

NEMROD CARRASCO NICOLA

**DEL *CÁRMIDES* AL *TEETETO*:  
PERSPECTIVAS DE LA *DÓXA* EN PLATÓN**



EXCLOS

TESIS DOCTORAL EN FILOSOFIA  
UNIVERSITAT DE BARCELONA  
2006

✓

R. 346

#### 4. *La sophrosýne* en la dramática del diálogo (III): La propuesta sofística del autoconocimiento (164d3-166d6)

La lógica de Critias está vinculada secretamente al axioma de que él es *sóphron* porque sabe ocuparse de sus propios asuntos. Al mismo tiempo, o precisamente por el mismo saber, Critias está plenamente convencido de su competencia para beneficiarse a sí mismo y a los demás. Hasta Sócrates parece reconocer que la ignorancia acerca del Bien puede ser sorprendente en la boca de un hombre con fama de *sóphron*: un *sóphron* que realmente tenga conciencia de sí debería ser capaz de juzgar el bien de su propio *érgon*. Así que la cuestión acerca de lo que entiende Critias por *hacer las cosas bien* no debería representar un verdadero problema para un hombre que ha adquirido en demasía la *sophrosýne*. Si Critias es *sóphron* y, en consecuencia, la *sophrosýne* es el bien que Critias que sabe y hace, es razonable que resulte completamente inaceptable para él admitir que un hombre pueda ser *sóphron* sin conocerse a sí mismo (164c7-d3). Por dos razones fundamentales: la primera, equivaldría a despojarlo de la motivación primordial que permite distinguir el saber de Critias del resto de saberes especializados; la segunda, le obligaría a considerarse no sabio y reconocer su posición de inferioridad respecto de Sócrates.

Así que Critias, al igual que Sócrates, considera intolerable la ignorancia del *sóphron* respecto de sí mismo. (1) Esta afirmación se apoya de inmediato en su reformulación de la *sophrosýne* como autoconocimiento (*gignóskein eautòn*), y es refrendada en cierta medida por la acción del diálogo, que muestra el intento continuo por parte de Critias de evadir cualquier posible ignorancia de su saber. Aunque de este modo se muestra que Critias se conoce a sí mismo, no es en modo alguno seguro que Platón lo considere *sóphron* sin más (164c7-165b4). (2) De hecho, todo lo que Platón pueda pensar sobre la *sophrosýne* de Critias sólo podrá establecerse de manera provisional mediante una comparación entre la comprensión socrática y la propuesta sofística del autoconocimiento. Sólo entonces, sobre la base del paralelismo entre ambas formulaciones, comenzará a atisbarse la cuestión decisiva del diálogo: la relación entre el autoconocimiento y el Bien (165b5-166d6).

1) *La propuesta sofística del autoconocimiento (164c7-165b4)*

Antes de que Sócrates pueda enseñar a Critias cómo conocerse realmente a sí mismo como *sóphron*, Critias decide redefinir la *sophrosýne* en una formulación todavía más elaborada e intrincada que la anterior. Dice lo siguiente:

- (i) *“Pues casi vengo yo a decir que eso de conocerse a sí mismo es justamente la sophrosýne; y coincido con aquel que en el templo de Delfos colgó aquella inscripción que, según creo, está dedicada a esto, como si fuera una salutación del dios a los que entran, en lugar de la de “¡Salud!”, ya que esta fórmula de “¡Salud!” no es correcta, ni deseable como la que debemos mandarnos tener unos a otros, sino la de sophrosýne. Así es como el dios saluda a los que entran al templo, de diferente manera que los hombres, según entendía el que colgó la inscripción, cuando la colgó. Al menos, eso me parece. y así el dios, a cada uno de los que entran, no les manda otra cosa que “¡Sophrosýne!”.*
- (ii) *“Sólo que lo dice más enigmáticamente, a modo de un dios adivino; porque el “Conócete a ti mismo” y el “Ten sophrosýne” son la misma cosa, según afirma la propia inscripción, y yo también, aunque alguien pueda pensar que son cosas distintas; que de hecho es lo que me parece que les pasó a los que después han colgado inscripciones como, por ejemplo, la de “Nada demasiado” y “El que fia, se arruina”. También éstos creyeron que el “Conócete a ti mismo” era un consejo, y no una salutación del dios a los que entraran; y así fue que para no dejar de poner consejos útiles [symbolòs khresímous] grabaron estas inscripciones y las colgaron ante nosotros” (164d2-165a7)*

Critias distingue fundamentalmente los diferentes significados de la conocida inscripción del Templo de Apolo. Lo primero que conviene señalar es el esfuerzo de Critias por deslindar de un modo preciso y riguroso los tres planos que interactúan en la comprensión de la fórmula pítica; el ético, el religioso y el social: (a) *“Nada demasiado”* expresa el *éthos* de la autoconstricción y de la observancia de los límites

tradicionalmente asociados a Apolo<sup>144</sup>; (b) "Conócete a ti mismo" es la distancia interpuesta por el reconocimiento de la mortalidad, que recuerda la separación entre hombres y dioses<sup>145</sup>; (c) la tercera inscripción, "El que fía, se arruina", es una máxima prudencial, de menor rango que las dos anteriores, cuyo status es asimilable al de la fórmula interpretada por Critias. La manera que tiene Critias de entender la articulación de estos tres planos obliga a saber por qué *gignóskein eautòn* es asignado precisamente al dios Apolo como su más autorizado testigo, en qué sentido debe tomarse como una máxima, y cómo se relaciona todo esto con su precomprensión de la *sophrosýne*.

La advertencia de Apolo se inscribe, por su contexto religioso y su configuración ética, en la línea de una tradición que, ajena a la filosófica en general (Empédocles y Pitágoras) y al movimiento de ciertas sectas como el orfismo, llega hasta Homero y el pensamiento religioso. Critias sustituye el ideal tradicional apolíneo por la fórmula social de una salutación que relaciona hombres y dioses en un plano de igualdad<sup>146</sup>. En Critias la inscripción se nos presenta fundamentalmente como la bienvenida del dios a los que entran y el mandamiento de reproducirla sobre cada uno. Al verbalizar el *gignóskein eautòn*, la *sophrosýne* se revela como una práctica social. Es una práctica social porque constituye el marco primero de cualquier interacción ciudadana. La *sophrosýne*, es decir, el que uno cumpla el mandamiento específico de verbalizar la fórmula de bienvenida de Apolo, se ha de reinterpretar entonces en esta clave. Pero esa fórmula es algo más que una *práxis* que conviene al propósito social de la definición defendida por Critias. Critias-*sóphron* es el rector de la palabra socializadora de Apolo y se autoproclama Exégeta y Guía del consejo útil (165a6-7: *symbolàs khresímous*) para todos los ciudadanos de Atenas. En la *práxis* social de Critias, praxis mediatizada por una mimesis divina, no hay separación entre *lógos* y *érgon*: Critias-Apolo, oculto bajo la máscara del único *Arkhégeta*, asume la dimensión prescriptiva del dios de Delfos. De manera que la palabra oracular no es signo de autodeterminación de los propios límites,

<sup>144</sup> TUCKEY (1951) reconoce la dimensión fundamentalmente ética implicada en la reinterpretación de la fórmula delfica: "It may be interpreted in a narrow sense -Let every man find out what work he is best fitted for and stick to that, without meddling in matters for which he is not qualified-" (10).

<sup>145</sup> Desde Homero, y a través de los poetas líricos, el énfasis sobre la distancia entre los dioses y los hombres es un lugar común. Recuérdese la advertencia de Apolo a Diómedes en la *Iliada* (V, 440ss): "¡Piénsalo ya, Tudeida, y recede, y no quieras al modo de dioses sentir y saber!: ni fue nunca por igual por asomo la raza de dioses sin-muerte y de hombres que-andan-en-polvo" (trad. Agustín García Calvo); como las recomendaciones de Píndaro: "Pero si alguien dispone de su fortuna de manera saludable, siendo generoso con sus posesiones y obteniendo buena reputación, no le dejéis pretender que llegue a ser un dios" (*Olimpicas*, V 25-27).

<sup>146</sup> Tuozzo, 2001, 37

ni siquiera un medio vago de garantizar la férrea separación entre la vida humana y la divina, representa más bien una concepción del autoconocimiento vehiculada socialmente a través de los consejos útiles de Critias-Apolo, contrapunto aquí de la acción terapéutica de los *lógoi* tracios.

Critias opone la práctica social del *gignóskein eautòn* a la descripción socrática del encantamiento órfico. La palabra de Apolo conduce mejor los consejos de Critias, está allí para acentuarlos, retener o soltar su posible provecho según la naturaleza del efecto buscado y la ocasión que ofrezca el interlocutor. Cármides, cuya buena disposición alaba Sócrates, necesita un remedio para su adecuada formación. En la praxis de Critias-Apolo, sólo cuando la utilidad del consejo se hubiera planteado firmemente, podría recetarse como su peculiar *phármakos*. Pero así como Critias, el *Arkhégeta*, conoce previamente la naturaleza de su destinatario, Sócrates la interroga sobre la condición purificadora del *phármakos* tracio<sup>147</sup>. Si la operación médica de Critias escenifica algo así como una hermenéutica del consejo útil e individual, Sócrates la transforma en un examen purgativo<sup>148</sup>. Para Platón, la depreciación que representa la hermenéutica de Critias-Apolo se deriva seguramente de su ansia divinizadora. Aunque la hermenéutica tenga que ver con la comunicación entre un dios y los mortales, Critias-Apolo anuda mortales, pero los anuda a-políticamente, desde los vínculos que demanda su *práxis* social. Formulada, en cambio, desde su oposición polar a la acción terapéutica de Zalmoxis-Orfeo, la receta socrática del *phármakos* liga lo divino y lo mortal en una relación de *synousía*<sup>149</sup>.

<sup>147</sup> COOLIDGE (1993) aclara el ejercicio de esta presumible práctica órfico-pitagórica partiendo de la ignorancia socrática del saber: "It is right for the Thracian to say that Zalmoxis is a god (156d8), for if one had the wisdom required by a complete treatment of the soul, one could be called a god. Since both the wisdom of the gods and the achievement of immortality seems out of reach, it appears that the culminant practice of Zalmoxian medicine is possible, however, if one can exercise care concerning what the whole is without being either wise like a god or simply ignorant of the whole like a Greek doctor" (27). Coolidge cree que la acomodación de la medicina tracia a la declaración socrática de ignorancia es la señal continuamente desatendida por los interlocutores de Sócrates en los momentos claves del diálogo (162b9-10; 164c7-d3; 165b1-4; 169c3-d2; 176a6-b3). Es posible que así sea, pero el tema del *Cármides* es menos la ignorancia de Sócrates que la sabiduría implícita en esta ignorancia. Sócrates examina de manera que pueda hablarse competentemente del todo: son los buenos *lógoi* de la *psykhé* los que generan continuamente esta posibilidad.

<sup>148</sup> Algunos ejemplos de la relación analógica entre la salud psíquica y la corpórea son *Gorgias* 464a7-9, 477a5-b6, 504b-d, y *República* 444c. Entre los sofistas, destaca la representación de Protágoras en el *Teeteto* (167b-c), así como el carácter logoterapéutico de los *epôidê* divinos en *Gorgias*, *Helena* 14, cf. *Helena* 10

<sup>149</sup> En la descripción de la tribu de los tracios que reconoce a Zalmoxis como su única divinidad, Heródoto emplea el epíteto *athanatidsontes* para referirse a ellos (*Historias*, 4.93-6). Es razonable suponer que Platón sigue a Heródoto en este punto. Tanto es así que, en su atribución de la inmortalidad a los médicos (que no a todos los tracios), parece beneficiarse de la propia morfología del verbo y de su uso

(2) *El reinicio socrático de la cuestión: la sophrosýne como zétesis synousial*  
(165b5-166d6)

Estamos entonces en una consideración de la *sophrosýne* como un examen sobre el todo que liga mortalidad e inmortalidad, y no el beneficio derivado de la práctica verbalizada de una fórmula de bienvenida. La posición de Critias es una hermenéutica derivada y radicada en este todo que ella olvida. Éste es el sentido del reinicio socrático de la cuestión de la *sophrosýne* como autoconocimiento. El índice de este nuevo comienzo después de la definición ofrecida por Critias es la secuencia *metà soū – tò protithémenon*: “*Pero, tú, Critias, le dije yo, te planto ante mí como si yo afirmase que sé las cosas por lo que pregunto, y como si pudiera estar de acuerdo contigo en cuanto quisiera; lo cual no es así. Más bien voy investigando [zetô], siempre en tu compañía [metà soū aei], lo que se nos va proponiendo [tò protithémenon], porque en verdad que yo mismo no lo sé. Será después de haberlo examinado [skepsámenos] cuando esté dispuesto a decir si estoy de acuerdo o no. Pero aguanta [epískhes] hasta que lo haya examinado*” (165b5-c2)

La forma *metà soū* expresa una confirmación de la *synousía* reivindicada anteriormente por Sócrates (162e3). La operación que Sócrates presenta como *zétesis* consiste precisamente en intentar buscar en común, es decir, conocerse a sí mismo mediante el examen compartido con el otro. El verbo *protithénai* es empleado alternativamente en el sentido enigmático de algo que, no sabiéndose, se ha puesto por delante y en el sentido de una pregunta erística por el autoconocimiento: por un lado, se podría entender como la propia formulación del enigma por parte de Critias-Apolo; por otro lado, como un subterfugio erístico para que Critias imponga su *lógos* sobre Sócrates. El discurso de Critias es efectivamente agonístico en el sentido apolíneo del término, pero plantea asimismo el fondo escabroso de un enigma, que se resume en la crudeza de la siguiente alternativa: ¿la *sophrosýne* es o no es conocerse a sí mismo? Sócrates no caerá en la trampa de resolver esta alternativa con el establecimiento de una

---

al añadirle el prefijo *ápo-*, con todas las implicaciones de completud que conlleva. Se da entonces un desplazamiento del sentido de la predicación desde el *athanatidsein* de Heródoto a la significación platónica de *athanatidsein* (“*volverse inmortal desde una condición mortal*”); lo cual permite replantear en una comunidad *synousial* el proceder técnico-discursivo de la medicina tracia como un movimiento hacia la inmortalidad, hacia la plenitud del ser.

definición, sino poniendo nuevamente a prueba la fórmula de Critias-Apolo: “*Si la sophrosýne consiste en conocer algo [gignóskein tí], es claro que habrá de ser un tipo de saber [epistéme tis], y saber de algo [tinós], ¿o no?*” (165c4-6).

En la aclaración sobre la definición empleada por Critias, Sócrates formula la siguiente hipótesis: si la *sophrosýne* es un modo legítimo de conocimiento, el autoconocimiento ha de ser una especie de saber o *epistéme*. Esta posibilidad es sugerida por la aceptación por parte de Critias de la *epistéme* como modelo determinante para el autoconocimiento. Pero sería del todo incorrecto atribuir la misma opinión a Sócrates, cuyo interrogante final admite la exclusión de semejante posibilidad. Que la hipótesis sea formulada por Sócrates no significa que él mismo sostenga que el autoconocimiento no pueda ser más que un conocimiento epistémico. Más bien abre la posibilidad de que la *sophrosýne* se configure con arreglo a una modalidad cognoscitiva más fundamental que la meramente epistémica. Sea como fuere, lo relevante es que Critias presupone un modelo epistémico para el autoconocimiento, lo que nos dice mucho acerca de su actitud hacia el saber y, en particular, su denodado interés por el principio de utilidad de su conocimiento. Después de todo, los referentes empleados por la aclaración de Sócrates son saberes (*téchnai*) como la medicina y la arquitectura, que tienen un dominio cognoscitivo propio y un producto o resultado (*érgon*) del que se puede valorar su utilidad (*khresíme*) o beneficio (*ophelían*), exactamente igual que la *sophrosýne* de Critias si se entiende debidamente como *epistéme* de uno mismo (165c8-d6)<sup>150</sup>. La analogía no es sorprendente, desde luego, ya que Critias ha sido explícito al reconocer la *sophrosýne* como una forma epistémica de conocimiento, pero se niega razonablemente a admitir su validez sobre la base peculiar de su *érgon*: “*Pero Sócrates, no estás investigando como es debido: porque no es este saber, por su modo de ser, igual a los otros saberes, como tampoco lo son los demás entre sí. Y tú llevas la investigación como si todas fueran semejantes*” (165e3-5).

<sup>150</sup> Sócrates sugiere que en saberes tales como la medicina y la arquitectura hay una diferencia entre la *epistéme* en sí misma y sus resultados o productos, y que el beneficio o el uso de semejante *epistéme* viene determinado en función de su *érgon*. Por ejemplo, el beneficio, resultado o uso de un saber como la medicina es la producción de salud. Esto implica, por supuesto, una base y una motivación eminentemente práctica, pero también implica que la *sophrosýne*, en la medida en que se considere como una *epistéme*, sea igualmente útil, a pesar de que al definirse reflexivamente deba distinguirse ella misma de sus resultados o uso. Podemos aventurar, por tanto, la siguiente conclusión provisional: la *sophrosýne* es útil precisamente porque debería percibir la escala de valores de todas las *epistémai*, detectar sus variaciones y criticar su utilidad *de facto* y *de iure*.

Critias acusa a Sócrates de no examinar debidamente porque ha homogeneizado falsamente la *sophrosýne* con los distintos saberes. Pero el alcance de su objeción se limita a señalar que no todas las *epistémai* presentan resultados tan obvios como la medicina y la arquitectura. El edificio de un arquitecto no es producto en el mismo sentido que lo es un vestido del arte de tejer, u otros muchos por el estilo que se podrían señalar de muchos saberes<sup>151</sup>. Critias precisa el pluralismo semántico de los distintos *érgoi*, viéndose obligado a diferenciar entre saberes subordinados, con un carácter predominantemente técnico-productivo, y saberes de un *higher status*, con una orientación teórico-matemática. Sobre la base separada de su dominio, gradúa diferentes tipos de *epistéme* y, sobre todo, especifica negativamente la condición de la *sophrosýne* como la *Epistéme* por excelencia, saber de los saberes: “Mientras todos los demás saberes son saberes de otra cosa [állou], pero no de sí, ella es la única [móne] que es saber de todos los demás como de sí misma” (166c2-3).

Critias podría haber problematizado la pretensión de que todo conocimiento deba ser epistémico con sólo haber cuestionado la pertinencia socrática de la analogía entre la *sophrosýne* y el resto de los saberes. Si la *sophrosýne* no fuera un saber como los demás, en el sentido en que esta palabra es interpretada habitualmente bajo el modelo de una *tekhné*, entonces carecería de sentido aceptar una posición en que la *sophrosýne* es una *epistéme*. Pero, contrariamente adonde podría haberle conducido tal argumento, tal situación es perfectamente posible. Para Critias, la *sophrosýne* presupone la *epistéme*. Esto significa que la *sophrosýne* propiamente dicha no es posible más que en el seno de un saber aislado, y que el *sóphron*, sea el que sea, recurre siempre a alguna otra cosa además del saber entendido en el sentido propio de una *tekhné*. De hecho, un *sóphron* como Critias recurre siempre al carácter reflexivo de su saber, y es de él de donde obtiene su poder sobre las demás *epistémai*. Luego, toda la cuestión aparentemente estribaría en saber defender el autoconocimiento, pero en lugar de reivindicar este carácter peculiar de la *sophrosýne*, Critias permite a Sócrates centrarse en la soberanía epistémica de la *sophrosýne* como saber de todos los saberes. Por descontado, Critias no es consciente de que la totalidad específica de su saber se fundamenta en su autorreferencialidad. Esta reinterpretación del autoconocimiento como saber de saberes se le debería aparecer como una consecuencia decisiva de la

---

<sup>151</sup> Gorgias 450d-457c

definición previa de la *sophrosýne* como *eú práttein* (163e10) o *tà déonta práttein* (164b3,5): un saber cuya evaluación propia, como condición específica del mismo, pasa por saber cómo autobeneficiarse sólo puede confirmar su hegemonía sapiencial refiriéndose a sí mismo. El problema es que Critias detenta un saber del que ni siquiera puede beneficiarse en un momento tan delicado de la argumentación como es éste. En consecuencia, se limitará a constatar la *sophrosýne* como una especie de saber arquitectónico que sería la *epistéme* de todas las *epistémai* y de sí mismo. De hecho, no tendrá en consideración su carácter reflexivo más que como un apéndice, como una “diferencia” que separa la *sophrosýne* de su “género”, la *epistéme*.

Se puede admitir, por tanto, que Critias no sabe lo que hace porque no sabe beneficiarse de su saber. Se puede admitir igualmente que Critias, al no haber obtenido este beneficio, se siente efectivamente “refutado” en el sentido erístico de la palabra (166b9-c6). Se entiende, por tanto, que crea saber en cambio lo que le está haciendo Sócrates, refutándolo meramente sin tener en cuenta la verdad. La respuesta de Sócrates a esta observación abre un pequeño interludio que, como los anteriores, es de especial importancia, y que es tanto o más necesario para entender en qué difiere una posición autocrítica como la *zétesis* socrática del absolutismo epistémico de Critias: “*Pero ¡qué cosas se te ocurren!, le dije, al creer que, por más que me empeñe en refutarte, lo haga con otro fin que el que me lleva a investigarme [diereunómen] a mí mismo y a investigar cualquier cosa que digo, por miedo [phoboúmenos] a que me pase desapercibido [látho] creer saber algo y, en cambio, no saber. Te digo, pues, lo que ahora estoy haciendo: examinar nuestro razonamiento, sobre todo, con vistas a mí mismo, pero también, quien sabe, para mis amigos. ¿O no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que vaya aclarándose de qué modo son cada una de las cosas de la realidad?*” (166c6-d6)

Critias ha expresado su opinión de que la refutación de Sócrates es meramente erística, pero con ello ha admitido implícitamente que Sócrates es más sabio que él mismo. Si Sócrates fuera realmente sabio en el sentido en que lo cree Critias, dominaría ciertamente el arte de la conversación, es decir, podría hacer lo que quisiera con cualquier interlocutor, o podría conducir cualquier conversación al desenlace que él deseara. Pero esta opinión es negada por Sócrates, que reconoce examinar a Critias por la misma razón por la que se examina a sí mismo. El lector se ve obligado a asumir, por

tanto, que Sócrates inicia la *zétesis* tratándole ser de algún provecho a Critias, acaso para resultar beneficiado a su vez<sup>152</sup>. Para decirlo de manera más general, Sócrates desea serle útil a Critias mostrándole efectivamente lo que es incapaz de hacer. Y se lo muestra efectivamente reflexionando sobre lo que ha ido haciendo durante la conversación. En este sentido, vale la pena prestar atención a los siguientes elementos: a) la problematización de lo que se dice; b) el temor a la disonancia entre las cosas que se dicen y las que se hacen; c) el autoconocimiento o el deseo de acceder a la inteligibilidad del todo; d) la consideración de la *zétesis* como un bien difícilmente aplicable a Critias.

- a) Señalemos en primer lugar que la *zétesis* socrática no pretende enseñar una verdad, sino poner en cuestión la que ha proclamado previamente su interlocutor. El examen se interesa más sobre el parecer del otro que sobre la constitución de la verdad en sí misma<sup>153</sup>. Esto confirma la preocupación de Sócrates acerca de la posición del interlocutor con respecto a la idea. Desde este punto de vista se puede entender la preocupación socrática por los límites de lo dicho (el *hóros*), que no es tanto un intento de definir la cosa en sí misma, como de captarla en su relación con la creencia del examinado. La *zétesis* es la negación de la creencia mediante su confrontación con los *hóroi* propios de la idea.
- b) En segundo lugar, como negación de toda creencia, el (no)saber de Sócrates está ligado obviamente a la negatividad de su *zétesis*<sup>154</sup>. Ahora bien, el objetivo

<sup>152</sup> Sócrates cree de algún modo que no hay diferencia entre examinar a los demás y examinarse a sí mismo. Pero esta identificación rara vez es mencionada en el retrato platónico del Sócrates de los diálogos, mucho más centrado en el examen a los demás que en el proceso introspectivo de examinar sus propias creencias. Obviamente, cualquier hipótesis sobre el modo en que Sócrates se examina a sí mismo está abierta a la más pura de nuestras especulaciones. En cualquier caso, si el examinarse y ayudarse a sí mismo no está separado del examen y de la ayuda a los demás, es posible establecer una relación de conmensurabilidad entre el interés propio y la preocupación por los asuntos de los demás. Ayudar a los demás a darse de cuenta de su ignorancia equivale, pues, a ayudarse a uno mismo.

<sup>153</sup> LURI (1998) 65

<sup>154</sup> La declaración de ignorancia se da en contextos dramáticamente diferenciados [entre otras, *Apología* 21b2-5 y 21d2-6, donde Sócrates expresa el deseo de examinar el todo cognoscitivo que el político asegura poseer, y *Gorgias* 506a3-5 y 509a3-5, con declaraciones más generales]. Para WOODRUFF (1990) 60-84, se ha de entender referida a dos modelos de conocimiento que implican tareas socráticamente distintas: a) el que representa la verificación del oráculo délfico, la ignorancia expresada respecto a un saber perfectamente intercambiable con el conocimiento general de la *tekhné* (un saber global con pretensiones soberanistas como el de los poetas y los políticos [*Menón* 99c], el de los oradores y los rapsodas [*Gorgias* 462bss y el *Ión*]) y la competencia de las *téchnai* especializadas; b) el que supone

de la *zétesis* no es meramente destruir la creencia. Más bien, pretende enfrentarse a la prueba de fuego de la búsqueda de coherencia. Éste es el momento en el que el *phóbos* hace su aparición. Ante cualquier creencia que pueda pasar inadvertida (166d1: *láthein*)<sup>155</sup>, hay que estar dispuesto al examen. Si Critias quiere examinarse verdaderamente a sí mismo debe sujetarse a la problematización de su *dóxa* (su decir o pensamiento), o, para describir la experiencia del autoexamen socrático, ha de estar dispuesto a reconocer la disarmonía de su propio saber.

- c) En tercer lugar, lo que Sócrates anda buscando es, pues, el ejercicio reflexivo del *lógos*. Por eso busca la intimidad del *lógos* compartido en el *diá-logos*. O lo que es lo mismo: por eso, es plenamente consciente de que su acción reflexiva requiere de una determinada intimidad con el otro, de una proximidad que haga posible el ejercicio de la *zétesis* sobre sí mismo. Esto es lo que le proporciona la amistad, la opción del compromiso mutuo en el examen, la inmediatez de la *zétesis* compartida frente a la mera vivencialidad de la *dóxa*. El *diá-logos* supone arrojar la luz del interrogante donde antes estaba la tiniebla de lo aporético. Y aquello que a Sócrates más le acucia sacar a la luz es la preocupación por la propia alma, por el cuidado del alma. Sólo desde el examinarse uno mismo tal cual es, el autoconocimiento, es posible plantearse con alguna posibilidad de éxito la cuestión de la inteligibilidad del todo, o “el modo de ser de las cosas de la realidad”. Si confrontamos esta posibilidad con la *práxis* dialogal no resultará difícil delimitar la *sophrosýne* socrática pero en todo caso, como señala Hyland (1981) 104, si realmente llega a identificarse con el autoconocimiento, o el deseo de inteligibilidad, éste no tiene por qué ser bueno o “útil” para cualquier hombre.
- d) En efecto, Sócrates parece considerar la *sophrosýne* o el quehacer filosófico como un bien en sí mismo, mientras que no parece en absoluto evidente que

---

la búsqueda socrática de la *areté*, la sabiduría implícitamente desplegada en la ignorancia socrática y no pocas veces reconocida por el propio Sócrates a otros interlocutores.

<sup>155</sup> Este miedo a una posible falta de armonía entre *lógos* y *érgon* es, pues, se vive en concordancia con la *boúlomai* socrática, su deseo racional por un bien común. Esta conexión entre la dimensión personal de la refutación y el reconocimiento de este deseo es la enseñanza fundamental de *Apología* 29b-30b, *Critón* 46b y *Gorgias* en su globalidad. Va mucho más allá de lo que se suele denominar –equivocadamente– la coherencia entre teoría y práctica; el examen sobre uno mismo, en la medida en que interroga la autoconsistencia del propio discurso, es *ya* –platónicamente– un saber en ejercicio: el significado del bien está implicado decisivamente en él como *télos* (*Gorgias* 488b y 500a)

esta consideración pueda aplicarse a un *sóphron* como Critias. Recordemos que Critias es un *sóphron* que se reconoce a sí mismo como un dios benefactor: *gignóskein eautòn* se asocia a la posición divina de su saber. Sin embargo, la manera con que Sócrates se refiere al precepto délfico, y, especialmente, el modo con el que se acaba refiriendo lo que hace a sí mismo, es exactamente la opuesta a la fórmula empleada por Critias: 1) Critias aclara el *lógos* délfico desde la autocerteza en su propio saber, mientras que Sócrates insiste en la negatividad *zetética* del *gignóskein eautòn*, la posición deficitaria de un saber que sólo sabe certeramente que no sabe (166d1-2); 2) Critias cree que es posible construir una *epistéme* rectora que correlacione virtud y conocimiento (la *gnósis eautón* como saber de sí y de los demás: 166c2-3), mientras que el autoconocimiento socrático, en tanto que sólo es posible a partir del reconocimiento de la propia ignorancia, se examina a sí mismo examinando al otro (Si algo resulta imposible de la lectura socrática de la *gnósis eautón* es la imposibilidad del autoexamen desde el autismo epistemológico: 166d3-4); y 3) Critias representa una concepción instrumentalista de la *gnósis eautón* que atiende a los deseos de autoreconocimiento de la sabiduría tiránica, mientras que la *zétesis* busca transformar la problematización de la *dóxa* en una acción *protréptica* reflexiva en tanto que orientada a un bien común (166d5-6).

### 5. La adición de Sócrates (166d8-171c10): La *sophrosýne* como saber del saber y de la ignorancia

Critias vive en la plenitud de una *philotimía* que le impide reexaminar los postulados de su propio saber. El deseo de reconocimiento bloquea el ejercicio reflexivo de la *zétesis* porque la *sophrosýne* de Critias se comprende desde la soberanía de su posición sapiencial. De ahí que la propuesta sofística del autoconocimiento –la propuesta que expone la creencia de que es posible un saber de los saberes y de sí mismo porque la instancia que articula este conocimiento ya está articulada en la supremacía sapiencial del *sóphron*- tenga un significado puramente epistemológico. No es más que una expresión sumamente enérgica del problema del conocimiento (*gnósis*) y del saber (*epistéme*), cuya ambigüedad: a) ha introducido Critias al definir la *sophrosýne* mediante la fórmula delfica y liberarla a su vez de cualquier connotación epistémica (164d4, 164e7, 165a4, 165b4: *gnósis eautón*); pero que, a su vez, b) se ha visto reforzada a través de la hipótesis emitida por Sócrates como examen de la definición de Critias (165c4-5); y lo que es más relevante, c) ha sugerido una posible manera de entender el conocimiento que no tenga por qué juzgarse desde un paradigma epistémico. En este sentido, es razonable que Sócrates, arrastrado por la propia lógica de la ambigüedad, haya basculado la conversación entre estos dos modelos cognoscitivos: el de la interpretación socrática de la *sophrosýne* como autoconocimiento y el de la caracterización teórica de Critias como *epistéme*. Es más, podría incluso decirse que en el transcurso de la conversación Sócrates contribuirá aún más, y deliberadamente, a esta ambigüedad desplazándose de un modelo a otro sin diferenciar claramente cuándo se está refiriendo a uno y cuándo al otro.

A primera vista, todo esto debería suponer un enfrentamiento violento entre Sócrates y Critias. Pero no sucede nada esto porque Sócrates acepta emplear el *lógos* de la misma manera que lo entiende Critias, hasta el punto de que la presencia ambivalente de ambos modelos corre el peligro de confundirse. Esto mismo es lo que le pasa al *lógos* de Critias, que llega un momento en que es incapaz de dominar la ambigüedad tal como lo hace el *lógos* de Sócrates. Pronto se verá forzado a admitir, o será capaz de admitir,

que la *sophrosýne* es el saber del saber y del no saber. Un examen más atento pondrá de manifiesto, sin embargo, que esta aporía lanzada por Sócrates es ambigua. Para captar el sentido global de esta fórmula habrá que distinguir, en primer lugar, lo que él dice explícitamente y lo que Critias cree que dice. En segundo lugar, habrá que preguntarse si Critias se da realmente cuenta de que la aporía como tal no parece aplicarse al autoconocimiento socrático sino a su propia concepción de la *sophrosýne* como saber o *epistème*. Y en tercer lugar, habrá que examinar las consecuencias que mediante el desplazamiento socrático de la fórmula supone añadir la idea de un no saber esencial en su concepción epistémica del saber.

a) Sócrates declara, para empezar, que el saber autorreferencial de Critias puede ser competente, pero que le es necesario algo más para establecerse como saber único. En particular, deja bien claro que: *“el sóphron es el único [mónos] que se conocerá a sí mismo y estará en disposición de examinar qué sabe y no sabe en un momento cualquiera, e igualmente será capaz de inspeccionar a los demás sobre lo que cada cual sabe y cree, aunque crea saber, y también sobre qué es lo que cree saber, pero no sabe; ya que, del resto de los hombres, no habrá ninguno que pueda hacerlo. Conque eso es el ser sóphron y la sophrosýne y el conocerse a sí mismo: el saber lo que sabe y lo que no sabe”* (167a1-7). De ahí que la cuestión crucial (167a1: *pálin éx arkhês*) para Critias tenga que ver con si la *sophrosýne*, el único saber que sabe de sí y de los demás porque sabe que no sabe, es realmente competente con arreglo a lo que exige la nueva fórmula de Sócrates, y si esa competencia, caso de darse, reporta algún tipo de utilidad que deba conocerse.

Sin embargo, Sócrates concede poco después que, de admitirse que la *sophrosýne* respondiera a la nueva definición, nos encontraríamos ante un saber extraño, fuera de lugar, *átomos*. Surge así la cuestión de si con ello simplemente se retracta o si meramente matiza el enunciado general hecho al comienzo: ¿cree él que la *sophrosýne* es un tipo de conocimiento que además de ser posible es realmente útil? Sócrates nunca contesta esta pregunta explícitamente. Pero deja bien claro que la precomprensión epistémica de la *sophrosýne* sólo puede responderla negativamente. Con esto parece querer decir que la *sophrosýne* no puede configurarse epistémicamente. Por otra parte, esto sugiere casi a renglón seguido que la *sophrosýne*, como modalidad sapiencial posible y útil, no tiene por qué fundamentarse en un paradigma epistemológico.

b) Así que la confusión señalada por Sócrates, aunque pudiera parecer clara e inequívoca a un lector atento al *Cármides*, no lo es para Critias, que no parece estar alterado ante la ambigüedad y la indecisión de la fórmula sino que, al contrario, está dispuesto a interrogarse la posibilidad y la utilidad de su saber. De manera que lo primero que deben examinar conjuntamente es la *aporía* sobre la que se fundamenta la posibilidad de la *sophrosýne*. Es importante señalar que Sócrates no dice explícitamente en ningún sitio que el autoconocimiento, el reconocimiento de la ausencia de saber, sea un saber *aporético*<sup>156</sup>. Sí que parece afirmar, en cambio, que concebir el saber autorreferencial de Critias sobre la base del no-saber puede ser una *aporía*: “¿Y en fin, le dije, no ha de darse todo eso, si eso es lo que ahora mismo decías: un cierto saber, único, que no es saber de otra cosa sino de sí mismo [eautês] y de los demás saberes, y que es también de la ignorancia y de él mismo? Ya ves, compañero, qué cosa tan extraña es esa de la que intentamos hablar, pues si en otros casos te pones a examinar esto mismo, te parecerá que no es posible” (167b10-c6).

El significado de *eautês* no es irrelevante para el examen de la *aporía* presentada por Sócrates. Después de todo es en tanto que único intérprete de su saber que Critias se presenta a sí mismo como *sóphron*. En principio, Critias no sabe las mismas cosas que los demás sabios porque él es el único sabio que sabe y no sabe. Pero si Critias viene exigido por su propio saber, debe separarse de lo que sabe para poder autorreconocerse. Es en este contexto en el que la autorreferencialidad del saber de Critias es

---

<sup>156</sup> TUCKEY (1951) 69, MORRIS (1989) 57 y Mc KIM (1985) 70 aseguran que Platón, en realidad, somete a examen no el autoconocimiento de Critias, sino la ignorancia socrática, el único saber que Sócrates asegura poseer (*Apología* 21b y 22d). En una línea semejante, KAHN (1996) 198-99 cree que en el *Cármides* tiene lugar el primer intento de fundamentar la ignorancia socrática como una nueva forma *paidética*. Es más que probable que desde la recepción descontextualizada de la fórmula empleada por Sócrates, la ambigüedad de la propia conversación admita la posibilidad de problematizar la ignorancia socrática. Kahn llega incluso a observar que la *zétesis* (167a2, 170d5, 172b6-7) está inevitablemente vinculada a una modalidad sapiencial como la de Sócrates, fundamentada como tal en la ignorancia (165b8; 166d2): “But how can he know what he is ignorant of? And how can he test any pretensions to knowledge unless he himself possesses the kind of enterprise that is in question? If the argument here is correct, or if Plato thought it was, then there is a serious trouble in store for Socrates’ quest for wisdom as depicted in the *Apology*” (198-99). Kahn desplaza el centro del diálogo a la problematización de la verificación socrática del oráculo delfico. De ahí que entienda el *Cármides* como un intento por refundamentar cognoscitivamente el *gignóskein eautón*. No se trataría, pues, de reconstruir la figura de un Sócrates histórico, como encontrar una estrategia de continuidad del socratismo – “a coherent account of what kind of knowledge would be required for full competence in the search for moral wisdom that Socrates had begun” (203) – que permitiera fundamentar la *zétesis* en un conocimiento del Bien: “What began in the *Laches* and *Carmides* and continued in the *Meno* and *Euthydemus* as a search for beneficial knowledge, knowledge of the correct use of instrumental goods, finds its climax at the end of Republic VI, in an appeal to knowledge of the Good itself” (209)

contraargumentada con ejemplos de referencialidad típicamente intencionales, como los actos psíquicos o mentales (167c8-168b1), las relaciones cuantitativas asimétricas (168b2-d3) y la percepción visual y auditiva (168d3-e2). Si los ejemplos definen la singularidad de lo que es referido y excluyen del saber aquello a lo que se tiende, no está en la capacidad de Critias-*sóphron* la posibilidad de referirse directamente a él mismo. A menos, claro está, que la presuponga:

*“Se necesitaría, en efecto, de un hombre de gran capacidad, amigo mío, para que en todos los casos distinguiese con precisión si ninguna de las cosas de la realidad tiene por naturaleza su propia capacidad sobre sí [salvo el caso del saber], pero sí respecto a otro, o bien a algunas cosas sí y a otras no; y en segundo lugar, si las hay, sean las que sean que tengan esa relación sobre sí mismas, si entre ellas está ese saber que nosotros decimos que es la *sophrosýne*. Por mi parte, no confío en poder determinar esto con precisión; y así, aunque esto llegara a ser posible, ni estaría dispuesto a sostener que hay un saber del saber, ni, pudiéndolo sostener en el mejor de los casos, aceptaría que eso mismo fuese la *sophrosýne*, no al menos hasta haber investigado si puede sernos provechoso o no. Pues, en efecto, vaticino que algo provechoso y también bueno es la *sophrosýne*” (169a1-b4).*

Sócrates ironiza sobre la posibilidad de que *un hombre de gran capacidad* (169a1-2) pudiera distinguir sus propias capacidades de las ajenas con la sola posesión de un saber de sí<sup>157</sup>. Ciertamente que incluso a un hombre como Critias le sería prácticamente imposible reconocer esta capacidad de discernimiento, y por eso es razonable suponer que la propuesta de un saber del saber deba ser en este punto necesariamente aporética<sup>158</sup>. La idea fundamental es que la *sophrosýne* no puede examinarse como saber del saber y del no saber si no tiene necesidad de nada en el que verse reflejado. Si

<sup>157</sup> Lo mismo podría decirse de Critias, que, como buen “materialista ilustrado”, está comprometido con la tesis asimiladora de la excelencia en el saber propio. Quizás, efectivamente, la sabiduría práctica sea la única maestra del hombre, tal como lo certifica el eslogan oligárquico del *self-man*. De hecho ésta es una de las posibilidades que el Critias histórico apuntaría en su *Sísifo* sobre la identidad del maestro que debía modular la naturaleza humana. Como sugiere LURI (2001) 45, también podría ocurrir que, al igual que la necesidad, asistiera al hombre la *mérinnam* (cuidado, preocupación) de un Prometeo histórico.

<sup>158</sup> Incluso para el saber común, una noción como la conciencia de sí no puede parecer sino extraña por la siguiente razón: es probable que ello se deba a que la mayoría de nosotros todavía somos víctimas del prejuicio persistente que reduce la conciencia de sí en el idealismo alemán a la problemática posterior, decimonónica, de la conciencia de sí qua “introspección”, es decir, del sujeto volviendo su mirada hacia adentro y convirtiéndose en objeto de intuición. Como se indica sutilmente en la segunda definición del joven Cármides, la conciencia de sí socrática consiste en un gesto reflexivo que no tiene nada en común con la introspección psicológica. Sobre esta diferencia decisiva, véase KOBE (1992) 33-50.

la *sophrosýne* se sustrae a la captación reflexiva, entonces no hay modo alguno de que pueda reflejarse la dimensión propia del saber: la reapropiación del saber y del no-saber por medio del saber que se reconoce en él exige desde luego una figura que le devuelva su imagen especular, una figura en la cual pueda reconocerlo como su propio producto. Lo que lo eleva a la posibilidad de ser susceptible de conocimiento y examen es su capacidad para mirarse a sí mismo en el otro. Pero precisamente la aporía decisiva del saber de Critias es que tan sólo necesita verse a sí mismo desde la autarquía de su *epistéme*.

La ausencia de una figura especular es, por lo tanto, estrictamente constitutiva de su *sophrosýne*: al negar la reflexión, el saber de Critias tampoco crea la distancia mínima entre el saber reflejado y su imagen especular, la distancia que hace posible el proceso mismo de la reflexión. En cierta medida, el saber de Critias deviene finalmente un saber incomprensible para sí mismo en cuanto que la figura especular en la que se mira es intrínsecamente completa y, por lo tanto, resulta negada para el ejercicio de su reconocimiento. En esto consiste, en última instancia, la referencia socrática a la *dýnamis megalostí* de Critias (169a1-2): nos confronta inmediatamente con el modo en que la *epistéme* de Critias-*sóphron* está en sí misma siempre-ya “mediada” por su propia imposibilidad, ya que habría de experimentarse como una especie de poder omnisciente, un poder con el que no sería posible ningún intercambio especular. La clave, sin embargo, radica en que, aunque produjera conocimiento en y por sí misma (en *eaútó*), esta *epistéme* sería incapaz de reconocerse a sí misma como instancia rectora.

En este punto surge con fuerza la diferencia entre la *epistéme* y la *sophrosýne* que hace posible la *epistéme*. Sócrates se niega a concebir la *sophrosýne* como un saber poseído y ejercitado en su autarquía epistemológica. Estrictamente hablando, no hay una instancia directiva que pueda regir el producirse del saber mismo en *eaútó* con la *sophrosýne* de una *epistéme* cerrada en sí misma. En este sentido, el *sóphron* ya no puede ser el que ejerza esta función directiva desde una superioridad autista, sino el que, consciente de la carencia constitutiva de las *epistémai*, reconozca la necesidad de una condición externa que dirija el examen del saber y del no-saber. Quizás sea ésta la utilidad de la *sophrosýne*. Si jamás llega a ser propiamente un saber, es decir, si no llega a cuajarse en ninguna *epistéme* concreta, la *sophrosýne* podría orientar la búsqueda de la sapiencialidad del saber. Su pregunta básica podría ser: ¿Qué es lo que hace que las

*epistémαι* o saberes particulares sean efectivamente saber *epistéme*? Por esto, sólo en el límite del vaticinio, sólo a título de condición orientativa que llena la búsqueda sapiencial, podría ser considerada ella misma como un saber útil (169b3-4).

Podemos suponer, por tanto, que, al delinear negativamente la utilidad de la *sophrosýne*, Sócrates deja entrever un saber posible que no es el estado normal del saber propio de Critias. Es Sócrates el que vaticina la posibilidad de un bien inherente al ejercicio reflexivo del conocimiento porque, a diferencia de Critias, la *sophrosýne* está fundada en el reconocimiento de la incompletud: el deseo de saber y no-saber es el negativo que le impide al saber lograr la identidad consigo mismo. En cambio, la utilidad que Critias extrae de la *sophrosýne* sólo tiene sentido si se hace una suposición que no es nada evidente, pero que es perfectamente comprensible desde la autosuficiencia de su modelo epistémico (169a1-5). En efecto, para justificar la utilidad de su saber, el saber debe entregarse al juego de la autoafección; en pocas palabras, ha de admitir la autocerteza absoluta del *sóphron*: “Digo yo, Sócrates, que si uno posee un saber que se conoce a sí mismo, ese mismo habrá de ser como es justamente aquello que posee” (169e2-3).

Critias quiere asegurar la utilidad de su saber reintroduciendo un referente distinto: la autopresencia de certeza en el *sóphron*. Si la *sophrosýne* es útil, el que se conoce a sí mismo será *sóphron* necesariamente. El *sóphron* puede participar fácilmente de esta identidad por la utilidad inherente a su propia actividad cognoscitiva, actividad que no está condicionada por ninguna otra cosa que la autocerteza del hombre que la realiza y que no depende del dominio cognoscitivo sobre el cual se aplica. En la posible certeza de esta autoconciencia, es donde la *sophrosýne* se revela como particularmente útil, la posesión de la que Critias se vanagloria por conocerse realmente a sí mismo. De ahí que poco más quede por ver de la actitud del sofista. Porque es perfectamente criticable incluso aceptando socráticamente que no hay virtud poseída que no conlleve un cierto autoconocimiento. Implica y presupone, en efecto, una concepción sumamente discutible (aunque admitida por la posición doxástica de Critias) de la *sophrosýne*, según la cual la autocerteza coincide siempre y en todas partes con el saber del saber y del no saber: el *sóphron* poseería efectivamente la *sophrosýne* (o una *sophrosýne*) tan pronto como estuviera seguro de tenerla (teniendo, por ejemplo, una acción autocognoscitiva). Dicho de otro modo, bajo el aislamiento necesario de su saber,

Critias admite que la utilidad específica de la *sophrosýne* consiste en el sentimiento de “evidencia” que supuestamente da la autocerteza propia del *sóphron*.

Critias se distingue, por tanto, desde la utilidad de su autocerteza cognitiva, y en buena lógica, cree preservar la autorreferencialidad de su saber identificándolo consigo mismo. Desgraciadamente, la afirmación de certeza por parte del *sóphron* es meramente una manifestación fenoménica de su capacidad, no es en modo alguno “evidente”, y es invalidada por el solo hecho de que la utilidad de la *sophrosýne* pasa menos por la autocerteza cognitiva que por el discernimiento posible de su dominio. La *sophrosýne* habría de examinarse sobre la posibilidad de conocer lo que se sabe y lo que no se sabe. El problema más obvio para Critias es que no puede haber diferencia entre conocer (*gignóskein*) y saber (*epístasthai*) porque el *sóphron* no puede albergar jamás la menor duda respecto al conocimiento de su virtud o la autenticidad del saber que recibe bajo su propia certeza cognitiva (169e6-170a1)<sup>159</sup>.

En suma, la autocerteza que pueda tener Critias-*sóphron* queda invalidada, en tanto que bien de la *sophrosýne*, por el solo hecho de que él está absolutamente aislado al tomar este saber (subjétivamente evidente, por lo demás) por un conocimiento. En consecuencia, el *sóphron* rigurosamente aislado en la certeza de su saber jamás podrá mostrar la utilidad de la *sophrosýne* a menos que muestre en qué dominio este saber es efectivamente beneficioso. Desde este punto de vista, hay, por tanto, una diferencia esencial entre conocimiento y saber: la diferencia se referirá a la utilidad misma que tiene el *sóphron* de discernir entre el saber y el no-saber. Sólo en la medida en que la refutación de esa utilidad se entienda referida nuevamente a la concepción sofística de

---

<sup>159</sup> Si tenemos en cuenta la identificación hecha por Critias entre *sophía* y *epístéme*, es muy destacable que Sócrates evite el uso de este segundo término y prefiera emplear el verbo *gignóskein* para referirse al auto-conocimiento. De manera bien significativa, también en la intervención anterior (169d2-9), cuando Sócrates lanza la hipótesis de alguien que estuviera en posesión del autoconocimiento y pregunta si discriminaría necesariamente las cosas que sabe y las que no sabe, el verbo que emplea es siempre *gignóskein* y derivados y en ningún caso *epístasthai*. La constatación parece confirmar la lectura de EBERT (1974) según la cual *gignóskein* estaría asociado al autoconocimiento, es decir, el modelo cognoscitivo bajo el cual Platón pretende pensar de nuevo el saber. Pero la identificación entre saber (*eídenai*) y conocer (*gignóskein*) formulada por Critias impide esta posibilidad y dispone el conocimiento propio (*autós*) como un saber cualquiera: el paso dado por Critias se basa en la mera sustitución objetiva del objeto representado y en la autocerteza de su propia posición. Así lo que PLANNINC (1991) encuentra en *Las Leyes* y *La república*, GRISWOLD (1986) en el *Fedro*, IBAÑEZ (2004) en el *Teeteto* y la lectura de Ebert en el *Cármides*; son también indicios más que suficientes para replantear en los estudios platónicos la relación entre saber y sabiduría.

la *sophrosýne*, el lector podrá comprender el alcance del argumento socrático (170a-170d5).

Toda la cuestión estriba, por tanto, en conocer la utilidad de lo que sabe y no sabe el *sóphron*<sup>160</sup>. Ahora bien, basta plantear esta cuestión (refiriéndola al conocimiento poseído por el *sóphron*) para percatarse de que es extremadamente compleja, incluso insoluble. La complejidad y la aporía de esta cuestión obedecen al hecho banal de que semejante saber, diferenciado de los demás en virtud de la peculiaridad de su dominio cognoscitivo, debería tener un conocimiento limitado. Es este hecho lo que le permite al *sóphron* distinguir su saber de los demás. En particular, es en razón de su ámbito cognoscitivo propio por lo que el *sóphron* se puede identificar con la posición del que sabe lo que sabe y lo que no sabe. Ahora bien, a primera vista, con arreglo a la definición misma del *sóphron*, éste consagrará todo su conocimiento a la búsqueda del saber y del no-saber, al ser éste su valor y su meta supremos. Renunciará, por tanto, no sólo a los demás saberes, sino también a toda competencia propiamente dicha, salvo la de su propio saber. Pero si esto es así, se pregunta Sócrates, “¿Qué es lo que conoce? ¿cómo con ese saber que tiene va a saberlo? Porque si conoce lo referente a la salud, es por la medicina, y no por la *sophrosýne*, y lo referente a las armonías, por la música, y no por la moderación, y lo referente a la edificación, por la arquitectura, y no por la *sophrosýne*, y así con todas las cosas” (170c1-4).

El argumento de Sócrates moviliza ahora una serie abierta de *téchnai* deliberadamente autoexcluidas de la dominación del saber de Critias. La medicina, la arquitectura, la música son distintos oficios que tienen competencia propia sobre sus dominios<sup>161</sup>. La enseñanza superficial es que el modelo epistemológico de Critias sólo

<sup>160</sup> El argumento volverá a emplear la teoría socrática de los oficios con el fin de individualizar la *tekhne-episteme* de Critias (170d2-3). De ahora en adelante diferentes saberes serán sustraídos (169d2-171c10) del dominio del saber de Critias. Curiosamente, los referentes que se van a excluir son nuevamente los *prágmata* de los diversos saberes que Critias distinguió jerárquicamente en 165e2-166b3. Entonces, la determinación del saber de sí permitió decidir su dominio diferenciándose del resto de los oficios o saberes con un dominio propio (166b6-c5). Presentado ahora con toda su soberanía epistémica, el saber de los saberes de Critias se va a contradecir a sí mismo respecto de las posibilidades cognoscitivas que asegura poseer.

<sup>161</sup> La totalidad del argumento asume una rígida separación entre diferentes *epistémiai* de acuerdo a su dominio cognoscitivo, y, con el fin de determinar el valor peculiar de la *sophrosýne*, presupone un principio de especialización exclusiva de los saberes. Es evidente que la asunción de esta exclusividad competencial es, de entrada, contradictoria con la definición de la *sophrosýne* como saber de los saberes, pero ni a Critias le parece problemática en sí misma ni Sócrates está dispuesto a prescindir de ella para

puede basar su competencia en el autorreconocimiento limitado de su dominio: saber que sabe y que no sabe. La enseñanza más profunda y más penetrante es que la serie ejemplar de las *tékhnai*, cuyos dominios debían pertenecer al saber de Critias, rompe la falsa totalidad en que se mueve la pretensión soberana del sofista. Mediante la posesión de un saber de los saberes deberían poder examinarse cada uno de los saberes que definen el dominio del saber de Critias como un todo. Pero se necesitarían también las competencias específicas que se han excluido: es la competencia técnica necesaria para separar el que sabe (*technikós*) del que se hace pasar por el que sabe (*pseudotechnikós*) aquello sobre lo que no tiene capacidad el saber de Critias<sup>162</sup>: “*lo único que sabrá, según parece, es que tiene algún saber, pero la sophrosýne no ha de hacerle conocer de qué cosa*” (170d5-9).

Si la primera aporía refutaba la autorrefencialidad de la capacidad de Critias-sophrón (167b6-169c2), ahora la lógica de Sócrates, de acuerdo con la autolimitación cognoscitiva de su dominio, la despoja del examen posible de cualquier saber (170e3-171c10), en claro y evidente contraste con la reconocida aptitud socrática de interrogar a los demás para saber qué es lo que efectivamente saben y no saben. Mientras la utilidad de la *zétesis* es innegable y problematiza el saber de los que presuntamente saben sin necesidad de reivindicar una competencia sobre cada saber específicamente considerado, el autoconocimiento de Critias es un saber inútil porque es incapaz de examinar el saber de los demás pretendiendo tener esa competencia. El razonamiento de Sócrates sugiere entonces que la *sophrosýne*, el saber del saber y del no saber, es inútil desde la perspectiva epistemológica del modelo de Critias. De ahí que la conclusión del razonamiento enfatice la asociación de las *epistemai* (saberes) con las *tékhnai* (oficios),

---

mostrar la inutilidad de un saber que no sabe absolutamente nada de los saberes de su dominio cognoscitivo.

<sup>162</sup> En este punto, Sócrates interpone una observación más general: “*En los referentes a salud y a enfermedad es donde ha de examinar al médico, en cuanto médico, el que examine como es debido [orthôs]. Por tanto, entre las cosas que en ese dominio se digan o se hagan, habrá de examinar [skopóumenos] si las que se dicen se dicen con verdad [alethê légetai] y si las que se hacen se hacen debidamente [orthôs práttetai]. ¿Y acaso sin saber de medicina habrá de poder hacerse cargo de cualquiera de estos asuntos?*” (171a11-b12). En efecto, la competencia técnica sobre un dominio cognoscitivo determinado conduce al a) *alethê légein* (171b8) que distingue válidamente al que sabe del que no sabe; y al b) *orthôs práttein* (171b9), que da cuenta del *érgon* producido. Esta doble condición se da asociada con el doble intento de obtener verdad y corrección en el decir y el hacer de un especialista. De ahí que esta continuidad entre la verdad del lógos y la rectitud del *érgon*, prerequisites esenciales para cualquier *tekhné-epistémē*, sea la responsable última de la inutilidad del modelo sapiencial de Critias. Si la lógica de los oficios autodelimita el ámbito competencial de Critias-sóphron, su saber sobre el resto de saberes no vale para nada porque no tiene capacidad para examinar el fundamento de sus discursos y sus acciones fuera de los dominios preestablecidos de los saberes especializados.

hasta el punto de que los únicos competentes en cada una de las diferentes *epistémαι* son incluso denominados *demiourgoi* (artesanos): “Si la *sophrosýne* es saber del saber y del no-saber, no será capaz de distinguir al médico, que entiende algo de su oficio, del que no entiende, pero que se las da de que entiende o se lo cree, ni a ningún otro de los que son expertos en algo sea de lo que sea, excepto, claro está, a sus propios colegas en la materia, como pasa con los otros artesanos” (171c4-9)

c) ¿Qué enseñanza se deriva de la inclusión de la ignorancia en la definición de Critias? Creemos que se puede distinguir una doble lección. En primer lugar, hay que recordar que la argumentación socrática se dirige contra la exclusividad de Critias respecto de la ignorancia de su saber; exclusividad motivada por la soberanía de una posición epistemológicamente más amplia que su ignorancia, y que se encuentra enlazada dramáticamente con el deseo de reconocimiento de Critias. La relación saber – no saber se presenta en la *sophrosýne* de Critias como una consecuencia exigida por la naturaleza máxima de su saber. Es probablemente por esta razón por la que la adición socrática resulta ambigua: el no saber es ciertamente una consecuencia de la autosatisfacción de una posición cognoscitiva como la de Critias-*sóphron*, pero es también, según el autoconocimiento socrático, la condición autolimitadora de todo saber (166c6-d6). La determinación del sentido de la adición es crucial: destinada, por un lado, a preservar el autorreconocimiento sapiencial de Critias-*sóphron*, abre, por otro lado, una posible disposición del saber respecto de sus propios límites. Si se adopta la actitud epistemológica de Critias, se recae en el caso del *sóphron* aislado que se desentiende completamente de la posibilidad de examinar su saber. Por el contrario, si uno está de acuerdo con la actitud socrática, en la medida en que el *sóphron* pretenda examinar su propio saber y el de los demás, es de suponer que pensará únicamente en el reconocimiento de su propia ignorancia por él mismo y en la ignorancia hacia sí.

Así, de entrada, el *Cármides* es la confrontación de dos actitudes cognoscitivas ligadas a dos ignorancias desiguales, situadas dramáticamente en la recepción *paidética* de la *sophrosýne* por parte del joven *Cármides*<sup>163</sup>. La adición de Sócrates abre

163

Es verdad que la *Apología* es una defensa sin *sophrosýne* y que la ignorancia socrática es frecuentemente comparada con la profecía o manía divinas, el opuesto mismo de la sobriedad o moderación. También es verdad, siguiendo a SCHMID (1998), que en el *Cármides* hay rasgos que definen la *sophrosýne* de Sócrates y la presentan en los dos niveles de actuación del personaje. Por un lado, Sócrates quiere modificar la posición de Critias desde el autorreconocimiento necesario de los

la posibilidad educativa de la *sophrosýne* desde la confrontación dialéctica entre la autolimitación socrática del saber (el saber del no-saber) y el saber autosuficiente de Critias (el saber que sabe lo que sabe y lo que no sabe). En este contrapunto dialéctico entre el *phármakos* de Sócrates y la *hýbris paidéтика* de Critias, el diálogo dibuja dos posiciones sapienciales demarcadas ambiguamente: (a) una *excesiva*, que presupone y articula la ignorancia en torno a un saber *megalostí*, y (b) una *moderada*, fundamentada en el reconocimiento de la ignorancia, expresión de un tipo de saber que se sabe únicamente en la posibilidad reflexiva de la *zétesis* (166c6-d6), frente a la apariencia

---

límites del saber, haciendo prevalecer la *zétesis* y orientándola a un bien común (166c6-d6); por otro lado, promueve en el joven Cármides la vida como filosofía, esto es, como *phármakon* desde el que combatir, primeramente, el autoritarismo *doxástico* de su guardián-maestro y, de acuerdo con esto, la autocomplacencia apolítica de su *práxis*. La racionalidad socrática presupuesta como *sophrosýne* se podría esquematizar fácilmente del siguiente modo:

Sócrates	<i>Synousía</i>	Critias
<i>Sophrosýne</i>		<i>Sophrosýne excesiva</i>
NO SABER LIMITADOR	→	SABIDURÍA ILIMITADA
AUTOEXAMEN	→	AUTORRECONOCIMIENTO
BIEN COMÚN	→	BIEN DE LA TIRANIA

Sócrates	<i>No Synousía</i>	Cármides
Médico - <i>sóphron</i>		Paciente deficitario de <i>sophrosýne</i>
MIEDO AL DESACUERDO	→	DOLOR DE CABEZA
PHÁRMAKON	→	HETERONOMÍA PAIDÉTICA
BÚSQUEDA COMPARTIDA	→	EGOÍSMO AUTÁRQUICO

Se podría pensar, con Schmid, que Critias y Cármides representan los extremos opuestos (exceso-defecto) de una virtud que le corresponde a Sócrates. Es posible que la *sophrosýne* pueda equipararse con un modelo de racionalidad centrado en la figura de Sócrates, y hasta es posible que esta dimensión sea importante para describir la enseñanza platónica del *Cármides*. Pero dudamos que sea la única desde la composición literaria de la escena. El *Cármides* contiene una dialéctica intrincada entre dos modelos sapienciales no únicamente dualizada, como se explicita en la relación Sócrates-Critias, sino enlazada a una situación que es la de la curación del joven Cármides. Queda también el hecho de que el deseo movilizado alrededor de la belleza del muchacho motiva la reflexión socrática sobre la *sophrosýne* y que Platón eventualmente considera la destrucción de Atenas a raíz de la Guerra del Peloponeso causada por el triunfo de la *epithymía* y la *boúlesis* tiránicas sobre la *sophrosýne*. No olvidemos que este es el momento de la memoria histórica de Atenas que Platón anuncia al situar la escena en el año 432 y escoge para construir sobre él un diálogo filosófico sobre la *sophrosýne*. Platón reconstruye el difícil diagnóstico de la decadencia de la juventud ateniense y su posible remedio mediante una *synousía* trágico-cómica, planteada a propósito de una virtud prácticamente inexistente y desplegada entre figuras educativas que, como el destinatario de la lección, tendrán una muerte trágica. Sócrates y Critias hablan, por tanto, sobre la *sophrosýne* desde el carácter divino de los ensalmos soteriológicos y el propagandismo sofisticado de la Ilustración. ¿Forman ambos el *phármakos* platónico donde se podrán curar las almas de los jóvenes atenienses? ¿Estamos ante un juicio histórico-dramático sobre la *sophrosýne* perdida que ha conducido a la decadencia de Atenas? ¿Se trata de una virtud enseñable o de una *paideía* que se obtiene ligada a la misma posibilidad de comprender el comienzo mismo del saber como ignorancia?

cognoscitiva de aquellos que “son sabios en una sabiduría más grande que la humana” (*Apología* 20d-e).

El segundo mérito de la enseñanza platónica es mostrarnos la inutilidad epistemológica del *érgon* de Critias: *el saber, incluso el saber soberano de Critias, es incapaz de fundamentarse fuera de los postulados de su epistème especializada*<sup>164</sup>. La idea clave es, pues, que la *sophrosýne* de Critias es un saber inútil porque no sabe hacer valer aquello que hace. Sócrates, por el contrario, está más avanzado en el camino que conduce a la *sophrosýne* porque a lo largo de su conversación con Critias es competente para distinguir el saber del no-saber. A tal efecto, bastaría recordar tres rasgos distintivos de la *sophrosýne* socrática. En primer lugar, Sócrates es más experto en el arte de la dialéctica o de la discusión: ve mejor que Critias las insuficiencias de su argumentación y sabe emplear la ambigüedad de su *lógos* mejor que él. En segundo lugar, el arte de la dialéctica permite a Sócrates hacer lo que hace durante la conversación: examinar el saber de Critias. En tercer lugar, al estar dispuesto a problematizar la propuesta sofística del autoconocimiento, se aproxima más a lo útil que Critias, cuyo saber se encierra en el autismo propio de las *epistémai*, sin darse cuenta, por lo demás, de la inutilidad de su *érgon*.

Así, parece que el *Cármides* puede interpretarse mediante dos estrategias relacionadas con el *érgon* de la *sophrosýne*, pero que chocan a través de dos modelos sapienciales. Critias afirma la utilidad de la *sophrosýne* en la autocerteza cognoscitiva de su posición. Sócrates, por el contrario, lo formula de manera condicional: si la *sophrosýne* es un bien, la razón por la que pueda serle útil se encuentra menos en la posesión del saber que en el examen mismo del saber o, dicho de otra manera, si la *sophrosýne* es inseparable del autoconocimiento, el examen del saber ha de ir acompañado de la conciencia de tal examen. Mientras el *sóphron* de Critias posee la

<sup>164</sup> Si las *téchnai* están especializadas, no hay una *tekhné* suprema que pueda juzgar su propio dominio o el dominio de otra *tekhné*, tal como se infiere del argumento presentado por Sócrates. El razonamiento será aplicará igualmente al *érgon* de cada oficio (173a8-d5), lo que conducirá a la siguiente paradoja (174c9-d1): para operar sin error, un oficio necesitaría conocer lo que realmente promueve la ventaja de su *érgon*. Una consecuencia implícita de este principio es que al saber de Critias también le es esencial el mismo conocimiento básico. Formulado, pues, disyuntivamente: las *téchnai*, o bien son especializadas, confinadas en sus propios dominios, lo suficientemente adecuadas en sí mismas como para ser conscientes de su *érgon*, o no hay más que una *tekhné* globalmente verdadera, la del *sóphron* capaz de ser gobernado por este conocimiento. Sólo una comprensión global del *Cármides* permitirá entender la falsedad de esta disyuntiva.

*sophrosýne* (es decir, la plenitud de la conciencia de sí, o sea –en realidad– un saber omnisciente), el *sóphron* de Sócrates consagra su vida a la búsqueda de la *sophrosýne*. Esta confrontación es suficientemente clara y apenas sorprende su visualización cuando se relee el *Cármides* desde (a) los cánones clásicos de la ignorancia socrática y del empleo dialéctico de la refutación (Goldschmidt); b) la contextualización histórica y filosófica del saber refutado por Sócrates (Pohlenz); c) la pretensión de fundamentar cognoscitivamente el saber del saber y del no-saber (Kahn); d) la *sophrosýne* socrática como exponente de una racionalidad crítica (Schmid). Por supuesto, el problema es hacer de esta contraposición el centro mismo del *Cármides* platónico:

- a) Según este modelo, de fuerte raigambre en la tradición analítico-anglosajona, los primeros diálogos platónicos desarrollan la búsqueda de una definición con una intención positiva: averiguar la certeza que mora en el interlocutor socrático y refutar la ilusión de sabiduría que ha de posibilitar la búsqueda sobre la *areté*. Esta distinción, proyectada en la estructura de los denominados “diálogos socráticos”, permite a Goldschmidt caracterizar el *Cármides* como una dialéctica circular orientado a la captura de la imagen falsa de una virtud y la búsqueda de su definición verdadera, como si el único marco en el que pudiera reproducirse la problemática platónica de la *dóxa* en los diálogos de juventud fuera el de la contraposición *dóxa-lógos*. Según Goldschmidt (1971) 73-74, esta dialéctica se desarrolla en tres etapas: 1) la refutación de la hipótesis planteada por Critias (Primera aporía (167b-169d): la imposibilidad epistemológica de pensar un saber de sí mismo); 2) la construcción de la definición a partir de un criterio admitido por el interlocutor (Segunda aporía (169d-171d): la *sophrosýne* como saber del saber y del no-saber); 3) la aparición fugitiva de la *sophrosýne* en el replanteamiento de la cuestión (la posible identificación de la *sophrosýne* con el saber del bien y del mal: 172c-174b6)<sup>165</sup>.

<sup>165</sup> El estructuralismo aplicado por Goldschmidt a la lectura del *Cármides* apenas tiene problemas para descifrar el centro del diálogo. La *sophrosýne* se muestra de una manera aporética cuando el saber de Critias se ve obligado a reivindicar la competencia de los distintos saberes especializados para ser realmente útil (169d-171c): “*La aporie se prolongera lorsque la critique par les conséquences portera non plus sur l’élément delphique de l’ennoncé, mais sur le caractère encyclopédique dont Critias, cédant à l’analogie, avait revêtu la sagesse. Rivalisant ainsi avec les techniques particulières, la sagesse n’a pas d’objet propre...*”(66-67)

La presencia de este esquema con un pasaje central que expone la aporía y abre el camino a la definición se reproduce igualmente en el análisis que hace Goldschmidt del *Laques*, el *Eutifrón*, el *Hippias Mayor*, y el *Lisis*, pero la cuestión es si el *Cármides* se agota completamente en la refutación de esta imagen de la *sophrosýne* o si, por el contrario, se da en una situación dramática que pretende vehicular esta dialéctica *paidéticamente*, como exponente de una manera radicalmente distinta de pensar la *sophrosýne*. A fin de poder atender esta cuestión, la lectura de Goldschmidt se despreocupa de un aspecto que es crucial para Pohlenz: la necesidad de distinguir cuidadosamente entre la *sophrosýne* de Critias y la *sophrosýne* de Sócrates, pues la situación dramática de ambos personajes está lejos de ser la misma en los dos casos.

- b) Pohlenz tiene la virtud de centrarse en la caracterización dramática de la *sophrosýne* de Critias y de apreciar que bajo su paradigma se oculta uno de los múltiples saberes que circulaban en la Atenas del siglo IV. La cuestión de principio que pretende resolver consiste en saber por qué, cómo y hasta qué punto el *Cármides* representa la refutación de una propuesta pretendidamente socrática. Pero la cuestión no tiene ciertamente ninguna solución posible porque no es fácil atribuir esta propuesta a algún otro filósofo, sofista o discípulo de Sócrates. Es verdad que Pohlenz se inclina por esta última opción, pero no se aventura a dar el nombre del posible instigador de la propuesta<sup>166</sup>. Para Pohlenz, la clave del argumento es que Critias tal vez se comporta, no como un *sóphron*, sino como un “intelectual” que critica los saberes con los que vive a partir de un “ideal” construido en el universo del discurso, “ideal” al que sólo puede atribuírsele un valor epistemológico<sup>167</sup>.

Quizás tenga razón Pohlenz, al decirnos que el *Cármides* constituye un intento por parte de Platón de señalar los excesos ideales de la *sophrosýne* y, por descontado, un intento de reaccionar frente a un cierto socratismo que tiende a intelectualizar abusivamente la “vida examinada” de Sócrates. Según Pohlenz,

<sup>166</sup> TUCKEY (1951) 34

<sup>167</sup> De hecho, Sócrates presentará el “ideal” de Critias en forma de sueño. Pues el ideal presentado en esa forma difiere de ese mismo “ideal” presentado diurnamente, precisamente porque no se ve en qué sentido puede llegar a ser útil un saber que se ve obligado a declararse axiológicamente neutro. Quizás el diálogo tenga por objeto convencernos de que más vale renunciar a todo socratismo si la manera de entender el significado de la vida socrática debe identificarse con el ideal soñado por Sócrates.

Platón se habría dado perfectamente cuenta del peligro del carácter necesariamente ideal del tipo de formulaciones que había dado Sócrates. Él habría pensado que la “tiranía ilustrada” que supone un saber del saber y del no-saber hace que Critias represente la posición de cierto socratismo intelectualizado. Creemos, sin embargo, que para calibrar el sentido y el alcance verdadero de esta crítica, haría falta saber si la refutación del saber del saber y del no-saber significa realmente una refutación de la *sophrosýne* en general y si no comporta ya el abandono de la posibilidad real de cualquier saber fundamentado en sí mismo; en otras palabras, haría falta ver si Sócrates, Platón y Pohlenz tienen de verdad razón al afirmar que la *sophrosýne* bosquejada por la globalidad misma del diálogo no es más que una *sophrosýne* ideal. Se trata de considerar el *Cármides* globalmente, y no como un simple envoltorio doctrinal o reverencial de la memoria histórica de Sócrates.

- c) Kahn es precisamente un “filólogo platónico” especialmente crítico contra lo que él denomina “the historicist assumption” y postula una interpretación particularmente sugerente que determina como *protréptica* de los primeros diálogos. “Did Plato Write Socratic dialogues” (1980) es un título deliberadamente provocativo para todos aquellos representantes de la ortodoxia platónica que consideran que la motivación de Platón al escribir sus diálogos es fundamentalmente histórica. La estrategia de Kahn es, por tanto, muy distinta a la de Pohlenz. Kahn no prolonga el socratismo en la refutación de una posición excesivamente intelectualizada del autoconocimiento sino en una dirección que problematiza la ignorancia socrática. Por este motivo, asegura que en el centro mismo del *Cármides* se confrontan la representación de una posición socrática, vinculada a la tarea verificadora del oráculo delfico, con una posición más amplia que pretende vehicular el ejercicio de la vida examinada a través de una *tekhné* filosófica: “As Socrates undertakes to expose the ignorance of others in a matter where he disavows knowledge, either the elenchus must be fraudulent or the disavowal must be ironical and in some sense insincere (...) Insofar as the socratic elenchus is a successful technique for revealing ignorance in the interlocutors, Socrates must himself possess the relevant sort of first-order knowledge. Or so the argument of Charmides 170a-171c clearly implies.”

Kahn cree que el objeto de la refutación del *Cármides* es, en realidad, el saber maniático-religioso del Sócrates de la Apología<sup>168</sup>. La idea clave es que Sócrates, al igual que Critias, le basta con ser *sóphron* para garantizar el éxito de su saber porque se niega a fundamentar su saber en una *tekhné-epistéme*. De ahí que Critias represente en el *Cármides* la perspectiva autocrática del Sócrates de la *Apología*, perspectiva que se vería refutada por el Sócrates-*tekhnikós* del *Cármides*, dada la incompetencia del saber del saber y del no-saber para examinar cada uno de los saberes especializados<sup>169</sup>. En este sentido, es perfectamente comprensible que el intento filológico o crítico de Kahn por desmontar la imagen de un socratismo filosófico, metodológicamente *zetético*, confrontado a los excesos epistemológicos y metafísicos de Platón, le haya llevado a reorientar la lectura del *Cármides* hacia la fundamentación cognoscitiva del examen socrático en el saber del bien, uno de los ejes sobre los que Platón articula la unidad del proyecto literario que va desde el *Laques* a *La república*.

Pero sorprende ver que Kahn confunda la refutación del saber de Critias con la refutación del examen socrático, porque es obvio que el primero tiene una pretensión autofundamentadora, mientras que el segundo no. Para que el saber de Critias pudiera fundamentarse de veras, debería trascender su dimensión meramente epistemológica (siguiendo el símil platónico de la línea, habría de saltar de la *diánoia* a la *noésis*). Por otro lado, ni es obvio que este paso sea el argumento central del diálogo, ni que el *lógos* interrogador de Sócrates-*tekhnikós* plantee el *érgon* socrático como el dilema a resolver. Al contrario, la

<sup>168</sup> De manera que se podría trazar un paralelismo entre el autismo epistemológico de Critias-*sóphron* y la autofundamentación délfica del método socrático de la vida examinada. Critias posee un saber superior que lo hace *sóphron*; el saber del no-saber de Sócrates establece desde su soberanía maniático-religiosa la excentricidad de las posiciones *doxosóficas* respecto a la sabiduría auténtica. Critias juzga las competencias que domina mediante una *tekhné* que no posee; Sócrates examina *doxosofías* fundamentando su *zétesis* en una competencia que ni puede explicar lo que está buscando (la paradoja del *Menón*) ni transmitirse mediante una enseñanza que asegure que quienes dialogan con él puedan volverse realmente mejores: “*What are the implications for the Socratic elenchus? One implication might be that, if Socrates can test his interlocutors for temperance, he must himself be temperate (...). The more significant implication is that Socrates cannot successfully test for knowledge in any subject in which he is himself ignorant. So his claim here and elsewhere to have only second-order wisdom, the knowledge of his own ignorance, cannot be taken at face value*” (201).

<sup>169</sup> KAHN (1996):

“*If he successfully examines his fellow Athenians concerning virtue and the good life, Socrates must himself know something about human excellence and, more generally, something about what is good and what is bad. He must possess the kind of knowledge that is beneficial for human beings and that makes for a happy life*” (201)

adición socrática de la ignorancia sitúa el choque con la *sophrosýne* de Critias en la perspectiva de un saber autolimitado al no-saber y dispuesto de esta manera para el examen de cualquier saber.

- d) Schmid recoge la interpretación *protréptica* de Kahn pero se opone a su resolución del problema: el *Cármides* redefine en el fondo el papel de la filosofía socrática y de la práctica terapéutico-dialéctica a partir de un modelo reflexivo y crítico de conocimiento. La aproximación de Schmid está notablemente influenciada por la comparación del pensamiento socrático con algunas explicaciones contemporáneas de la racionalidad discursiva, incluida la consideración gadameriana de la dialéctica en *Plato's Dialectical Ethics*, así como la comunidad comunicativa de Habermas<sup>170</sup>. Pero con estas premisas, es de esperar que el problema que afronta Sócrates se vuelva de este modo, exactamente, el problema de Habermas: “*The possibility of the combination of a substantive knowledge with the knowledge of knowledge (and non-knowledge) does not consist in technical knowledge of a subject matter, but in the dynamic, voluntary habit of critical reflection with respect to moral values. This habit is self-referential in its concern to determine whether the practitioner himself, or his possible teacher, has good reason to believe that he or the other is speaking truly and action correctly*”<sup>171</sup>

En efecto, Sócrates representa el campo del sentido común al que se llega después de la libre reflexión, de manera que el contenido normativo de la razón reflexiva procederá de la capacidad racional de la *synousía* socrática, capacidad que conduce al que la ejercita a examinar y comprobar sus propias *dóxai*. La paradoja obvia de esta lectura es que una transposición de la estructura discursiva de la comunidad comunicativa a la racionalidad *synousial* socrática refleja y al mismo tiempo intensifica el dilema paralizante del diálogo: ¿por qué el debate democrático de todas las opciones y el consenso ha de tener mayores

<sup>170</sup> Cuando SCHMID (1998) hace una afirmación teórica sobre el ideal socrático de racionalidad también piensa en la centralidad del argumento que estamos considerando. Lo describe efectivamente en una teoría, la de la elección humana, que contiene como elementos suyos la verdad proposicional y la corrección normativa: el *alethê légein* y el *orthôs práttein* que el saber de Critias es incapaz de cumplir (171b8, 9). Lo que se pretende, en última instancia, es contraponer el racionalismo epistemológico de Critias al racionalismo crítico de Sócrates.

<sup>171</sup> SCHMID (1998) 120

resultados si Cármides está situado cognitivamente en la *dóxa*? La frustración del joven sería, pues, comprensible: se le pediría que decidiera mientras, al mismo tiempo, recibe el mensaje de que no está en posición para decidir realmente, es decir, para medir el alcance real de su saber<sup>172</sup>.

---

<sup>172</sup> Apelar, pues, a una ficción simbólica consensual es buscar una salida desesperada del callejón, un intento de encubrir la distancia que amenaza con desintegrar la *sophrosýne* en el *Cármides*. De hecho, lo que tenemos hoy es una especie de escisión radical que reproduce el problema de fondo del diálogo. Fundamentalmente, el *lógos* objetivo de los expertos y científicos que pretende traducirse perversamente al lenguaje común, accesible para todos, pero que finalmente debe hacerse presente con fórmulas fetiche que, aunque nadie comprenda realmente, dan forma a la propia imaginería popular y artística (agujero negro, big bang, oscilación cuántica...). No sólo en la física (y, especialmente, en la medicina) sino también en la economía y otras ciencias sociales, la jerga del experto se presenta como un conocimiento objetivo con el que no se puede realmente discrepar, pero que al mismo tiempo busca traducirse en términos de la propia experiencia cotidiana. En otras palabras, la distancia entre el conocimiento científico y el sentido común se puede y no se puede salvar, y es esta misma cercanía-en-la-distancia la que eleva al científico a la categoría de figura de culto, de “alguien que se supone que sabe”, como Critias.

## 5. El centro del *Cármides* (171d1-175b3) La infelicidad de la ciudad soñada de Critias

La discusión que hemos comentando esquematiza el conflicto entre Sócrates y Critias como: a) un ejemplo de la teoría y el método socrático de la definición; b) un ataque a las reformulaciones intelectualistas del autoconocimiento socrático; c) una fundamentación del examen filosófico sobre la base de un saber filosófico, y d) una determinación del ideal socrático de racionalidad. Hemos visto asimismo cómo la atención compartida a la centralidad de este argumento estructura la lectura del diálogo como: a) la refutación de una imagen aparente de *sophrosýne* (Goldschmidt); b) el rechazo histórico y filosófico a una estrategia de continuidad del socratismo (Pohlenz); c) una *zétesis* sobre la *zétesis*, orientada a la fundamentación del saber socrático (Kahn) y d) la apertura a un modelo cognoscitivo y crítico-reflexivo moralmente (Schmid). Ahora bien, pese a la importancia de estas lecturas y la vigencia de sus diversas combinaciones, se hace difícil reducir la problemática global del *Cármides* a: (a) el horizonte que dibuja la condición refutadora del *lógos* socrático, (b) la réplica histórico-filosófica del proyecto tiránico-ilustrado de algún discípulo de Sócrates, (c) la problematización de la base *maniático*-religiosa del examen socrático, y (d) la reconstrucción de la racionalidad socrática como condición posible de la *sophrosýne*. Fundamentalmente, por dos o tres razones:

- (1) El reto de Sócrates es centrar el diálogo en la exclusividad de la ignorancia por parte del saber de Critias, problemática que abre el horizonte *paidético* de la *sophrosýne* y lo sitúa más allá de la mera exposición conflictiva de dos escuelas socráticas enfrentadas (la representada bajo la figura ficticia de Critias y la genuinamente platónica). La clave farmacéutica del *lógos* órfico-socrático es el examen discursivo de la *sophrosýne* sobre la base del reconocimiento del no-saber, mientras la autocerteza délfica de Critias consiste en que sabe cuidar de sí desde la autosuficiencia de un saber y un no-saber propios.

- (2) El argumento de Sócrates se presenta como una determinación estratégica que no comporta entonces la refutación y el redimensionamiento platónicos del examen socrático, sino la inutilidad de la *sophrosýne* inscrita en el paradigma epistemológico de Critias, es decir, la inutilidad de un saber no autolimitado por el no-saber.
- (3) Así que en la confrontación entre ambos modelos sapienciales no configura un ideal socrático de racionalidad, sino la apertura de un interrogante decisivo, espectral, fantasmagórico, que obliga a reorientar la lectura del diálogo: *¿es posible concebir la utilidad de un saber capaz de referirse competentemente al todo?* Creemos que la posibilidad de un saber semejante es el que aquí se abre como enseñanza platónica de la *sophrosýne*, al tiempo que reproduce el drama de una ciudad que ya no tiene un factor determinante de sabiduría unitaria. Creemos que es la atención a este último aspecto el que proporciona la clave de nuestra interpretación del *Cármides*. Desde esta perspectiva, Platón se propone mostrar: (a) la utilidad hipotética de la *sophrosýne* de Critias (171d1-172a10); (b) el centro dialogal desde el que se hace posible la lección de la *sophrosýne* como condición orientada a la totalidad real del saber (172b1-c2); y (c) la infelicidad de la ciudad ideal de Critias (172c3-175b3)

(a) *El “gran bien” de Critias (171d1-172a10)*

Hasta ahora Platón ha expuesto el sentido en que la *sophrosýne* de Critias es paradigmática para una comprensión del tipo de *epistéme* al que aspira la post-Ilustración sofística. Sin otro punto de referencia que la superioridad autista de su *dýnamis* (169a1: *megálou*), Sócrates había admitido entonces la posibilidad de la *sophrosýne* con el fin de poder interrogar su utilidad, pero con la lógica de los oficios, mediante la ejemplificación de dominios exceptuados del saber de Critias, ha quedado seriamente en entredicho la utilidad de un saber que es incompetente para examinar la totalidad misma del saber. La descripción socrática de la ciudad ideal de Critias es ahora el segundo paso (171d1-172a4). Al trasponer la utilidad hipotética de su *sophrosýne* a escala política, escenifica ahora la autoridad del que, además de reconocerse como un hombre de la totalidad, asegura conocer efectivamente el bien de la ciudad:

- (i) *“¿Cuál será pues, Critias, le dije yo, el beneficio [ophelía] que obtendríamos si la sophrosýne es como es? Pues si, en verdad –lo que suponíamos al principio-, supiera el sóphron las cosas que sabe y las cosas que no sabe, unas porque las sabe, y otras porque no las sabe, y fuera capaz de examinar esto en otro que se encontrase en el mismo caso, qué gran beneficio [megalosti ophélimon] sería para nosotros el ser sóphron; pues pasaríamos la vida libres de errores [anamártetoi] los mismos que poseemos la sophrosýne, y también todos los otros, tan pronto fuesen guiados [érkhonto] por nosotros.*
- (ii) *“Ni pondríamos nuestras manos ni actuaríamos en aquellas cosas que no supiéramos, sino que, descubriendo [exeurískontes] a los que supieran [toùs epistaménous] se las confiaríamos a ellos, y a quienes rigiéramos les permitiríamos actuar en aquello que pudieran actuar bien, cuando actuaran –esto sería aquello de lo que tuvieran saber-, y así una casa [oikía] administrada por la sophrosýne estaría bien administrada, y una ciudad bien gobernada, y así cualquier otra cosa en la que imperase [árkhoi] la moderación. Con el error, pues, desechado, y rigiendo la rectitud [orkhótetos dè egouménes], en todo actuaríamos bien y los que estuviesen en estas condiciones forzosamente habrían de actuar bien, y así los que estuvieran bien [eú práttontas] fueran felices” (171d1-172a4)*

Sócrates ya no argumenta que el *sóphron* deba saber si un médico es verdadero o falso y cuál es el bien de su *érgon*, lo cual pondría al saber de Critias en el dominio de una situación cognoscitiva que difícilmente puede alcanzar. La lógica socrática invierte ahora la dirección del argumento. En la ciudad ideal, el *sóphron* sabe que cuando está enfermo debe acudir al médico; sabe que la medicina es un conocimiento técnico que se aplica a sus propias circunstancias y que tiene sus determinaciones específicas: sabe que cada uno de los oficios tiene una competencia técnica para hacer lo que hacen. El *sóphron* es ahora un *technités*, pero un *technités* que sabe cuidar de sí mismo, y, en consecuencia, se vuelve sabio en el ejercicio del *tò melétema*, él y todo aquel que es

capaz de dejarse guiar (171d8: *érkhonto*) por el gobierno de su virtud<sup>173</sup>. Aunque haya especialistas en abundancia, Critias-*sóphron* suple la carencia más profunda de los saberes que gobierna: es un demiurgo del alma. Su mérito consiste en permitir a las diversas competencias especializadas ejercitarse en las actividades que les son propias y ser útiles haciendo lo que saben hacer<sup>174</sup>.

El gran bien de la *sophrosýne* (171d5: *megalostì ophélimon*) proviene precisamente de la contradicción entre estos dos aspectos: el *sóphron* de la ciudad ideal se ocupa de lo que sabe, pero deja para los expertos lo que no sabe. Se trata en verdad del tipo de bien inscrito en la naturaleza del saber de Critias, que hace lo que hace limitado a la sola actividad de su saber: Critias sabe cuidarse a sí mismo porque es lo suficientemente grande para revelar el bien que lo exceptúa y jerarquiza respecto al resto de los saberes<sup>175</sup>. El saber de Critias promueve entonces un gran bien común a todas las *téchnai*<sup>176</sup>, mientras que el bien que el oficio asegura a cada uno de los expertos es un bien específico. El uso de *megalostì* (171d5) se vuelve, pues, absolutamente central, máxime si se tiene en cuenta que este adjetivo ya había sido empleado por Platón para caracterizar la autosuficiencia dinámica del saber de Critias, y

<sup>173</sup> La postura de Critias, que es también la del dios Apolo, celebra y fomenta la *sophrosýne* como la fuerza de la justicia y del gobierno superior del saber. Critias, el hombre invadido por la divina potencia de Apolo, es *meletós*, pero la función epistemológica soberana de la *sophrosýne* se confunde con la figura política del *arkhónte* (171e7), principio y causa del bien común. Por su parte, *oikéō*, que sugiere meramente un arte de la administración en la *Carta VII* (324d), es la regla de gobierno con la que la ciudad ideal de Critias designa a los hombres que se creen legitimados para establecer *justicia* por la fuerza (171e6-7), término que, según NORTH (1966) 9, 15, 25, 113, tiene una indudable resonancia de la política doria unido a *eunomía* y *eukosmía*.

<sup>174</sup> A diferencia de la Cuarta de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, Sócrates plantea aquí la hipótesis de una vida exenta de error y bien ordenada, donde cualquiera se hallaría en posesión de un conocimiento verdadero. Descartes cree que esto podría obtenerse mediante un acto de voluntad: la decisión de no afirmar nada que el pensamiento no alcance a comprender (*Meditaciones de Prima Philosophia*, Librairie Philosophique, J.Vrin. 1960, 60-61). La propuesta socrática de la ciudad ideal debe entenderse a la inversa: si el autoconocimiento de Critias fuera realmente un saber (*epistème*), éste debería ser realizado con arreglo a un conocimiento perfecto. Pero la aporía en la que se ha quedado enredada la *sophrosýne* de Critias como saber de sí demuestra que esta opción es meramente ideal, o sea, imposible. De ahí que Sócrates no añada a su razonamiento otra justificación que la siguiente: "No hemos hecho, Critias, un discurso así sobre la *sophrosýne* cuando queríamos describir qué gran bien era el saber de lo que uno sabe y lo que no sabe. Pero ahora ves que en ningún lugar hemos llegado a encontrar un saber que se encontrase en tales condiciones".

<sup>175</sup> Al distinguir dos clases de bienes parece que la ciudad ideal de Critias delimita la diferenciación socio-técnica de los distintos oficios con arreglo al siguiente esquema: a) la virtud que califica al dirigente *sóphron* (171e2: *toús epistaménous*) funda una ordenación política plasmada bajo la forma de un bien global cuya grandeza y conocimiento garantiza al resto de saberes el *éu práttein* ("actuar bien" o "vivir bien"); y b) a las *téchnai* subordinadas les corresponden, por el contrario, la especificidad de los bienes privados: bienes discriminados objetivamente entre las distintas competencias y alcanzables en todo *érgon* al haberse eliminado el error e imperar el *orthós* o rectitud.

<sup>176</sup> No hay indicación alguna en esta primera sección del tipo de actividades que son cognosciblemente practicadas en esta ciudad: las formas genéricas *práttein* y *epistème* son repetidas hasta la saciedad.

que a continuación se contrapone deliberadamente a la medida alternativa de los bienes que, según Sócrates, trae consigo la *sophrosýne*, que es de hecho el valor y el ajuste dejado de lado por el saber de Critias.

(b) *El bien de la sophrosýne* (172b1-c2)

El juego del diálogo sobre el bien de la *sophrosýne* se podría definir entonces como el intento socrático por determinar de manera precisa el sentido de esta medida. Hay que considerar, por tanto, este momento como el centro mismo del diálogo. Creo que la señal decisiva de este centro es el contraste entre la medida que Sócrates establece a propósito de la *sophrosýne* y el gran bien de la propuesta *epistémica* de Critias:

*“¿Acaso, dije yo, lo que ahora descubrimos [eurískomen] que es la sophrosýnen no tenga de bien esto mismo, saber de saber y no saber, o sea, que el que la posea comprenda [mathésetai] más fácilmente cualquier cosa que vaya aprendiendo [mantháne] y todo se le aparezca más claro, como que al lado de cada cosa que aprenda, también vea el saber? ¿Y a todos los otros no examinará más detenidamente respecto a lo que él mismo haya comprendido [máthe], mientras que los que se pongan a examinar desprovistos de esta comprensión lo harán muy débil [asthenésteron] e incompetentemente [phaulóteron]? ¿Y acaso, apreciado Critias, no serán beneficios de este tipo los que sacaremos de la sophrosýnes, y que nosotros tenemos fijada la mirada [blépomen] en algo mayor y buscamos esto que es más grande [autò meidsón ti éinai] de lo grande que es? (172b1-c2)*

Sócrates le comenta a Critias que la conversación sobre la *sophrosýne* puede haber descubierto (172b1: *eurískomen*) un saber del saber y no saber que es útil porque permite comprender (172b4: *mathésetai*), además de cualquier cosa que vaya aprendiendo, el saber mismo (*epistéme*). En este sentido, podríamos decir, en primer lugar, que la *sophrosýne* implica el reconocimiento de una posibilidad cognoscitiva, la posibilidad de encarar el saber consigo mismo e interrogarse por su valor. En este punto habría que invertir la fórmula ideal de la ciudad de Critias: la *sophrosýne* sólo puede ser útil cuando el saber se autorreconoce en el no-saber, en una palabra, el saber surge sobre el fondo mismo de su incompletad. La idea crucial es que el saber nunca puede

“convertirse en sí mismo por completo”, alcanzar la plena identidad consigo mismo. En cuanto el lector acepta la imposibilidad de una *epistème* completa en sí misma, está en condiciones de reconocer como bien el aprendizaje hacia la totalidad misma del saber. Como la totalidad del saber no puede separarse del conocimiento de sí mismo, el aprendizaje hacia la totalidad del saber deberá ir acompañado de la conciencia de tal aprendizaje. Y en esa conciencia o *máthesis* radica la utilidad real de la *sophrosýne*.

Pero si esta conciencia es la mejor cosa para el *sóphron*, no es porque el *sóphron* está en condiciones de alcanzar un saber ideal, sino porque le es inherente la utilidad de su propio aprendizaje, así como la conciencia que se deriva de ella. En el *Cármides*, el aprendizaje del saber, el aprender incluido en la propuesta socrática de la *sophrosýne*, es un objetivo suficiente. Hay perfección y bienestar en el aprendizaje del saber en la medida en que el saber es una totalidad problemática e inabarcable en su estricta desnudez. La *sophrosýne* socrática, pues, señala la incompletud que deriva de un saber que no es la totalidad misma del saber, que sólo es aprendizaje de esa totalidad. La diferencia entre Sócrates y Critias parece estar, por tanto, en que Sócrates no se interesa en construir un saber absoluto, mientras que Critias se interesa exclusivamente por eso. La soberanía epistemológica de Critias como una totalidad sapiencial cerrada en sí misma que autopospone su propio bien es por lo tanto la expresión profundamente *doxástica* de la *sophrosýne*. Para Sócrates, por el contrario, esta totalidad, por así decirlo, está “truncada desde dentro” porque está marcada por una incompletud intrínseca, y esta incompletud (que es, en cierto modo, la inversión reflexiva de la *dóxa* de Critias: el autorreconocimiento del saber en el no-saber) es lo que pone en marcha el aprendizaje mismo.

De este modo, la diferente actitud de Sócrates y Critias hacia la *sophrosýne* se reduce a la cuestión de en qué sentido la *sophrosýne* es un bien. Además, para reducir esta diferencia a sus justos términos, bien está recordar que la declaración socrática sobre la utilidad de la *sophrosýne* pretende servir a una función *paidética*. Así que el *Cármides*, aunque no nos proporcione una formulación más precisa respecto de la relación socrática entre el bien y la *sophrosýne*, parece desvelarla negativamente (171e1: *exeurískontes*): lo que proporciona la *sophrosýne* no es la sabiduría o la virtud verdadera en sí misma, lo que Sócrates ha calificado como un bien “más grande de lo grande que es el bien”, sino la conciencia o *máthesis* que tiene uno de su propio

aprendizaje en el saber<sup>177</sup>. De modo que Sócrates no deja dudas acerca de la diferencia esencial entre la utilidad *paidética* de su *sophrosýne* y la de Critias. Cármides, aunque todavía es joven, es débil (172b7: *asthenésteron*) porque no está en condiciones de comprender; Critias, por el contrario, es incompetente (172b8: *phaulóteron*) porque está lo suficientemente fijado en la indeterminación de su bien como para poder tensarse hacia la comprensión (*máthesis*). Critias es *a-mathés* porque se cree en posesión de algo más grande que la utilidad misma de la *sophrosýne*.

El centro del diálogo es, pues, este contraste entre los beneficios posibles del saber autolimitado en el no-saber y el gran bien del *sóphron* que no se desplaza de su saber. El contraste es, como se ha dicho, entre dos posiciones sapienciales, donde se expresa el problema de la utilidad de la *sophrosýne*. De manera que la consideración explícita de esta cuestión constituye, propiamente, la cuestión decisiva del *Cármides*: nos abre aquella única visión (172c1: *blépomen*) desde la que es posible comprender el todo del saber, precisamente porque el bien de la *sophrosýne* consiste en esta perspectiva correctora. Lo que se podría decir, incluso, es que ambas cosas son absolutamente indisociables. La cuestión de la *sophrosýne* como apertura a la totalidad del saber requiere la presencia de un punto de mira desde el que sea posible reorientar el saber del saber y del no-saber en una dirección útil. Lo que este reenfoque establece es, por lo tanto, la capacidad para saber mirar bien la totalidad del propio saber. Como esta totalidad se encuentra inseparablemente ligada a esta disposición, se puede decir entonces que *la conciencia o máthesis a la que se dirige el phármakos socrático está, a su vez, inseparablemente ligada a la totalidad real del saber en la medida en que ésta se presenta de manera perfectamente ajustada*. Y se puede decir igualmente que la *sophrosýne* de Critias es la expresión misma de la *dóxa* porque es incapaz de medir la totalidad misma de su saber. Se podría incluso ir más lejos y decir sencillamente que la

---

<sup>177</sup> Una reconsideración de cómo ha ido el diálogo confirma además esta impresión de centralidad que tiene el pasaje. El salto que hemos hecho del tranquilismo afectado del joven Cármides y de la vergüenza reguladora de su comportamiento, nos ha conducido, de la mano de la *zétesis* socrática, a la posibilidad discursiva del autoconocimiento (la propuesta de Critias) y a la apelación noética de una acción global de comprensión (la interioridad como disposición farmacéutica al saber real), y todo esto partiendo de la consideración de la *sophrosýne* en el examen de las definiciones dadas por Cármides y Critias. De la *eikasía* (tranquilismo) a la *pístis* (vergüenza), de la *pístis* a la *diánoia* (la *sophrosýne* epistémica de Critias), de la *diánoia* a la *noésis* (el saber como disposición a la *máthesis*); o, todavía en clave política, de la ciudad erótico-corpórea de Cármides (161e10-162a2) a la infalibilidad político-rectora de Critias-*sóphron* (171d1-172a4), y del *orthós* del *gran bien* al sueño de Sócrates; todo conforma un camino ascendente en que la *dýnamis* del autoconocimiento no podrá dar cuenta de sí y la autocorrección política del saber degenerará utópicamente en burda tecnocracia.

*sophrosýne* de Critias carece de valor si se la compara con la utilidad que depara la comprensión misma del saber.

c) *La infelicidad de la ciudad ideal de Critias: argumento final de Sócrates* (172c3-175b3)

La conclusión de todo lo precedente es que la propuesta sofística del autoconocimiento no está justificada en absoluto. Esta propuesta se vuelve discutible tan pronto como se tiene en cuenta el problema de su utilidad, como se ha puesto de manifiesto en la incapacidad de la sabiduría epistémica de Critias para examinar los saberes particulares, y es dudosa aun cuando se reconociera idealmente la infalibilidad ideal de su capacidad rectora. Una defensa consistente y rigurosa de la *sophrosýne*, una defensa de la tesis post-ilustrada de que el saber es el instrumento más poderoso para la *epiméleia* porque representa el bien más alto, conduce, en principio, a la supresión y exclusión de la ignorancia. Conduce al *sueño de la ciudad infeliz de Critias*:

- (i) *“Escucha, pues, mi sueño, bien venga por la puerta de cuerno o la de marfil. Ya que, si la sophrosýne, tal como ahora la hemos definido, imperase sobre nosotros, ¿no se haría todo según los distintos saberes, y ningún timonel, que pretendiese serlo pero no lo fuese, podría engañanos, ni ningún médico o estratega o quienquiera que fuera podría ocultar que presume saber algo que no sabe? Como consecuencia de esto, ¿qué nos podría pasar sino que estuviéramos más sanos de cuerpo, a diferencia de ahora, y que nos zafásemos mucho mejor de los peligros del mar y de la guerra, y que nuestros muebles, vestimenta y calzado de todo tipo, y, en general, todos los enseres estuvieran fabricados de la manera más competente posible, y así muchas otras cosas gracias a la disposición de verdaderos artifices?*
- (ii) *Y si quieres convenimos en que la adivinación sea un saber de lo que va a pasar y que la sophrosýne, sabiendo [epistatoûsan] de ella, ponga tierra de por medio entre nosotros y los charlatanes, y a los que sean adivinos de verdad erija en profetas de lo que está por venir. De esta manera la raza de los hombres habría de actuar y vivir con arreglo a saber, porque la sophrosýne no ha de permitir que, bajo su vigilancia [phyláttousa], se cuele*

*imprevistamente la ignorancia colaborando en nuestras acciones. Eso sí, que actuando por saber [epistemónos práttontes] vivamos bien y seamos más felices, esto, mi querido Critias, es algo que aún no alcanzo a comprender”*  
(173a7-d5)

Cualquier griego habría considerado el sueño como vehículo de premonición. Pero el contenido socrático del sueño-premonición no puede ser tomado acríticamente – su imprecisión requiere de una interpretación por parte de Critias, aunque se corre el riesgo evidente de que éste no lo entienda<sup>178</sup>. En el sueño de Sócrates, se describe una ciudad en la que el bien se confunde con la autosuficiencia epistemológica del *sóphron*, que garantiza la competencia de las distintas *téchnai* y las especifica sometiéndolas a su tutela (173d1: *phyláttousa*). La presencia de *phyláttousa* es importante para la lectura del sueño en tres sentidos distinguibles pero relacionados: Primero, nos recuerda de manera firme que gran parte de la formación del joven Cármides ha pasado por la *sophrosýne paidética* de su tutor; segundo, la observación de Sócrates sobre la vigilancia del *sóphron* evocaría el ideal epistémico de infalibilidad exigible a todo saber<sup>179</sup> (170e3-171c10); y en último lugar, da a entender que el tirano de esta ciudad ideal se interesa, no por sí mismo, sino por sus súbditos entendidos como ciudadanos perfectamente competentes en alguna *tekhné-epistéme*.

Quizás por ello, el sueño de Sócrates retiene aquí la idea de *orthós* o rectitud de la ciudad ideal de Critias. *Orthós* se describía como la aptitud del sabio *technikós* para la *eupraxía*: ocuparse de lo que sabe y permitir a los expertos hacer bien aquello que

---

<sup>178</sup> Esta imprecisión se ve reforzada de hecho por el reconocimiento de que el sueño haya podido pasar por la puerta del cuerno o la de marfil. Ésta es una conocida alusión a la Odisea (XIX 560-567), en la que Penélope explica la diferencia entre estos sueños: “Hay dos puertas para los leves sueños: una construida de cuerno, y otra de marfil. Los que vienen por el bruñido marfil nos engañan trayéndonos palabras sin efecto, y los que salen por el pulimentado cuerno anuncian, al mortal que los ve, cosas que realmente han de verificarse”. La ironía platónica es que el sueño de Penélope sobre la llegada inminente de Odisea era verdad, mientras que el sueño de Sócrates no sólo es falso sino igualmente indeseable.

<sup>179</sup> Es interesante el empleo de este ideal en *La república* a propósito del argumento de Trasímaco sobre la ventaja del gobernante (342a-b). Si el arte es dominación de saber y el saber excluye el error del *technikós* en los límites de su especialidad, la infalibilidad debe conducir a la perfecta adecuabilidad del oficio consigo mismo y, en consecuencia, responder a la sola utilidad del que es competente (342e6-10). Pero este ideal, que vertebra el paradigma socrático de la *tekhné-epistéme*, refuta la asimilación del bien a la ventaja del gobernante. En la medida en que a un saber no le falta nada de lo que constituye su perfección, no puede aplicarse más que según el máximo deseable para la ciudad. Este principio se explicita aun más en el *Gorgias* (502d-504a y particularmente 521d), con Sócrates como el único especialista verdaderamente político, cuya competencia está en consonancia con su propia voluntad.

conocen<sup>180</sup>. Ahora comprendemos que Critias querría ser feliz en razón de la rectitud tiránica de su dirección. Pero también comprendemos que la *orthotés* de ese (gran) bien no puede generar en tanto que tal ni “deseo” ni “felicidad”, pues no tienen nada que ver con la rectitud soñada epistemológicamente por Critias: un tiranía ideal puede hacer que una ciudad funcione admirablemente sin suscitar incompetencias de ningún tipo, pero el éxito epistemológico más completo es perfectamente compatible con una vida profundamente desdichada. Así que es mejor atenerse a la precisa fórmula de Critias que replica el sueño de Sócrates, apelando no al “deseo” o la “felicidad”, sino a la satisfacción que el saber proporciona como fin último: “...no encontrarás fácilmente ningún otro fin para hacer bien las cosas [télos toû eû práttein], si desdeñas el del saber [tò epistemónos]” (173d7-8). Si el sueño podía interpretarse como una invitación a reflexionar sobre la utilidad de la *sophrosýne*, la respuesta de Critias invita a focalizar el móvil último de toda la actuación del *sóphron* en el deseo de reconocimiento. Sólo el *sóphron* que satisfaga este deseo estará, por ello mismo, efectivamente satisfecho, sea feliz o no.

Se debe admitir, por tanto, que el *sóphron* busque sobre todo el “reconocimiento” del saber. Se debe admitir igualmente que la *sophrosýne* procure “satisfacción” obteniendo el reconocimiento que se deriva de su saber. Se puede entender, por tanto, que Sócrates trate de saber a quién le compete vivir efectivamente “satisfecho” en el sentido fuerte de la palabra: “No nos quedemos con nuestra afirmación de que el ser feliz es vivir con conocimiento, pues los que así viven no estarían todos de acuerdo, según tú, en que son felices, sino que me parece que estás delimitando al feliz en el dominio del que vive con conocimiento de ciertas cosas concretas. A lo mejor estás hablando del que yo decía hace un momento, del que sabe las cosas del porvenir, del adivino” (173e6-11). A Sócrates difícilmente podría extrañarle que el saber fuera útil en la medida en que garantice la *eupraxía*. Pero que el saber sea un fin en sí parece una consecuencia atribuible a la desmesura constitutiva de la *sophrosýne* de Critias. Dicho brevemente: si el saber es precondition de *eupraxía*, lo ha de ser precisamente por la incondicionalidad de su utilidad. Esto tiene una consecuencia decisiva: la autorreferencialidad final del saber debería ser competencia no de cualquiera que viva con saber sino del que sabe todo lo que hay. Y no hay más

<sup>180</sup> Presente continuamente en la exposición: “bajo nuestro gobierno” (172c8: *erkhonto*); “todo lo que la *sophrosýne* dirige” (172e7: *árkhoi*); “imperando la rectitud” (172a1: *hegouménes*).

que fijarse en el gran bien de Critias y lo absurdo que resulta compararlo con los saberes que corresponden a oficios menores (173d9-e9), limitados como están a la producción de cosas útiles, bienes subordinados o medios, para ver que la *sophrosýne* exige algo así como un saber distinto. El lector pasa así de la autosuficiencia dinámica del gran hombre (169a1) a la sabiduría oracular del adivino<sup>181</sup>: Critias-Apolo (173e6-11) sería finalmente reconocido no tanto por el valor intrínseco de sus consejos u órdenes, sino únicamente por la índole misma de su autoridad (como si se tratara de un oráculo). Él quería ser omnisciente para imponer su autoridad exclusiva a sus conciudadanos ideales. Sin embargo, debemos creer a Sócrates cuando nos dice que el *sophrón* no puede estar “satisfecho” a pesar de su omnisciencia<sup>182</sup>. En efecto, su saber es incompleto, puesto que confiesa tener que recurrir al único de los saberes que le puede hacer feliz, el saber del bien y del mal:

*“Hay algo que todavía me falta, cuál de los saberes es el saber que hace ser feliz, ¿o son todos por igual?”*

*“En absoluto por igual”, me dijo*

*“Pues, ¿cuál es el que más? ¿Será aquél por el que conozca las cosas que hay, las que fueron y las que van a suceder? ¿Quizá por el que conozca lo tocante al juego de las damas?”*

*“Qué damas ni damas”, dijo*

<sup>181</sup> EBERT (1974) cree que el ejemplo socrático de la *mantiké* muestra la ambivalencia de este conocimiento que debe serlo también del vivir felizmente: *“Im wissen des Sehers und in der fingierten Allwissenheit ist dagegen ein Wissen gemeint, aus dem Gründe und Begründung gänzlich getilgt sind, eben weil die unmittelbare Bekanntheit mit dem je Gewussten den Begriff des Grundes sinnlos macht. Die Allwissenheit, in der Kritias die Vollendung des Wissens sieht, ist nicht ein Inbegriff alles möglichen Wissens, sondern das Ideal einer universalen Kenntnis: wer sie hat, dem ist “nichts unbekannt” (174a6)”* (79). Un buen adivino sabría cómo vivir felizmente y lo sabría mejor que cualquier zapatero porque su omnisciencia responde a la perfección al saber de este bien, lo que convierte a Critias en un ser divino, necesariamente feliz (174a). En este sentido, el sueño de Sócrates equivaldría a la visión de una ciudad magníficamente autónoma, común a dioses y a hombres, pero con dioses como Critias, que han dejado de convivir con el hombre, recludos como están en la espléndida armonía de su autosuficiencia omnisciente.

<sup>182</sup> Critias-Apolo lo sabe todo y se glorifica con este saber que le hace feliz. Pero la peripecia final de la conversación desplegará esta disposición como si estuviera ya implicada en el saber del bien, al igual que el *Laques*. Recordemos con SCHMID (1992) que en el tramo final de este diálogo, Nicias incurre igualmente en la ambigüedad de esta disposición al asimilar el coraje dentro del modelo sofístico-prometeico de un saber que impide el contraste o conflicto entre el conocimiento (*epistéme*) sobre lo que el valiente debe hacer y la opinión (*dóxa*) referida a los temores futuros: *“Socrates and Laches together hold that the foresight of future evils is to see them as terrible, and so to be fearful, and the foresight of future things that are not evil or that are good is to see them as not terrible and so to feel safe or hopeful or bodily self-confident. What Socrates and Laches do not say but Nicias insists on is that courage is identical with the knowledge of these things”* (155) La consideración teórica de este saber está directamente relacionada con el pasaje central 195b-196b, donde Nicias equipara el coraje con el conocimiento de “lo mejor”, lo que explica el ejemplo socrático de la *mántica*.

“¿O lo referente al cálculo?”

“Nada de eso”

“¿O puede que la salud?”

“Éste algo más que los otros”

“Pero aquel saber al que sobre todo me refiero”, le dije yo, “¿Qué es por el que conoce?”

“Por el que sabe lo referente al bien y al mal”, dijo

(174a10-b10)

Según la lógica comparativa de los ejemplos, ya se ve cómo el saber de Critias no alcanzará su plena determinación a menos que acepte incorporar el *único* saber que le puede hacer feliz<sup>183</sup>. En la consideración de esta unicidad (174c2: *miás*) Sócrates señala un aspecto que, por su importancia, divide el argumento final en dos partes bien diferenciadas: a) una primera parte en la que Sócrates intenta comprender el significado de un saber del bien y del mal en sí mismo (174c2-d1); b) una segunda parte que se abre con la reacción desfavorable de Critias a considerar la inutilidad de la *sophrosýne* (174d4-5: el saber de los saberes) y se cierra con el carácter aporético de ese *mónon* (174e6) separador de la *sophrosýne* respecto del saber del bien y del mal (175a3-8):

- a) El saber del bien y del mal es un saber único por cuanto requiere para su especificidad de una aptitud de la que carece la omnisciencia oracular del saber de Critias. Una *tekhné* como la que tiene el zapatero es buena no cuando pueda hacer más o menos zapatos, sino en cuanto lleguen a ser provechosos y útiles (174c2-7). Lo que define la utilidad de cualquier oficio no es su rectitud (*orthós*)

<sup>183</sup> La lógica poseedora de los ejemplos se despliega en una gradación social remarcable: de las damas a la medicina, pasando por el cálculo. El ejemplo de las damas puede parecer trivial, pero su *érgon* tiene una dimensión evidentemente social. El cálculo, por su parte, genera un conocimiento instrumental (que puede ser útil tanto para el hombre de guerra, que debe computar los efectivos disponibles, como para el comerciante, en todas las operaciones realizadas con arreglo a la venta o la compra), pero que no se agota en esta dimensión. Hay una parte de esta ciencia que tiende a practicar el aprendizaje de los unidades con vistas al conocimiento y no a otros fines; es decir, la aritmética, análogamente al saber que debe determinarse, no tiene por qué producir un *érgon* susceptible de ser instrumentalizado o intercambiado; por último, la medicina es un ejemplo más cercano al saber que le falta a Critias porque produce un bien como la salud, que amplía el uso de la inteligencia con la que opera el cálculo, pero siempre que se subordine a la *epiméleia* órfico-tracia (156e-157a). Al separar la *sophrosýne* de la salud del alma probablemente se asista al error fundamental de la ciudad ideal de Critias. Podría decirse entonces que la ciudad de Critias es una ciudad enferma porque desatiende aquello sobre lo que se fundamenta la salud del alma. De manera que Sócrates presenta en el razonamiento todos estos saberes en una gradación de aspectos que amplían sucesiva y comparativamente la base del bien sobre la que se determina la posesión de un saber global. Así, pasamos de una praxis social (damas) a un bien intercambiable y/o cognoscible (cálculo), y de éste a la salud del alma.

tecnocrática, sino su orientación hacia una finalidad, lo que vale en sí mismo como bien. De manera que *“faltando este saber, cada una de esas cosas dejarán de resultar buenas y beneficiosas”* (174c9-d1). Al intentar mostrar el saber del que carece Critias, Sócrates no tiene más remedio que apelar a la utilidad, no como medio, sino como fin. Tiene que mostrarle a Critias la idoneidad de un saber que se ligue a sí mismo desde la unicidad de su bien (174c1). Para hacer esto, Sócrates, o Critias, habrían de tener a su disposición una medida autoconstituída de manera diferenciada<sup>184</sup>. Además, Sócrates prepara su refutación estableciendo una distinción fundamental entre la grandeza de la *sophrosýne* y el bien como máximo saber deseable: *“De manera que si este saber es el que es beneficioso, tendremos que la sophrosýne será cosa distinta del beneficio”* (174d8-e2)

- b) La tesis de que la *sophrosýne* es radicalmente inútil constituye el clímax de la refutación socrática. Esa refutación no es exagerada: el saber de Critias se antepone a todas las demás *téchnai* por el gran bien que procura, pero el mismo hecho de que sea incapaz de renunciar a su propia incondicionalidad demuestra que el único criterio útil de su saber es el éxito de su *epistéme*. En efecto, el reconocimiento (en sentido estricto o amplio) es la base de su *paideía*, y el éxito de su pupilo Cármides ha de ser la prueba incontestable de la utilidad de su saber. Por tanto, si Critias-*sóphron* no quiere restringir artificial e ilegítimamente el alcance de su saber (y de este modo, correr el riesgo de comprometer el éxito de su acción *paidética*), tendrá necesariamente que subordinar a su *epistéme* el saber del bien y del mal: *“-Pero, y ¿por qué no va a sernos beneficiosa? Si la sophrosýne es el máximo saber de saberes [málista tôn epistemôn epistéme], y domina [epistateî] a los demás saberes, al mandar [árkhousa] sobre este saber del bien también debería sernos beneficiosa”* (174d7-e1).

Critias objeta que no es posible adquirir el saber del bien a menos que también se adquiriera la soberanía de su saber, pero esta posibilidad se resuelve

<sup>184</sup> Sobre la comprensión del bien como medida última es indispensable la aparición de *proskhrásthai* en *Rep.* 505a2: *“Es la idea del bien la enseñanza más importante, por la que las cosas justas y las que reportan utilidad de un modo semejante resultan de provecho y beneficiosas”*. Véase nuestro capítulo dedicado a esta cuestión.

desde la posición ilusoria de un saber autofundamentado que continúa dependiendo de un saber del bien y del mal para su utilidad (175a2). Ésta es la clave del argumento: el saber hegemónico de Critias (174d8-9: *málista tôn epistemôn epistéme*), que se contrapone aquí a la formulación de Sócrates “saber del saber y del no saber” (174d5, e6-7: *epistéme epistémes kai anepistemosýnes*), en realidad se autointerpreta como aquel saber que asegura la *eupraxía* como fin<sup>185</sup>. Pero al adoptar como propio lo que equivale a la condición específica del saber del bien y del mal, no sólo ignora de qué es saber (174e2-7) sino también su *érgon* (175a2-3). Al dar por supuesta la utilidad específica de su saber, Critias entra en contradicción con la definición constitutiva de la *sophrosýne*. Es probablemente por esta razón por lo que la fórmula socrática de la *sophrosýne*, que incluía el saber del no-saber como complemento necesario del saber, reaparece en el conjunto del argumento hasta en dos ocasiones (174d4-5; 174e6-7): queriendo evitar el no saber desde un saber autofundamentado, Critias-*sóphron* se apropia indebidamente, presupone aquel saber que acompaña la determinación válida de cualquier bien.

Gracias al argumento final de Sócrates, el saber de Critias se revela como uno más entre varios, con la peculiaridad añadida de la ignorancia de su inutilidad (175a9-11); gracias a Platón, el lector descubre que la propuesta sofística tiene como término final la posesión real y efectiva de un bien cuya medida no comprende. La estrategia de Sócrates respecto a Critias extrae finalmente las consecuencias de la presunta utilidad de su saber. Platón se limita a situar el bien como fin en el que cualquier saber ya está inscrito como saber, aunque la *sophrosýne* de Critias se encuentre en una posición particularmente mala para comprenderlo como tal, en una posición definida por la *dóxa*. La *dóxa* armoniza el autoritarismo epistemológico de Critias con la presencia de un bien desmesurado. Ambos aspectos están enraizados en su indisposición a reconocer el no-saber como autolimitación que abre la posibilidad de concebir el bien desde una medida humana, y no divina. Pero esto no equivale a apoyar la tesis

<sup>185</sup> Si el saber del bien y del mal fuese practicado de una manera competente y asegurase la utilidad de los bienes producidos por el resto de saberes estaríamos ante una prueba inequívoca de la utilidad del saber de Critias.

de que la *sophrosýne* se identifique con una noción de esta naturaleza<sup>186</sup>. La enseñanza platónica es otra: *si el saber debe entenderse como un ejercicio de autosuficiencia absoluto, no limitado por el no-saber, la sophrosyne ni es útil ni es necesaria para la comprensión (máthesis) del todo*<sup>187</sup>. De manera que el diálogo debe entenderse como un intento por redimensionar *paidéticamente* la *sophrosýne* situándola allí donde se fundamenta –el alma- y disponiéndola como posibilidad de pensar globalmente el saber.

---

<sup>186</sup> IRWIN (1977) cree que hay una importación del modelo de la *tekhné-epistème* que cuenta finalmente con la aprobación de Critias. Pero el análisis del contexto dramático y los argumentos relacionados con él confirman que hay buenas razones para pensar que lo que Sócrates recomienda como *sophrosýne* no sea un saber técnico, y, en consecuencia, que el saber del bien y del mal responda a la estrategia socrática de conducir el gran bien del autoconocimiento sofisticado a la inutilidad.

<sup>187</sup> El momento decisivo del *Cármides* es indicar, contra la *dóxa* de Critias, que el fin de toda *tekhné-epistème* es la presencia de una medida desde la que se puede graduar y dirimir la confrontación ilusoria de saberes que pretenden ser cada uno de ellos el Saber. El sueño de Sócrates, como la Atenas de Platón, ejemplifica en clave epistemológico-política el error sofístico de tomar la parte por el todo. Como señala TUOZZO (2001): “For Plato the fundamental error of cities such as Athens was not that they mistakenly employed charlatans to build their ships and walls or grow their food: it was rather the charlatans who claimed to possess knowledge of what was good for the city that caused ruin, through the misuse of efficiently-supplied ships and other resources” (344).

## 6. Escena Final (175b4-176d5) El deseo fantasmático de la tiranía

En esta última escena no se pretende sino cerrar provisionalmente el cerco que el diálogo ha ido realizando sobre la *sophrosýne*, hacer un alto en el camino y detenerse a mirar el horizonte en el que finalmente se sitúan los personajes. Si el recorrido ha servido para algo, su utilidad habría de mostrarse en la capacidad del joven Cármides para abrirse al horizonte *paidético* de la *sophrosýne*. Sin embargo, como reconoce el propio Sócrates, se ha seguido un sendero discursivo que ha desembocado finalmente en la inutilidad aporética de la *sophrosýne*<sup>188</sup>: “Y, sin embargo, llevando la investigación nosotros, que somos muy bobalicones y nada obtusos, no por ello ha podido encontrar mejor la verdad, sino que de tal manera ésta se ha reído de aquélla, que aquello que, en común acuerdo y combinando nuestros artificios [sympláttontes], hemos supuesto como propio de la moderación se nos ha revelado con total desmesura [hybristikôs] como inútil [anophelès]” (175c8-d5).

El *lógos* mismo ha sido incapaz de dar con la verdad, ya que la *sophrosýne* que se ha encontrado es sorprendentemente inútil e ineficaz (lo cual se refiere presumiblemente al argumento final de Sócrates (172c4-175b4). A medida que se ha avanzado hacia el horizonte de la *sophrosýne*, el *lógos* ha perdido cualquier punto de referencia verdadero, de manera sólo ha podido mostrar la *sophrosýne* de manera desmesurada (178d4: *hybristikôs*). A primera vista, por lo tanto, lo que se nos está mostrando es la incapacidad de cuantos han participado en el diálogo para autolimitar plenamente su propio saber. Al igual que Cármides y Critias, Sócrates se ha lanzado sobre el *lógos* sin poseer la medida adecuada para ello. Ahora bien, a diferencia de ellos,

<sup>188</sup> La aporía sobre la inutilidad de la *sophrosýne* se resume en la incapacidad itinerativa del discurso recorrido por los personajes, como visualizan significativamente determinados momentos de ese transitar del Cármides. Todo el diálogo ha mostrado de manera diversa el discurrir de la conversación a través de diversas formulaciones relacionadas con el fracaso y el éxito de la itineración y, en consecuencia, la vehiculación del propio discurso: “Preocúpate de poner atención al razonamiento mismo, mirando por dónde va a salir [ekbésetai] cuando se le refute” (166e1-2); “...viendo que yo andaba perplejo me pareció que estaba contagiado y vencido por la dificultad [aporías]” (169c6); “...y yo para que el razonamiento siguiese adelante [proíoí]” (169d2)

se ha mostrado predispuesto a transformar reflexivamente su propio examen: “En lo que a mí respecta no me enoja, pero sí por ti Cármenes, porque, siendo como eres tú de aspecto y además, por tu alma, moderado en grado sumo, de nada te aprovechará tu moderación, ni te beneficiará en nada que te acompañe en tu vida. Y aún me enoja más por aquel ensalmo que aprendí del tracio y que, después de aprender con tanto esfuerzo, descubro ahora que no vale para nada. Pese a ello no creo [oiomai] que esto sea así, sino que soy muy incompetente como investigador, ya que la *sophrosýne* es un bien muy grande [méga ti agathòn] y, si la posees, en verdad eres feliz”. (175d6-176a)

Sócrates se reprocha el que aún no sepa qué es la *sophrosýne* por su incapacidad para traerla a la luz del *lógos* y señala, además, que de esto es el único responsable por haberse comportado como un investigador incompetente (liberando de esta manera a Critias de su incapacidad para socorrer el *lógos* común). Podría evidentemente interpretarse esta declaración de Sócrates como meramente irónica, pero, como cualquier ironía, ésta regresa a sí misma de manera verdadera. Es posible que Sócrates haya conducido la conversación haciéndola discurrir por direcciones que se han mostrado en ocasiones equivocadas<sup>189</sup>. Pero también es posible que a lo largo de toda la conversación Sócrates haya imitado en su discurso el *lógos* que cabía esperar de Critias, como si fuera tan fácilmente distinguible la ambigüedad empleada por Sócrates de la manera que tiene Critias de entenderla. Esto es lo que de hecho ha ocurrido en el *Cármenes*: Sócrates ha refutado la falsa *sophrosýne* de Critias siendo más ambiguo que él mismo.

Ahora bien, el reproche que Sócrates se hace a sí mismo no echa a perder el efecto de su acción *paidética* sobre el joven Cármenes, pues el carácter posiblemente ambiguo de su discurso está lo suficientemente matizado por la escena en que tiene lugar. Sócrates presiente la utilidad de la *sophrosýne* porque se dirige a jóvenes que poseen sentido de la *sophrosýne* e incluso son dechados potenciales de virtud. Critias, por su parte, confía igualmente en ella con el silencio más suave que cabe a un *sóphron* que acaba de confesar la inutilidad aporética de su *sophrosýne*. De ahí que, a pesar del fracaso de la conversación, Sócrates esté convencido de la posibilidad de reconstruir la *sophrosýne* sobre un *lógos* distinto. Pero la cuestión decisiva no es si el muchacho se desplazará a este nuevo *lógos*, sino si está en condiciones de hacerlo. El problema no es,

---

<sup>189</sup> HYLAND (1981) 145

por supuesto, responder el *tí estin* de su definición, sino comprender la utilidad de su aprendizaje<sup>190</sup>.

En efecto, sería lamentable pensar que el joven Cármides no vaya a sacar ningún provecho de toda su *sophrosýne*. Pero la escena final muestra muy claramente la ironía platónica. Cármides, que no está particularmente capacitado para el razonamiento, es aparentemente *sóphron* respecto a los resultados de la conversación: “¿Cómo podía yo saber lo que ni aún vosotros habéis sido capaces de descubrir [exeureîn] qué pueda ser?” (176a7-a8). Sin dejar de lado su reserva habitual, Cármides se pregunta exactamente “¿qué habéis sido capaces descubrir...?”: *exeureîn* quiere decir literalmente encontrar (*eureîn*) desde dentro (*ex*), llevar a cabo una investigación en profundidad<sup>191</sup>. El posible sentido de *exeureîn* es que la exterioridad del *lógos* ha conducido efectivamente a una verdad des-mesurada, *hybristikôs*, y es la reacción sincera de Cármides a la incompetencia discursiva declarada por Sócrates lo que probablemente le induzca a pedir su compañía diaria (176b1-9). El joven Cármides no sólo no niega su ignorancia respecto de la *sophrosýne*, sino que incluso sospecha –de una manera que me atrevería a calificarla de profética– de que necesitará la cura a su falta de *sophrosýne* y que deberá estar con Sócrates hasta que se haya curado definitivamente. Todo se desarrolla, pues, como si el joven hubiese captado verdaderamente la interioridad farmacéutica del discurso y se indicase por parte de él su asistencia a una *synousía* futura. Pero la ironía platónica va dirigida a que los lectores

<sup>190</sup> Aquello que se presiente, la utilidad de la *sophrosýne*, no es el resultado de un razonamiento discursivo ya que lo que se ha estado buscando no es la plasmación estrictamente lógica de su definición. El *oímai* socrático sabe de manera no argumentada qué es verdaderamente la *sophrosýne*, ese saber cuyo *érgon* puede permitir al joven Cármides curarle de su terrible cefalea. Así que la búsqueda de esta determinación está en un nivel de interrogación diferente del planteado por Critias. La *sophrosýne* no ser puede ser leída sin más como *eu práttein*. En Critias actuar bien significa meramente la aplicación correcta del saber pero no equivale al sentido de alcanzar bienestar y felicidad. La ironía socrática es que no hay una identidad absoluta entre una cosa y la otra; la platónica es que, de haberse dado, tampoco podría haberse verificado históricamente dada la muerte trágica de Cármides.

<sup>191</sup> El verbo es especialmente útil para indicarnos un motivo de extrañeza ante la ausencia de *orídsesthai* (definir, delimitar o determinar la esencia de algo). Es posible pensar que para la comprensión estricta de la incapacidad que señala la aporía, pero también para la determinación del sentido global del texto, la ausencia de *orídsesthai* sea indicativa. Como señala BOSCH-VECIANA (2003), el sentido socrático de la investigación, como proceso y método de búsqueda, no es equivalente a la definición, al resultado o determinación de aquello que se busca:

“Plató coneix perfectament els dos verbs. I els usa bo i distingint-los. D'aquí que els textos on el verb emprat és l'exeurêin ens donen entenedent no la delimitació o la definició cercada o aconseguida de la cosa de què es tracta (orídsesthai) sinó l'esbrinament d'allò que sigui, és a dir, el procés de recerca a través del qual es pretén conèixer la veritat d'una cosa.” (187).

piensen, contrariamente a lo que supone el no saber declarado del joven y su disposición hacia Sócrates, que la *sophrosýne* probablemente no llegue a producirse nunca.

Hay tres señales inequívocas en esta escena final que inducen fácilmente al lector a esta conclusión: (1) la obediencia a su tutor; (2) la caracterización de la *synousía* como seguimiento (176b8: *akolouthésontos*) y (3) la violencia empleada conjuntamente por Cármides y Critias para que Sócrates tome la decisión de acoger al muchacho (176c7.8.d2); (1) El joven Cármides dice: “Evidentemente habré de seguirle [*akolouthésontos*] y no despegarme de él; pues mal haría de no obedecerte, mi tutor, y no hiciera lo que me mandas” (176b8-c1). La obediencia es el resultado de la relación del muchacho con su guardián protector, lo que sitúa la figura del joven en una relación de subordinación respecto del autoritarismo *paidético* de su tutor. Esto significa que no podrá realizarse ninguna experiencia *synousial* propiamente dicha, a menos que el joven Cármides logre sustraerse de la fuerza pedagógica de Critias. (2) “Habré de seguirle y no despegarme de él” (176b8) es la concepción de una *synousía* ligada a la *mimesis* puramente pasiva del maestro (*akolouthésontos*), en franca oposición a la memoria de la *synousía* socrática, basada en la convivencia y el diálogo vivo. (3) Por lo demás, ésta no será la última razón que vuelve forzosamente ineficaz toda tentativa de influjo directo de Sócrates sobre Cármides. De hecho, tan pronto como el joven, inducido por Critias, se considere apto para recibir los consejos de Sócrates, recurrirá de inmediato a métodos típicamente tiránicos: “Considerate forzado [*biasoménou*] desde el momento que Critias, aquí presente, me lo manda. Ante esto delibera [*bouleúou*] a tu vez qué vas a hacer” (176c8-9).

El énfasis con el que Cármides y Critias deciden (*boulomai*) por Sócrates explica además el ímpetu del alma tiránica por poseer aquello que carece. La preferencia lingüística por *boulomai* supone una elección significativa, sitúa la acción entre el plano del deseo, de la inclinación espontánea, y el del cálculo o la anticipación a la decisión de Sócrates<sup>192</sup>: “Pero si estoy sin deliberación alguna, porque una vez que

<sup>192</sup> Entre estos dos polos, el de la voluntad del impulso y el de la premeditación o decisión previa, Platón efectúa una comunicación y un deslizamiento: *boulé* se relaciona con *bolé*, lanzamiento. En el *Crátilo*, de hecho, *boulesthai* (desear) significa *ephiesthai* (tender hacia) pero también *boulesthai* (deliberar). No sólo el deseo, sino también la deliberación implica un movimiento, una tensión. El alma tiránica es lanzada (*epikheiroúnti*: 176d2) respecto a lo que no es. Así la intención de Cármides parece finalmente ligada y sometida al tipo de deseo que contrarresta la *sophrosýne* socrática. Pero es impulsada a la vez por la expectativa que lo hará mejor. Cármides, encarnación de la belleza deseada, se vuelve finalmente

te has lanzado [epikheiroûnti] a hacer lo que sea, forzándole a uno, no hay poder humano que se te oponga” (176d1-3). La escena final nos enfrenta, pues, a una asimetría: no sólo una asimetría entre posiciones *paidéticas* (la que se da, por un lado, entre Sócrates y Cármides y, por el otro, entre Critias y Cármides), sino también en un sentido mucho más radical de desacuerdo entre lo que Cármides ve en Sócrates y lo que Sócrates sabe sobre sí. Encontramos aquí el ineluctable callejón sin salida que define la posición de Cármides: el joven ve la cura en Sócrates y quiere la cura de Sócrates, pero el lector sabe finalmente que Sócrates no puede darle lo que no posee, o, como afirma Lacan a propósito de la dialéctica entre el amante y el amado, no hay relación entre lo que el amado posee y lo que le falta al amante. Como un paciente que requiere *sophrosýne* exige a Sócrates que le dé su cura. Pero esta inversión es lo que le convierte en un tirano. Y es sólo por medio de esta inversión que emerge la *epithymía* genuinamente tiránica: aunque el joven Cármides reconozca la ausencia de *sophrosýne*, la asimetría *synousial* persiste, dado que cubre su déficit dejándose arrastrar por la fascinación fantasmática de su deseo<sup>193</sup>.

La cuestión que surge entonces podría ser perfectamente ésta: ¿la *epithymía* de la escena inicial, y la violencia tiránica de la *boulesis* distancian la *sophrosýne* de la ciudad? De hecho, el mismo Platón se toma algunas molestias en dejar bien claro que, aunque la juventud ateniense se encuentre fascinada por la figura de Sócrates, al mismo tiempo, es extraordinariamente indiferente a la *sophrosýne*. Al pupilo de Critias no se le ocurre mencionar la utilidad de la *sophrosýne* como una posible cura. En el mejor de los casos, considera útil a un *sóphron* como Sócrates, es decir, la *sophrosýne* de otro. Sólo la *sophrosýne* de otro es considerada por él como una virtud productiva del más alto

---

Alcibiades y fuerza al filósofo a satisfacer su deseo de *sophrosýne*; decisión que invierte el sentido de la declaración previa de ignorancia y descubre al futuro tirano.

<sup>193</sup> El rasgo crucial de la escena es que nosotros, espectadores, acabamos percibiendo la *sophrosýne* como un objeto misterioso, fascinante y elusivo por medio del cual la tiranía se siente atraída por la filosofía. En este sentido, la relación entre el muchacho y la cura enigmática con la que está obsesionado está condenada claramente al fracaso, porque su *epithymía* es el obstáculo natural que vuelve inaccesible la *sophrosýne*. Platón proporciona, pues, una verdadera matriz de imposibilidad de la relación *paidética*. ¿No es la indisposición natural del joven hacia la *sophrosýne* la que hace inviable cualquier posibilidad de instalarla en su alma? Lo que tenemos es una *sophrosýne* “imposible” que nunca será realmente aprendida, que acaso pueda ser realizada sólo como espectáculo simulado dirigido a fascinar la mirada de los tiranos presentes, o como expectativa interminablemente pospuesta. Esta *sophrosýne* es “imposible” precisamente en la medida en que la filosofía es inútil para formar almas que no estén de algún modo ya dispuestas a la *sophrosýne*. De manera que Sócrates no puede “enseñar” qué es la *sophrosýne*, sino a lo sumo auxiliar al que la posee para que pueda generarla verdaderamente, y no porque él no sepa qué es la *sophrosýne* –Sócrates, de hecho, presiente muy bien qué es la *sophrosýne*–, sino porque las definiciones que puedan articularse continuarán siendo discursivamente vacías, a menos que movilicen reflexivamente al que ya es *sóphron*.

honor y la felicidad y, por ende, como una virtud que debe subordinarse a la fuerza. En rigor, Critias tampoco le aconseja que se vuelva *sóphron*. Critias no le manda practicar ninguna de las cosas que distinguen al *sóphron* del que no lo es: le manda sencillamente que se someta al encantamiento socrático y que no se aparte ni un ápice de su figura. Que el mandato esté ligado además a la fuerza *paidética* de su tío, no se limita a señalar que el mandato sea inequívocamente persuasivo, plantea la *sophrosýne* como una virtud radicada bajo el dictado violento de una disposición. Esto explicaría por qué la escena final es, en cierta manera, un reflejo de la inicial (o por qué la *boúlesis* tiránica es la imagen invertida de la *epithymía* ateniense): lo que se nos muestra no es tanto una *sophrosýne* cuya verdad deba partirse en dos (una real y otra irreal), cuanto una *sophrosýne* de apariencia más grande que contiene dentro la verdad de su tiranía. Desde esta perspectiva, la escena final nos ofrece las tres claves desde las que se puede redimensionar la *sophrosýne*:

- a- La primera trampa que debe evitarse a propósito del final de la conversación es encerrar la *sophrosýne* en una noción aporética: en general, aunque se pueda evocar el resultado *hybristikôs* de la *sophrosýne* como una consecuencia obvia del fracaso del diálogo, este carácter desmesurado de la *sophrosýne* no tiene nada que ver con el presentimiento socrático de su utilidad; antes bien, señala la abstracción que pertenece a una modalidad epistémica por la que el *sóphron* posee en sí mismo un bien desprovisto de toda medida.
- b- Es evidente, por tanto, que sería un error fatal identificar la *sophrosýne* de Critias con la de Sócrates. Mientras la primera emerge como resultado de una soberanía epistemológica que es incapaz de epistemologizarse, la segunda está regida por la inteligencia y precisa de reflexión concienciadora, propia sólo de la vida basada en la introspección; si una desea autorreconocerse en su totalidad sapiencial, la otra se autorreconoce efectivamente en su incompletud; si una conduce a la exclusión del no-saber, la otra fundamenta un saber autolimitado en su ejercicio por el no-saber.
- c- De la escena final se desprendería así un resultado ambivalente: por un lado, la identificación de la *sophrosýne* con la imagen fantasmática del deseo tiránico; por otro lado, la constatación socrática de que la *sophrosýne* puede ser útil si

está enlazada a la reflexión. Así que debe concederse un peso particular al hecho de que la *sophrosýne* resultante de la conversación sea efectivamente *hybristikôs*, pero sin olvidar igualmente el hecho de que el pronunciamiento más rotundo de Sócrates sobre la utilidad de la *sophrosýne* se produzca en el centro mismo del diálogo. Por esta razón, es engañoso leer el *Cármides* como un diálogo aporético: el *Cármides*, como diálogo filosófico-terapéutico, se configura como una comprensión renovada de los límites palpables del saber y el bien que se deriva de la disposición de esta medida para los posibles filósofos.

\*\*\*

Llegado este momento se trata de poner de manifiesto en qué medida el encuentro con la escena del *Cármides* representa una perspectiva de la *dóxa* platónica. En este sentido, no se trata tanto de realizar un resumen conclusivo de lo visto hasta ahora, como de enlazar la reflexión propuesta por Platón con la pregunta decisiva del diálogo. Recordemos que la lógica de la interrogación socrática ha buscado la definición de la *sophrosýne* para centrar el diálogo en la utilidad real de esta virtud, aunque finalmente la conversación ha desembocado en una verdad desmesurada. ¿Estaríamos, pues, en lo cierto al concebir la utilidad aporética de la *sophrosýne* como la personificación de la *epithymía* ateniense, como un ejemplo exorbitante, casi paródico de la *hýbris* epistémica, la elevación de un saber particular a fundamento de todo saber? En un examen más detenido, ¿qué es lo que constituye esta *hýbris*? Nuestra tesis es que la *dóxa* de Critias es esta misma absolutización del saber, esta elevación de un momento particular de la totalidad a su fundamento, esta *hýbris* que impide determinar la medida precisa y exacta del saber.

Tomemos lo que parece haber refutado el *lógos* de Sócrates. Movilizado por un deseo de reconocimiento, Critias exhibe un saber que une el saber y el no-saber como momentos constitutivos de su propio marco. En el examen socrático a la *sophrosýne* de Critias podemos discernir tres elementos cruciales: (1) *El autismo epistemológico de la sophrosýne* (o lo que podríamos haber denominado la paradoja de la “no-reflexión”): la *sophrosýne* de Critias es posible porque no necesita ningún intercambio especular para poder examinarse a sí mismo; (2) *La autocerteza hegemónica de su saber*: la

*sophrosýne* es útil en la medida en que el *sóphron* como tal fundamenta la virtud en la conciencia estricta de su posesión; y (3) *La hipertrofia del bien*, que ofrece, quizás, el modo ideal de considerar la *sophrosýne* de Critias: el *sóphron* es el demiurgo ideal de una *epiméleia* que se basta a sí misma y rechaza el no-saber a favor de una omnisciencia mántica. Por tanto, podemos definir la *sophrosýne* de Critias identificándola con la que está consonancia con la sabiduría de los dioses. Así que puede decirse que el principio de preferencia último y completo al que Critias remite la *sophrosýne* es el bien que está en consonancia con la naturaleza divina. Mientras la *sophrosýne* de Sócrates es una *sophrosýne* humana, ligada a su propia autolimitación, la *sophrosýne* de Critias, además de ser una contradicción en los términos, ni fundamenta el saber en el no-saber, disponiéndolo frente a la *dóxa*, ni es útil para comprenderse a sí misma como verdaderamente útil. *El saber autofundamentado de Critias es incapaz de conocer la medida real de su bien precisamente porque es a-mathés*. Ciertamente es un bien muy grande, pero no lo suficiente como *conditio sine qua non* de cualquier saber útil.

Schmid no piensa que haya que ver en el saber del bien una posible figura de la *sophrosýne*, mientras que Kahn interpreta este saber no como el fundamento filosófico del no-saber socrático. Si la lectura de Schmid está dirigida, entre otros propósitos, a proteger el racionalismo crítico de Sócrates, Kahn prefiere problematizar la práctica de la *zétesis* en la figura platónica del saber del bien. Nosotros pensamos que el hecho de que la propuesta platónica no sea tan estrecha como pretende Schmid ni tan amplia como sugiere Kahn se puede explicar sencillamente a raíz de la adición socrática que incluye en la fórmula de Critias el saber del saber y del no-saber y la consideración del bien que se sigue de ella, es decir, la utilidad de disponer de una medida respecto del propio saber. *En el Cármides la sophrosýne se abre a la comprensión del saber como beneficio derivado del no-saber y de la conciencia que se sigue de la utilidad de esta medida en el aprendizaje*. El problema no es, pues, el de la idea o el concepto de la *sophrosýne*, como si la virtud que se ha estado buscando exigiera una premisa mayor que recogiera lógicamente el “*ti estin*” de la *sophrosýne*, sino fundamentalmente el desplazamiento a esta posible comprensión o percepción ajustada del saber en su totalidad. Esto no lo consigue la conversación, entre otras razones, porque Critias ignora la adición socrática, anteponiendo el gran bien de la *philotimía* a la utilidad precisa y real de la *sophrosýne*. A Critias sólo le queda convencer a su pupilo porque ya está

convencido de sí mismo, porque el deseo de reconocimiento es ya, hegelianamente, el resultado lógico de su *dóxa*.

Confrontada a la *dóxa*, la *sophrosýne* se abre entonces como un discurso terapéutico para el lector joven ateniense; confrontada a la lección trágica de los hechos y al fracaso evidente de la *sophrosýne*, el diálogo revela en la imagen fantasmática de la escena final una verdad a-política, desmedida, decididamente inútil, pero una verdad siempre elocuente en los sueños hegemónicos de la tiranía. Se trata del retrato fiel de un modelo sapiencial al que la ciudad no ha cesado de proclamar sus afinidades, pese a irle aparentemente a contracorriente. En este sentido, el *Cármides* de Platón es la visualización dramática de un arco histórico perfectamente trazado desde el principio del fin de la hegemonía ateniense tras la batalla de Potidea a la consumación agónica de una tiranía con aspiraciones hegemónicas: esta evolución discurre, sin duda, paralela a la de los protagonistas y tiene a Atenas como destino, tal como se profetiza en las dos ciudades imaginarias del diálogo, la erótico-corpórea del joven Cármides y la tecnocrático-divina de su tío Critias. Por su final incierto, es más que probable que el diálogo asuma el papel que las vicisitudes de la Guerra del Peloponeso debían atribuirle, es decir, el de una *paideía* que apela nuevamente a la *sophrosýne* de sus jóvenes conciudadanos para reflexionar sobre aquella otra que les ha servido inútilmente como ciudad hegemónica. La *a-mathía* de Atenas se convierte así en el reverso colectivo de la *dóxa* de Critias, el bloqueo de la medida que acelera la degradación de la ciudad. Nadie, salvo Sócrates, puede presentir la *sophrosýne*, ni puede haberlo. Critias se resiste al no-saber y desajusta la utilidad de cualquier saber fundamentado en el no-saber: no comprende la *sophrosýne* como lo que es, como medida, porque la *dóxa* no se autolimita, no comprende que una defensa excesiva de la *sophrosýne* está ya, estrecha y silenciosamente, relacionada con la defensa excesiva de su exceso.

II

**LA FIGURA TESALIA DE LA *DÓXA*:**

***PÓROS* Y MEMORIA-HÁBITO**

**(Comentario del *Menón*)**

## CAPÍTULO II

*“Este hombre parece un idiota y actúa como un idiota, pero esto no debe en modo alguno engañarlos:  
ES un idiota”*

*Sopa de Ganso, Hermanos Marx*

Todo verdadero lector de Platón sabe que toda contraposición discursiva se estructura en sus diálogos sobre la base de una escena determinada. La escena es la manera que tiene Platón de mostrar la *dóxa*. La cuestión de la *dóxa* es, en efecto, la cuestión de su escenificación, porque es lo que la hace aparecer literalmente en una situación determinada, y porque su reflexión provoca la ruptura o distancia dialógica que Platón pretende interponer en el lector. El problema del *Menón* es, por supuesto, que no hay diálogo porque no hay propiamente una escena. Dicho de otra manera, la clave del *Menón* radica en que el lector sabe desde la primera línea que no habrá diálogo posible. En el *Menón*, se presentan dos perspectivas sapienciales: la de Menón y la de Sócrates. La del joven tesalio es una perspectiva que excluye el diálogo; la de Sócrates busca el diálogo porque se sabe perspectiva. En consecuencia, entre ambos personajes sólo se dará un vínculo externo y meramente pragmático, necesario para la excelencia del discípulo de Gorgias, tal y como se articula abruptamente desde el inicio mismo del diálogo: “¿Tienes algo que decirme, Sócrates, sobre si la excelencia es algo que se enseña [didasktòn]? ¿O no es algo que se enseña sino que más bien se ejercita [asketón]? ¿Y si en lugar de ejercerse y aprenderse [mathetón], sobreviene en los hombres naturalmente o de algún modo?” (70a1-4).

Menón se limita a preguntar si la excelencia se alcanza por medios *paidéticos* o no *paidéticos* como la práctica, el carácter naturalmente dado o algún otro. La pregunta del joven tesalio no busca problematizar la excelencia en sí misma, sino única y exclusivamente sus distintas modalidades receptoras. Para el joven tesalio no hay un problema que deba examinarse dialógicamente porque la recepción de la excelencia ya

está presupuesta de antemano. Con esta pregunta, ciertamente se diferencia la *areté* transmitida *paidéticamente* frente a la no transmitida *paidéticamente*, pero precisamente en el sentido en que la *areté* se la identifica con su modalidad transmisora, de modo que el intento de dar a ésta una figura determinada se revela falsa desde el inicio mismo, porque lo que se describe con esa pregunta no es incondicionalmente *areté*, sino sencillamente la recepción de la *areté*. Si la *areté* es alguna figura particular, entonces el interrogante tesalio carece de *akríbeia*, o sea, no pregunta con exactitud puesto que sólo pretende definir suficientemente cuándo es el caso y cuándo no de su recepción efectiva.

De aquí que la perspectiva del joven tesalio aparezca en el *Menón* como una posición dinámicamente rezagada, exenta de límites precisos y a expensas de lo que debe procurársele. La respuesta final del joven sobre qué es la excelencia es un claro ejemplo de esta *dýnamis*: “*desear [epithymoûnta] las cosas bellas y ser capaz [dynatòn] de procurárselas [porídsesthai]*” (77b3-4). La idea decisiva es que la *dýnamis* tesalia está hecha a la medida de las cosas bellas procurables<sup>194</sup>: “*En efecto me parece, Sócrates, que la excelencia, según la fórmula del poeta, es complacerse [khaírein] con las cosas bellas y tener poder [dýnasthai] (para recibirlas)*” (77b1-2). La definición de Simónides es transcrita con la doble finalidad de dejar bien claro que la recepción mide la capacidad de las cosas procurables y que la *epithymía* tesalia designa una *dýnamis* fundamentada en la complacencia. La receptividad no suprime ningún tipo de *epithymía*: atribuirle el beneficio de la recepción es la tendencia dinámica de la excelencia tesalia (78c1-8). Pero es también la tendencia del gozo y de la pragmática del poder, que conciernen al cálculo, la riqueza y el lujo<sup>195</sup>. La propia dinámica del *porídsesthai* (77b3) define la situación obsesiva y/o retrasada del joven tesalio respecto al todo, conduce su *epithymía*, complacientemente, a la pura pasividad receptiva<sup>196</sup>.

El saber tesalio está marcado desde el principio por esta dinámica mutiladora. Pero, lejos de ser constrictiva, es el ímpetu de su movimiento sapiencial. En ello reside

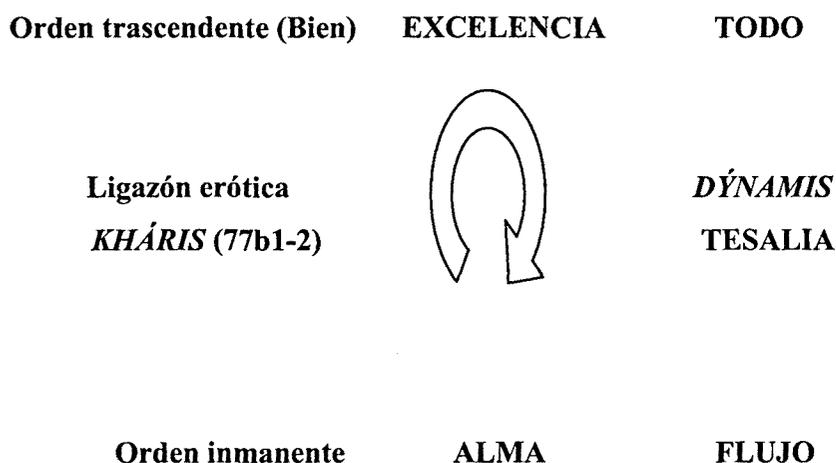
<sup>194</sup> BRAGUE (1978) 132

<sup>195</sup> “*Procurarse oro, entonces, y plata, como dice Menón, el huésped hereditario del Gran Rey, es virtud*” (78d1-2). La referencia al Gran Rey de los Persas y la posibilidad de que algún antecesor tesalio estrechara lazos con su corte no es casual; también en el *Cármides* se indica un posible paralelo entre la futura tiranía del joven Cármides y su tío Pírilampo, asociado a Pericles y embajador ateniense del Gran Rey, del que se alaba también su belleza y su grandeza (*Cármides* 157e-158a).

<sup>196</sup> BRAGUE (1978):

“*Le mouvement de la première partie est celui de l'apparition progressive du désir et de son opposition de plus en plus nette à la passivité. L'opposition culmine dans une tentative d'identification illégitime des contraires. A una passivité unilatérale dans la réception de la charis et du charizesthai s'oppose un désir tout aussi unilatéral, parce que conçu par opposition à ce qui n'est pas lui*” (133)

la paradoja básica del saber tesalio: la sola medida de la procuración transforma la impotencia del que sólo puede recibir en el origen de su deseo –cuanto más saber recibe, más se agrava su *epithymía* y mayor debe ser su aptitud para procurarse eso que le falta, belleza y poder<sup>197</sup>. El punto decisivo no es que la *dýnamis* tesalia esté privada de medida porque se fundamenta en la receptividad, sino porque la receptividad es ya –constitutivamente- una medida excesiva. En la oposición fundamental entre la receptividad y el deseo encontramos, por tanto, la topología paradójica de su movimiento sapiencial: el despliegue de su capacidad como la forma de aparición de su deseo. He aquí el gráfico correspondiente (de carácter obviamente aproximado):



En la *dóxa* tesalia, como se ve, no hay apertura a la excelencia, ya que la *dýnamis* no alcanza el bien, sino que se reproduce continuamente sobre sí. De ahí que la excelencia que asegura poseer no comparezca ni pueda comparecer. Este supuesto movimiento en que coinciden poder y no poder, exceso y límite, plus y falta, tendría

<sup>197</sup> A diferencia de Critias, Menón ya no es la moderación oligárquica amarrada a la nobleza de su excelencia y autoconsciente de la totalidad de su saber, sino el nuevo rico que fundamenta la excelencia en la convertibilidad monetaria del saber. Cuanto mayor sea la transmisión de saber, mayor será la excelencia acaudalada. Como el mito de la acumulación capitalista, el joven tesalio parte de una liquidez sapiencial positiva, susceptible de enriquecerse mediante la aplicación continua de su *dýnamis* receptiva. La circulación especular del saber podría ser en cierto modo el paradigma sapiencial de la “especulación” tesalia. La idea crucial sería que el saber excesivo e ilimitado de la postilustración es ya la propia excelencia bajo la forma tesalia de su manifestación. Mientras Critias se jacta de la desmesura de su saber, Menón reproduce la única medida que conoce, y la reproduce con la magnificencia y la confianza propias de quien cree haber recibido sabiduría (70c1).

lugar precisamente en el flujo. El alma tesalia no sale de sí: crece y se reproduce sin que impere sobre ese crecimiento y reproducción ningún principio de belleza o de bien (ninguna pauta educativa). Además el gráfico que plasma la dinámica tesalia establece con exactitud la lógica de su autorreproducción sapiencial. De hecho, el alma tesalia no se trasciende, impera inmanente, enclaustrada, ensimismada, bajo el principio dinámico de la nuda procuración (de manera que la excelencia que se persigue es siempre “más excelencia” pero no la excelencia en su totalidad). De ahí que no tenga más objeto que la sola repetición. La excelencia debe ser entonces directamente absorbida como un momento de su saber inmanente a su autodesarrollo, desprovista de toda fuerza generadora.

Estas consideraciones explican precisamente el inicio abrupto del diálogo. La excelencia no es un presupuesto externo al joven tesalio, sino que ya está insertada en los propios mecanismos de autorreproducción del saber (se alcanza por medios *paidéticos*, o no *paidéticos*). El lector reconoce la cuestión planteada por Menón como un interrogante transmitido por la *paideia* de Gorgias. No hay un interrogante que introduzca una distancia dialógica, sino una cuestión que permite a la *dóxa* tesalia conservar su autorreproducción consistente. Sólo así puede comenzar el diálogo, porque el diálogo propiamente dicho no va a comenzar, a pesar del esfuerzo socrático para que el joven tesalio participe activamente en la búsqueda conjunta de la excelencia<sup>198</sup>.

La cuestión sobre la adquisición y la transmisión de la excelencia es una cuestión recibida y, como saber transmitido, un momento de autorreproducción de este saber. El comienzo del *Menón* expresa así la paradoja de un saber cuya condición autorreproductora es que falte el fundamento de su transmisibilidad. Conviene recordar este doble aspecto de la cuestión inicial porque en ella se escenifica la *dóxa* en toda su literalidad: por un lado, la precomprensión de la excelencia según la ética del *poridsesthai* (78b3): la *areté* como un bien susceptible de ser procurado y no problematizado en sí mismo; por otro lado, la fundamentación de la *dýnamis* en una

<sup>198</sup> En 75c8-d7 encontramos por primera vez en Grecia el empleo de la raíz nominal *dialektik-* que dará lugar a la dialéctica en *La República*. Sócrates se opone en este contexto no a la retórica de Gorgias sino a la erística degradada de su discípulo tesalio, es decir, no con el arte de pronunciar discursos sino con una manera de razonar, mediante el empleo de preguntas y respuestas, caracterizada por su componente agonístico. Aquí, y en otros diálogos que ejemplifican esta contraposición (*República* 454a-b, 537e-539c; *Filebo* 17a4; *Fedón* 101d3-102a10, *Sofista* 231e1-5), *dialegesthai* representa una forma cooperativa y constructiva de conversación radicalmente opuesta a la competición pendenciera, la búsqueda de la refutación por el valor intrínseco de la refutación ajena.

instancia que atañe esencialmente a la repetición y sustituye el diálogo por el hábito de preguntar y responder inculcado por Gorgias (70b6). Menón no tiene capacidad para problematizar porque el problema es la negación radical de su *dýnamis*<sup>199</sup>. Si el *lógos* de Sócrates es *diá-logos* que trae ante sí los problemas y problematiza, que rechaza el hábito tesalio de la pregunta-y-la-respuesta e incluye, por consiguiente, a esa especie de contra-veneno o *phármakon* invertido que es la interrogación compartida, Menón es la *erística* que identifica el aprendizaje con el recuerdo transmitido, la repetición-hábito del saber meramente repetido.

La repetición habitual de la cuestión tesalia se comprende, así, de una manera irónica, precisamente porque es reproducida por un saber que niega el esfuerzo, el aprendizaje y la enseñanza, es decir, los tres términos (*didaktòn-asketón-mathetón*) de la cuestión inicial excluidos por la *dóxa* tesalia. En esta triple carencia, el lector está obligado a ver la sombra de una cuestión progresivamente iluminada por el diálogo, la cuestión sobre la *dóxa*, que no sólo afecta a la figura sapiencial representada por Menón, sino también a la misma ciudad que se ha entregado al saber de Gorgias (70a5-c1), como al propio Anitos, fascinado por el juego seductor del *lógos* tesalio (89e5-100c2). Brague cree que el final del diálogo ilumina completamente esta cuestión con la persuasión tesalia de Anitos (100b6-c1)<sup>200</sup>. Si Anitos es la palabra persuadida que condena a Sócrates a muerte, el joven tesalio es la habilidad retórica fundamentada en la *epithymía*. A la *dóxa* de Anitos, responde platónicamente la *Apología de Sócrates*; a la *dóxa* del joven, el *Menón* contrapone diversas figuras de la excelencia para refuncionalizar dialógicamente la *dýnamis* tesalia. En la interrogación que da lugar al planteamiento de cada figura basta con fijarse en los imperativos verbales empleados por Sócrates: *peirómethá* (75b8), *prósekhe* (82b6), *epikheire árkein sautoû* (86d6). Cada forma verbal quiere decir *presta atención, aplícate de manera continua, procura autogobernarte*. En cada ejercicio, Sócrates pretende recuperar la problematización de la excelencia situando al joven tesalio en una dinámica cognoscitivamente generadora frente al hiato abierto por su nuda procurabilidad. El sentido de cada imperativo verbal

<sup>199</sup> El *lógos* socrático es aporético y se contrapone a la *dýnamis* tesalia: "Había oído decir antes de encontrarme contigo, que no haces más que problematizarte [aporeîs] y problematizar [aporeîn] a los demás... hasta al punto de embarullarme en una melé de confusiones" (79e7-80a2). El entorpecimiento de la aporía es valorado negativamente por el joven tesalio y asimilado a la brujería: "Pues en cualquier otra ciudad, si fueras extranjero y te comportaras del modo que lo haces, seguramente te hubieran repudiado por brujo [góes]" (80b5-6)

<sup>200</sup> BRAGUE (1978) 213

requiere, pues, una actuación ascendente que compense la degradación del diálogo y cambie el fundamento de su repetición.

La definición de la figura (75b8-76e3), la génesis de la superficie regular (82b6-85b7) y la inscripción hipotética del sólido (86d2-87c2), son diferentes maneras de representar modélicamente la excelencia, la máxima posibilidad cognoscitiva que es inherente a la ordenación platónica de cada uno de los ejemplos geométricos que presenta el *Menón*. El máximo cognoscitivo se entiende como una medida diferenciada de la *dýnamis* tesalia, puesto que implica una capacidad desplegable hasta un fin, un límite que posibilita el conocimiento. Este fin aparece como medida precisamente porque se repite en todos los ejemplos-modelo empleados por Sócrates<sup>201</sup>. La clave del diálogo radicaría, por tanto, en pensar las diferentes maneras en las que se repite este máximo cognoscitivo frente a la mala repetición de la *dýnamis* tesalia<sup>202</sup>. Es en este preciso sentido en que Platón presenta en el *Menón* la relación entre *máthesis* y *dóxa*<sup>203</sup>.

<sup>201</sup> La gradación geométrica de los ejemplos presenta diversas funciones cognoscitivas, reconocibles según los niveles discursivos que dividen el símil de la Línea en *La República*, a saber: la función delimitadora de la línea en la definición de la figura (*epistème*), la función genética de la diagonal en el problema de la superficie duplicada regularmente (*dóxa*), la función hipotética del valor máximo de la superficie triangular inscribible (*aisthesis*). Aquí, como en la metáfora de la Línea, no se trata de establecer grados de potencia en forma absoluta, sino tan sólo de saber si en cada nivel discursivo la potencia puede ir hasta el fin de lo que puede. Porque "hasta el fin" define un límite, aquello a partir de lo cual se despliega toda la potencia cognoscitiva y permite su ascenso al siguiente nivel discursivo.

<sup>202</sup> El juego de esta oposición es decisiva porque Platón confronta dos maneras distintas de entender la repetición: el máximo representado en cada ejemplo-modelo, que repite el bien en su despliegue cognoscitivo, y la nuda receptividad tesalia, que se repite a fuerza de no esforzarse, de no aprender y no comprender. Además, la estrategia platónica reproduce ambas dinámicas sobre las mismas repeticiones y variaciones del estilo platónico. Los razonamientos de Sócrates y Menón están escandidos por reanudaciones y repeticiones estilísticas que posibilitan el empleo frecuente de la parodia, ya sea erística (cuando Menón ridiculiza (80d5-8) el estilo socrático que antepone la cuestión sobre la virtud (71b2-3), ya sea socrática (cuando Sócrates, convertido en portavoz del lógos órfico-pitagórico, parece actuar como un perfecto orador gorgiano), como el esfuerzo socrático por enderezar el tema del diálogo frente al retorno habitual de la cuestión tesalia (repetida textualmente en 86c7-d1 y finalmente impuesta en 86d2-e1)

<sup>203</sup> Se podría suponer un modelo inmerso en un espacio gnoseológico de estructura bidimensional, en cuanto coordinado por un eje matemático (la serie pitagórica de las dimensiones geométricas) y un eje cognoscitivo (los cuatro niveles de conocimiento del símil platónico de la línea). Cruzando estos ejes obtendríamos una representación de ocho figuras de la repetición que constituyen la estructura del *Menón*. Éste es el modelo que, con algunas variantes, emplea BRAGUE (1978) 85-105 en su lectura del diálogo. Al eje matemático lo pondríamos en correspondencia con la serie geométrica de las dimensiones a las que se atribuye un papel decisivo en la configuración del continuo (punto-línea-superficie-sólido); el eje cognoscitivo mantendría sus correspondencias con las cuatro capacidades cognitivas platónicas (*noús-diánoia-pístis-eikasía*), pero teniendo en cuenta en cada ocasión el sentido o la perspectiva descendente/ascendente de las capacidades implicadas. En principio, el modelo bidimensional (matemático-cognoscitivo) debería bastar para mostrar la representación ideal del bien en la cuádruple repetición *eídos-skhêma-aporía-phrónesis* figurativa de la excelencia (definición, figura, problema, prudencia), y su degradación en la cuádruple repetición descendente *aneídos-khrôma-póros-peitho* (dispersión, color, memoria-hábito, persuasión):

Dentro del horizonte en que se utiliza la idea de *areté* y sus modos de recepción, las posiciones relativas de Sócrates y Menón se identifican perfectamente con ambas aptitudes. Para el joven tesalio, la excelencia representa un sistema de signos y de poder. En esta perspectiva, la excelencia adquiere un significado predominantemente social<sup>204</sup>: se trata de una posición ya cristalizada en el orden socio-político que sólo es preciso transmitir desde la posición dominante de la palabra retórica<sup>205</sup>. La perspectiva

### Modelo interpretativo genérico del *Menón*

Dimensiones geométricas (eje matemático)	Dynameis (eje cognoscitivo)	Figuras de la excelencia	Sentido de la relación
PUNTO	NOUS	DEFINICIÓN ( <i>eidos</i> )	ascendente
		DISPERSIÓN ( <i>aneidos</i> )	descendente
LÍNEA	DIANOIA	FIGURA ( <i>schrêma-chrôma</i> )	ascendente
		COLOR ( <i>chrôa</i> )	descendente
SUPERFICIE	PÍSTIS	PROBLEMA ( <i>aporía</i> )	ascendente
		MEMORIA-HÁBITO ( <i>poros</i> )	descendente
SÓLIDO	EIKASÍA	PRUDENCIA ( <i>phrónesis</i> )	ascendente
		PERSUASIÓN ( <i>peitho</i> )	descendente

El modelo genérico utilizado como guía para el análisis de la doble dinámica del *Menón* impone la necesidad de reconocer, en todas sus líneas, filas y columnas, la contraposición *dóxa-máthesis*, con el mismo grado de relieve que alcanzan en su representación gráfica las relaciones ascendentes y descendentes. Cada una de las dimensiones implicadas aparece bajo un aspecto *doxástico* a partir del momento en que se separa de lo que la trasciende, esto es, lo que la permite fundamentarse en el curso ascendente del conocimiento. Aunque sólo se advierta en ocasiones de forma embrionaria, o en otras de forma vestigial, esta contraposición no deja por ello de aparecer en el juego dialéctico establecido entre dimensiones. Y sobre todo, el modelo nos preserva de la tendencia, propia de los especialistas, a interpretar la dinámica *doxástica* desde la perspectiva de una única dimensión en particular, la referida obviamente al episodio del esclavo.

<sup>204</sup> Cuando se interpreta en el sentido de nuestras modernas nociones de *status* social o *standing*, la unidad de esa posición requiere inmediatamente una multiplicidad de funciones sociales. De ahí que la primera respuesta de Menón fragmente la excelencia en diferentes excelencias particulares. Al varón le corresponde la acción política, hacer bien a los amigos y mal a los enemigos, a la mujer la administración de la casa, conservando así el patrimonio y obedeciendo al marido (71e1-72a5). El niño, el anciano, el esclavo tienen otras excelencias que ya no son definidas. Según las ocupaciones, las edades, según cada función (72a3: *érgon*) hay una excelencia u otra.

<sup>205</sup> Como la enseñanza tiene que ver con el proceso mismo de constitución del hombre, resulta que la transmisión sofística de este conocimiento tiene que ver con la transmisión de la excelencia, y de ahí que en el centro de una cosa y otra sobresalga el rasgo profundo del sofista que verdaderamente le preocupa a

de Sócrates, en cambio, se traza de manera frontalmente opuesta. Al joven tesalio, que sabe lo que significa la excelencia, le basta con reproducir circularmente su propio *lógos* recibido sobre la excelencia; Sócrates, que se interroga sobre su condición unitaria<sup>206</sup>, repite su problemática ejemplificándola a lo largo del diálogo en diversas figuras geométricas. Mientras Menón encarna una capacidad basada en la precomprensión de la excelencia, Sócrates se abre dialógicamente desde la problematización de su aprendizaje. *No obstante, -y éste el aspecto crucial del Menón- los dos personajes están unidos, confrontados y mutuamente comprendidos en la escenificación de su exclusión dialógica. Las dos perspectivas se iluminan mutuamente, pero sólo para el lector que es capaz de advertir que el diálogo está atrapado en su propio antagonismo. La clave del Menón es que la dóxa que bloquea el diálogo es la misma respecto de la cual se interpone ya de entrada una distancia dialógica. La perspectiva platónica en el Menón aparece precisamente en el roce dialéctico generado entre ambas dinámicas, como un cruce direccional que estructura todo del diálogo y que permite contrastar claramente la aptitud cognoscente del aprendizaje verdadero (la posición dialógica de Sócrates) y la disposición erística del aprendizaje prescrito (la posición no dialógica del joven tesalio). Desde el juego de esta contraposición, el lector debe apreciar la inaptitud tesalia para la excelencia, puesto que la excelencia no puede ser alcanzada más que desde el interior de la ruptura dialógica con la dóxa: no es el proceso por el cual se*

---

Platón: la posibilidad de pensar la enseñanza desde la transmisión de bienes, riquezas y habilidades, es decir, que el maestro de la virtud-excelencia pueda presentarse como un mercader que vende su mercancía a quien puede disponer de ella –a los nuevos ricos tesalios, a los hijos de los ricos. La clave está en que en dejar en manos de mercaderes particulares la formación de virtudes que Platón considera trascendentales para la vida del alma y de la ciudad. Sólo desde este principio puede reinterpretarse la verdadera intención de la crítica platónica a la sofística.

<sup>206</sup> La temática de la unidad de la virtud-excelencia es el tema explícito del *Menón*, de la segunda parte del *Protágoras* y del libro IV de *La República*. La dificultad radica en establecer qué es la virtud y en qué sentido es una teniendo en cuenta que hay muchas. Esta pregunta se plantea inicialmente en el *Menón* en términos político-sociales. Sócrates pregunta por la *ousía* de una abeja, por lo que hace que las abejas no difieran por el hecho de ser abejas. La misma naturaleza de la imagen sobre la que se construye la pregunta contiene ya implícita la respuesta: las partes de la virtud-excelencia deben ser heterogéneas (“buscando una sola virtud, me he encontrado con un enjambre de virtudes que están en ti”: 72a7) Frente a la demarcación tesalia (los hombres-abeja administrarían el Estado; las mujeres-abeja, la casa – una polaridad de funciones que contrasta curiosamente con el papel que tienen las mujeres-abeja en la Grecia homérica: las Musas que nacen de la *Virgen Memoria – Mnéme-*, y entre éstas, muy especialmente, *Meleté*, la atención, la concentración, el ejercicio mental), la estructura múltiple y heterogénea de la virtud-excelencia nos es mostrada en la perspectiva de una multiplicidad políticamente heterogénea. En Platón, el símil no sugiere jamás la reducción de las muchas virtudes al ejercicio del poder, porque figura entre los hilos de ese enjambre (junto a los hilos externos, sociales y psicológicos) el hilo áureo unificador de la ciudad. Se diría que Platón continúa aquí la línea de Gorgias –si bien matizada por su intersección con la justicia y la problematización de esta noción en los libros II-IV de *La República*: “qué otra cosa es [la excelencia, según enseña Gorgias] que es el ser capaz de mandar sobre los hombres” (73c8-d1). Por ello, la unidad o forma (*eídos*) común a las virtudes-excelencias no será tanto una noción distributiva, cuanto una parte atributiva: la justicia (79a2-b1).

*reproduce su contenido previamente dado en una posición no dialógica, sino, al contrario, el proceso por el que la excelencia se hace excelencia en el proceso mismo de su formación dialógica.*

Se trata, pues, en la lectura del diálogo, de regresar hacia los fundamentos de la conexión entre el aprender (en cuanto proceso formativo que requiere una posición dialógica) y la excelencia (como la posible figura del bien que rechaza la exclusión tesalia). Para aclarar la naturaleza de esta conexión y su paralelismo con el problema *dóxa-máthesis*, propongo releer el *Menón* sobre los siguientes aspectos: 1) El paradigma desde el que Platón reconstruye el modelo sapiencial tesalio, la contrafigura *doxástica* del diálogo (76c3-e4); 2) La oposición entre el exceso dinámico del *póros* (la doctrina tesalia del flujo) y la proyección fecundante de la *aporía*, como lugar desde el que se vehicula el comienzo problemático de todo saber y del proceso (*póros*) cognoscitivo que lleva consigo (82e14-85b7); 3) La refuncionalización socrática de la repetición mediante la secuencia *autós-anakinei-pollákis-aeí* (85b8-86c6); 4) La consideración global de la reminiscencia como aprendizaje filosófico frente a la esterilidad tesalia de la memoria-hábito (*Menón* 81a5-e1) y el paradigma pitagórico de la memoria ejemplar (*Fedón* 72e1-77a5).

**1. La reconstrucción platónica del paradigma sapiencial tesalio:  
La significación del efluvio en la secuencia *paidética*  
Empédocles-Gorgias-Menón (76c3-e4)**

Las distintas respuestas de Menón sobre la *areté* se nos presentan como la lección aprendida por el tesalio de su maestro Gorgias. El contenido de la virtud-excelencia está constituido por aquellas enseñanzas o saberes que el sofista le ha procurado en forma de “unidades específicas” (unidades didácticas, evaluables económicamente). Hoy seguramente asimilaríamos este contenido a la programación que un psicólogo, psicólogo, pedagogo, psicoanalista o empresario de cursillos acelerados de salud mental podría ofrecer para la formación de la personalidad de cualquier individuo posmoderno. El joven tesalio cree que puede recibir de éstos algo positivo, delimitado y específico. El punto álgido de su confrontación con Sócrates consistirá precisamente en esto, a saber: en considerar la virtud-excelencia como un bien preciso, susceptible de ser intercambiable como cualquier otro, y, en consecuencia, ser traspasado de un particular a otro particular<sup>207</sup>.

A esta precomprensión de la *areté* y del modelo *paidético* aparejado con ella, el aprendizaje socrático opone una comprensión problemática: “*No porque yo no tenga problema alguno [euporôn] hago que los demás estén problematizados [aporeîn], sino que estando yo repleto de problemas [aporôn] también así hago que los demás lo estén [aporeîn]*” (80c8-d1). La reinterrogación socrática se formula precisamente para que el

<sup>207</sup> ¿Quiere esto decir que la especialización de la excelencia genera necesariamente la presencia del sofista, puesto que el sofista sólo tiene lugar económicamente? Sin duda, Platón ha sido tentado muchas veces por esta conclusión y se le suele interpretar en un sentido que sería más próximo al de Anitos que seguramente al suyo mismo, a saber: el sofista sería una figura superflua, porque la reproducción de la excelencia se da generacionalmente, sin necesidad de que nuevos profesionales vengan a crear una necesidad aparente. Según este sentido, Platón estaría defendiendo la situación del aristócrata que, sin necesidad de pagar nada, puede transmitir una educación a sus hijos, por medio de esclavos o por el ocio que él dispone gratuitamente. Sin embargo, no es ésta una lectura posible de Platón; al contrario, esta lectura es tan superficial que confunde la posición platónica con su contraria, es decir, la tesis de la ciudad autoilustrada de Anitos, el ideal de la acción animadora de la totalidad ciudadana llevada a cabo por los *kalokagathoi* (92e3). Se trata, por tanto, de una lectura muy coherente con el valor *mnémico* asignado a la vida de los *hombres buenos y bellos* de la *pólis*, obsesionado con transformar la ciudad en una institución educativa buena en sí misma (92e2-93a3) y caracterizar la excelencia a partir de la imitación modélica de este colectivo especial de hombres. Desde el punto de vista socrático, esta consideración de la *mnéme* no sólo es filosóficamente errónea, sino que tiene consecuencias desastrosas para la comprensión política de la excelencia.

joven tesalio diga y recuerde el saber que se le ha suministrado en particular. Si la virtud-excelencia le ha sido procurada, es decir, atribuida como algo que otro y no él, por su propia *dýnamis*, es capaz de llegar a saber por sí mismo, el examen socrático debe verificar la sabiduría de su maestro y, en particular, comportar la problematización de ese saber. La aspiración socrática es contrarrestar la acción educativa de Gorgias y ayudar a que el joven tesalio reconozca en el examen compartido la condición problemática del saber (el sentido en que pueda haber algo así como maestros de la virtud). Pero el joven se cierra a toda posición dialógica desde la erística de su *lógos*: “¿Y de qué modo examinarás, Sócrates, lo que no sabes que es en su totalidad? ¿Pues cómo examinarás poniendo delante lo que no sabes? Porque si aun en el mejor de los casos dieras con ello, ¿cómo sabrás tú que eso es lo que no sabes?” (80d5-8)

El joven formula una paradoja desglosada en tres preguntas. La primera discute la posibilidad de saber aquello de lo que se ignora qué es en su totalidad; la segunda sirve de fundamento a la primera: en ella se encuentra la forma verbal *prothémenos*, que significa poner algo delante (*poíon* [...] *prothémenos*: “de las cosas que no sabemos, cómo las examinaremos”, literalmente: ¿cómo las vamos a pro-poner?)<sup>208</sup>. Se trata de la imposibilidad de colocar, de avanzar por anticipado lo que debe recibirse cognoscitivamente. La tercera pregunta es algo más sutil: aunque Sócrates dispusiera mentalmente de aquello que no sabe (y sin embargo es), no podría darlo a conocer al no poder distinguirse entre lo efectivamente encontrado y lo buscado inicialmente, es decir, confundiría el *pro-*, posibilitador del examen, en el *thémenos* con el que finalmente se topa. Tal como se encuentra formulado, el argumento erístico del joven Menón debe leerse, por supuesto, de manera paralela a los tres argumentos decisivos del tratado de Gorgias *Sobre el no ser*.

<sup>208</sup> Recordemos que Sócrates emplea en el *Cármides* un verbo semejante, *protithénai*, precedido por *metà soû*, que expresa la confianza socrática en la *synousía* compartida: “Pero Critias, le dije, te abalanzas sobre mí como si afirmara que yo sé las cosas por las que pregunto y como si, en cuanto quisiera, estuviese de acuerdo contigo. Lo que no es así, sino que investigo con tu ayuda [metà soû] lo que se nos va proponiendo [protithémenon] ya que no lo sé por mi parte” (*Cármides* 165b5-c1). Se trata de poner delante no una definición formalmente establecida, sino una manera de buscar que comprenda desde la ignorancia y la exigencia benéfica de la autolimitación sapiencial (166c6-d6). Aquí, la cuestión de Sócrates se formula desde la *aporía* y la posibilidad de iniciar la investigación sapiencial en una relación dialógica compartida: “Y aún así se nos presenta la pregunta sobre el ser de la excelencia. En cuanto a mí, yo no sé qué es; tú, en cambio, sí lo sabías antes de haberme tocado; aunque a decir verdad ahora bien te pareces a alguien que no lo sabe en absoluto. No por ello dejo de asociarme contigo [metà soû] para examinar y buscar conjuntamente [sy-dsetêsai] lo que pueda ser” (*Menón* 80d1-4)

Allí se pretenden demostrar sucesivamente tres tesis<sup>209</sup>: a) nada es; b) si algo fuera, sería incognoscible; c) incluso si fuera cognoscible, *no podría ser comunicado a nadie*. El lector debe prestar atención al juego de correspondencias que modela la triple interrogación de Menón. Podría razonarse del siguiente modo: a) no hay nada que oriente la búsqueda socrática; b) aunque hubiera algo que buscar, Sócrates sería incapaz de situarlo delante del joven tesalio; y c) aun en el supuesto en que pudiera situarlo delante, la búsqueda como tal no tendría ningún sentido. Nuestra tesis es este paralelismo permite comprender el paradigma que impide el acceso a la posición dialógica de Sócrates: a) Este paradigma se puede reconstruir en el diálogo mediante la relación que se establece entre la definición empedóclea del color como modelo físico del flujo (76c3-e4), su filiación con el dominio retórico de la palabra de Gorgias (Tratado anónimo MXG, 979a-980b21 y Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, 83-87), y su recepción en la dinámica tesalio de la excelencia (77b3-4: *poridsesthai*); b) No en vano, el núcleo de esta relación es la transmisión generacional y declinativa de un saber histórica y *doxásticamente* situado: la secuencia *paidética* Empédocles-Gorgias-Menón, que impide la apertura dialógica de la *dóxa* tesalio.

a) La reconstrucción dialógica del paradigma sapiencial tesalio se encuentra en la siguiente afirmación de Gorgias: “*Y aunque sean cognoscibles (las cosas), ¿cómo podría uno dárselas a entender a otro? Pues lo que uno ha visto, ¿cómo podría enunciarlo mediante un enunciado [lógoi]? ¿O cómo podría llegar a ser evidente para aquel que ha oído sin haber visto? Pues así como la vista no conoce los sonidos, así tampoco el oído oye los colores, sino sonidos. Y enuncia el que enuncia, pero no (enuncia) un color ni una cosa. Por cierto que lo que uno no percibe, ¿cómo lo percibirá por otro, mediante un enunciado o un signo cualquiera distinto de la cosa, como no sea, si es color, viendo, y si es <“ruido”, oyendo>? Pues de ningún modo <uno> enuncia el color que ha visto, sino un enunciado: así que no cabe concebir un*

---

<sup>209</sup> El pseudo-Aristóteles de MXG y Sexto concuerdan en indicar la división general del tratado de Gorgias en tres secciones dedicadas a demostrar, respectivamente, sus tres célebres tesis. En general, los razonamientos de Gorgias se han interpretado habitualmente como argumentos polémicos del tipo de la *reductio ad absurdum*, como si no tuviesen otra finalidad que la de refutar las tesis adversarias mediante la demostración de sus consecuencias absurdas. De ahí que las tesis de Gorgias se hayan entendido como tales consecuencias absurdas y deliberadamente planteadas como tales. Más allá de la identificación de los posibles blancos de la polémica de Gorgias, la cuestión decisiva es si esta polémica está realmente concebida o no bajo esa forma; de ello depende, obviamente, que las tesis de Gorgias se tomen realmente en serio.

*color, sino verlo, ni un ruido, sino oírlo*"<sup>210</sup>. La tesis de Gorgias es que, si hay algo cognoscible, los *prágmata*, las cosas o hechos, o, más exactamente, las cosas "vistas" y "oídas" no pueden ser comunicadas a otro. El supuesto que refuta Gorgias es la equiparación entre lo que es y lo que se ve o se oye<sup>211</sup>. Según la versión del Tratado Anónimo, lo que está ahí, lo que se ve y se palpa, es radicalmente heterogéneo al enunciado mediante el cual se pretende dar a conocer a otro<sup>212</sup>. En este sentido, es especialmente ilustrativo que la inconmensurabilidad del *lógos* con aquello que designa se muestre a través del ejemplo del color. Esta separación entre la visibilidad del color y el nombre con el que se le designa se enfatiza precisamente en la versión de Sexto Empírico. El *lógos*, considerado como objeto sensible (81), está demarcado en la separación entre el oído y la vista: "...pues mediante un órgano se aprehende lo visible y mediante otro el enunciado" (81). Para Sexto, la supuesta diferencia de Gorgias entre las palabras y las cosas, diferencia apoyada sobre el ejemplo visual del color, se reduce a un mero desequilibrio cuantitativo entre el número limitado de palabras existentes y el número indefinido de cosas existentes<sup>213</sup>.

Pero afirmar que Gorgias piensa exactamente lo que Sexto presenta como una digresión fisiológica acerca del funcionamiento diferenciado de los procesos sensoriales o que piensa algo tenuamente idéntico a las enseñanzas físicas de su maestro Empédocles<sup>214</sup>, significa no sólo sobredimensionar la separación escéptica entre los distintos dominios perceptivos, sino también presuponer una filiación sapiencial desde

<sup>210</sup> Así se lee la primera parte del razonamiento de su tercera tesis en MXG (980a19-b8) [Traducción de BREDLOW (1996)]

<sup>211</sup> El carácter hipotético de la premisa recomienda descartar de antemano cualquier interpretación empirista de la tesis. En cuanto a su dudosa polémica antieleática (CALOGERO (1977) 210-11 y NEWINGER (1973), el supuesto de que lo visto y lo oído es "lo que es" sitúa toda la problemática en un terreno radicalmente ajeno al eleatismo; aunque, desde la perspectiva de la cita platónica, es igualmente decisiva su fundamentación física en la teoría perceptiva de Empédocles.

<sup>212</sup> CALOGERO (1977) desarrolla esta demostración en dos fases: en la primera, el *lógos* es tratado simplemente como objeto de percepción acústica (980a20-b3); en la segunda, se le reconoce al *lógos* el status específico de signo (*semeíon*) (980b3-8).

<sup>213</sup> CALOGERO (1977) 214s ha señalado esta incongruencia de Sexto a la hora de agotar la diferencia de Gorgias entre las palabras y las cosas a una mera demarcación entre distintas esferas de la percepción sensible. No cabe duda de que esta diferencia es tan sumamente trivial que fácilmente podría ser percibida por el más común de los sentidos; otra cosa son las motivaciones de Sexto cuando toma el color como fundamento de la argumentación de Gorgias.

<sup>214</sup> Sólo GIGON (1936) parece reconocer la plausibilidad de esta tesis. En una posición radicalmente contraria se sitúan SICKING (1964) 235s y NEWINGER (1973) 168s. Sobre la relación *paidética* entre Empédocles y Gorgias, véase Diógenes Laercio, VIII, 58; Olimpiodoro, *in Gorg.* 6, 17 y Quintiliano, III, 1,8.

la que Platón pretende caracterizar la naturaleza del discurso. La clave radica en la distinta valoración del color como ejemplo ilustrativo de la tesis de Gorgias:

- 1) Contrariamente a como se le caracteriza –ya sea en la versión escéptica del razonamiento, ya sea en el juego platónico de su cita- Gorgias cree conocer lo se ve y lo que se oye y, ciertamente, el *lógos* en sí. No es ajeno a la mediación lingüística del conocimiento; tanto es así que el color es empleado por el sofista para combinar dos actos cognoscitivos tan radicalmente heterogéneos como *ennoeîn* y *dianoeîsthai*. El primero se entiende en el sentido preciso de “percibir” (aprehender sensorialmente); el segundo parece designar en este contexto el tipo de actividad mental correspondiente al *lógos*, “concebir” o “hacerse una idea” a través de términos significativos. Es en este sentido, tal y como es reconocido por el propio Aristóteles, que Gorgias contrapone “concepción” y “aprehensión directa por los sentidos”: “uno no enuncia el color que ha visto sino un enunciado” (MXG 980b6) o “no enunciamos las cosas que hay a los prójimos, que es otra cosa que lo que está presente”<sup>215</sup>.

Para captar el sentido de esta contraposición –que reconoce precisamente la realidad del discurso- hay que instalarse en una concepción y una práctica del lenguaje que no desconozca su función significante<sup>216</sup>. El argumento de Gorgias es, pues: todo lo que tiene la posibilidad de afectar es ya lingüístico, señal o signo. El color que se ve no denota la singularidad imperceptible de la realidad;

<sup>215</sup> En Aristóteles, la diferencia radical entre las palabras y las cosas impide cualquier apelación a la realidad precisamente porque es ella quien se contradice en sus manifestaciones en el discurso humano. La fenomenología de la *phýsis* se ofrece siempre discursivamente: “En efecto, como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos. Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos. Es pues necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas” (Refutaciones Sofísticas 165a6-13).

<sup>216</sup> AUBENQUE (1987):

“Esa oposición entre el sentido de las palabras y la naturaleza de las cosas supone una teoría, al menos implícita, acerca de las relaciones, o mejor dicho de la distancia, entre el lenguaje y su objeto. Parece claro, como dice W. Jaeger, que Aristóteles ha sido el primero que “rompe el vínculo entre la palabra y la cosa, entre el *lógos* y el *ón*”, así como el primero que elabora una teoría de la significación, es decir, de la separación y relación a un tiempo entre el lenguaje como signo y el ser como significado. Fuesen cuales fuesen las divergencias de los sofistas en cuanto a su teoría del lenguaje, (...), no parecen haber poseído, en cualquier caso, la idea de que el lenguaje pudiera tener cierta profundidad, reenviando a algo distinto de sí mismo: sus teorías son, podríamos decir, teorías inmanentistas del lenguaje; el lenguaje es para ellos una realidad en sí, que es una misma cosa con lo que expresa, y no un signo que hubiera de rebasar en dirección a un significado no dado, sino problemático –lo que supondría cierta distancia entre el signo y la cosa significada” (98)

más bien denota que lo que se ve aparecer no es más que un juicio<sup>217</sup>. Dicho de otra manera, para poder decir algo del color es necesario que lo visible se considere de alguna manera lingüísticamente estructurado. Tal es la situación que Sexto glosa paradójicamente: *“El discurso se constituye a partir de las cosas que desde el exterior nos afectan, es decir, las cosas sensibles; pues es del encuentro con lo líquido que sobreviene en nosotros el enunciado referido a dicha cualidad; y por la insistencia [hypoptóseos] del color, el enunciado sobre él. Siendo así, no es el enunciado el que expone lo que está fuera de nosotros, sino que lo que está fuera de nosotros llega a ser lo que señala el enunciado”*<sup>218</sup>.

- 2) Desde la perspectiva de Sexto, el escepticismo de Gorgias fundamenta sobre el color la realidad de un exterior inconcebible y ajeno a la lingüistificación de las cosas. En la hipotética conceptualización de lo que uno ve, se da, según Sexto, la manifestación de una palabra que se ha separado de sí para re-presentar las cosas, que se mira a ella misma desde su propia plenitud, sin ningún vacío que permita acceder a la realidad por otros medios que no sean ya los estrictamente discursivos. La ejemplificación del color consistiría entonces no ya en resaltar el alcance lingüístico del signo, sino la presencia de una distancia infranqueable entre las palabras y las cosas. Si los individuos conocen únicamente aquellas expresiones formulables desde el encuentro accidental de sus propias percepciones, si no hay más conocimiento que aquél que se da en la coincidencia singular y pasiva de las percepciones individuales, el enunciado, al estar ligado exclusivamente al individuo que lo pronuncia, debe rehuir cualquier pretensión de verdad. En esta situación no habría, por tanto, otra alternativa que

<sup>217</sup> El lenguaje no crece y se reestructura desde afuera, sino en la inmanencia de su propio acto de recondicionar los significados de sus conceptos. Así, aquello de que se habla en cualquier enunciado no es lo que se ha visto y oído, la singularidad de un *esto* que queremos decir, sino un contenido puramente conceptual, vehiculado por el sistema de significados establecido. Véase el opúsculo *¿Qué pasa cuando se dice “hay” en absoluto?* publicado como apéndice por GARCÍA CALVO (1992). Las cosas que están ahí no existen propiamente hablando, no se dejan significar; sólo lo hacen cuando nos referimos a ellas en general (a todo lo que hay) y, por consiguiente, cuando “lo que hay” se dice en absoluto y “lo que” desaparece como función circunscriptiva y local: es el caso del ser absoluto de los *prágmata* (las cosas que se ven y se oyen) que le sirve a Gorgias de base para la construcción de la paradoja: si los *prágmata* son radicalmente heterogéneos a lo que es, para poder hablar del ser en general hay que negar la premisa que equipara lo que es a lo que vemos, oímos y palpamos.

<sup>218</sup> SEXTO EMPÍRICO VII, 85

la imposición razonable del silencio: el no-ser de Gorgias sería la suspensión del decir de todo decir: *epokhé*<sup>219</sup>.

- 3) Para Platón, en cambio, la tesis de Gorgias debe reconstruirse sobre la base de un modelo físico-lingüístico, que se remonta a la teoría de los efluvios de Empédocles. La idea crucial de Platón es que el *lógos* de Gorgias ya no puede presentar las cosas en sí mismas. La *práxis* sofística del discurso, en tanto se sitúa en el flujo retórico de la palabra, se pliega en todos los sentidos, se pliega a las diferencias entre los presentes, a las necesidades variables y fluidas de la psicagogía. En el dominio de la palabra eficaz, habla quien conduce o asiste mejor a los signos en su fluir permanente, utilizándolos según las exigencias del *kairós* para producir en cada momento la singularidad del efecto buscado. A las cosas se les hace hablar permanentemente, pero esta permanencia se mantiene – por decirlo de algún modo- en el otro lado de la repetición. Lo que se repite en el flujo es el repetidor de la palabra, el significante de repetirse bajo el espesor invisible del efecto buscado. De ahí que el ejemplo visual del color se limite a ilustrar el cierre del *lógos* gorgiano sobre sí, la retórica desparramada en la psicagogía, el discurso situado en el horizonte del estímulo-respuesta. Ni signo, ni silencio. Para Platón, la retórica de Gorgias sólo sería el flujo de la palabra dominante<sup>220</sup>.

<sup>219</sup> El verbo *epékho* se forma a partir del verbo *ékho* (tener) y la preposición *epi* (sobre). Se trata de un verbo antiguo, sin gran relieve terminológico, que admite la versión estándar “suspender”. El sustantivo *epokhé*, en cambio, no aparece hasta la época helenística (vale la pena ver algunas referencias en LIDDELL & SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968); la fuente más antigua que se cita es la del epicúreo Metrodoro de Lámpsac (331-278a.C] y, por consiguiente, admite indiferentemente la idea de cesación o de suspensión y la más habitual, pero cargada con la inevitable dimensión lingüística del pensamiento griego tardío (de Aristóteles hacia adelante), de suspensión de juicio. Naturalmente, la *epokhé* de Sexto ya tiene el tono de una suspensión mental, es decir, de una supresión lingüística de los enunciados afirmativos o negativos con los que ya se identifica la palabra Véase por ejemplo el capítulo 22 del primer libro, ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΠΙΕΧΩ, donde el mero hecho de citar una manera de expresarse (“sobre la suspensión” del título) invita a establecer una relación compleja entre la palabra y el decir o pronunciar palabras, frases, enunciados...

<sup>220</sup> Platón sabe que un paranoico puede convertirse en un buen líder por la facilidad lingüística que le proporciona su obsesión por hacer presente a los otros un enemigo que sólo se da en su cabeza. El paranoico, como el sofista, quizás no quiera engañar, *pero sabe que el signo es aquello que sirve para mentir porque el signo es, por definición, siempre mentira* (está en el lugar de lo que es, de manera que no puede aparecer si no es significado). Precisamente porque el signo es signo, su pragmática obliga a defenderlos en la mentira. Para Platón, el sofista es un traficante admirable de signos, tiene capacidad para hacer ver lo que se debe ver, porque es el maestro de la palabra eficaz en lo que tiene de afirmación de presencias. Este horizonte inaugurado por la pragmática sofística del discurso (el “¿Quién dice algo?” frente al socrático “¿Qué quiere decir que algo es?”), será retomado explícitamente en la física epicúrea, con su diferencia entre la parte dogmática de su pensamiento (una sabiduría trascendental basada en la determinación negativa de las condiciones de la *phýsis*, así como de las reglas que deben guiar la vida del

Esta lectura se confirma precisamente en la reconstrucción socrática de la definición del color (76c3-e4). Sin embargo, esta definición se presenta de una manera compleja, ya que Sócrates la menciona como una cita<sup>221</sup>: “¿Quieres que te responda a la manera de Gorgias... [katà Gorgian]?” (76c4). Se trata de la definición de Empédocles leída por Gorgias, o según la lectura que debía haber efectuado Gorgias, y que Sócrates recuerda en este momento. En este punto, no parece disparatado establecer una conexión significativa entre los efectos de la cita socrática (como cita que reproduce en su ámbito la cita de una definición) y la doctrina platónica de la *anamnesis* (conexión que se mantendría objetivamente aún en el supuesto en que Platón no la hubiera tenido deliberadamente en cuenta). El punto crucial es que Sócrates es capaz de reproducir dialécticamente el paradigma de su modelo sapiencial antagonista porque esta definición puede ser reproducida por una mente tan magnánima como la de Sócrates, capaz de albergar en sí misma a su propio contrario y hacer de esta posibilidad la condición para un pensamiento genuino. Este pensar que consiste en reproducir la cita gorgiana de la definición no es sino recordar. Y, sobre todo, un recordar que se lleva a cabo según un modo peculiar, el modo que estaría precisamente a las antípodas de la base retórica del arte de recordar<sup>222</sup>.

Un ejercicio *anamnésico* como el de Sócrates es algo más que un ejercicio psicológico de memoria mecánica, por puntual que ella sea: Sócrates es magnánimo de conciencia (70b6, 74a5, 88a8, 94b1: *megaloprépeia*), pero sólo lo es cuando acoge la definición de su antagonista, no antes; Menón, en cambio, se cree en posesión de este atributo desde el presupuesto de su transmisión por Gorgias (70b6-c1). No es, pues, que la conciencia socrática pueda acoger a Empédocles o a Gorgias porque sea magnánima

---

sabio), y su parte propiamente instrumental y dialéctica (el saber sobre la multiplicidad de los fenómenos singulares de la realidad).

<sup>221</sup> No es inusual, por otro lado, que Platón se apropie de argumentaciones sofísticas y mucho menos que construya discursos socráticos con esquemas, conceptos y modos estilísticos salidos de la retórica sofística.

<sup>222</sup> Helena y Palamedes, pertenecientes como tales al género de los “lugares comunes”, no dejan de ser en este sentido el prototipo de ejercicio destinado por Gorgias a ser aprendido de memoria por aprendices de retórica, probablemente para servir de soporte a los discursos improvisados; arte que debía contar entre las enseñanzas que Gorgias transmitió a sus discípulos. La escritura se entendería, pues, únicamente como apoyo, como refugio para quien no sabe hablar improvisadamente, es decir, como un mero mecanismo compensatorio del habla menos persuasiva. La desconfianza gorgiana hacia la letra escrita no lo sería en tanto que *fármakon* corruptor de la memoria (el diagnóstico platónico del *Fedro*) sino porque la palabra viva es un *fármakon* más eficaz. Así se infiere al menos de su *Elogio a Helena*. Véase DERRIDA (1997), 140-175 sobre la oposición entre la *mnéme* platónica y la *hipomnéme* sofística.

de antemano (como es el caso de la magnificencia tesalia), sino que es magnánima solamente porque los ha acogido<sup>223</sup>. De este modo, se acoge la contra-imagen misma de la reminiscencia, el efluvio que se repite permanentemente. Que la reminiscencia socrática se desarrolle alrededor de la teorización físico-perceptiva del color no es casual: significa, además, acoger una concepción del *lógos* que *más que conocer lo que puede sobre el ser, se conoce recibiendo lo que ya es*, que más que abrirse a lo que debe problematizarle (*áporos*), se desparrama en un saber en que discípulos y maestro viven la determinación de esta capacidad como ya siendo. Menón ve en los *lógoi* de Gorgias-Empédocles lo mismo que ya tiene en sí mismo, imprime los presuntos signos del discurso ajeno dejándolos tal como están, con la misma semántica que tendrían en su discurso: el *lógos*, asumido por otro a cuenta propia, es la expresión-espejo de lo que Menón ya es. Luego el discurso tesalio recoge, pero no acoge. En el juego platónico de la cita, esto nos indica que el joven tesalio, habituado a la definición del color y no a otra, es incapaz de reconocer el fundamento físico-perceptivo de su propia *dýnamis*:

*“¿Quieres que te responda a la manera de Gorgias, para que puedas seguirme mejor? ¿No decís vosotros, conforme a Empédocles, que hay ciertas emanaciones [aporroás] de la realidad? ¿Y que hay poros [pórous] hacia los cuales y por los cuales circulan las emanaciones [aporrai]? ¿Y que de las emanaciones [aporroôn], unas armonizan con la dimensión de ciertos poros, mientras que otras son más pequeñas o más grandes? ¿Y no es así que hay también algo que llamas vista? Después de esto “comprende bien lo que yo te diga” pues, como decía Pindaro, el color [khróa] es una emanación de las figuras, ajustado a la vista y sensible.*

*“Me parece excelente, Sócrates, esta respuesta que has dado”*

*“Seguramente porque te la he dado según el modo en que estás habituado [katà synétheian]; y al mismo tiempo, creo, porque te has dado cuenta que fijándote en ella podrías decir también qué es el sonido, y el olor y otras cosas semejantes. Pues majestuosa [tragikè] es la respuesta, Menón, lo cual te complace mucho más que la que concierne a la figura” (76c3-e4)*

<sup>223</sup> Nuestro empleo del verbo “acoger” no es accidental: *megaloprépeia* tiene que ver inevitablemente con el vocabulario de la hospitalidad, con el dar y el recibir. El sentido autoreceptivo del modelo socrático no es un proceso solitario, sino el resultado de una relación dialógica. De ahí que una definición ya habida que pueda ser rememorada dialécticamente, quepa hablar igualmente de reminiscencia.

El dictado socrático muestra cómo la definición del color fundamentada en el flujo presenta tres características esenciales:

- a) *El canal empírico de transmisión*: el modelo se especifica a partir de efluvios que se ajustan a la totalidad del poro (76c10-d1: *armóttein evíois tôn póron*). El efluvio es un movimiento que se da en el poro, un canal continuamente rellenado por corrientes que entran y se adaptan. Pero en la imagen empleada, no hay aberturas posibles, sino vías inmóviles que canalizan los flujos en una corriente continua. Es preciso, por tanto, que las emanaciones se orienten a los canales preexistentes para garantizar su circulación, en una relación de atracción y de ajuste pleno entre semejantes (como sugiere la forma preposicional *eis*: 76c8): la emanación se produce, pues, de un modo similar a la transmisión pasiva del saber tesalio; todo se reproduce desde su dinámica procuradora (77b3-4: *por-ídsesthai*)
- b) *La presencia indefinida y sensible de χρώα*: la visión funciona en la definición reproducida por Sócrates como una aplicación de la teoría físico-perceptiva de Empédocles: “El color [khróa] es una emanación de las figuras, ajustado a la vista...” (76d4). Sócrates repite la palabra que Menón había empleado en 75c5 al cambiar *khrôma* por *khróa*. *Khrôma* designa el color de la piel, pero también cualquier modulación musical; *khróa*, por el contrario, es piel, carne, superficie sobre la que se desparrama cualquier cosa, y también cuerpo. El sentido del cambio y el empleo ahora de *khróa* en lugar de *khrôma* son fundamentales<sup>224</sup>. En *khrôma*, se pasa de una nota a otra pasando por una progresión regular; el módulo es la medida que permite percibir esta progresión. Si la noción de *khrôma* presenta un aspecto asociado a la definición de figura (*skhêma*) lo es porque uno de sus significados concomitantes, la modulación musical, le permite ser concebida con arreglo al límite, un límite de lo que cambia y no cambia al pasar de una nota a otra. El empleo de *khróa* ejemplifica, en cambio, la preferencia tesalio por las doctrinas del flujo (lo que cambia permanentemente). *Khróa* se acerca

<sup>224</sup> GAISER y KLEIN han resaltado la importancia de este cambio (1964, 248; 1965, 59-62). BRAGUE (1978), 151 lo asocia a la reconstrucción socrática de la definición (1978, 151). SALES (1992), 78-79 dice que la sustitución de *khrôma* por *khróa* provoca la distensión del color en el sentido de una degradación frente a la complementariedad dialéctica *skhêma-chrôma*.

entonces a la indeterminación constante del efluvio sensible, el color que supone ya no supone un límite, sino la emanación continua y adaptada de los efluvios. Pero así como *khroá* privilegia la *aísthesis*, el movimiento puramente receptivo de la sensación-simulacro, *khroma*, por el contrario, destaca la función configuradora del límite<sup>225</sup>, el movimiento genéricamente delimitador de algo indeterminado.

- c) *La majestuosidad del modelo (megaloprépeia tesalia)*: Según Sócrates, la preferencia tesalia por la definición del color es elevada según Sócrates (76e3: *tragikè*). Grimal (1942) explica el calificativo con arreglo al materialismo de Empédocles, que parece referirse únicamente al concepto que se sirve de imágenes concretas. Para Brague, la cita socrática señala irónicamente la superioridad del paradigma focalizado en la exclusividad principal del *apeiron*: “*La théorie des sensations expliquées par les effluves est l’application aux choses sensibles d’un modèle linguistique qui, lui-même, envisage la parole du point de vue de son usage rhétorique. C’est pourquoi elle est la théorie qui convient à la rhétorique, celle que la rhétorique doit se donner pour pouvoir se déployer à l’infini*” (1978, 143). Pero *tragikós* parece que se emplea aquí en un sentido equivalente al que reencontramos en el *Crátilo* a propósito de la etimología de Pan, palabra o hermano de palabra (408b-d). Platón explica que este dios presenta una doble naturaleza: el verdadero dios habita en lo alto, entre los dioses; el falso en lo bajo, con el común de los hombres, y es *tragikós* (408c). La definición del color reconstruida por Sócrates es trágica en este sentido: la idea de *khroma* es elevada porque determina, retiene, la indeterminación del flujo<sup>226</sup>; las pretensiones de Menón y de los maestros que le han precedido apuntan, en

<sup>225</sup> Para Empédocles, la determinación de la forma por el color sería meramente sensible. En la interrogación que da lugar al ejemplo de la figura (74d4-e1) se nos impone, en cambio, la secuencia *skhêma-khroma*, que Platón complementa con arreglo a la función con-figuradora (74d8: *katékhei*) del límite, tal como señalan BRAGUE (1978) 102ss y SALES (1992) 76ss. Aristóteles considerará esta complementariedad pitagórica y la recuperará mediante su examen dialéctico en *De sensu* (cap. 3, 439a 30s), definiendo el color como “*aquello que se encuentra en el límite o formando el límite*”.

<sup>226</sup> En la paradigma socrático-platónico del límite, *eídos* da a la cosa su propio *skhêma*, la contiene (74d8: *katékhe*) sobre sí desde la complementariedad superficie-color (74d4-e1): vemos la cosa porque su componente indefinido está retenido o recortado sobre una superficie limitante. La superficie es al color, como *péras* es a *ápeiron*, y esto se comprende desde el ejemplo de la figura como el esfuerzo dialéctico por unificar ambas cosas.

cambio, a un fin elevado cuando en realidad se dirigen al fluir permanente y sensible de la *khróa*.

La magnificencia tesalia se nos muestra, de esta manera, ridícula y –lo que es más decisivo- es poco receptiva respecto de las posibilidades cognoscitivas que, en cambio, presenta el paradigma socrático de la *khrôma*. Menón desatiende el sentido del color y le priva de su potencialidad desde una concepción puramente mimética del aprendizaje memorístico. Primero, degrada la definición a un conocimiento formulario, que se limita a aplicar los términos de la misma a fenómenos similares: "...fijándote en ella podrías decir también qué es el sonido, y el olor y otras cosas semejantes" (76d8-e1)<sup>227</sup>; segundo, no se limita a reproducir la definición en los términos y según la teoría físico-perceptiva de Empédocles (76c7-8: *katà Empedokléa*), sino también a la manera de Gorgias (76c3: *katà Gorgían*), según el modo y la técnica que la retórica emplea habitualmente (76d7: *katà synétheian*) para dictar y fijar sus definiciones. Y tercero, pero ligado a lo anterior, la condición de su discurso se define sobre la pura fluencia reiterativa. Menón es un espejo en el que viene a reflejarse la degradación de una *traditio* sapiencial desde la que se complace la ética tesalia<sup>228</sup>.

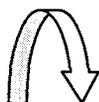
B) De manera que si se lee *la transmisión generacional de un determinado modelo sapiencial* condensada en la tríada *paidética* Empédocles-Gorgias-Menón, y se trata de localizar el paradigma que bloquea la presencia de la *aporía* y posibilita la formulación erística del *lógos* tesalio se puede obtener la siguiente secuencia:

<sup>227</sup> KLEIN (1965) 67-70.

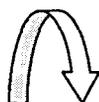
<sup>228</sup> Los ligámenes de *philia* entre Empédocles, Gorgias y Menón, además de ejemplificarse físico-perceptivamente en la semejanza entre el efluvio y el modo de su transmisión, es decir, entre la naturaleza misma del saber y su mecanismo de reproducción, también se explican por el empleo expreso de la segunda persona del plural (76c7: *légete*)

**EMPÉDOCLES**FÍSICA MATERIALISTA  
DEL FLUJO

COLOR COMO EMANACIÓN

**GORGIAS**PRÁCTICA SOFÍSTICA  
DE LA RETÓRICA

FLUJO DISCURSIVO

**MENÓN**

ERÍSTICA TESALIA

ÉTICA DEL *PORÍDSESTHAI*

*Según la perspectiva platónica*, Empédocles no comienza situando su teoría de los *poros* (supuestamente tomada de Alcmeón de Crotona y bajo el influjo de los círculos pitagóricos) en la unicidad eleática del ser para adaptarla a los sentidos: la física materialista del flujo se abre camino rivalizando con ella y negando su tesis fundamental, la imposibilidad cognoscitiva de los fenómenos singulares<sup>229</sup>. Y el

<sup>229</sup> Empédocles explica el conocimiento desde una teoría de los movimientos corporales en tanto que semejantes y opuestos, teoría de la porosidad y del flujo que su discurso universaliza y garantiza como lucha entre Amor y Odio: la ley del discurso es la ley Amor-Odío, la armonía al modo del “fuego perpetuo” del cosmos heraclíteo. Este principio discursivo de que lo que une y separa a las cosas es *Philia* y *Neikos* no es algo, sin embargo, que pueda concebirse como una opción opuesta al eleatismo. Es más, incluso podría decirse que sólo la pluralidad empédoclea de los elementos garantiza que el cosmos, conocido solamente a través de los individuos sensibles, tenga un único fundamento, tal como exige la noción parmenídea de “ser necesario”. En efecto, todo el sistema de Empédocles se genera en el ser (no en vano este principio define el paradigma lingüístico que atraviesa toda la historia del pensamiento griego), pero atribuido reflexivamente a las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus resplandeciente (el fuego), Hera (la tierra), dadora de vida, Edoneo (el aire) y Nestis (el agua). Lo que Parménides quiere definir unívocamente se cumplirá estrictamente en cada elemento mediante la acción discursiva Amor/Odío.

verdadero parentesco con Gorgias<sup>230</sup>, que Platón insinúa en este pasaje, no reside tanto en su concepción pre-sofística de que el ser se diga efectivamente de distintas maneras (sin perjuicio de que estas maneras irreductibles sean identificadas por él con el agua, el aire, el fuego y la tierra, y de la propia aplicación que Empédocles hizo de su cuádruple principio al análisis genérico de la percepción) como en la diferenciación del discurso como realidad sensible. El aprendizaje decisivo de Gorgias es la imagen de un saber transmitido desde la propia palabra discursiva. La teoría de los efluvios sería el marco físico-perceptivo de este discurrir, el canal-poro de un lenguaje eficaz que se despega del fondo religioso de la palabra persuasiva y se disuelve en el flujo de la retórica. La enseñanza plasmada en esta *traditio* –concebida ya mediante el flujo de la palabra narcisista– se degradaría finalmente en la erística, inseparable de la *dýnamis* tesalia, desarrollada por una voluntad de poder limitada a la procurabilidad de la belleza.

El axioma fundamental de la erística tesalia sería entonces la afirmación de esta potencia. Todo se produce en el flujo y todo es fluyente. No hay nada más que los mismos efluvios que afectan los sentidos, a los cuales se disponen y a los cuales deben acomodarse. Una *dýnamis* que funcionase a pleno rendimiento equivaldría, por tanto, a que todo pudiera aparecer como algo efectivamente transmitido y, lo que es más decisivo: que los canales empíricos de transmisión no tuvieran posibilidad de producir un conocimiento distinto al transmitido por ellos, como si todo el saber no pudiera procurarse más que a través de este proceso. A la postre, Menón sólo sabe ciertamente lo que le ha dictado su maestro. Para el tesalio, la sabiduría de Gorgias es su único vaso comunicante: el hecho de recordar es la única acción a la que pueda habituarse porque sólo puede habituarse a la acción de rellenar continuamente su canal de transmisión (un canal abierto, receptivo y no problemático)

La idea crucial es que esta contrafigura basada en la nuda repetición no se compagina, pues, con el límite (*eidos*) sino, al contrario, con el simulacro (*eidola*); no conoce la *aporía* (el problema, la dificultad, la indigencia), sino únicamente la permanencia del *póros* (el no-ser, el flujo continuo, la abundancia); no genera absolutamente nada, sino que reproduce especularmente lo ya sabido. En la

---

<sup>230</sup> Empédocles ya era conocido por ser un orador brillante. Aristóteles en el diálogo perdido *El Sofista* le atribuye la invención de la Retórica y Gorgias de Leontini, muy cerca de Agrigento, seguramente fue discípulo suyo.

determinación de la excelencia, las funciones de la figura se encuentran completamente intercambiadas: *Póros*, que significa recurso o camino, se transforma en una *mimesis* pasiva basada en la simulación; por el contrario, *á-poros*, que significa carencia o falta de camino, se transforma en un aprendizaje activo basado en la formación dialógica. Para el tesalio, la excelencia se confunde con la autosuficiencia y, en tanto que tal, se basta a sí misma en la abundancia y la prodigalidad de su recurso, que es el saber; Sócrates, en cambio, es un *deinòs góes*, una especie *pharmakeýs* taumatúrgico que problematiza y expresa su indigencia respecto del saber<sup>231</sup>. En su exceso, la *dýnamis* tesalia es incapaz de generar porque está obligada a procurarse cognoscitivamente<sup>232</sup>; en su insuficiencia, el aprendizaje socrático es generador porque su sola posibilidad está implicada en su deseo de conocimiento.

Todo este juego conduce, por tanto, a responder el argumento erístico desde una óptica diferenciada:

- 1) Sócrates problematiza el saber desde la invitación a una búsqueda compartida: su posición es dialógica porque está ligada al intento de capturar aquello que el joven tesalio ha puesto delante como una dificultad (*aporía*); Menón, por el contrario, niega la problematización desde el ataque sarcástico a la posibilidad de la interrogación socrática: su posición excluye el diálogo porque está ligada a la inestabilidad del flujo, que le impide poner delante la dificultad de pensar el todo.

<sup>231</sup> Sobre la pobreza de Sócrates, GRIFFIN (1995) llama acertadamente la atención sobre algo que parece obvio: Sócrates se diferencia de los sofistas por su negativa a mercantilizar la virtud-excelencia. Si nos atenemos a los términos estrictos de esta contraposición en el *Menón*, definida por la polaridad riqueza tesalia/pobreza socrática (70a5-71b8) [...*Tal es, Menón, el estado en que me encuentro: mi indigencia respecto a este asunto la comparto [sympénomai] con mis conciudadanos, y me acuso de no saber absolutamente nada sobre la excelencia (71b1-3)*], hay que suponer que, aunque puede y debe ser aprendida, la excelencia no puede reducirse a una operación técnica –positiva, delimitada, específica– que justifique una retribución económica proporcionada. Por tanto –y aquí viene el sentido económico-filosófico de la contraposición Dinero-Alma, *Dóxa-Máthesis*–, suponiendo que el precio de una mercancía exige de ésta que sea un bien positivo, delimitado y específico, si Gorgias exige un precio por su enseñanza y un precio justo, es porque cree que la excelencia ofrecida por él es algo definible en cierto modo. Luego, desde la perspectiva del examen socrático, o engaña a los tesalios, o se engaña también a sí mismo.

<sup>232</sup> BRAGUE (1978):

*“C’est pourqu’i, il ne reste à un point de vue anthropocentrique, au point de viste de l’homme, composé d’âme et de corps. Il ne peut alors accéder au dialogue de l’âme avec elle-même, à ce qui est l’objet de l’erôs de l’âme et d’elle seule. L’erôs est dans tous les cas rendu possible par la transcendance de l’âme par rapport au corps. Seule cette transcendance permet l’identification d’une absence comme un manque. Le désir est toujours de l’âme. Si Ménon ne désire rien, c’est que son âme est réduite à sa plus simple expression” (154-155)*

- 2) El no-saber de Sócrates se enlaza con la presencia del problema (*aporía*) y el deseo activo del indigente (*peinós*); la pretensión de saber del joven tesalio se despliega especularmente sobre el fluir continuo de una transmisión *paidética* y la disposición receptiva del pródigo (*póros*)
- 3) Sócrates niega el saber tesalio porque está instalado en el alfa privativa de la abundancia sapiencial, la *a-poría*, *tópos* en el que habitualmente está instalado y desde el que se abre a la comprensión (*máthesis*) de la condición problemática del saber; la *dóxa* tesalia es la afirmación de un todo alcanzado *per appositionem*, en la medida en que invita a las partes a pasar (*aporréin*) por delante del todo. El efluvio es primero, y no alcanza el saber más que desde una disposición completamente extrínseca.

La posición socrática es, por tanto, dialéctica, porque no tiene más opción que habérselas con dificultades: o es difícil, o es imposible; o privilegia la negación o el conocimiento como tal no puede comenzar. Dicho de otra manera, lo realmente difícil respecto del saber es reconocer la problematicidad de su comienzo. En este punto, la refutación tesalia de la posición socrática resulta demasiado fácil: ni se puede aprender lo que uno sabe, pues ya lo sabe; ni lo que no sabe, pues se ignora lo que hay que aprender. En una palabra, la abundancia tesalia excluye la indigencia constitutiva de todo aprender. Nada se puede saber si no hay una procuración, de manera que, si hay saber, es que hay alguien y algo que se sabe. El punto decisivo es que esto mismo es lo que Sócrates interpone como una dificultad. Sócrates nunca sabe por anticipado qué va a aprender ni de qué manera se aprende: alude al problema, al *no-* de lo que se tiene sabido como todo. Así que, al responder a dicho argumento mediante el relato mítico de la reminiscencia y su ejemplificación matemática con el esclavo, Sócrates le dará de hecho la razón al joven tesalio<sup>233</sup>: puesto que lo difícil (*áporos*) es el comienzo del saber, habrá que admitir que el saber no ha comenzado nunca, sino que estaba ahí ya en su totalidad. A la teorización físico-lingüística del saber suscitada en la secuencia lineal de un saber históricamente descendente (Empédocles-Gorgias-Menón), el diálogo contrapondrá la imagen mítica de un saber circular y la contrapondrá sin dejar más opción que ésta: o el saber es siempre ya del todo (una disposición a aprender), o es sencillamente *dóxa* (incapacidad de *máthesis*)

---

<sup>233</sup> AUBENQUE (1987), 54

## 2. El esclavo y el comienzo problemático del saber (82e14-85b7): La potencia cognoscitiva de la *aporía* socrática

¿Qué es, entonces, lo específico y diferencial de la doctrina platónica de la *máthesis*? ¿O qué es lo que se contrapone como aprendizaje a la imagen tesalia del aprender? En la medida en que el paradigma tesalio no destaca el carácter productivo del saber, de manera que concibe la *dýnamis* como pasividad receptiva, restringe explícitamente el sentido de éste al concepto físico-lingüístico del flujo. No se percibe en el saber carencia o falta, sino la abundancia sapiencial que rebasa continuamente esa precariedad. Le falta atravesar la *aporía*, ese problema que es el inicio de todo proceso (*póros*) cognoscitivo. El aprendizaje verdadero no es la procurabilidad del saber, sino el problema que obliga a pensar. Y no es casual que en el aprendizaje ejemplificado por la reminiscencia del esclavo, Sócrates repita machaconamente la palabra *aporía*. Se trata de invertir dialécticamente el *póros* tesalio y que el aprendizaje no sea sólo el reconocimiento del problema (*aporía*), sino que ese reconocimiento se prolongue en un acto cognoscitivamente generador.

El aprendizaje socrático es, entonces, la unión resultante de ambos momentos: por un lado, se entiende fundamentado en la *aporía*, la distancia problemática entre el no saber y el saber; por otro lado, constituye un proceso erótico cuyo fin es la génesis cognoscitiva. Es necesario, por tanto, que el joven tesalio reconozca la *aporía* para situarse en la perspectiva del verdadero aprendizaje –lo cual implica indigencia, menesterosidad, deseo, pero también fertilidad, productividad, génesis. Esto significa dos cosas: a) Que el conocimiento no puede procurarse inmediatamente a sí mismo, sino que se ve obligado a pensar desde la mediación del *áporos*; b) Que el aprendizaje fructífero no se genera como el saber tesalio (saber que recibe pero que no da, que recoge pero no acoge), sino que se da en el propio movimiento de reanudación del conocimiento consigo mismo (*máthesis*). En consecuencia, el conocimiento sólo se constituye como tal en su condición problemática y debe ligarse a sí mismo en la

*génesis* de un pensamiento que esté dispuesto a pensar de un modo radicalmente nuevo (*póros* dialógico).

Este nudo designa precisamente la condición mediadora sobre la que se construye el ejemplo de la reminiscencia: el esclavo debe reconocer precisamente la *aporía* y ser capaz de producir él mismo un pensamiento que invierta dialécticamente la porosidad sapiencial tesalia. El pasaje por la *aporía* expone la *dóxa* al peligro de la negatividad y la mediación, pero es también el nudo subterráneo que debe contraponer el *póros* dialógico del esclavo (*máthesis*) al *póros* no dialógico del joven tesalio (*amathía*). De ahí que la construcción del ejemplo sólo se pueda entender si al momento pre-aporético del flujo, que reproduce la situación paradigmática de la *dóxa* tesalia, se contraponen en el aprendizaje del esclavo la dialéctica *aporía-póros*<sup>234</sup> del paradigma sapiencial socrático. Esto explica que el episodio de la reminiscencia traiga consigo elementos pre-aporéticos, aporéticos, y pos-aporéticos, según las partes en que es posible dividir *propriamente* el interrogatorio del esclavo:

(1) El momento pre-aporético puede ser transcrito como el saber previo del esclavo: el esclavo tiene una creencia (*dóxa*) que le impide reconocer la *aporía* (82d5-83d14); (2) el momento aporético está ligado a la problematización de este saber mediante el interrogatorio socrático (82e14-84a2); (3) el momento pos-aporético determina la fecundidad de la *aporía* y la refuncionalización dialéctica del *póros*: el esclavo resuelve finalmente el problema geométrico desde la potencia generadora de la diagonal (84d3-85b7). Durante la conversación, Sócrates se dirige al joven tesalio en dos ocasiones: después de la primera respuesta al problema de la duplicación del cuadrado (82e5-82e13) y a continuación de la refutación de la segunda respuesta (84a3-d2). Es aquí donde se hace intervenir la diferencia precisa entre las dos situaciones cognoscitivas. El esclavo no sabe, pero tiene posibilidades de aprender. Menón sabe, pero es *amathés*, memoria-hábito que fluye indefinidamente sin una *aporía* que lo colapse. En ambos casos se trata de provocar un no saber que sea generador:

---

<sup>234</sup> SALES (1992), 85

1) La lección socrática versa sobre la duplicación de un espacio cuadrado: *tetrágonon khorión*<sup>235</sup>. Sócrates le pregunta al esclavo: “Dime entonces muchacho, ¿tú sabes que una superficie cuadrada es así?” (82b8-9) El esclavo infiere sin dificultad un cuadrado, una figura con sus líneas iguales, e iguales sus mediatrices (82c1-2). Una superficie así se define por estar en línea con las razones, lo que implica que puede ser mayor o menor (82c3-4)<sup>236</sup>. Un cuadrado de dos pies de lado y otro menor de un pie siempre será dos veces un pie, de la misma manera que dos veces dos pies hacen cuatro (82c5-d4). Admitido que, dada una superficie de cuatro pies, cabe una figura análoga doble, el problema es que “no sea larga por aquí y corta por allí, sino igual por todas partes, exactamente como ésta, pero el doble de ésta, y de una superficie de ocho pies” (83a1-3). El esclavo debe adivinar sobre la base de qué lado se puede duplicar esta misma superficie sin desfigurarse<sup>237</sup>. En definitiva, lo que el esclavo debe reconocer es la diagonal (*diámetros*) del cuadrado, una “x” desconocida e interna a la proporción buscada, porque su función es generar paradójicamente el doble de la superficie.

Lo primero que destaca Sócrates es que el esclavo es griego y habla griego, es decir, podría responder igual que lo haría un tratante en la feria de ganado: si dos monedas equivalen a cuatro vasijas de aceite y para obtener ocho vasijas se necesitan cuatro monedas, para una figura de ocho pies se requiere el doble del lado de cuatro pies. Tal es la creencia que induce al muchacho al error. La convicción del esclavo se afirma desde este saber aparentemente elemental, pero erróneo. De ahí que la interrogación socrática comience en este momento: “Adelante, intenta [peirô] decirme qué longitud [pelíke] tendrá cada una de las líneas de la nueva figura. Si las de aquella tienen efectivamente dos pies, ¿cuál será las de ésta que es el doble?” (82d8-e1). Klein

<sup>235</sup> *Khóra* es lo que siendo ilimitado (*ápeiron*) se determina mediante un límite (*péras*). El *Timeo* se refiere a la *khóra* como un tercer género de ser (47e-69a) que rivaliza con la acción del *demiurgo* (27b-47e). El modo en que se retiene la errancia de la *khóra*, la acción rival de la necesidad, es precisamente el nacimiento mismo de la totalidad generado por el *demiurgo*. Su función ordenadora produce pues un *mikton*, que se opone tanto a *ápeiron* como a *péras* y se explica como una mezcla ordenada de ambos: la aplicación de aquello a esto, el límite de lo ilimitado o la definición de lo indefinido, sería justamente el objeto de sus razones. Así se comprende que el *Menón* enlace el ejemplo de la figura (74d4-e1) con el problema geométrico-generativo de la superficie: el término *khórios* designa ambos conceptos y establece un continuo entre ambos ejercicios: la génesis aporética del doble de la figura-superficie mediante el *diámetros* y la definición aporética de la figura mediante la complementariedad dialéctica *póros* (color) y *áporos* (límite).

<sup>236</sup> El *más-menos*, la sucesión alternante empleada por Sócrates, define la situación de esta figura-superficie de un modo preciso: el cuadrado es cuadrado, es “igual a sí mismo” por negación conjunta de “grande” y “pequeño”. La díada indeterminada, en cambio, no define lo que es grande y pequeño, se opone a los límites (mínimo y máximo) entre los cuales se da la determinación, es decir, lo que no es ni más ni menos porque ya es él mismo.

<sup>237</sup> BRAGUE (1978), 157-163

destaca la secuencia *peirô-pelike* y su reiteración en otras fases del ejercicio<sup>238</sup>. Pero la pregunta socrática es precisamente lo contrario de la respuesta que se espera del problema: parte de la suposición de que toda longitud capaz de generar un número cuadrado es conmensurable con la longitud de un pie<sup>239</sup>. La estrategia de Sócrates consistirá en que, a partir de una serie ejemplar de líneas conmensurables, el esclavo pueda alcanzar la consideración de la potencia inconmensurable como tal. Pues, como indica la pregunta, *pelikos* caracteriza no lo que se sabe de la línea, es decir, el conjunto de longitudes susceptibles de ser medidas con arreglo a una determinada unidad, sino efectivamente lo que no se sabe de ella, esto es, su capacidad de generar la superficie buscada. Lo que a Sócrates le importa es menos la determinación de tal o cual *pelikos*, que la manera en que la determinación de esa pluralidad llegue a componerse en el esclavo como un problema y le obligue a pensar en un ámbito distinto al de la linealidad meramente conmensurable. Dicho de otra manera: el significado de *pelikos*, la longitud capaz de generar la superficie doble, sólo podrá ser atendido cuando el esclavo deje de saber lo que sabe previamente sobre el lado del cuadrado, abriéndose así a la *aporía*.

2) En el momento pre-aporético del ejercicio, el esclavo tiene los ojos fijados en la línea: la relación  $l$  es a  $a$ , considerada como *dos veces l* es a *dos veces a*, se supone aplicada a la relación entre el lado y el cuadrado por él determinado, de manera que cree duplicar la superficie duplicando el lado del cuadrado:

“Y ahora él se imagina [oíetai] que sabe cuál es la longitud del lado que generará [genésetai] la superficie de ocho pies, ¿o no te parece?”

“A mí, sí”

“¿Y lo sabe verdaderamente?”

“Es obvio que no”

<sup>238</sup> KLEIN (1965) 99-107

<sup>239</sup> Estamos obviamente ante el problema de la inconmensurabilidad del *diámetros*, una línea no medible respecto de la unidad de medida establecida (una línea que no puede ser medida junto a otra), pero que puede generar superficies susceptibles con arreglo a la unidad de una medida. El problema del *diámetros* se puede formular del siguiente modo: a) Supongamos un cuadrado y un segmento capaz de medir el lado y la diagonal con una unidad medida fija, en este caso, un pie; b) Se trata de ver si el mismo segmento puede dividir la longitud de un segmento con la misma unidad con la que se mide su superficie; c) Como la diagonal divide la superficie del cuadrado en dos, al multiplicarse a sí misma ha de dividir necesariamente la longitud del lado del nuevo cuadrado, d) De lo que resulta una nueva unidad que divide el lado y la diagonal, así como la posibilidad de reiterar este paso indefinidamente, lo que permite concluir la imposibilidad de que la longitud y la diagonal puedan medirse con arreglo al mismo segmento tomado como unidad.

“¿Pero él se imagina [oíetai] que esta superficie se genera duplicando el lado?”

“Así es”

“Observa que a partir de ahora [dè] el joven va a ir recordando [anamimneskómenon] una cosa tras otra [ephexês], que es la manera cómo se debe recordar [deí anamimnéskesthai]” (82e5-13)

El esclavo se dirige a cosas que pueden y hasta deben ser captadas desde una relación presupuesta al ejercicio: si  $a$  es el cuadrado de  $l$ ,  $2a$  es el cuadrado de  $2l$ . Es obvio que en ambos casos la superficie del cuadrado y la longitud del lado del cuadrado pueden medirse con la misma unidad. Esto es lo que el esclavo se imagina<sup>240</sup> (oíetai) y lo que aplica efectivamente al problema planteado. El problema justamente es que hay superficies generadas por longitudes que no responden a la evidencia de esa proporción. De ahí que la reminiscencia sólo pueda iniciarse propiamente en el momento en que se problematice esa relación y el esclavo deje de tenerla delante como saber. La forma adverbial *dè* (82e12) deja entrever la intención de rebasar la situación pre-aporética del esclavo y señala el comienzo de la reminiscencia. La fórmula *anamimneskómenon ephexês* (82e12-13), “ir recordando una cosa detrás de otra”, abre el proceso cognoscitivo, que se añade a la multitud de alusiones y juegos de palabras que el diálogo relaciona con la itineración (*pór-*).

De cualquier manera que se aborde la interpretación del *ephexês*, el empleo del adverbio parece determinar un doble momento: 1) El que conduce el esclavo hasta la *aporía*; 2) El tránsito de la *aporía* a la *génesis* (82e6). La reminiscencia implica esa doble determinación necesaria<sup>241</sup>: el esclavo debe recorrer la *aporía* para generar cognoscitivamente. *Póros* y *áporos* se hallan tallados, por lo tanto, a partir de esa ordenación sugerida por *ephexês*: son el trasunto de una memoria dialógica que se opone decisivamente a la preferencia tesalia por la memoria-flujo<sup>242</sup>.

<sup>240</sup> *Oiesthai* es un verbo normalmente empleado en voz media que significa pensar. Pero aquí estamos ante una especificación de su raíz semántica, que puede traducirse como creer, suponer, imaginarse.

<sup>241</sup> Algunos estudiosos se han preguntado si en este punto ya ha tenido lugar algún tipo de reminiscencia en el esclavo. NEHAMAS (1992) 309 y GENTZLER (1996) 278-279 niegan rotundamente esta posibilidad. De hecho, Nehamas da un paso más allá al considerar que la reminiscencia no tiene lugar en ningún momento del episodio del esclavo. Lamentablemente, el pasaje aquí comentado desmiente la interpretación de Nehamas y, sobre todo, pone de relieve la contraposición entre este momento inicial (la conciencia de la propia ignorancia) a la situación pre-aporética de la *dóxa*-flujo tesalia.

<sup>242</sup> Las interpretaciones habituales de la reminiscencia, empiristas o conceptualistas [GULLEY (1954) 194-213; ALLEN (1959-1960) 165-174; VLASTOS (1965)], fijan el recorrido dentro de un conocimiento puramente *dianoético*, como una gradación en la cual lo anterior implica lo posterior. Ahora bien, en la

En consecuencia: 1) la *aporía* no es un obstáculo, sino un tránsito necesario de apertura al saber (en la porosidad tesalia, en cambio, esta apertura se cierra en los canales de transmisión del saber, ya que el deseo no conduce a la *aporía* sino al flujo, es decir, a la presencia pre-aporética del saber como repetición; 2) Correlativamente, el saber gana un vínculo fecundante (frente al saber tesalio que se produce y reproduce sin que impere sobre esa producción y reproducción ninguna dinámica generativa). Ambos momentos son necesarios y se hallan entrelazados. Pero para reanudar el diálogo *póros-áporos* es necesario, en primer lugar, que el esclavo reconozca la *aporía*, o sea, problematice la línea como un todo. Este tránsito sólo tendrá lugar cuando el esclavo deje de decidir las longitudes preestablecidas como unidad de medida y se enfrente al problema de lo que significa tomar y decidir una medida determinada. Sólo entonces reconocerá la situación aporética planteada desde el principio mismo del ejercicio (82d8-e1).

Así que Sócrates advierte que una figura cuadrada cuya área midiera ocho pies tendría, según la errónea hipótesis del esclavo, un lado de magnitud doble que la figura originaria. El esclavo percibe que la figura resultante comprendería cuatro veces la misma superficie de partida. A continuación, Sócrates conjetura que el lado buscado sea el intermedio de los dos hasta ahora considerados (83c3-e10). La lógica del esclavo apunta, por supuesto, al medio (la superficie de un cuadrado de ocho pies), pero con ello precisamente desatiende la secuencia problemática *peirô-pelikos*. Una vez construida la figura correspondiente a las nuevas medidas, Sócrates vuelve a exhortar al esclavo: "*Trata [peirô] de decirnoslo con exactitud [akribôs]. Y si no quieres decir el número [arithmeîn], señala [deixon] la línea generadora [apò poías]*" (83e11-84a1).

---

lectura de EBERT (1974) 83-104 se habla más bien de una fenomenología del aprendizaje, que habría que entender estructurada con arreglo a la oposición trascendental recuerdo-olvido. Mediante el contraste con el joven esclavo, Platón escenifica la estructura que opera precisamente en el paradigma tesalio, como un saber basado en la re-presentación y, en consecuencia, en el olvido de su propia presencia problemática. Esta analogía entre la reminiscencia y el desvelamiento de esta estructura es la clave desde la que Ebert reinterpreta la relación *dóxa-epistémē* en el conjunto del diálogo:

*"Diese strukturelle Analogie von Wiederer-innerung und Zur-Einsicht-Kommen (Lernen) hat Platon vor Augen, wenn er das Wissen als nur in einem Prozess der Wiedererinnerung erreichbar darstellt. Die Kritik der Neukantianer am Psychologismus der platonischen Anamnesis übersieht gerade die hier gemeinte Analogie. Umgekehrt erweist eine so verstande Anamnesis die Richtigkeit unserer oben geäußerten Vermutung, dass der Übergang von Doxa zu Episteme nicht als Überwechseln von einem Gegenstandsbereich in einen anderen zu denken ist, sondern an den Durchgang durch die Einsicht in einen Irrtum gebunden ist"* (88)

La diferencia entre el cálculo (84a1: *arithmeîn*) y la señal (84a1: *deîxon*) es fundamental. La idea crucial es que el proceso reminiscente puede ser conducido apartándose de la determinación puramente numérica. Vlastos justifica la opción desde la validez socrática del método refutativo: al disfrazar el problema geométrico bajo una forma aritmética, el examen pone a disposición del esclavo un corrosivo con el que deshacer fácilmente las falsas superficies generadas<sup>243</sup>. En la misma línea, Brown considera que la oposición entre *arithmeîn* y *deîxon* es clave para el abandono de las tentativas de evaluación aritmética y la elección de un procedimiento de demostración geométrico<sup>244</sup>. Ahora bien, si esa determinación es aislada como vía, eso se debe a la manera con la que Sócrates compone el ejercicio-problema, porque es él quien elabora todo el proceso de acuerdo con el cual el resultado debe desprenderse de lo que efectivamente está mostrando como problema. Dicho de otra manera: las diversas tentativas de resolución determinan efectivamente las condiciones que permiten señalar la línea generadora. Si el proceso de reminiscencia nos situara ante un alumno que no sabe, el problema seguramente se haría seguir en la medida en que el maestro conoce la solución y hace, consecuentemente, los agregados necesarios. Pero si el esclavo ya sabe que el lado del cuadrado debe acomodarse a algún tipo de tanteo aritmético (más grande que dos, inferior a cuatro pero todavía no tres), la única manera de reconocer la línea capaz de generar la superficie doble es *provocar* toda una serie de respuestas que deberían indicar un motivo de extrañeza ante las superficies generadas<sup>245</sup>. La presencia de la señal prepara la *aporía* del esclavo.

Lo que aquí se contiene, por tanto, son longitudes cuyas superficies no son determinables aritméticamente. Como la superficie del problema se genera precisamente

<sup>243</sup> VLASTOS (1965), 158:

*"...deductive inference and analytic insight into concepts are called into play just as far as they can within the practical limitations of the occasion (dealing with a boy utterly ignorant of the vocabulary and method of geometry, and getting results with a speed consistent with the dramatic tempo of the dialogue). Thus the correction of the two mistakes (83a-e) is for all practical purposes a proof that the two erroneous propositions (that the side is 4 feet or that is 3 feet) are inconsistent with the theorem that the area of a square with side x feet long must be x double square feet"*

<sup>244</sup> BROWN (1967) 60

<sup>245</sup> La explicación de SHARPLES (1981) es que Sócrates busca interponer un problema cuya solución *"would be obvious once stated, but difficult enough for the slave boy to go as tray at first"* (151). Este fin difícilmente podría haberse alcanzado de plantear al esclavo la tarea imposible de ofrecer una respuesta aritméticamente correcta al problema. De ahí que la pregunta de Sócrates por el número irracional [KLEIN (1965) 99-102; BROWN (1967) 77; STERNFELD y ZYSKIND (1978) 39-42; BRAGUE (1978) 100; LAFRANCE (1981) 91 n51; BEDU-ADDO (1983) 244-248; NARCY (1984) 136; DESJARDINS (1985) 271 n13; BENSON (1990) 137 y SALES (1992) 88] deba relacionarse de algún modo con el proceso que conduce a identificarlo como tal.

a partir de una línea inconmensurable, no hay otro modo de reconocerla que manteniéndola idéntica a sí misma<sup>246</sup>. En este sentido, no es arbitrario que la igualdad de los lados sea de hecho el único aspecto del cuadrado que Sócrates menciona en la pregunta inicial (82c5-6). La ausencia de esta noción es significativa en cada una de las respuestas. En lugar de decidir el segmento que el esclavo toma como unidad de medida, la consideración global de la línea, el hecho de que la línea genere números en un continuo, debería problematizar las longitudes que no admiten medida. *Si el deíxon debe apuntar a la línea, línea que no se ha reconocido entre las commensurables, la condición especificada por las distintas respuestas es precisamente lo que no se ha dejado mostrar, lo que el esclavo no sabía antes del proceso y el proceso ha problematizado*: es la identidad numérica de la línea la que sólo se puede designar desde la referencia *aporética* de su potencia.

El esclavo no sabe, pues, a partir de que línea se determinará el espacio buscado. Sócrates le comenta al joven tesalio en qué situación nos encontramos: *“Reflexiona una vez más, Menón, en qué lugar del camino de la reminiscencia se encuentra ya el esclavo. Pues al principio no sabía cuál podía ser la línea de la superficie de ocho pies, de la misma manera que ahora todavía no lo sabe. Entonces él creía saberlo y respondía con la confianza del que sabe, y no se dirigía al problema [aporeín]. Ahora, en cambio, se considera ya en el problema, y como él no sabe, no cree en absoluto que sabe”* (84a2-b1). La fórmula es parecida a la de la *Apología* (21d) y se relaciona con la situación de Teeteto al final del diálogo que lleva su nombre. La preocupación de Sócrates no es producir un conocimiento verdadero, sino provocar y atravesar la *aporía*. El sortilegio farmacéutico de Sócrates genera una especie de narcosis, embota y paraliza en la *aporía*, como la descarga del pez torpedo (*narké*)<sup>247</sup>. El encantamiento es el lugar, el soporte y el operador socrático de la iniciación del esclavo. Si en el *Cármides*, Sócrates es un terapeuta capaz de curar interioridades convulsionadas, y en el *Teeteto*,

<sup>246</sup> SALES (1990) 78

<sup>247</sup> Como señala Brague, Sócrates comienza adormeciendo al pequeño esclavo (*narkân*, 84b5, c7) hasta conducir su alma a la ignorancia.

un experto de las afecciones internas<sup>248</sup>, aquí se presenta como un taumaturgo capaz de transportar enseñanzas secretas<sup>249</sup>.

“¿Crees acaso que él se hubiera dispuesto a buscar y aprender esto que él creía saber y no sabía, antes de caer en el problema y considerar que no sabe, y echar en falta el saber?” (84c4-6). Estamos ante un posible comienzo en el que Sócrates exhorta al esclavo a repetirse a sí mismo en la búsqueda activa del saber. Lo que era embrujo aporético (la acusación de Sócrates como *góes*: 80b7), no es más que un *no saber* que problematiza el saber en sí mismo. Por lo tanto, hay una negación del saber (el ser de lo problemático), que no debe confundirse con la indeterminación (el flujo tesalio de la negación). Ese *no* del saber se llama así porque precede todo pensamiento instalado siempre ya en el todo, colapsa la situación pre-aporética que subsiste en el momento en que se inicia la reminiscencia, y su tránsito hace posible el aprendizaje<sup>250</sup>. Lo que es esencial al ejercicio-problema es, pues, este bloqueo de la *dóxa*, que es el bloqueo global de la capacidad afirmativa, del saber tesalio como saber siempre ya transitado. A lo que Platón apunta en la exhibición (82b1: *epideixis*) es al recurso de pensar de nuevo la condición global del saber, de reanimarlo activamente y reproducirlo en una memoria viva y no meramente mimética o pasiva.

<sup>248</sup> “Has de saber que esto es así. Pero no me delates a los demás, pues algo que pasa desapercibido, amigo mío, es que tengo este oficio [tékhnēn]; de manera que, no sabiéndose esto, esto es lo que precisamente no se dice sobre mí sino más bien que soy un tipo extrañoísimo y provoqué problemas a los hombres [poiô...apoeîn]” (149a6-10)

<sup>249</sup> No hay que olvidar que el joven tesalio no podrá asistir a los misterios eleusinos de Atenas, con las enseñanzas secretas y los rituales de iniciación que éstos conllevan (76e7-9). El empleo decisivo de *myethieis* (76e9) (“ser iniciado”) en este pasaje tiene relación con el vocabulario de los misterios. GRIMAL (1942) 12 y GAISER (1964) 255-256, por el contrario, destacan la alusión precisa a la “consagración” a la filosofía y a las enseñanzas de la Academia.

<sup>250</sup> Al *no* del saber le compete el establecimiento de una distancia respecto del saber. Se refiere a ello en una fórmula exactamente paralela al *Cármides* (166d6-e6):

*Cármides*, 166d6-9

*Pero ¡qué cosas se te ocurren!, le dije, al creer que (...) que lo haga con otro fin que el que me lleva a investigarme a mí mismo y a investigar cualquier cosa que digo, por miedo a que me pase desapercibido creer saber algo y, en cambio, no saber.*

*Menón*, 84a7-b1

*Creía saberlo (...) y no se dirigía al problema. Ahora, en cambio, se considera ya en el problema, y como él no sabe, no cree en absoluto que sabe..*

Así como Critias cree saber, Sócrates no sólo no sabe sino que ni siquiera cree saber. La misma situación tiene lugar en el esclavo. Éste toma conciencia de su ignorancia para descubrir que lo único que sabe es su no-saber sobre la línea. Esta aproximación a la verdad socrática del no saber es decisiva para comprender el sentido del pasaje que implica el aprendizaje. Lo que se produce en el ejemplo matemático es un vuelco, un tránsito del no saber al saber que encuentra su lugar en la problematización del saber.

“¿O es que al ponerle en problemas y adormecerlo [narkân] como hace el pez torpedo [nárke], le hicimos algún daño? Le hemos brindado, al contrario, una utilidad respecto al descubrimiento de la solución. Porque ahora, en cambio, se pondrá a buscar de buen grado mientras sepa que no sabe, cuando muchas veces antes, con suma facilidad, y delante de todo el mundo, se imaginaba hablando correctamente de la superficie doble, como si ésta debiera tener por magnitud el doble de la línea” (84b6-c2). La reminiscencia nos sitúa exactamente en el reverso mismo de la mala consideración de la *aporía*. Lo que le muestra específicamente al joven tesalio es el beneficio de su reconocimiento: la pérdida de la capacidad retórica, de fluir reiteradamente (84b11: *pollákis*) delante de la multitud (84b11: *pròs polloùs*). La ventaja fundamental de la nueva situación es que sólo ahora surgirá el deseo de saber, frente a la sola dinámica de la nuda procurabilidad<sup>251</sup>.

3) La fecundidad de la *aporía* obliga a reconsiderar la posición del esclavo como cognoscente: “Considera enseguida lo que va a descubrir a raíz de este problema, investigando a mi lado, que yo no hago otra cosa que preguntar sin enseñarle nada. Y no me saques el ojo de encima: no vaya a ser que me encuentres dictándole una enseñanza o una explicación, en lugar de interrogarle sus propios pareceres” (84c10-d1). Sócrates avanza este triple requerimiento: a) esclarecer la situación en la que estamos; b) asimilar la posibilidad cognoscitiva a una búsqueda compartida; c) contraponer la enseñanza a la interrogación sobre el *tí phainetai* del otro. Los tres aspectos dibujan la posición dialógica del propio pensar frente a la *dóxa* tesalia:

- a) Lo esencial es partir del problema porque desde esa posición se puede alcanzar una perspectiva que integre el falso saber de la línea (la situación pre-aporética netamente aritmética del esclavo) con el saber generador de la superficie (la situación post-aporética geométrico-deíctica). El problema de la duplicación de la superficie del cuadrado versa, en realidad, sobre una dimensión geométrica doble porque es posible señalar la identidad en sí de la línea como límite de su génesis. Menón sabe seguramente que proyectando el lado del cuadrado sobre la diagonal siempre se llega al mismo punto para cualquier dimensión. Pero lo

<sup>251</sup> En este pasaje y en general, en todo el capítulo partimos del principio de que el aprendizaje conforma una unidad sintética en la que se relacionan dialécticamente *póros-áporos*, que sin embargo en el paradigma tesalio se halla ausente, generando un saber ensimismado en su propia reiteración inmediata. En este punto, nuestra posición se aproxima a la que han expuesto BRAGUE (1978) y SALES (1992).

decisivo del ejercicio es el carácter no-lógico de la línea. Si el esclavo está en condiciones de señalar la línea, es porque tiene finalmente la capacidad (*dýnamis*) necesaria elevar su *a-lógos* a potencia. Es la visualización de esta condición problemática la que le permite atar toda la realidad de la línea y hacerla inteligible en su relación con la superficie<sup>252</sup>.

- b) El diálogo marca el punto de encuentro entre Sócrates y el esclavo. La posibilidad de un examen compartido acentúa de nuevo el contraste entre el esclavo y el joven tesalio, entre una posición abierta al diálogo y una posición erística, tal como ha advertido Sócrates poco antes (75c7-d8). Si la posición dialógica abre el horizonte de la *aporía* y despierta la posibilidad de pensar por uno mismo, la posición erística banaliza su posible beneficio y repite los pensamientos (*dóxai*) siempre ya dictaminados: se autocomplace complaciendo a la muchedumbre.
- c) Sócrates opone la enseñanza (84d1: *didáskontos*) y la pregunta (84c11: *erotóntos*) como medios de obtención del conocimiento. Basta que la pregunta sea formulada con suficiente insistencia para acallar toda enseñanza. En efecto, el aprendizaje (*máthesis*) es imposible concebir con base en la enseñanza que imparte un conocedor que posee la respuesta al que no la conoce y que está en la equivocación, es decir, la relación entre el maestro y el alumno y, por consiguiente, el diálogo de tipo pedagógico. En realidad, el aprendizaje sólo es posible en el mantenimiento de la pregunta que provoca la *aporía* y la exigencia generadora de atravesarla. Al no tener otro fin que la apertura y la génesis del problema, el método dialógico de la interrogación se opone a la *dóxa* que cree saber algo, o sea, que cree poseer la verdad<sup>253</sup>.

<sup>252</sup> Tal como cree VLASTOS (1991) 119, es verdad que Sócrates conoce la respuesta a la que se está dirigiendo el esclavo de un modo que no admite paralelo alguno con lo que sucede en los diálogos tradicionalmente considerados aporéticos. Pero, tal como explican SEESKIN (1993) 43 y DIMAS (1996) 23, la resolución del ejercicio geométrico sólo tiene sentido desde el contexto dialogal en que se plantea, es decir, desde el propósito socrático de demostrar que el conocimiento es recordar mediante el ejemplo de un problema cuya respuesta el esclavo ha olvidado precisamente porque cree conocerla.

<sup>253</sup> En efecto, Menón mide cualquier afirmación desde la transmisión aporética del *didáskein*, como un saber susceptible de ser acumulado; Sócrates es la medida de cualquier saber porque es capaz de problematizar las opiniones (las *dóxai* o pensamientos que se anticipan al propio pensar lo que se dice). Más aún, Sócrates ignora el falso saber porque vive del carácter exhaustivamente problemático del saber; porque toda representación del saber involucra un prejuicio global sobre el saber, en tanto que la forma problemática se apodera del revés, descubre la otra cara: está secretamente ligada al deseo de saber. Si el

El esclavo, en efecto, supera ese estado de parálisis que comporta la *aporía* mediante un proceso en el que logra visualizar por sí mismo la solución del problema. Sócrates se limita a auxiliar la génesis de este pensamiento a través del examen compartido. Así que, después de admitir el esclavo su ignorancia respecto de la línea generadora, Sócrates procede a juntar inmediatamente cuatro espacios como el primero y, tras obtener un cuadrado de dieciséis pies, añade: “*esta línea que va de un ángulo a otro, ¿no corta en dos cada una de estas superficies?*” (84e10-85a1). El joven esclavo percibe fácilmente que si la línea de ángulo a ángulo divide la figura primera en dos mitades, el interior del espacio trazado, conteniendo cuatro (o sea el doble de las mismas), constituirá la figura buscada de ocho pies. La solución del problema está finalmente a la vista, pero debe señalarse por el esclavo. De ahí que a la pregunta de Sócrates: “*¿A partir de qué línea (generamos el cuadrado doble)? [Apò poías grammês;]*” (85b1), el esclavo señale la respuesta acertada: “*De ésta [Apò taútes]”* (85b2). Como sugiere Klein, la línea generadora es inconmensurable, pero no incomprendible<sup>254</sup>. *El interés de Sócrates no se centra directamente en saber cuál pueda ser la línea buscada, sino en despertar en el joven esclavo una visión global sobre la naturaleza misma de la línea. Se trata de abrir su mirada a la totalidad de la línea y de hacer inteligible su relación dialógica con la superficie*<sup>255</sup>. *La solución alcanzada no sería, por tanto, la formulación de un conocimiento, sino la apertura de una perspectiva que comprende el sentido global del ejercicio*<sup>256</sup>: *el proceso que ha*

---

proceso de la reminiscencia debe relacionarse con la presencia de este deseo, es muy probable que, contrariamente a la cuestión inicial del joven tesalio, el conocimiento de la excelencia no sea ni innato ni adquirido, sino genital, es decir, problemático, tomado de este reflujo que Sócrates contrapone al flujo de la memoria-hábito.

<sup>254</sup> KLEIN (1965):

“*The solution cannot be expressed numerically: the length of each of those lines is “unspeakable”, is an arreton. It can only be pointed at. But we comprehend, as the slave does, that this inexpressible length is the length of the sides of the double square”* (185)

<sup>255</sup> Ebert señala oportunamente que el conocimiento alcanzado por el esclavo no debe interpretarse en el sentido de una *Kenntnis* (esto es, una percepción directa de algún objeto), por la sencilla razón de que el esclavo ya había visualizado la diagonal cuando Sócrates había hecho el primer dibujo. La idea clave es que el tránsito por la *aporía* permite al esclavo alcanzar una posición anterior desde la que pensar la línea de un modo radicalmente nuevo (lejos de las determinaciones que condicionaban su pensar).

<sup>256</sup> Aunque hay un acuerdo generalizado en diferenciar un tramo no proposicional o geométrico y un tramo proposicional o aritmético en el ejercicio del esclavo, el debate CROSS/BLUCK (1956/1961), claro exponente de la controversia angloamericana sobre el problema del conocimiento proposicional en Platón, ha salpicado inevitablemente la comparación entre la inconmensurabilidad del *diámetros* y la definición de la excelencia. Sin embargo, GONZALEZ (1999) ha zanjado de un plumazo esta controversia. La idea crucial es que el mismo proceso cognoscitivo que permite reconocer la condición aporética de la línea generadora confiere la posibilidad de captar la excelencia como un todo. Por eso, el

*desplazado la mirada del esclavo del saber previo de la línea (situación pre-aporética) a la identidad generadora del diámetros (situación pos-aporética que anuda dialécticamente línea y superficie) pasando por la determinación aporética de la línea (su naturaleza alógica o meramente señalable).*

Para que la línea se haga inteligible, lo primero que tiene que pasarle al esclavo es, pues, que esté separado de sí como el saber sobre la línea. Podríamos entonces entender la cuestión inicial de Sócrates y su referencia a la identidad de los lados como una especie de índice desatendido por la situación pre-aporética del esclavo. La implicación es que el índice no puede aparecer si ya está formado con miras a un saber previo sobre la línea. Y esto sólo lo puede reconocer el esclavo atravesando la *aporía* que le han mostrado las distintas respuestas, el índice a-lógico de la superficie generada regularmente<sup>257</sup>. De otra manera nunca podría estar la línea y el saber sobre la línea separado de sí mismo y nunca podría ser en sí mismo nada que pudiera repetirse y con su repetición generar una superficie regular: la repetición de su propia identidad (la presencia y no la representación o presencia previa de la línea) posibilita el tránsito de la línea a la superficie.

---

esclavo tiene una aptitud que lo distingue cualitativamente de los jóvenes sabios que no atraviesan la *aporía*. Más problemática, en cambio, resulta la idea de Gonzalez de comparar la inconmensurabilidad del *diámetros* con la visión intuitiva descrita por Platón en la *Carta VII*: primero, no es nada obvio que el esclavo del *Menón* pueda servir como ejemplo socrático de una determinada metodología *paidética* y mucho menos como un paradigma más o menos cercano a la descripción del método filosófico en la *Carta VII* (272-76); segundo, el carácter repentino que indica el *exaiphnes*, la luz que se hace en el alma cuando se alimenta por sí misma (341cd), no justifica apropiadamente el tipo de *máthema* incluido en la visión o reconocimiento del esclavo.

<sup>257</sup> Al generarse la superficie generada por obra de una línea no conmensurable (no lógica), las respuestas del joven esclavo han contribuido a mostrar lo que no se sabe de la línea. VLASTOS (1965) 158 lleva razón cuando asegura que la línea sólo puede aparecer como tal después de reconocer su identidad no-numérica. La paradoja del esclavo es que cuando cree saber qué hacer con la línea no deja que lo racional sea racional y desfigura continuamente la superficie resultante, mientras que, por el contrario, cuando no sabe qué hacer con ella lo irracional pasa a ser racional, pues la negación de su determinación numérica es el resorte primero de la razón que duplica regularmente la superficie.

### 3. La interpretación socrática del episodio del esclavo: De la *aporía* a la buena repetición (85b8-86c6)

En los pueblos, no hace mucho, refiriéndose a las habilidades de los muchachos en la escuela, se podía comentar de alguno: “Tiene mucha memoria”, queriendo evidentemente aludir a lo que los parientes de la capital habrían comentado diciendo: “Es muy inteligente”. Pero la oposición entre un cierto valor de memoria con uno de inteligencia no es tan clara si se tiene en cuenta que en las lenguas indoeuropeas la raíz compleja *mn-eH-m-* de *memor* o *mnémé* no puede separarse de la mente<sup>258</sup>. Sin duda esto es lo que se advierte en el diálogo cuando Menón es requerido continuamente a prestar atención como el trance primero de tomar de memoria (en latín también *meditâri*) o sencillamente aprender (aprendizaje al que alude igualmente el empleo recurrente de *prósekhe* (82b6), es decir, “preocúpate”, cuya acepción recoge también propia y originariamente el *meletân* griego). Pero así como la inteligencia tesalia está enfocada hacia la reminiscencia mecánica, la del joven esclavo lo está, en cambio, hacia la reminiscencia generadora. En el transcurso de su aprendizaje su protagonista cree saber al principio algunas cosas, reconoce no saberlas y al final obtiene una comprensión<sup>259</sup>.

Lo decisivo es que el esclavo tiene señalada una aptitud que no proviene simplemente de las aportaciones o sedimentos de la memoria, sino de la capacidad de conocer y de venir al trance de repetirlo (con el valor etimológico de *repetere*, “ir a por el conocimiento”, “volver a buscarlo” o decirlo de memoria, o también, aprender). Por el contrario, Menón (en griego “el que se queda”) se sitúa en un saber reproducido, compuesto por un sinfín de emisiones particulares exclusivamente vinculadas por la

<sup>258</sup> GARCIA CALVO (2001) 281

<sup>259</sup> Y aún así, damos al desarrollo del proceso reminiscente del *Menón* un carácter lineal cuando, de hecho, la contraposición *máthesis-dóxa* desaparece a veces para volver a aparecer en otros niveles, o manifestarse en distintos niveles discursivos, hasta que el saber no haya alcanzado una comprensión del todo desde su propia posición aporética. O sea, en cada nivel del conocimiento siempre es posible que una ignorancia particular o *doxástica* vuelva a comprometer el todo hasta entonces alcanzado. De ahí proviene la idea fundamental de que la *dóxa* atraviese niveles discursivos diversos y de que su comprensión, como ausencia de poder cognoscitivo, le permita llevar en sí más dimensiones que la atribuida, por ejemplo, según la división tradicional de los distintos segmentos de la metáfora de la línea.

cinta conectora de la Memoria-Flujo. Mientras el joven tesalio es pura Memoria-Hábito, memoria constituida por la contracción de elementos de repetición, el esclavo rememora atravesando la *aporía*; mientras uno aprende de memoria en un conjunto de pensamientos siempre coextensivos a las preguntas habitualmente repetidas y a las decisiones siempre ya tomadas (*póros* tesalio), el otro aprende reconociendo su propio no-saber y disponiéndose a buscar cognoscitivamente (*póros* dialógico). Menón siempre está rezagado porque su *dóxa* consiste en atribuir a su saber los signos de un flujo susceptible de ser repetido. El pensamiento del esclavo infringe la *dóxa* y alcanza una posición comprensiva respecto del saber: pensar no es procurarse un pensamiento, sino dar a pensar, acoger el acto de pensar en el pensamiento. Por eso mismo, el pensamiento encuentra su diferencia o verdadero comienzo en una lucha rigurosa contra todo pensamiento previo. Ésta es la tesis crucial: *si el pensamiento trata de volver al comienzo del saber, su única repetición posible debe darse en un pensamiento sin dóxa. Como si el pensamiento sólo pudiera comenzar a pensar, y siempre recomenzar, liberado de la dóxa, de la forma representacional del saber tesalio.*

Después de invertir cognoscitivamente el sentido tesalio de la *aporía*, el resumen socrático del interrogatorio con el esclavo refuncionaliza ahora el proceso de la reminiscencia (el *póros* dialógico), desglosándolo en cuatro figuras que tienen en común la presencia de algún elemento repetitivo: (1) El *autós* cognoscitivo (85b7-c8) (2) La remoción (*anakínei*) de los pensamientos (85c9-10); (3) La interrogación reiterativa (*pollákis*) del problema (85c10-d8); y (4) el horizonte temporal (*aeí*) que hace posible el aprendizaje (la diferencia trascendental del tiempo olvidado y el tiempo recuperado) (85d12-86b3).

(1) Autós: *El movimiento del propio pensar* (85b7-c8)

“¿Qué te parece Menón? ¿Hay algún pensamiento [dóxan] que este muchacho no haya expresado viniendo de él mismo [aùtoû]?”

“No, el suyo [eautoû]”

“Y sin embargo no sabía, como decíamos poco antes”

“Dices bien”

“Por otra parte, estos pensamientos propios [dóxai] ya estaban en él [aútô], ¿o no?” (85b7-c4)

*Autós* se dice en el fragmento que comentamos en el sentido de una apropiación cognoscitiva<sup>260</sup>. Es lo que ocurre cuando el muchacho pasa del no saber de la *aporía* al aprendizaje. El esclavo se apropia, hace suyo, genera propiamente el pensamiento asistido por la interrogación socrática (a diferencia de la *dóxa*, que sólo tiene una relación extrínseca con el saber)<sup>261</sup>. Pero el pensamiento expresado por el esclavo no se confunde con el *autós*, sino que se distingue de él, es decir, de esta actividad que se da en sí misma como propiamente pensante. El pensamiento no se produce fuera del esclavo que lo expresa, pero está expresado en la propia acción en que el pensar se da verdaderamente como tal. Por esto, el aprendizaje es este movimiento en sí del pensamiento del esclavo. En Platón, *autós* no se reduce a un estado psicológico, ni a una subjetividad psicológica, ni siquiera a una forma cualquiera de subjetividad superior: es capacidad de aprender, la potencia constitutiva de la actividad cognoscitiva<sup>262</sup>.

<sup>260</sup> SALES (1992) 92

<sup>261</sup> PATOCKA (1973) sitúa el contraste entre la aparición de la relación matemática en el alma, "*que es una cosa interior*" (100), y la aparición no verificada "del mundo que nos rodea". Para el pensador checo la contraposición semántica interior-exterior determina respectivamente el dominio matemático y el dominio *doxástico*. BRAGUE (1978) 170-79 cree que el problema fundamental no es determinar el origen de la razón en el conocimiento o la experiencia, sino discernir entre opinión y saber desde la posición originaria del *autós*, tal y como se halla implicado en el doble sentido del episodio: el *doxástico* o *alógos* (sujeto a la apariencia externa de la línea y a la espontaneidad cognoscitiva del sentido); el matemático o *pro-lógos* (sujeto a la línea como relación inteligible que hace posible la génesis regular de la superficie). La dimensionalidad de la que habla Brague no significa únicamente el paso de una dimensión a otra, sino comprender en cada caso la tensión cognoscitiva que las une. Sólo podemos considerar la formación de la línea y la superficie desde una ascensión dinámica cuando el cognoscente se encuentra en situación de comprender la relación a-lógica de la línea. En el paso de la línea a la superficie, el sentido de la proporción o la razón está en la repetición de aquello que es no proporcional o irracional.

<sup>262</sup> La preeminencia de esta potencia no tiene un principio de fenomenología psicológica, sino de ontología o epistemología de la subjetividad, si entendemos como un posible paradigma de ésta Aristóteles y no Descartes. Pues empezar a pensar significa dejar en suspenso todos los presupuestos. Pero mientras Aristóteles sitúa el sujeto en la contradictoriedad de las *dóxai* establecidas y su posible reformulación mediante la génesis de una base dialéctica común, Descartes, en cambio, lo hace en la suspensión de todos los conceptos explícitamente supuestos, como su verdad primera y evidencia de toda sustancia pensante. Lo que en uno se traduce en una epistemología orientada al establecimiento de una relación dialéctica entre pareceres contradictorios; en el otro es una fenomenología envuelta en una representación -psicológica- del sujeto. En el caso de Aristóteles la capacidad generativa del pensamiento radica en la consideración positiva de "*los pareceres aceptados por todos los hombres o por la mayoría de ellas, o por los sabios*", para ubicarlos, compararlos y estructurarlos con puntos de vista generales (predicables) y formar así un *tópos* discursivo que permita establecerlos o refutarlos. Esta potencia generadora es la que Descartes ya entiende realísticamente, aplicándola a una realidad autónoma y autárquica denominada *Cogito*, y radicada en un paradigma *genético-conceptualista*, muy lejos del modelo *geométrico-generativo* aristotélico, y en un método cognoscitivo (la búsqueda de lo claro y distinto) que resuelve problemas que ya se suponen dados, frente al *métodos* dialéctico descrito por Aristóteles. Curiosamente lo que a Aristóteles le fascina de Sócrates es su capacidad de problematizar el parecer, de moverse en el terreno de la contradicción fáctica entre los pareceres disponibles; para Platón, en cambio, lo que está en juego es la posibilidad de transformar ese lugar de ~~encuentro entre dóxai~~ vulnerables en la génesis de una *homónoia* compartida en tanto que reflexiva (la asimilación del ser al aprendizaje personal).



Esta distinción entre el pensamiento generado y el movimiento del *autós* es importante, ya que Platón ve en ella la única manera de contraponer el aprendizaje verdadero a la *dýnamis* tesalia. *En la actividad cognoscente se da un pensamiento propio, un pensamiento que se apropia de verdad; aquello por lo que el pensamiento es generado como tal.* Por ello, en cierto modo, es lo no-pensable desde el punto de vista de la *dóxa* tesalia, es decir, desde el punto de vista de la potencia inmediatamente presupuesta en la transmisión receptiva del saber; e inversamente, lo que sólo puede ser pensado desde la perspectiva de la posibilidad cognoscitiva, o sea, desde una *dýnamis* que problematice la condición global del saber. El *autós* platónico tendría, pues, esta característica decisiva: lo que hace posible el aprendizaje es el propio pensar.

El esclavo, de hecho, no se dirige al pensamiento (lo que sólo puede ser pensado) sin dirigirse a la *aporía* que *commueve* el alma, es decir, sin caer en el problema que le obliga a pensar. Sólo cuando reconoce la condición problemática de su propio saber está en condiciones de alcanzar la respuesta verdadera. Nos parece que ésta es la intención con la que Sócrates formula adversativamente la opción contraria en 85c4: “*Por otra parte, estos pensamientos propios [aútai aí dóxai] ya estaban en él [aútô], ¿o no?*”. Ebert destaca la ausencia de esta formulación en las preguntas inmediatas de esta argumentación. Además parece razonable que Menón no advierta esta señal: mientras el esclavo alcanza su propia posibilidad de pensar y genera pensamientos propios desde la *aporía* (lo que sólo puede ser pensado), Menón es *amathés* (incapaz de todo pensamiento propio) y mantiene su relación con esa porosidad que bloquea todo aprendizaje posible. Claramente el esclavo y el rico tesalio se contraponen como el positivo y el negativo de una situación enlazada a la determinación de esta potencia cognoscitiva. Esta contraposición surge del tránsito aporético que no se da en el alma fluyente de Menón y que anuda contiguamente el saber con el no-saber. Éste el sentido que confirma la siguiente pregunta de Sócrates: “*¿El que no sabe entonces sobre las cosas que no sabe tiene a su alcance [éneisin] pensamientos verdaderos [alethéis dóxai] sobre esto mismo que efectivamente no sabe?*” (85c6-7).

Mientras Irwin despacha esta pregunta como una formulación absurda que impide cualquier aprendizaje<sup>263</sup>, Nehamas toma esta intervención como un paso intermedio del argumento, que determina la posición del pensamiento verdadero como un momento previo al conocimiento y, consiguientemente, su determinación como una etapa necesaria dentro del proceso de la reminiscencia<sup>264</sup>. Pero el pasaje se refiere aquí al problema del aprendizaje y el punto decisivo está en saberlo situar en esa distancia cognoscitiva que Sócrates denomina *autós*. En primer lugar, el no saber del esclavo, la situación aporética de su saber, interpone una mediación desde la que es posible la movilización del propio pensar. Y segundo, la capacidad de aprender sólo está al alcance de quien problematiza su propio saber. El verbo empleado por Platón a este respecto es *éneisin* (85c6), que no solamente significa *lo que hay en o está dentro de* (lo que refuerza, entre otras cosas, el sentido de *enésan* en 85c3), sino también *lo que es posible* o se encuentra *en la capacidad de alguien*. El esclavo tiene en sus manos una aptitud para el saber que no se constituye sobre la reproducción del pensamiento previamente dado, sino sobre la propia posibilidad de pensar de nuevo el saber. *Aprender, pues, es la posibilidad de pensar lo que sólo puede ser pensado: la capacidad de generar pensamiento en el propio acto de pensar.*

## 2) Anakínei: La remoción de los primeros pensamientos (85c9-10)

*"Pero precisamente ahora estos pensamientos se han removido [anakekínetai] en el muchacho como un sueño" (85c9-10):*

<sup>263</sup> IRWIN (1977) 139 considera que, de la negación de toda creencia falsa, ha de surgir en el esclavo una creencia verdadera: *"To inquire into x we need only enough true beliefs about x to fix the reference of the term "x" so that when the inquiry is over, we can still see we refer to the same thing"*. FINE (1992) también considera que ésta debe ser la solución de Sócrates a la paradoja interpuesta por el joven tesalio: *"The slave can inquire, although he entirely lacks knowledge because he has both true beliefs, and also the capacity for rational reflection and revision of his beliefs, and these are adequate for inquiry"*. Aunque el esclavo no sepa la solución del problema y no sepa, por tanto, qué tipo de línea es necesaria para generar la superficie doble, él puede investigar el problema porque tiene pensamientos verdaderos.

<sup>264</sup> Es en este sentido en que NEHAMAS (1992) critica la posición de Fine e Irwin: la refutación paradigmática del esclavo no sólo es válida para corregir falsos pensamientos (como cree escépticamente Vlastos), sino también para producir un pensamiento verdadero, esto es, un pensamiento que sólo se obtendría como tal al final del proceso cognoscitivo (y no al principio). El esclavo no solamente dejaría de guiarse por falsos pensamientos, sino que, en un estadio más avanzado de la reminiscencia, podría guiarse por pensamientos firmemente razonados o conocimientos: *"The question of identification does not seem to me so crucial to Plato's resolution of the paradox. It is quite true that Plato writes that before the enquiry begins the slave has true beliefs concerning the true geometrical problem discussed. But these beliefs were in no way available to him as such at the time. They were mixed together with all sorts of false beliefs, some of which were both elicited and eliminated by Socrates during his questioning."* (16)

- a) Lo que ha surgido como resultado de la interrogación son *dóxai*, afirmaciones o pensamientos que se encuentran a disposición del esclavo en este preciso momento (enfaticado en el texto por la secuencia adverbial *nyn-árti*).
- b) Las *dóxai* se han despertado, o se han agitado, o se han re-movido, que es la traducción preferible de *anakekínentai*<sup>265</sup>. Heródoto emplea el término para referirse a un movimiento oscilatorio que opera suspendido<sup>266</sup>. Platón lo usa en el sentido de una agitación que vuelve a poner en movimiento los pensamientos, pero ahora bajo una disposición distinta. Si en la situación pre-aporética, el esclavo se limita a decir o afirmar (*dôkein*) lo que ya piensa o sabe sobre la línea, es decir, mueve lo primero que se le parece al pensar, en el proceso arrancado de la *aporía*, por el contrario, trata efectivamente de pensar lo que dice, o sea, vuelve a movilizar los propios pensamientos. La clave de este segundo movimiento se encuentra obviamente en la capacidad que ahora tiene el esclavo para discernir entre la *dóxa* (el pensamiento tomado inmediatamente como verdadero) y lo otro de la *dóxa* (el pensamiento que se genera en el movimiento propio del pensar). Mientras la *dóxa* tesalia sólo puede pensar lo que ya sabe mediante la repetición de lo que toma de antemano como su propio pensar, el esclavo puede siempre pensar de nuevo y generar cada uno de sus pensamientos elevándolo a su propio movimiento. La capacidad que tiene el esclavo para situarse en el horizonte de todo pensar significa la posibilidad de volver a poner en movimiento los propios pensamientos. Éste es el aspecto básico de la remoción: designa la capacidad de ejercitar siempre de nuevo todo lo pensado o por pensar.
- c) Pero Sócrates describe el pensamiento generado por el esclavo como el conocimiento de un sueño. En la medida que lo alcanzado hasta ahora no está consolidado y no se presenta todavía de una manera completamente diáfana, el sueño de las *dóxai* está a medio camino entre el no-saber y el saber, como un momento inicial del conocimiento<sup>267</sup>. El momento es confuso y extraño, pero supone un cierto beneficio respecto al joven tesalio, la presencia de un *póros*

<sup>265</sup> BRAGUE (1978) 164-168 y SALES (1992) 93-94 lo traducen así aprovechando el carácter ascendente del movimiento implicado en el prefijo *ana-*.

<sup>266</sup> Heródoto 4,94

<sup>267</sup> SALES (1992) 94

dialógico tras cruzar la distancia que separa el saber del no-saber. Tan sólo esta conciencia, que el esclavo no sabe ahora mismo definir ni explicitar, pero sí intuir y comprender, funda la capacidad de aprender. En el fondo, el joven esclavo no aprende otra cosa que a *situar el pensamiento en su propio lugar*. Es en este sentido en que el esclavo se orienta a un modo de pensar dialógicamente verdadero, pero que sólo puede darse en la medida en que el esclavo se problematice como lo hace Sócrates. Aquí se ve cómo el sentido del sueño no hay por qué tomarlo por inseguridad o desconfianza, sino por la manera de pisar y de avanzar –para expresarlo también de un modo figurado- más cuidadosa y reflexiva del que se adentra en un territorio que todavía desconoce. Sólo con esa aptitud diferenciada, que no es sino la conciencia borrosa del que comienza a aprender, podrá el pensamiento dialógico hacerse pleno protagonista de su conocimiento; de lo contrario incurrirá en esa especie de autocastración tesalia que hace estéril todo aprendizaje. Mientras la enseñanza de Gorgias actúa sobre el joven tesalio a la manera de una rémora que le impide autorresponsabilizarse de lo que podría aprender, la problematización socrática de la *dóxa* (el prejuicio o el pensamiento dado de antemano) remueve los pensamientos en sí mismos, que se prestan a venir o a ser generados en el propio movimiento del pensar (*autós*).

3) Pollákis: *la interrogación reiterativa del problema como nueva acogida cognoscitiva* (85c10-d8)

Las *dóxai* son propias del esclavo pero su apropiación es confusa y borrosa, como si se tratara de un sueño. Ahora bien, para despertar de este estado y adquirir un conocimiento comparable al de cualquiera, el esclavo no necesita aprender nada nuevo, sino únicamente necesita ser interrogado “*muchas veces [pollákis] sobre las mismas cuestiones, y de modos diferentes [pollakhê]*” de manera que “*las acabe conociendo, y no menos que cualquier persona, con exactitud [akribôs]*” (85c10-d1). La repetición de la interrogación ha de llevar al esclavo a un conocimiento que disiparía el extrañamiento del pensar inicial<sup>268</sup>. Pero esto no significa que pueda hablarse de grados de

<sup>268</sup> NEHAMAS (1992) destaca que el conocimiento se dará en el futuro (85d1: *epistésetai*) anudando férreamente los pensamientos verdaderos: “*The aitia logismos corresponds to nothing in the first stages of the slave’s interrogation. The only process to which it can be connected is the repeated questioning*

conocimiento<sup>269</sup>. Lo que el esclavo ha ganado es ciertamente la capacidad de reconocer y señalar un lado, cuya exactitud no puede definirse lógicamente. Este reconocimiento dependía, en última instancia, de él mismo y Sócrates no podía ofrecérselo. En efecto, Sócrates no podía decirle que la longitud de un cuadrado con un área de ocho pies es la diagonal de un cuadrado con un área de cuatro pies. Sólo desde una distancia dialógica respecto de su *dóxa*, podían generarse las condiciones de inteligibilidad de la línea. Pero lo que le falta por aprender es el sentido en que puede llegar a conocerse con exactitud. Este aprendizaje es, por supuesto, el que debe permitir al lector invertir la *dóxa* tesalia según el paradigma geométrico-generativo que orienta todo el diálogo.

En efecto: 1) El conocimiento se constituye en el *Menón* según una metáfora ya corriente entre los pitagóricos: la que da lugar a la geometría generativa, el movimiento del punto genera la línea, la de ésta la superficie, y el deslizamiento de la superficie ocasiona el sólido. Igualmente, *noûs*, *diánoia*, *pístis* y *eikasía* generan los mediadores cognoscitivos que estructuran el diálogo; 2) También como los pitagóricos, el diálogo considera un *métrion*, cuyo valor se repite en el encadenamiento de las distintas dimensiones. En el ejercicio geométrico la superficie generada no da cuenta de las individuaciones que el esclavo hace sobre las distintas líneas. Sin duda, porque la superficie a generar está esencialmente implicada en la línea que debe señalarse. Y también porque en ese estado de implicación, el límite por el que debe generarse la superficie está fundamentalmente ligado a la eliminación de la línea sobrante; 3) Desde el momento en que la línea es abandonada y deja de abarcar en sí su propia

---

*that will eventually lead to the recovery of episteme (85c-d) and which we were just now, on independent grounds, considering as a candidate for recollection (...) The last stage of the slave's questioning, in which Socrates elicits the correct solution to the problem from him, is deeply representative of the process. It represents it, that is, because it is a part of it. What brings about the aítias logismos and transforms doxai into episteme is not a new operation, additional to the eliciting of true doxa but rather the eliciting of enough true doxa about subject to make having them constitute the aítias logismos" (22). *Aítias logismoí* (98a3-4) designaría el sistema de lazos ideales o de proposiciones interrelacionadas generado dentro del dominio cognoscitivo propiamente dicho. En este sentido, la *epistème* participaría de un modelo proposicional que habría de articular la explicación y la interrelación comprensiva de sus diversos elementos mediante el ejercicio reiterado de la interrogación. GONZALEZ (1999) 271, por el contrario, considera que la sujeción que genera la repetición del proceso dialéctico no se puede identificar sin más con el conocimiento, sino con el ligamen discursivo que permitiría aclarar paulatinamente la visión cognoscitiva del esclavo. Según Gonzalez, el problema de las lecturas proposicionalistas (BURNYEAT (1990) 216-217 y FINE (1979) 397) es que seguramente interpretan *aítias lógismos* como la sujeción que garantiza y constituye el conocimiento. Y Platón no dice en ningún momento que el conocimiento sea el resultado de esa sujeción o que esa atadura sea necesaria para tener conocimiento.*

<sup>269</sup> Para GONZALEZ (1998), en cambio, *logismós* designa la sujeción al proceso de explicación que hace posible aclarar la visión previa del esclavo: "A sharp distinction, then, between belief and knowledge cannot be made here. They are simply different negrees o fan awareness that emerges gradually from being implicit to being explicit" (171)

heterogeneidad en relación con la superficie es posible obtener la superficie exacta (*akribós*). El esclavo comprueba entonces que el *diámetros* pasa a formar parte de la superficie racionalmente generada, y seguramente lo comprueba como un hecho: cuando deja la línea tal como está, la repetición de su identidad le permite crecer racionalmente, origina la superficie buscada con absoluta precisión; 4) La idea crucial está en comprender que el más y el menos no son efectivamente medibles tan sólo entre ellos (al menos en el sentido pitagórico de una universalidad matemática), sino que también se dan negativamente respecto a un ser-otro, cuya identidad lo hace *rational*, sujeto a una razón precisa. La aplicación de *akribós* a la situación dialógica consistiría entonces en advertir el juego entre la duplicación del esclavo, que ha seguido la interrogación socrática, y la condición puramente lineal del joven tesalio, que guarda memoria de la enseñanza de Gorgias<sup>270</sup>.

Sócrates confía que el joven tesalio se sitúe respecto de sí desde el reconocimiento de su *dóxa* y su disposición a crecer cognoscitivamente. Pero precisamente la determinación de cómo se puede crecer mediante el conocimiento, de cómo se puede obtener exactitud en el pensar, exige situarse en la condición problemática del conocimiento, como posición desde la que referir la búsqueda dialógica de su figura. Esto significa fundamentalmente dos cosas: 1) sólo el saber que reconozca el olvido como su propia condición puede generarse siempre de nuevo mediante la reminiscencia<sup>271</sup>; 2) El tránsito de la *dóxa* tesalio a la porosidad dialógica (la reiteración de la interrogación compartida con vistas a la formación de la excelencia<sup>272</sup>) no es, pues, una determinación privativa, que marca un momento de insuficiencia en el conocimiento, sino que forma parte de él y de su especificidad en el

<sup>270</sup> SALES (1992) 95

<sup>271</sup> EBERT (1974) 103:

*“Wenn Menon aber jedes Erlangen von Wissen aus sich selbst für ein Wiedererinnern hält, so deshalb, weil durch die Geometriestunde sein am Phänomen des Kennes orientierter Begriff von Wissen nicht korrigiert worden ist. Weil Menon nicht zur Einsicht in die Logosstruktur von Wissen kommt, ist die Konsequenz der mythischen Interpretation des Lernprozesses, den der Sklave durchläuft, ganz unausweichlich: bei dem, was ich kennen kann, gibt es einen Fortschritt, vom Nicht-Kennen zum Kennen, der nicht eine von ‘ausen’ kommende Information voraussetzt, einzig im Fall der Wiedererinnerung von Vergessenem [...] Zwar ist ein Sich-Wiedererinnern immer ein Wiedererlangen eines Wissens aus sich selbst, aber die Umkehrung gilt keineswegs –und eben das behauptet Menon durch seine Bejahung. Immer dan, wenn wir durch Überlegung einen Irrtum korrigieren oder zu einer Erkenntnis kommen, haben wir das neu erlangte Wissen aus uns selber, aber keineswegs haben wir uns dabei an früher Gewusstes wiedererinnert”*

<sup>272</sup> DELEUZE (1968) 112 llega incluso a identificar el no-ser de la diferencia con el ser de lo problemático, es decir, con la repetición dialéctica de la instancia cuestionante o problematizante. Su tesis es que el problema geométrico debe comprenderse antes de resolverse, de la misma manera que la comprensión reminiscente es la constitución exhaustiva de los problemas como problemas.

movimiento continuo del aprender: “¿Pero no será de la enseñanza de cualquier otro, sino de haber sido interrogado que poseerá conocimiento, volviéndolo a acoger él mismo de sí mismo [analabon aútos éx aútou]? ¿Y este acoger de nuevo él mismo un conocimiento en sí mismo [autòn én autô epistémén] no es recordar?” (85d3-7). El tránsito de la *dóxa* a la *máthesis* es, por tanto, el encuentro dialógico del pensar con lo propio (*autós*), límite-figura de lo pensable, que genera pensar en el pensamiento, pues el pensamiento sólo se piensa de nuevo con arreglo a la repetición de su posibilidad. Precisamente, el despliegue de esta posibilidad se contrapone a la receptividad determinante de la *dóxa* tesalia. Su contrafigura es, pues, un movimiento inmanente, un pensamiento que no sale del *autós* (la irreductibilidad de lo que sólo puede ser pensado), sino que va, en última instancia, de él a él; se mueve a sí mismo con su propia *dýnamis*, acogiendo de nuevo, reconociendo (no recogiendo o meramente acordándose)<sup>273</sup>.

#### 4) Aeí: la posibilidad siempre renovada de recordar (85d12-86b3)

Para que este movimiento sea estable, sin salir de la inmanencia del *autós* y sin mutarse él mismo –a la inversa de lo que ocurre con el aprendizaje tesalio, que cree conocer siempre afectado por el saber de lo ya sabido–, para que la capacidad de aprender sea un movimiento real, Sócrates distingue en el alma un antes y un después, la introducción de un horizonte temporal para olvidar lo que hemos sabido y recordar lo que se había sabido (o volverlo a acoger cognoscitivamente):

*“Pero el conocimiento que el muchacho posee ahora, ¿no es verdad que lo adquirió alguna vez [pote] o siempre [aeí] lo ha poseído? Si siempre lo ha poseído, entonces siempre también ha sido un conocedor [epistémón]; y si, en cambio, lo adquirió alguna vez, en esta vida presente no lo habrá adquirido. ¿O es que alguien le ha enseñado geometría? Pues esto mismo hará con la*

<sup>273</sup> BRAGUE (1978) 203 imagina que *analambánein* es empleado en este pasaje desde la referencia del verbo griego a la equitación (en el sentido de la “retención” o dominación del caballo), la hospitalidad (con todo su vocabulario como recibir o atraer) e incluso al *philautés* (“el que se enlaza a sí mismo amistosamente”, “el que dialoga consigo mismo”), donde se vinculan los dos aspectos anteriores. “El que se retiene” es un nombre que conduce al que se refrena como cognoscente pasando por la *aporía* y abandonando los pareceres. “El que da y recibe” contiene como doctrina implícita la teoría de la *megaloprepeia*, la magnificencia del que se eleva frente a la horizontalidad del saber meramente transmitido. Finalmente, el *philautés*, “el que dialoga consigo mismo”, comportaría la explicitación y coincidencia de los dos aspectos anteriores: el modo de ser del que no se deja llevar por el *lógos* de la retórica, pura retención, y el sentido hospitalario del que se recibe a sí mismo frente a la acumulación receptiva de saber.

*geometría entera y con todas las otras disciplinas sin excepción. Si tanto en el tiempo en que será hombre, como en el que no lo habrá sido, debe haber en él pensamientos verdaderos [alethéis dóxai], que, una vez despertados por la interrogación, se vuelvan conocimientos, ¿su alma no debe haber comprendido [memathekuîa] en el tiempo que siempre es? Porque es evidente que durante todo el tiempo es y no es hombre. Luego si siempre la verdad de la realidad se da en nuestra alma, ¿cómo no habría de ser inmortal? De modo que si te tocara en suerte lo que ahora no conoces –que es lo mismo que no recuerdas-, ¿no sería preciso que te pusieras arrojadamente [tharroûnta] a buscarlo y a recordarlo?” (85d12-86b3).*

Las frases a destacar en esta larga cita serían: a) *el conocimiento que el muchacho ahora posee [...] si siempre lo tuvo, entonces siempre también ha sido un conocedor*; b) *Si debe haber en él pensamientos verdaderos que, una vez despertados por la interrogación, se vuelvan conocimientos, ¿su alma no debe haber comprendido en el tiempo que siempre es?*; c) *De modo que si te tocara en suerte lo que ahora no conoces [...], ¿no sería preciso que te pusieras arrojadamente a buscarlo y recordarlo?*

- a) El conocimiento que ahora tiene el esclavo, no mediado por un saber transmitido sino por el movimiento real del aprender, distingue un “antes” y un “después”: el tiempo del olvido, que introduce una distancia respecto de lo previamente sabido, y el tiempo de la reminiscencia, que al contrario instaura una contigüidad acogiéndolo de nuevo. Esta distancia cercana a la contigüidad misma es el tiempo mismo, que capta, la primera vez, desde la primera vez, lo que sólo puede ser recordado. Lo cual quiere decir que (1) el conocimiento no es cronológicamente primero en la vida del cognoscente, sino temporalmente segundo: es el acto de un aprendizaje temporal y no de un saber inmediato; (2) el tiempo de la reminiscencia, la consideración permanente del olvido del saber, significa que no todo está dado: el todo no se da, se genera en una dimensión que sería precisamente temporal, no dándonos a conocer nada, no enseñándonos más que a pensar lo que no puede sino ser pensado; (3) Siempre (*aeî*) es el horizonte temporal que renueva continuamente la posibilidad de pensar y de crecer cognoscitivamente mediante la interrogación dialéctica, más allá del tiempo datable de los conocimientos empíricamente transmisibles: *Aeî* es el

tiempo-todo que sustituye el flujo tesalio de la *phýsis*, orden limitado a la espontaneidad cognoscitiva del pensamiento (*dóxa*) y no a su duplicación en el propio movimiento del pensar.

- b) El conocimiento se produce en el tiempo-todo de la interrogación porque en él está en juego la posibilidad de su repetición. La memoria tesalia, por el contrario, no remite a ese horizonte temporal, ocupa su lugar y pretende valer por su sentido, en un pensamiento sostenido y auxiliado por la nuda repetición: no suscita la posibilidad de la repetición, sino la repetición ya hecha; no acoge el saber pensándolo de nuevo, comprendiéndolo, lo recoge aproblemáticamente, ignorándolo; no recuerda desde la temporalidad del propio pensar, se acuerda desde la imposición de lo falsamente pensado.
- c) Si la memoria tesalia produce el efecto inverso que se le atribuye, si su aprendizaje es nefasto, es que resulta sencillamente extraña a la única manera de pensar de verdad, que es el aquí mismo de la actividad cognoscitiva, el movimiento autóctono de la vida psíquica. Se podría decir, sin temor a incurrir en un anacronismo conceptual –y por lo tanto sin cometer una falta grave de lectura- que las *dóxai* tesalias son los representantes, los suplentes *físicos* de lo *psíquico* ausente. Habría que pensar incluso que los pensamientos tesalios no atañen ni siquiera al orden de la *phýsis* porque no están vivos, no crecen, ignoran la temporalidad generadora de la reminiscencia. Confiando en la permanencia y la exterioridad de sus pensamientos, la memoria tesalia no se mantiene más, no se afana por mantenerse tensa, presente, lo más próxima posible del pensamiento de veras. Luego, una especie de infracción, de negación respecto de la no-posibilidad de la *dóxa* tesalia, es el único imperativo al que debe aferrarse el que se atreva a pensar verdaderamente, no sea que, sustraído por pereza, por debilidad, o porque su búsqueda pueda fracasar, por impotencia o mala suerte, se deje invadir por el olvido y el no-saber.

Es preciso, por tanto, pensar que Platón apunta hacia una nueva manera de entender la repetición, la buena repetición anunciada en la secuencia *autós-anakinei-pollákis-aeí*. Los términos empleados aquí por Platón son siempre la presencia de una repetición que incluye el alma como una movilización activa del pensar, y hacia esa

situación cognoscitiva remite indudablemente una señal de preferencia. *Autós* es lo propio que genera pensar en el pensamiento; *anakínei* es el movimiento de restauración del pensamiento; *pollákis* es la disposición y la persistencia en mantener la interrogación en dirección a lo problemático; *aeí* es el horizonte en que el pensamiento halla su repetición y se convierte en conocimiento, como si el horizonte temporal del aprender fuera ya, en sí mismo, la condición trascendental del alma. Inversamente, los poderes tesalios de la mala repetición aumentan los dominios de la muerte, de la no-verdad, del no-saber. Por eso la *dóxa*, al menos en tanto que vuelve olvidadizas a las almas, las lleva del lado de lo inanimado y del no-saber. E incluso se podría decir que su imagen del pensar se confunde simple y presentemente con la muerte y la no-verdad.