub>, ... 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 falsa<sup>51</sup>.

Naturalmente, podrían sugerirse muy fuertes objeciones a la argumentación socrática. La primera y más relevante es que la *sophrosýne*, 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 *sophrosýne* era equivalente a hacer todo de manera ordenada y calmada κοσμίως καὶ ἡσυχῇ. Sócrates no da relevancia

51 Este es el esquema clásico del élenchos 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.

alguna a la expresión *κοσμίως*. Esto parecería restar mucha fuerza a la argumentación.

Para analizar el argumento con mayor detenimiento, lo más conveniente sería proporcionar una reconstrucción del mismo. Siguiendo algunas de las sugerencias de V. Tsouna<sup>52</sup>, proponemos una reconstrucción de la argumentación, aunque sin dejar de lado la cuestión contextual y recordando siempre la importancia de los recursos literarios platónicos.

La definición propuesta por Cármides –según la cual la *sophrosýne* consiste en hacer todo de una manera ordenada y calmada– permite a Sócrates desplegar una refutación progresiva, en la que introduce con astucia diversas premisas que el joven interlocutor acepta sin mayor resistencia. A partir de esa idea inicial, Sócrates se interesa por precisar el estatuto valorativo de la *sophrosýne*, y sugiere que debe tratarse de una de las cualidades que consideramos bellas o admirables. Tal como suele suceder en los diálogos platónicos, esta afirmación no es sometida a escrutinio alguno, y el interlocutor, en este caso Cármides, la admite sin ofrecer demasiadas reservas. Aceptada esta premisa, se establece implícitamente que cualquier conducta que encarne la *sophrosýne* deberá participar también del carácter de lo bello, no solo en su contenido, sino también en la manera en que se lleva a cabo.

De ahí que Sócrates proponga un razonamiento que sigue una forma encadenada: si la *sophrosýne* es algo bello, y si actuar con *sophrosýne* implica actuar de modo calmado, entonces las acciones calmadas deberían ser, al menos por lo general, preferibles a las

52 Voula Tsouna, *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022), 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 a 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.



acciones que se realizan con prisa o agitación. Es decir, el actuar sensatamente –si se identifica con *actuar calmadamente*– debería ser no solo moralmente adecuado, sino también estéticamente superior. Este vínculo entre belleza y sensatez se convierte así en un punto nodal de la argumentación. En efecto, si aceptamos que las acciones que encarnan la *sophrosýne* son más bellas que aquellas que prescinden de ella, entonces, deberíamos estar dispuestos a reconocer una cierta primacía del actuar calmado por sobre el actuar rápido o impulsivo. Esta conclusión, sin embargo, es la que Sócrates se dispone a poner en entredicho.

Esta es la primera parte de la argumentación. Realmente, la única afirmación que proviene propiamente del personaje de Cármides es que la *sophrosýne* consiste en *actuar calmadamente*. 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 Cármides podría resumirse en la fórmula «*sophrosýne* = 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 Cármides; 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 *sophrosýne*. 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 *sophrosýne* se encuentra entre las cosas valiosas o bellas. El recurso principal para cuestionar esta identificación consiste en una serie de ejemplos concretos que permiten evaluar si la calma, en cuanto modo de actuar, se corresponde efectivamente con aquello que consideramos bello. Sócrates se vale de casos tomados tanto

de las actividades intelectuales como de las físicas. Así, sugiere que, en el caso de un gramático, resulta más admirable escribir con rapidez que hacerlo de manera pausada. Lo mismo ocurre con la lectura, donde la agilidad suele ser considerada una virtud. De manera análoga, en el terreno corporal, se observa que la destreza en el combate, en el pancrancio o en cualquier disciplina atlética, se vincula con la rapidez de ejecución, y no con la lentitud<sup>53</sup>. A través de estos ejemplos, se establece que, en numerosos casos, la rapidez no solo no contradice la belleza, sino que puede ser una condición para que la acción resulte admirable<sup>54</sup>.

Frente a esta evidencia empírica, Sócrates sugiere una revisión crítica de la definición inicial –o, al menos, de la *reformulación* de la definición que ha propuesto, de aquello que supuestamente *habría dicho* Cármides. Si aceptamos que muchas acciones rápidas son más bellas que sus contrapartes lentas, y si a su vez identificamos la calma con la lentitud, entonces, nos vemos obligados a reconocer que la calma no es, por sí sola, una condición suficiente de la belleza, y que, en consecuencia, tampoco puede ser la esencia de la *sophrosýne*. Lo que Sócrates intenta mostrar, mediante este desplazamiento, es que la definición inicial no resiste la confrontación con los ejemplos tomados de la experiencia común.

El núcleo del razonamiento radica en esta última comparación: hay acciones rápidas que, a pesar de su carácter impetuoso, son per-

53 Este es el primer paso de la refutación socrática. Una vez que se ha admitido que las acciones realizadas con *sophrosýne* 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.

54 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. Voula Tsouna, *Plato's Charmides. An Interpretative Commentary* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022), 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.



cibidas como más valiosas o admirables, que aquellas realizadas con lentitud. De allí que resulte insostenible, según Sócrates, mantener la equivalencia entre actuar calmadamente y actuar con *sophrosýne*. En otras palabras, si la sensatez es algo bello, y si no toda acción calmada lo es, entonces, no toda acción calmada puede considerarse sensata. Así, la definición propuesta por Cármides queda invalidada por sus propias consecuencias, y se demuestra, por tanto, insuficiente. El resto del diálogo consiste en proponer alternativas que permitan salir de estas dificultades iniciales.

Cabe destacar, sin embargo, que no todo en el razonamiento socrático es impecable. En primer lugar, el vínculo que Sócrates establece entre calma y lentitud es problemático: no es evidente que actuar calmadamente implique necesariamente actuar con lentitud. Es posible imaginar modos de actuar que, siendo calmos, no se opongan a la rapidez. La calma podría designar una actitud interior, una disposición del ánimo, y no simplemente una velocidad de ejecución. En segundo lugar, Sócrates omite por completo uno de los dos elementos que componen la definición inicial de Cármides: el orden (κόσμιος). Toda su refutación gira en torno al aspecto de la calma (ήσυχία), como si la dimensión del orden no tuviese peso alguno en la caracterización de la virtud. Esta omisión, si bien puede entenderse como una estrategia deliberada, debilita la solidez de la refutación, porque no toma en cuenta la totalidad de lo afirmado por el interlocutor.

Finalmente, hay que señalar también que la comparación entre la *sophrosýne* y las cosas bellas –sobre la que reposa buena parte del argumento– se introduce como una presuposición aceptada sin crítica, y esto condiciona el desarrollo posterior. Si Cármides hubiese cuestionado esa equivalencia, la discusión podría haber tomado un rumbo completamente distinto. Sin embargo, el carácter dramático del diálogo impone ciertas restricciones: Platón no parece interesado aquí en desplegar una crítica formal al razonamiento socrático, sino

en mostrar cómo este logra, mediante sus recursos dialógicos, inducir a su interlocutor a revisar sus propias creencias.

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 *sophrosýne*) no pueden ser consideradas buenas y, en consecuencia, tampoco habrán sido acompañadas por la *sophrosýne*. La conclusión socrática es expresada con claridad al final de 160c tal y como ya lo indicamos *ut supra*. La idea de que la *sophrosýne* 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 sophrosýne es καλόν* o no, simplemente porque no sabemos qué sea la *sophrosýne*. 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.

## Conclusiones y reflexiones finales

---

Ahora bien, ¿cuáles son, en suma, los resultados del élenchos socrático? ¿Hemos obtenido alguna conclusión positiva, o es este un procedimiento que permite *desechar* elementos sin generar nada en el camino? Creemos que, 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 desarrolla<sup>55</sup>, deberíamos 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 *sophrosýne* no puede ser identificada en todos los casos con la calma. El argumento, de acuerdo con la reconstrucción de Tonelli, puede resumirse como sigue<sup>56</sup>: la sensatez es algo bello, pero, en algunos casos, lo 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 como insuficiente, pues no permite dar cuenta de todos los casos en los cuales afirmamos que una persona actúa con *sophrosýne*. ¿Qué ha quedado, pues, luego de todos estos juegos dialécticos?<sup>57</sup> En cuanto al efecto del élenchos 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

55 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 (ἡσυχότης), 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.

56 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), 41.

57 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.

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 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. 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 *sophrosýne* 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’<sup>58</sup>.

El desarrollo positivo de la *sophrosýne* 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

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

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 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»<sup>59</sup>.

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 tiempo<sup>60</sup>.

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 encomiable 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. Partiendo de esta perspectiva, nuestro análisis del texto buscó tomar en cuenta no solo la dimensión sintáctica de las

59 Emilio Lledó, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico* (Madrid: Taurus, 1984), 219 – 220.

60 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*.

argumentaciones, bastión de las interpretaciones anglosajonas, sino también el ámbito pragmático. *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.

## Bibliografía

---

- Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- Benson, Hugh. «The Dissolution of the Problem of the Elenchus». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 13 (1995): 45-112.
- Boeri, Marcelo. *Cármides*. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2021.
- Brickhouse, Thomas C. y Smith, Nicholas D. *Plato and the Trial of Socrates*. New York & London: Routledge, 2004.
- Brickhouse, Thomas C. y Smith, Nicholas D. *Plato's Socrates*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Burnet, John. *Platonis Opera* [breviquive 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.
- 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 Logos. 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.
- 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 Cármenes 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*, n.º 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.