

Stoa

Vol. 16, no. 32, pp. 45-60

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2025.32.2825>

FILOSOFÍA Y MEDICINA EN EL CÁRMIDES DE PLATÓN

Philosophy and medicine in Plato's Charmides

JEANNET UGALDE QUINTANA

Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana, México

jeannetugalde@filos.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0003-1517-3900>

RESUMEN: El artículo presenta una reflexión acerca de la relación que establece Platón entre la filosofía y la medicina en el diálogo *Cármides*. Mi interés es mostrar que el vínculo entre ellas se origina de un análisis de dos de los elementos de la mayéutica socrática: la exhortación y la indagación, de tal manera que si bien la discusión filosófica, en esta búsqueda de la verdad, tiene un carácter pedagógico, al mismo tiempo produce, en quienes la mantienen, un estado de purificación propio de la medicina.

PALABRAS CLAVE: Medicina · filosofía · diálogo · purificación · alma.

ABSTRACT: The article reflects on the relationship that Plato establishes between philosophy and medicine in the *Charmides* dialogue. My interest is to show that the link between them stems from an analysis of two elements of Socratic maieutic: exhortation and enquiry, so that if philosophical discussion, in its search for the truth, has a pedagogical character, at the same time it produces a state of purification, in those that maintain it, which is typical of medicine.

KEYWORDS: Medicine · philosophy · dialogue · purification · soul.

1. Introducción

La reflexión acerca de la vida, la salud y la enfermedad se halla presente desde los inicios del pensamiento filosófico. Si bien la filosofía en sus orígenes surge como un cuestionamiento acerca de la naturaleza y un intento por determinar

Recibido el 19 de febrero de 2025

Aceptado el 27 de mayo de 2025

cuáles son los primeros principios, causas y elementos de todas las cosas, esta primera reflexión sentará las bases de la reflexión acerca de la vida y de los procesos vinculados a ella. El filósofo, en su búsqueda de determinar los principios, causas y elementos de la naturaleza, aspira al conocimiento de lo más alto, aquello que gobierna y determina todo lo existente. A partir de este saber logra un conocimiento de lo vivo, de los procesos y los cambios.

La importancia de la vida y la salud en los diálogos de Platón se ve ejemplificada en su interés por la medicina. Platón es uno de los pensadores antiguos que observó de forma cuidadosa la relación entre el quehacer filosófico y el arte de la medicina. Si bien esta inclinación es explicada por la orientación de la cultura griega a la formación tanto del cuerpo como del espíritu, al mismo tiempo encontramos el desarrollo de la escuela de Hipócrates en la isla de Cos durante el siglo V, la cual es contemporánea del pensamiento de Platón.

Werner Jaeger en su escrito *Paideia* (p. 783) considera que, si no hubiéramos podido tener acceso a los escritos médicos que los griegos elaboraron durante los siglos V y IV a. C., los diálogos de Platón nos permitirían llegar a la conclusión de que la medicina tenía un lugar importante en el ámbito social de la Grecia antigua.

En Platón encontramos numerosas alusiones a la relación de la filosofía con la medicina y con el método del médico. La medicina es vista como un saber que se ocupa de la salud y de la enfermedad del cuerpo. El médico aparece como quien tiene un saber sobre la naturaleza y sus fenómenos, un conocimiento profundo sobre el cuerpo humano y los procesos que lo aquejan. El buen médico se ocupa de la totalidad del ser humano, no sólo de la parte corporal enferma. Si bien en los diálogos de juventud no hay una clara distinción de la filosofía respecto a otro tipo de actividad humana, ésta parece encontrarse definida por el hacer del filósofo. De esta manera, la continua actividad del filósofo es la que permite determinar sus diferencias en cuanto a otros saberes y a otras prácticas, siendo la forma en que procede el filósofo y su finalidad lo que lo harán semejante al médico. El filósofo, como el médico, tiene el conocimiento de cómo curar el alma de su interlocutor, lo cual hace a partir del diálogo.

Por otra parte, Platón observa la forma en que procede el médico para sanar el cuerpo. El médico dirige el cuerpo del enfermo hacia la salud, esto es, en un sentido opuesto al que se encuentra. El filósofo, por su parte, conoce la naturaleza del alma; gracias a este saber, a partir del diálogo, conduce el alma

de su interlocutor hacia el conocimiento del bien, que representa la sanación de su alma y por lo tanto la salud de todo su ser.

En el presente escrito me interesa, por una parte, presentar la relación que establece Platón entre la filosofía y la medicina en el diálogo *Cármides*, y, por otra parte, mostrar que este vínculo proviene de un cuidadoso análisis de la mayéutica socrática. La exhortación y la indagación, propias del método socrático, no sólo definen la enseñanza filosófica, sino que, en conjunción con la oralidad, propia de la mayéutica, hacen del diálogo filosófico un discurrir terapéutico, de tal suerte que no sólo tiene finalidades pedagógicas y epistémicas, sino que tiene un carácter curativo al mismo tiempo.

El diálogo filosófico para Platón tiene un carácter purificador en el alma de quien lo escucha, así como la medicina lo tiene en el cuerpo que cura. La discusión filosófica purifica el alma de su estado de ignorancia y la conduce a un estado de armonía, y hace del verdadero filósofo un médico de almas. En el *Fedro* (271c-d) afirma que el poder de la palabra viva se encuentra en su capacidad de guiar las almas de quien la escucha; por ello es necesario que aquel que elabora discursos sepa todo acerca de las especies y de la forma que el alma tiene. De esta manera el filósofo, cuyo discurso busca la sanación de quien lo escucha, requiere de un conocimiento del alma que le permita conducirlo a dicho estado.

2. Desarrollo

Cármides es un diálogo de juventud en el que la referencia histórica con la que inicia inserta en la palabra escrita el ámbito de la vida. El diálogo comienza en primera persona, Sócrates narra su alegre regreso a Atenas tras abandonar el campamento de la batalla de Potidea, en donde muchos de sus conocidos murieron. La narración surge de la voz y presencia del filósofo. La alusión a la guerra de Potidea en 432 a.C. ubica el diálogo en una situación espacio-temporal concreta. Después del combate, el filósofo regresa a su ciudad, visita la palestra, la cual se ubica frente al templo de Perséfone, lugar en el que encuentra a amigos que muestran un vivo interés sobre lo que le ha acontecido durante su participación en la guerra. Sin embargo, Sócrates dirige la discusión hacia las cuestiones que realmente le interesan, les pregunta acerca de la filosofía y la juventud; desea saber cómo han ido las cosas en su ausencia respecto a la filosofía, así como si entre los jóvenes hay alguno que destaque por su belleza y sabiduría.

—Oh, Sócrates —dijo—, ¿cómo es que has escapado de la batalla?
 Efectivamente, poco antes de mi partida había tenido lugar una batalla en Potidea, de la que, justamente ahora, se había tenido noticia aquí.
 Yo le respondí:
 —Pues así, tal como tú ves.

(Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 153b)

Critias informa a Sócrates que entre los jóvenes atenienses hay uno llamado Cármides que sobresale no sólo por su belleza, sino por su interés en la filosofía y la poesía. Dicho joven es descrito como el más bello por fuera y por dentro, algo semejante a un filósofo y conocedor de poesía. Esta descripción llena de entusiasmo a Sócrates, quien le propone, a fin de conocerlo, desnudarlo por dentro. De esta manera, las cualidades intelectuales y morales de Cármides generan en Sócrates un vivo interés de examinar su alma y descubrir su interior, antes de atender a la belleza de su aspecto físico.

—¿Por qué, pues, no le desnudamos, de algún modo, por dentro y lo examinamos antes que a su figura? Porque, a su edad, seguro que le gustará saludar.
 —¡Claro que sí —dijo Critias—, ya que es algo así como filósofo, y además, según opinión de otros y suya propia, sabe de poesía.

(Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 155a)

Un elemento que resulta relevante para el tema que aquí me ocupa es el comentario que realiza Critias respecto a la salud de Cármides. Critias informa a Sócrates que el joven sufre por las mañanas de una pesadez de la cabeza, por lo que sugiere a Sócrates que se presente ante él como un médico que puede aliviar sus dolencias. Así, pide a otro joven llamar a Cármides diciéndole que le presentará a un médico capaz de terminar con los dolores que le aquejan. Sócrates toma el papel del médico que ayudará a Cármides a sanar su malestar físico.

—No hace mucho me dijo que por las mañanas, al levantarse, le pesaba la cabeza.
 ¿Qué te impide hacer ver ante él que sabes de un remedio para su enfermedad?
 —Nada —le dije—. Sólo que venga.

(Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 155b)

La llegada de Cármides es descrita con muchos detalles y amplias referencias a su belleza y a la atracción que genera en todos los que ahí se encuentran reunidos, en este sentido algunos escritos privilegian, ante todo, el aspecto

erótico de la mayéutica socrática (Pentassuglio F. 2020, p. 58); sin embargo, considero que uno de los aspectos fundamentales que revela este diálogo es su carácter terapéutico. Por un lado, es necesario tener presente el centro de discusión en el que se ubica el encuentro, los gimnasios se caracterizan por ser espacios dedicados al cuidado del cuerpo, pero al mismo tiempo se desvela como el lugar adecuado para el cultivo del alma. Sócrates se reúne a discutir con sus amigos en la palestra. La palestra es el lugar adonde acuden los jóvenes para ejercitarse, fortalecerse físicamente y donde llevan a cabo peleas cuerpo a cuerpo.

Por otra parte, Sócrates relata lo encantador que resulta Cármides y el deseo que todos los asistentes tienen de que se siente a su lado; sin embargo, el joven más bello entre los atenienses prefiere tomar un lugar entre Sócrates y Critias. Y frente a estas imágenes de belleza corporal y erotismo, Sócrates, de acuerdo con el tema de discusión del diálogo, logra mantener el control de sí mismo y se muestra poseedor de la *sōphrosynē*.¹

Sócrates procede como el médico que tras desnudar el cuerpo, para poder determinar el mal que aqueja al paciente, lo examina. Sin embargo, la auscultación del enfermo que realizará Sócrates no se da a partir del cuerpo, sino del alma. Para descubrir el interior de su paciente, el filósofo recurre al diálogo. La conversación con el otro es el método que permite al pensador conocer a su interlocutor y descubrir, más allá de la perfección de su figura, la naturaleza de su alma.

De esta manera, Cármides comienza la conversación con un vivo interés por el remedio que Sócrates le recetará para terminar con su mal. El filósofo ateniense, dominado por un impulso erótico, tan pronto como haya encontrado una respuesta procederá a hacer una recomendación. Su consejo pone de manifiesto el poder de la palabra, el filósofo recomienda el uso de una hierba en conjunto con un conjuro *epaeídō* para tratar su dolencia. El verbo *epaeídō* hace referencia a acompañar cantando o a una fórmula mágica oral dirigida a sanar o calmar, así asegura que la hierba no tiene ningún efecto sin el ensalmo. Una pregunta relevante en este punto es aclarar, como lo plantea Thomas A. Szlezák, qué tanto tiene que ver la noción de *epaeídō* con el saber filosófico.

¹ En el diálogo *Cármides* encontramos distintas definiciones de la noción de *sōphrosynē*. La *sōphrosynē* es una virtud que en Platón presenta distintas acepciones, entre las cuales destacan: 1) ocuparse de lo que es propio a cada uno (*Cármides* 161e), 2) ocuparse de las cosas buenas (*Cármides* 163e), 3) como sinónimo de la sentencia delfica “conócete a ti mismo” (*Cármides* 164e-165a), etcétera. Respecto a la traducción del término en Platón, sugerida por el diccionario Liddell, es *conocimiento de sí mismo, templanza o modestia*.

En *Cármides* los ensalmos (*epōdaís*) anteceden las buenas conversaciones, de tal manera que predisponen al interlocutor para la conversación con el otro. La idea del ensalmo hace de la palabra enunciada un elemento que tiene un poder de transformar a quien escucha, pero se requiere de la intervención de los bellos discursos *kaloí logoi*, capaces de aliviar no sólo una parte del cuerpo, sino el todo.

Y yo le contesté que el remedio era una especie de hierba, a la que se añadía un cierto ensalmo que, si, en verdad, alguno lo conjuraba cuando hacía uso de ella, le ponía completamente sano; pero que, sin este ensalmo, en nada aprovechaba la hierba (Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 155e).

Para describir de qué manera el ensalmo actúa en el cuerpo, Sócrates aclara la manera en que proceden los buenos médicos. Éstos no curan de forma parcial la parte corporal aquejada por algún dolor o que resulta enferma, sino que van del todo a la parte, de tal modo que al restablecer la salud de todo el cuerpo proporcionan alivio a las partes. Platón sostiene que la idea de partir del todo para sanar las partes es un principio de la medicina. Siguiendo este principio no es posible concentrarse sólo en la parte que se ve afectada y sanarla de forma aislada. Por lo demás, sostiene que en la medicina es de vital importancia el uso de hierbas y la expresión de cantos u oraciones, así como la práctica de dietas. Las hierbas, los ensalmos y las dietas actúan en la totalidad del cuerpo, pero la totalidad del ser humano no sólo es su cuerpo, sino cuerpo y alma.

En Sócrates, la importancia de las dietas recuerda las recomendaciones hipocráticas para restablecer la salud, según las cuales la enfermedad sucede cuando existe un cambio *metabolē* que ha alterado la salud y ha roto el equilibrio natural del enfermo, de tal manera que el alimento seleccionado actúa en el cuerpo en un sentido inverso al de la enfermedad, restableciendo la salud; no de la parte, sino del todo.

Afirmo que quien pretende componer acertadamente un escrito sobre la dieta humana debe, antes de nada, reconocer y discernir la naturaleza del hombre en general; conocer de qué partes está compuesto desde su origen y distinguir de qué elementos está dominado (Hipócrates de Cos, trad. 1983, p. 23).

El conocimiento que expresa Sócrates dice haberlo aprendido directamente en el ejército de parte de uno de los médicos tracios que se encontraba con

ellos. La descripción de la medicina tracia va acompañada de un mito, según el cual los médicos aprendieron medicina de Zalmosis, el dios de la tribu tracia, quien les brindó el poder de resucitar a los muertos y les enseñó que no es posible sanar una parte de la cabeza sin la cabeza, así como la cabeza sin el resto del cuerpo, ni el cuerpo en su totalidad sin el alma.

El mito se introduce previo al examen para determinar si Cármides posee o no el conocimiento de la *sōphrosýnē*, virtud que ocupará un lugar fundamental dentro del diálogo por su capacidad de sanación. A partir del mito, Sócrates expone un conocimiento fundamental para la actividad terapéutica de la filosofía: no es posible sanar el cuerpo sin considerar el alma y es el filósofo mayéutico el que conoce cómo sanarla.

Para Szlezák (1985), el *Cármides* puede leerse a la luz del *Fedro*; considera que la referencia a la hierba y a la medicina tracia que realiza Platón es una metáfora del hecho de que el filosofar oral es capaz de generar la sabiduría (p. 142).

Platón compara la medicina tracia con la griega y considera que, frente a los médicos tracios, los griegos han errado al no percatarse de la importancia de la sanación del todo para el bienestar de las partes y que no es posible sanar la parte sin el todo. Pero entre las partes que componen el todo del ser humano, el alma ocupa un lugar primordial respecto a lo cual todo lo demás se subordina. Si el alma se encuentra sana, todo el cuerpo estará en un estado óptimo. De esta manera, antes de buscar una sanación de sólo una parte del cuerpo, o del cuerpo enfermo, es necesario procurar el bienestar y la salud del alma. Por lo tanto, el restablecimiento de la salud conlleva necesariamente un cuidado y especial atención al alma.

Mientras me estaba enseñando el remedio y los ensalmos, me dijo: “Que no te convenza nadie a tratarte la cabeza con ese remedio, sin antes haberte entregado su alma, para que con el ensalmo se la cures (Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 157b).

Así, sostiene que no se puede ser médico del alma o del cuerpo de forma separada, e invita a Cármides, si es que desea una sanación, a continuar en la conversación a fin de que, mediante los buenos discursos que realizarán en conjunto, logre sanar su alma, y conforme ésta sane, podrá sanar también su cabeza. En efecto, se muestra que la salud del cuerpo está en íntima relación con la salud del alma. El cultivo de la *sōphrosýnē* se presenta como determinante para lograr la totalidad de la salud.

Si bien Cármides es descrito por Critias como el más sensato entre los jóvenes y desataca no sólo por su belleza, sino también por su templanza, es necesario poner a prueba si cuenta realmente con su posesión para determinar su sanación. Si Cármides verdaderamente es portador de la templanza, no requiere de los ensalmos dirigidos a la totalidad de su ser, sino de un remedio que sane únicamente la parte enferma de su cuerpo; pero si no posee la sensatez, entonces requiere de la sanación del alma que conduzca a la sanación de su cuerpo y esto es posible a partir de los buenos discursos.

El tratamiento para la sanación de la totalidad de su ser se encuentra en los discursos. Los buenos discursos hacen surgir la *phrónēsis* en el alma. Éstos se caracterizan por ser conductores del alma hacia la sanación, y llevan el cuerpo también a este estado. Sin embargo, la pregunta a partir de la cual comienza el proceso de curación de Cármides es justamente aquella que pretende determinar qué es y cuál es la naturaleza de esta virtud. Y más allá de buscar una definición del concepto *sōphrosynē*, la pregunta va dirigida a determinar si Cármides posee o no esta virtud. Si Cármides la posee, entonces no sólo podrá decir en qué consiste y cuáles son sus propiedades, sino que no necesitará de ningún discurso para sanar.

En la discusión filosófica oral, los buenos discursos *kaloí λόγοι*, en la medida en que dirigen el alma hacia el conocimiento, funcionan como un fármaco para ella, ellos conforman los discursos propios de la mayeutica. Además de ser persuasivos, los buenos discursos se caracterizan por tener un carácter pedagógico y terapéutico, al conducir el alma del interlocutor hacia el conocimiento de la verdad y a un estado de purificación de creencias erradas.

Pierre Hadot se refiere a este carácter pedagógico de los discursos como un rechazo a la concepción del saber como transmisión de un mensaje, debido a que Sócrates, más que responder a los cuestionamientos de sus interlocutores, como aquel que posee el conocimiento y lo imparte a partir de discursos explicativos, recurre a la interpelación de su interlocutor en busca de que el propio individuo que se somete al cuestionamiento sea quien ponga en un examen minucioso sus opiniones y creencias, de tal modo que por medio de un autoanálisis se percate de su error, y, con ello, de la necesidad de ir en busca del saber. Así, en un primer momento, gracias a un proceso de introspección, los buenos discursos liberan al interlocutor de opiniones y creencias erradas. Al mismo tiempo, con esta liberación acontece un proceso terapéutico, gracias al cual se da un cambio de posición que genera en él un deseo de conocer.

Su método filosófico consistirá no en transmitir un saber, lo que equivaldría a contestar las preguntas de los discípulos, sino, por el contrario, a interrogar a los discípulos, porque él mismo no tiene nada que decirles, nada que enseñarles, en lo tocante al contenido teórico del saber. (Hadot 1998, pp. 38-39).

La cuestión relevante del diálogo *Cármides*, como de algunos otros, es que el método socrático y el tema de discusión no tienen una finalidad ante todo teórica, sino terapéutica. Por medio del diálogo se busca la sanación del interlocutor.

En la indagación acerca de la *sōphrosynē*, Sócrates pone en marcha el proceso del *élenchos* propio de la mayéutica. Si bien el término *élenchos* no tiene una clara definición, su carácter de refutación o examen crítico se manifiesta ante todo a partir de la forma en que Sócrates dialoga con sus interlocutores. Sócrates comienza preguntando a Critias qué es la *sōphrosynē*; el cuestionamiento toma la forma de la pregunta por la definición ¿qué es X?,² de manera que al determinar qué es X sea posible establecer si acaso Cármides vive de acuerdo con esta virtud.

A lo largo del diálogo se observa cómo Cármides intenta responder a ese cuestionamiento, mientras Sócrates ayudará mostrándole las dificultades que presenta cada una de sus definiciones. En este proceso, más allá de buscar la refutación de sus afirmaciones al seguir preguntando y poner en duda sus respuestas, Sócrates va generando en Cármides un cambio de actitud, desde el creer saber qué es la virtud en cuestión, hasta el dudar de esta certeza y percatarse de la dificultad que encierra el poder determinar qué es ella, pero al mismo tiempo darse cuenta de la importancia que este conocimiento tiene para su vida.

En el examen que Sócrates realiza a Cármides se desvelan los dos objetivos que observa Gregory Vlastos en el proceso del *élenchos*; por una parte, descubrir en qué consiste en este caso la *sōphrosynē*, y, por otra parte, someter a prueba a Cármides, a fin de determinar si posee esta virtud y, por lo tanto, si vive de acuerdo a ella.

² John Beversluis considera que una de las cuestiones importantes de los diálogos de Platón es la definición, de suerte que la pregunta qué es X ha generado una tradición interpretativa sobre la teoría de la definición en Platón; sin embargo, piensa que la forma de cuestionamiento presenta una formulación poco coherente, pues la pregunta implica, como condición necesaria, que el conocimiento del *eidos* permita reconocer las instancias en las cuales se hace presente, por lo que si el interlocutor no puede identificar las instancias en las cuales se presenta, desconoce el *eidos*, y si puede reconocer las instancias, entonces conoce el *eidos* y no requiere de la definición. Beversluis, John (1974), pp. 334-336.

En consecuencia, el *élenchos* tiene un doble objetivo: descubrir cómo debe vivir cada ser humano y poner a prueba al ser humano que responde, para averiguar si vive como se debe vivir. Esto es: dos operaciones en una. (Vlastos 1994, p. 10)³

Este doble objetivo del *élenchos* conlleva al mismo tiempo que una búsqueda filosófica de la verdad, la de determinar qué es la *sōphrosynē*, un aspecto terapéutico del diálogo filosófico que implica una observación de sus opiniones, un autoanálisis crítico que le permita observarse a sí mismo y poder establecer de qué manera puede vivir de acuerdo a ella.

A partir del diálogo, Sócrates conduce a Cármides al reconocimiento de no saber qué es la templanza y, por lo tanto, no poder vivir acorde a ella. Al mismo tiempo genera en Cármides un cambio de actitud y un deseo de conocimiento. Gracias al proceso de cuestionamiento, Sócrates desvela a su interlocutor la importancia de esta virtud para el bienestar del cuerpo y del alma. El cambio de actitud implica dirigirse hacia aquello que se ha desvelado como verdadero en el diálogo y un interés en adoptar una forma de vida acorde a esta verdad.

Platon comparte, con la tradición de la filosofía antigua en general, la opinión de que el objetivo del filósofo no es producir un texto escrito que exprese la verdad filosófica, sino más bien pensar y vivir de acuerdo con esa verdad. (Tuozzo 2011, p. 20)⁴

Sócrates inicia el proceso de examinación con la autorización de Cármides, la mayéutica requiere de una cooperación en conjunto, en el cual uno ayuda al otro dirigiendo la conversación a partir del cuestionamiento, y el otro se deja guiar mientras responde a las preguntas planteadas, pues ambos, tanto aquel que cuestiona como aquel que permite el cuestionamiento, a partir de un camino difícil dialogan a fin de aproximarse a la verdad.

En este sentido, Richard McKim refiere la concepción de la dialéctica en el diálogo Cármides como una empresa cooperativa en la que los participantes de la discusión obtienen un beneficio mutuo y resultan agradecidos uno a

³ “Thus elenchus has a double objective: to discover how every human being ought to live *and* to test that single human being who is doing the answering — to find out if he is living as one ought to live. This is a two-in-one operation”. Mi traducción desde el texto original en inglés.

⁴ “Plato shares with the tradition of ancient *philosophia* in general the view that it is the aim of the philosopher not to produce written text expressing philosophical truth but rather to think a live in accordance with that truth”. Mi traducción desde el texto original en inglés.

otro en el proceso de refutación porque logran, al desprenderse de creencias erróneas, un avance hacia el saber (McKim 1985, p. 62).

Este proceso de cuestionamiento tiene una finalidad: mover de dirección al interlocutor con la intención de que su alma se despoje de todo tipo de creencias, opiniones y deseos que le impiden llegar al conocimiento de aquello que se cuestiona. Éste es un efecto similar al que produce la medicina en el cuerpo de un enfermo, el de purificarlo a fin de conducirlo a la salud. Este proceder toma la forma de pregunta-respuesta y refutación, al mismo tiempo que conlleva una especie de purificación de todas las creencias. La refutación está acompañada de un cuidadoso análisis de la respuesta, que intenta mostrar las deficiencias que ésta presenta; al mismo tiempo que tiene un carácter educativo, conlleva un aspecto terapéutico que purifica al alma, la cual, al encontrarse preñada de falsas opiniones, es un alma enferma.

Así, el *élenchos*, en cuanto método filosófico, permite al interlocutor desprenderse de las creencias erradas y prepara el alma para el aprendizaje. Este método no sólo está dirigido al ámbito del pensamiento, pues además de que afecta las emociones, el interlocutor requiere de una disposición anímica para cambiar su actitud ante el aprendizaje de la virtud.

Cármides, tras vacilar acerca de la naturaleza de la *sōphrosynē*, brinda tres definiciones; la primera caracteriza la templanza como la realización de todas las cosas de forma tranquila. Sócrates dirige su respuesta mediante ejemplos corporales a una comprensión de ella, la vincula a un modo de realizar acciones, de tal suerte que parece aproximarse más a la excelencia en el actuar que a la tranquilidad. En un segundo momento invita a Cármides a un análisis de sus propias acciones, de tal manera que al observarse a sí mismo pueda determinar las cualidades que lo hacen poseer la templanza, y cuáles son las que las suscitan. Con esta pregunta, Cármides llega a una introspección de sí mismo, y a partir de este análisis de la templanza, tal como se presenta en él, a observar que existe una relación entre ella y lo bueno, pues los seres humanos templados son también aquellos que actúan bien y producen cosas buenas.

Por último, Cármides presenta una tercera definición que parece haber escuchado de alguien más, según la cual la templanza es la ocupación de lo suyo. Ante esta última respuesta Sócrates se dirige a Critias para distinguir qué significa “ocuparse de”, pues la juventud de Cármides y su inexperiencia parecen ser un impedimento para continuar la discusión y examinar si lo reflexionado es o no verdadero.

Critias distingue el hacer (*poíein*), de la actividad (*práxis*) y del trabajo (*ergastía*). De esta manera la sensatez parece estar vincualada tanto a la actividad (*práxis*) como producción (*poíein*) de cosas buenas, así, es templado aquel que produce o que realiza una buena obra o aquel que lleva a cabo una buena acción, por lo que jamás un hombre sensato que produce buenas obras o acciones puede ignorar qué es la templanza. A partir de la máxima délfica “conócete a ti mismo” se desvela para Sócrates una definición de la *sōphrosýnē*, pues el conocerse a sí mismo parece ser una invitación al autoconocimiento y el saber de sí mismo; conlleva a aquel que lo práctica a la sanación de su alma. De este modo, la frase “conócete a ti mismo” es una invitación a la salud. Así, como toda ciencia tiene un saber, la medicina es un conocimiento de la salud y la enfermedad. El médico puede determinar aquello que es propio para cada enfermo, según la enfermedad que le aqueja. Por su parte, el conocimiento propio del sensato es el conocimiento del bien y del mal, siendo capaz éste de determinar las cosas provechosas y buenas de las que no lo son.

Por lo tanto, la templanza, en la medida que conlleva un conocimiento del bien, repercute en una vida feliz o en un bien vivir. Así, al final del diálogo parece que este saber, más que otra ciencia, proporciona la salud.

—¿Pero, es que sería ese saber el que nos haría sanos, dije yo, y no la medicina, y así en todas las otras artes, y no lo que es propio de cada una de ellas? ¿O es que no estábamos desde hace tiempo de acuerdo en que era sólo saber de los saberes y de las ignorancias, pero de ningún otro? ¿No es así?

—Así parece.

(Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 174d10).

Si bien el diálogo concluye en aporía, el cuestionamiento le permite a Cármides percatarse de que no sabe, no sólo la definición con certeza de la *sōphrosýnē*, sino que además no goza de un conocimiento más importante,⁵ el conocimiento de sí mismo. En el proceso que conduce a Cármides a un autoanálisis, el reconocimiento de su ignorancia acerca de la templanza, que suscita en él el deseo de llegar a su saber, es un camino en el que Michele

⁵ Charles H. Kahn considera que el método del *élenchos* socrático tiene ciertas implicaciones que no se encuentran del todo resueltas y que el diálogo *Cármides* presenta algunas claves. En este diálogo, Sócrates cuestiona a sus interlocutores acerca de la templanza. Para poder determinar qué es y no es la templanza, Sócrates debe tener el conocimiento de qué es la virtud, y, por lo tanto, la ignorancia socrática es fraudulenta o irónica. De esta manera, el éxito del *élenchos* supone la posesión de cierto conocimiento o experiencia que Sócrates no sostiene. Kahn, Charles H. (1988), pp. 548-549.

Federico Sciacca (1950) observa el proceso dialéctico, pues muestra la dificultad del saber a partir de un reconocimiento del error, las dudas y el regreso a consideraciones ya propuestas (pp. 103-104).

A partir de este proceso de cuestionamiento, Sócrates permite a Cármides observarse a sí mismo y lograr un autoconocimiento. La máxima délfica “conócete a ti mismo” que parece en el diálogo ser sinónimo de “salud” se presenta como una de las posibles definiciones de *sōphrosýnē* hace patente a Cármides la importancia del conocimiento para conducir su vida en la dirección del saber.

En este sentido W. Thomas Schmid considera que el *élenchos* es ante todo una experiencia personal en la cual el interlocutor es interpelado de forma directa, y brinda cuatro razones por las cuales este proceso conduce al autoanálisis: 1) la virtud que se analiza es central para evaluar la vida y el sistema de valores del interlocutor; 2) el interlocutor expresa sus propias opiniones y creencias; 3) las discusiones se dan en público, donde está en juego la imagen de los interlocutores; 4) el interlocutor comienza considerando que tiene conocimiento de la virtud en cuestión, pero tras el análisis reconoce su ignorancia (Schmid 1998, p. 64). Ahora bien, esta experiencia personal, que implica un cambio de actitud frente al conocimiento, se encuentra acompañada de cierta disposición anímica hacia el saber: el interlocutor, al reconocer su falta de conocimiento, genera un deseo de saber aquello en que se reconoce ignorante.

Así, aunque la argumentación mediante el uso del *élenchos* en el diálogo *Cármides* concluye en aporía, y éste parece ser el estado recurrente de la discusión socrática, Sócrates no es un escéptico, sino alguien que tiene un conocimiento de sí mismo, el conocimiento de su ignorancia. El estado de aporía no sólo muestra la dificultad de lo que se desea saber, al mismo tiempo brinda la posibilidad de continuar reflexionando sobre la misma cuestión pero desde un lugar distinto de inicio.

De esta manera, Cármides se declara necesitado del ensalmo que describió Sócrates y deseoso de someterse a él hasta lograr su sanación. Esta decisión es descrita por Critias como una señal de que en Cármides habita, aunque de forma velada, la templanza. Así, Platón presenta en *Cármides* una de las tareas del discurso filosófico: éste se realiza en relación con otro y va dirigido no a una parte de aquel con el que se conversa, sino a su totalidad; la investigación filosófica conlleva una experiencia que se da en el discurrir oral y continúa con una transformación de la vida misma, para lograr la salud y el buen vivir.

La capacidad médica del diálogo socrático se destaca a lo largo de todo el escrito y culmina cuando Cármides, gracias a la serie de cuestionamientos que Sócrates realiza, llega a un estado de *kátharsis* de los prejuicios y creencias que lo acompañaban. Se percata de su ignorancia, del error de sus opiniones acerca de la *sōphrosýnē* y de la necesidad que tiene de su conocimiento. Ante esta desvelación, con un deseo de lograr este saber, decide tomar a Sócrates como tutor y permanecer a su lado sometiéndose a la sanación de sus discursos.

3. Conclusiones

Desde el inicio del diálogo *Cármides*, Platón establece una relación entre filosofía y medicina. Aquello que da inicio a la conversación entre Sócrates y el joven Cármides es el dolor de cabeza que aqueja a este último, quien ha sido descrito pleno de cualidades físicas, intelectuales y morales, de tal suerte que destaca de entre sus compañeros por su belleza y disposición al conocimiento. Sin embargo, el dolor que presenta evidencia una enfermedad.

Un aspecto importante de los diálogos primeros es la exposición del método socrático en su carácter pedagógico y epistémico, pero en *Cármides* muestra su capacidad terapéutica. Sócrates se presenta como aquel que tiene el conocimiento de un remedio que puede curar tanto el cuerpo como el alma de Cármides, aquejado por una pesadez de la cabeza. Sin embargo, más allá de cuestionarlo a propósito de sus síntomas, para poder determinar su enfermedad y dar indicaciones sobre el fármaco que pueda aliviar sus dolores, Sócrates se interesa por saber si posee la sensatez y no sólo si es capaz de determinar qué es.

Así, ante la enfermedad, Sócrates cuestiona al enfermo no por los síntomas del mal, sino por una virtud que es la *sōphrosýnē*. Así es como Sócrates dirige la discusión. El camino que le hace seguir es el de darse cuenta de sí mismo, no sólo si conoce qué es la templanza, sino si vive de acuerdo a ella. De este modo, para sanar es necesaria la interlocución filosófica que ocurre como exhortación. Ésta se dirige a la existencia de Cármides o a su modo de vida, de tal manera que lo obliga a reflexionar sobre sí mismo. Así, el cuestionamiento, más que una búsqueda teórica sobre ¿qué es la *sōphrosýnē*?, se convierte en un análisis personal, que conlleva al interrogado a analizar su vida y a reconducirla hacia aquello que requiere. Esta reflexión implica darse cuenta de si vive o no respecto a qué es esta virtud y la necesidad de un cambio de actitud que le permita conocerla y poder vivir de acuerdo con ella.

La ignorancia revela la necesidad del conocimiento de la templanza, no sólo para tener el conocimiento de qué es sino para poder vivir acorde a ella. Así, el ámbito epistémico, el de determinar qué es la *sōphrosynē* queda supeditado al ámbito de la vida y del bien vivir.

En este sentido, Gabriela Roxana Carone considera que “la sabiduría humana de Sócrates demuestra ser no sólo posible, sino además constitutiva de la virtud misma, que es intrínsecamente beneficiosa para Sócrates” (Carone p. 133). Por tanto, el conocimiento de la templanza se presenta como fundamental para la salud del cuerpo y del alma, lo cual propicia vivir bien y una vida feliz.

La invitación que sigue a la exhortación es un cambio de posición que en Cármides se encuentra ejemplificado con su disposición a seguir siendo interrogado por Sócrates y a continuar con sus enseñanzas, que paradójicamente se dan en forma de cuestionamiento. En consecuencia, el aprendizaje que adquiere Cármides no tiene un contenido teórico, hasta lo expuesto en el diálogo, sino ante todo la experiencia que el proceso de cuestionamiento le genera, al invitarlo a reflexionar sobre sí mismo y sobre su vida. Cármides se percata de que los discursos que le ha proporcionado Sócrates tienen una función curativa en la medida en que lo han llevado a una introspección de sí mismo y a un cambio de actitud.

En este sentido, Pierre Hadot considera que “...la filosofía socrática no supone la simple elaboración de un sistema, sino el despertar la conciencia, la elevación a un nivel del ser que sólo puede conseguirse mediante la relación de un individuo con otro” (Hadot 2006, p. 100). Con lo cual se muestra, por una parte, la importancia del otro para la sanación, pues el enfermo requiere de un interlocutor que sea capaz de conducirlo a este estado. En el caso de Cármides, ese otro no es cualquier otro: es un ser humano que se interesa más por la salud del cuerpo y del alma de los otros que por su propio bienestar, haciendo uso del cuestionamiento como método para conducirlos a una sanación.

Ahora bien, el cuestionamiento (*élenkhos*), tal cual es puesto en marcha en el diálogo *Cármides*, no busca ante todo la refutación de una definición, distinción privilegiada por Vlastos, sino el efecto posterior que acontece gracias a este cuestionamiento en el alma del interlocutor, el cual Monique Dixsaut ha caracterizado como un percatarse de la distinción entre saber y opinar (2017, p. 57). Por otra parte, la indagación conlleva un cambio no sólo de posición sino de vida; Cármides se percata de la importancia que esta virtud tiene para su existencia y salud, y, por lo tanto, decide dedicarse, en conjunto con

Sócrates, a su investigación, optando con ello a una forma de vida, la cual implica el autoanálisis, teniendo como aspiración, en algún momento, alcanzar su sanación.

4. Bibliografía

- Platón, (1985), *Diálogos. Vol. I*, Gredos, Madrid.
- Beverluis, J., (1974), "Socratic Definition", *American Philosophical Quarterly*, vol. 11, no. 4, pp. 331-336.
- Carone, G. R., (1997), "Virtud y conocimiento en los diálogos socráticos: una red de paradojas", *Méthexis. Revista Internacional de Filosofía Antigua*, vol. 10, pp. 129-139.
- Dillon, J. M. y M. Dixsaut, (2017), *Agonistes. Essays in Honour of Denis, O'Brien*, Routledge, Londres.
- Dixsaut, M., (2017), "Réfutation et dialectique", en J. M. Dillon y M. Dixsaut (comps.) 2017, pp. 53-74.
- Hipócrates de Cos, (1983), *Tratados hipocráticos III*, Gredos, Madrid.
- Hadot, P., (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid.
- Hadot, P., (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kahn, Ch. H., (1988), "Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues", *The Journal of Philosophy*, vol. 85, no. 10, pp. 541-549.
- MacKenzie, M. M., (1988), "The Virtues of Socratic Ignorance", *The Classical Quarterly*, vol. 38, no. 2, pp. 331-350.
- McKim, R., (1985), "Socratic Self-Knowledge and 'Knowledge of Knowledge' in Plato's Charmides", *Transactions of the American Philological Association* (1974-2014), vol. 115, pp. 59-77.
- Pentassuglio, F., (2020), "Elenchtike techne, erotike techne: in margine al Carmide platonico", *Plato Journal*, vol. 20, pp. 55-66.
- Sciacca, G. M., (1950), "Il Carmide e la ricerca d'un oggetto per la filosofia", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 5, no. 2, pp. 103-123.
- Schmid, W. Th., (1998), *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, State University of New York Press, Nueva York.
- Szlezák, Th. A., (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Schulthess, Berlín.
- Tuozzo, Th. M., (2011), *Plato's Charmides. Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Vlastos, G., (1994), "The Socratic Elenchus: Method is All", en Gregory Vlastos 1994, pp. 1-38.
- , (1994), *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Werner, J., (1985), *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México.