

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.79906>

## INTRODUCCIÓN A LA TRADUCCIÓN

La sensatez o moderación (*sophrosyne*/σωφροσύνη) es un tema central que atraviesa diversos diálogos de Platón, en los cuales esta virtud se presenta en relación con el amor (*erôs*), el conocimiento de sí y la política. Esta virtud es abordada por Walter T. Schmid en su artículo “Socratic Moderation and Self-Knowledge”, publicado en el volumen 21 del *Journal of The History of Philosophy*, como resultado del seminario The Philosophy of Sócrates, organizado en 1981 por Gregory Vlastos, explorando la exposición del término *sophrosyne* no solo en el *Cármides*, sino a través de distintos diálogos (*Apología*, *Laques*, *Sofista*). Sin embargo, no es posible trazar una definición invariable, clara y completamente coherente de este término en el corpus platónico (lo cual causó problemas a autoras como Julia Annas o Elizabeth Belfiore). Por esto considero que el mayor aporte del artículo de Schmid, a la hora de elucidar el significado de este concepto, es el análisis de su uso en diferentes diálogos, el cual se lleva a cabo a la luz de un previo recorrido histórico del término proveniente de la cultura aristocrática doria (ya en declive para el momento del *Cármides*), y de un examen de la manera como este término se encontraba arraigado en la idiosincrasia de la época. A partir de este recorrido histórico es como, a mi parecer, podemos entender de dónde vienen, a qué apuntan y por qué no son comprendidas algunas de las potenciales definiciones de *sophrosyne* discutidas en el *Cármides*. Adicionalmente, este análisis histórico de Schmid permite también comprender en qué medida puede y no puede Sócrates considerarse un sensato, y de qué manera se debe entender el *elenchos* como método pedagógico, al poner de presente una diferencia entre *sophia* y *sophrosyne*, términos que usualmente son tomados como sinónimos por los comentaristas y traductores de Platón.

En cuanto a la traducción, revisada y aprobada por el autor, cabe comentar que una de las principales cuestiones que hacen que el debate



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

acerca de la *sophrosyne* siga vigente es la compleja polisemia de este término. En este sentido, en el presente artículo se estará hablando de *sophrosyne* cada vez que se hable tanto de moderación como de sensatez, sin querer decir que bajo estos rótulos se está definiendo la virtud griega, sino más bien enfatizando en que son estos dos aspectos constitutivos de la *sophrosyne* los que resultan de mayor provecho para la argumentación de Schmid. Además de que, junto con la moderación y la sensatez, la *sophrosyne* ha sido tradicionalmente asociada con lo que Schmid llama *self-knowledge*, traducido en el presente artículo intercambiamente como “conocimiento de sí” y como “autoconocimiento”. Finalmente, con el fin de evidenciar la relación que propone Schmid entre el ser moderado y el ser sabio, todas las citas textuales de los diálogos son traducciones directas al español de las traducciones en inglés que el autor hace del griego. Esto se debe a que, si bien existen traducciones canónicas de los diálogos al español, considero que traducir directamente las citas como las ha traducido Schmid permite una mayor comprensión de la interpretación que el autor ha hecho del texto original. Igualmente, considero que la traducción desde el inglés evita ambigüedades con respecto a algunos términos que son traducibles al inglés sin generar mayor ambigüedad, pero que, en el caso de la traducción al español, presentan ciertos matices que, en mi opinión, han sido pasados por alto en las traducciones canónicas al español. Pienso especialmente en el caso del verbo γινώσκειν, el cual en inglés es traducido como *to know*, mientras que en español puede traducirse como “saber” o como “conocer”. Este verbo ha sido traducido al español de ambas maneras; no obstante, en el caso específico del *Cármides*, se habla del γινώσκειν como el “saber”, lo cual impide reconocer claramente la relación entre la *sophrosyne* y el conocimiento de sí y, por ende, oscurece la relación entre la *sophrosyne* y la *sophia*. Por esta razón, en los casos en los que Schmid utiliza la palabra *knowledge* o el verbo *to know* para traducir el verbo griego γινώσκειν, haré uso de la palabra “conocimiento” o del verbo “conocer”.

SOFÍA CARREÑO

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia  
 scarrenoc@unal.edu.co

## MODERACIÓN SOCRÁTICA Y CONOCIMIENTO DE SÍ\*

WALTER T. SCHMID\*\*

El tradicional concepto griego antiguo de moderación (σωφροσύνη) tenía asociado a él una amplia variedad de significados, de los cuales todos, excepto el primero, están examinados en la parte medular del *Cármides* de Platón: castidad en la forma de templanza sexual, calma, reserva y autocontrol (159b), modestia o sentido de pudor (160e), la idea de “hacer lo propio de cada uno” y no entrometerse en los asuntos de otros (161b), prudencia y el ideal de conocimiento de sí (164d).<sup>1</sup> Lo heterogéneo de estos significados es, en principio, bastante desconcertante: ¿se refiere σωφροσύνη acaso a un concepto o a muchos?<sup>2</sup> Mi interpretación del concepto tradicional está guiada por el hecho de que este proviene de la cultura aristocrática doria, cultura con un código compartido de comportamiento apropiado, y con lo que los antropólogos llaman una ética de la vergüenza, en otras palabras, una ética dependiente de sanciones externas en forma de aprobación o desaprobación por parte de otros; una cultura éticamente estructurada por un conjunto de valores e instituciones que juegan un rol muy pequeño –o ningún rol– en nuestra sociedad individualista, igualitaria y comercial: valores e instituciones se ven reflejados en conceptos homéricos y dorios tales como “situación social”, “lo que es apropiado”, “honor” y “cara.” (cf. Dodds 17-18; Redfield 115-121). Para la cultura doria, la *sophrosyne* era una virtud cognitivo-volitiva que consistía en estar atento a lo que se esperaba de cada uno en la cultura aristocrática, y una virtud emotivo-volitiva que versaba sobre el comportamiento apropiado. La acción realizada en conformidad con la *sophrosyne* –controlada por el sentido del honor y de la vergüenza: la conciencia social– era naturalmente tenida por egoísta: nadie quiere caer en desgracia por su conducta, nadie quiere que su imagen

---

\* Schmid, Walter T. “Socratic Moderation and Self-Knowledge.” *Journal of the History of Philosophy* 21:3 (1983), 339-348. © 1983 Journal of the History of Philosophy, Inc. Reprinted with permission of Johns Hopkins University Press.

\*\* [schmidt@uncw.edu](mailto:schmidt@uncw.edu)

1 Para un estudio exhaustivo de la historia de la σωφροσύνη desde Homero hasta la literatura patrística, véase North (1966).

2 De hecho, un estudioso fue llevado a proferir esta advertencia: “debemos tomar al pie de la letra la diversidad en la lista de definiciones en el *Cármides* y no buscar en vano una unidad o una línea continua de desarrollo” (107). (Santas 1973 105-132).

pública se manche. Sin embargo, la acción específica requerida por la *sophrosyne* puede variar: para los jóvenes y las mujeres, la castidad y la modestia son “apropiadas”; para la gente común, la deferencia social y política respecto de la nobleza (“hacer lo que le corresponde a uno” y “conocer el lugar de uno”); para el hombre aristócrata, el decoro, el reconocimiento de la posición social a la que uno tiene derecho y una decente consideración por los inferiores.<sup>3</sup> Las personas que no muestran el respeto apropiado por los otros, por ejemplo, los pretendientes arrogantes en *La Odisea* que no mostraban respeto por el orden del que eran parte y que, según el poeta, era en última instancia impuesto por los dioses, no eran personas sensatas [*sound-minded*], eran locos/idiotas (como Odiseo llama a los pretendientes) (cf. Homero xxii 411-418).

A medida que las instituciones políticas y religiosas de la cultura aristocrática lentamente fueron desarraigándose, los valores integradores del sistema dorio se desintegraron, y el concepto tradicional de σωφροσύνη perdió significado.<sup>4</sup> Este concepto podía entonces ser concebido como mera preocupación por uno mismo (e. g. Odiseo en el *Philoktetes*, 1259-1260 o –para dar un ejemplo más extremo– Jason en *Medea*, cf. Séneca 549, 884, 913, 1369), o meramente como control de los apetitos físicos (este último era el significado popular para el final del siglo quinto) (cf. *Banquete* 196c). Así, el estatus de la virtud como beneficiosa para quien la poseyese pasó a ser cuestionado (cf. *Gorgias* 491-492c; Thucydides III. 10.82-83; North 1947 1-17). Para la fecha en la que tiene lugar el marco dramático del *Cármides* (432 o 431 a. C.), este proceso de declive ya era patente. Es irónico que la profunda concepción religiosa de la *sophrosyne* como autoconocimiento<sup>5</sup> sea presentada casi como una acotación de Critias, un hombre que en la historia de la Grecia antigua probará ser único en su desmesura –en su conducta sexual (cf. Jenofonte *Memorabilia* I.2.29-30), en su conducta política (se convirtió en uno de los líderes de los Treinta y en el asesino de Terámenes, un hombre renombrado por su mesura política, cf. Jenofonte *Hellenica* II-3) y en sus ambiciones intelectuales (su obra teatral, el *Sísifo*,

---

3 La armonía que caracteriza la *sophrosyne* tradicional no es una armonía interna, ni una correspondencia entre lo que se cree y lo que se desea, ni una armonía interna-externa entre lo que uno dice y lo que uno hace. Por el contrario, es una correspondencia puramente externa entre lo que uno de hecho hace y es, y lo que se espera de uno a la luz de su situación objetiva.

4 Esto, por supuesto, se refiere principalmente a Atenas; en Esparta y otras ciudades-estado el sistema dorio se mantuvo intacto hasta muy entrado el siglo quinto.

5 Véase Tuckey (1951 9-10) para una excelente discusión corta sobre la inscripción delfica “conócete a ti mismo”, la cual, en un sentido más amplio, quería decir: “Date cuenta de tu condición de mortal; recuerda los límites del poder humano y evita la insolencia”. Para un análisis filosófico contemporáneo del conocimiento de sí, ver Hamlyn (1977 170-200).

incluía lo que parece haber sido la primera clara profesión de ateísmo en la literatura griega)–. También es trágicamente irónico que el personaje que le da su nombre al diálogo, Cármides, quien de alguna manera era representativo de todo lo que era potencialmente bueno en la aristocracia, además de ser un joven distinguido por su *sophrosyne*, cayera o se mantuviera bajo la influencia de su tío y acabara sirviendo a la tiranía, muriendo con Critias en la última batalla contra las victoriosas fuerzas democráticas (las cuales establecieron el régimen que habría de matar a Sócrates).<sup>6</sup>

Un aspecto del trasfondo histórico de la moderación socrática es entonces es el de una tradicional virtud autorreferida que estaba orientada hacia los valores del honor o prestigio, y de la deshonra o vergüenza a los ojos de una audiencia; virtud cuyo significado ya se estaba desintegrando para el momento del *Cármides*. El otro aspecto importante del trasfondo histórico está dado por el movimiento racionalista del siglo quinto, un movimiento solo parcialmente definido por sofistas y retóricos como Protágoras y Gorgias. (cf. O'Brien 56-82). El aspecto más amplio de este movimiento incluía el progreso material, la proliferación de las artes y de las ciencias a la que Aristóteles se refiere en *Política* (cf. VIII 1321a27-33), y una creciente confianza en la habilidad humana de adquirir control racional sobre la naturaleza y la vida humana –todo lo cual involucra una autoimagen filosófica del hombre, imagen asociada a la figura mítica de Prometeo (cf. O'Brien 61). (Todo esto aparentemente en contraste con la sombría y temible visión religiosa que dominó el siglo sexto) (cf. Dodds 28-63). La insistencia de Sócrates mismo en que el conocimiento es la única base sólida para la práctica y el juicio, debe ser entendida sobre este trasfondo, pero así también debe entenderse su concepción de la moderación y la sabiduría humana. La *Apología* cuenta la historia de su descubrimiento [de Sócrates] de que, aunque la gente de su tiempo había logrado un conocimiento genuino en campos de experiencia técnica, confundieron este conocimiento limitado con la sabiduría, o pensaron que también tenían un conocimiento genuino en la vida moral y política, que no tenían (cf. 21a-23b, especialmente 22a). Así, Sócrates agregaría a los dos campos principales de aplicación de la virtud de la moderación –la conducta sexual y las relaciones interpersonales (que tenían un aspecto cívico o político)– un tercer campo: la vida intelectual. Entonces, el propósito principal del presente trabajo es el de examinar el último campo, el aspecto más famoso y único de la moderación socrática.<sup>7</sup>

6 Las ominosas últimas líneas del *Cármides* (176b-d) presagian esta relación.

7 Aquí North afirma que hay tres aspectos de la moderación socrática: su autoconocimiento, su *eros* autorestringido y su *κατρεπία* (“autocontrol”) o *αὐτάρκεια* (“autosuficiencia”, “independencia”) (cf. 1966 153).

Un buen punto de partida para la discusión sobre la moderación socrática es el recuento final del concepto de moderación en el *Cármides* como lo ofrece Sócrates mismo:

Pues, solo el sensato [ὁ σώφρων] se conocerá a sí mismo y será capaz de examinar lo que realmente conoce y no conoce, y tendrá el poder de discernir lo que otros igualmente conocen y creen que conocen en los casos en que ellos conocen, y también lo que creen que conocen sin conocerlo; todos los demás serán incapaces de hacerlo. Esto es, pues, el ser sensato o la sensatez y el conocerse a sí mismo [τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν]: que uno sepa lo que uno conoce y lo que uno no conoce. (167a)

Tres cosas resaltan en este pasaje: i) la moderación y el conocimiento de sí están *juntamente* definidos como saber lo que uno conoce y no conoce; ii) la moderación y el conocimiento de sí parecen ser el resultado o producto del proceso *elénctico*;<sup>8</sup> y iii) parece que el hombre moderado ha sido no solo el sujeto del examen, sino que se dice que está en capacidad de practicarlo, bajo el implícito de que lo hace. (Hay también obviamente un cuarto punto: el pasaje se refiere inequívocamente a Sócrates; compárese esta definición con *Apología* 21d y 29b acerca del autoconocimiento de Sócrates, y con 21c y 22d especialmente sobre su reconocimiento de conocimiento o ignorancia en otros).<sup>9</sup> Así, la descripción del hombre socrático, moderado, en 167a, al combinarse con las observaciones anteriores hechas en el *Cármides* sobre la relación entre los poderes eléncticos de Sócrates y la producción de salud psíquica, σωφροσύνη, en el alma del interlocutor (156b-157c), presenta al *elenchos* como una práctica medicinal psicoterapéutica que, cuando es aplicada a uno mismo o al otro, lleva a la moderación intelectual y psíquica, y presenta a ὁ σώφρων como el curador logoterapéutico,

8 Referente al *elenchos* o examen socrático, referente al proceso de *refutación*. [N. de la T.]

9 Para una comparación más completa, ver Sprague (1976 36-37). En particular, el griego en 167a3-4 es muy similar al griego de *Apología* 21d4-6. Sin embargo, Gregory Vlastos me señaló que Sócrates no dice en la *Apología* que sabe lo que conoce y no conoce; solo dice que no cree conocer lo que no conoce. Esta es una diferencia importante, pero no nos lleva a rechazar 167a como una descripción acertada de la moderación y el autoconocimiento socráticos, dada la correcta interpretación de lo que significa “saber lo que conoces y no conoces”. Como entiendo esta afirmación, significa conocer los propios conocimientos morales de la manera en que Sócrates los conoce –de la manera como lo demuestra en la *Apología*, el *Critón* y el *Gorgias*; y aun así saber que no se tiene un conocimiento moral final o infalible–: ser consciente, a la manera del hombre filosóficamente humilde que se describe en este artículo, de la naturaleza inherentemente discursiva y consensual del conocimiento moral. Debo agregar que mi entendimiento en los asuntos sustanciales involucrados en este tema se vio ampliamente beneficiado por el artículo de Vlastos: “Socrates’ Profession of Ignorance” (manuscrito no publicado).

quien, al practicar su arte, también produce y conserva su propia salud mental. No obstante, el *Cármides* no discute temáticamente por qué Sócrates pudo haber creído que todo esto era cierto acerca de su arte y, de hecho, el diálogo termina aporéticamente, de forma que no es en absoluto evidente que la definición o descripción de 167a hubiese tenido el propósito de que se la tomase como doctrina socrática o tempranamente platónica (cf. 175a-d).

Sin embargo, en obras posteriores, Platón empieza a presentar explícitamente la razón de ser del método socrático, proveyendo así las bases para una interpretación de la moderación socrática, y del conocimiento de sí que es consistente con la definición y descripción del hombre moderado expuesta en *Cármides* 167a. Los pasajes clave están en el *Menón* (82e, 84a-b), las *Leyes* (863c), el *Sofista* (229a-c) y el *Filebo* (49a), los cuales atañen a la relación entre la ignorancia moral o insensatez y la arrogancia (ver también *Apología* 21c-d); también en el *Menón* (84a-b) y especialmente en el *Sofista* (229e-231a), los cuales discuten la manera como el *elenchos* idealmente funciona. Los primeros pasajes introducen la noción de ignorancia compleja, que no es la simple falta de conocimiento, sino el delirio de un conocimiento que uno no tiene (cf. *Leyes* 863c; *Sofista* 229c). Este tipo de ignorancia es bastante común –casi todo el mundo sufre de ella en relación con la sabiduría práctica (cf. *Apología* 21a-23b)–, y es el gran y único mal de las vidas humanas (cf. *Menón* 77e; *Gorgias* 479b-c).<sup>10</sup> Entonces, la persona con ignorancia moral compleja cree que conoce acerca de lo que importa en la vida, y no se interesa, por tanto, en cuestionar sus valores, solo está interesado en proseguir, en aprender lo que le ayudará a obtener aquello que ya se propuso. Más aún, esta ignorancia es en sí misma compleja, pues el delirio moral está compuesto de engreimiento moral. Aquellos que creen saber, pero no saben, yerran no solo acerca del objeto (las metas y valores correctos) de su “conocimiento”, sino también acerca de sí mismos: tienen una visión inflada de sí mismos y creen que son superiores a quienes no comparten su sabiduría (cf. *Sofista* 230c-d; *Filebo* 49a). Nótese que esta distinción en la ignorancia compleja sugiere una manera en la que la moderación y la sabiduría pueden tener diferentes opuestos, o diferentes aspectos del mismo vicio, la insensatez moral, como sus opuestos específicos: la moderación correspondiente a la arrogancia, cierta forma de sabiduría correspondiente a la ignorancia.

10 Compárese con el principio del *Discurso del método* de Descartes: “El buen sentido es lo que mejor repartido está entre todo el mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aun los que más se descontentan con respecto a otras cosas, no suelen desear más del que ya tienen” (1972 81).

Se supone que el *elenchos* debe liberar al interlocutor de esta doble imposición de la superioridad y la sabiduría, y llevarlo por el camino de la autónomamente iniciada reexaminación de lo que es valioso en la vida de la siguiente manera:

[Los sofistas nobles] cuestionan a un hombre sobre aquellos asuntos en los que cree que decir algo cuando en realidad no está diciendo nada. Y cuando está confundido, cuestionan fácilmente sus opiniones, poniéndolas juntas y unas al lado de las otras, mostrando así que son contrarias las unas respecto de las otras al mismo tiempo y en el mismo respecto acerca de las mismas cosas. Al ver esto, el hombre se enoja consigo mismo y se calma frente a los otros. Gracias a este procedimiento se libera de todas las altivas y sólidas opiniones que tiene sobre sí mismo, liberación que es la más placentera de escuchar para todos y la más firme para el paciente. Pues, justamente como los médicos del cuerpo creen que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone, así creen acerca del alma aquellos que practican dicha purificación. Ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que se aplique la refutación, y el hombre sea refutado y se avergüence, purificándolo así de las opiniones que impiden el aprendizaje y llevándolo a pensar que conoce únicamente aquello que conoce y nada más. (*Sofista* 230b-d)

Así, el método socrático debería llevar tanto al desinfe del ego como a una forma especial de conocimiento de sí por parte del interlocutor: él debería ahora saber que no es sabio y que se encuentra en la necesidad de aprender lo que realmente es significativo en la vida, en otras palabras, debería volverse hacia la filosofía (cf. *Laques* 201a-c; *Cármides* 176a).

El problema con el recuento de la educación eléctica en el *Sofista* es que nunca parece operar de esta manera en los diálogos socráticos, excepto probablemente con Teeteto y el joven-esclavo, cuando la conversación trata de temas no-morales. Generalmente los interlocutores se rinden (por ejemplo Eutifrón, Menón, Laques y Nicias) o se enfurecen (Critias, Trasímaco y Calicles), y prácticamente nadie está dispuesto a admitir que ha sido refutado.<sup>11</sup> Resulta entonces que hay una suerte de círculo involucrado en la educación eléctica: la persona necesita practicar la moderación o la humildad y el conocimiento de sí para poder continuar en el proceso mismo, necesita reconocerse a sí misma que “no

11 Hay unas cuantas posibles excepciones: Laques (ver 194a-b), quien sin embargo se gana la acusación de Nicias al final del diálogo (200d); Cármides, quien de todos modos se retira del diálogo pues quiere ver a su tío ser puesto a prueba (Sócrates lo llama un mocoso [*rascal*] por esto 161d); los niños en el *Lisis*, aunque igual debe verse la primera reacción de Lisis a la refutación en 211a. Esto nos deja con uno o dos niños, y ningún adulto, que responden apropiadamente al *elenchos*.

sabía de lo que estaba hablando”, confrontar en ella misma su propia ignorancia para que el método resulte genuinamente purgativo; solo esto la liberará para estar en disposición de aprender.<sup>12</sup> En el contexto moral que los diálogos tempranos presuponen, esto significa que la persona debe estar dispuesta a soportar el padecimiento de la humillación y el ridículo público al ser refutado, únicamente para persistir y progresar en el proceso del aprendizaje socrático. Lo anterior quiere decir que ella debe estar dispuesta a valorar la verdad y admitir el error, incluso al costo de otros valores que convencionalmente se tienen como más valiosos, tales como el honor (deshonra) y el placer (incomodidad).<sup>13</sup> Los actos internos de moderación socrática, entendidos como la humildad ante la verdad, deben, por ende, ocurrir en cada paso significativo del proceso eléntico, incluso –o especialmente– en el nivel más avanzado de la indagación y educación socrática, cuando la totalidad de la forma de vida de la persona puede estar en juego, y ella pueda tener que reconocer, de manera vergonzosa, que sus anteriores creencias acerca de la vida y de sí mismo estaban equivocadas; que sus valores eran falsos, por ejemplo Alcibíades (cf. *Banquete* 215d-216c).

En último término, hay un radical cambio intelectual y psíquico al que se vislumbra como el estado final y la disposición resultante del proceso eléntico tal y como se lo describe en los pasajes de la *Apología*, el *Cármides* y el *Sofista*. A esta disposición la llamaré “humildad filosófica”, en otras palabras, moderación socrática y conocimiento de sí. La descripción encontrada en el *Cármides* cubre dos aspectos de este estado. Primero está el estado que llamaré “razonabilidad” [*reasonableness*], que en su nivel más simple es la disposición para someterse al examen, con una mente abierta, las creencias que se tienen y “dejar que el *logos* decida” si son sensatas, en lugar de la propia voluntad, el orgullo o los sentimientos de esperanza o miedo (cf. *Critón* 46b-c; *Cármides* 165b, 166d; *Gorgias* 458a, 488b, 506a). La moderación en este sentido libera a la persona de la tendencia autoengrandecedora de extralimitarse en sus pretensiones de conocimiento. La libera de la imposible carga de la falsa sabiduría, de tener que saber, y la redime para la libertad y los valores del hombre razonable. Así, el *elenchos* puede ayudar al hombre a *moderar o hacer razonable* su entendimiento moral. El tipo de persona

12 Burnyeat describe este círculo de la siguiente manera: “En otras palabras, la educación socrática solo puede ser exitosa con alguien como Teeteto, quien es consciente de, y puede aceptar, su necesidad de educación; tal grado de conocimiento de sí es una condición motivadora indispensable, pues siempre el obstáculo más grande de los interlocutores de Sócrates para el progreso intelectual y moral es la falta de voluntad de la gente para confrontar su propia ignorancia” (1977 12).

13 Para una discusión más compleja sobre este tema, véase mi artículo “Socrates’ Practice of Elenchus in the *Charmides*” (1981 141-147).

opuesta, por ejemplo, Eutifrón, no puede aprender jamás, pues está convencido de que él mismo tiene que instruir a los otros en la verdad, no aprender él mismo (9b), y porque además está seguro de que, si sus pensamientos parecen contradictorios, no es que lo sean, sino que su interlocutor los ha hecho parecer de esta manera (11c-d).

El segundo aspecto de la humildad filosófica es el conocimiento de sí filosófico o la sabiduría humana, el conocimiento de uno mismo y de los otros que se basa en la visión reflexiva de la ignorancia moral, de la naturaleza esencialmente imperfecta y no-técnica del conocimiento humano acerca de los asuntos de mayor incumbencia, y, por ende, de los seres humanos que poseen tan limitado conocimiento (cf. *Apología* 23a-b). El conocimiento de sí en este sentido libera a la persona de su tendencia a ser autoritaria a causa de una creencia en su propia superioridad y sabiduría, también la libera de la imposible carga de tener que estar en lo correcto, esto es, de tener que derrotar los argumentos opuestos, redimiéndola para la libertad y los valores del hombre filosófico, quien no se preocupa por ser más sabio que los demás, sino solo por lo que tiene sentido (cf. *Cármides* 166d-e; *Hippias Mayor* 288d). Así, el *elenchos* puede ayudar a un hombre a *moderar* o *hacer razonable* su comprensión de sí. El aspecto dinámico de la humildad filosófica es extrañamente ignorado en el pasaje del *Cármides*, a pesar de que se halla implícito –la *disposición activa* para someterse a examen a sí mismo y a otros por el miedo de que uno pueda estar equivocado (*Cármides* 166d), y la convicción de que esta es la única manera como alguien puede continuar disfrutando de la libertad y los valores de la vida moderada y razonable, de la vida examinada o filosófica (cf. *Sofista* 230d-e).

Hasta este punto he examinado el trasfondo histórico, la naturaleza de la moderación y el conocimiento de sí socráticos, y la justificación para pensar que el proceso eléctico habría de purificar o liberar al interlocutor que persista en él hasta el estadio de la autotransformación. Para cerrar, quiero considerar brevemente la relación de la moderación y el conocimiento de sí socráticos con la sabiduría, enfocándome en dos cuestiones: i) el argumento en el *Cármides* acerca de que la *σωφροσύνη* carece de valor, porque la sabiduría sola es la condición necesaria y suficiente para el bienestar del agente, y ii) la manera como el autococonocimiento moral está mediado por el conocimiento moral del otro.

i) El argumento al final del *Cármides* se expone más o menos de la siguiente manera: la *sophrosyne* es entendida como la habilidad de determinar por medio del examen quién tiene y quién no tiene conocimiento, y la disposición correspondiente para vivir entonces de acuerdo con lo que uno aprende; para vivir “la vida de acuerdo con el conocimiento” [το ἐπιστημονως ζην]. Sin embargo, Sócrates argumenta que esta cualidad carece de valor, a menos que poseamos otra cosa: el conocimiento

acerca de lo bueno y lo malo, la sabiduría (cf. 173a-174d). Si tenemos este conocimiento, no necesitamos nada más, pues solo este es la condición necesaria y suficiente para nuestra felicidad (cf. 174d-175a). Nótese que esto implica que la sabiduría es posible sin la moderación y viceversa, implica que las virtudes no están implicadas entre ellas. El argumento es sólido, pero presupone que el objeto del arte del examen es conocimiento entendido como conocimiento técnico, en vez de conocimiento moral o sabiduría, es decir, la comprensión que la gente tiene de lo Bueno. El *elenchos*, sin embargo, es básicamente incapaz de poner a prueba la experticia técnica (y ver y probar esto es parte del conocimiento de sí filosófico, cf. *Cármides* 170a-171d); el *elenchos* es realmente solo idóneo para poner a prueba el conocimiento moral o la presunción de sabiduría (cf. *Apología* 22d). Por ende, el argumento del *Cármides* refuta una concepción de *sophrosyne* diferente a la concepción socrática arriba esbozada. De acuerdo con este recuento, la moderación socrática, la humildad filosófica, resulta del examen eléctico del conocimiento moral tanto propio como ajeno, de manera que uno llegue a saber lo que uno conoce y no conoce acerca de lo bueno y lo malo, y no lo que uno conoce y no conoce acerca de asuntos técnicos. Si este recuento es correcto, entonces la moderación socrática en forma de razonabilidad es una condición necesaria para la sabiduría, pues nadie que no haya pasado por el proceso que libera de la arrogancia de la sabiduría puede ser liberado para la actitud de aprender; la actitud que hace de la verdad el valor directriz en la constante vida de aprendizaje, la vida examinada o filosófica. Es el compromiso con la verdad como valor lo que distingue a la vida filosófica, no lo es el estar conforme con las creencias propias. En este sentido, la moderación no es lo mismo que la sabiduría, pero es aquello sin lo cual la sabiduría no podría estar presente. La sabiduría sin moderación no sería sabiduría sino presunción de sabiduría, en otras palabras, dogmatismo y arrogancia, incluso si el contenido de las creencias resultase ser verdadero.

ii) En correspondencia con el autoconocimiento se encuentra la *autoinvidencia* [*self-blindness*], la cual significa, sobre todo, la ignorancia de las propias preocupaciones genuinas y de los propios valores genuinos y de las creencias que reflejan dichos valores. La persona que es ciega para consigo misma está impulsada por metas y valores que nunca ha examinado y probablemente ni siquiera ha reconocido de manera consciente. Puede que esta persona tenga una concepción de sí misma bien desarrollada y puede que persiga metas con gran vigor e inteligencia, pero carecerá de autoconocimiento. Si el recuento que he esbozado del proceso eléctico es correcto, en su propia naturaleza está el exponer los valores y creencias genuinas del interlocutor, su alma, y someterlos a examen público (véase la descripción de Nicías, *Laques* 187-188b). El interlocutor que muestra valentía al persistir en

este proceso de autorrevelación, y que está humildemente dispuesto a reconocer interior y exteriormente su ignorancia, se descubrirá a sí mismo en el curso de la educación socrática. Pero hay otro aspecto del método socrático que hasta ahora he ignorado, un aspecto que es crucial en la práctica que el mismo Sócrates hace de la moderación y del conocimiento de sí, y en la relación de dicha práctica con la sabiduría moral. Es el asunto de *conocer al otro en tanto que alma*, o el autoconocimiento moral mediado por el conocimiento moral del otro. De esta manera, Alcibiades fue conducido por Sócrates hasta el límite mismo del autoconocimiento, pues descubrió mediante el amor el alma de Sócrates y los valores de una forma de vida alternativa, la socrática o filosófica, pues vio en aquel espejo su propia alma.<sup>14</sup> Por primera vez en su vida, Alcibiades fue llevado a la vergüenza y fue obligado a percatarse de que, “deficiente cual soy, mientras ocupo mi tiempo en la política, me estoy descuidando a mí mismo” (*Banquete* 216a). Sin embargo, la tragedia de Alcibiades consistió en que este no se pudo atener a la fealdad y la humillación que esta imagen de sí mismo involucraba; así que huyó de la revelación nuevamente hacia la egolatría y la adoración de la muchedumbre, omitiendo así confirmar el conocimiento de sí que pudo haber alcanzado con la apropiada decisión y compromiso.<sup>15</sup>

Por otro lado, una persona altamente mediocre, como lo era Querofonte junto con todos los presentes al principio del *Cármides* (a excepción de Sócrates), muestra lo opuesto, a saber, que la carencia total de autoconocimiento moral en una situación dada puede ser mediada por el *fracaso* a la hora de ver al otro como un alma. Así, cuando Querofonte (¡qué filósofo!)<sup>16</sup> le habla a Sócrates acerca del joven, apuntando lascivamente que Sócrates “olvidaría que Cármides tiene una cara, si viera su *eidos* desnudo” (154d), muestra que no ve a Cármides como una “cara”, es decir, como una persona, un alma. Pero Sócrates insiste en que esta es la única manera de verlo realmente (154e).<sup>17</sup> El conocimiento de los

14 Acerca del tema del alma del otro como un espejo mediante el cual uno conoce la propia alma, ver el posiblemente espurio *Alcibiades I* 129a-130e y 132d-133c. Sócrates puede ser un espejo para que Alcibiades pueda verse a sí mismo y puede hacer que este sienta vergüenza por haber descubierto cómo Sócrates, a quien ama, ve las cosas que Alcibiades valora (216d-e). Acerca del ver “el interior” de Sócrates y sus discursos, ver también 221d-22a.

15 Acerca de la huida de Sócrates por parte de Alcibiades, ver Dilman (1979 41-45).

16 Esta anotación es introducida por el autor a modo sarcástico. [N. de la T.]

17 Nótese que cuando Cármides entra, todos, excepto Sócrates, están embelesados en un asombro erótico, contemplando a Cármides como si fuera una “estatua” (154a). Para apreciar el comentario de Querofonte, debemos pensar en el mismo comentario, pero hecho con respecto a una mujer joven muy hermosa: está hecho con la mirada de alguien con un interés erótico, no con la mirada de un entrenador de gimnasia (cf. Dover 1978 155-156). Acerca del tema de amar el alma vs. amar el cuerpo, véase *Alcibiades I* 131a-3.

otros como almas, no como cuerpos para ser deseados, incluso cuando su propio cuerpo quisiera otra cosa (155c-156d), es esencial para el auto-conocimiento de Sócrates, tanto del aprendiz como del maestro, como un alma que posiblemente yerra y que posiblemente ayuda. Hay, por tanto, siempre un horizonte moral en el método socrático de indagación eléntica. Este es un proceso llevado a cabo por un hombre que se conoce a sí mismo y al otro como almas morales cuyos destinos están potencialmente en juego en el encuentro dialógico. Esta, finalmente, es la razón por la cual Sócrates está dispuesto no solo a padecer, sino a dispensar la medicina eléntica: está convencido de que esconder la verdad es moralmente dañino para las almas de sus interlocutores, y de que ayudarlos a liberarse a sí mismos para la vida examinada es ayudar a liberarlos para el conocimiento de sí mismos como almas que necesitan de lo Bueno (cf. *Apología* 29e-30b; *Gorgias* 458a).<sup>18</sup>

## Bibliografía

- Aristotle. *Aristotle's Politics*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Burnyeat, M. J. "Socratic Midwifery, Platonic Inspiration." *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 24 (1977): 7-16.
- Descartes, R. "Discourse on Method." *The Philosophical Works of Descartes*. Vol. 1. Trans. Elizabeth Haldane and G. R. T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. 81.
- Dilman, I. *Morality and the Inner Life*. London: MacMillan Press, 1979. 41-45
- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951. 17-18.
- Dover, K. J. *Greek Homosexuality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978. 155-156
- Hamlyn, G. W. "Self-Knowledge." *The Self*. Ed. Theodore Mischel. Totawa, NJ: Rowman and Littlefield, 1977. 170-200.
- Homer. *The Odyssey*. Trad. A. T. Murray. Cambridge, MA; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1919.
- North, H. "A period of Opposition to Sophrosyne." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 78 (1947): 1-17.
- North, H. *Sophrosyne*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966.
- O'Brien, M. J. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill: University of North Carolina, Press, 1967.

---

18 Este artículo fue escrito durante mi participación en el seminario del National Endowment for the Humanities sobre "La filosofía de Sócrates", dirigido por Gregory Vlastos en la Universidad de California, Berkeley, en el verano de 1981. Estoy muy agradecido con el profesor Vlastos y los demás participantes, incluyendo a Jon Fjeld, Glenn Lesses, Charlotte Witt, Maureen Henry, Gregory Pence, Stanley Malinovich y Dan Graham por su apoyo y su amigable crítica.

- Plato. "Alcibiades I." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Apology." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Charmides." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Crito." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Euthyphro." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Gorgias." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Hippias Major." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Laches." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Laws." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Meno." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Philebus." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Sophist." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Symposium." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Plato. "Theaetetus." *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Redfield, J.M. *Nature and Culture in the Iliad*. Chicago: University of Chicago Press, 1975. 115-121.
- Santas, G. "Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Charmides*." *Exegesis and Argument*. Eds. E.N Lee, A.P.D Mourelatos and R.M Rort. New York: Humanities Press, 1973. 105-132.
- Schmid, W.T. "Socrates' Practice of Elenchus in the *Charmides*." *Ancient Philosophy* 2 (1981): 141-147.
- Seneca. "Medea." *Tragoediae*. Eds. Rudolf Peiper and Gustav Richter. Leipzig: Teubner. N.d 1921.
- Sprague, R.K. *Plato's Philosopher-King*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1976. 36-37; 56-82.
- Thucydides. *The Peloponnesian War*. Trans. Martin Hammond. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Tuckey, T.G. *Plato's Charmides*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951. 9-10
- Vlastos, G. "Socrates' Profession on Ignorance." Unpublished manuscript.
- Xenophon. "Memorabilia." *Xenophontis opera omnia*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- Xenophon. "Hellenica." *Xenophontis opera omnia*. Oxford: Clarendon Press, 1921.