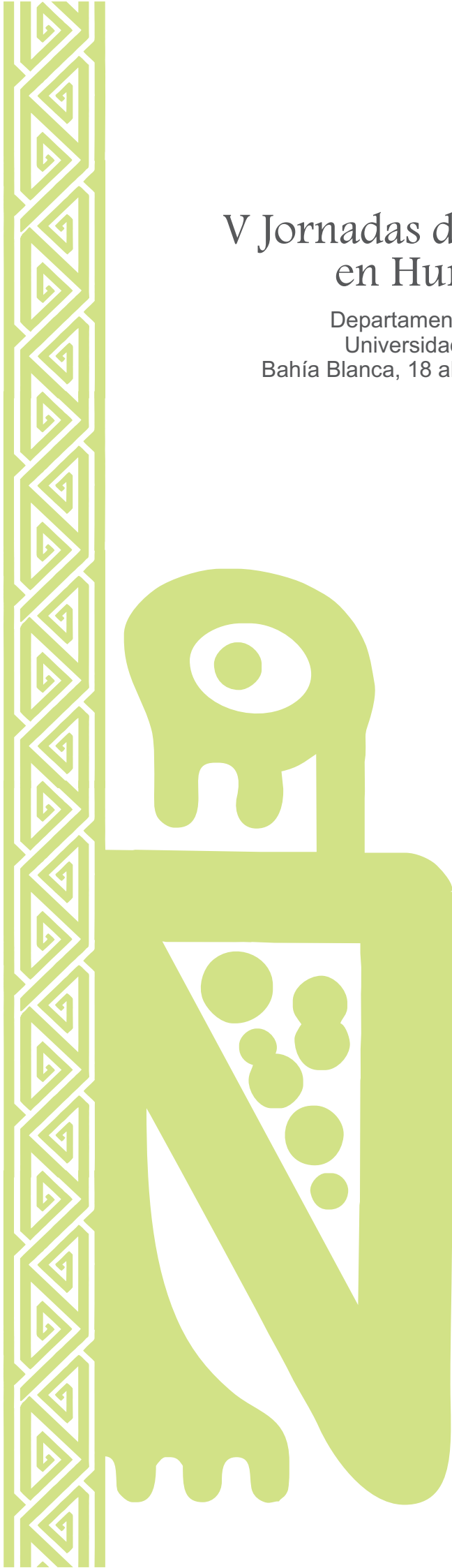


# V Jornadas de Investigación en Humanidades

Departamento de Humanidades  
Universidad Nacional del Sur  
Bahía Blanca, 18 al 20 de noviembre de 2013

[www.jornadasinvhum.uns.edu.ar](http://www.jornadasinvhum.uns.edu.ar)



Volúmenes Temáticos de las  
V Jornadas de Investigación en Humanidades

coordinación general de la colección  
GABRIELA ANDREA MARRÓN

**Volumen 18**

**Problemáticas  
de la investigación filosófica**

MARCELO AUDAY  
GUSTAVO BODANZA  
(editores)

## Diálogo, alteridad y lógos común, una lectura desde la hermenéutica gadameriana del “Cármides” platónico

María Beatriz ÁBREGO  
Universidad Nacional del Sur  
mbabrego@criba.edu.ar



### I. Introducción

La hermenéutica filosófica contemporánea tiene entre sus propósitos, replantear la idea de racionalidad<sup>1</sup> basada en el modelo matemático moderno, recuperando formas de saber desplazadas por él, formas que también integran la comprensión, por ejemplo, el diálogo. En este trabajo nos limitaremos a abordar algunos matices de la relación entre el “fenómeno de la comprensión”, propio de la experiencia hermenéutica, y la estructura dialógica de la obra platónica, centrándonos, sobre todo, en el diálogo *Cármides* que resulta, según nuestra opinión, esclarecedor de dichas cuestiones.

El testimonio de Diógenes Laercio<sup>2</sup> da cuenta del interés que existe desde la antigüedad por caracterizar la naturaleza del diálogo platónico. Contemporáneamente, Christopher Gill<sup>3</sup> indica que este pensador, del siglo III de nuestra era, interpreta la dialéctica como una filosofía en acción entre dos personajes, donde uno dirige y guía las respuestas. La cuestión del diálogo como el medio de realización del pensar filosófico ha sido tema de discusión en los últimos años<sup>4</sup>. Una perspectiva peculiar presenta Gadamer quien ve en la estructura

---

<sup>1</sup> El tema de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea es abordado por Vigo (2005:254-277), ofreciendo una visión general de la problemática.

<sup>2</sup> Diógenes Laercio, III, 48.

<sup>3</sup> (Gill, 2006: 54).

<sup>4</sup> Un planteo de estas tendencias actuales puede verse en (Vigo, 2001:5). Por su parte, Santa Cruz (1995: 24-25), siguiendo a otros investigadores, opina que el diálogo expresa el modo natural del pensar, que es por preguntas y respuestas. El diálogo “permite retratar vívidamente el complejo proceso de ensayo y error, conjetura y refutación por las que procede la investigación”.

pregunta-respuesta un modelo para su filosofía. El diálogo platónico pone en juego aspectos primordiales de la hermenéutica, básicamente porque implica un reconocimiento del lenguaje bajo una forma no proposicional y, además, por el registro de la alteridad, el otro está comprendido en la anticipación de las preguntas. Gadamer habla de un “arte de preguntar”<sup>5</sup> que no es una *techné*, en el sentido griego de un saber que se enseña, sino el arte de llevar adelante una auténtica conversación, en la que acontece un *lógos* común.<sup>6</sup>

## II. La hermenéutica gadameriana y la supremacía de la pregunta del diálogo platónico.

Antes de avanzar, hay que notar que Gadamer no juzga, al menos en *Verdad y Método I*, que toda la filosofía platónica sea un estímulo para su propia interpretación. En la tercera parte, de lo que se considera su obra fundamental, dedicada al lenguaje<sup>7</sup> como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica, afirma que “el descubrimiento de las ideas de Platón oculta la esencia del lenguaje” (*VM I*, 490). Teniendo en cuenta el tratamiento platónico del tema en el *Cratilo*, el filósofo alemán estima que las palabras resultarían ser, finalmente, meros signos o instrumentos, pues el lenguaje no opera en la visión de las ideas<sup>8</sup>. Aun así, Gadamer interpreta que Platón no ha reflexionado sobre lo que significa su propia afirmación de que el pensamiento es el diálogo del alma consigo misma<sup>9</sup> (*VM I*, 490), pues implicaría el reconocimiento del lenguaje en esa última instancia de aprehensión.

El filósofo alemán rechaza los procedimientos de la ciencia y la lógica filosófica de principios del siglo pasado<sup>10</sup> puesto que buscan

<sup>5</sup> (Gadamer, 2003: 444) *Verdad y Método I*, (en adelante *VM I*).

<sup>6</sup> “La dialéctica como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una intención, esto es, el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opinaba comúnmente...Lo que caracteriza a la conversación frente a la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación escrita es precisamente que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica frente a la tradición literaria”. (*VM I*, 446).

<sup>7</sup> Un análisis de la dimensión del lenguaje en la filosofía hermenéutica de Gadamer puede verse en (Esquisabel, 2003: 65-88).

<sup>8</sup> Smith centrándose en estas cuestiones estima que Platón resulta un “impulso” y un “obstáculo” para su presentación del enfoque hermenéutico del lenguaje. Cf. (Smith, 1991: 41).

<sup>9</sup> Cf. *Teeteto* 189e y *Sofista* 263 e.

<sup>10</sup> (Gadamer, 1998: 83) *Verdad y Método II*, (en adelante *VM II*).

erigir un lenguaje unívoco, suprimiendo todo origen histórico o habitual de las palabras. Y estima que “el modo efectivo del lenguaje es el diálogo” (*VM II*, 112). Se trata de comprender las palabras desde el horizonte histórico en el que se sitúa el que las pronuncia. Los diálogos platónicos son considerados, por este autor, como conversaciones inseparables de las circunstancias que los generaron, no puede eliminarse en ellos la referencia al “mundo de la vida” de los interlocutores (*VM I*, 440). Según Gadamer, incluso en los diálogos medios y tardíos, Sócrates no deja su perfil actitudinal que es el de interrogar y cuestionar. De allí que su tratamiento de la dialéctica platónica se ha interpretado como una “resocratización” del pensamiento de Platón<sup>11</sup>. Los textos platónicos son valorados por la presentación de la supremacía de la pregunta y del no saber socrático. Los diálogos no profesan un saber definitivo, en todo caso lo que instauran es una dirección de búsqueda. El filósofo alemán encuentra en Platón los cimientos de la actividad filosófica, ya que la estructura pregunta - respuesta, es la estructura de la “experiencia de la comprensión”, la experiencia hermenéutica es una forma de diálogo.

Gadamer indica que en la lengua alemana la palabra “comprensión” (*Verstehen*<sup>12</sup>) designa un saber práctico. “El que comprende un texto (o incluso una ley) no sólo se proyecta a sí mismo, comprendiendo, por referencia a un sentido – en el esfuerzo del comprender-, sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad espiritual” (*VM I*, 326). Se incluye en el comprender un entenderse a sí mismo, lo que constituye una “aplicación”, ya que no se trata de una mera reproducción, sino de una producción, de un abrirse a nuevas posibilidades de sentido<sup>13</sup>. Por otra parte, la tarea hermenéutica, que se juzga como un entrar en diálogo con el texto, consiste en reproducir la situación originaria de la pregunta y la respuesta, el texto se comprende cuando se entiende como respuesta a una pregunta. Por eso infiere que la crítica de Platón a la escritura, en *Fedro* (274b-278c), se debe a la falta de referente inmediato y de dinamismo del movimiento originario de la conversación<sup>14</sup>. Por su parte,

---

<sup>11</sup> Cf. (Renaud 1999: 18-21).

<sup>12</sup> (Vigo 2005:259) sostiene la tesis de que el protagonismo de la comprensión en la filosofía hermenéutica contemporánea se debe a un “desplazamiento del interés desde las formas meramente reproductivas hacia las formas originarias, productivas del comprender, en la consideración filosófica de los fenómenos de apertura y apropiación de sentido”.

<sup>13</sup> Cf. (Grondin 1999: 167-168) “Entender un texto del pasado significa traducirlo a nuestra situación y escuchar en él una respuesta elocuente a las preguntas de nuestra época”.

<sup>14</sup> (Gadamer, 2003:446).

el investigador Giovanni Reale indica que, en el final del *Fedro*, puede verse una anticipación de la noción gadameriana de “círculo hermenéutico”. El círculo consiste en que para entender un texto se requiere tener anticipaciones, pre comprensiones, prejuicios. El intérprete que no posee ideas, que no sea capaz de preguntar, no está habilitado para recibir ningún mensaje. La interpretación de un escrito es la que trata de hacer que los prejuicios sean gradualmente adecuados para comprender el texto. Platón expresa que las palabras escritas no son más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura<sup>15</sup>. Como manifiesta Reale, lo que el filósofo quiere comunicar es que los que ya saben han aprendido lo que ahora está escrito, a través del propio diálogo, por la inmediatez de la conversación oral. “Sin la dimensión dialógica - dialéctica no se accede a la verdadera comprensión”<sup>16</sup>.

### III. El diálogo *Cármides* y la primacía de la pregunta.

A partir de estos planteos analizaremos el proceso por el cual, en el diálogo *Cármides*, Sócrates y sus interlocutores, Critias y Cármides, intentan dar una definición de *sophrosýne*, término que designa una virtud y que si bien puede traducirse por “sensatez” o “moderación” habría otras expresiones que están incluidas en su significado. Hay una tradición, un “horizonte” en términos gadamerianos, que particularmente, en este caso, está dirigido a revelar la ambigüedad de la *sophrosýne*, pues ella puede ser resultado de la *phýsis* o del *nómos*, un problema que ya la tragedia y la sofística habían expuesto<sup>17</sup>, pero, además, hay una lengua común que posibilita la comunicación. Sócrates le dice a Cármides: “puesto que sabes griego, tal vez puedas decírmelo con la precisión con la que te aparece”<sup>18</sup>. En palabras de Grondin, la “cosa debatida” (*Sache*) se encuentra ya en el horizonte del entender. “Este modelo dialogal del entender se halla orientado indudablemente, en contra del paradigma epistemológico de un sujeto del entender que se halle desconectado de su objeto”<sup>19</sup>. Sócrates quiere con esas expresiones consensuar la búsqueda con su interlocutor ya que sin *lógos* común<sup>20</sup> no es posible avanzar en una conversación. El filósofo expresa: “...tenemos

---

<sup>15</sup> *Fedro*, 278a.

<sup>16</sup> (Reale, 2003:853).

<sup>17</sup> Sólo a modo de ejemplo de este problema cf. Eurípides, *Hipólito* 75 y ss.

<sup>18</sup> *Cármides*, 159 a.

<sup>19</sup> (Grondin, 2003: 139).

<sup>20</sup> Cf. (Hadot, 1998:44) y (Vigo, 2001: 30).

que examinar juntamente... Si, pues te va bien, me gustaría indagar contigo; pero si no, dejémoslo”<sup>21</sup>. Esto, desde el punto de vista de la hermenéutica del texto, se asimila a la idea de que “el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto” (*VM I*, 335).

Sócrates parece indicar que la naturaleza (*phýsis*) de Cármides, por sus nobles orígenes, lo predispone a ser poseedor de la virtud. El filósofo, sin embargo, necesita averiguar si es simple disposición en el joven o si, efectivamente, la ejerce, y para ello lo somete a su examen. La pregunta entonces “quiebra” con la tradición que espontáneamente habría adjudicado a Cármides el ser virtuoso. En su “Autopresentación” (*VM II*, 396), Gadamer indica que hay que leer los diálogos platónicos pensando en la realidad dialogal en la que se originan, así se descubre la armonía entre *lógos* y *érgon*. En este diálogo aparece explícita esta relación, pues los discursos de los interlocutores de Sócrates resultan ser verdaderas manifestaciones de sus personalidades. Cármides es un joven del que se espera su futura participación en la vida política. Y es a él, a quien el filósofo ofrece “bellos discursos” (*lógoi kaloí* 157a 4-5), tal como se denominan aquí a los ensalmos que tienen la finalidad de producir *sophrosýne*. Sócrates propone a Cármides curarle el dolor de cabeza a través de un procedimiento que aprendió de un médico tracio. Éste consistía en unir una hierba curativa a un ensalmo (*epodé*). El medicamento curaría al cuerpo y las palabras al alma. Pero ¿cuál suministrar primero? Para responder a esto, Sócrates sigue los lineamientos del *Alcibíades I*<sup>22</sup>. En esta obra, que algunos estiman apócrifa, se afirma que el alma es lo más importante que hay en nosotros, por lo tanto cuando se recomienda el conocimiento de sí mismo, lo que se ordena es el conocimiento del alma (130d-e). Si un hombre es su alma, es a ella a la que hay que curar, como se declara en el *Cármides*<sup>23</sup>: “El alma se trata,..., con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos nace en ella la sensatez (*sophrosýne*)” (157a). La hierba sólo se aplica en el alma que sea sensata, de otro modo no habrá cura, por esto se trata de saber si Cármides es sensato y además, qué es la sensatez.

---

<sup>21</sup> *Cármides*, 158 d-e. Sobre la búsqueda en común, Cf. *Gorgias* 487e, *Menón* 86 c.

<sup>22</sup> Sobre la autenticidad del diálogo ver (Guthrie, 1988:445).

<sup>23</sup> Sobre el tema del ensalmo en Platón ver (Laín Entralgo, 1959:158-179).

El interrogatorio socrático en el diálogo resulta ser aporético porque la conversación concluye sin obtener una definición de esta virtud. Sin embargo, a través de las respuestas del joven, que expresan una presentación de sí mismo, se revela que la *sophrosýne* es una virtud que le es propia, al menos para lo que se requiere de una persona de su edad. En este caso, dado que la palabra *sophrosýne* tiene diferentes significados como “autocontrol”, “moderación”, “castidad”, “buen sentido”<sup>24</sup>; Cármides sólo cumpliría con algunos aspectos ya que se muestra pudoroso y modesto<sup>25</sup>. Su modestia se manifiesta cuando señala que él no puede decir que posee *sophrosýne* porque sería como alabarse a sí mismo, y su pudor se pone en evidencia cuando se ruboriza avergonzado ante la inquisición de Sócrates; incluso él mismo asocia esta virtud con el pudor (*aidós*), caracterización que el filósofo rechaza por ser ambigua. Cármides presenta una nueva definición que es “ocuparse de lo suyo” (162b), cuyo autor, Sócrates sospecha, es Critias, lo que se demuestra cuando éste, inquieto frente a las objeciones, decide ponerse al frente del interrogatorio. Los dos interlocutores que comparten la búsqueda con Sócrates revelan en sus discursos dos modos distintos de actuar, Cármides pudoroso y prudente, Critias impaciente por demostrar su saber y fastidiado por ser refutado. Gadamer explicando que comprender es un comprenderse dice: “También la comprensión de expresiones se refiere en definitiva no sólo a la captación inmediata de lo que contiene la expresión, sino también al descubrimiento de la interioridad oculta que la comprensión permite realizar” (*VM I*, 326).

A continuación, las siguientes definiciones de *sophrosýne* que Critias propone, ante las preguntas de Sócrates, como “hacer cosas buenas”, (162 b) y “conocerse a sí mismo” (164 d), son criticadas. Curiosamente en el *Alcibíades I* se admite que el conocimiento de sí se relaciona con la *sophrosýne* (133b, 133c), pero aquí deriva en otras dificultades que llevan a plantear nuevas propuestas que también serán refutadas. La significación socrática del “conócete a ti mismo” no es esclarecida, en estos pasajes del *Cármides*, de la manera en que se

<sup>24</sup> Para los diferentes significados de *sophrosýne* ver (Gill, 1990:80).

<sup>25</sup>(Guthrie,1990:156) Este investigador menciona el testimonio de Jenofonte en relación al carácter pudoroso y retraído de Cármides. Hay que observar que estas características del joven Cármides cambian radicalmente en el Cármides adulto. Critias y Cármides, parientes de Platón, formaron parte de los Treinta tiranos que en el 404 gobernaron Atenas y demostraron no ser poseedores de *sophrosýne* Quizás Platón elige a este joven para mostrar que la posesión momentánea de una virtud no hace virtuoso a nadie, sino que es una elección y una práctica que debe sostenerse a lo largo de toda la vida.



presenta en la *Apología* (29-30), aludiendo al espíritu de examen que apunta a hacer mejor al alma. En todo caso, el precepto délfico, vinculado, de alguna forma, con la *sophrosýne*, se interpreta como una reflexión sobre las limitaciones de nuestro saber. Sin embargo, más allá de la sensación de derrota que se manifiesta hacia el final de la obra, al no poder dar respuesta a lo que se buscaba, el filósofo sostiene que prefiere creer que la sensatez es un gran bien y que él se ha equivocado en sus procedimientos. Así, Cármides también cree en las bondades de la *sophrosýne* y confía en Sócrates como el ensalmador capaz de producir los bellos discursos que la proporcionan. La tarea socrática, el ejercicio de la búsqueda en común, debe continuar. Cuando Gadamer analiza la experiencia hermenéutica indica que ella incluye, por un lado, una apertura a varias experiencias y, por otro, una “negatividad”, tal es el término que utiliza, al hacerse consciente de las limitaciones de la finitud humana<sup>26</sup>, y ambas encuentran una consumación “...en el saber que no se sabe. Es la famosa *docta ignorantia* socrática que descubre la verdadera superioridad de la pregunta en la negatividad extrema de la aporía” (*VMI*, 439). Particularmente en el diálogo apuntado, Sócrates, luego de mostrar que todas las definiciones planteadas no resisten la crítica y son meras aproximaciones, se caracteriza como un mal buscador, como un “tonto que no puede hacer caminar su discurso” (175e-176a). El sujeto que pregunta verdaderamente, a diferencia de la pregunta pedagógica, pregunta porque quiere saber, desea alcanzar lo que ignora.

Puede verse que la primacía de la pregunta resulta configuradora de todo el diálogo. Sócrates, frente a las respuestas de los interlocutores, va planteando nuevas preguntas que terminan mostrando la imposibilidad de conquistar lo que se buscaba y el reconocimiento del no saber, que es conciencia de la finitud. Así, se percibe que la comprensión, en términos de Gadamer, implica un comprenderse, un reconocerse, como lo hace Sócrates, incapaz de una solución definitiva, pero renovando la pregunta, tal como se insinúa al final de la obra. Sin duda el arquetipo de la estructura pregunta- respuesta, resultó ser eficaz para Gadamer, frente a su propuesta de buscar un modelo de comprensión diferente del “cientificista”. La interpretación del filósofo

---

<sup>26</sup> Gadamer relaciona esta experiencia de la finitud humana con una frase de Esquilo *Pathèi mathos*, aprender del padecer, o por el sufrimiento, el conocimiento. “Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar” (*VM I*, 432-433).

alemán prioriza los aspectos socráticos de la filosofía platónica, y muestra el diálogo que Gadamer articula con Platón, que es también un ejemplo de una puesta en acción de su propia comprensión, que resignifica a un clásico, pero nunca se clausura. Él mismo indica que es “mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra” (VMI, 673).

## Bibliografía

- Esquisabel, O. (2001-2003), “Lenguaje, acontecimiento y ser: la metafísica del lenguaje de H.G. Gadamer” en *Cuadernos del Sur*, Filosofía, N° 31-32. pp. 65-88.
- Gadamer, H. (2003), *Verdad y Método I*, Salamanca, Ed. Sígueme. Gadamer, H. (1998), *Verdad y Método II*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- Gill, Ch. (2006) “Le dialogue platonicien” en Brisson, L. Fronterotta, F. , (ed.) *Lire Platon*, París, P.U.F.
- Gill, Ch. (1990) “The articulation of the self in Euripides’ Huppolytus” en Powell, A. (ed) *Euripides, women, and sexuality*. London, Routledge, pp. 76-107.
- Grondin, J. (2003), *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder. Grondin, J. (1999) *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
- Guthrie, W. (1988-90) *Historia de la filosofía griega*, Vol.III y IV Madrid, Gredos. Hadot, P. (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?* México, F.C.E.
- Lain Entralgo, P. (1959) *La curación por la palabra*, Madrid, Revista de Occidente Platón, (1985), *Diálogos I*, Madrid, Gredos. a Ed. Gredos. Traducción del *Cármides* y Notas a cargo de Emilio Lledó Iñigo.
- Renaud, F. (1999) *Die Resokratisierung Platons*. International Plato Studies 10. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Reale, G. (2003) *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder.
- Santa Cruz, M.I. (1995) “Formas discursivas en la obra escrita de Platón”, en *Synthesis*, 2, pp. 23-40.
- Smith, Ch. (1991) “Plato as impulse and obstacle in Gadamer’s development of a hermeneutical theory” en Silverman, H. ed. *Gadamer and Hermeneutics.*, London. Routledge, pp. 30-46.
- Vigo, A. (2001) “Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo”, en *Tópicos*, Santa Fe, N° 008-009, pp. 5-41.
- Vigo, A. (2005) “Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea”, en *Teología y Vida*, Vol. 46, N° 1-2, pp. 254-277.