

Guía de lectura y
trabajo para el curso
Platón I
los diálogos de juventud

Ana Maria C. Minecan

Primera edición: septiembre 2021
Segunda edición: septiembre 2025

Guía de lectura y trabajo para el curso Platón I: los diálogos de juventud
Ana Maria C. Minecan

Colección: Guías de lectura para
los cursos del Centro de Estudios Filosóficos Alétheia

CEFA Ediciones – Centro de Estudios Filosóficos Alétheia
Madrid, 2025
www.anaminecan.com

ISBN-13: 979-8265724014

El papel de este libro procede de bosques gestionados de forma sostenible y de fuentes controladas.

CONTENIDO

Sobre Alétheia y tu profesora	i
Clase 1 Atenas en tiempos de Platón	1
Clase 2 Los manuscritos más antiguos de Platón	9
Clase 3 Autenticidad de los diálogos platónicos	15
Clase 4 Las doctrinas no escritas de Platón	19
Clase 5 El influjo de Platón en la Antigüedad	25
Clase 6 El influjo de Platón en la Alta Edad Media	29
Clase 7 Los árabes y la filosofía griega	33
Clase 8 La recepción de Platón en el Renacimiento	43
Clase 9 Platón en la Modernidad	49
Clase 10 ¿Nació Platón de una virgen?	55
Clase 11 Plan de trabajo	61
Clase 12 <i>Laques</i> o sobre el valor	65
Clase 13 <i>Laques</i> o el autodidacta	69
Clase 14 <i>Laques</i> y el miedo a la muerte	75
Clase 15 <i>Cármides</i> o sobre el autocontrol	81
Clase 16 <i>Cármides</i> : “conócete a ti mismo”	87
Clase 17 <i>Lisis</i> o sobre la amistad	93
Clase 18 <i>Lisis</i> o sobre la atracción entre contrarios	99
Clase 19 <i>Ion</i> o sobre la inspiración artística	105
Clase 20 <i>Hippias mayor</i> o sobre la belleza	109

Clase 21 <i>Hippias menor</i> o sobre el engaño	113
Clase 22 <i>Eutifrón</i> o sobre la impiedad	117
Clase 23 <i>Menón</i> y los diálogos de transición	121
Clase 24 Banquete o sobre el amor	125
Clase 25 Discurso de Fedro y Pausanias	131
Clase 26 Discurso de Aristófanes	137
Clase 27 Discurso de Agatón	141
Clase 28 Discurso de Sócrates y Diotima	145
Clase 29 Discurso de Alcibíades	151
Bibliografía	157
Cuestiones para reflexionar	163

CLASE 13 | *LAQUES* O EL AUTODIDACTA

El diálogo avanza desde la cuestión de los maestros y el aprendizaje hasta la definición de la valentía. Sócrates responde a la objeción de Laques —la posibilidad del autodidacta— recordando que nadie es creído si no puede mostrar obras y discípulos que lo acrediten. El criterio de autoridad no es el orgullo personal, sino la obra visible y el testimonio público. A partir de ahí, Nicias describe el método socrático: no hablar de adornos ni banalidades, sino examinar al interlocutor hasta lo más íntimo de su vida, con crudeza pero también con ánimo de perfeccionamiento. La actitud filosófica consiste en aceptar este examen con paciencia, incluso con gozo. La conversación desemboca en la pregunta decisiva: qué es el valor. Laques ofrece definiciones sucesivas —resistencia en combate, constancia del alma— que Sócrates va afinando hasta mostrar que la valentía no puede ser mera terquedad ni ignorancia temeraria, sino firmeza acompañada por saber. Se insinúa así una redefinición del coraje: no como audacia instintiva, sino como resistencia sensata en todas las circunstancias de la vida.

| Conceptos principales

Autodidacta (αὐτοδιδάκτος, autodídaktos): Laques apela al mito del autoaprendizaje, de la “escuela de la calle”. Sócrates replica que sin obras y sin discípulos probados, esta pretensión carece de legitimidad.

Érgon (ἔργον): Obra, acción realizada. La validez de un saber se prueba en obras bien hechas y en la mejora visible de otros, no en la autoproclamación.

Máthesis (μάθησις): Aprendizaje. Se subraya que para las cosas complejas e importantes la *máthesis* requiere tradición, maestros y ejercicio prolongado, no improvisación.

Exétasis (ἐξέτασις, exétasis): Examen. Sócrates se presenta como quien somete al interlocutor a un examen continuo de su vida, de sus acciones y convicciones. La filosofía no es charla, sino escrutinio.

Emméneia (ἐμμένεια): Constancia. No basta con ser firme: la firmeza irracional es testarudez perniciosa.

Phrónesis (φρόνησις): Prudencia, sensatez. La *andreía* auténtica requiere unión con el saber; sin conocimiento, la audacia se convierte en insensatez.

| Resumen

El pasaje se abre con la provocación de Laques: ¿hacen falta maestros si hay personas que han aprendido solas? Platón pone en boca de Sócrates una concesión medida —sí, hay autodidactas— seguida de un criterio firme: pero no basta con proclamarse hábil; hay que mostrar obras y, sobre todo, mostrar a quienes has mejorado. El verdadero sello del saber no es el discurso ornamental ni el curriculum ruidoso, sino el

rastros de excelencia que dejas en tus acciones y en los otros. Esta idea, aplicada hoy, desmonta el carisma hueco de los gurús que venden fórmulas mágicas: si no se ven resultados verificables y personas transformadas, no hay autoridad genuina.

Entra entonces Nicias, que compone un pequeño retrato del método socrático. Conversar con Sócrates —dice— empieza a menudo en lo trivial, como si se jugara con naderías, pero en pocos giros se convierte en examen de vida: te lleva a explicar cómo vives, por qué actúas como actúas, en qué crees y cómo lo sostienes. Y no te suelta hasta revisar contigo lo bueno y lo malo de tu conducta. Esta descripción subraya un rasgo decisivo: para Platón, filosofar no es acumular datos, sino hacerse responsable de la propia vida a la luz de razones. Nicias confiesa que ese examen es duro —“una aduana” que nadie evita— y, sin embargo, placentero: hay un gozo peculiar en que te señalen faltas reales, porque te libran de errores futuros. La filosofía madura así como disciplina del carácter, no mero adorno intelectual.

A la vez, el pasaje corrige un prejuicio antiguo (y vigente): la edad no garantiza sabiduría. Platón no desprecia la experiencia, pero la desacraliza: sin estudio, práctica y corrección constante, los años no convierten a nadie en consejero fiable. La sabiduría es un hábito de examen y aprendizaje continuo, no un derecho automático concedido por la biografía. Con ello Platón hiere una sensibilidad tradicional —la veneración ciega del anciano— y abre un criterio más exigente y democrático: que te respeten no por los años, sino por cómo piensas, cómo actúas y cómo rectificas.

Del lado de Laques, la psicología es más ambivalente y muy humana. Confiesa que a veces los discursos sobre la virtud lo arrebatan, y otras lo irritaban si veía incongruencia entre palabras y vida. Aquí Platón introduce una imagen bellísima: el sabio auténtico es como un músico que logra armonía, no con la lira, sino con el tono de su existencia; sus actos y sus palabras consonan. Laques afirma que a Sócrates lo conoce por sus obras, no solo por su retórica, y que por eso tolerará gustoso ser examinado por él. Añade un criterio propio: el maestro debe ser un

hombre de bien; la reputación o la edad importan poco frente a la integridad y el conocimiento. Es una pedagogía moral: aprender de quien encarna lo que enseña.

Con este clima de franqueza, Sócrates pone el dedo en la llaga metodológica: antes de aconsejar cómo adquirir la virtud, hay que aclarar qué es. Sin definición, cualquier “método” es ciego. Laques ofrece primero una definición clásica: valentía es mantener el puesto en batalla. Sócrates ensancha el foco: la valentía aparece en todas las esferas — enfermedad, pobreza, gobierno, placeres y miedos— y no solo en el campo militar. El coraje no es monopolio del hoplita; es un módulo transversal de la vida buena. Invitado a reformular, Laques propone que el valor es constancia del alma. Y ahí Sócrates afina: constancia sí, pero no toda constancia. La obstinación irracional no es virtud; es vicio. El valor, si es bello y bueno, ha de ser constancia con razón: firmeza sostenida por el conocimiento (*phrónesis*).

Este giro desmonta una confusión persistente: asociar la valentía con la ignorancia temeraria. Laques, reflejando un sentir común, tiende a admirar más al que se lanza sin saber —el buzo que nunca buceó, el soldado que ignora el terreno— que al experto que calcula riesgos. Sócrates muestra la contradicción: si antes acordamos que audacia insensata es vergonzosa y dañina, no podemos ahora llamarla valor. El saber no resta coraje; lo refina. Quien monta bien a caballo, quien domina el arco, quien entiende las corrientes marinas, no es menos valiente por actuar con previsión; su valentía es más humana y más responsable. El coraje auténtico no es ceguera, sino visión que sostiene la perseverancia.

Platón aprovecha para golpear otra tendencia de su época (y también muy nuestra): confundir urgencia con valor. La cultura de los riesgos financieros o aventuras tecnológicas suele aplaudir el salto “sin saber”, etiquetando la cautela informada como cobardía. El diálogo revela lo contrario: donde no hay lucidez, hay azar o bravata; donde hay razonamiento y preparación, aparece la virtud del valor como dominio de sí ante lo incierto. Esto no trivializa el riesgo; lo discierne: hay riesgos

que debemos asumir y otros que sería insensato abrazar. La medida la da la razón práctica.

Todo este trayecto intelectual tiene, además, una dimensión afectiva: la frustración de Laques. “Creo saber qué es el valor —viene a decir— y, sin embargo, no puedo decirlo.” Platón cristaliza aquí una experiencia decisiva del aprendizaje: el desajuste entre la intuición y la articulación racional. Saber de modo tácito no basta; hay que poder dar razón. Y cuando la razón nos revela lagunas, duele. Sócrates no ridiculiza ese dolor; lo acompaña. Pide paciencia: si hemos definido valor como paciencia unida a razón, mostremos ahora paciencia buscándolo. La aceptación deportiva del error —casi una ética del debate— es parte del mismo valor que estamos tratando de definir.

La escena culmina con un gesto pedagógico: Sócrates “da aire” a Laques y llama a Nicias para que intente su propia definición. Este cambio de interlocutor no es capricho; cumple varias funciones. Primero, preserva la amistad y la dignidad del dialogante cansado: examinar no es humillar. Segundo, enriquece el problema mostrando que distintas temperaturas morales (la de Laques, más espontánea; la de Nicias, más calculada) producen definiciones rivales de valentía. Tercero, ofrece al lector una escuela de método: cuando te atascas, escucha al otro, vuelve al principio, replantea.

Si juntamos las líneas de fuerza, el fragmento propone tres tesis con alcance amplio:

Contra el mito del autodidacta autosuficiente: el aprendizaje serio requiere tradición, maestros y práctica larga; cuando alguien alega ser “de la calle”, la única validación son obras repetidas y personas mejoradas a la vista de todos. Esta exigencia no invalida la iniciativa personal, pero la somete a criterios públicos.

La filosofía como examen gozoso: la actitud filosófica madura es soportar (y hasta disfrutar) que nos corrijan; desaprender duele, pero es condición necesaria para crecer. En vez de buscar coartadas —la edad, la reputación, el “siempre se hizo así”—, Platón pide valentía intelectual: rendir cuentas de lo que creemos, aceptar refutaciones, reconstruir mejor.

Redefinición de la valentía: el valor no es temeridad ni testarudez; es firmeza inteligente en todos los ámbitos de la vida. Puede manifestarse en la enfermedad, en la pobreza digna, en la política honesta, en el gobierno de los placeres y deseos. Es, por tanto, una virtud civil y personal, no solo militar; algo que compete a cualquiera que quiera vivir bien.

El resultado es un desplazamiento sutil pero profundo: el foco de la ética deja de estar en gestos grandilocuentes y pasa a la coherencia trabajada del día a día. El héroe platónico no es el que más grita “yo me lanzo”, sino el que discierne, resiste y persiste con juicio. En el cierre, la invitación a Nicias abre la siguiente estación del diálogo: veremos cómo un carácter más calculador intentará definir el valor y cómo, al chocarse con Sócrates, aflorarán nuevas tensiones (entre conocimiento técnico y sabiduría práctica, entre osadía y prudencia), dejando claro que esta búsqueda —como la vida misma— no se resuelve en una frase, sino en un ejercicio continuo de examen y enmienda.

CLASE 14 | *LAQUES* Y EL MIEDO A LA MUERTE

El diálogo continúa enfrentando dos intuiciones contrapuestas sobre el valor: Laques lo asocia con firmeza anímica e ímpetu, mientras Nicias lo redefine como un saber práctico que distingue lo temible de lo que no lo es. La discusión, conducida por Sócrates, separa temeridad y auténtico valor, clarifica la naturaleza anticipatoria del miedo y estira la propuesta de Nicias hasta convertirla en una ciencia general del bien y del mal que abarca pasado, presente y futuro. El resultado es una aporía fecunda: no se fija una definición final, pero se gana método, medida y conciencia de que la valentía requiere prudencia y juicio, no solo arrojo. El cierre, de fuerte impronta pedagógica, eleva la autoexigencia intelectual y legitima el aprendizaje a lo largo de toda la vida.

| Resumen

El núcleo de la discusión se abre con una corrección decisiva: la valentía no se identifica con la mera fortaleza de carácter, sino con un saber capaz de discriminar aquello que debe temerse de lo que no. La propuesta de Nicias desplaza el foco desde el impulso hacia el juicio, y con ello cambia el terreno de juego: si el valor es conocimiento, entonces no basta con resistir el miedo; hay que comprender su objeto y su medida.

Este desplazamiento, que Sócrates acoge con interés, obliga a revisar la semántica intuitiva de la palabra “valor”, tan ligada a imágenes de arrojo inmediato, y a reconducirla hacia la prudencia deliberativa.

El primer choque conceptual llega cuando Laques objeta que, si el valor fuese un saber, los auténticos valientes serían los técnicos que conocen los riesgos de su oficio: médicos, agricultores, artesanos. Nicias traza aquí una distinción fundamental: los saberes técnicos son parciales; la valentía, en cambio, exigirá un juicio sobre el conjunto de bienes y males que están en juego para una vida humana, en cada circunstancia concreta. No se trata, pues, de una destreza profesional, sino de una orientación racional que sabe ponderar daños, beneficios y fines. La discusión sugiere, sin decirlo expresamente, una tensión clásica de la ética antigua: la unidad de las virtudes. Si el valor depende del conocimiento del bien, entonces roza la sabiduría práctica y no puede aislarse de la justicia o de la templanza.

A partir de aquí, Sócrates ordena el terreno. Primero, clarifica el miedo como expectación de un mal futuro. El miedo no se fija en lo pasado ni en lo presente en acto, sino en lo que se anticipa. Con ello, la definición de Nicias parece adquirir un perfil temporal: la valentía sería ciencia de bienes y males futuros. Sin embargo, este enfoque se muestra pronto insuficiente. Si el valor ha de guiar decisiones situadas, el juicio sobre lo venidero dependerá de una comprensión articulada del pasado y del presente. Así, la tesis se estira por coherencia hasta abarcar una ciencia amplia de bienes y males que no distingue por tiempo: sabe juzgar lo que ha sido, lo que es y lo que previsiblemente será. La consecuencia filosófica es notable: una definición modesta se expande y termina bordeando una ética general.

En paralelo, el diálogo depura una confusión habitual: no temer no equivale a ser valiente. La ausencia de miedo puede deberse a ignorancia, y entonces no produce valor sino temeridad. Nicias introduce ejemplos reconocibles: el niño que se expone al peligro por no conocerlo, el adulto imprudente que confunde suerte con pericia. Frente a esa figura, el valiente es quien conoce con precisión los riesgos y, aun conociéndolos,

decide obrar con firmeza por razones ponderadas. La línea argumental se refuerza con un contraste retórico: los animales “llamados valientes” carecen de ese conocimiento evaluativo; su arrojo es instintivo, no prudente. La réplica de Laques, apoyada en el sentido común, es insuficiente para Sócrates, que privilegia la discriminación conceptual frente a la opinión mayoritaria.

Otra derivada significativa aparece cuando se discute si el valor exige conocer, además de los hechos, su conveniencia humana. La referencia a la medicina permite explorar casos límite: hay situaciones en las que “curar” puede ser peor que “no curar”, porque el remedio proyecta un horizonte de sufrimiento desproporcionado respecto al bien que se busca. Esta reflexión, tratada con sobriedad, ilumina dos planos. Primero, muestra que el valor no se deja reducir a un catálogo de peligros físicos, sino que requiere un criterio sobre la calidad de vida y la dignidad. Segundo, abre la puerta a debates contemporáneos: eutanasia voluntaria, consentimiento informado, límites de la intervención médica. La perspectiva histórica, rigurosa y laica, recuerda que para los griegos la vida valiosa —no la mera prolongación biológica— constituía el parámetro ético decisivo; de ahí que el suicidio ritual apareciera, en circunstancias extremas, como gesto de coherencia más que como fracaso moral. Sin invocar herejías ni misticismos, la discusión resituía el problema en un horizonte de responsabilidad personal y de ponderación racional de bienes y males.

A medida que avanza la conversación, Sócrates actúa como regulador del tono y del método. Rechaza los ataques *ad hominem* con una máxima que resume el *ethos* dialógico: las injurias no son razones. En lugar de exhibicionismo retórico, propone pedir explicaciones, examinar las tesis con paciencia y someterlas a contraste. El procedimiento socrático no busca humillar, sino someter a prueba. Cuando el desacuerdo se encrespa, Sócrates devuelve a los interlocutores al terreno común, formula preguntas cerradas para asegurar acuerdos parciales y, una vez logrados, explora sus implicaciones. De ese modo muestra cómo una definición aparentemente manejable —“saber lo que es de temer”—

conduce, por necesidad lógica, a una teoría comprehensiva del bien y del mal.

El desenlace es una aporía deliberada. Nadie sale con la “definición correcta” en la mano, pero todos ganan conciencia de la complejidad del asunto. La valentía, si es virtud, parece exigir prudencia; si exige prudencia, remite a una comprensión del bien humano; si remite a esa comprensión, quizá no sea escindible del resto de virtudes. El resultado no es frustrante, sino formativo: enseña a distinguir entre temeridad y valor, entre técnica y sabiduría, entre consenso y verdad. Y, sobre todo, desplaza la expectativa de “recetas” por el cultivo de hábitos intelectuales: definir con rigor, soportar la refutación, reconocer los límites propios y seguir aprendiendo.

El cierre del texto consagra esa dimensión pedagógica. Los padres presentes —Lisimaco y Melesias—, preocupados por la educación de sus hijos, son invitados a no buscar un preceptor cualquiera, sino a empezar por educarse a sí mismos. El motivo homérico del pudor se invierte: no es vergonzoso aprender tarde; lo vergonzoso es preferir la comodidad de la opinión a la incomodidad del examen. La propuesta es clara: buscar maestros, invertir en formación, no ahorrar en trabajo ni en tiempo, y aceptar la escuela de la discusión razonada como disciplina de vida. Sin solemnidad, la escena final traza un programa práctico: si el valor depende de saber bien qué bienes perseguir y qué males evitar, entonces exige un esfuerzo continuo de esclarecimiento, que no concluye y que funda, en última instancia, el perfil moral de una comunidad.

A cierta distancia, el texto sirve de puente entre dos grandes líneas de la ética antigua. Por un lado, el intelectualismo socrático —según el cual obrar bien es inseparable de conocer el bien— aparece aquí tematizado en su versión prudencial: el valor no es una emoción entrenada, sino inteligencia práctica en situaciones de riesgo. Por otro, la posterior sistematización aristotélica hará de la valentía una disposición intermedia entre miedo y temeridad, regulada por la prudencia y referida al fin humano. La conversación platónica, sin cerrar definitivamente el

concepto, deja asentada la pieza decisiva: sin juicio, la audacia es ciega; sin educación del juicio, no hay valentía que merezca tal nombre.

CLASE 15 | CÁRMIDES O SOBRE EL AUTOCONTROL

El segundo diálogo seleccionado, *Cármides*, sitúa a Sócrates, de nuevo, como hilo conductor en un marco dramático cuidadosamente elegido: la palestra, espacio de formación física y cívica. La aparición de Cármides, Critias y Querofonte —figuras históricas ligadas a la biografía de Platón— activa una densa red de resonancias políticas y morales. El motivo central es la indagación sobre el autocontrol, la templanza: σωφροσύνη (*sōphrosýnē*). A partir de un juego escénico sobre la belleza, el deseo y la palabra, el texto problematiza la educación del ciudadano, el vínculo entre cuerpo y alma, y la fragilidad de la virtud cuando se la separa de una praxis reflexiva y responsable. La datación interna remite a la campaña de Potidea (432 a. e. c.), mientras la composición se suele situar tras la tiranía de los Treinta Tiranos (c. 390 a. e. c.), lo que confiere al diálogo una ironía dramática: los mismos parientes de Platón que aquí se muestran próximos a Sócrates serán después actores de la violencia oligárquica. La investigación sobre la templanza no es, pues, un mero asunto privado; se enmarca en la tensión entre democracia y tiranía, entre pedagogía y poder, entre *eros* y dominio de sí.

| Conceptos principales

Templanza: σωφροσύνη (sōphrosýnē). Designa el autocontrol, la medida y la capacidad de gobernarse a sí mismo en el plano afectivo, cognitivo y práctico. En el diálogo se explora si es una disposición del alma, un saber, una armonía o un simple decoro exterior; y, sobre todo, si puede enseñarse como parte de la educación cívica.

Dominio de sí: ἐγκράτεια (enkrátēia). Se distingue de la templanza por su énfasis en la resistencia al impulso y el gobierno de los apetitos. Su relación con la templanza recorre el texto como problema: ¿basta con contenerse o es preciso comprender el bien para obrar con medida?

Educación: παιδεία (paideía). Formación integral del ciudadano, que enmarca la palestra como institución donde se modelan cuerpo, carácter y juicio. La paideía enlaza gimnasia, música y conversación filosófica, y articula el paso de la admiración por la belleza a la búsqueda de excelencia moral.

Belleza: κάλλος (kállos). La espectacular belleza de Cármides actúa como detonante del examen del alma. La escena convierte la atracción en ocasión pedagógica, desplazando el foco del cuerpo al intelecto y de la apariencia a la calidad del carácter.

Amor: ἔρως (érōs). Fuerza ambivalente que, si no es educada, desordena; y que, conducida por la razón, puede convertirse en motor de aprendizaje. El eros vincula percepción de lo bello y orientación hacia el bien.

Aporía: ἀπορία (aporía). Culmina la indagación sobre la templanza con un no-saber metódico que abre espacio a una comprensión más rigurosa. Lejos de ser fracaso, la aporía es disciplina intelectual y ética.

Treinta Tiranos: Τριάκοντα Τύραννοι (Triákonta Týrannoi). Régimen oligárquico impuesto por Esparta en Atenas (404–403 a. e. c.), con Critias y Cármides entre sus miembros. Su mención enmarca las lecturas políticas del diálogo.

Palestra. Institución cívica destinada al ejercicio físico de los jóvenes, pero también a la socialización, la instrucción moral y el aprendizaje de la conversación razonada.

| Resumen

El *Cármides* abre con el regreso de Sócrates a Atenas tras la campaña de Potidea. El reencuentro con Querofonte y Critias tiene lugar en la palestra, institución donde el ejercicio físico se conjuga con la formación cívica. En ese ámbito de competición y disciplina se ensaya una pedagogía del carácter en la que el cuerpo se educa para que el alma aprenda a gobernarse. La mención de la batalla —y del episodio en que Sócrates protege a Alcibiades— otorga al narrador autoridad moral y sirve de contrapunto a la cuestión que se planteará enseguida: qué significa realmente poseer templanza.

La llegada de Cármides desata el murmullo del público. Platón compone una escena de deseo colectivo: las miradas se encienden, los cuerpos se mueven para hacerle sitio, y el propio Sócrates confiesa una perturbación que rompe su habitual serenidad. Ese sobresalto no rebaja, sino que realza el método socrático: reconocer la fuerza de la pasión es condición para comprenderla y encauzarla. La belleza, entonces, no es mero pretexto erótico; es aguijón cognitivo que exige convertir la admiración en examen. El diálogo transforma la atracción en interrogación: ¿qué hay bajo la apariencia? ¿quién es este joven cuando se pesa su alma?

Critias presenta a Cármides como pariente y como poeta, insinuando la promesa de una inteligencia a la altura de su figura. Sócrates acepta someter a prueba esa promesa y, mediante la conversación, propondrá

pasar de la belleza del cuerpo a la de la mente. El viraje es central: Cármides es invitado a exhibir no su porte, sino su criterio. En ese tránsito, el tema se delimita: la templanza. ¿En qué consiste? Las definiciones que van apareciendo —decencia exterior, tranquilidad, ocupación propia de hombres discretos— resultan insuficientes. La investigación socrática, fiel a su ironía, desmonta respuestas aparentes para abrir un espacio de comprensión más exigente.

El diálogo explora la diferencia, sutil pero decisiva, entre dominio de sí y templanza. Resistir un impulso puede ser signo de fortaleza, pero la templanza no se reduce a mera contención. Implica medida, lucidez, conocimiento del momento y del bien. Aquí la educación adquiere relieve: la *paideía* no es adiestramiento en obediencia, sino cultivo de una inteligencia práctica capaz de ordenar el deseo sin reprimirlo ciegamente. La palestra se revela así como imagen de la ciudad: lugar donde se coordinan fuerza y forma, impulso y norma, para preparar ciudadanos que no serán súbditos de sus pasiones ni instrumentos de otros.

La dimensión política del texto emerge por contraste histórico. La datación dramática (Potidea, 432 a. e. c.) convive con la datación compositiva (hacia 390 a. e. c.), posterior a la violencia oligárquica de los Treinta Tiranos. El lector, sabiendo lo que los personajes aún ignoran, percibe la ironía: aquellos a quienes aquí se admira por su proximidad a Sócrates aparecen, en la memoria cívica, como responsables de crímenes contra sus conciudadanos. Esta superposición de tiempos confiere al examen de la templanza un cariz político: la virtud privada no basta si no se integra en un horizonte de justicia y responsabilidad pública. El dominio de sí que no se abre a la racionalidad compartida de la ciudad puede volverse engreimiento o cálculo sin freno.

El *eros* que impregna las primeras escenas no es, por tanto, un desvío anecdótico. En el horizonte cultural ático, el amor marca rutas pedagógicas: de la fascinación por el cuerpo a la atención por el alma, del trato entre mayores y jóvenes a la transmisión de hábitos de deliberación. Importa subrayar que las categorías contemporáneas de identidad sexual no encajan sin matices en ese marco; lo relevante para los atenienses no

es el género de los implicados, sino el estatuto y la función social de los vínculos. El texto obliga a leer sin anacronismo: no hay ahí una apología del exceso, sino un ensayo sobre cómo ordenar el deseo mediante conversación, ejemplo y discernimiento.

El método socrático, con su desenlace en la aporía, se muestra como disciplina del juicio. El no-saber no es nihilismo, sino reconocimiento de que los conceptos morales exigen precisión que no se logra con definiciones apresuradas ni con gestos de respetabilidad. La templanza no puede identificarse con el silencio, la timidez o la simple compostura. Tampoco con una técnica externa: si fuese un saber cerradamente técnico, podría transmitirse como receta; pero el texto sugiere que se trata de una disposición que integra comprensión y hábito, examen de sí y apertura al diálogo. La aporía final, lejos de clausurar, instituye una práctica: continuar pensando y ejercitándose.

La figura de Sócrates —veterano sereno en el campo de batalla y, a la vez, vulnerable ante la belleza— aporta una enseñanza moral de fondo. El valor sin templanza es temeridad; la templanza sin valor, conformismo. La escena de Potidea actúa como recordatorio de que el dominio de sí se prueba en situaciones extremas, y el episodio de la palestra enseña que ese mismo dominio se ensaya en la cotidianidad del trato, en la manera de mirar, de hablar y de escuchar. La coherencia entre ambos planos constituye una propuesta ética para la ciudad democrática: ciudadanos capaces de deliberar porque son capaces de gobernarse.

La presencia de Querofonte introduce otro registro: el oráculo de Delfos. Su célebre respuesta —nadie más sabio que Sócrates— ha de leerse, desde una perspectiva laica, como un dispositivo cultural que expresa un ideal de autoconocimiento: el sabio es quien reconoce sus límites y hace del examen una práctica constante. La autoridad religiosa del Oráculo de Delfos funciona aquí como recurso literario para situar la cuestión del saber en el centro de la vida moral. No se invoca para clausurar la discusión, sino para estimularla.

Finalmente, la red de alusiones intertextuales con otros diálogos —*Apología*, *Banquete*, *Laques*— amplía el campo semántico del *Cármides*. La

memoria de Potidea reaparece cuando Alcibiades, en el *Banquete*, rememora la protección de Sócrates: un mismo núcleo ético ilumina escenas diferentes. El trenzado de biografía, política y educación produce una advertencia sobria: sin una *paideía* que convierta la admiración por lo bello en amor por la verdad y la justicia, la ciudad queda expuesta al desorden del deseo y a la demagogia del poder. El *Cármides* invita a convertir la templanza en práctica reflexiva y pública: un modo de hablar, de escuchar y de actuar que resista la fascinación de la apariencia y haga del dominio de sí la condición de una libertad compartida.