

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado

El cuidado del alma en los primeros diálogos platónicos

Por
Álvaro Pizarro Herrmann

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Profesor guía: Oscar Velásquez Gallardo

Marzo, 2005
Santiago, Chile

Índice

| | |
|---|----|
| Prólogo | 3 |
| Introducción | 6 |
| Homero | 8 |
| Los presocráticos | 15 |
| El hallazgo socrático | 17 |
| Primeros diálogos platónicos | 23 |
| I. Una mirada al cuidado de sí mismo | 26 |
| Conócete a ti mismo | 27 |
| El descubrimiento del yo | 32 |
| II. Apuntes sobre la filosofía socrática | 37 |
| Interpretaciones disímiles | 38 |
| La moral y el alma | 40 |
| La virtud y el <i>elenchós</i> | 41 |
| La jerarquía de los bienes | 44 |
| El camino de la filosofía | 49 |
| III. La medicina del alma: El <i>Cármides</i> y otros diálogos | 54 |
| Hacia una aporía | 56 |
| La <i>psychagôgía</i> | 59 |
| El giro a la inteligencia | 62 |
| La <i>epodé</i> y los <i>lógoi káloi</i> | 66 |
| La <i>sophrosyne</i> y <i>gnôthi sautón</i> | 71 |
| Enfermedad y salud: La parte y el todo | 73 |
| Existencia y muerte | 77 |
| IV. Bibliografía selecta | 79 |

Puede resultar casi una obviedad decir que ‘el cuidado del alma’ depende del concepto que se tenga de ella; sin embargo la intención de este trabajo no aspira en lo inmediato, si bien en muchos de sus pasajes así lo parece, volver a estudiar qué pensó Platón o Sócrates acerca del alma humana. Pues, por un lado, forma parte de la compleja naturaleza del alma el hecho de que al aproximarse a ésta, disminuye la posibilidad de explicarla de manera equívoca; y, por otro lado, es probable que Sócrates haya sido consciente de ese problema, ya que en varias ocasiones utiliza circunloquios que no hacen otra cosa que eludir su definición.

Ciertamente que la idea de la *psyché* tiene una larga historia en el pensamiento griego a partir de Homero en adelante. Aunque para nosotros sea una gran innovación llegar a afirmar que la educación del alma es fundamental, en Sócrates representó un principio incuestionable. La *psyché* es la esencia del hombre, y su cultivo (*Apología* 29e) el propósito de toda aspiración moral. Ahora bien, los diálogos que no corresponden al período socrático van a destacar, dentro de un contexto metafísico, al alma humana como una parte separable de la persona que sobrevive a la muerte del cuerpo y vuelve a nacer (*Fedón* 82d). F. M. Cornford ha sostenido que la teoría de las Ideas y la inmortalidad del alma constituyen los pilares fundamentales del platonismo¹. De acuerdo con esos supuestos es comprensible que los eruditos hayan investigado al alma humana en su dependencia con la Idea platónica, dejando de lado el problema del ‘cuidado del alma’ por considerarlo un tema menor si se lo equipara al de la inmortalidad. También es verdad que las implicancias metafísicas son más fructíferas si se observa al alma por sí misma, independiente de su contacto con lo corporal; pero aquí se ha optado interpretar lo que significa ‘el cuidado del alma’ para Sócrates y Platón dentro de la existencia humana, donde la *psyché* es el verdadero yo del hombre, ora represente la sede de las facultades intelectuales, o bien sea el centro de las cualidades morales.

La elección del *Alcibíades* I, *Apología* y *Cármides*, que conforman lo sustancial de la investigación, se justifica debido a que en esos diálogos el ‘cuidado del alma’ se muestra con especial profundidad. Formalmente el estudio se divide en tres apartados, precedidos

¹ Cf. T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto, 1970, p. 21.

por una introducción deudora de reconocidos investigadores de la filosofía antigua como Taylor, Burnet, Robin, Dodds, Guthrie, entre otros, y pretende contextualizar sumariamente la idea del alma desde Homero hasta Sócrates. El primer capítulo dedicado al *Alcibíades I*, plantea una serie de problemas epistemológicos, psicológicos y filosóficos que permiten indagar en el alma sin necesidad de estudiarla separadamente del cuerpo, o, mejor dicho, sólo en relación con él es posible comprenderla mejor. Si bien en el *Alcibíades I* el cuerpo no es concebido como parte integrante de la persona, aquello no significa que sea una carga para el alma durante la vida. Efectivamente, la analogía que se establece entre la mano y el guitarrista revela que, aunque la primera no sea el guitarrista, es indispensable si éste desea hacer su trabajo. Conforme a esto, la dependencia entre el cuerpo y alma es de carácter similar. El complejo vínculo entre el alma y el cuerpo no contradice la idea fundamental del diálogo de que el conocimiento de sí mismo es realmente un saber acerca del alma y no de lo que pertenece a ella.

El segundo capítulo, consagrado a la *Apología*, intenta exponer la concepción socrática del ‘cuidado del alma’ desde la perspectiva de su vida y filosofía. Uno de los principales objetivos que ambiciona conseguir Sócrates a través de la exhortación es que el hombre sea consciente del verdadero fin de la vida humana, y para lograrlo el mejoramiento del alma es imprescindible. A pesar de que no se diga explícitamente en la *Apología* qué es el alma, resulta claro que es lo más valioso para el hombre. En palabras simples y muy abreviadas, la ética de Sócrates establece una diferencia radical entre los que se preocupan de sus almas, y los que disfrutan del dinero, los honores y los placeres.

En la parte final del trabajo se explora la idea de que al alma es posible tratarla vía ciertos discursos. Según el *Cármides* la terapia adecuada para la *psyché* consiste, antes que nada, en ser encantada, y luego, que este proceso se realice mediante “bellos discursos”. Lo anterior entraña un aprendizaje de índole intelectual, pero al mismo tiempo comporta un aspecto moral, ya que la *psyché* no sólo percibe el sentido y las implicancias de los “bellos discursos”, sino que además es probable que, por razón de éstos, cambie su manera de comportarse y, por ende, sea “curada”.

Por último es preciso advertir que el carácter “técnico”, en especial del primer capítulo, se explica, hasta cierto punto, porque los capítulos primero y segundo fueron

escritos teniendo en vista una eventual publicación. En ese sentido debo agradecer a la revista *Diadokhé* de la Pontificia Universidad Católica de Chile y a la revista de *Humanidades* de la Universidad Andrés Bello por permitirme concretar ese anhelo, y al profesor Oscar Velásquez por aceptar dirigir, nuevamente, mi segunda tesis de filosofía.

Introducción

Sin duda que es una ardua tarea rastrear en todas sus sinuosidades la evolución de una idea en filosofía, más aún cuando se trata de una noción esencial, como la de alma. Dos

consideraciones impulsan este pensamiento. La primera es que el conocimiento atesorado sobre el alma, que va desde el siglo sexto hasta el cuarto, depende básicamente de la doxografía, de los fragmentos de los presocráticos, o bien de lo escrito por Aristóteles especialmente en los capítulos I y II del *De Anima*. La segunda observación nos dice que la reconstrucción del término se ha hecho, con mayor o menor fortuna, desde la ya célebre obra de Erwin Rohde, *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*; estudio de un extraordinario saber para su tiempo, que luego se convertiría en un clásico al renovar la crítica filológica. La investigación moderna en torno a la idea del alma en la antigua Grecia se inicia en 1894, cuando Rohde, el conocido amigo de Nietzsche, publica su libro. En ese trabajo se investiga el significado del alma desde Homero hasta Aristóteles, pero curiosamente no existe ningún capítulo dedicado a Sócrates. Probablemente el autor alemán estaba interesado únicamente en el destino del alma después de la muerte, asunto que Sócrates se encarga de no esclarecer, si consideramos el testimonio de la *Apología* (42a)². Así, la interpretación de Rohde fue acogida por algunos y rechazada por otros, no sólo por esa laguna en su investigación, sino también por el análisis del concepto de alma que traza en Homero. Al parecer Rohde se vio engañado en su interpretación de la *psyché* homérica por la aparente analogía con el concepto de “doble”, noción explotada por el animismo y especialmente por Taylor, e incurrió en una equivocación que más tarde será corregida por W. Jaeger entre otros³. En todo caso, y para el alcance del presente estudio, la principal objeción que puede atribuírsele al libro de Rohde es que omite la época y el nombre por el que la palabra alma se transformaría “en el verdadero vehículo conceptual del valor espiritual-ético de la personalidad del hombre occidental;”⁴ una contribución que estaría reservada al filósofo ágrafo.

Poco tiempo después de Rohde, un conocedor de la filosofía helenística como J. Burnet allanó el camino en la investigación sobre el desarrollo del alma en la historia del espíritu griego, y en cierta medida vino a complementar lo que anteriormente se había

² “...and that if we must credit some sort of eschatological stance to Socrates, a variety of considerations - especially the *Apology's* argument for death's goodness- show that a qualified agnosticism in our best bet”. Cf. Mark L. Mcpherran, *The Religion of Socrates*, Pennsylvania, 1996, p. 248 y ss.

³ Cf. José S. Lasso de la Vega, *Introducción a Homero*, Madrid, 1963, p. 242.

⁴ W. Jaeger, *Paideia*, México, 1997 (1933), p. 418.

dicho sobre el tema. En su texto *Doctrina Socrática del alma*⁵ indagó en el original sentido que la palabra adquiere con Sócrates, acepción que no se encontraría en el *ei5dwlon* de Homero, ni en el alma de la filosofía jónica u órfica, ni en la *yuch'* de la tragedia antigua. A pesar de haber sido escrita hace alrededor de un siglo, la obra de Burnet conserva el mérito de reparar en un aspecto decisivo de la enseñanza socrática, aquel que dice relación con 'el cuidado del alma'.

Con estos antecedentes no será necesario seguir exhaustivamente el camino que recorrió el término *psyché* dentro de la filosofía griega. Bastará con entregar algunos elementos cardinales para situarse en la especulación socrática en torno al alma. Una referencia ineludible la encontramos en Homero. No es que en la épica homérica se haya desarrollado la idea de la preocupación por el alma, indicio de ello es que el verbo *meletáw* (cuidarse, preocuparse de) es post-homérico⁶. En la *Ilíada* y en la *Odisea* el alma tiene una naturaleza y atributos distintos a los concebidos por Sócrates, lo que puede servir como punto de comparación y contraste.

Ciertos estudiosos han reconocido, al momento de investigar la psicología homérica, el antecedente necesario del hombre occidental contemporáneo. Y la concepción de la *yuch'* en el poeta sería, si bien no la precursora de las posteriores ideas griegas acerca del alma, por lo menos el germen necesario para su ulterior desarrollo. No obstante esto, parece ser más acertado ensayar una interpretación de Homero teniendo en cuenta su lengua originaria y el mundo espiritual en el que se movía el hombre de aquella época. Quizá sea esta la única manera de evitar un anacronismo que explica lo antiguo a la luz de los conceptos y las ideas de un pensamiento moderno. Por eso que se debe intentar despojar al alma homérica de nociones que a lo largo de los siglos se le han ido agregando. Más todavía, hay expresiones en nuestra lengua que en Homero no tienen equivalente, sin ir más lejos los conceptos de alma y cuerpo⁷.

Homero

⁵ Cf. *The Socratic Doctrine of the Soul*, Londres, 1915.

⁶ Cf. Liddle/Scoot/Jones. *Greek-English Dictionary*, Oxford, 1953. De ahora en adelante L/S/J.

Desde Homero en adelante la historia de la *psyché* fue experimentando una serie de variaciones. Este proceso no estuvo exento de dificultades. Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* se aprecian vacilaciones terminológicas al momento de designar los aspectos emocionales y racionales del ser humano. Incluso la indiferenciación en las propiedades psicológicas del hombre se extiende hasta los dioses, quienes también pueden “alegrarse en su ánimo” o “pensar” sagazmente. El aedo dice en la *Ilíada* (XV, 461) que la prudente (pukinòn) mente (nóoç) de Zeus vela por Héctor. Historiadores de la religión y psicólogos, intentando organizar y explicar la cuantiosa información que existe en los poemas, piensan que se debieron superar concepciones como la del “alma-totalidad”, el polipsiquismo de las “almas corporales”, antes de llegar a una idea aproximada del concepto de alma que tenemos ahora⁸.

Al problema anterior se suma el enigma de la inmortalidad del alma, que ha acompañado desde tiempos inmemoriales la historia del hombre, y constituye un asunto insoslayable al momento de iniciar un estudio de la *psyché*. Eruditos como Nilsson han visto que a partir de Homero la sujeción del hombre a la antigua religión fue cada vez menos clara. Aquello significó que la primitiva creencia del hombre viviendo en la sepultura lentamente fue desapareciendo. Es más, en la *Odisea* y en la *Ilíada* no se alude al culto de los muertos, ni a las ofrendas sobre la tumba. “Al cesar esta práctica, se quiebra el poder de los muertos sobre los vivos. Con este cambio están relacionados una revisión y un debilitamiento de las ideas acerca de esa parte del hombre que sobreviene a la muerte, y también de las ideas acerca de su existencia. Lo que sobrevive al hombre es la *psyché*, el alma, la sombra: nada más que eso”⁹. La *psyché* es únicamente la sombra de la persona muerta, un ídolo que se separa del cadáver escapándose por su boca, por una herida en el costado, por los miembros o el pecho, hacia el Hades. Al parecer la etimología de la palabra explicaría este fenómeno: *yuch'* viene de *yucw'* (alentar) y *yucróç* (frío). La *yuch'*

⁷ Cf. José S. Lasso de la Vega, *op. cit.*, p. 239.

⁸ Ídem, pp. 241-242.

⁹ M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford, 1956 (1961), pp. 174-175. Jan N. Bremmer estima que Nilsson estaba equivocado al pensar “...que la creencia en el alma podía inferirse del análisis de los ritos funerarios. Es cierto que los ritos y las costumbres pueden ser expresión de determinados conceptos, pero también lo que es el concepto que una vez estuvo representado por un rito puede verse alterado o perderse. En distintas culturas, ritos similares se corresponden con conceptos diferentes”. *op. cit.*, p. 60.

es la vida, aliento o exhalación que con la muerte o desmayo se disocia del hombre¹⁰. El alma es vida (*psyché*) que abandona el cuerpo; no siente ni piensa: “También en las mansiones de Hades es algo el alma y la sombra (yuch’ kai ei5dwlon), aunque la inteligencia no se conserva”¹¹. (*Il.* XXIII, 103 y ss.).

La *psyché* es el principio de vida en el hombre, pero esto debe entenderse adecuadamente. Homero no dice nada acerca de la manera o el modo específico en el que actúa la *psyché* cuando el hombre está vivo, situación absolutamente diferente si se la compara con las teorías del alma que desarrollaron Sócrates, Platón, o incluso alguno de los filósofos de la naturaleza. El alma, mientras está en el hombre, es la fuente de los actos anímicos y la persona es capaz de percibir los distintos estados psicológicos, del mismo modo como se emociona al percatarse de una sensación física. Ahora bien, muchas veces en la *Ilíada* se describe a los guerreros que luchan en el combate y exponen su *psyché*. En este caso el alma es prácticamente equivalente a vida, sin embargo Homero no explica la manera en que funciona el alma en tanto principio de vida; es más, parece como si la *psyché* estuviera tan sólo en el hombre esperando el momento de la muerte¹², o que su única acción consistiría en dejarlo.

Una vez que el hombre ha fallecido, la *psyché* abandona el cuerpo y emprende un viaje sin retorno hacia el Hades, comenzando una vida ultraterrena. Tras la muerte el difunto se presenta como *psyché*, y eventualmente como *eídolon*. Las descripciones que hace Homero del *eídolon* sugieren que el alma del muerto tenía la apariencia de un ser vivo. Semejante alma era capaz de moverse y hablar como éste, y en otros casos chillaba y revoloteaba de un lado a otro. Las almas de los muertos están privadas de las “almas” y órganos relacionados con la vida interior, e incluso de otras facultades y cualidades. El canto XI de la *Odisea*, donde Ulises es enviado por Circe al país de los cimerios y luego baja a los infiernos para hablar con su madre y con los héroes aqueos muertos en Troya, evidencia que las almas de los muertos no tienen en realidad ningún poder.

¹⁰ Cf. W. Jaeger, *Teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1998 (1947), p. 86. No está claro si Aristóteles comparte esa explicación: “Los que afirman que el alma es lo frío pretenden que *psyché* (alma) deriva su denominación de *psychrón* (frío) en razón del enfriamiento (*katápsyxis*) resultante de la respiración”. *De Anima* 405b. La traducción empleada para este texto corresponde aquí y en las demás citas a Tomás Calvo Martínez, Madrid, 1999.

¹¹ Trad. Emilio Crespo Güemes, Madrid, 2002. Las demás citas de la *Ilíada* pertenecen al mismo traductor.

Wundt fue de los primeros estudiosos que vislumbró en Homero una cierta “dualidad” en la concepción de la *psyché*. Para este autor la noción usual en Homero del alma humana responde a un tipo más primitivo, que denominó el de las “almas corporales”. La sustancia del alma o su poder se canaliza mediante las almas orgánicas, las que a su vez se relacionan con distintas partes del cuerpo. Las “almas corporales” no abarcan por completo la total potencialidad que tiene el alma. Así como el cuerpo no es visto por Homero en su unidad, sino como miembros u órganos corporales, también el alma se “distribuye” en una serie de “órganos anímicos”, que son asiento de sus distintas actividades: *qumóç*, *frh'n*, *no'oç*¹³.

En un libro que merece ser ponderado, *The Early Greek Concept of the Soul*¹⁴, el autor ha seguido en parte el análisis de Wundt, distinguiendo en Homero un ‘alma libre’ que se relaciona con la *psyché*, y las ‘almas del cuerpo’ que se corresponden con el *qumóç*, *nóoç* y *ménoç*. El alma libre, en tanto representativa del individuo, carece de las propiedades físicas y psicológicas; en cambio las almas del cuerpo dotan a la persona de vida y conciencia. Dicha alma es la forma de existencia no física del individuo, después de la muerte, en sueños o desvanecimientos. Fuera del cuerpo es activa y no está ligada a él como las almas del cuerpo. Su lugar al interior del organismo no se encuentra determinado, pues cuando el hombre está despierto, el cuerpo encarna a la persona y únicamente sus actividades tienen importancia. En esa situación, el alma libre se presenta tan sólo de manera pasiva. Además, cuando adviene la muerte, el alma libre no continúa con su existencia mundana, y persigue una vida ultraterrena.

Una de las “almas corporales” más importante es el *qumóç*, principio de vida, del sentimiento, de los impulsos irracionales o el deseo, no obstante a veces también se lo asocia al pensamiento. Platón en el *Cratilo* ha intentado hacer derivar *qumóç* del verbo *qúw*¹⁵, que tiene distintos significados: moverse violentamente, agitarse con ímpetu; bramar; hacer humear; quemar una víctima, sacrificar con fuego, etc. El *qumóç* era un tipo de sustancia que podía ser puesta en movimiento; lo que justificaría, eventualmente, una

¹² Cf. José S. Lasso de la Vega, *op. cit.*, p. 242.

¹³ Ídem, p. 243.

¹⁴ Cf. Jan N. Bremmer, Princeton, 2002 (1980).

¹⁵ “...y *qumóç* tendrá este nombre del ardor (*qúsewç*) y ebullición (*zesewç*) del alma” (419e).

impulso (furia o fuerza)¹⁶ pasajero de uno o varios órganos mentales dirigidos a una actividad concreta. Se ubica en el pecho, en el *qumóç* o en el frén. No se restringe al ser humano, sino que abraza otras realidades como los animales, o incluso el fuego (*Il.* VI, 182). En el caso del hombre generalmente denota la furia de los guerreros (*Il.* II, 387), su temperamento o disposición a hacer algo (*Il.* VIII, 361).

Más intelectual que el *qumóç* y el *ménoç*, es el *nóoç*, mente o pensamiento. Poseidón le responde a Hera que no conciba un enojo insensato (*parek 1 nóon*) (*Il.* XX, 133). Con el *no'oç* se pueden tener representaciones claras (*Il.* XIII, 370), pensamientos concretos, o incluso planes y proyectos (*Il.* IX, 104). Cuando está implicado un pensamiento sobre el futuro el *nóoç* tiene la capacidad de visualizar, por ello *noei<n* suele emplearse en el tema aoristo¹⁷. Pero sería un error equiparar el *nóoç* a lo que se entiende por “mente”, pues no es exclusivamente intelectual. Se localiza siempre en el pecho, y nunca se lo aprecia como algo corpóreo. Este órgano, a pesar de estar más relacionado con la inteligencia que el *qumóç*, se lo percibe normalmente por la vista. Un *locus* que los estudiosos de Homero alude para demostrar que el *nóoç* no está enteramente ligado a lo intelectual, es el pasaje de la *Odisea* (VIII, 78) donde se dice que “Agamenón se alegró en su *nóos* (*cai<re nów*)”, cuando lo normal hubiese sido *cai<re dè qumw<a*. Lasso de la Vega ha interpretado que el dativo de esta frase tiene un carácter instrumental, es decir, indica el medio o el instrumento de una acción (=noh'saç), y no locativo, por tanto la situación autoriza defender un sentido intelectual. Agamenón recuerda, al ver el altercado entre Aquiles y Ulises, una antigua profecía que vaticinaba la destrucción de Troya, y se complace *pensándolo*¹⁸.

Además del *qumóç nóoç* y *ménoç*, existe una serie de órganos dotados de atributos físicos y psicológicos¹⁹. Los más importantes son los *frh'neç*, donde residen las

¹⁶ Según E. R. Dodds el *ménos* no es primariamente una fuerza física; ni tampoco es un órgano permanente de la vida mental, es más bien, como la *ate*, un estado de mente. De ahí que lo considera como algo divino que se experimenta de manera anormal. Cf. *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980 (1951), pp. 22-23.

¹⁷ Cf. José S. Lasso de la Vega, *op. cit.*, p. 248. “...de no haberlo notado (noh'sa) Diomedes, valeroso en el grito de guerra...”. (*Il.* VIII, 91).

¹⁸ Ídem, p. 247.

¹⁹ Para el “corazón” Homero utiliza tres términos diferentes *kradih<* o *kardih<*, *h4tor* y *kh<r*. Cada uno de estos está asociado a una variedad de funciones emocionales. En tanto sean comprendidos como una entidad psíquica, sirven para localizar las diferentes emociones, especialmente la furia, el temor, la pena y la alegría. No obstante sus actividades sean bastante similares, aparentemente existen algunas diferencias entre ellos. En

emociones, aunque poseen un carácter mental que los distingue del νόος, pues éste último atiende más a la percepción de los hechos presentes o futuros, mientras que los fréνεç se encargan de reflexionar sobre éstos, de ahí que los verbos que se utilizan junto a esta palabra van en tiempo imperfecto²⁰. Los fréνεç se ubican en el diafragma (*Il.* XVI, 481), no obstante sea el elemento intelectual el que prepondera, hay veces en que designa el lugar de las pasiones o el miedo: “...así de espesos brotaban en el pecho de Agamenón los suspiros de lo más hondo del corazón y sus entrañas temblaban dentro (troméonto de oi2 fréνεç e1ntoç)” (*Il.* X, 10). Evoluciones posteriores del término, tales como fréνεç “sabiduría”, y compuestos como a5frwn, corroboran el sentido intelectual del vocablo, en tanto es el lugar donde se localizan las facultades mentales de la percepción, el pensamiento o el ingenio. No es extraño encontrarse con expresiones que para nosotros resultan casi ininteligibles: “Héctor comprendió en su corazón (e5gnw h³4sin e1ni fresi)” (*Il.* XXII, 296). La diferencia entre el hombre moderno y el de Homero parece estar en que el primero piensa, mientras el segundo habla consigo mismo o con su qumóç: “...y he aquí que dijo (Menelao) apesadumbrado a su magnánimo corazón” (*Il.* XVII, 90). A diferencia con el qumóç, en que los impulsos irracionales pueden entrar en contienda con el hombre, tal conflicto nunca ocurre con el frh’n. Y, por último, las emociones que se asientan en las fréνεç conciernen más a la mente que al cuerpo.

La falta de un concepto preciso en la *Iliada* y *Odisea* para designar lo que se conoce por alma, implica la ausencia de una clara distinción entre lo físico y lo psíquico. El hombre homérico no es una suma de cuerpo y alma, sino un todo, del que se destacan determinados órganos. Las ágiles piernas son un órgano del hombre, no del cuerpo del hombre, como el qumóç es un órgano del hombre, no del alma del hombre. Cualquiera de las actividades que llamamos anímicas puede asignarse a todo el hombre y a cada uno de sus miembros. El “yo” es expresado mediante giros como “mi fuerza poderosa” (*Il.* VI, 126), “mis manos”, “mi pecho”, etc²¹. Bruno Snell ha confirmado en su ensayo²² que los

términos generales kardih< y kh<r son agentes más activos dentro de la persona de lo que puede llegar a ser el h4tor. Cf. Shirley Darcus Sullivan, *Psychological & Ethical Ideas: What Early Greeks Say*, Netherlands, 1995, pp. 70-72.

²⁰ Cf. José S. Lasso de la Vega, *op. cit.*, p. 248. “Mientras duró (h3ªn) la aurora y fue levantando (a1éxeto) el sacro día...” (*Il.* VIII, 66).

²¹ Ídem, p. 245.

griegos de Homero todavía no tenían conciencia de un concepto que hiciera referencia al todo psíquico, o a cualquier noción que pudiera corresponderse con nuestra palabra alma. En esa época el “individuo no concebía la voluntad como un factor ético, ni distinguía entre el interior y el exterior de sí mismo como hacemos nosotros”²³. W. Jaeger²⁴ agrega otro elemento a esa reflexión, al conjeturar que con Homero se habría emprendido la unión de los fenómenos de la conciencia y de la vida animal (yuch' kai qumóç), tendencia que más tarde culminaría con una asimilación completa de la yuch' por sobre el qumóç. Esta confusión tal vez se explica porque el hombre homérico no fue un filósofo que “reflexionaba con la cabeza”, en muchos casos le dominan sus emociones, y su pensamiento es alegre o triste.

De lo precedente se presume que la idea unitaria del alma humana en Homero todavía no existía. Ya que tanto en el hablar como en el obrar del hombre homérico no hay una especulación consciente de la unidad de la persona. Señal de esto es la carencia de palabras específicas para designar lo que se entiende por “cuerpo”²⁵ o “alma”. Hackforth ha escrito que “the conception of the yuch' as the self or personality of a man is post-Homeric”²⁶.

Los presocráticos

Al inicio de este trabajo hablamos de la “evolución” de la voz alma. Ahora, ¿qué dice aquí “evolución”? El término entraña dos acepciones: transformación y progreso. Un simple repaso a la historia de la filosofía griega nos muestra que la noción de alma ha variado. Guthrie advierte que el concepto de alma “en el siglo V había adquirido ya unas connotaciones extraordinariamente complejas”²⁷. En Homero se consideraba a la *psyché*

²² Cf. *The Discovery of the Mind. In Greek Philosophy and Literature*, New York, 1982, cap. 8.

²³ Jan N. Bremmer, *op. cit.*, p. 58.

²⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 86-87.

²⁵ Homero no emplea la palabra *σωμα* para designar el cuerpo, sino *ρωμα*, que tiene el sentido específico de “piel”. Y para expresar que un hombre tiene “un cuerpo pequeño o grande”, utiliza el término *δέμας*. Cf. José Laso de la Vega, *op. cit.*, pp. 240-241.

²⁶ *Phaedo*, Cambridge, 1980 (1955), p. 4. E. R. Dodds también cree que, siguiendo a Bruno Snell, “el hombre homérico no tiene concepto alguno unificado de lo que nosotros llamamos “alma” o “personalidad”. Cf. *op. cit.*, p. 28.

²⁷ W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, Madrid, 1988 (1969), p. 443 y ss.

como alma-aliento, algo que no tenía valor sin el cuerpo, ni guardaba relación con el pensamiento o la emoción. Con el comienzo de la filosofía en Jonia en el siglo VI esa concepción del alma ya no es la misma.

Existió la *psyché-espíritu* que podía ser evocada para ayudar o vengarse de los vivientes; la *psyché* de las religiones místicas de los órficos y pitagóricos, que aspiraban a purificar el alma, aunque ésta no pertenecía en rigor al mundo humano, y habitaba en el hombre hasta que el cuerpo expiraba, alcanzando la condición divina después de la muerte si se realizaban ciertas prácticas durante la vida. En la tradición órfica como jónica la *psyché* era una parte del aire ambiente que estaba encerrada en el cuerpo del hombre y que con la muerte se elevaría para volver de nuevo a él. Conforme a esto, con los *physiologoi* se incoan nuevos significados; a diferencia de lo que acontece en Homero, donde el carácter divino y el destino metafísico del alma están ausentes. Pueden ser tres o más siglos los que separan a Homero de los primeros pensadores griegos, en ese lapso se preludia una imagen del alma que va a marcar de manera sustantiva el pensamiento del hombre.

Es necesario avanzar unos siglos más y llegar hasta Aristóteles para obtener una visión panorámica y quizá no tan íntegra²⁸ de la historia del alma en los presocráticos. En el capítulo segundo del libro I del *De Anima*: “En resumidas cuentas, todos definen al alma por tres características: movimiento, sensación e incorporeidad (*κίνησις, αἰσθησις, ἀσώματος*)” (405b). Y seguidamente dice que “cada una de estas características se remonta a su vez hasta los principios”; los *archai* son los elementos: fuego, aire, agua y tierra. Además de ser inmortal, el alma posee la capacidad de mover y conocer. El médico y filósofo Alcmeón de Crotona señala, junto a otros filósofos, que “ella es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales (*εἰς αἰὶν διὰ τὸ εἰσὶν αἰσθησις*), semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento *ἀεὶ κινουμένη*^a puesto que todos los seres divinos (*θεῶν πάντα*) -la luna, el sol, los astros y el firmamento entero- se encuentran también siempre en movimiento continuo” (405a-b). Posteriormente, la relación entre lo divino y el movimiento continuo va a alcanzar un significado notable con Platón; el

²⁸ “Aristotle himself make it plain that working from second-hand reports, and not from original documents; he indicates, more than once, that his opinions are speculative”. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Londres, 1979, p. 15.

alma no es simplemente una cosa divina, que debe nutrirse únicamente de lo divino, es decir, de lo “bello, sabio y bueno”; también tiene el privilegio de darse a sí misma el movimiento (*Leyes* 894e), y así mueve a todo el resto.

Un cierto prejuicio se ha extendido entre los eruditos al declarar que el alma humana no fue objeto de reflexión entre los filósofos de la naturaleza. Rohde llegó a pensar que los filósofos de Jonia no pusieron atención en este “ser espiritual”, sino en los *aírai*²⁹. Es cierto, la reflexión filosófica comenzó por la pregunta acerca del o los principios que constituyen la naturaleza de las cosas; y ese primer principio de todas las cosas es igualmente el alma, porque goza de la capacidad de conocer, mover y dar vida. Aducir de lo antedicho generalizaciones del tipo que los primeros filósofos no se habrían interesado por la importancia del alma en el hombre es, por decir lo menos, exagerado. Pese a que los fragmentos citados a continuación no prueban necesariamente lo contrario, al menos reflejan que la especulación referente al alma no pasó inadvertida. Un indicio se encuentra en Demócrito (68 B 37): “Quien escoge los bienes del alma (*tà yuch<ç a1gaqà*) elige lo más divino (*qeiótera*); quien, por el contrario prefiere los bienes del cuerpo *tà skh'noç*, elige lo humano (*tà a1nqrwph'ja*). Y Heráclito dice (22 B 45): “Los límites del alma (*yuch<ç peírata*) no los hallarás andando, cualquier camino que recorras; tan profundo es su fundamento (*ou7tw baqùn lógon e6cei*)”. De los fragmentos se derivan dos cosas: el alma tiene un carácter divino y en cierta medida es insondable. Sin perjuicio de lo anterior, sería aventurado ver en esas palabras una señal de lo que posteriormente Sócrates va a consignar como ‘el cuidado del alma’ (*yuch<ç qerapeía*).

El hallazgo socrático

Solamente en la Atenas del siglo V empezamos a descubrir el pensamiento de que el hombre puede determinar el sentido de sus actos. Aquello significó que a finales de ese siglo la *psyché* se convirtió en el núcleo de la conciencia, una idea no del todo aclarada

²⁹ *Op. cit.*, p. 394. Al parecer esta idea la compartieron otros estudiosos alemanes. E. Zeller también cree que el pensamiento presocrático quedó envuelto en especulaciones inmediatas sobre la naturaleza, alejado de los problemas psicológicos y religiosos. *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1892, pp. 53 ss.

sobre la cual la progresiva alfabetización y expansión de la conciencia política ejercieron una gran influencia³⁰. Parece factible que la reflexión constante sobre el alma se originara justamente a finales de ese siglo, debido a que la *psyché* estaba transformándose en el centro de la conciencia, y por tal motivo había provocado más interés que antes. La mayoría de los estudiosos³¹ cree que Sócrates contribuyó a esa reforma, y sería el primero en afirmar que nuestra conciencia normal es el verdadero yo, y que por lo mismo es digna de absoluto cuidado. La palabra *yuch'* no había sido empleada nunca con ese significado, y jamás se había probado la existencia de lo que Sócrates designó con aquél nombre. Pese a ello los investigadores no han logrado ponerse de acuerdo en este punto.

Guthrie no comparte *in extenso* el juicio de Burnet, que nadie antes de Sócrates dijo que existía algo en el hombre preparado para obtener la sabiduría, bondad y rectitud, y que se le denominaba *yuch'*. Más acertada encuentra la reflexión de que no podemos descartar la pretensión de originalidad de Sócrates³², porque su concepción del alma fue el resultado de reunir ciertas particularidades de creencias existentes de esa época. Es más, Burnet ni siquiera menciona lo que es -a juicio de Guthrie- la cualidad más distintiva de la doctrina socrática, esto es, la descripción de las relaciones del alma con el cuerpo por medio de la analogía del artesano: el alma es al cuerpo lo que el usuario a lo usado, o lo que el trabajador a su herramienta³³, como se reitera en el *Alcibíades I* y en otros diálogos socráticos.

Bruno Snell³⁴ también ha escrito en relación a la novedad del pensamiento socrático que sus especulaciones no fueron sin precedentes. Los términos virtud, bueno y malo han viajado a través de las bocas y mentes de muchos pensadores antes de que llegaran a establecerse con seguridad en el vocabulario de Sócrates. A lo largo del camino sus significados comenzaron a experimentar ciertos cambios. La 'virtud' o lo 'bueno' podía significar perfección del yo, justicia, utilidad, felicidad, y también el verdadero ser en contraposición al aparente.

³⁰ Cf. Jan N. Bremmer, *op. cit.*, p. 58.

³¹ Cf. J.Vives. *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970, pp. 130-131.

³² Cf. *op. cit.*, pp. 153-4.

³³ Cf. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, p. 444.

³⁴ Cf. *op. cit.*, cap. 8.

La originalidad de la contribución de Sócrates estaría, para algunos autores, en la combinación del punto de vista jónico de que el alma es el centro de la conciencia, con la doctrina órfico-pitagórica de la purificación de la *yuch'*. La doctrina religiosa y ética de esta “escuela” de pensamiento, a diferencia de la visión homérica del alma como una sombra sin poder, enseñaba que el alma es un ente individual independiente del cuerpo (a cuya muerte podía sobrevivir); una divinidad caída en la tumba del cuerpo que requiere de purificación moral y cuidado, capaz de pasar por un serie de reencarnaciones³⁵. Sin embargo, es probable que el alma para los órficos y pitagóricos no formara parte de la personalidad normal. A juicio de Hackforth³⁶, mientras el Orfismo concebía a la moral mediante una serie de observancias y abstinencias, como la de no comer carne, el Pitagorismo agregaba a esto la idea de que el alma debía ser purificada por la ciencia o la filosofía, más específicamente por el estudio del orden divino del universo. Ahora bien, la idea de que la filosofía es una catarsis, en ninguna parte aparece explícitamente mencionada en las fuentes pitagóricas, pero es altamente factible que los seguidores de esta escuela de pensamiento la hayan relacionado con su religión y búsqueda de la filosofía³⁷. También Pitágoras, como Sócrates, habría instado a sus discípulos al auto-examen. Y, finalmente, es posible que el maestro de Platón se haya visto influenciado por Demócrito, Gorgias, los primeros sofistas y escritores médicos, quienes se interesaron tanto en el valor moral de la *yuch'* en su correlación con el cuerpo (*sw<ma*), como en la terapia psicosomática del alma³⁸.

E. R. Dodds³⁹, por su parte, concuerda con la mayoría de los estudiosos en ver una influencia pitagórica sobre Platón en lo que respecta a su nueva psicología trascendental. Pues al parecer el discípulo de Sócrates habría enriquecido el racionalismo griego mediante ideas mágico-religiosas, cuyos orígenes más remotos pertenecen a la cultura chamanística nórdica. Según Dodds, en el *Gorgias*, a las fantasías míticas sobre la suerte del alma se le adjudican nuevas interpretaciones alegóricas que le otorgan una significación moral y psicológica. Así, el pensamiento platónico estaría determinado por “la identificación del yo

³⁵ Cf. Herodoto 2. 123; Eurípides *Hipp.* 1006; Píndaro *O.* 2.68-70, frag. 131b.

³⁶ Cf. *op. cit.*, pp. 4-5.

³⁷ Ídem, p. 5, n 1. La referencia a la filosofía como una catarsis está en el *Fedón* 67a-b, 69c.

³⁸ Cf. Mark L. Mcpherran, *op. cit.*, p. 251.

“oculto” y separable, que es el portador de los sentimientos de culpa y potencialmente divino, con la *psyché* socrática racional, cuya virtud es una especie de conocimiento”⁴⁰.

Se puede atribuir la primacía del bien del alma al Sócrates histórico, pero la doctrina se halla de manera más o menos clara dentro de la literatura socrática. En ésta abundan pasajes en que se habla del cuidado del alma, o de la preocupación por el alma, como la misión suprema del hombre. En Jenofonte, ταύτην γὰρ τὴν ἐπιμέλειαν οὐκ ἐστὶν ἀνέχοντα καὶ τὴν ἀσθενεῖαν (es saludable y no estorba un apropiado cuidado del alma)⁴¹. Por otro lado, Isócrates hace algunas referencias: τὴν ἀσθενεῖαν ἐπιμέλειαν (arruinó los cuidados del alma)⁴². El perfeccionamiento del alma que se busca en la filosofía se trasunta a otras disciplinas. Formarse y cuidarse son actividades complementarias⁴³. En la medicina de la época, específicamente en el *Corpus Hippocraticum*, hallamos ecos de esa expresión, “ἐκ ταύτης ἐπιμέλειας ἡ ψυχή φρονιμωτάτη ἀνθρώπων ἐστίν (con estos cuidados, el alma de este tipo puede ser la más inteligente)”⁴⁴. El paralelo entre medicina y filosofía es palmario en ciertos tratados hipocráticos, en los que la práctica del cuidado de sí expresa una advertencia a reconocerse no sólo como un sujeto imperfecto que necesita ser corregido, sino además como un individuo que padece ciertos males y que debe cuidarlos por sí mismo o por un médico. Ahora, el cuidado de sí adquiere real importancia cuando se trata de las enfermedades del alma, pues muchas veces pasan inadvertidas, o incluso se las confunde con virtudes. En consecuencia, no es extraño que Sócrates hable como un médico, cuyo paciente no es el hombre físico, sino el hombre interior. En ese sentido Jaeger vio correctamente la labor educativa de la filosofía socrática⁴⁵. Por ejemplo, en el *Alcibíades* I parece no insistirse en que el alma esté enferma. La idea predominante insinúa, más bien, que las cosas del alma, al igual que las del cuerpo, necesitan cuidado, y que los hombres, así como se interesan por

³⁹ Cf. *op. cit.*, p. 195.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 195.

⁴¹ *Mem.* I.2.4.

⁴² *Ad. Demonicum* (oratio. 1) 6.7.

⁴³ Plutarco señala al comienzo del *De Tuenda Sanitate Praecepta* que filosofía y medicina tratan de un solo y mismo campo (ἐν μίᾳ ἑστέρας).⁴⁴

⁴⁴ *Sobre la Dieta* 35.109.

⁴⁵ Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 403 y ss.

su salud y bienes materiales, deberían a la vez preocuparse por la parte que se ocupa de la ‘justicia y la injusticia’, es decir, el alma. En dos pasajes del *Critón* la *psyché* tiene un significado similar. A pesar de que no se la menciona explícitamente, se alude directamente a ella: “¿Y podremos vivir una vez ultrajado aquello que lo injusto destruye y lo justo favorece? ¿O acaso pensamos que aquello –sea lo que fuere de cuanto nos concierne y acerca de lo cual versan la injusticia (α1dikía) y justicia (dikaiosúnh)- es más despreciable que el cuerpo?” (47c). Y un poco más abajo: “Si no lo seguimos, arruinaremos y corromperemos aquello que llegaba a ser mejor con la justicia (ο7 tw^a mèn dikaíw^a béltion e1gígneto) y era destruido con la injusticia (tw^a dè a1díkw^a a1pw’lluto)” (47d)⁴⁶. El alma es entendida aquí como un principio por el cual el hombre es caracterizado como bueno o malo. En el caso del hombre injusto la maldad del alma significaría su deterioro o destrucción (a1pw’lluto). Y, correlativamente, el alma del hombre justo es “mejor”. Justamente por eso la *psyché* es la raíz de las actividades morales del hombre.

Para Burnet⁴⁷ la obligación al cuidado de sí no se habría derivado necesariamente de los diálogos ‘socráticos’, sin embargo en ellos encontremos su máximo desarrollo. La idea de que hay que ocuparse de uno mismo (*heautoû epimeleîsthai*) es antigua en la civilización griega, y se implantó como uno de los principios vitales de la conducta personal y social en las ciudades. Este tema, coronado por Sócrates, casualmente ha ido rebasando su marco de origen, distanciándose de sus primitivas acepciones filosóficas, impregnando actitudes, prácticas y costumbres de vida.

Hoy en día es una opinión extendida que cada uno de nosotros tiene un alma, y que su salud es del mayor interés. Para el hombre actual esto no tiene nada de extraordinario. Se considera como evidente ‘cuidar el alma’, si bien es una actividad que se posterga a diario. En tiempos de Sócrates, y a juzgar por el testimonio de la *Apología*, la situación quizá era distinta. Lejos de haber sido un lugar común, la exhortación al ‘cuidado del alma’ no fue algo tan difundido. Sócrates exige que en vez de preocuparse por los ingresos, el hombre se interese por el alma. La idea que está al inicio del diálogo, se presenta nuevamente hacia el final de él. Sócrates, eso sí, no proporciona ningún argumento para justificar el valor

⁴⁶ Trad. Enrique Barbieri y Silvia Mulvihill, Buenos Aires, 1980.

⁴⁷ Cf. *op. cit.*, p. 26

superior que tiene el alma en relación a los bienes materiales o al cuerpo. El alma se distingue del cuerpo y de los bienes materiales. La separación entre el alma y el cuerpo evidencia la jerarquía socrática de los valores y una nueva teoría sobre los bienes, que ubica en la cima a los bienes del alma, luego a los del cuerpo y, en último término, a los materiales como la fortuna y el poder. El alma es el más noble de los componentes que forma el hombre, de suerte que de él depende el bienestar de los demás. En un pasaje del libro XII (959a-b) de las *Leyes* Platón se explaya diciendo: “ y que así como en esta misma vida no es ninguna otra que el alma (mhdên a1ll1! h6 th>n yuch'n) la que hace que cada uno de nosotros sea lo que es, mientras que el cuerpo no hace más que seguirnos a todos nosotros como una mera imagen (i1ndallómenon)...y que el que realmente es (o5nta o5ntwç) cada uno de nosotros, llamado alma inmortal (a1qánaton), se va a dar cuenta a otros dioses...⁴⁸”.

Tanto Sócrates como Platón estaban convencidos de que lo divino en el hombre era la *psyché*. Y parte de la misión socrática residía en la convicción su ‘pureza’. El *noûs*, la mente, “lo divino en nosotros” (*Cratilo* 396b), es puro por sí mismo; por tanto no tiene necesidad de *kátharsis*, pero “el hombre es a la vez mente o *noûs*, cuerpo y alma o *psyché*, entendiendo por esta la vida del cuerpo individual y el principio de esta vida. De lo cual se desprende que el hombre viviente sólo podrá ser “puro” mediante la “catarsis” de su cuerpo y de su alma”⁴⁹. La ‘pureza del alma’ conserva un cierto valor ético, religioso y cristiano que en un inicio no poseía. Los dichos socráticos ‘cura del alma’ y ‘servicio de Dios’ exhiben el original significado que el alma obtiene por primera vez en las prácticas *protrépticas* de Sócrates⁵⁰. Para Jaeger los discursos socráticos contribuyeron a modelar la prédica cristiana. Contrariamente a lo que se podría esperar, el esfuerzo que demandaba Sócrates del hombre tenía un carácter filosófico, más que religioso. Los discursos socráticos apuntaban a ‘salvar la vida’ (*Protágoras* 356a-357d) de un ‘peligro’ en que se encontraba el alma que aún no había sido ‘educada’.

Al parecer el ‘bien del alma’ se alcanzaría en “los bellos discursos”, o sea, depurando y aquilatando los conceptos éticos mediante el juego dialéctico de preguntas y

⁴⁸ Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, 2002.

⁴⁹ Laín Entralgo, *La empresa de ser hombre*, Madrid, 1955, p. 20.

respuestas. El particular “intelectualismo ético” de Sócrates supone que la mera clarificación y delimitación de conceptos éticos, gracias a la dialéctica, es ya el bien del alma. Ortega y Gasset, en un conocido ensayo⁵¹, ha escrito que el maestro de Platón intentó desalojar la vida espontánea suplantándola por la razón. El socratismo o racionalismo - según Ortega- produce una especie de vida doble, en la cual lo que realmente no somos, es decir, la razón, sustituye lo que en verdad somos, esto es, la pura espontaneidad. Sócrates confía en que la vida del hombre debe guiarse por el imperio de la razón, y el alma, al igual que su cuidado, debe estar conducida por la inteligencia. ¿Qué significa la pura “espontaneidad”? El filósofo español se encarga de no aclararlo. El error de Sócrates y de todo el “racionalismo” habría sido suplantarse a la vida por la razón. Sin embargo, ¿es posible escindir la realidad humana de esa manera?⁵²

Se podría afirmar quizá más prudentemente, como apunta J. Vives⁵³, que la mera aclaración de conceptos es solamente el inicio del bien del alma, ya que según nuestra percepción, una vez discutido y conceptualmente establecido en qué consiste el bien del alma, todavía queda un largo camino hasta ponerlo en práctica. En un párrafo del dudoso *Clitofonte* 408a-409c este problema se hace evidente: “¿Cómo entendemos ahora, excelentes amigos -les decía, la exhortación que Sócrates nos hace a la virtud? ¿Es que sólo existe como deber y no es posible analizar a fondo la virtud en sí y comprenderla perfectamente, sino que nuestra tarea será durante toda la vida exhortar a la virtud a los que aún no han sido exhortados y éstos, a su vez, a otros?”⁵⁴. Sócrates fue consciente de esa crítica⁵⁵, empero la aborda en textos que no pertenecen a la etapa de los primeros diálogos. Si hablamos de una ‘filosofía socrática’ en vista al ‘cuidado del alma’, su centro habrá de buscarse en algo que no está explicitado. Sócrates no afirma con absoluta precisión cómo se debe cuidar el alma, únicamente aconseja que sea importante hacerlo.

⁵⁰ Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 417.

⁵¹ Cf. *Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan*. Obras completas, tomo III, Madrid, 1983.

⁵² R. Mondolfo ha escrito al respecto que la filosofía “socrática consiste en la inseparabilidad de conocimiento y tendencia, en la unidad de inteligencia y voluntad”. Cf. *Sócrates* 1955 (1965), p. 39.

⁵³ Cf. *op. cit.*, p. 131.

⁵⁴ Trad. Antonio Tovar y Calotina Scandaliari, Buenos Aires, 1966.

⁵⁵ Cf. *Teeteto* 150c.

Los primeros diálogos platónicos

No interesa aquí sumarse a la polémica que ha desatado entre los estudiosos la cronología de los diálogos platónicos, para ello puede verse la nutrida bibliografía existente⁵⁶. En general los estudiosos de Platón han considerado que puede trazarse una línea divisoria entre los diálogos tempranos (Socráticos), los medios, y las obras de senectud. Los primeros diálogos expresarían la visión socrática, mientras que los demás contendrían doctrinas propias de Platón: “Although there is no complete agreement as to exactly which dialogues are socratic...”⁵⁷. Obligatoriamente nos introducimos en la mentada dificultad de conocer qué parte de la doctrina platónica es ‘socrática’. Es sabido que básicamente a través del testimonio de Platón se ha reconstruido el pensamiento de Sócrates⁵⁸. Por eso hay que precaverse de la tentación de establecer con seguridad los rasgos distintivos de las concepciones morales de ambos pensadores. Teniendo en la mayor parte de sus diálogos a Sócrates como protagonista, es fundado preguntarse si las ideas que expresa no son las mismas que las de su maestro. Robin ha señalado que resulta simplemente ininteligible determinar qué parte de la filosofía es platónica⁵⁹.

Seguramente la crítica especializada ha avanzado desde que Robin escribió sus libros. Charles H. Kahn entrega algunas pistas que dirimen hasta cierto punto la incertidumbre que generan los diálogos ‘socráticos’. Por auténticamente socrático considera la concepción de la filosofía como una terapia o cuidado de la propia alma, ejercitada regularmente a través de la refutación o examen que se sostiene por un grupo central de paradojas: nadie hace el mal voluntariamente, es mejor sufrir que hacer el mal, la virtud es conocimiento, y nada malo le puede pasar a un hombre bueno. Pero de esto no se sigue –agrega Kahn- que cualquier argumento esgrimido para fundamentar estas paradojas en los diálogos, u otras consecuencias, como cuál es la naturaleza de la virtud y la sabiduría, puedan ser atribuidas a Sócrates mismo. En estas materias es mejor mantener

⁵⁶ Cf. Holger Thesleff “Platonic chronology”, *Phronesis*, 1989, Vol. XXXIV/1, pp. 1-26.

⁵⁷ George Nakhnikian, “Elenctic Definitions”. *The philosophy of Socrates a collection of critical essays*. Ed. G. Vlastos. University of Notre Dame, 1980, p. 125.

⁵⁸ “The early Plato is rightly regarded as our main source, but no source can be assumed to be equally reliable throughout”. A. R. Lacey. “Our Knowledge of Socrates”. Vlastos, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁹ Cf. *La Moral Antigua*. Buenos Aires, 1945, p. 43.

nuestra ignorancia. Los diálogos pertenecen a Platón y al siglo cuarto, al igual que las doctrinas y las argumentaciones contenidas en ellas. Incluso donde la inspiración de Sócrates es clara, los diálogos son completamente platónicos⁶⁰.

El grupo de los primeros diálogos platónicos ha experimentado entre los especialistas una serie de variaciones. Pero hay un consenso relativo en relación a cuáles serían del período socrático. Una lista tentativa podría ser la siguiente: *Hippias*, *Menón*, *Laques*, *Cármides*, *Ion*, *Protágoras*, *Eutifrón*, *Apología*, *Critón*. Extrañamente no se menciona el *Alcibiades I*. Para muchos estudiosos no forma parte de los diálogos auténticos de Platón, pero una reciente investigación ha estimado lo contrario⁶¹. Según el autor de este trabajo un argumento convincente para considerarlo un escrito del fundador de la Academia es que la antigua clasificación de los diálogos platónicos en tres grupos, de acuerdo con el progreso, crecimiento y evolución de su pensamiento, habría caducado, ya que el *Alcibiades I* tiene afinidades con los tres grupos. Es posible agregar o quitar títulos a la lista que acabamos de entregar; de hecho hay quienes creen que el Libro I de la *República* se encuentra entre los primeros diálogos. Dejando de lado el concierto de los escritos platónicos, es más o menos evidente que ‘el cuidado del alma’ fue un tema entronizado por el maestro de Platón, y figura por tanto en los diálogos ‘socráticos’ o del primer período platónico.

⁶⁰ Cf. “Did Plato write socratic dialogues?”, *The Classical Quarterly*. Vol. XXXI N° 2, 1981, pp. 305-320.

⁶¹ Cf. Nicholas Denyer, *Alcibiades/Plato*, Cambridge, 2001.

Una mirada al cuidado de sí mismo⁶²

En el *Alcibiades I* de Platón el verbo *e1pimeléomai* (cuidar, preocuparse) tiene un lugar privilegiado. Desde la mitad del diálogo en adelante el texto se refiere al análisis de esta noción, que se divide en dos preguntas esenciales: ¿qué es este sí mismo al que hay que cuidar y en qué consiste ese cuidado? Ya en 104d Platón pone en boca de Alcibiades el superlativo *e1pimeléstata* y deja entrever “the very first hint of the theme that will later be so prominent in the dialogue: how Alcibiades is to take care of (*e1pimeleîsqai*) himself⁶³”. La locución completa de Alcibiades dirigida a Sócrates dice: “qué te propones por fin, y mirando a qué esperanza me confundes presentándote siempre con la mayor diligencia donde yo esté (*a6n w3 e1pimeléstata parw'n*)⁶⁴”. La construcción de la frase con la partícula *a6n* y el subjuntivo *w3* transmite la idea de un hecho eventual o condición que se

⁶² El presente capítulo, casi en su totalidad, está publicado en la revista *DIADOCH* de la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Universidad John F. Kennedy de Buenos Aires, (2002), pp. 119-128.

⁶³ Denyer, *op. cit.*, p. 90.

cumplirá o suele cumplirse. De hecho Sócrates se anuncia de esa forma en otros momentos⁶⁵.

El diálogo, a medida que avanza, va aumentando en profundidad, y una vez que la sabiduría de Sócrates ha logrado desentrañar la ignorancia y los límites intelectuales de Alcibíades, comienza la exhortación al cuidado de sí mismo; principio que posteriormente se va a ir determinando como el ‘cuidado del alma’.

La labor socrática va a consistir en clarificar los conceptos a través del ejercicio dialéctico de preguntas y respuestas, teniendo siempre en cuenta que el conocimiento y el cuidado de sí es, ante todo, una tarea intelectual. Semejante afán implica someterse a sí mismo, como a los demás, a un examen de la ignorancia, del saber y del no-saber de esa ignorancia. Alcibíades, conducido por su maestro, admite su ineducación (118b)⁶⁶, sin embargo, no percibe por qué tiene que molestarse con ella, si después de todo los políticos atenienses con los que competirá están en su misma situación, incluso si sus oponentes reales, los reyes de Esparta y Persia, no son menos ignorantes que él; aunque subestimar a los enemigos puede ser un error. Sócrates le exige que equipare su educación con la de los reyes persas y espartanos, maestros en sabiduría, justicia, templanza y valor. Por comparación, la educación de Alcibíades es la de un lego. No conoce estas cosas y no puede, por consiguiente, intentar llegar por sí mismo al conocimiento. De ahí que Sócrates en 119a consulte a Alcibíades si desea quedarse en esa condición o hacer alguna diligencia (h6 e1piméleían tina poieîsqai). El verbo ‘hacer’ en voz pasiva nos sugiere, como otros verbos que indican un cierto mandato -(cráw y a1nairéw expresan una orden o advertencia)-, la necesidad de entregar una respuesta al oráculo, y generalmente va en presente o aoristo infinitivo⁶⁷. Poieîsqai en voz media subjetiva o interna indica que la acción proviene del sujeto, no de una manera externa, sino de una forma interna, producida por su medio, poder o inteligencia. De este modo, poieîsqai se emplea en numerosas

⁶⁴ La traducción utilizada pertenece a Oscar Velásquez, Santiago, 1979.

⁶⁵ En el *Banquete* 213b-c: “Según su costumbre -dice Alcibíades- Sócrates ha aparecido súbitamente, esperando al acecho”. Trad. Oscar Velásquez, Santiago, 2002, p.107.

⁶⁶ Soc: “Y si te equivocas, ¿es que no es evidente por lo anterior, que no solo ignoras las mayores cosas (o8ti ou1 mónon a1gnoeîç tà mégista), sino también, no sabiendo (ou1k ei1dw>ç), crees saber (oi5ei au1tà ei1dénai)?”

Alc: Es posible.

⁶⁷ Cf. W.W.Goodwin, *Syntax of the moods & tenses of the greek verb*, p. 30.

locuciones para expresar, mediante un circunloquio, una sencilla idea verbal, y destaca la participación del sujeto en la acción (ε1πιμέλειαν ποιεῖσαι= ε1πιμελεῖσαι)⁶⁸. El cuidado de sí es una acción que proviene del ‘interior’ del hombre. El carácter deponente pasivo⁶⁹ del verbo ε1πιμελοῦμαι (preocuparse) lo evidencia.

Conócete a ti mismo

Como se verá más adelante, el vínculo entre la instrucción del oráculo (124b) y el precepto de cuidarse es decisivo. Según Sócrates no es demasiado tarde para que Alcibíades se preocupe de sí y logre sobresalir en relación a sus adversarios. Si desea conseguirlo, es preciso que no menosprecie a sus oponentes, y les tema, desconfiando y creyendo que ellos son temibles (φοβούμενός τε καὶ οἰόμενος δεινός αὐτοῦ); es la mejor forma de ocuparse de sí mismo⁷⁰. Entonces en nada perjudicará a Alcibíades el haberse preocupado de sí mismo (Μὴ οὐδὲν οἰεῖς τι βλαβῆσαι ε1πιμελησῆς⁷¹ σαυτοῦ), lo que hace recordar sus propias palabras⁷², vislumbrando un titubeante progreso intelectual. El haberse preocupado o, mejor dicho, el preocuparse por sí mismo, refleja que no se trata de una ocupación puntal o contingente; por el contrario, debe extenderse en el tiempo. De igual forma, ‘γνώσθαι σαυτόν’ (124b) es un modelo de conducta intemporal que no podemos separar del cuidado de sí. Estudiosos⁷³ han estimado que se produjo una transposición entre los dos principios de la Antigüedad “Preocúpate de ti mismo” y “Conócete a ti mismo”. Este último adquirió autonomía, e incluso preeminencia, como solución filosófica. En la cultura grecorromana el conocimiento era el resultado de la preocupación por sí. En cambio, en el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el

⁶⁸ Cf. Jorge Curtius, *Gramática Griega*, p. 274.

⁶⁹ Los verbos deponentes deben considerarse como medios, y los deponentes pasivos son aquellos cuyo aoristo tiene forma pasiva con significación activa. Ídem, *op. cit.*, p. 328.

⁷⁰ ‘...σαυτοῦ μάλλον ε1πιμελησῆσαι’, dice el texto griego en 120d. El verbo ε1πιμελησῆσαι es un aoristo infinitivo pasivo, pero cuando implica “an exhortation to do it, the aorist is sometimes used strangely like a future”. Goodwin, *op.cit.*, p.18.

⁷¹ “The aorist participle generally represents an action as past with reference to the time of its leading verb”. Goodwin, *op. cit.*, p. 48.

⁷² Alc: ‘Y porque creo que en nada seré dañado (καὶ γὰρ οὐδὲν οἰσόμεαι βλαβῆσαι)’ 114e10-11. Otras referencias en *Gorg.* 475d, *Men.* 84b, *Hp. mi.* 373a.

⁷³ Cf. M. Foucault. *Tecnologías del yo*, Barcelona, 1990, p. 50.

principio fundamental. La afirmación puede ser asertiva, pero quizá sea necesario tener más antecedentes para emitir un juicio maduro. Buena parte de la especulación moral posterior ha consistido en reflexionar sobre este pensamiento, en profundizarlo, en verlo desde todas sus fases⁷⁴.

Es posible que la aplicación a uno mismo no demande simplemente una actitud general, un interés indefinido, ni sencillamente prestar atención. El texto demostrará que es una actividad real y no sólo una actitud, por esa razón no designa exclusivamente una preocupación; más bien respecto de uno mismo, la *epimeleia* estriba en una misión que radica, antes que nada, en ‘a5rcwn prw<ton tw<n e1n au2tw<a, a5lla mh> douleúwn’ (122a); móvil que en el *Alcibíades* I testimonia que la vida solo puede vivirse adecuadamente si la *psyché* está al mando (a5rcei) del cuerpo (130a). En todo caso, el conocimiento de uno mismo no compromete violentar las partes dominadas. Quien accede a sí mismo se “complace” en serenidad y toma posesión de sí. Este “saber” no constituye algo efímero, y se distingue de otros porque no admite transformaciones, sino que, más bien, se da completamente de “una vez”.

En 123d Sócrates continúa aconsejando a Alcibíades que no basta confiar en la diligencia y sabiduría (e1pimeleij te kai sofij). Es preciso que previamente aprenda, se cultive e instruya⁷⁵(crh> prw<ton maqónta kai e1pimelh’qenta au2toú kai a1skh’santa)⁷⁶ si aspira rivalizar con el Gran Rey persa (123e). El progreso imprescindible que debe realizar Alcibíades se resume en la conocida sentencia: “Pero, dichoso amigo, dejándote persuadir por mí (peiqómenoç e1moí) y por la inscripción de Delfos, *conócete a ti mismo* (‘gnw<qj sautón’): que estos son nuestros adversarios, mas no quienes tú crees”

⁷⁴ “Aristotle, however, brings them together in somewhat this sense in the course of his characterization of the High-minded man. We recall that he differed from the Little-minded man and the conceited man, who knew not themselves, in that he had a true and high sense of his own worth. But to be high-minded, his worth must be really high, for the man of little worth who deems himself so is sófron, not megalóyucoç”. Eliza Gregory Wilkins, *Know Thyself in greek and latin literature*, Chicago, 1917, p. 34

⁷⁵ “In Aeschines’ dialogue *Alcibiades* (fr. 50 SSR), Socrates tells Alcibiades that Themistocles’ knowledge (e1pisth’mh) saved him from exile, and asks him ‘What then do you think will happen to men without virtue, who have no care for themselves (e1n mhdemiâi e1pimeleia e2autw<n ou3sin)?”. Denyer, *op. cit.*, p. 189.

⁷⁶ a5skhsiç, máqesiç y e1piméleia son palabras que tienen significados semejantes. Cf. E. des Places. *Platon. Lexique*, París, 1989.

(124b). El aoristo gnómico ‘gnw<qj sautón’ en modo imperativo⁷⁷ comunica una verdad general o de experiencia que no especifica el tiempo. La sentencia es tremendamente significativa y ha sido interpretada de varias maneras. ‘gnw<qj sautón’ podía afirmar: ‘No supongas que eres un dios’, ‘ten seguridad de lo que realmente preguntas cuando vienes a consultar al oráculo’, ‘conoce tus propios límites’, ‘conoce tu medida’. La importancia de la máxima fue reconocida por varios filósofos de la antigüedad. Algunos han visto en Heráclito una alusión a la sentencia (fr.101): ‘e1dizhsámhn e1mewutòn (me anduve buscando a mí mismo)’, sin embargo, no debemos asumir que Heráclito ha relacionado esta meditación con el ‘gnw<qj sautón’. Con los neoplatónicos la interpretación de la fórmula conquista un sitio destacado. Querían organizar los diálogos platónicos como pedagogía y centro del saber. Proclo dice en su comentario al *Alcibíades I* que la enseñanza platónica tiene como fundamento el conocimiento de sí mismo (au7th toínun e5stw filosofíaq a1rch> kaì Plátwnoç didaskalíaq, h2 e2autw<n gnw<siç). Jámblico le otorga el primer lugar entre los diálogos platónicos. En la máxima estaría contenida toda la filosofía del fundador de la Academia. Plutarco observa que el intento de Sócrates por conocer lo que es el hombre inicia su investigación filosófica. La extensión del ‘gnw<qj sautón’, instituida claramente por los neoplatonistas, se retrotrae hasta los estoicos, quienes hacen del proverbio no sólo el inicio de la filosofía (kefálaion tíqentai filosofíaq), sino también la suma y sustancia de ella.

Pero es en Platón, justamente, donde encontramos la primera aplicación del “conócete a ti mismo” en el sentido de conocer la propia alma. Y en el *Alcibíades I* es el tema central del diálogo. Sócrates guía el pensamiento del ‘gnw<qj sautón’ hacia ‘conoce tu propia alma’, enseñando que hombre y alma son uno ‘h2 yuch’ e1stin a5nqrwpoç’ (130c). Tal vez es el comienzo de la idea que ‘gnw<qj sautón’ significa conoce lo que es el hombre, y, al mismo tiempo, se ensaya una de las primeras antropologías sistemáticas en correspondencia con la doctrina del ‘cuidado del alma’. El principio delfico no es una norma especulativa referida a la vida, ni tiene que ver con un conocimiento psicológico de

⁷⁷ “El imperativo, el subjuntivo, el optativo y el infinitivo aoristo expresan la acción verbal pura y simple sin indicación de tiempo, como las formas correspondientes de presente, pero sin idea alguna de desarrollo”. Cf. *Gramática Griega*, Jaime Berenguer Amenós, Barcelona, 1970, p. 180.

nosotros⁷⁸; es una sugerencia funcional que debía ser observada para consultar al oráculo. Nuestra principal obligación, por lo tanto, es obedecer la orden délfica, de modo que una vez que nos conozcamos, podremos aprender a cuidar de nosotros mismos, pero si no, nunca lo haremos. En la vida no obtendremos un arte o una mejora de nosotros mismos a menos que previamente averigüemos lo que somos. En este caso particular, el empeño del alma por conocerse a sí misma es la raíz sobre la cual puede gravitar la acción política, y Alcibíades será un buen político si contempla en su alma la parte divina (133c). La ocupación consigo mismo, la actividad política y el amor por la filosofía se van identificando en el diálogo.

Para ayudarle a que logre sobresalir -a adquirir la *technê*- Alcibíades debe proponérselo, preocuparse de sí. Se establece hipotéticamente que Alcibíades imperará sobre sus rivales únicamente con diligencia y arte ‘*e1pimeleij te a6n kai técnh^a*’ (124b). El asunto no es insignificante. De manera parecida, Sócrates en otras ocasiones, exhorta al cuidado de sí⁷⁹, empero, no es capaz de desarrollar ni resolver de forma concluyente cómo se ‘cuida uno a sí mismo’. Su llamado no pasa de ser una advertencia. Es verdad, “Sócrates había descubierto que para *obrar bien* hay que *saber* primero cómo conviene obrar: esto era para él el cuidado del alma. Pero, concebidas así las cosas, acechaba constantemente el peligro de que la atención por el saber desviase al hombre la atención al obrar. Sin duda que el mismo Sócrates se hubiera sonreído ante la ironía de la historia, si hubiera podido ver cómo sus preocupaciones por la acción habrían de dar origen a una corriente racionalista e idealista que pondría su ideal en el *bios theoretikós*”⁸⁰. No obstante el carácter ‘práctico’ de la filosofía socrática, encuentra su piedra de toque en lo que se refiere a poner en acción la *epimeleia* ¿Elucidan los diálogos ‘socráticos’ la relación entre la teoría y la *praxis* en vista al cuidado de sí? Consecuentemente, la pregunta de Alcibíades es natural (124b): “¿Cuál es, pues, la diligencia que es preciso hacer, Sócrates? ¿Puedes explicarme? (Τίνα ou3n crh> th>n e1piméleian, w4 Sw’krateç, poieîsqai; e5ceiç e1xhgh’sasqai;)”. Las palabras τί crh> poieîn (como en *Eutif.* 4c, 9a., *Carm.* 16.6) parecen ser la fórmula

⁷⁸ El alma no se conoce a sí misma por una experiencia ni revelación, sino que es el conocimiento intelectual de que algo “es”.

⁷⁹ En *Clitofonte* 408a: “...y que ante todo debemos cuidarnos de nosotros mismos (*kai pántwn e2autoû deî málista e1pimeleîsqai*)”. En seguida el discurso de Clitofonte se va a ir tornando más virulento, hasta desacreditar la filosofía socrática por considerarla estéril.

⁸⁰ Cf. José Vives, *op. cit.*, p. 134.

corriente con la que uno sigue el consejo del $\epsilon\lambda\chi\epsilon\gamma\theta\eta\varsigma$ (consejero, instructor o intérprete del derecho sagrado en Atenas). El verbo $\epsilon\lambda\chi\eta\gamma\eta\omicron\mu\alpha\iota$ ('interpretar') se entiende a la luz de la inscripción en el templo de Apolo en Delfos (124b). La educación de Alcibíades se ha vuelto ahora una cuestión de religión; los $\epsilon\lambda\chi\epsilon\gamma\theta\alpha\iota$ eran en Atenas los oficiales a quienes uno podía consultar en caso de duda acerca de sus deberes religiosos⁸¹.

A continuación (124d) se conviene que tanto Alcibíades como Sócrates precisan de diligencia ($\omicron\tau\tau\iota \epsilon\lambda\pi\iota\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma \delta\epsilon\omicron\mu\epsilon\gamma\alpha$), al igual que todos los hombres ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \alpha\lambda\lambda\alpha\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\iota$). La obvia verdad es que maestro y discípulo sufren de una inusual ignorancia. Sócrates, eso sí, puede estar sugiriendo algo menos evidente que aquella idea, pues las condiciones de Alcibíades son tan notables, que él será más peligroso si no adquiere una formación adecuada⁸². ¿Por qué debe Alcibíades interesarse por sí y Sócrates preocuparse por la capacidad de Alcibíades? Ciertamente hay un vínculo entre la ocupación con uno mismo y la pedagogía. Para Sócrates ocuparse de sí es el deber de un hombre joven, y además una obligación perenne. Por otro lado, la invitación filosófica al cuidado de sí no se limita a quienes eligen una vida conforme a la de los sabios, es un razonamiento válido para que todos se ejerciten⁸³.

El descubrimiento del yo

El diálogo ha entrado en una etapa decisiva. En 127e aparece por primera vez la frase $\epsilon\lambda\pi\iota\mu\epsilon\lambda\eta\gamma\eta\kappa\alpha\iota \sigma\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. “Pero es preciso tener valor: porque si percibieras esto, ya aquejado de cincuenta años, te sería difícil ocuparte de ti mismo ($\epsilon\lambda\pi\iota\mu\epsilon\lambda\eta\gamma\eta\kappa\alpha\iota \sigma\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$)”. Una vez más se utiliza un aoristo pasivo en modo infinitivo que depende de un verbo cuyo objeto natural es una acción futura que expresa un propósito, sin una referencia al tiempo⁸⁴. El uso constante del aoristo -tiempo histórico por excelencia- corrobora la situación que el cuidado de sí mismo es una actividad que debe realizarse continuamente,

⁸¹ Denyer, *op. cit.*, p. 192.

⁸² En 120e. *Soc*: “Por consiguiente, los bien nacidos, si fueran además bien criados, ¿llegarían a ser perfectos en virtud? ($\omicron\upsilon\tau\omega\tau\epsilon\lambda\epsilon\omicron\upsilon\varsigma \gamma\iota\gamma\eta\sigma\alpha\iota \pi\acute{\rho}\omicron\varsigma \alpha\lambda\lambda\alpha\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\iota$)”.

⁸³ *Melété* significa meditación, gimnasia, estudio, ejercicio militar, práctica de la oratoria o la medicina, y posee la misma raíz que *epimelesthai*. Cf., P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*.

⁸⁴ Cf. W.W.Goodwin. *op. cit.*, p. 28.

ya sea en la juventud, madurez o senectud. En seguida Sócrates inquiere (128a): ¿qué es ocuparse de uno mismo? (τί εἰσὶν τὸ εἰς αὐτοῦ εἰς ἑαυτοῦ εἰς ἑαυτοῦ). ‘Τί εἰσὶν’... es la frase corriente que usa Sócrates para preguntar por una definición (*Hippias Mayor*. 286d, *Laques* 190d-e, *Eutifrón* 5d). La definición socrática no es una explicación de una palabra por una expresión sinónima para incluirla en un glosario o léxico. Más bien, la descripción socrática del cuidado de uno mismo, podría ser una fórmula que ilustra la característica que cada ejemplo del cuidado de sí mismo tiene en común, y eso hace que cada uno de ellos sea un modelo del cuidado de sí mismo⁸⁵. El párrafo íntegro declara: “¿qué es ocuparse de uno mismo no sea tal vez que nos olvidemos, no ocupándonos, aunque creamos, de nosotros mismos (ἡμῶν αὐτῶν εἰς ἑαυτοῦμενοι) y cuándo, a su vez, un hombre hace esto? ¿Acaso cuando se ocupa de las cosas de sí mismo (οἷαν τῶν αὐτοῦ εἰς ἑαυτοῦ), entonces también de sí mismo?” Luego, ¿cuál es el conocimiento que se investiga? El cuidado de sí descansa en el conocimiento de sí, que se convierte en el propósito de la búsqueda. Esa resolución implica discernir correctamente entre el ocuparse ‘de sí mismo’ y de lo ‘perteneciente a sí mismo’. Con un arte nos dedicamos a una cosa en particular (αὐτοῦ εἰς ἑαυτοῦ εἰς ἑαυτοῦμενα), y con otro a lo perteneciente a esta (128d). Así, cuando uno atiende a lo concerniente a ella, no se ocupa de sí misma (οὐκ ἄρα οἷαν τῶν αὐτοῦ εἰς ἑαυτοῦ, αὐτοῦ εἰς ἑαυτοῦμενα). Ahora, ¿con qué arte nos ocupamos de nosotros mismos? (ἀν ἡμῶν αὐτῶν εἰς ἑαυτοῦμενα;) ⁸⁶. No lo sabremos si desconocemos nuestro sí mismo. El ‘sí’ es un pronombre reflexivo y tiene dos sentidos primordiales⁸⁷: αὐτὸς significa “el mismo”, pero también supone la noción de identidad. Αὐτὸ τὸ αὐτό⁸⁸, permite distinguir lo-en-sí-mismo de lo perteneciente a sí mismo; o quien usa de lo que es usado. El hombre es diferente de su propio cuerpo porque lo emplea

⁸⁵ Cf. Denyer, *op. cit.*, p. 208.

⁸⁶ La oración enunciativa en forma interrogativa expresa un hecho posible y se usa en optativo presente o aoristo con ἄρα. “The apodosis takes the optative with ἄρα to denote what *would be* the result if the condition of the protasis be fulfilled”. Cf. W.W.Goodwin, *op. cit.*, p. 168.

⁸⁷ El tercer sentido del adjetivo-pronombre αὐτός “puede hacer las veces de *pronombre personal no reflexivo de la tercera persona*”. Cf. Jaime Berenguer Amenós, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁸ Lo en sí-mismo es el rasgo común para todos los casos en los que se puede aplicar correctamente alguna parte de la palabra αὐτός, del mismo modo que αὐτὸ τὸ μέγα es la característica universal para todos los casos en los que se puede aplicar adecuadamente alguna parte de la palabra μέγας. Este tipo de características a menudo se las llama Formas (εἰσὶν, ἰδέαι), y la construcción lo-en-sí-mismo (αὐτὸ τὸ

como una herramienta; o sea el alma usa y gobierna el cuerpo. Aquí la analogía es la base principal de los argumentos socráticos y nos encontramos en su terreno ideológico, sin alusión a la terminología órfico-pitagórica que distingue cuerpo y alma. La *psyché* humana se revela como el verdadero yo, y el cuerpo es el conjunto de instrumentos de los que el alma se sirve.

La explicación que se entrega en 130a propone tres candidatos para el título de hombre: el alma, el cuerpo, o el compuesto de los dos. Que el yo sea el cuerpo queda inmediatamente descartado porque no se gobierna a sí mismo (130b2-7). Más interesante es que se niegue que el ‘compuesto’ sea el yo, porque si uno de los dos (alma o cuerpo) es el que está sometido, la unidad de los dos no podría mandar (130b11-12). Así, Sócrates concluye que el hombre es el alma, ya que esta última es la que manda y usa del cuerpo. Por tanto el cuerpo no es visto como una parte integrante del verdadero yo.

Sócrates dialoga con Alcibíades usando la palabra no en dirección a su rostro, sino hacia su alma, que no puede conocerse a sí misma a menos que se mire en algo similar, un espejo⁸⁹. Si está en situación de conocerse, debe apreciar a otra alma en el lugar de ella, donde nace la virtud y sabiduría. Del mismo modo que el ojo puede verse a sí mismo reflejado en la pupila de otro ojo, el alma puede traslucirse en otra alma y vislumbrar aquello con lo que conoce y piensa. Su cualidad distintiva es la sabiduría (*sofía*) y el pensamiento (*tò froneîn*). Mejorar la *psyché* implica cuidar de la sabiduría (*frónhσιç*) y de la verdad. De esa manera se identifica en el *Alcibíades I* la *psyché* con el yo, y el yo con la razón. Hay algo en nosotros capaz de alcanzar la sabiduría, bondad y rectitud; a eso Sócrates lo llamó alma (*yuch'*). El que contempla la divinidad de la inteligencia podrá conocerse a sí mismo excelsamente⁹⁰. No se trata de averiguar lo que uno sabe o no sabe,

más el neutro singular de la palabra) está entre las maneras favoritas de Platón para referirse a la Forma (*Fed.* 74c *au1tò tò i5son*, *Parm.* 131d *au1tò tò smikrón*, *Simp.* 211d *au1tò tò kalón*). Cf. Denyer, *op.cit.*, p. 211.

⁸⁹ “And so, just as when wishing to behold our faces we have been seen them by looking upon a mirror, whenever we wish to know our own characters and personalities, we can recognize them by looking upon a friend; since the friend is, as we say, our “second self”. If, therefore, it be pleasant to know oneself, and this know oneself, and this knowledge is impossible without another who is a friend, it follows that the self-sufficient man will need friendship in order to recognize what manner of man he is”. Aristóteles. *Magna Moralia*, II. XV. 3-6, Cambridge, 1935.

⁹⁰ En 133c: “...ou8tw kai e2autòn gnoíh málista”.

sino de conocer eso mismo por lo que uno sabe o no sabe, la más divina de las partes del alma, la inteligencia o razón.

Los Neoplatonistas Proclo y Olimpiodoro, en su comentario del *Alcibíades I*, destacaron ‘gnw<qi sautón’ en relación con las actividades por las que el alma se abstrae del ámbito de lo sensible, entregándose al pensamiento puro y a la contemplación; operaciones que designaron respectivamente con los términos kaqartikòn y qewrhtikòn. El alma que se conoce a sí misma es qewrhtikw<ç, y está, por consiguiente, en un estado de pura contemplación, a través del cual puede aprehender a Dios⁹¹. Por ese motivo fundamental debemos velar por el alma; es la principal tarea en el cuidado de sí y a eso debe mirarse: “kaì metà toûto dh> o7ti yuch<ç e1pimelhtéon kaì ei1s toûto bleptéon”⁹² (132c).

De este modo la jerarquía comienza a ser instituida gradualmente: conocer primero el-sí-mismo, luego lo que pertenece a ese sí mismo y, finalmente, lo que atañe a lo concerniente a sí mismo⁹³. El cuidado del cuerpo y las riquezas deben dejarse a otros (132c). Las cosas del cuerpo (‘swmáton’) no incluyen únicamente lo físico, sino todo lo que nos liga de una u otra forma a él. Conocer el cuerpo, es conocer nuestras posesiones, no a nosotros mismos (131a2-3). Y las posesiones parecen ser de dos tipos: el cuerpo es una de ellas (tà au2tou<), y los bienes del hombre (crh’mata) representan algo todavía más alejado de sí mismo. Los diferentes grados de compromiso involucrados en la posesión del cuerpo y de lo que pertenece a él, son análogos a los que involucran el uso de las manos y el empleo de una herramienta o cítara, como lo muestran los sucesivos ejemplos a lo largo del diálogo.

T. M. Robinson⁹⁴ ha percibido en este punto algo determinante, pues el ejemplo acerca del uso dice más que el de nuestras pertenencias y posesiones, ya que este último

⁹¹ Cf. Eliza Gregory Wilkins, *op.cit.*, pp. 74-75.

⁹² El adjetivo verbal e1pimelhtéon en construcción neutra e impersonal -la más común- pone de relieve la necesidad de la acción. La expresión es equivalente a deî, ‘se debe’. El tema e indica la *necesidad*. Cf. Goodwin, *op.cit.*, p. 368, Curtius, *op.cit.*, pp. 132 y 348.

⁹³ En las *Leyes* (743e) Platón realiza la misma distinción: “...pues siendo tres el total de las cosas por las que se preocupa todo hombre, la preocupación por el dinero no es más que la tercera y última, y eso si se trata de una preocupación lícita, mientras el cuidado del cuerpo ocupa el lugar medio, y el del alma, el primero.” Trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid, 2002.

⁹⁴ Cf. *op.cit.*, p. 9.

sugiere simplemente un estado, en cambio el primero involucra una cierta actividad. El hablar del cuerpo como algo que nos pertenece y de las posesiones que tiene, parece ser diferente a la manera en que la mano utiliza la púa para tocar la cítara. Efectivamente, la púa con que se toca la cítara tiene un rol netamente pasivo, en cambio la mano, a pesar de que sea un instrumento pasivo desde el punto de vista del alma, opera con un propósito diferente al tipo de actividad que desempeña la púa.

Indudablemente que el cuerpo no es concebido en el *Alcibíades I* como algo integrante de la persona, pero esto no significa que sea un peso que el alma deba llevar a lo largo de la vida. A pesar de que la mano no sea el citarista, la primera es indispensable si éste desea hacer correctamente su trabajo; se presume entonces que el vínculo entre el cuerpo y el alma es de carácter similar. El cuerpo es excluido como parte integrante del ser, sin embargo tiene una especial relación con el alma que no es compartida con las demás posesiones. En consecuencia, descubrir el sí-mismo es conocer el alma, no lo que pertenece a ella; y si se demuestra que cada uno es su alma, el resultado será que cuidar de uno mismo es atender la propia alma.

Apuntes sobre la filosofía socrática⁹⁵

El título del siguiente capítulo puede suscitar algunas controversias. Estudiar la *Apología* implica atender a la existencia de Sócrates, que inevitablemente se ha confundido o mezclado con su “doctrina filosófica”. Las comillas aquí no son aleatorias, pues Sócrates tal vez no deba deducirse de una filosofía o idea filosófica a modo de personificación o símbolo de la filosofía; él es un hombre que se hace visible en la representación, que habla a otras personas, y cuyos especiales destinos de la vida resuenan siempre en él.

De este modo nos introduciremos en el dilema de una vida dedicada a la práctica filosófica y a la perfección del alma. En un citado pasaje de la *Apología* (30a): “...w2ç th<ç yuch<ç o7poç w2ç a1rísth e6stai...”, que pronto comentaremos, Sócrates proporciona una explicación de la obra principal de su vida. Heinrich Maier, apunta Vlastos, ha hablado de aquel pasaje como del ‘evangelio socrático’. Si esto nos hace pensar en el cristianismo, la evocación no parece inapropiada. Sócrates podría haberse hecho cargo literalmente de la palabra de nuestros evangelios: “What shall it profit a man, if he gain the whole world, and lose his own soul?”⁹⁶. Él tiene un evangelio que proclamar, una gran verdad que enseñar: nuestra alma es la única cosa que merece ser salvada, y existe un sólo camino para hacerlo:

⁹⁵ Con algunas variaciones este capítulo fue publicado bajo el título “Apuntes sobre la filosofía socrática: el cuidado del alma”, en la revista de *Humanidades* de la Universidad Andrés Bello. Vol. 8-9, 2004, pp. 147-157.

⁹⁶ G. Vlastos, *op. cit.*, p. 5.

adquirir conocimiento. J. Vives piensa algo similar: "...la idea del 'bien del alma', sobre todo en las arrebatadas expresiones con que se presenta en la *Apología* platónica, tiene algo de kh'rugma religioso, de esa fuerza que los grandes reformadores y profetas han sabido dar a sus palabras"⁹⁷.

La *Apología* es de los primeros testimonios filosóficos que encarna, en la existencia de un ser humano, el problema de la unión entre el pensamiento y la conducta moral. Quizá en la práctica no sea posible separarlos. Lo filosófico y lo anímico constituyen una unidad indisoluble. La filosofía es, en ese sentido, actividad propia del alma, expresión de su energía. Así, la relación del filósofo y la filosofía no se comprende partiendo de una filosofía, porque en cuanto tal es anterior a toda filosofía.

Interpretaciones disímiles

Quizá sea pertinente preguntar si el vínculo entre la vida y el pensamiento, o el filósofo y la filosofía, recibió verdadera fundamentación en la *Apología*. Para sondear el asunto de cerca será preciso examinar aspectos periféricos en relación al 'cuidado del alma'. Uno de ellos es el valor de la *Apología* platónica en tanto representativa del pensamiento socrático o, dicho de otra manera, en qué medida Platón expresa a través del personaje de Sócrates sus propias ideas. Surge otra vez la incertidumbre de juzgar qué corresponde al pensamiento de cada filósofo. Y no sólo eso, pues sabemos que las principales fuentes para conocer el pensamiento socrático no tienen igual valor: el ingenio filosófico de Jenofonte es mezquino, el de Aristófanes en *Las Nubes* resulta difícil de juzgar. También los fragmentos de Antístenes y Esquines presentan a un Sócrates menos filosófico. Por contraste, el retrato de Platón es eminentemente interesante: Sócrates posee una compleja posición filosófica, un definido método de investigación y temario filosófico. Ahora bien, nuestras fuentes de información coinciden, por lo menos en amplio sentido, acerca de su vida, del sistema que utilizaba y del alcance o ámbito de su filosofía.

Será útil entonces, en vista a lo señalado, revisar el juicio de estudiosos y ponderar sus diferencias. Un artículo de Daniel Graham, "Socrates and Plato", muestra con claridad

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 127.

la posición de los expertos: “Plato offers us two quite different portraits of Socrates the philosopher, that of the early dialogues and that of the middle dialogues. Scholars almost universally recognize the Socrates of the middle dialogues as a mouthpiece for Plato”⁹⁸. Lo cual abre la posibilidad de que el Sócrates de los primeros diálogos, incluida la *Apología*, sea una fiel representación del Sócrates histórico. El mismo autor aventura una hipótesis fundada en la información que Aristóteles proporciona de Sócrates: “...the views advocated by Socrates in the early dialogues are not identical with the views held by Plato when he wrote them: but there is strong reason to suppose that the views advocated by Socrates in the early dialogues are the views of historical Socrates. On his account Plato recreates Socrates without sharing in all his views”⁹⁹. De lo precedente se sigue que el Sócrates de los primeros diálogos no es un vocero de Platón. Por el contrario, personifica valores sociales rechazados por Platón. Sócrates representa a Sócrates, no a Platón. Éste, por su parte, no debe idealizar a Sócrates, ni proyectar sus inclinaciones y actitudes sobre él. Hay una distancia entre el autor Platón y el ‘personaje’ de Sócrates.

En otro reciente trabajo, “The *Apology*: The beginning of Plato’s own Philosophy”¹⁰⁰, se expone un punto de vista diferente al de Graham, pues allí leemos que debemos esperar que la *Apología* muestre, por una parte, la filosofía de Sócrates, y por otra, la de Platón. Para el filósofo de la Academia el proceso de llegar a entender la filosofía de su maestro, y él hacer la suya, eran lo mismo. Por eso se deduce que podemos llamar a la *Apología* el comienzo de la filosofía platónica. Sin embargo la dificultad sigue intacta: “How then can we be sure that the Platonic Socrates is not merely a mouthpiece for Plato, even in the early dialogues?”¹⁰¹ ¿Existe algún criterio interno que permita distinguir a los dos pensadores? Un candidato para diferenciarlos ha sido propuesto por Vlastos, quien cree que la compleja metafísica y epistemología platónica contrastan marcadamente desde los tempranos a los diálogos medios, y por lo tanto resulta lógico suponer que lo nuevo en los diálogos medios es platónico y lo antiguo socrático. Asimismo, en los primeros diálogos, Sócrates no adelanta ninguna teoría metafísica u epistemológica que le permita justificar,

⁹⁸ *Phronesis*, Vol. XXXVII, 1992, pp. 141 y ss.

⁹⁹ Ídem, p. 160.

¹⁰⁰ Cf. S. Kato, *The Classical Quarterly*, Vol. XLI N° 2, 1993. pp. 356-364.

por ejemplo, que el alma es un camino para llegar a las Ideas, cuestión tratada por Platón en los diálogos medios.

De acuerdo a cierta tradición Sócrates ha sido idealizado en los diálogos que llevan su nombre. Platón y presumiblemente otros escritores de esa tradición “limpiaron” la imagen de Sócrates, apareciendo como un ideal del filósofo moral, perfectamente temperado y sabio, que controla cada discusión y refuta críticamente las definiciones de sus oponentes. Ese Sócrates se ha transformado casi en un héroe mítico, que sin duda va más allá del Sócrates histórico. Pues si observamos de cerca su actuar en los primeros diálogos encontraremos que él es todo, menos perfecto. Comete errores y a veces se desencamina en sus argumentaciones¹⁰².

La moral y el alma

Si limitamos al Sócrates de la *Apología*, o de otros diálogos tempranos, a ser un mero reformista moral, poco interesado en problemas metafísicos, seguramente tendremos una imagen parcial de él. Cuesta pensar, si bien es una opinión corriente, que la conducta moral de las personas y la preocupación por el ‘cuidado del alma’ se refieran exclusivamente a aspectos éticos. Christopher Rowe¹⁰³ nos conduce a entender parte de lo que puede ser una explicación, al concentrar su exposición en el significado de la palabra “alma”. La *yuch'* es utilizada en los primeros diálogos sin un análisis o una verdadera explicación. Más que nada el concepto se apega al sentido común, no filosófico (cosa que no acontece en diálogos posteriores, como el *Fedón* o *La República*). Sócrates empleó la noción, al parecer, de manera bastante común, al igual que sus contemporáneos. En este punto la argumentación de Rowe no pasa de ser una especulación, confirmada por sus mismas palabras: “al parecer”. O sea, no estamos totalmente seguros del significado exacto que cobró la *psyché* en la mente del filósofo ágrafo.

En la introducción vimos que la voz alma tenía una amplia gama de acepciones, tanto en la filosofía como en la literatura de la época presente y anterior a Sócrates

¹⁰¹ D. Graham, *op. cit.*, p. 142.

¹⁰² *Cármides* 175e .

denotaba: vida; sombra del hades en Homero; el alma inmortal en la filosofía pitagórica. Las dos primeros sentidos –según Rowe- le restan contenido a la recomendación de cuidar de nuestras almas. Si bien están muy conectadas entre sí, el “alma” que sobreviene a la muerte no es tan distinta del “hombre interior”, o, si se prefiere, de la “mente”. A esto Sócrates lo llamó “alma”¹⁰⁴. Rowe relaciona el alma con el problema de la inmortalidad. Por el momento dejaremos de lado ese asunto. Nos interesa descubrir la originalidad en la idea socrática del cuidado del alma. Hasta donde sabemos, la importancia de esta noción en el conjunto de la obra de Sócrates es universalmente reconocida. El maestro de Platón le imprime un sello particular a la idea de alma distinto de las concepciones usuales de su tiempo. La innovación socrática se encuentra, desde la perspectiva de Rowe, en que lo que se entiende por “hombre interior” o “mente”, es lo mismo que se quiere decir al hablar del estado moral de un hombre. Los significados ordinarios que tenía la *psyché* apoyan la hipótesis que Sócrates no se desembarazó de las ideas de su época, lo cual no excluye la posibilidad que haya intentado una elaboración racional de la existencia y sentido que tiene el alma para la vida del hombre.

Para Vlastos¹⁰⁵ lo nuevo en el uso de la palabra alma estaría en que Sócrates reduce o limita su significado sobrenatural (si es que lo tiene) a algo indeterminado; y su estructura física o metafísica tampoco la especifica. De esa manera el aspecto teológico, metafísico o físico de la doctrina se torna oscuro. Es posible sostener una gran variedad de creencias acerca del alma, o ninguna de ellas, sin ganar o perder parte esencial de lo que Sócrates desea que se piense acerca del cuidado de la *psyché*. El alma es un valor que nos debe ocupar el día entero. Si se tiene solamente un día más de vida, y nada se espera después de ésta, sino un vacío, Sócrates con seguridad continuaría esgrimiendo razones para mejorar el alma; pues, aunque sólo sea un día más, ¿qué razón existiría para vivir una vida “mala” si se puede vivir una “mejor”?

La virtud y el *elenchós*

¹⁰³ Cf. *Introducción a la ética griega*, México 1993 (1976), p. 57.

¹⁰⁴ Ídem, p. 58.

Sócrates también va a confiar en que la felicidad del hombre estriba en el cuidado de la propia alma. Y cuidar de ella significa conducirse virtuosamente en la vida. O sea, la persona que es viciosa moralmente es menos envidiable que el hombre cuyo cuerpo está enfermo, puesto que el estado moral importa mucho más que su estado físico. En otros términos, el complejo felicidad-virtud es legítimo, a condición de que la virtud no sea pura contingencia. El problema radica en encontrar el método para llegar a la felicidad por la virtud. Es lo que buscan todos los socráticos. Para Sócrates, si no siempre abiertamente, la filosofía es una *protréptica*, un estímulo para una conversión que dará la felicidad al convertido¹⁰⁶.

¿Pero qué razones proporciona Sócrates para estar de acuerdo con él? ¿Basta sostener que el bien moral, el valor supremo con referencia al cual hay que organizar la escala de los demás valores, es el bien del alma, su salud o buena disposición; y la vida moral es como una medicina, un arte de cuidar y servir al alma, velando por su interés y bienestar?¹⁰⁷ ¿Son suficientes los motivos que Sócrates propugna en la *Apología* para ennoblecer la importancia del cuidado del alma? ¿Qué razón nos ofrece para pensar que la virtud es lo más apetecible de todo? El vicio moral es doloroso para algunas personas, pero ¿qué se hace con aquél al que no le resulta penoso?, que es justamente la persona a la que Sócrates dirige sus consejos.

Fuera de toda vacilación la *Apología* exhibe a un Sócrates amonestador de la virtud y del ‘cuidado del alma’. Las indagaciones subsecuentes que emprende a la exhortación suelen convencer al interlocutor de su propia ignorancia, y por lo general lo encaminan hacia una *protréptica* que posteriormente lo estimulará a hacer algo por su propia cuenta. A pesar de ese aspecto positivo del método socrático, a juicio de Vlastos, subsiste lo que ha denominado ‘la paradoja socrática’¹⁰⁸. Sócrates insistentemente señala que el cuidado del alma es la cosa más importante en el mundo, y su misión en la vida radica en que los otros hombres sean concientes de ello. Si vamos al ágora -dice Vlastos-, y vemos a una multitud alrededor de Sócrates, se puede apostar tres a uno a que Sócrates no está hablando nada

¹⁰⁵ *Op. cit.*, pp. 5-6.

¹⁰⁶ Cf. Robin, *op. cit.*, p. 93.

¹⁰⁷ Cf. J. Vives, *op. cit.*, pp. 126-127.

¹⁰⁸ Cf. G. Vlastos, *op. cit.*, p. 9.

acerca del perfeccionamiento del alma, ni está actuando como si a él le preocupara el mejoramiento del alma de su interlocutor, sino que simplemente está disputando o argumentando con su interlocutor, poniéndolo en aprietos una y otra vez, hasta que se vuelva evidente para todos los espectadores, y para el mismo dialogador, que la inicial afirmación de saber algo era ridículamente falsa. Si Vlastos está en lo correcto -asunto imposible de averiguar-, y Sócrates no hablaba del mejoramiento del alma, la paradoja socrática se vuelve realidad.

En la *Apología* Sócrates profesa que ha demostrado a los demás hombres que ellos no saben nada acerca de la sabiduría y de otras formas de virtud; y que no se puede ser virtuoso sin saber lo que ella es. Ésta es, por supuesto, la famosa doctrina la ‘virtud es conocimiento’. Con el fin de que los hombres conozcan la *areté* se deben remover las falsas opiniones, exponiéndolos a la refutación. El *elenchós* viene a ser el instrumento apropiado para la educación moral, y tiene como propósito despertar al hombre de sus sueños dogmáticos e introducirlo en una genuina curiosidad intelectual. La convicción de la propia ignorancia permite diferenciar entre el conocimiento y las opiniones; sean éstas falsas o verdaderas. En otras palabras, la noción del *elenchós* contiene el germen de la concepción platónica que distingue tajantemente entre conocimiento y opinión. El *elenchós* no le entrega al hombre ningún conocimiento positivo, más bien lo provee, por primera vez, de la idea de un conocimiento real¹⁰⁹.

En los primeros diálogos platónicos se da entender que a través de la refutación dialéctica es posible tomar cuidado de sí mismo, en tanto ésta compromete una búsqueda del conocimiento, asumiendo que el saber es, en cierto sentido, virtud. Bajo esa perspectiva el método socrático estará inextricablemente ligado a un claro intelectualismo. La vida filosófica implica un examen¹¹⁰ constante, donde el filósofo nunca puede ser un experto, ni pretender saber más que los demás. Corresponde a otro análisis decidir si las argumentaciones socráticas fueron lo suficientemente consistentes para “mejorar” el alma; porque la convicción de que el alma es lo verdaderamente trascendente para todos los seres

¹⁰⁹ Cf. R. Robinson, *op. cit.*, p. 87 y ss.

¹¹⁰ *Apología* (38a): “Sí, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar

humanos, quizá no sea algo verificable por la inteligencia, y en última instancia Sócrates haya apelado a una fe indemostrable: "...que fuese realizable su ambición suprema –o sea, la de encontrar razones universalmente válidas para lo que creía- es una cuestión muy amplia...en general, puede decirse que, aún en el caso de que el ideal de certeza resultase ilusorio, aún seguiría siendo importante la fundamentación racional de las creencias morales”¹¹¹.

La jerarquía de los bienes

Foucault¹¹² ha esbozado un conciso análisis de la *Apología* que considera por lo menos cuatro aspectos decisivos de la enseñanza socrática: Sócrates se presenta a sí mismo ante el juez como maestro de la *epimeleia heatoû*; su misión fue impuesta por los dioses, y no la abandonará hasta su muerte; su hacer es útil para la ciudad porque instruye a la gente a ocuparse de sí misma y de la ciudad; no pide remuneración por su obra, la lleva a cabo por benevolencia.

Veamos como se articulan estas temáticas en el discurso de Sócrates:

“Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros (peîsomaî de ma<llon tw<<<^a qew<^a h6 u2miîn) y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar (mh> paúswmaî filosofw<n), de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: ‘Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte (e1pimeloúmenoç) de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible (th<ç yuch<ç o7poç w2ç beltísth e6stai)? Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa (e1pimeleîqai), no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar (e1légxw), y, si me aparece que ha adquirido la

cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen (o2 de> a1nexétastoç bíoç) no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos”. Trad. Gastón Gómez Lasa, Santiago, 1987.

¹¹¹ Rowe, *op. cit.*, p. 61.

¹¹² Cf. *op. cit.*, pp. 51-52.

virtud (a1reth'n) y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y que tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios (tau<ta gàr keleúei), sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y a viejos, a no ocuparnos ni de los cuerpos (mh'te swmátwn e1pimeleîqai) ni de los bienes (mh'te crhmátwn) antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible (w2ç th<ç o7poç w2ç a1rísth) diciéndoos: No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos” (29c-30b).

Sócrates precisa que el ‘cuidado del alma’ se funda en una diferencia entre la *psyché*¹¹³ y el cuerpo. Es más, se hace evidente que la idea del “bien del alma” se apoya en una analogía entre la concepción del bienestar del cuerpo y el correspondiente estado del alma. Aquello supone, como apunta J Vives¹¹⁴, que existe al mismo tiempo una diferencia entre el cuerpo y el alma, y declara, por otro lado, que hay una cierta semejanza o proporción entre lo que se puede hablar de uno y de otra. Es decir, se afirma una semejanza en la diferencia. Sócrates muestra la existencia de tres valores que usualmente los hombres estiman en exceso: el dinero (crh'mata), la gloria (dóxa), los honores o posición (timh'); contrapuestos a la sabiduría o el buen juicio (frónhσιç), la verdad (a1lh'qeia) y el cuidado del alma (e1pimeleîsqai th<ç yuch<ç). Burnet ha comentado que en la línea 29d8, (crhmátwn...dóxhç kaì timh<ç...fronh'sewç de kaì a1lhqeíaq) se encuentra implícita la doctrina del alma tripartita: “for it gives the objects of the tò e1piqumhtikón, tò qumoeidéc, and tò logistikón¹¹⁵; y apoya su interpretación en la autoridad de Posidonio, quien afirma en el *Fedón* (68c2) que la doctrina es Pitagórica. En 29e1, agrega Burnet, Platón parece no distinguir entre frónhσιç y soffa. De hecho puede asociarse el verbo

¹¹³ “It is safe to presume that since the yuch' is the focal point of Socrates's philosophical mission he must have had at least some minimal account of what it is”. Mark L. Mcpherran, *op. cit.*, p. 247.

¹¹⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 127 ss.

¹¹⁵ Cf. J. Burnet, *Plato. Euthyphro Apology of Sócrates Crito*, Oxford, 1982 (1924), p. 203.

frontízw (pensar, reflexionar, meditar, cuidar de, o velar por) al verbo e1pimeleîsqai; y el sustantivo e1piméleia a soffá.¹¹⁶

Obviamente los bienes que Sócrates señala al último en 29e1 (frónhσιç, a1lh'qeia y e1pimeleîsqai th<ç yuch<ç) son muy distintos de los primeros; y establece una comparación que no desvirtúa por completo a los valores del “cuerpo” (swmáton). En ese sentido es sugestivo observar en qué medida Sócrates se distancia del cuidado de otras cosas para dedicarse al cuidado de sí mismo¹¹⁷. En todo caso no se está desmereciendo el cuidado de la salud o los bienes personales. La espartana sencillez socrática no se traduce en un descuido del cuerpo. Tampoco su descubrimiento del alma significa la separación de ésta del cuerpo, sino el dominio de la primera sobre el segundo.¹¹⁸

El dinero, la gloria y la posición representan los valores de la ética corriente. En cambio, la prudencia, la verdad y el bien del alma encarnan la ética superior a la que aspira Sócrates. J Vives lo dice sintéticamente: “Los dos sistemas son distintos y aún opuestos en cuanto al contenido de sus valores, pero son semejantes en la razón formal de valor”¹¹⁹. Permítasenos aquí un breve paréntesis antropológico. Tal vez Sócrates no alcanzó a aceptar por completo algo que su discípulo planteó con toda claridad, especialmente en la *República*. Para el hombre *-grosso modo-* existirían dos tipos de vida distintos: unos se inclinarían “naturalmente” hacia lo corporal-sensual, y otros hacia lo espiritual. Es la diferencia que habría entre el hombre práctico sensual y el hombre filosófico. El cuerpo asoma entonces como el obstáculo o resistencia que se debe vencer para optar por una vida filosófica. No obstante Sócrates parece no estar planteando en forma rigurosa una simple oposición entre “cuerpo” y “alma”, o entre los valores referentes a uno y otra. Consiste, mejor dicho, en una transposición entre dos tipos de ética. La gloria, el honor o la posición social, se incluyen dentro de la denominación de las “cosas corporales” (swmáton), si bien

¹¹⁶ Cf. E des Places, *op. cit.*

¹¹⁷ *Apología* 31a: “En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de los vuestros, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe de la virtud”. Trad. Gastón Gómez Lasa, Santiago, 1987.

¹¹⁸ “Sócrates no descuidaba su propio cuerpo ni alababa a quienes lo hacían. Enseñaba a sus amigos a mantener su cuerpo sano por el endurecimiento y hablaba detenidamente con ellos acerca de la dieta más conveniente para lograrlo. Rechazaba la hartura por entender que era perjudicial para el cuidado del alma”. Jaeger, *op. cit.*, p. 423.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 128.

no son cosas corpóreas en un sentido físico. Los bienes corporales pueden ser cosas inmateriales, como el honor, la gloria o la posición. En cambio, la sabiduría, la verdad y “la buena disposición del alma” (ο7ρωç w2ç a1rísth e5stai h2 yuch‘) pertenecen a otro sistema ético. De esa manera el contraste entre cuerpo y alma parece tener un sentido ético especial, más que físico o metafísico¹²⁰.

La visión socrática de que la yuch‘ no es idéntica al cuerpo, ya que lo gobierna desde el interior, es patente no sólo en la *Apología*, sino también en otros diálogos del primer período. Si es en el alma donde radica la virtud, y no en el cuerpo, es preciso que sea lo más estimado (*Apol.* 28d-e, 30a-b y *Crat.* 48b). El hombre posee un ente llamado “alma” que, como el cuerpo, puede estar en buen o mal estado. Su buen estado, que corresponde a la salud corporal, es la virtud; su mal estado es el vicio. Por eso se cree que el vicio es malo para el alma, de manera parecida a como la enfermedad le hace daño al cuerpo.

Hacia el final del fragmento citado, Sócrates señala que no nace de las riquezas la virtud (ou1k e1k crhmátwn a1reth> gígnetai) para los hombres, sino de la virtud (a1ll11! ex a1reth<ç) las riquezas y todos los otros bienes (a5lla a1gaqà). En la frase que dice: a1ll11! e1x a1reth<ç crh‘mata (la virtud no procede de las riquezas, y sí la riqueza de la virtud), Burnet¹²¹ precisa que el sujeto de la oración en la línea que sigue es a5lla a7panta, y a1gaqà toîç a1nqrw‘poiç es el predicado. Es un caso en que la sintaxis puede ser sumamente engañosa. Obviamente no debemos interpretar que la virtud proviene del dinero. Pues, tal como era la situación de Sócrates en ese momento e1n penía muría^a (23b9), difícilmente podría haber recomendado la a1reth‘ como una buena inversión; si bien podría ser valiosa de otras maneras. Y sería imposible que Sócrates dijese que la virtud es beneficiosa simplemente porque conduce a los bienes materiales, en cuyo caso los bienes externos importarían lo mismo que la virtud. Indudablemente hay fatalidades que le ocurren a un hombre bueno, incomparables eso sí con la desgracia de no ser virtuoso.

En 29e-30b como en 36c, Sócrates exhorta a cada uno para que se preocupe por el buen estado de su alma. Lo que nos permite inferir que el mejoramiento filosófico moral es

¹²⁰ Ídem, p. 128.

¹²¹ *Op. cit.*, p. 204.

una actividad y obligación para todos nosotros, ya que somos moralmente imperfectos. Por lo tanto el precepto de la $\epsilon\pi\iota\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\ \gamma\upsilon\chi\langle\zeta$ va a constituir un pilar esencial en la enseñanza socrática. Así se colige que el principal deber del hombre en la vida es cuidar del alma ($\gamma\upsilon\chi\langle\zeta\ \omicron\tau\omicron\zeta\ \omicron\tau\iota\ \phi\rho\nu\iota\mu\omega\tau\alpha\theta\ \kappa\alpha\iota\ \beta\epsilon\lambda\tau\iota\sigma\theta\ \epsilon\delta\sigma\tau\alpha\iota$). Si bien en otros diálogos socráticos la “máxima” se expresa de manera más concisa ($\epsilon\pi\iota\mu\epsilon\lambda\epsilon\sigma\gamma\alpha\iota\ \alpha\iota\ \rho\epsilon\theta\langle\zeta$ o $\epsilon\pi\iota\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\langle\sigma\gamma\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\langle$, como en el *Alcibíades I* 130a7 ss.), el argumento pretende demostrar lo mismo: el yo ($\alpha\upsilon\tau\omicron\prime\zeta$) es el alma ($\gamma\upsilon\chi\prime$), o, como ha sostenido Mcpherran¹²², es el sujeto agente del juicio moral, de la decisión y la acción, el lugar en el que el vicio y la virtud residen (*Cratilo* 47d-48a). Pero más que esto, el alma es además el verdadero ser, el ‘yo’ de la conciencia y personalidad, una parte de nosotros que nos permite desarrollar nuestra actividad intelectual. Ya que el alma es el asiento de todas las virtudes, y las virtudes son formas de conocimientos, la *psyché* es el elemento que empleamos en el razonamiento discursivo; es, en definitiva, nuestra mente¹²³ o $\nu\omicron\upsilon\langle\zeta$.

El alma es el instrumento y el objeto de nuestras investigaciones éticas, el lugar de nuestra experiencia consciente. La concepción socrática de la $\gamma\upsilon\chi\prime$ como un yo -centro de la autoconciencia, sensación, pensamiento racional y decisión- puede sugerir que localizó el origen de todas las pasiones y apetitos allí. Si el alma es el espacio donde reside la experiencia consciente, debe ser también la sede del apetito emocional, lo que nos hace pensar que para Sócrates los apetitos (por lo menos los corporales, como la sed o el hambre) son propiedades del cuerpo, no del alma (*Fedón* 81b). Sócrates no es claro en este punto. Por un lado sostiene que la conducta viciosa motivada por el apetito incontinente es un error intelectual debido a la ignorancia de la virtud (*Protágoras* 352b-e), y por otro, piensa que los apetitos no cognitivos también forman parte constitutiva del alma; sugiriendo la idea de que ésta puede dividirse. Si se acepta la existencia de lo incontinente y de la conducta viciosa ($\alpha\iota\ \kappa\rho\alpha\sigma\iota\alpha$), y se le concede a los factores del apetito y de la pasión un rol autónomo dentro de la $\gamma\upsilon\chi\prime$, como lo hace Platón en la *República* (435a-444e), sería posible objetar parte de la doctrina socrática, pues hay evidencia textual que sugiere

¹²² *Op. cit.*, pp. 248-9.

¹²³ Cf. *Eutidemo* 295e.

fuertemente que Sócrates localizó muchos factores no racionales en el cuerpo, más que en el alma.

Ahora bien, como se sabe, fue Platón no Sócrates quien esbozó la psicología del alma tripartita; un modelo aparentemente desarrollado en vista al ‘intelectualismo socrático’. En el *Fedón* todavía se asocian las emociones con el cuerpo, y en la psicología más adelantada de la *República* éstas también se asignan al alma, que tiene ahora tres partes: razón, *thymós* y deseo. Platón, en los diálogos medios, habría reconocido que existen aspectos irracionales en el alma del hombre, que no dependen de su vínculo con lo corporal, por eso a juicio de algunos especialistas vaciló al momento de atribuirle al alma una o más partes. En otras palabras, la psicología platónica del alma tripartita se habría desarrollado para superar el ‘intelectualismo socrático’. Pero esta manera de considerar el problema satisface el anhelo de ciertos estudiosos de la filosofía que se amparan en un criterio evolucionista¹²⁴. Pues el mentado ‘intelectualismo socrático’ ¿es una simple identificación entre el yo y la razón? ¿No es esta otra fórmula moderna que interpreta con categorías anacrónicas algo que Sócrates en realidad estuvo lejos de pensar? Evidentemente no se trata de negar la expresa relación que vio Sócrates entre el alma y la razón, pero cuesta creer que el maestro de Platón no hubiese observado los factores irracionales del alma y se los haya atribuido sin ningún reparo al cuerpo.

El camino de la filosofía

Platón va mostrar en otros trabajos que el alma es capaz de corromperse, no obstante ¿cómo entender la indivisa *psyché* del socrático *Alcibíades* I que permanece como la única parte inmortal? Si el intelecto es lo divino e inmortal ¿qué necesidad habría de cuidarlo? Una argumentación más clara en vista a esta incertidumbre la desarrolla Platón en el *Timeo*, donde el alma tiene una parte mortal y otra inmortal. Otra posición más difícil de determinar la encontramos en el *Fedro* y en el libro X de *Las Leyes*. En todo caso, Platón mantuvo hasta el final la insistencia socrática que el cultivo y la formación del alma son dos elementos esenciales para el hombre. Esto es lo que nos une a la divinidad, pues la

¹²⁴ Cf. A. Vallejo, *Platón el filósofo de Atenas*, España, 1996, p. 127 y ss.

sabiduría pertenece a Dios (*Apología* 23a) y, como se dice en el *Fedro* (278d), solamente Dios es sabio (σοφός), y el hombre es un filósofo; anhela la sabiduría porque no la tiene. En la *Apología* Sócrates menciona que su propia filosofía le ha sido ordenada por el dios.

En diálogos como el *Menón* y el *Sofista* la refutación (*elenchós*) es el camino necesario que se debe recorrer para convencer a los hombres de que ellos son ignorantes en las cosas que piensan conocer; pero en la *Apología* este procedimiento hace sobresalir fuertemente el carácter moral y religioso del cual los otros dos trabajos muestran solo un leve trazo. Se nos dice que el *elenchós* surge del oráculo divino, y Sócrates continúa su labor porque se siente divinamente comandado a hacerlo. Lo que representa el fin último del *elenchós* no es la educación intelectual, sino el perfeccionamiento moral. Su propósito, expresado al final de la *Apología* (39d 8), es hacer mejor al hombre (...εὐαὐτὸν παρασκευάζειν ὁρθῶς εἶσθαι ἠδὲ βέλτιστον). La conexión entre la divinidad y el *elenchós* es lo que podríamos esperar de Sócrates, quien ha sido divinamente ordenado a inflingírnoslo a cada uno, pues el cuidado del alma es un deber sagrado que incumbe a todos los hombres. La misión asignada a Sócrates por el dios es llevar esta idea hacia el pueblo de Atenas. Ya que los dioses son incapaces de perfeccionar el alma de Sócrates, o bien la de los demás ciudadanos.

Sócrates intentará “mediar” entre la sabiduría humana y divina, manteniéndose siempre dentro de la senda de la filosofía. Esto constituye para él la verdadera piedad; y así es como Platón comprenderá el profundo significado de la vida y de la muerte de su maestro. El hecho de que se califique el cuidado del alma de “servicio de Dios” (τῷ θεῷ εὐφροσύνη), no quiere decir que tenga un contenido religioso en el sentido usual de la palabra. Por el contrario, el camino seguido por Sócrates es excesivamente secular desde la perspectiva cristiana; es la vía de la filosofía¹²⁵. En realidad el filósofo ágrafo considera τὸ φιλοσοφεῖν como la ocupación de su vida. Platón describe en el *Banquete* (218a) la conmoción de Alcibíades por los discursos filosóficos: ...πληγεῖς τε καὶ δηρῶς εὐφροσύνην εἰς τὴν φιλοσοφίαν ἔλαβον. Cosa que saben todos los que han compartido la locura del filósofo (πάντες γὰρ κεινοῦνται τῷ φιλοσόφῳ μάλα). Burnet¹²⁶ sugiere que

¹²⁵ Cf. Jaeger, *op. cit.*, pp. 416-417.

¹²⁶ Cf. Burnet, *op. cit.*, p. 201.

a partir de estos pasajes Sócrates no empleó el término en el sentido popular que está implícito en Heródoto (i. 30)¹²⁷, y que sobrevive en Isócrates, para quien denota ‘cultura’. Sócrates habría introducido por primera vez en el pueblo ateniense el concepto de filosofía con un significado especial, que no comprende únicamente a la ‘sabiduría’, sino que tiene un valor fundamental en la formación y vida del hombre.

De acuerdo a lo visto, se entiende que Sócrates haya abandonado todas las cosas de las que la mayoría se preocupa (36c): “los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos de la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad. No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse por ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea”. En 36c 5 $\tau\omega\kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\iota\ \mu\eta\delta\epsilon\ \nu\omicron\upsilon\kappa\epsilon\iota\ \dots\ \epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\iota$ se expresa de otra forma la necesidad de la $\epsilon\upsilon\pi\iota\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\ \gamma\upsilon\chi\epsilon\iota$ (29 e 1). La $\gamma\upsilon\chi\epsilon\iota$ es lo opuesto al cuerpo y a las cosas externas (bienes materiales, honor, posición social), que son meramente propiedades accesorias del yo. Por tanto, las cosas de la ciudad ($\tau\omega\kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\iota\alpha\ \rho\acute{\omicron}\lambda\epsilon\omega\varsigma$), como la riqueza y la gloria nacional, son distintas de la ciudad misma ($\alpha\upsilon\tau\eta\ \theta\epsilon\iota\alpha\ \rho\acute{\omicron}\lambda\epsilon\omega\varsigma$). Preocuparse por la ‘ciudad misma’ es velar por su justicia. Aquí tenemos en pocas palabras la teoría política de Sócrates que considera a la $\epsilon\upsilon\pi\iota\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\ \theta\epsilon\iota\alpha\ \rho\acute{\omicron}\lambda\epsilon\omega\varsigma$ como un principio similar al de la $\epsilon\upsilon\pi\iota\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\ \epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\iota$. El estado que hace del honor o de la riqueza su objeto no es un verdadero estado. La doctrina aparecerá más tarde desarrollada en la *República*¹²⁸.

Después de todo, tal vez nos hemos quedado más que con una “filosofía socrática”, con una convicción intensa y personal. Sócrates juzgó que lo más importante en la vida es lo que llegue a ser el alma, y no las “experiencias” por las que debe atravesar cada persona. Para Sócrates lo que nosotros llamamos nuestra “biografía personal”, por tanto las

¹²⁷ “...Creso le interrogó así: “huésped de Atenas: como es grande la fama que de ti me ha llegado, a causa de tu sabiduría y de tu peregrinaje –ya que como filósofo has recorrido muchas tierras para contemplar el mundo-, por eso se ha apoderado de mí el deseo de interrogarte si has visto ya al hombre más feliz de todos”. Ed. Océano, p. 13.

experiencias que nos toca vivir, son completamente intrascendentes si las comparamos con el ‘cuidado del alma’. Y tal vez encontró la manera de llevar una vida congruente con su principal afirmación; o sea, una vida que fuera a la vez virtuosa y feliz. Lo último le da derecho a prestar nuestra atención, pero mal puede decirse que sea fundamental, pues, como es sabido, los hombres han llevado diferentes clases de vida y han sido felices sin preguntarse por el ‘perfeccionamiento del alma’, ni por las ‘acciones buenas’ en la vida, ni mucho menos si estaban bien entrenados intelectualmente para obtener el pensamiento correcto.

Probablemente Sócrates suscribió la idea de que para cuidar del alma primero hay que conocerla. La relación entre el conocimiento de algo y su cuidado parece estrecha ¿Posee el ‘cuidado del alma’ un significado que compromete aspectos irracionales del hombre? Taylor creyó lo contrario¹²⁹ al señalar que el cuidado del alma no consiste en la práctica de abstenciones y purificaciones¹³⁰ rituales, sino en el cultivo del pensamiento racional y de la conducta racional. Robin¹³¹ es de una idea similar, pues pensó que a partir de los misterios y el orfismo la inquietud religiosa se fue transformando en vocación filosófica. Entonces el deber de un hombre consiste en ser capaz de tener una justificación racional de lo que cree y de lo que hace. Precisamente por afirmar y por hacer todo aquello de lo cual no podemos dar ninguna justificación racional, mostramos nuestra indiferencia al deber de “cuidar” nuestras almas.

Una opinión diferente a la de Taylor y Robin ha sido expuesta por E. R. Dodds¹³², quien considera que Platón en un principio atribuyó todos los pecados y sufrimientos de la *psyché* a la contaminación resultante del contacto con el cuerpo. El caso del *Fedón* es paradigmático al respecto, pues Sócrates advierte que solamente a través de la muerte o por la autodisciplina se purga el yo racional de “la locura del cuerpo” ($\theta\eta\tau\epsilon\sigma\ \tau\omicron\upsilon\sigma\ \sigma\omega\prime\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \alpha\iota\phi\omicron\sigma\upsilon\prime\eta\eta\varsigma$) (67a). La vida buena va a consistir en la práctica de esa purificación, *meléth*

¹²⁸ Cf. Burnet, *op. cit.*, p. 234.

¹²⁹ Cf. *El pensamiento de Sócrates*, México 1988 (1932), p. 115.

¹³⁰ La *kátharsis*, palabra que al parecer proviene del ámbito médico, ocupó un lugar esencial en el corazón del pensamiento platónico, no obstante el término aparece solamente en los diálogos medios y maduros (*Fedón*, *Fedro*, *Sofista*, *Las Leyes*). Platón llama *kátharsis tês psychês* (purificación del alma) a la correcta reordenación de creencias, saberes, sentimientos y apetitos que componen el alma del hombre.

¹³¹ Cf. *op. cit.*, p. 22

¹³² Cf. *op. cit.*, p. 198.

qanáton. La idea de la filosofía como un ejercicio para la muerte es un tema célebre dentro de este diálogo (64a; 67e). Sócrates afirma que la tarea del filósofo consiste en separar lo más posible el alma del cuerpo. El filósofo es el hombre que desprecia los placeres y los deseos del cuerpo, pero al mismo tiempo es un amante de la inteligencia. Bajo ese punto de vista los sentidos impiden que el alma se concentre en sí misma. Y si el verdadero objeto del alma son en realidad las Formas, que sólo se aprehenden (65e, 66a) por medio de la reflexión racional, la filosofía va a ser un ejercicio del morir en la medida en que el alma logre apartarse lo más posible del cuerpo. A.Tovar ha manifestado que en el fondo la filosofía de Sócrates “consistía esencialmente en ese desprecio del instinto que nos liga desesperadamente a la vida”¹³³.

Platón, después de escribir el *Fedón*, habría comenzado a reconocer factores irracionales dentro de la mente misma, que no dependen de la relación con el cuerpo. Es así que el mal moral es concebido en términos de un cierto conflicto psicológico. En el *Fedón* el problema moral se produce entre el alma, entendida como enteramente buena y racional, y los deseos irracionales del cuerpo; en cambio en la *República* (441b-c) las pasiones del hombre forman parte inherente de la vida mental, por consiguiente, el desorden se produce dentro del alma misma.

¹³³ Cf. *Vida de Sócrates*, Madrid, 1947 (1966), p. 384.

La medicina del alma: el *Cármides* y otros diálogos

Al inicio de una obra como el *Cármides* la importancia del ‘bien del alma’ se revela con especial gracia, pero de ahí en adelante el tema tiende a diluirse en un intento por definir la *sophrosyne*. No es extraño que Platón insinué un contenido y más tarde lo retome; ni tampoco sorprende que la idea del ‘cuidado del alma’ varíe de énfasis dependiendo del diálogo¹³⁴, o que definitivamente no aparezca, como el caso del *Ión* y *Menón*.

En la conversación introductoria del *Protágoras*, entre Sócrates y un amigo, se plantea una situación particular. El ‘cuidado del alma’ parece subordinarse a la pregunta ¿qué es un sofista y qué es lo que enseña? Sócrates, dirigiéndose a Hipócrates, dice: “¿Sabes a qué peligro tan grande vas a entregar tu alma? Si tuvieras que confiar tu cuerpo (*sw&ma*) a alguien, arriesgándote a que fuera para bien o para mal, reflexionarías mucho si se lo confiarías o no, y solicitarías consejo a tus amigos y parientes, considerándolo durante algún tiempo. Pero lo que estimas más que tu cuerpo, tu alma (*yuch'*), justo donde radica el que lo tuyo salga con bien o con mal y el volverte tú mismo bueno o malo, precisamente sobre esto no has consultado ni con tu padre, ni con tu hermano, ni con ninguno de nuestros amigos por si has de confiar o no tu alma (*yuch'*) al extranjero ese recién llegado, sino que nada más oírlo por la tarde, según me dices, te acercas de madrugada sin haber pensado ni consultado si conviene o no que confíes tu persona (*sautón*) a éste, y estás dispuesto a gastar tus bienes y los de tus amigos como si ya hubieras resuelto que sea como sea has de

¹³⁴ En el *Hippias Mayor* (298b-c) se asocia el ‘cuidado del alma’, al igual que en otros textos del primer periodo, con el examen de conciencia o el continuo ejercicio de conocerse a sí mismo. Sócrates dice en este diálogo que aunque sus faltas pudieran escapárseles a los demás, jamás se le escaparían ante el cual experimenta la mayor vergüenza; es decir, él mismo.

unirte a Protágoras, al que ni conoces, según dices, ni jamás has tratado. Lo llamas sofista, pero parece que desconoces lo que es un sofista, y ¿vas a confiarte a él? (313a-c)¹³⁵”.

T. M. Robinson, en su texto clásico sobre la psicología de Platón¹³⁶, ha comentado que quizá lo más importante de este pasaje sea la manera, aparentemente inconsciente, en la que Sócrates se desentiende de lo que se llama “alma” (yuch’) y de lo que se llama “yo”. En 313a2 Hipócrates dice que va a ir a exponer su alma a un peligro. Y en 313b2 él no ha consultado con nadie acaso debe o no confiar su alma a un extraño. En la frase que sigue a continuación, Hipócrates no discute si debe encomendarse a sí mismo (sautón) al sofista Protágoras. Los términos que se utilizan no son claros; por el contrario el “alma” y el “yo” parecen denotar una y la misma cosa. Si este no es el caso, y sautón significa el compuesto de alma y cuerpo, la cuidadosa separación que se ha establecido entre el alma y el cuerpo queda anulada. De manera que si, después de esta precisa distinción, Platón va a hablar de entregarse “uno mismo” a un sofista, se puede colegir que el yo y el alma son lo mismo. En una palabra -dice Robinson- “yo no tengo un alma, yo soy mi alma”¹³⁷.

Lo sugestivo de un diálogo como el *Protágoras*, *Laques* o *Cármides* es que las doctrinas (maqh’mata) de las que el alma se nutre, influyen directamente en su cuidado. En el *Protágoras* Sócrates emplea una metáfora extraída de los procesos de nutrición, pues compara los alimentos que se le suministran al cuerpo, y de los que debe nutrirse el alma, estos últimos, por cierto, más importantes. El alimento es capaz de dañarnos, puede ingerirse o no; en cambio con el alma sucede que “no es posible llevarse las enseñanzas en otro recipiente, sino que, tras pagar su precio, tomar la enseñanza en su propia alma y aprendérsela, debe uno marcharse dañado o beneficiado” (314b). El sofista es un traficante de las mercancías de que se nutre el alma. Por eso hay que precaverse de los “bienes” que ofrece Protágoras, pues en realidad no sabe qué es bueno o malo para la *psyché*, ya que él no es un verdadero médico del alma; únicamente éste puede saber de antemano qué dañará o beneficiará a la *psyché* (312e). Esta visión del alma puede ser descrita –a juicio de Robinson- como paramecánica¹³⁸. El cuerpo necesita de alimento para estar saludable; es

¹³⁵ Trad. Javier Martínez García, Madrid, 1998.

¹³⁶ Cf. *op. cit.*, p. 12.

¹³⁷ Ídem, p. 12.

¹³⁸ Ídem, pp. 12-13.

una especie de recipiente que debe ser llenado. El proceso de enseñanza, por su parte, consiste en un almacenamiento de los distintos conocimientos. De este modo, el alma no es sólo la raíz de las actividades intelectuales mediante las cuales se aprende algo, sino que además es un principio ético que puede ser clasificado de justo (*crhstón*) o perverso (*ponhrón*) (313a); donde aparentemente su estado moral depende directamente de lo que se haya asimilado.

En el *Laques* el ‘cuidado del alma’ está supeditado a la enseñanza de la juventud que, a juicio de Sócrates, debe ser encomendada al técnico en el cuidado del alma (*tecnikòç perì yuch<ç qerapeían*) (185e). El propósito de la educación es hacer que las almas de los adolescentes estén en la mejor disposición posible (*o8 ti a1rístaç genésqai tàç yucáç*) (186a), y lo que han de averiguar quienes pretenden formar a la juventud es de qué manera harán mejores a los jóvenes infundiendo la virtud en sus almas (*a1reth> paragenoménh taiç yucaîç*) (190b). Una vez más la idea que subyace en el diálogo es estudiar y delimitar conceptualmente en qué consiste la virtud, en este caso, la de la valentía (*a1ndreíaç*). Lisímaco, protagonista del diálogo, aunque preocupado por la formación de los jóvenes, encarna el modo convencional de educación (179b). Sócrates, en cambio, sugiere que es imposible cultivar a los adolescentes sin antes practicar la *epimeleia psychês*. Por tanto hay que buscar a un técnico en el cuidado del alma que sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido buenos maestros en eso.

Tal como se vio en el capítulo anterior, la exhortación a la *epimeleia psychês* no se enmarca dentro del “sistema filosófico” de Sócrates, sino que forma parte de su “carácter personal”. A la llamada “filosofía socrática” se la ha pretendido sistematizar, ordenar y estructurar de acuerdo con los pasos argumentativos y dialécticos que se siguen en los primeros textos platónicos¹³⁹, pero quizá sea más apropiado señalar que el maestro de Platón comunica su filosofía a través de sí mismo: “We learn what this beauty of the soul is, as did his hearers, not by being presented with an explicit theory, but by encountering Socrates. Socrates’ teaching and its convincingness depend significantly upon the embodiment Socrates is, and the way in which this is displayed.”¹⁴⁰

¹³⁹ Cf. Gastón Gómez Lasa, *La institución del diálogo filosófico*, Chile, 1980, p. 279.

¹⁴⁰ Robert Nozick, “Socratic Puzzles”, *Phronesis*, Vol. XL. N2, 1995, p. 155.

Hacia una aporía

Los especialistas en Platón han interpretado que la filosofía de Sócrates supone que la mera clarificación y delimitación de conceptos éticos constituye de por sí el bien del alma; una de las razones por la cual la literatura de los *scholars* acerca del *Cármides* ha concentrado parte de sus esfuerzos en las elaboraciones lógicas-rationales sobre el concepto de la *sophrosyne*. En este diálogo se reiteran los conocidos elementos socráticos: la ignorancia unida a la refutación (*elenchós*); la búsqueda de la definición de una determinada virtud; la insistencia en el hecho de que si se es moderado, se debe tener una noción de qué es la moderación; la idea de que la *sophrosyne* implica el conocimiento de sí mismo; y por último se discute si puede existir un saber del saber, y, si lo hay, cuál podría ser su utilidad. A primera vista el *Cármides* es un típico diálogo de definición que evidencia, por medio de un supuesto fracaso, la lección de que la virtud es única y consiste en un cierto saber que no es precisado.

Platón plantea aquí una serie de dificultades epistemológicas: una de las primeras es que el auto-control es auto-conocimiento. Luego, a la identificación del conocimiento de uno mismo con el conocimiento de la *sophrosyne*, se suma la idea de que el saber debe entenderse universalmente como saber de *todo* saber, no obstante el conocimiento requiere de algún objeto definido. Se proponen entonces como componentes del saber al conocimiento y a la ignorancia, sin embargo una ciencia de éstos no es causa de ningún bien, mientras que la templanza sí. A continuación se aventura que la templanza es el conocimiento de lo que es bueno y de lo que es perjudicial, pero se arguye que un hombre sobrio no sería capaz de producir ningún buen resultado en virtud de la templanza, y que el conocimiento del bien y del mal no es lo mismo que el conocimiento del conocimiento. Así, se dice que un hombre puede hacer el bien sin saberlo, aunque un hombre no puede auto-controlarse sin darse cuenta. Finalmente no se sabe qué es la templanza. Las distintas definiciones que se ensayan en torno a esta virtud del alma van mostrando paulatinamente que la exhortación al cuidado de la *psyché* asume diversas formas de aparición según el

tema central del diálogo; empero es altamente difícil determinar con certeza de qué trata el texto platónico, o, mejor dicho, cuál es su finalidad.

Un novedoso estudio sobre esta obra, titulado “Soulcare and Soulcraft in the Charmides”¹⁴¹, ha cuestionado en términos generales los trabajos de Platón que intentan eliminar las contradicciones inherentes a su filosofía. Dichos intérpretes, afirma el autor de este ensayo, han recurrido a una serie de argumentaciones que arbitrariamente describen algunas de las obras como espurias y otras como genuinas. Semejante racionalización de los escritos platónicos olvida que los diálogos son una invitación a filosofar, y que las paradojas causantes de dispares interpretaciones no se resuelven en un simple esquema conceptual.

Porque a pesar de los numerosos textos dedicados a comprender la metafísica del discípulo de Sócrates, es arriesgado sostener terminantemente si creyó *-grosso modo-*, que el alma era inmortal o mortal; o si enseñó que tenía una parte mortal y otra inmortal. Del mismo modo que no es posible aseverar si pensó que el alma residía en el cuerpo o el cuerpo estaba, de alguna manera, en el alma; si la *psyché* era un ente individual o tenía una parte cósmica. Más aún, Platón sugiere a veces que ella atraviesa por una serie de reencarnaciones. Pero nuevamente no estamos seguros si las reencarnaciones se restringen a los seres humanos o pueden extenderse a los animales. Una muestra clara, si bien no probatoria de estas ‘contradicciones’, la constituiría, por ejemplo, el pasaje del *Fedón* (67c) que dice que si el alma quiere lograr su pureza deberá adquirir el hábito de “retraerse sobre sí misma desde todos los puntos del cuerpo” (αὐτῆς ἐν παντί καὶ ἐν παντί τοῦ σώματος ἀποστρέφεται). Boyancé hace notar aquí que la *psyché* es para Platón una realidad material. Y Laín Entralgo agrega que sin ello no sería posible el carácter analógico de la enfermedad del alma (νόσος ψυχῆς)¹⁴². La opinión de Hackforth y Conrado Eggers es diferente en este punto, pues esta frase “tomada literalmente, implicaría la difusión espacial de una suerte de fluido vital a lo largo del cuerpo; pero por supuesto no debe ser tomada literalmente, sino más bien como una viva metáfora para indicar la

¹⁴¹ Cf. H. Hutter, *Politics, Philosophy, Writings. Plato's art of caring for souls*. “Soulcare and Soulcraft in the Charmides”, pp. 11-41. University of Missouri Press, Columbia, 2001.

integridad del desapego del alma”¹⁴³. La diversidad en los escritos platónicos no permite dar una respuesta definitiva y única a éstas u otras interrogantes, y tampoco justifica, como han pretendido algunos eruditos, explicar todos y cada uno de los diálogos tempranos de Platón a la luz de sus trabajos de madurez.

La línea de trabajo que seguiremos no perseguirá exhaustivamente las distintas definiciones que se ensayan acerca de la *sophrosyne* a lo largo del texto. Efectivamente, Sócrates se encarga de mostrar lo inalcanzable de las enunciaciones proferidas por Cármides y Critias. Guthrie ha señalado acertadamente en este punto que Platón está solamente “investigando y enfrentándose a problemas sin intentar resolverlos”¹⁴⁴. El carácter aporético del diálogo es un reflejo de ello. Hacia el término del *Cármides* se descubre que el conocimiento implicado en la *sophrosyne* no puede ser formulado lógicamente en una serie de definiciones, y, realmente, cada una de ellas es parcialmente válida. Lo “incompleto” del diálogo apunta más allá de sí mismo, por medio de lo cual niega su status de conjunto. Quizá sea esta una forma de imitar la radical imperfección del ser humano. Platón ensaya dramáticamente¹⁴⁵, mediante el análisis del concepto de la *sophrosyne*, dos temas que impregnan el diálogo desde un comienzo al final: uno es la necesidad y dependencia de un amplio orden más allá del control humano; el otro es el conflicto entre dos tipos de vida o maneras de ver el mundo: la sofística y tiránica representada por Critias, y la filosófica personificada por Sócrates. En medio de la lucha se halla el alma de Cármides, por la que disputan la fidelidad de Sócrates y Critias. Tanto el sofista como el filósofo son antagonistas, pero en un sistema de mutuas necesidades. La exitosa educación de Cármides podría representar la unión de ambos en una estructura en la que el poder político se alíe con la sabiduría humana.

La *psychagôgía*

¹⁴² Cf. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, 1958, p. 185, nota 37.

¹⁴³ Conrado Eggers, *El Fedón de Platón*, Buenos Aires, 1976, p. 111, n. 57.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 171.

¹⁴⁵ “...when he wrote the *Charmides* he was more intent on intellectual drama than on logical accuracy”. *Plato*, Introduction to the *Charmides*. William Heinemann, London, 1927, p. 7.

De manera subrepticia Platón nos presenta en el *Cármides* dos grandes problemas que han conmovido desde siempre a la condición humana: la guerra y el amor. Desde el comienzo del diálogo nos volvemos conscientes de los peligros que éstos conllevan. La filosofía de Sócrates se va a revelar como un instrumento que se usa contra los riesgos de la guerra y del amor; aunque esta arma es ambigua, porque consiste en adoptar los mismos métodos que se emplean, tanto para combatir como para conquistar. La profundidad de la aporía a la que nos transporta el diálogo no está directamente relacionada con los argumentos esgrimidos, sino con las honduras que suscitan la pasión y la lucha en el corazón del hombre. En otras palabras, el procedimiento inconcluso de la filosofía socrática no hace otra cosa que imitar la intensidad en los azares del amor y de la guerra en la vida del hombre. Es más, no debe sorprender que la primera ‘dificultad’ en el diálogo no proceda de un argumento, sino que se origina a partir del encuentro con el poder del amor (οἱ δὲ δὴ ἀλλοὶ ἐρασταὶ πάντες εἶρα ἢ ἐμοίγε) (154c). De esta forma, la educación socrática y las alusiones platónicas al amor van abriendo el camino para la conducción del alma del joven Cármides.

Sócrates es presentado en la conversación introductoria de la obra como una especie de maestro y médico *-psicagôgo-* que intentará, vía ciertas evidencias y persuasiones, reordenar el alma de Cármides afectada de una supuesta *ametría*. En el *Protágoras* (345d ss.), *Leyes* (731ss.) y *Timeo* (86c) Platón sostiene la conocida tesis socrática de que “nadie es malo voluntariamente”. Según esto el ser del hombre es naturalmente *émmetron*, bien proporcionado, y por tanto es necesario “purificarlo” de aquello que no es él¹⁴⁶. El rol de Sócrates no es otro que el del médico del alma, estableciendo un claro paralelo entre la medicina y la educación moral. Ahora bien, la analogía, considerada más tarde por Aristóteles la base principal de los argumentos de Sócrates, le va a permitir a éste concebir la acción moral de manera similar a la actividad técnica; en otras palabras, trata de obtener para aquella las garantías que veía en ésta: una acción racional, especializada, fundada en principios objetivos; no obstante está plenamente conciente que en el ámbito de la moralidad no es posible ser tan exacto como

¹⁴⁶ Cf. Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 194.

en otras materias¹⁴⁷. A pesar de esto, en el *Laches* la analogía entre ‘el servicio del alma’ y las demás artes juega un rol fundamental, ya que la *therapeia tês psychês* es una *technê* en el mismo sentido que lo son las otras. Y, por su parte, la analogía que se describe en la *República* (444c) y en el *Gorgias* (464a y ss.), en relación a que la justicia y la injusticia no son diferentes de la salud y la enfermedad, ya que éstas afectan al cuerpo y aquéllas al alma, va a encontrar en la opinión inicial de Sócrates en el *Cármides* un paralelo: la naturaleza de la *sophrosyne* no es otra cosa que la salud del alma; en consecuencia lo importante será conocer de qué se nutre el alma para estar saludable.

El grupo de hombres maduros reunidos con Sócrates en el gimnasio de Taureas alaban el aspecto del joven Cármides (ou7twç tò ei3doç págkalóç e1stin) (154d). El empleo no técnico del término *eîdos*¹⁴⁸ prepara el camino para que Sócrates examine acaso el alma de Cármides es de buena naturaleza (eu3 pefukw'ç) (154e). La labor educativa de la enseñanza socrática se divide en la conducción del alma. La palabra *psychagôge* no aparece explícitamente en el texto. En el *Fedro* (261a) se asocia directamente la *yucagwgía* al arte retórico (h2 técnh r2etorikh>) de seducir a las almas por medio de las palabras (dià lógwn), y un poco más adelante (271e) se dice que el orador debe conocer cuantas formas (o aspectos) tiene el alma (ei1dénai yuch> o7sa ei5dh e5cei)¹⁴⁹. Horst Hutter¹⁵⁰ ha propuesto que en el *Cármides* la *yucagwgía* se vincula a una particular concepción de la retórica y su uso en política. La mayoría de los sufrimientos humanos parecen derivar del egoísmo y de las despiadadas políticas que ha implementado el hombre con sus pares. En ese sentido la tarea más urgente del cuidado del alma debe consistir en encontrar la manera de guiar y, sobre todo, moderar las ambiciones de poder en los gobernantes, para que se logre una adecuada mezcla entre las estrategias privadas y públicas.

El firme convencimiento que tiene Sócrates de que Cármides es una persona adecuada para entrenarse filosóficamente, hace que le ofrezca su fidelidad e intente

¹⁴⁷ Cf. J. Vives, *op. cit.*, p. 48.

¹⁴⁸ Según la mayoría de los especialistas la palabra *eîdos* se usa con un sentido específico a partir de los diálogos medios de Platón. Cf., David Ross, *La teoría de las ideas de Platón*, Madrid, 1989 (1951).

¹⁴⁹ El precepto general que el *Fedro* (270c) establece para el buen orador –“conocer cuántos aspectos tiene el alma”- es también válido en el caso del orador-médico, considerando el estrecho paralelismo entre la medicina y la retórica

separarlo de su viejo y seductivo primo sofístico Critias. Desnudar (αἰποδύω) el alma de Cármides (154e) significa para Sócrates develar su imperfección; mitigada, eso sí, por el florecimiento de su juventud y belleza (154c)¹⁵¹. Sin embargo, la fealdad de su alma está aún naciendo y por eso es potencialmente corregible. Hacia el final del diálogo, cuando Cármides hace causa común con Critias, Sócrates está de acuerdo en extender la disciplina del hombre joven; y hace esto porque se ha ganado el consentimiento de Critias, quien ahora ordena a Cármides aceptar ser encantado por Sócrates.

Los considerables poderes intelectuales de Cármides deberán ser puestos al servicio del cuidado de sí mismo y de su educación (εἰς τίς γε αὐτοῦ καὶ σμικρὸν κη΄δειαι) (173a), y no a favor del logro de poder y victoria. En este punto el *elenchós* socrático juega un rol fundamental, pues se transforma en el instrumento necesario para modelar los naturales egoísmos y aspiraciones políticas de los jóvenes. La refutación a la que es sometida Cármides persigue, y tal vez asegura, que ningún sistema de pensamiento se fije dogmáticamente en la estructura de su voluntad. Pero también es cierto que no será fácil, para individuos de la clase de Cármides, y más aún de Critias, superar sus conceptos innatos; como tampoco aceptarán humildemente los efectos que produce el *elenchós* socrático en su autoestima, ya que consideran que sus poderes son ilimitados. Ahora bien, es casi una realidad que la voluntad humana parece no reconocer límites en muchos aspectos. Históricamente las carreras políticas de Cármides y Critias van a corroborar esta paradoja de la voluntad y el poder.

El giro a la inteligencia

El juicio elogioso y optimista de Jenofonte referente a Sócrates intentó muchas veces revertir la opinión que algunos detractores tenían del maestro de Platón. Así lo declara explícitamente en los *Memorabilia*, haciendo caso omiso a quienes decían que Sócrates tenía un cierto poder para exhortar a los hombres a la virtud, pero que era incapaz

¹⁵⁰ Cf. *op. cit.*, p. 11.

¹⁵¹ “...entre los jóvenes me di cuenta de que ninguno de ellos...miraba a otra parte que a él, y como si fuera la imagen de un dios (ωἷσπερ ἀγάλμα εἰσὲν αὐτόν)”.

de impelerlos suficientemente¹⁵². “Al revés: a muchos corrigió tales cosas, les hizo apetecer la virtud e infundió confianza de que, con el solícito cuidado de sí mismos, llegarían a ser bellos y buenos” (α1reth<ç poiη’saç e1iwumeîn kai e1lpídaç parascw’n, a6n e2autw<n e1pimelw<tai, kalouç ka1gaqouç e5sesqai). Un poco más adelante, en el mismo texto, Jenofonte se refiere a la *sophrosyne* como una virtud primordial que debe existir en el alma de todo hombre, porque sin ella es imposible aprender lo malo y lo bueno; el hombre que no la tiene o no la busca, es esclavo de los placeres y degrada vergonzosamente su cuerpo y alma¹⁵³.

El retrato cargado de moralina que esboza Jenofonte, contrasta con la profundidad filosófica que Platón deja entrever en sus diálogos; no obstante el honrado militar plantea un inconveniente que persiguió a Sócrates durante toda su vida: si es posible exhortar a los demás a la virtud. El desarrollo que hace Platón del problema involucra, en el caso particular del *Cármides*, por lo menos dos aspectos: uno se refiere a “la vuelta o giro a la inteligencia” (proscēin¹⁵⁴ tòn noûn), y el otro, que la virtud de la *sophrosyne* puede ser irracional. Con esto último Platón se aparta del pensamiento socrático, por lo menos del radical ‘racionalismo’ al que se han referido algunos autores. A. Tovar ha escrito que el maestro de Platón fue todo menos un “intelectualista puro”¹⁵⁵.

Es importante notar que Jenofonte en el fragmento citado utiliza el verbo *paraskeuázō* (prepararse, estar dispuesto), y Platón en el *Cármides* (157c, 176b) emplea una expresión que denota un sentido análogo: *prosécō* (volverse, prestar atención). Sócrates exhorta a Cármides a que preste atención a sí mismo (...*prosécwn tòn noûn kai ei1ç seautòn e1nbléyaç*) (160d). Parece entonces que el “volverse”, “dedicarse” o “consagrarse” es el requisito previo para que en el alma opere el ensalmo que Sócrates dice tener. El ensalmo no puede actuar si el enfermo no ha “presentado” u ofrecido su alma a quien va a tratarla. En otras palabras, no es posible sin la *paráskesiç* (preparación; disposición) del alma que la palabra del médico alcance algún provecho. Cármides debe

¹⁵² Cf. *Recuerdos de Sócrates*, I. 4.

¹⁵³ Cf. *op. cit.*, I, 5.

¹⁵⁴ En la *República* (515) el verbo que utiliza Platón es *trépw* (girar, volverse), específicamente el participio perfecto medio *tetramménōç*. La importancia del pasaje es significativa, pues dice: “...habiéndose vuelto (*tetramménōç*) hacia la realidad superior...”.

¹⁵⁵ Cf. *op. cit.*, p. 175 y ss.

estar ‘bien dispuesto’ hacia el ensalmo para ofrecer su alma a la *epodé* (157b), o confiar previamente en la eficacia del ensalmo y en la idoneidad del médico. Es más, nadie puede ser curado de la cabeza con este remedio, si no ha entregado primero (prw<ton parásch^a) el alma para que sea tratada con el ensalmo (th<^a e1pw^adh<^a u2pó sou qerapeuqh<nai). Luego, una vez que Cármides comienza a ser interrogado por Sócrates, la conducta del joven vislumbra lo que al fin del diálogo se concreta en una promesa: por órdenes de Critias se entrega al ensalmo socrático. Paradójicamente sólo hacia el término de la obra el progreso intelectual de Cármides puede dimensionarse.

Jenofonte, y tal vez en menor medida Platón, suelen poner como ejemplo de conducta a Sócrates. Es más, prosceîn tòñ noûñ se hace evidente cuando analizamos la manera en que Sócrates se comporta en determinadas situaciones, y el modo en que se ha examinado a sí mismo. En el *Simposio* (174d) Sócrates se concentra en su pensamiento (e2autw<^a pwç proséconta tòñ noûñ); y luego en el discurso apologético que le hace Alcibíades (220a) se lo describe como imperturbable, sumido en sus pensamientos por largas horas, estando de pie en un mismo sitio, sin desistir en su búsqueda intelectual. Una vez que se cumple la primera “exigencia”, es decir, que Cármides “se vuelva” (prosécw) a su alma, es viable empezar el examen. Sólo de esa manera el alma puede ser expuesta a los encantamientos de alguien (th>n yuch>n prw<ton e1pa<^asai taîç tou< Qra^akòç e1pw^adai<ç) (157c), y a partir de ellos nacerá la *sophrosyne* (e1k toioútwn e1n taîç yucaîç swfrosúnhn e1ggígnesqai) (157a). Cármides ofrece su alma a la *epodé* (157b) o a Sócrates, confiando en la eficacia de la misma con que van a tratarle y en la idoneidad del maestro-médico para que el ensalmo sea eficaz. Y, por otro lado, Sócrates debe conocer el carácter y el estado del alma del joven Cármides.

Antes de examinar en qué consisten estos ensalmos, es preciso revisar una vez más la concepción socrática del alma que, al parecer, es ahora identificada explícitamente con el noûç. Platón escribe: “... fijándote mejor todavía (ma<llon prosécwn tòñ noûñ), mirándote a ti mismo (eîç seautòn e1mbléyaç) y dándote cuenta de qué cualidades te hace poseer la sensatez, cuando está en ti...” (160d). El alma es una especie de receptáculo en el cual los pensamientos, las opiniones y los sentimientos coexisten con un agente activo

(*noûs*) que tiene la facultad de encantar. En la medida en que Cármenes se vuelva hacia sí, el poder activo de su *noûs* va ir apartándolo de los automatismos inherentes que existen en su alma. En otras palabras, el método socrático es capaz de ir encantando el interior del alma, y tiene como objetivo reforzar los poderes activos de la parte del alma de la persona examinada. La *sophrosyne*, y presumiblemente otras virtudes también, son acogidas dentro del alma. Todo saber, se desprende del *Cármenes* y el *Protágoras*, sea bueno o malo, penetra en el alma, y la impregna como el remedio curativo o el veneno se introduce en el cuerpo ¿Esto significa que la *psyché* agota su esencia en ser un mero ‘recipiente’ o un instrumento de virtud? No necesariamente, pues el alma tiene un carácter creador que está dado por las mismas penurias, fuerzas o peligros que la constriñen y, al mismo tiempo, la impulsan a buscar más allá de los atractivos de un abigarrado mundo exterior una integridad que no se encuentra en la experiencia visible.

Aunque Platón no dice expresamente en ningún pasaje del *Cármenes* que exista en el alma un *noûs* activo y otro pasivo, distinción propia de Aristóteles¹⁵⁶, veladamente se insinúa que la parte racional, vía encantos, es capaz de transformar a la parte irracional. Esta distinción sugiere que el alma debe cuidarse, pero que también precisa formarse. El *noûs* activo es la suma total de los poderes del alma, y en ese sentido puede ser la primera herramienta del ‘cuidado del alma’. Entonces su salud va a consistir en el buen orden de las dos partes principales del alma: una en que predomina lo racional y es modificable por la acción de la dialéctica; otra en que prepondera lo irracional y es susceptible de educación o *psychagogía*¹⁵⁷, y es tratada por el encanto persuasivo de la *epodé*.

Una detenida lectura del *Cármenes* podría mostrarnos que en el alma humana no existe solamente un elemento racional y otro irracional. La *psyché* es en realidad una extraña multiplicidad, por tanto cualquier perspectiva que desee hacer justicia a esta multiplicidad debe ser en sí misma múltiple. De ahí que el discurso apropiado para el alma sea, en términos de la distinción platónica, un mito, más que un *lógos*, o quizá una gran variedad de mitos. Lo cual insinúa que el alma es una especie de diálogo, o más bien un espacio en el que los diferentes mitos y *lógos* entran en contacto entre sí. Más allá de las

¹⁵⁶ Cf. *De Anima*, III, cap. V.

¹⁵⁷ Cf. *Fedro* 261a-271c.

“partes” del alma, que tanto trabajo han dado a los distintos intérpretes de Platón¹⁵⁸, ésta parece tener una ductilidad casi infinita, o una forma en donde aparecen muchas *eidê*. Y del mismo modo en que no existe una *epistême* determinada para el alma, porque no tiene una idea fija, tampoco, dirá Sócrates más adelante en diálogo, existe una sola manera de poseer o alcanzar el bien.

Sin embargo Platón intentará en esta obra, al igual que otros diálogos, circunscribir el ámbito en el que debe moverse lo que llamamos alma. Curiosamente sus primeros escritos revelan que la *psychê* del hombre no se ajusta con ninguna ciencia o exigencia de virtud, por eso que no puede reducirse a un concepto psicológico, teológico o metafísico. El alma, especialmente en el *Cármides*, es aquello por lo que se lucha, por lo que se desata el combate; algo que se cierra, acrecienta y expande, hasta llegar a ser estado y cosmos (*República* y *Timeo*); cierta visión profética; contemplación de las ideas o mito (*Fedón* y *Fedro*)¹⁵⁹.

La *epodé* y los *lógoi káloi*

E. R. Dodds¹⁶⁰ ha querido ver en Platón un uso casi exclusivamente metafórico de la *epodé*, especialmente en las *Leyes* (664b, 665c, 666c, 670), pero reconoce que la aplicación en el *Cármides* es significativamente distinta (157a-c9), pues allí el ensalmo resulta a partir del examen socrático. Inmediatamente se alza la interrogante obvia si los ensalmos tienen un rol meramente simbólico o producen “realmente” un efecto en la persona a la que están dirigidos. La respuesta de Platón no es unívoca. En el *Eutidemo* (289e) los ensalmos estaban especialmente indicados contra las picaduras de serpientes, arañas y escorpiones; y en el *Teeteto* (149c) podían favorecer al parto. Las *epodai* servían de remedio general contra las enfermedades en la *República* (IV, 426b), sin embargo en la misma obra Platón se rebela contra la *epodai* mágicas llenas de superstición (II, 364b). Una crítica similar se encuentra en las *Leyes* (X, 909b); y en libro (XI 933a-b) se le dedica a los encantamientos un apartado especial en la “ley contra el envenenamiento”.

¹⁵⁸ Cf. Robert W. Hall “Yuch’ as Differentiated unity in the Philosophy of Plato”, *Phronesis*, Vol. 8, 1963.

¹⁵⁹ Cf. Karl Reinhardt, “Los Mitos de Platón”, *Revista de Occidente*, 1994, pp. 103-121.

Es probable que el juicio platónico acerca de la *epodé* se haya visto influenciado por la opinión común de los griegos de esa época, en el sentido de que no tuvieron un concepto ilimitado de las posibilidades de acción de la magia, porque la fuerza de la necesidad (*a1nagch'*) reinaba en todos los ámbitos de la realidad. El arte médico hipocrático es ejemplar al respecto. Un tratado como el *De Morbo Sacro* ilustra claramente la posición escéptica del médico en relación a quienes curan a la enfermedad vía encantos y purificaciones. El recitador de ensalmos y el médico hipocrático eran conscientes del verdadero alcance de los ensalmos. Un vestigio de que la *epodé* tenía un campo de acción reducido se encuentra ya en su primera aparición en la *Odisea* (XIX, 457), cuando se narra la manera en que Odiseo fue herido por un jabalí: “Los caros hijos de Autólico reuniéronse en torno del intachable Odiseo, igual a un dios, para socorrerle: vendáronle hábilmente la herida, restañaron la negrusca sangre con un ensalmo (*e1paoidh<ª d 1 ai4ma...e5sceqon*)¹⁶¹”. La *epodé* aparece, desde Homero en adelante, siempre asociada a una praxis o a un ritual determinados, sin los cuales no posee ningún valor o poder¹⁶². Por tanto no constituye un remedio autónomo; por el contrario va normalmente unida a una praxis farmacológica, quirúrgica o a un ritual religioso mágico. Sin la obra *psicagógica* de la persuasión verbal no sería posible la acción terapéutica que puede ejercer el fármaco, la dieta y la incisión quirúrgica. En el *Cármides* se dice expresamente que el medicamento vegetal y el ensalmo deben ser usados conjuntamente. La práctica del ensalmo debe ser anterior a la administración del medicamento: sin el ensalmo para nada sirve la planta (*a5neu dè th<ç e1pwªdh<ç ou1den o5feloç ei5h tou< fúllou*) (155e).

El *Banquete* y el *Fedón* merecen un comentario aparte en vista a los ensalmos. En el primer diálogo las *epodai* se vinculan a lo “demónico”, que pone en mutua relación a los hombres con los dioses (202e, 203a). La salud no es indiferente al trato del hombre con la divinidad, porque la *epodé* es una operación demoníaca que pertenece de forma esencial al lazo del hombre con los dioses; y esa constitutiva sujeción de la persuasión y de la creencia a la salud humana, es lo que determina la confianza con que Cármides cede a la acción del ensalmo socrático. En el segundo diálogo su empleo también comporta un significado

¹⁶⁰ Cf., p. 202, n. 20.

¹⁶¹ Trad. Luis Segala y Estalella, México, 1993.

especial: los ensalmos se usan para describir un mito bello y suasorio que actúa contra la nociva puerilidad del temor a la muerte. Es la hermosa aventura (*kalòç gâr o2 kínduno'ç*) (114d) a la que se refiere el moribundo Sócrates para combatir la idea de la muerte. Cada individuo se dice a sí mismo hermosos mitos sobre el destino eterno del alma, como si se estuviera encantando a sí mismo. Si bien no es apropiado para un hombre racional (*ou1 prépei noûn e5conti a1ndrí*) (114d) creer literalmente en la verdad de tales mitos, el premio que ganará será hermoso y una gran esperanza (*kalòn gâr tò a3qlon kai h2 e1lpíç¹⁶³ megálh*) (114c). La muerte es seguramente la más radical negación de la autonomía humana. El sujeto, al verse confrontado con esta última finalidad, percibe que todos esfuerzos han sido en vano, y que la libertad es una bella ilusión. El hermoso premio del que habla el moribundo Sócrates en el *Fedón* sirve como antídoto para combatir la idea de la muerte, y libera al hombre de su infantil creencia en ella. Por esto va a ser necesario que el hombre se encante a sí mismo cada día (*e1pa^a'dein au1tw<^{aa} e2kásthç h2méraç*) hasta apaciguar el infantil temor a la muerte, y si no puede hacerlo por sí mismo, será preciso que encuentre un buen encantador (77e3).

Sin pretender afirmar la credulidad de Platón en la *epodé* que, por lo demás, pudiera deducirse de los textos citados, se impone reconocer su prudente reserva en algo sobre lo que no existían ideas muy claras en la mayoría de sus contemporáneos¹⁶⁴. Debemos insistir en la pregunta si los ensalmos al ser oídos, y creyentemente recibidos, operan de modo real sobre el estado anímico o psicosomático del oyente; pues Platón parece creer que la mayor parte de los seres humanos puede mantenerse en un estado de tolerable salud moral con un régimen de “ensalmos” o mitos constructivos. Aunque su racionalismo se nutre a través de ideas que en otro tiempo fueron mágicas, sus ensalmos se ponen al servicio de fines intelectuales¹⁶⁵.

Laín Entralgo ha tratado detenidamente el significado de la *epodé* en Platón¹⁶⁶, llegando a la conclusión que en el discípulo de Sócrates se produciría una especie de ‘racionalización del ensalmo’, no obstante advierte que esa idea debe tomarse *cum grano*

¹⁶² Cf. G. Gil, *Therapeia*. La medicina popular del mundo clásico, Madrid, 1969, p. 233.

¹⁶³ *Apología* 40c: “...w2ç e1lpíç e1stin a1gatòn au1tò ei3nai”.

¹⁶⁴ Cf. G. Gil., *op. cit.*, p. 235.

¹⁶⁵ Cf. Dodds, *op. cit.*, p. 187.

salis. O sea, a partir de una utilización racional del ensalmo, y de la depuración progresiva de la noción de hechizo verbal, Platón habría llegado a fundar las bases de una *logoterapia* psicosomática. Previo a entender la fórmula acuñada por Laín Entralgo, hay que ver sumariamente algunos de los componentes de la *epodé* y sus diferencias con otras formas de encantamiento. Para delimitar algo tan complejo como el ensalmo, es preciso comparar el término con otros empleos semejantes de la palabra. Los elementos fundamentales en la plegaria griega son la *epiklêsis* o invocación, y la súplica concreta (*euché*) que se expresa siempre en imperativo. La *epodé* “tiene elementos que faltan en la plegaria, como la *historiola* de valor paradigmático, las palabras ininteligibles o *barbarikai phonai* y los *Ephesia grammata* de las fórmulas mágicas escritas”¹⁶⁷. El empleo de la palabra con fines terapéuticos se presenta en su forma religiosa en la plegaria (*euché*), por tanto la *epodé* tiene sus antecedentes en el conjuro o ensalmo mágico; una fórmula verbal variable que era recitada o cantada ante el enfermo para conseguir su curación.

En el *Cármides* hay ocasiones en que Platón se limita a mencionar con la *epodé* los ensalmos mágicos que existían desde los tiempos prehoméricos; otras veces tiene una intención imperativa o suplicante; y también se utiliza, naturalmente, a modo de razonamiento o relato contra el error. En este último sentido la palabra no se emplea de manera tradicional, sino con una significación metafórica o analógica. La fuerza del ensalmo no proviene de la virtud mágica, sino de la palabra misma, especialmente cuando es bella. El elemento racional adopta la forma de *lógos kalós* y se hace psicoterapia del alma. Técnicamente empleada, la palabra actúa por lo que ella es, por la virtud conjunta de su propia naturaleza y el carácter del paciente, no por la acción de ninguna potencia mágica.

La *epodé* socrática intenta producir una modificación sustantiva en el alma de Cármides; aunque Platón difícilmente creyó que la acción encantadora de un bello discurso sea inteligible solamente mediante razones discursivas de la mente humana. La *epodé* “racionalizada” actúa engendrando *sophrosyne*; sin embargo esta virtud no es necesariamente un concepto racional que puede ser conocido únicamente de manera

¹⁶⁶ Cf. *op. cit.*, p. 155 y ss.

¹⁶⁷ G. Gil, *op. cit.*, p. 219.

intelectual. Es más, el bello discurso o el mito, a diferencia del argumento lógico, opera sobre el alma suscitando en ella persuasiones y creencias irreductibles a cualquier teoría. El ensalmo del bello discurso no sólo actúa sugestivamente cuando el oyente cree en él, sino que también es capaz de originar una certidumbre nueva en el alma de quien la escucha, o bien hacer más intensas las opiniones y convicciones que en su intimidad ya existían¹⁶⁸.

Los bellos discursos, bien aderezados y capaces de persuadir, son *epodai*, ensalmos del alma, y tienen como función producir *sophrosyne* (157a). Bajo la acción de la “palabra” encantadora el alma del oyente y su cuerpo se serenán, esclarecen y ordenan, se hacen *sophrones*. La *epodé* terapéutica es un *lógos kalós* que, cuando es eficaz, origina en el alma la *sophrosyne*. Y el ensalmo será filosóficamente aceptable y médicamente eficaz cuando logre la condición de *lógos kalós*, o sea, una vez que Cármides haya entregado su alma a Sócrates. La *epodé* debe adecuarse a la índole y al estado del alma del enfermo. Desde el punto de vista de la acción terapéutica, el *lógos* del médico será *kalós* si su contenido y forma se hallan rectamente ordenados de acuerdo a la situación del alma de Cármides.

T. M. Robinson¹⁶⁹ ha visto el problema de los “bellos discursos” desde otra perspectiva, destacando la ambigüedad de la palabra *lóγος*, sumándose en parte a la interpretación de Croiset’s para quien los *káloi lógoi* pueden traducirse como “discours philosophiques”. El punto no de deja de ser importante, y al parecer el análisis de Laín Entralgo no lo advierte. Pues el sustantivo “discursos”, a juicio de Robinson, especialmente cuando es calificado con el adjetivo de “noble”, posee un significado cuyo sentido se aproxima al de prédica o sermón formativo, y quizá podría traducirse por “buen consejo” o “consejo fiable”. Lo cual indica que un buen consejo debe ser expresado en *lógoi* hablados o escritos; de modo que el énfasis debe radicar en el valor del consejo, más que en la expresión. Entonces, lo primero es que el alma sea encantada, luego que sea mediante un “buen consejo”. Esto sin duda implica un proceso de aprendizaje, y por tanto dicha actividad puede ser tildada de “intelectual”, aunque a la vez comporta un aspecto moral,

¹⁶⁸ Cf. Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 187.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 7.

pues el alma no sólo entiende el sentido y las consecuencias de los “bellos discursos”, sino que también es probable que de acuerdo a éstos modifique su conducta.

La *sophrosyne* y *gnôthi sautón*

Desde Friedländer en adelante los estudiosos concuerdan que en el *Cármides* Platón ha intentado hacer coincidir la *sophrosyne* con la totalidad de las demás virtudes. La unificación del saber implica la consabida tesis de que la virtud no puede ser definida aisladamente. Históricamente la *sophrosyne* fue una *areté* social que variaba según la época y las costumbres. Se encuentra en la poesía de Homero (*Od.* XXIII, 13), Epicarmo (101), Teognis (379, 701, 1138), en Tucídides (I, 84) y Jenofonte (I. I.16). Usualmente se la traduce por sensatez, prudencia o discreción. También tiene un sentido que se asocia a la moderación de los deseos, el autocontrol o templanza¹⁷⁰. Platón se refiere a ella en la *República* (430e-431b) como una disposición proporcionada que guía el dominio de ciertos placeres; o una cierta armonía que debe reinar entre la parte que ordena y las partes que obedecen, donde la supremacía del elemento racional es lo esencial (442d); en cambio en *Las Leyes* (710a) se habla de la templanza vulgar ligada a los deseos. Posteriormente Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* (1117 b 23) va a señalar que la *sophrosyne* “es un término medio respecto de los placeres (mesóthç e1sti perì h2donàç h2 swfrosúnh)”¹⁷¹, y en la *Retórica* (1366e) la define como “la excelencia de la inteligencia de acuerdo con la cual se pueden tomar decisiones correctas acerca de los bienes y males antes mencionados en relación con la felicidad”¹⁷².

El diálogo en su conjunto va a ser un ensayo por responder a la pregunta acaso Cármides tiene la *sophrosyne*, y si la posee cuál es su juicio sobre ella. El hombre que es *sophrôn* (175e) es siempre bienaventurado (makáριοç), ha encontrado en el alma, después de tanteos, discusiones, negaciones y enamoramientos juveniles, la posesión de la

¹⁷⁰ Cf. L. S. J.

¹⁷¹ Trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, 1995.

sophrosy<ne. Dentro de las primeras definiciones que se prueban en torno a la *sophrosy<ne*, la discreción y la modestia son rechazadas ya que no dicen lo mismo; la templanza es siempre una cosa buena, mientras que la discreción y la modestia son a veces malas. Luego se sugiere que la *sophrosy<ne* es hacer el trabajo propio de cada uno (*tò tà au1tou< práttein*), aserto que es modificado y transformado en “hacer el bien”. El hombre que está privado de un conocimiento de lo que es o no beneficioso, no es siempre capaz de llevar sus propios asuntos. Asimismo, “el hacer el bien” es impugnado sobre la base de que no es posible hacer el bien sin saber que se está haciendo, y tampoco es posible tener templanza sin saber que se posee. Se propone entonces que la templanza es el autoconocimiento. A partir de esta último razonamiento se puede apreciar la relación que entraña el conocimiento de sí mismo con la *sophrosy<ne*.

Platón expone en otros lugares (*República* 389d-e *Leyes* 696d-e) que conocer el lugar que le corresponde a cada uno fue uno de los significados de la virtud de la *sophrosy<ne*, y debido a este tipo de similitud es probable que *gnw<qj sautón* fuese dado como definición de virtud en las discusiones éticas del siglo quinto. La visión sofística de Critias se vale del *gnw<qj sautón* para intentar mostrar la identidad que tiene con la *sophrosy<ne*. Pero la tentativa de Critias va a revelar finalmente que él no tiene ningún interés verdadero en pensar por sí mismo. El Dios de Delfos -dice- usa *gnw<qj sautón* como una forma de señal a sus adoradores, que difiere del usual *cai<re* porque el Dios no es como un hombre que habla con un saludo. Dios expresa a todo el que entra en el templo nada más que sé *Swfrónei*, pues *Gnw<qj sautón* y *tò Swfronei* son lo mismo. Sin embargo, la interpretación que hace Critias de la máxima esconde, en realidad, el deseo de ejercer una función cada vez más alta dentro de la vida política, y no la búsqueda del bien verdadero¹⁷³.

El conocimiento de sí mismo es distinto al que se tiene de las demás ciencias, porque el objeto está dentro, en cambio el de aquéllas está fuera. Critias añade a esto que la cognición de sí mismo difiere de las otras ciencias en que incluye el saber de sí mismo, pero al mismo tiempo contiene al de las demás ciencias. Reflexión que es rebatida por

¹⁷² Trad. Alberto Bernabé, Madrid, 2002.

¹⁷³ Cf. Gastón Gómez Lasa, *op. cit.*, p. 261 y ss.

Sócrates ya que esa idea involucraría un saber de la falta de conocimiento. En consecuencia, ese saber que se busca, que no es *epistême* de ningún objeto particular, sino una ciencia de sí misma, de otras ciencias, y, además, de la ausencia de saber, no existe en el ámbito de lo sensible, por consiguiente se necesita ser un sabio para determinar acaso hay un saber con esas características (169a). Asumiendo que existe, el que lo tiene se conocerá a sí mismo; no obstante el argumento se cierra sin probar su realidad o la ventaja práctica que pudiese tener.

Robin¹⁷⁴ ha observado agudamente en este punto que el conocimiento de sí mismo, por tanto ‘el cuidado del alma’, no puede tener un sentido puramente empírico, como es el que Critias al parecer está proponiendo al relacionar *Gnw<qj sautón y tò Swfronei*. De ahí que Sócrates oponga su interpretación de la máxima a la opinión sofística de Critias. El filósofo ágrafo asume el problema del conocimiento de sí mismo no desde un punto de vista práctico o materialista, sino con un enfoque epistemológico. Pues no se trata solamente de conocer el marco de acción en el cual debe actuar el individuo. El sujeto en cuanto tal no puede ser su propio objeto de conocimiento; es necesario que este objeto le sea exterior. En cada uno de nosotros existe un principio imperativo que importa aislar y aceptar por quien ha sometido su conciencia empírica a examen. Sócrates va a buscar más allá de las experiencias concretas un bien que no se halla contenido dentro de los márgenes de la moralidad.

Salud y enfermedad: La parte y el todo

Un fragmento de Demócrito (B 31) dice que la medicina cuida las enfermedades del cuerpo, y la filosofía libera los padecimientos del alma (*i1atrikh> mèn gàr katà Demókriton sw'matoç nósouç a1kéetai, Sofía dè yuch>n paqw<n a1faireîtai*). Platón probablemente podría haber suscrito este pensamiento, más aún si consideramos que el alcance de su juicio acerca de la salud y enfermedad puede ser interpretado en un sentido existencial. Pero esto plantea incluso una interrogante más esencial, a saber, cuál es la verdadera naturaleza del hombre, que Platón resuelve concluyentemente en un sentido

¹⁷⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 12-13.

espiritualista. Escindido el ser humano en dos elementos tan heterogéneos (cuerpo y alma), asoma el problema de la “salud” de la *psyché*, mucho más decisivo que el de la salud somática, por cuanto la primera atañe a su supervivencia eterna. Y como la experiencia enseña que hay almas “enfermas”, no sólo psíquica, sino éticamente, viene a continuación el preguntarse si no habrá una medicina del alma, o cuál es la verdadera causa de la *nósos psychês*

En el *Timeo* (82a y ss.) la enfermedad es definida en términos de un exceso o un defecto en los humores¹⁷⁵; sin embargo la idea de una salud basada estrictamente en la biología o en la medicina¹⁷⁶, sin ninguna referencia al valor del hombre dentro de su jerarquía existencial, es algo que difícilmente Platón hubiese sostenido de manera categórica. Aducir las causas inmediatas de la dolencia, el influjo del ambiente o la predisposición natural a contraer una enfermedad, satisface la curiosidad “científica”, pero no revela en términos finalistas cuál es el sentido profundo que ésta tiene. Para interpretar la enfermedad como algo propio, e integrarla en la realidad del hombre, hacen falta más que explicaciones basadas en la naturaleza. La enfermedad no debe ser simplemente algo accidental, necesita desempeñar una función en el contexto de la existencia. Lo contrario sería un absurdo, opuesto a toda la experiencia humana que en cada acción descubre un sentido. El ejemplo del *Fedón* (96b) es ilustrativo al respecto. La descripción que hace Sócrates para exponer su situación en la cárcel muestra el alejamiento de las explicaciones “materialistas”, en búsqueda de una comprensión teleológica de porqué él ha sido condenado.

De ese modo Platón se distanciará de las primeras teorías médicas acerca de la salud entendida como una *isonomía tôn dynámenon* (equilibrio de las potencias)¹⁷⁷, o de los médicos hipocráticos que pensaron que la salud radicaba en una buena mezcla (*eûkrasia*) de los humores (*khy<moi*). De hecho, en el *Fedro*, se reprueba a la medicina hipocrática

¹⁷⁵ “The same principle, namely proportion or disproportion, is applied to the relationship of soul and body. Thus, an impassioned soul, more powerful than the body, convulses and fills with disorders the whole inner nature of man. But when the body is too strong for the soul, the latter becomes dull, stupid and forgetful, ignorance being considered the greatest diseases”. Walther Rise, *The conception of disease*, New York, 1953, p. 5.

¹⁷⁶ “Contrary, however, to Hippocratic and Galenic conceptions, diseases are related to the four elements, as well as to the morbid humours, bile and phlegm: Platonic pathology was not humoral pathology”. Ídem, p. 6.

¹⁷⁷ Cf. Alcmeón de Crotona, frag. B4.

por preocuparse exclusivamente por la salud del cuerpo (270b-c). Por eso que la investigación a seguir deba proceder más allá de Hipócrates (*pròs tò hippokrátei*). La salud, tal como es descrita en este diálogo, requiere que el alma posea un ordenado sistema de persuasiones, virtudes intelectuales y morales (270b). Igualmente en el *Cármides*, la *sophrosyne*, independiente de que pueda ser descrita mediante una definición racional, se la relaciona con una serie de creencias, apetitos, virtudes y saberes que bella y ordenadamente combinados entre sí originan la salud (159b). Cuando el hombre goza de una salud plena, ésta florece, como dice Laín Entralgo, “psicológicamente y metafísicamente” en el buen orden de ese conjunto de hábitos anímicos.

El joven Cármides padece de dolor de cabeza. Sócrates aparentemente tiene el ensalmo conveniente que lo sanará. Para proporcionárselo narra la historia del sabio Zalmoxis quien “sostenía que no había de intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y la cabeza, sin el resto del cuerpo; así como tampoco del cuerpo, sin el alma (οὐτῶς οὐδὲ σῶμα ἀνευ ψυχῆς). Ésta sería la causa de que se le escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos: se despreocupaban del conjunto (οἷτι τοῦ οἴλου ἀμελοῖεν οὐκ), cuando es esto lo que más cuidados requiere (δέοι θῆν ἐπιμέλειαν), y si ese conjunto no va bien, es imposible que lo fueran sus partes. Pues es el alma (ἐκ τῆς ψυχῆς) de donde arrancan (ἄρμῃσιν) todos los males (κακὰ) y los bienes (ἀγαθὰ) para el cuerpo y para todo el hombre (παρὰ τὸ ἀνθρώπου); como le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo (μάλιστα φερεῖν), si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos (ἐπιρῶν) y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace de ella la sensatez. Y, una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar salud a la cabeza (ὀφθαλμοῖσιν κεφαλῆς) y a todo el cuerpo...cometen los hombres la misma equivocación, al intentar, por separado ser médicos del alma y del cuerpo” (157a-b).

T. M. Robinson ha preguntado cuál es el concepto de alma que se obtiene a partir de este pasaje¹⁷⁸. La relación entre el alma y el cuerpo no es de una simple adición numérica: se equipara el “yo” a “todo el hombre”. La clave de la relación –y del concepto de alma-

¹⁷⁸ Cf. *op. cit.*, p. 5 y ss.

parece encontrarse en la frase “se despreocupaban del conjunto (ο7ti τοû ο7λου α1meλοι<en)”. Este ‘todo’ puede referirse a dos cosas: a) el todo del cuerpo b) el hombre completo, es decir, el cuerpo y el alma juntos. Evidentemente la primera alternativa es descartada. Los médicos se equivocan en la explicación de las enfermedades de los órganos particulares; éstas sólo pueden ser correctamente diagnosticadas una vez que se ha apreciado al cuerpo humano como una totalidad, lo cual implica considerar también al alma. De hecho, quizá Platón esté insinuando aquí que los médicos han fallado al no percibir que muchas enfermedades tienen un carácter “psicosomático”, o, dicho en otras palabras, la influencia que ejerce el alma sobre el cuerpo es más determinante de lo que puede explicar la etiología corporal. Ahora bien, en el caso particular de Cármides su dolor de cabeza puede deberse a los excesos¹⁷⁹ que cometió la noche anterior (156b1-157c6). Entonces el verdadero doctor no está tratando solamente con un síntoma, sea un simple dolor de cabeza u otro, sino que debe buscar la causa fundamental de la dolencia en las inmoderadas satisfacciones de los deseos o en la ausencia de *sophrosyne*.

Pero lo más importante de este párrafo radica –según Robinson¹⁸⁰- en que el “alma” y el “hombre completo” parecen ser términos intercambiables. Lo cual nos obliga a considerar al alma como un “todo”, del cual el cuerpo es una “parte”. Una vez más la analogía desempeña un rol fundamental dentro de las argumentaciones socráticas. El ojo y la cabeza son dos entidades, pero el primero sólo tiene significado cuando es visto a la luz de la segunda; y lo mismo puede decirse respecto a la cabeza y el cuerpo. En cualquier caso, la cabeza necesita imperiosamente del ojo para ser e inteligir. Algo similar sucede con la dependencia del cuerpo y el alma: el cuerpo es parte del alma, y negar la realidad del alma es tan absurdo como tratar a la cabeza sin relación al cuerpo.

Aunque alma y cuerpo sean entidades distintas, el segundo depende de la primera de una manera especial. Considerando el problema desde ese punto de vista, se evita el concebir al alma como un fantasma que goza de una existencia separada a la que se le añade el cuerpo. En realidad no es posible escindir el alma del cuerpo y encontrar a la ‘verdadera persona’. Cuerpo y alma están tan íntimamente ligados que la destrucción de

¹⁷⁹ Mhdèn a6gan (de nada demasiado) era otra de las máximas morales inscritas en el templo de Apolo. El bien moral tiene su fundamento en el equilibrio de las tendencias contrarias.

uno, implica forzosamente la pérdida del otro. La persona es el hombre completo, del cual el cuerpo viviente (sw<ma) es una parte integral. Una cabeza sin sus ojos puede ser llamada cabeza, pero lo importante es que un ojo sin la cabeza no funciona como un ojo; o un cuerpo sin cabeza es solamente el tronco, y la idea de una cabeza ejercitándose normalmente sin referencia a un cuerpo es ininteligible¹⁸¹.

Que el alma es percibida como el ser completo parece corroborarse en la frase donde Sócrates dice: “pues es el alma (e1k th<ç yuch<ç) de donde arrancan (w2rmh<sqai) todos los males (kakà) y los bienes (a1gaqà) para el cuerpo y para todo el hombre (pa<ç o2 a5nqrwpoç); como le pasa a la cabeza con los ojos”. La influencia del alma sobre el cuerpo es similar a la de la cabeza sobre los ojos. De modo que la frase “todo el hombre” significa –de acuerdo a la interpretación de Robinson- “la persona”, es decir, el “alma”, no la “suma” del cuerpo más el alma. Platón, en líneas generales¹⁸², siguió la premisa médica de observar la totalidad o el conjunto de los fenómenos, si bien a veces no especifica a qué se refiere con el “todo”¹⁸³. Esa visión de conjunto es la que Sócrates está tratando de imponer en su intento de no excluir al alma de un posible tratamiento. Y si bien no podemos afirmar con total certeza qué es realmente el “yo” o qué significa el “todo”, en el *Cármides* parece incluirse al cuerpo como una parte integrante del ser, a diferencia de lo que acontece en el *Alcibíades* I.

Existencia y muerte

Las experiencias del amor referidas en el *Cármides* y en otros diálogos platónicos muestran que la naturaleza humana está escindida. Semejante condición en el hombre evidencia que el radical abismo existente entre el alma inmortal y el alma mortal,

¹⁸⁰ Cf. *op cit*, p. 5 y ss.

¹⁸¹ Ídem, p. 6.

¹⁸² Curiosamente en las *Leyes* se invierte el imperativo de la preocupación por el todo: “Si a un médico le encargan que se cuide de un cuerpo entero, y quiere y puede ocuparse de lo grande, pero se despreocupa de lo pequeño y parcial, ¿llegará a ponerse bien el todo?” (902b). Sin embargo, la anterior afirmación se explica porque los humanos somos propiedad de los dioses, por tanto no pueden desatendernos, ni sería propio de ellos el desdeñar lo pequeño para ocuparse de lo grande. Es más, en otro pasaje de las *Leyes* (857b) se insinúa que los médicos libres, en su relación con los enfermos libres, deben considerar la entera naturaleza de los cuerpos (peri fúsewç páshç th<ç tw<n swmátwn).

¹⁸³ Cf. *Fedro* 270c.

corresponde en realidad a la visión que Platón tiene del hombre como debería ser, y su estimación de lo que realmente es¹⁸⁴. En las *Leyes* se nos dice el hombre es una marioneta expuesta a las vicisitudes de la fortuna. Más aún, si los dioses nos crearon como un juguete o para otro fin, en realidad no lo sabemos; porque pendemos de un hilo, y somos sacudidos de un lado para otro por los placeres y dolores, incapaces de gobernarnos a nosotros mismos.

De ahí que parte de la educación propugnada por Sócrates, en tanto norma y ejemplo de conducta, pretenda demostrar con su manera de vivir las limitaciones fundamentales de la existencia. La perplejidad lógica a la que nos conduce el examen socrático de las personas resulta más aguda en vista a la paradoja de la integridad humana. Pues los hombres parecemos “completos”, pero no los somos. Lo cual nos obliga a ser conscientes de nuestras carencias, principalmente de la falta de integridad y salud. Precisamente por esta inexistencia de plenitud no debe sorprender que ni Cármides ni Critias sean capaces de dar una definición satisfactoria de la *sophrosyne*. En cambio Sócrates de alguna manera parece intuir que la *sophrosyne* es una manera de ser moderado en la forma de vivir. Pero más aún, la ambigüedad del término bueno (*kalón*) en la vida práctica podría indicar que la virtud de la templanza necesita ser integrada dentro de una mayor comprensiva visión de todas las virtudes.

Bajo esa perspectiva la existencia se va a mostrar como una constante búsqueda que nunca puede ser satisfecha, independiente de lo que se haya obtenido a lo largo de la vida. Cada suceso en el que se encuentra el hombre lo fuerza a ser consciente de lo que realmente carece: el bien. La posesión de éste implicaría, eventualmente, la obtención de una permanente y ansiada salud. Y la templanza significa, en lo que se refiere a los límites humanos, tanto individualmente como colectivamente, una larga búsqueda por el verdadero bien humano. Vistas las cosas desde el bien, la salud no sería otra cosa que la obtención de la inmortalidad. En su intento de sanar las partes enfermas del ser humano curándolo por el conjunto, el médico del alma tiene como “meta última” nada menos que lograr la preciada

¹⁸⁴ Cf. Dodds, *op. cit.*, p. 201.

inmortalidad. A partir de esa idea se sigue que ningún ser humano es “íntegro”, y que la existencia finita puede ser considerada una forma de enfermedad perenne (156b-157c)¹⁸⁵.

Bibliografía selecta

- Adrados, R. *Introducción a Homero*, Madrid 1963.
- Ahrensdoorf, P. *The death of Sócrates and the life of Philosophy*, New York 1995.
- Barbieri, E. *Critón*, Buenos Aires 1980.
- Barbotin, E. *De L' Ame*, Paris 1989 (1966).
- Barnes, J. *The Presocratic Philosophers*, Londres 1979.
- Brandwood, L. *A Word Index to Plato*, Leeds 1976.
- Bremmer, J. *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton University Press 2002 (1980).
- Bostock, D. *Plato's Phaedo*, Oxford 1992 (1986).
- Budé (ed). *Platon: Oeuvres Complètes*, Vols 1-14.2, Paris 1920-64
- Burnet, J. *Plato, Euthyphro, Apology of Sócrates, Crito*, Oxford University Press 1982 (1924).
- Calvo, T. *Acerca del Alma*, Madrid 1999.
- Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París 1968.
- Crombie, I. M. *Análisis de las Doctrinas de Platón*, Madrid 1979.
- Denyer, N. *Alcibiades/Plato*, Cambridge 2001.
- Des Places, E. *Platon, Lexique*, París 1989.
- Diels y Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zurich 1972 (1903).
- Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1980 (1951).
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad III*, Madrid 1987 (1984).
- Tecnologías del yo*, Barcelona 1990.
- Friedländer, P. *Plato: An Introduction*, Princeton 1973.

¹⁸⁵ La interpretación Nietzscheana de Sócrates, con todo lo discutible, da razón, por lo menos en este punto, para ser revisada.

- Gallop, D. "The Socratic Paradox in the Protagoras", *Phronesis*, Vol. IX. Nº2, 1964, pp. 117-129.
- Gil, G. *Therapeia. La medicina popular del mundo clásico*, Madrid 1969.
- Gómez Lasa, G. *Apología de Sócrates*, Santiago 1987.
- El expediente de Sócrates*, Santiago 1991.
- La institución del diálogo filosófico*, Universidad Austral de Chile 1980.
- Graham, D. "Socrates and Plato", *Phronesis*, Vol. XXXVII, 1992, pp. 120-155.
- Grube, G. M. *El pensamiento de Platón*, Madrid 1973 (1958).
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega III*, Madrid 1988 (1969).
- Historia de la filosofía griega IV*, Madrid 1990 (1962).
- Hackforth, R. *Plato's Phaedo*, Cambridge 1980 (1955).
- Hall, R. W. "Yuch' as Differentiated unity in the Philosophy of Plato", *Phronesis*, Vol. 8, 1963, pp. 63-82.
- Heinemann, W. *Charmides*, London, 1927.
- Hutter, H. *Politicis, Philosophy, Writings. Plato's art of caring for souls. "Soulcare and Soulcraft in the Charmides"*, pp. 11-41. University of Missouri Press, Columbia, 2001.
- Jaeger, W. *Teología de los primeros filósofos griegos*, México 1998 (1947).
- Paideia*, México 1997 (1933).
- Jowett, B. *The Dialogues of Plato*, 4th edn revised by D. J. Allen and H. E. Dale, Oxford 1953.
- Kahn, Ch. "Did Plato write socratic dialogues?", *The Classical Quarterly*, Vol. XXXI Nº 2, 1981, pp. 305-320.
- Kato, S. "The Apology: The beginning of Plato's own Philosophy", *The Classical Quarterly*, Vol. XLI Nº 2. 1993, pp. 356-364.
- Láin Entralgo, P. *La empresa de ser hombre*, Madrid 1955.
- La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid 1958.
- Liddle/Scoot/Jones. *Greek-English Dictionary*, Oxford 1953.
- Martínez García, J. *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*, Madrid 1998.
- Mpherran, M. *The Religion of Socrates*, Pennsylvania University Press 1996.
- Mondolfo, R. *Sócrates*, Buenos Aires 1955 (1965).

- Nakhnikian, G. "Elenctic Definitions". En *The philosophy of Socrates a collection of critical essays*. University of Notre Dame, 1980, pp. 123-149.
- Nilson, M.P. *A History of Greek Religion*, Oxford 1956 (1961)
- Nozick, R. "Socratic Puzzles", *Phronesis*, Vol. XL. Nº2, 1995, pp. 143-155.
- Ortega y Gasset. *Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan*, Madrid 1983.
- Pabón, J-M, Fernández. *Las Leyes*, Madrid 2002.
- Reinhardt, K. "Los Mitos de Platón", *Revista de Occidente*, Madrid, 1994, pp. 103-121.
- Rhode, E. *Psyché*, Madrid 1950 (1921).
- Rise, W. *The conception of disease*, New York 1953.
- Robin, L. *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platón*, París 1919.
- La Moral Antigua*, Buenos Aires, 1945 (1920).
- Robinson, T. M. *Plato's Psychology*, Toronto 1970.
- Ross, D. *La teoría de las ideas de Platón*, Madrid 1989 (1951).
- Rowe, Ch. *Introducción a la ética griega*, México 1993 (1976).
- Ryle, G. *Plato's Progress*, Cambridge University Press 1966.
- Snell, B. *The Discovery of the Mind. In Greek Philosophy and Literature*, New York 1982.
- Sullivan, S. *Psychological & Ethical Ideas: What Early Greeks Say*, Netherlands, 1995.
- Taylor, A. E. *The Socratic Doctrine of the Soul*, Londres 1915.
- El pensamiento de Sócrates*, México 1988 (1932).
- Thesleff, H. "Platonic chronology", *Phronesis*, Vol. XXXIV/1, 1989, pp. 1-26.
- Tovar, A. *Vida de Sócrates*, Madrid 1947 (1966).
- Diálogos Apócrifos y Dudosos*, Buenos Aires 1966.
- Vallejo, A. *Platón, el filósofo de Atenas*, España 1996.
- Vives, J. *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid 1970.
- Velásquez, O. *Timeo*, Santiago 2003.
- Alcibíades I*, Santiago 1979.
- Banquete*, Santiago 2002.

“La presencia del otro en el diálogo platónico”, *Seminarios de Filosofía*, N°11, 1998, pp. 73-81.

Vlastos, G. (ed.). *The philosophy of Socrates a collection of critical essays*, University of Notre Dame 1980.

Wilkins, E. G. *Know Thyself in greek and latin literature*, Chicago 1917.