ἔλεγχος
Volumen II, N° 2
Marzo 2019

LA VIRTUD SOCRÁTICA COMO UNA FORMA DE CONOCIMIENTO: ¿SÓLO CONOCIMIENTO "TEÓRICO"?

Marcelo D. Boeri

Pontificia Universidad Católica (Chile)

mboeric@uc.cl

Resumen: En este ensayo argumento que Sócrates puede entenderse como un filósofo que defiende no sólo posiciones del "sentido común", sino también tesis "contraintuitivas", pero a la vez sostengo que las posiciones socráticas sólo parecen contraintuituvas si uno no hace el esfuerzo de entender la sofisticación del argumento socrático. También afirmo que el conocimiento que, según Sócrates, hay que poseer para tener una vida de buena calidad no puede identificarse con un conocimiento puramente teórico, y que, aunque algunas tesis parecen contraintuitivas, pueden reducirse al clásico *dictum* socrático "una vida sin examen no vale la pena de ser vivida para el ser humano".

Palabras clave: Sócrates, conocimiento, sentido común

Abstract: In this essay I argue that Socrates can be understood as a philosopher who defends both "common sense" and "counterintuitive" theses, but at once I hold that the Socratic positions only seem counterintuitive if one does not make the effort to understand the sophistication of the Socratic argument. I also maintain that the knowledge that, according to Socrates, must be possessed in order to have a good quality of life cannot be identified with a purely theoretical knowledge, and that, although some theses seem counterintuitive, they can be reduced to the classic Socratic *dictum* "the unexamined life is nor for a human being worth living".

Keywords: Socrates, knowledge, common sense

1. Introducción: Sócrates… ¿qué Sócrates?

Sócrates es una figura enigmática en la historia de la filosofía: por un lado, es un filósofo del que casi toda persona educada ha tenido alguna noticia; por el otro, se trata de alguien a quien es difícil atribuirle, con un grado razonable de certeza, un conjunto claro y definido de posiciones filosóficas, aunque ello no significa que no podamos hablar de "tesis socráticas". En este ensayo me propongo discutir algunas tesis y argumentos atribuidos al filósofo "Sócrates", esto es, al personaje de algunos diálogos tempranos de Platón.[1] No haré ningún intento por sugerir quién es, en realidad, el filósofo Sócrates (*i.e.*, no discutiré el "problema de Sócrates")[2] ni me esforzaré por mostrar que, a pesar de las muchas paradojas que podemos encontrar entre los diferentes diálogos platónicos que sirven para reconstruir la figura y el pensamiento socráticos, "Sócrates" es un pensador que exhibe una cierta coherencia. Como han señalado algunos connotados estudiosos de Platón, una de las razones de que el "Sócrates platónico" se haya convertido en el modelo de filósofo en que se convirtió radica en el hecho de que ha sido retratado como alguien para quien la coherencia del pensamiento, el discurso *y* la acción constituían una prioridad elevadísima.[3] Si esto es así, lo importante no es sólo la coherencia entre las posiciones y argumentos

1 Si es que todavía podemos seguir hablando así después de los trabajos de C. Kahn y otros estudiosos que han desestimado la división de los diálogos en tempranos (o "socráticos"), de madurez o medios y de vejez (cf. Kahn 1996, 36-70. Rowe 2007, 4-16; 20-25). Para una cerrada defensa de la razonabilidad de esa división y, por ende, de los "estudios socráticos" cf. Brickhouse & Smith 2010, 11-42. A veces también me apoyaré en algunos pasajes de Jenofonte. Una interesante comparación entre el Sócrates jenofonteo y el platónico se encuentra en Renaud, 2008, 163-178; cf. también Ney 2008, 199-203 y Brickhouse & Smith 2000, 38-44.

2 Para el cual cf. Kahn 1996, cap. 1, Dorion 2011b y Waterfield, 2013, 2-13.

3 Cf. Penner & Rowe 2005, 120; 202-203. Brickhouse & Smith 2010, 34. En el *Laques* (193e1-4) Sócrates amonesta a Laques cuando dice que sus acciones y sus palabras no son coherentes (τὰ γὰρ ἔργα οὐ συμφωνεῖ ἡμῖν τοῖς λόγοις), una afirmación que es tomada muy en serio más tarde por Epicteto (cf., por ejemplo, *Enquiridión* cap. 49). En el *Gorgias* Sócrates (Platón) establece que lo que el hijo de Clinias dice difiere de un momento al otro, pero lo que "la filosofía" dice siempre es lo mismo (482a6-b1). Es por eso que Sócrates cree que es mejor tener su lira desafinada y que la mayoría de la gente esté en desacuerdo con él y que lo contradiga que "estar en desarmonía consigo mismo" (ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι; *i.e.*, que contradecirse; 482b7-c3).

que uno puede encontrar entre los diferentes diálogos, sino también la coherencia entre discurso *y* acción.

Hay ciertamente varias razones para sospechar que lo que tenemos que hacer con una figura como la de Sócrates es un esfuerzo de reconstrucción de su pensamiento y, entre dichas razones, hay dos muy poderosas: (*i*) Sócrates no escribió nada;[4] además, (*ii*) tenemos varias versiones de su carácter y de su pensamiento: la de Platón, la de Jenofonte, la del comediógrafo Aristófanes y la de Aristóteles (entre otras, pues también se podría agregar la versión de los llamados "socráticos menores").[5] Me centraré especialmente en la versión que Platón proporciona de Sócrates (aunque, como he señalado arriba, en algunos casos también me apoyaré en el Sócrates de Jenofonte); como sabemos, Platón fue un filósofo y un escritor genial, lo cual puede hacernos sospechar que "construyó" *su* Sócrates. A eso hay que sumarle el hecho de que Sócrates parece haber sido un consumado maestro en el uso de la ironía y que siempre declara ignorar aquellas cosas acerca de las cuales permanentemente interroga a sus eventuales interlocutores (que con frecuencia dicen ser expertos en un dominio profesional), una estrategia de la que a veces se queja algún interlocutor de Sócrates en un diálogo platónico: quien no hace afirmaciones positivas no puede ser refutado.[6]

---

4 A pesar de la sugerencia de Epicteto en la dirección contraria (cf. *Disertaciones* [*Dis*.] II 1, 32), que va en contra de lo que dicen todas nuestras fuentes antiguas (cf., entre otros, Diógenes Laercio I 16) y del hecho de que no nos ha llegado ningún escrito.

5 Que probablemente son "menores" por el hecho de que sus escritos se han perdido y sólo conservamos restos fragmentarios de sus obras. Entre esos socráticos se destacaron los cínicos Antístenes, Diógenes y Crates (una descripción breve pero pormenorizada del modo en que recibieron a Sócrates algunos "socráticos menores" es provista por Giannantoni 2005, 310-312; 384, n.85. Cf. también Kahn 1996, 12-18. Para el Sócrates de Jenofonte cf., además de los estudios mencionados en n.1, el detallado estudio de Dorion 2011a, 93-111).

6 Cf. Trasímaco en Platón, *República*, 337a-c. Claro que, a diferencia de Sócrates, Trasímaco y otros personajes (como Calicles en la sección final del *Gorgias* de Platón) consideran la refutación como una afrenta. Sócrates, en cambio, sostiene que la refutación permite eliminar el error, de modo que es algo positivo para la persona; por eso sostiene que, en caso de estar diciendo algo falso, "sentiría placer de ser refutado" (458a3-4). Es decir, uno puede ser refutado sólo en caso de estar diciendo una falsedad; si el hablante dice la verdad, no hay refutación posible ("pues la verdad nunca es refutada"; *Gorgias* 473b10-11). Pero ser refutado no puede ser entendido como un insulto, sino como un "bien mayor" (μεῖζον ἀγαθόν),

En lo que sigue examinaré algunas tesis y argumentos que, razonablemente, podemos atribuir a "Sócrates", un pensador que, como sugiere un poco retóricamente el título de este ensayo, puede entenderse como alguien que defiende posiciones propias del sentido común, pero también tesis "contraintuitivas". Lo que quiero argumentar es que las posiciones socráticas que, en un "sano sentido común" pueden resultarnos contraintuitivas, sólo nos resultan así por el hecho de que no hacemos el esfuerzo de entender la sofisticación del argumento socrático. Sostendré que, aunque algunas tesis parecen contraintuitivas, a veces pueden reducirse a un clásico *dictum* socrático: una vida sin examen no merece ser vivida (Platón, *Apología de Sócrates* 38a5-6). Ese "examen" es, como ya pensaba el "socrático" Epicteto, no prestar atención a ninguna otra cosa más que a la razón (*Enquiridión* cap. 51), lo cual nos exige un poderoso y comprometido ejercicio racional para someter a examen todo lo que damos por supuesto. El "sentido común" socrático nos resulta contraintuitivo porque nuestra actitud natural es la de encontrarnos cómodamente instalados en nuestras creencias y no hacemos el esfuerzo de examinarlas.

2. Sócrates y su misión como "partero"

Se suele atribuir Sócrates un método llamado "mayéutica", una especie de habilidad o destreza (τέχνη) que consiste en "dar a luz" (eso es lo que la expresión griega ἡ μαιευτικὴ τέχνη significa en griego) una idea o pensamiento; Sócrates tuvo la convicción de que lo único que en realidad sabía es que no sabía nada.[7] Ahora bien, ¿qué

porque si uno es refutado lo que dice es falso, y la refutación es el mecanismo por el cual uno se deshace de un mal mayor: el error. Una versión diferente de la refutación aparece en el Sócrates de Jenofonte, quien lo presenta como quien formula preguntas a "quienes creen saberlo todo para castigarlos" (cf. *Recuerdos de Sócrates* I 4 1: κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ᾽ οἰομένους εἰδέναι).

7 Cf. Platón, *Apología de Sócrates* 21b; 22c; la verdadera ignorancia es creer saber lo que en realidad uno no sabe (cf. Platón, *Apología de Sócrates* 41b; *Alcibíades I* 117d; *Teeteto* 201c; *Sofista* 229c). No deja de ser llamativo el hecho de que la palabra "mayéutica", *i.e.*, "arte o técnica mayéutica", aparezca solamente cinco veces en todo el *Corpus Platonicum*, y que *ninguna* de esas apariciones se registre en los diálogos tempranos (supuestamente "socráticos") de Platón (cf. *Teeteto*, 151c1; 161e5; 184b1; 210b8. *Político* 268b1. El verbo μαιεύομαι y los sustantivos μαίευσις y μαίευμα también aparecen varias veces en *Teeteto* 149b6, c1, 150b-c, 150e5 y 160e2). El *Teeteto* sin duda

significa "dar a luz", o en qué sentido Sócrates podría ser capaz de oficiar de "partero"? En la aplicación analógica que hace el Sócrates de Platón de su procedimiento mayéutico significa hacer que surjan pensamientos, conocimientos que la persona en la que surgen ignoraba que poseía (cf. *Teeteto* 150d-e). En realidad, se trata de un cierto tipo de esclarecimiento cognitivo que muestra la relevancia del conocimiento para la propia vida, un conocimiento que se refiere no sólo a los objetos externos (cosas, acontecimientos, otras personas, etc.), sino también –y principalmente– al conocimiento de uno mismo. La adquisición de ese conocimiento podría garantizar que uno "viva bien", es decir, que tenga una vida de buena calidad. Si eso es así, esos pensamientos o conocimientos, nunca pueden tener un carácter *puramente* conceptual o teórico: si la pregunta es "¿qué es *x*?", donde *x* habitualmente es una perfección moral o del carácter, una "virtud" (valentía, moderación, justicia, etc.), ser capaz de proporcionar una definición correcta de aquello por lo que se pregunta no se reduce a la descripción conceptual correcta, sino que ese "conocimiento teórico" debe poder aplicarse a la acción. El Sócrates de Platón a veces implica que el conocimiento que se identifica con la virtud o perfección moral (*areté*) no puede ser únicamente un estado interno o disposición del alma.[8] Es Aristóteles quien ataca a Sócrates al argumentar que, en sede práctica, lo que cuenta no es saber qué es el bien, sino volverse bueno (*Ética Nicomaquea* 1103b26-30; 116b4-5; 1144b28. Cf. también *Ética Eudemia* 1216b3-25). Aristóteles proporciona varios argumentos para apoyar su objeción (los omito en vista de la brevedad); sin embargo, si tiene razón (*quod non*, en mi opinión), no puede entenderse por qué Sócrates sostiene que el conocimiento que hace feliz a quien lo posee es el conocimiento del bien y del mal (*Cármides* 173d-e; 174b-c), un conocimiento del que, a pesar

es un diálogo tardío, pero tiene un estilo muy "socrático": (i) Sócrates reaparece como el personaje principal que hace las preguntas más difíciles y guía la conversación; (ii) hace gala de su ignorancia (157c) y de su ironía (146d); (iii) se jacta de su extravagancia y del hecho de que está en aporía y deja en aporía a los demás (149a); (iv) Sócrates insiste en que para que la discusión dialógica funcione, hay que decir lo que uno realmente cree (171d; cf. también *Gorgias*, 495a); (v) como en los diálogos tempranos (*Protágoras*, 345b5; *Gorgias*, 468b1-e5; 509e), la virtud es identificada con el conocimiento y el vicio con la ignorancia (176c); (vi) el diálogo termina en aporía y todas las respuestas ofrecidas por el personaje Teeteto son demolidas. La técnica socrática de debate es magistralmente tratada, entre otros, por Narcy 2007, 21-32.

8 Cf. Platón, *Gorgias* 503c-d; 507b8-c5; 515c-e.

de lo que argumenta Aristóteles (respecto de la noción de conocimiento en general y, especialmente, del conocimiento técnico, como el de un médico), no puede hacerse un mal uso. La lectura aristotélica de Sócrates tampoco explica por qué para Sócrates la única mala acción es estar privado de conocimiento (Platón, *Protágoras* 345b5; *Eutidemo* 281e; 292b). Este tipo de pasaje "socrático" muestra que el conocimiento del que habla Sócrates se encuentra estrechamente asociado a la acción y que no puede verse como un mero conocimiento teórico (como el de un geómetra o un constructor, el tipo de conocimiento que Sócrates explícitamente declara no poseer; Platón, *Apología* 22d3-4), pero ése no puede ser el tipo de conocimiento que él entiende como "conocimiento de lo bueno y lo malo".[9]

Debe tratarse, entonces, de un tipo de conocimiento que nunca es *puramente* teórico, sino que tiene una conexión directa con el ámbito práctico; este tipo de conocimiento se ve como un logro muy atractivo, pues concierne a nuestras vidas efectivas. Estos pasajes (en los que la figura de Sócrates parece tener una cierta relevancia) apuntan a lo que un poco más tarde Aristóteles reservará a la "razón práctica", esto es, a nuestra capacidad de hacer uso de nuestras facultades racionales en vista de la acción, como algo diferente de lo que producimos o fabricamos o de lo que pensamos en vista de sí mismo, no de un fin ulterior.[10] Sería un conocimiento consistente en una habilidad o destreza cuya posesión y manejo contribuiría a ahondar en la comprensión de lo que es conveniente para uno mismo como sujeto racional y también a profundizar en el autoconocimiento: para planear un curso de acción, parece imprescindible conocerse a uno mismo. Si no fuera así, los planes que uno haga respecto de la propia vida no tendrán posibilidad de llevarse a cabo de un modo razonable. El Sócrates de Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates* IV 2, 26-27) también pone especial énfasis en la relevancia del aspecto práctico del conocimiento en el sentido de "autoconocimiento": es gracias a ese conocimiento de sí mismas que las personas reciben múltiples beneficios,

9 También el Sócrates de Jenofonte claramente argumenta a favor de un *carácter práctico* del conocimiento que está buscando Sócrates; cf. *Recuerdos de Sócrates* IV, 5, 6; véase también II 7, 7, III 9, 4 y IV 6, 6.

10 Puesto el problema de este modo tiene un tono muy aristotélico y apunta a la distinción entre razón práctica, productiva y teórica (los dos primeros tipos de racionalidad corresponden a la "acción" y a la "producción" humanas, respectivamente; cf. *Metafísica*, 1025b 25; Ética Nicomaquea, 1139a26-b5; 1140a1-23).

y sufren, en cambio, numerosos males por estar equivocadas respecto de sí mismas. En efecto, argumenta Sócrates, quienes se conocen a sí mismos saben lo que es adecuado para sí mismos y *distinguen lo que pueden hacer y lo que no* (διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἃ μή). Si llevan a cabo únicamente lo que saben, obtienen lo que necesitan y son "felices"; si se abstienen de hacer lo que no saben evitan cometer errores y, por tanto, ser infelices. En cambio, los que no se conocen caen en el autoengaño (por engañarse en cuanto a sus propias capacidades: ἀλλὰ διεψευσμένοι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως; IV 2, 27), se equivocan en todo y caen así en su propia desgracia. Esto, dicho así, puede resultar intuitivamente comprensible para cualquier persona y también puede mostrarnos un Sócrates "del sentido común"; dicho con un ejemplo trivial, si lo que me propongo es aprender a leer chino para entender a Lao-Tse, pero sé que no tendré un buen maestro de chino antiguo y que mis talentos lingüísticos son pobres, tengo una buena razón para sospechar que no aprenderé chino o que no lo aprenderé correctamente. Pero lo más relevante del énfasis en el autoconocimiento es que, si uno se conoce a sí mismo, podrá evitar desear lo que no le conviene, y ello por la sencilla razón de que si uno desea algo que no depende de sí mismo o que no está a su alcance lograr de un modo efectivo (a esto debe estar refiriéndose el Sócrates jenofonteo cuando habla del engaño de las propias capacidades), se producirá una frustración y, por tanto, un dolor.[11]

Siempre hemos oído que Sócrates estaba interesado en defender e *interpretar* el apotegma "conócete a ti mismo".[12] Si no todos, al menos algunos de nosotros, creemos saber el significado de este imperativo; pero si seguimos una metodología socrática consistente en evaluar críticamente aquello de lo cual creemos tener un conocimiento, sometemos a examen aquello que creemos saber y, en particular, si nos sometemos a examen a nosotros mismos como si fuéramos un objeto de estudio (lo cual puede significar dejar de lado las concesiones que nos hacemos a nosotros mismos y que nos hacen caer en el autoengaño), el resultado podría ser decepcionante, pues podríamos descubrir que, en realidad, no nos conocemos como creemos. Esa decepción inicial, sin embargo, no puede ser paralizante, sino la puerta

11 Ésta es la lectura que hace Epicteto (*Dis.* IV 1, 128-131 y, especialmente, *Enquiridión* cap. 14), pero que encuentra apoyo en más de un texto "socrático".

12 Platón, *Cármides* 165a-b; *Protágoras* 343a-b; *Filebo* 48c-d; *Leyes* 923a. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 2, 24-25.

que abre la posibilidad de avanzar en el propio conocimiento, procurando evitar el autoengaño, un fenómeno que Platón (a través de su vocero Sócrates) parece haber detectado con mucha claridad.[13] La mayéutica como método de "hacer parir" cumple un papel importante a este respecto; consiste, fundamentalmente, en poner a prueba al interrogado, de modo que sea capaz de descubrir por sí mismo lo que ignora y, sobre todo, de descubrir que ignora lo que cree saber, un procedimiento que, finalmente, puede hacer surgir una creencia firme, correctamente justificada, y eventualmente un saber.[14] Si Sócrates está o no siendo honesto cuando dice que no sabe aquello por lo que pregunta, resulta irrelevante desde el punto de vista del arte mismo de la mayéutica, arte que seguramente no produce conocimientos positivos en el sentido de un contenido cognitivo específico, pero puede ser decisivo para advertir cuál es el alcance del supuesto saber que uno cree tener. Es lo que en parte descubre el personaje Teeteto en el diálogo homónimo cuando dice que no se da cuenta de si lo que dice Sócrates lo dice porque así le parece que es o porque lo está poniendo a prueba, a lo cual Sócrates responde que él no sabe y que le presenta cada una de las posiciones de los sabios para que Teeteto las "pruebe" o las "saboree" (ἀπογεύσασθαι; *Teeteto* 157d1) hasta que saque a la luz su propia opinión (τὸ σὸν δόγμα). Una vez que eso ocurra, lo que habrá que hacer es examinarla para ver si es estéril o fecunda; pero para llegar a esa opinión hace falta el diálogo que, *de modo conjunto*, los dialogantes llevan a cabo, porque "la investigación es conjunta".[15]

13 Platón, *Filebo* 48d-e: (i) cada uno cree que es más rico de lo que realmente es; (ii) cada uno cree que es más bello de lo que en realidad es y (iii), lo más grave de todo, cada uno cree que es más virtuoso, más bueno, de lo que efectivamente es. Si no me conozco, pero creo que sí me conozco, puedo pensar falsamente respecto de mí mismo que poseo ciertas cualidades que, en realidad, no poseo. Esto constituye, claramente, una forma de autoengaño (cf. Platón, *Crátilo* 428d3-4, donde el engañarse a uno mismo es lo opuesto al autoconocimiento y es entendido "como lo peor de todo").

14 El interrogado puede ser uno mismo en una relación dialógica con otra persona, o uno mismo que se desdobla en quien interroga y en quien es interrogado. Después de todo, pensar es un *lógos* que la propia alma discurre consigo misma, una actividad en la que uno no hace más que dialogar (*dialégesthai*), "preguntarse y responderse a sí mismo, afirmar y negar" (cf. Platón, *Teeteto* 189e-190a, con el análisis de Trabattoni, 2002, 175-187).

15 Cf. Platón, *Menón* 80d3-4: μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητῆσαι; 90b5: συζήτησον (cf. también *Critón* 46d. *Cármides* 158d. *Laques*, 187d. *Protágoras* 330b. *Crátilo* 384c.

Si esto es así, no hay mayéutica sin "conversación dialógica"; en un notable pasaje del *Teeteto* Teodoro (el maestro del joven, talentoso y promisorio Teeteto) ha convencido a Sócrates de que su interlocutor ideal no es él –alguien que ya no está en edad de acostumbrarse a la discusión dialógica como la que propone Sócrates–, sino Teeteto. Sócrates insta a Teeteto a que se esfuerce y se atreva a obtener un *lógos* (una explicación o definición) de qué es "conocimiento" o "saber" (*epistéme*; *Teeteto* 148d). Sócrates recuerda que la función de ese *lógos* es incluir en él la multiplicidad a la que se refiere, por eso le dice que debe explicar "con un solo *lógos* los múltiples conocimientos o saberes (*epistêmai*)". Lo primero que sorprende (gratamente) a Sócrates (*i.e.*, al *personaje* Sócrates del diálogo *Teeteto*) es la actitud y el talante del joven Teeteto, quien explícitamente reconoce que no cree ser capaz de persuadirse a sí mismo de que está diciendo algo valioso. Si la pregunta es "¿qué es *x*" la respuesta apropiada no puede ser una enumeración de múltiples x^s (*Teeteto* 148e). Ante ese reconocimiento Sócrates entiende que eso es porque el joven está "experimentando los dolores del parto", pues no es estéril, sino que está encinta.[16] Lo que sigue en el texto es una extraordinaria recreación que Platón hace de Sócrates, "hijo de Fenareta, una muy noble e imponente partera, que practica el mismo arte". Sócrates urge a Teeteto a no contarle a nadie que él practica el arte de dar a luz como su madre, probablemente porque, como él mismo dice, los demás afirman de él que es una persona extremadamente extravagante (*ἀτοπώτατος*; *Teeteto* 149a9)[17] que hace que los demás entren en aporía, queden perplejos. La capacidad de Sócrates de dejar perplejos, en aporía, a sus interlocutores y de estar perplejo él mismo es proverbial en los diálogos de Platón.[18] A veces puede entenderse como la conciencia de que uno se encuentra en un callejón sin salida, lo cual indica que el supuesto saber que uno creía tener no era, en realidad, tal. En el contexto dramático del *Teeteto* Sócrates busca la forma de mostrar que, si es él quien oficia de partero, no puede hacer parir a los demás

Teeteto 151e. *Sofista* 218b).

16 "Experimentar los dolores del parto" es estar experimentado un cierto aprendizaje (para la discusión de esta analogía cf. Sedley, 2004, 8-13). Teeteto reconoce que no sabe y ese reconocimiento constituye el primer paso hacia el saber: no creer saber lo que en realidad no sabe (*Teeteto* 210c).

17 Sobre la "extravagancia" (*atopía*) de Sócrates cf. Platón, *Simposio* 221d-222a.

18 Cf. Platón, *Apología* 23d; *Lisis* 216c; *Laques*, 194c, 196b, 200e; *Cármides* 169c-d; *Protágoras* 324d-e; *Menón* 79e-80a; 80c-d.

si él mismo está encinta, sino cuando ya es incapaz de parir. Es un modo elegante (¿e irónico?) de decir que no sabe y, por tanto, que él mismo "no parirá ningún saber" (*Teeteto* 149a).

3. **Sócrates, el problema del autoconocimiento y del bien**

Sócrates está interesado en desenmascarar a quienes dicen ser expertos sin serlo realmente; en su tarea de desenmascaramiento advierte que es "consciente consigo mismo" (σύνοιδα ἐμαυτῷ; *Apología* 21b4-5; cf. 22c) de que no sabe nada en absoluto, ni mucho ni poco. Pero el dios ha dicho ("enigmáticamente") que él es "sapientísimo" (σοφώτατον; *Apología* 21b5-6); al dios no le está permitido mentir, pero Sócrates es consciente de no saber nada en absoluto, de modo que debe investigar el significado del aserto del dios. Sócrates está tratando de entender el significado de lo que dice el dios,[19] no de *refutar* lo que éste afirma. Hay un sentido en el que Sócrates está convencido de que, aunque extraño, lo que dice el dios debe ser cierto y, por tanto, irrefutable. Es interesante advertir que Sócrates no duda de lo que cree respecto de sí mismo, *i.e.*, que no es sabio (o "competente") en absoluto, pero el hecho de que no se presenta como un experto en ningún ámbito cognitivo no lo somete a la actitud de supuesta autoridad a la que se ven sometidos los supuestos expertos que entrevista y que, luego de la conversación, quedan desenmascarados respecto de su supuesto conocimiento. Otro detalle interesante tiene que ver con el hecho de que ni siquiera lo que dice el dios Apolo a través de la pitonisa puede ser aceptado sin ser sometido a un examen. Pero esto no es lo mismo que argumentar que Sócrates quiere probar que el oráculo está equivocado:[20] el hecho de que Platón ponga en boca del Sócrates de la *Apología* el término ἐλέγχειν, "poner a prueba", "refutar", no significa que visualice la posibilidad de refutar al oráculo. Y ello por dos razones: (i) Sócrates es consciente de que "sin duda" (δήπου) el dios no puede mentir (*Apología* 21b6); (ii) además, explícitamente reconoce que el oráculo es irrefutable (*Apología* 22a7-8: ἀνέλεγκτος ἡ μαντεία). Como he indicado antes, Sócrates solamente puede estar interesado en someter a examen lo que dice

19 Cf. Brickhouse & Smith, 2000, 77.

20 Como hace Nehamas, 1986, 306, seguido por Woolf (2008, 80, n.8).

el oráculo para entenderlo, habida cuenta de que se sabe a sí mismo como un ignorante.

La historia que sigue es bien conocida; la tesis parece simple, pero es de una sutileza y un refinamiento únicos: Sócrates no tiene mejor idea que someter a examen (y ¡en público!) a quienes parecen ser (o se muestran ante los demás como) más sabios (o competentes) y, como no podía ser de otra manera, comienza por los políticos; luego se dirige a los poetas y más tarde a los artesanos. El punto de partida de Sócrates es que él es consciente de que no sabe (*Apología* 21b4-5; 22c9-d1), pero lo que confirma (tal vez sin ninguna sorpresa) es que los que dicen detentar un saber no pueden dar razón de dicho saber ("cuando alguien les pregunta lo que hacen o enseñan" –dice en *Apología* 23d2-3– "no pueden decir nada, sino que lo ignoran"; ἀγνοοῦσιν). Eso indica que se perciben a sí mismos como más sabios de lo que en realidad son (puede tratarse de una pose de los supuestos expertos; también puede ser que dichos "expertos" ya han caído en el autoengaño y, de hecho, ya creen saber lo que en realidad ignoran y desde esta perspectiva no puede atribuírseles una intención de engañar a los demás).[21] Hemos escuchado o leído tantas veces este argumento que nos parece trivial, pero si uno examina en detalle el contexto y el problema de fondo, descubre no sólo que el argumento no es trivial, sino que es de una vitalidad asombrosa.[22]

Después de desacreditar el supuesto saber de sus interlocutores, algunos de quienes han sido descreditados en una actitud de honestidad consigo mismos pueden comenzar a preguntarse si se conocen a sí mismos. Pero esto puede ocurrir solamente en el caso de quienes *realmente* creían saber sin ser conscientes de que no sabían. Si la persona en cuestión es la que describe Platón en *Sofista* 267c (es decir, quien intenta pasar por sabio y se esfuerza por hacer parecer como si estuviera presente en él lo que cree, pero siendo consciente de que, en realidad, no tiene la competencia que dice poseer; cf. n.21), la discusión dialógica no tendrá ningún efecto en el sentido del efecto

21 Platón recuerda la misma idea en *Sofista* 267c (un diálogo ciertamente tardío y, en ese sentido, poco "socrático"), pero allí agrega que quienes quieren pasar por sabios "intentan esforzarse por hacer parecer como si estuviera presente en ellos eso que creen". En este caso se trataría de personas que, aunque advierten su ignorancia, se esfuerzan por seguir engañando a los demás.

22 En vista de la brevedad, me permito referir a Boeri 2016 y Boeri Boeri & De Brasi 2017.

terapéutico de quien en buena fe reconoce que no sabe lo que decía saber y elimina de sí mismo el estado de ignorancia. En cambio, si quien, tras la discusión dialógica, ha sido refutado y admite que se encontraba en el error, esa persona puede comenzar el largo camino del autoconocimiento. Pero, ¿qué significa conocerse a sí mismo? Además, ¿por qué sería importante ahondar en el conocimiento de uno mismo? Una respuesta plausible podría ser que el autoconocimiento puede ser útil para salir del autoengaño, un estado mental al que las personas, consciente o inconscientemente, somos afectas.

La objeción inmediata a este tipo de respuesta podría ser preguntar qué me hace pensar que la gente vive instalada en el autoengaño; tal vez, se podría objetar, ésa es, en realidad, mi propia condición y no la de los demás: como sugiere Platón en el pasaje del *Filebo* citado antes (cf. *supra* n.13), ¿quién no ha pensado (o hecho pensar) que tiene más dinero del que tiene, o que es más bello de lo que en realidad es, o que es más "virtuoso" de lo que es? Se podría argumentar que, aun cuando no todos ni todo el tiempo estamos instalados en una suerte de placentero y cómodo autoengaño, hay al menos algún momento en que sí lo estamos (si uno hace un esfuerzo adicional, tal vez descubra que pasa más tiempo en ese estado que en el estado que exige estar más atento respecto del supuesto saber que uno cree tener). Por ejemplo, cuando *creemos* saber lo que en realidad no sabemos (particularmente cuando nuestro estado de creencia se apoya en un estado cognitivo débil que no es capaz de resistir un análisis riguroso), o cuando queremos demostrar ante los demás –y con el aval muchas veces *inexperto* de los demás– que somos competentes o expertos en alguna materia, o que nuestras razones son mejores que las de los demás, aun cuando las razones o explicaciones de la posición que sostenemos no sean todo lo sólidas que deberían ser, ¿no sería posible que en ese tipo de casos cada uno de nosotros nos encontremos instalados en un sistema de creencias que nos muestra o nos hace aparecer el mundo de una manera y, al mismo tiempo, nos hace creer que tenemos un dominio o competencia en un ámbito determinado de ese "mundo"?

Esto, naturalmente, se aplica de una manera especial a aquellos casos en los que no nos hemos detenido a examinar las razones que tenemos para tomar una posición respecto de algo y, no obstante, nos sentimos con cierta autoridad para dar opiniones respecto de

ciertos campos del saber en los que no tenemos competencia. Desafortunadamente, en nuestra vida diaria esto suele ocurrir con una preocupante frecuencia. ¿Y no ocurre a veces que, al sentirnos seguros de que tenemos un cierto dominio o competencia en un determinado ámbito del saber, nos inclinemos a creer que eso nos habilita a evaluar sectores de la realidad para los cuales sería necesario poseer también ciertas habilidades o destrezas práctico-intelectuales que, sin embargo, no poseemos? Ahora bien, ¿no es posible que ese sistema de creencias nos ofrezca una idea equivocada del mundo y del lugar que ocupamos en él? Quiero decir, ¿no es posible que tengamos una idea equivocada respecto de nosotros mismos, y que, consciente o inconscientemente, hayamos creado una representación de nosotros mismos que es equivocada? Además, ¿qué valor puede tener, si es que tiene alguno, lo que los demás dicen de uno para generar esa idea, probablemente errónea, de nosotros mismos?[23] Puestas así las cosas, ¿es importante hacer un ejercicio de reflexión en el que el objeto de dicha reflexión es uno mismo, y así hacer un intento de conocerse a sí mismo? ¿O es que podemos mentirnos todo el tiempo, incluso en la más privada intimidad, cuando nos vemos enfrentados con nosotros mismos en un ejercicio consciente de autoexamen?

Alguien que ha estado escuchando tantas preguntas sin respuestas, tal vez con razón, podría replicar: "oiga, es suficiente, estoy bien como estoy, hay al menos una parte de mí que sabe que vivo en un mundo de fantasía, pero es mi mundo, me gusta así, hasta el día de hoy me ha ido bien de esta manera, ¿por qué habría de querer cambiar mi modo de vida, mi posición ante mí mismo y ante los demás?" Alguien menos racional y con modales más brutales incluso podría pensar que tiene el derecho de decir: "dígame, ¿a usted qué le importa si mi modo de vida se basa en el autoengaño o no? Después de todo, es mi vida y lo que yo haga con ella es asunto mío". La primera réplica, la que enfatiza el hecho de que no estaría dispuesto a revisar la propia vida por oír ciertos argumentos u objeciones, sería parte de un razonable "sentido común", en el cual estamos todos instalados la mayor parte del tiempo y del cual, probablemente, no sería demasiado prudente salir. ¿Pero qué ocurriría si alguien lograra persuadirnos de que, en realidad, lo que uno hace cuando está

23 Especialmente, si quienes contribuyen a hacer sólido nuestro autoengaño son personas que lo hacen movidas por un estado emocional positivo hacia nosotros (estado emocional que, naturalmente, puede obnubilar la claridad del juicio).

plácidamente instalado en el autoengaño es producirse un daño? Parte del "sentido común socrático" es sostener que nadie desea dañarse a sí mismo, es decir, que nadie hace lo que hace en vista de lo que es malo para uno mismo. Si el agente sabe lo que es (realmente) bueno, llevará a cabo lo que es bueno para sí mismo. De aquí que nadie, argumenta Sócrates, actúa mal de buen grado (o "voluntariamente": ἑκών; ἄκοντας) y el agente elige el mal (o el bien menor) sólo por ignorancia (Platón, *Gorgias* 468b1-e5, 509e5-7; *Protágoras* 345d; *Menón* 77b-78b).[24] De hecho, puede suceder que, al llevar a cabo una acción, dicha acción resulte ser algo malo o dañino para quien la lleva a cabo (*Gorgias* 468d1-7), y puesto que nadie persigue lo que es malo o dañino para sí mismo, se sigue que el agente no ha llevado a cabo su acción *queriendo* hacerlo, pues una acción semejante produce daño más que beneficio. Así pues, lo que el sujeto pensaba o creía que era un bien, resultó ser un mal (es decir, el supuesto bien era, en realidad, un mal).[25] Si esto es así, el agente no llevó a cabo lo que realmente quería.[26]

El siguiente argumento también es útil para mostrar que cuando Sócrates afirma que las virtudes o excelencias morales son formas de conocimiento no está pensando únicamente en "conocimiento teórico". Resulta muy contraintuitivo que alguien (Sócrates) sostenga que

24 Esta idea se mantiene intacta hasta el Platón tardío (cf. *Sofista* 228c7-8).

25 Soy consciente de que el argumento, así presentado, es una simplificación. Como señalan Brickhouse & Smith (1994, 87-88), podría darse el caso de que el deseo que Sócrates atribuye a todo agente no fuera el deseo de (y *solamente* de) lo que cada uno concibe como bueno para sí mismo. Si ése fuera el caso, no habría lugar para la distinción entre hacer lo que uno *desea* y hacer lo que uno *piensa* que es mejor para sí mismo. Brickhouse & Smith sugieren que esta dicotomía es sólo posible si uno desea únicamente lo que *en realidad* es mejor para sí mismo. Pero esta distinción, creo, sólo puede ser clara para aquel cuyo estado cognitivo es "saber" o "conocimiento" (*epistéme*); si así no fuera, la persona ni siquiera sería capaz de analizar sus propios estados cognitivos. Lo que es *realmente* bueno es lo que *realmente se desea*, pero, de nuevo, la condición para ser capaz de distinguir lo uno de lo otro es no ser ignorante (cf. Platón, *Menón* 77d4-e4).

26 En la *República* platónica la ciudad tiránica (junto con el alma de la persona que dirige tal tipo de ciudad), que es esclava, hace lo que quiere "en grado mínimo" (cf. 577d10-11). La descripción del alma tiránica y de la capacidad mínima de "hacer lo que quiera" cuadra perfectamente con el ejemplo de Arquelao presentado por Platón en el *Gorgias* como modelo de quien, aun siendo un tirano, no tiene un gran poder ni hace lo que quiere (una tesis claramente contraintuitiva; cf. Platón, *Gorgias* 468b1-e5; 494c4-495c2; 499e8-9; 506c4-507d2).

es preferible sufrir una injusticia que cometerla,[27] y que es preferible recibir un castigo por un delito que uno ha cometido que no recibirlo (Platón, *Gorgias* 474a5-475d6; 476a-481b; 509c6-7). Es probable que uno experimente un estado psicológico cercano a la confusión si Sócrates logra persuadirlo de que todas aquellas cosas que ha considerado bienes hasta ahora (como la reputación, la salud, la belleza, el placer, el dinero, etc.) no son en realidad bienes (¡algo extremadamente contraintuitivo, tanto en el s. IV a. C. como en el XXI!), o que solamente lo son toda vez que tales cosas están acompañadas de ese conocimiento o sabiduría de los que habla Sócrates *ad nauseam*. Pero si uno se detiene a pensar con calma, no parece disparato sostener que reputación, belleza, placer, y dinero son bienes con la condición de que sean usados correctamente, es decir, si están acompañados de conocimiento. Pero la dificultad es, de nuevo, saber qué tipo de conocimiento hay que tener para hacer un uso correcto de esas cosas que hemos considerado siempre como bienes.

En un texto muy significativo del diálogo platónico *Eutidemo* (278e-279a) encontramos condensada magistralmente por Platón la probable doctrina socrática del bien. El punto de partida, que es aceptado sin discusión y sin necesidad de argumentar, es que todo el mundo quiere "que le vaya bien" (εὖ πράττειν) o "ser feliz" (εὐδαιμονεῖν; 278e3-279a1; en 280b6 "irle bien a uno" y "ser feliz" son claramente equivalentes). Sócrates comienza por enumerar una lista de bienes o de probables candidatos a ser incluidos entre los bienes: riqueza, salud, belleza, nobleza de origen, talentos, honores, etc. Todas estas cosas son aceptadas como bienes casi sin discusión por cualquier persona; pero si son aceptadas como bienes, indica Sócrates, y si se quiere que la lista sea completa también deberá aceptarse que las cualidades del alma –virtudes o excelencias morales como valentía, justicia, templanza, sabiduría o prudencia– también son bienes (ésta es una premisa que cualquier griego de los siglos V y IV a.C. seguramente habría estado dispuesto a aceptar, pues aunque no fuera capaz de definir qué es la justicia, cualquiera suponía, como probablemente también nosotros, que la justicia era algo bue-

27 Debe advertirse que para Sócrates el *mal* mayor es cometer injusticia, el menor sufrirla; es decir, padecer una injusticia no es un bien, sino un mal, un *mal menor*, pero un mal (*Gorgias* 509c6-7: ἀδικεῖν τε καὶ ἀδικεῖσθαι, μεῖζον μέν φαμεν κακὸν τὸ ἀδικεῖν, ἔλαττον δὲ τὸ ἀδικεῖσθαι). Pero eso, como es claro, significa que recibir una injusticia es un mal.

no).[28] La sugerencia explícita es que cosas como belleza y riqueza no valen nada si carecemos de moderación, o si somos cobardes en situaciones en las que deberíamos demostrar resistencia y valor, o si somos injustos con nuestros semejantes en el ejercicio del poder. Es decir, si cosas como belleza, dinero o reputación son bienes, también deberán serlo cosas como justicia, moderación, valentía y prudencia (o sabiduría), disposiciones de nuestro carácter que, desde el punto de vista socrático, son formas de conocimiento y, por lo tanto, pueden contribuir de una manera decisiva a que el uso efectivo de lo que habitualmente se reconoce como un bien no acabe en algo malo. Esas excelencias del carácter serían la garantía de que el agente tenga verdadero éxito (εὐτυχία), no sólo un éxito aparente, en lo que emprende y, en general, en su vida. Lo que tales excelencias o virtudes (ἀρεταί) garantizarían es que lo que se *aparece* como siendo bueno *sea* bueno. En el curso del argumento del diálogo Sócrates muestra no sólo que la gente habitualmente cree que el éxito es el mayor de los bienes (279c7-8; 279d6), sino también que la sabiduría (σοφία) puede ser identificada con el éxito, pues hace que las personas tengan más éxito o "buena fortuna"; y eso es así porque *la sabiduría nunca se equivoca* (280a7-8; si se equivocara, no podría ser "sabiduría": una "sabiduría falsa", digamos, no puede saber nada). Sócrates toma la palabra "éxito" del uso coloquial de la lengua, pero reformula su significado de un modo radical al argumentar que sin "sabiduría" o conocimiento no puede haber éxito en sentido estricto; en efecto, si uno no es capaz de usar correctamente el dinero y la reputación que posee, y si al usarlos incorrectamente uno actúa de modo tal que no sólo se perjudica a sí mismo, sino también a los demás, es probable que su vida sea miserable (sin importar la riqueza o reputación –al menos la que pueda conservar más allá de las personas a quienes ha perjudicado– que tenga). Si éste es efectivamente el caso, la identificación que hace Sócrates de las virtudes o excelencias del carácter con formas de conocimiento, no pueden ser sólo formas de conocimiento en el sentido teórico de ser capaz de decir qué es la moderación o la sabiduría. Debe ser un tipo de conocimiento que también tiene un alcance práctico en el sentido de que debe ser incorporado a la acción cuando el agente internaliza dicho conocimiento.

28 La misma idea puede verse en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV.2.31-33.

Tesis como "las virtudes son formas de conocimiento" o "lo único bueno en sentido estricto son las virtudes" tuvieron un fuerte impacto ya en la Antigüedad. La afirmación socrática es que el único bien en sentido estricto es aquel que no depende de otra cosa para ser un bien; si solamente el conocimiento –que se identifica con la virtud o excelencia moral– no depende de otra cosa para ser un bien, cabe preguntarse cuál es el lugar que ocupan aquellas cosas que el sentido común denomina "bienes". Regresaré enseguida a este problema, pero primero deseo presentar el argumento socrático para justificar que tanto de los bienes convencionales (riqueza, belleza, fuerza, etc.) como de los anímicos puede hacerse un uso correcto e incorrecto, y que lo único bueno en sentido estricto es la bondad moral o "virtud". El argumento se encuentra en un breve pero significativo pasaje del *Menón* de Platón, en el que éste se propone mostrar que bienes, como riqueza o belleza, solamente pueden ser verdaderos bienes si son usados correctamente, es decir, si son usados con criterios racionales correctos bajo los dictados de un "alma sabia o prudente" (*Menón* 88e3-4). El argumento puede articularse así: (i) salud, fuerza, belleza y riqueza son cosas que nos benefician, de modo que se las llama "beneficiosas" (ὠφέλιμα); (ii) sin embargo, estas mismas cosas a veces nos dañan, de modo que hay que examinar qué es lo que "dirige" (ἡγῆται) a cada una de ellas cuando nos benefician. (iii) Cuando a cada una la dirige un "uso recto" (ὀρθὴ χρῆσις) nos benefician, cuando no, nos dañan. (iv) Ahora bien, tal como la prudencia al dirigir el resto del alma hace benéficas las cosas del alma y la necedad las hace dañinas, así también si el alma las *usa y dirige rectamente* las hace beneficiosas y si lo hace incorrectamente, dañinas (Platón, *Menón* 87e5-88a5; 88d4- e2).

En el contexto es claro que lo que el Sócrates platónico quiere mostrar es que los bienes convencionales sólo son beneficiosos sin son usados correctamente, es decir, si se los usa con conocimiento. También sugiere que algo similar puede ocurrir con la valentía (una de las virtudes básicas) o, en realidad, con una supuesta valentía que en rigor no lo es: si la valentía no es prudencia, sino una cierta osadía (θάρρος), una persona osada o audaz que actúa sin inteligencia (ἄνευ νοῦ) sufre un daño, no un beneficio (lo mismo puede ocurrir en relación con una supuesta forma de moderación desprovista de inteligencia). Ahora bien, dada la identidad (declarada por Sócrates en 88d2-3) entre "virtud" y "prudencia", ni los bienes condicionales

ni los estados anímicos más o menos similares a genuinas "excelencias" del carácter pueden ser verdaderos bienes. De todos modos, la explicación es útil para mostrar que, si algo que se considera un bien carece de un criterio racional que garantice su uso correcto, no califica como un verdadero bien. Es claro que este argumento del *Menón* cuadra bastante bien con las afirmación del *Eutidemo*, según la cual las cosas que habitualmente se tienen por bienes no son *en sí mismas* y *por naturaleza* bienes (οὐ … καθ' αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθά; *Eutidemo* 281d4-5), ya que si la ignorancia ejerce su control sobre ellas son males más grandes que sus opuestos (piénsese en las atrocidades que pueden cometerse gracias al dinero; Sócrates explicaría eso como casos en los que se usa la riqueza *sin* conocimiento. *i.e.*, sin el tipo de conocimiento que haría de su uso un uso *correcto*). Pero si la sabiduría ejerce su control sobre ellas, son los más grandes bienes; en sí mismas (y toda vez que no se las use), sin embargo, ninguna de las cosas que las personas reconocen como bienes posee valor (281d8-e1) o, dicho de otro modo, no son ni buenas ni malas, son "indiferentes" desde el punto de vista axiológico.

4. **Observaciones conclusivas: el sentido común socrático y nuestro sentido común**

Tesis del tipo "es preferible sufrir una injusticia que cometerla" o "uno puede creer que aquello en vistas de lo cual hace lo que hace es bueno pero no saber que, en realidad, es un mal" parecen describir una posición contraria a nuestro sentido común; Sócrates parece haber pensado que, en realidad, constituyen una parte crucial de lo que debe ser objeto de nuestra reflexión para contribuir a tener una vida buena y verdaderamente "exitosa". Pero la "vida buena" o "exitosa" en la que piensa Sócrates no es ni una vida completamente ascética en la que la totalidad de los placeres mundanos quede eliminada, ni una vida llena de tales placeres. Tampoco es exitosa en el sentido de poseer reputación y dinero, ni se trata de una vida que solamente es pensable y nunca realizable: reflexionar sobre el hecho de si el dinero o la belleza es un bien en sentido estricto o no lo es no constituye para Sócrates una reflexión puramente teórica en el sentido de proveer la definición correcta de "bien". Gregory Vlastos estaba convencido de que para Sócrates (*i.e.*, para el filósofo Sócrates del que, en su opinión, Platón es un testimonio fidedigno)

el mejoramiento del alma se da (i) moralmente, a través de la acción recta, (ii) intelectualmente a través del pensar recto.[29] Además, Vlastos creía que ambas cosas son "estrictamente complementarias", de modo que si uno posee una también debe poseer la otra. Éste es, en su opinión, el significado de la doctrina socrática de que "la virtud es conocimiento". Aunque creo que Vlastos está en lo correcto y que la identificación socrática entre conocimiento y virtud no debe leerse como un puro mecanismo intelectual (como sostiene Aristóteles), hay algunos estudiosos recientes que han tratado de argumentar a favor de la tesis de que uno puede conocer que una acción particular es valiente o moderada sin poseer de modo efectivo la definición que corresponde a tales virtudes.[30] En el *Laques* (191c-e), argumenta Benson, Sócrates le pide al general Laques que intente responder a la pregunta "¿qué es la valentía?", y que investigue qué tienen en común varios ejemplos de conducta valiente. En el *Eutifrón* (6d-e) Sócrates anima al sacerdote Eutifrón a responder a la pregunta "¿qué es la piedad?", y que examine una variedad de acciones piadosas e indique la *forma misma* en virtud de la cual dichas acciones son piadosas. En el *Cármides*, después que la primera definición de "sensatez" ha sido refutada, Sócrates anima a Cármides a que trate de ensayar una nueva respuesta a la pregunta "¿qué es la sensatez?" De acuerdo con Benson, estos ejemplos muestran que Sócrates deja abierta la posibilidad de que uno sepa qué acciones son valientes, piadosas o sensatas sin por eso saber cuál es la definición correcta de esas virtudes o perfecciones morales.

Este tipo de argumento y de enfoque tiene, en mi opinión, un aspecto muy atractivo porque ayuda a entender que el Sócrates platónico no es un maniático que cree que la única manera de entender algo (como la valentía, la piedad o la sensatez) es ser capaz de definirlo. Si Benson tiene razón, Sócrates también debe haber pensado que hay otro tipo de ingredientes involucrados (ingredientes no mencionados de modo explícito) en la búsqueda del tipo de conocimiento que coincide con la virtud o perfección moral y, si eso es así, la afirmación categórica de Vlastos, según la cual la falla para encontrar una definición de aquello que se está investigando "no sólo es una derrota intelectual, sino un desastre moral", resulta al

29 Vlastos 1995, 8.
30 Benson 2013.

menos un poco exagerada. Pero la sugerencia de Benson también tiene algunos escollos: (*a*) si su punto de vista es correcto, hay que explicar por qué el personaje Sócrates sigue insistiendo en dar con la definición correcta, y en esa insistencia pone en evidencia algunos procedimientos lógicos incorrectos seguidos por su interlocutores (la definición es demasiado amplia o demasiado estrecha, quien responde confunde la enumeración de casos particulares con aquello por lo que se pregunta, que es, precisamente, lo que todos esos casos tienen en común y lo que los unifica, etc.). Para tomar el ejemplo del *Laques*, citado por Benson, pedirle a alguien que responda qué es la valentía investigando qué tienen *en común* varios ejemplos de conducta valiente apunta a mostrar el *abc* del modo correcto de definir: para hacerlo, no basta con proporcionar ejemplos (como hace Menón en el diálogo homónimo), sino que hay que encontrar aquello que es común a todos los casos o ejemplos particulares. Pero eso común, la forma, es lo que conduce a obtener una definición apropiada. (*b*) El ejemplo del *Cármides* es diferente porque ahí Sócrates no insta a Cármides a que examine la corrección de lo que está haciendo al intentar definir la sensatez en el marco de un método que debe seguir ciertos "procedimientos lógicos". Lo que hace Sócrates es recurrir a algo que tiene poco que ver con tales procedimientos (como encontrar el ingrediente común que reúne la multiplicidad de ejemplos o de casos, o cuidar que la definición no sea demasiado amplia, como el ejemplo de la figura en el *Menón* 74b4-8): examinarse a sí mismo, o volver a examinarse a sí mismo, porque si Cármides es sensato o tiene algo de sensatez, debe poder decir qué es la sensatez. Es decir, si alguien posee la propiedad *P*, debe saber explicar qué es *P*. Como puede advertirse desde el comienzo de la conversación entre Cármides y Sócrates (*Cármides* 158b-c), aquél advierte que no será capaz de decir en qué consiste *P*, razón por la cual pone en duda que posea *P*.

En suma, lo que quiero hacer notar es que el conocimiento que posee quién sabe qué es la moderación o la justicia tiene que ver con hechos muy concretos que nos afectan de un modo muy directo en la elección de lo que se nos aparece como un bien en nuestra vida diaria y que, al menos en algunos casos, puede no ser un bien. Por eso, afirmaciones del tipo "el dinero es un bien *sólo* si se lo usa correctamente" constituyen parte esencial del "sentido común socrático" que, aunque a simple vista parece fuertemente contraintuitivo, puede resultar también parte de nuestro sentido común una vez que

uno ha internalizado la explicación que muestra que ese tipo de aserto forma parte de nuestra vida concreta. Puede ser razonable pensar que, si uno hace un uso incorrecto del dinero, éste no es (o puede no ser) algo "bueno" para uno mismo. Las tesis socráticas, junto con los argumentos que proporciona Sócrates para mostrar su plausibilidad, describen un tipo de conducta prudencial, esto es, un tipo de comportamiento que es conveniente en un sentido práctico efectivo para el agente. No es entonces que las personas deban padecer una injusticia antes que cometerla porque de ese modo se convertirán en "héroes morales" (una imagen un poco trivial y distorsionada de Sócrates). Los seres humanos deben hacer eso porque de esa manera tendrán una vida de buena calidad, les irá bien en la vida, que es lo mismo que decir que "serán exitosos" o felices.

Concluyo: Sócrates conversa, argumenta todo el tiempo; esto es una perogrullada, pues todos los seres humanos hablan y conversan; entonces, ¿por qué no habría de hacerlo un filósofo, siendo que los filósofos hacen del hablar y del argumentar una de sus principales actividades? Pero ¿cuál es la nota distintiva del "hablar" socrático? Platón y Jenofonte nos cuentan que el discurso de Sócrates no es un discurso común, sino uno muy peculiar; su diferencia radica en el hecho de que el discurso socrático no proporciona un contenido cognitivo específico: después de conversar con Sócrates, uno no necesariamente sabe más matemática ni más historia. Tal vez uno podría decir que sabe uno poco más acerca de uno mismo, porque descubre la debilidad del propio saber en posesión del cual creía estar. Más aún, ¿qué podría tener de peculiar el discurso de una persona que hablaba sin hacer "bellas exposiciones o exhibiciones" retóricas, que discurría sobre las cosas más vulgares, ordinarias, triviales o, simplemente, de la vida diaria? Porque Sócrates habla de burros de carga, de herreros, de zapateros, de curtidores, y parece estar diciendo las mismas cosas mediante las mismas expresiones (esto le hace decir Platón a uno de sus personajes, a Alcibíades, en un célebre y bello pasaje del *Simposio*; 221e-222a). Pero Platón también nos dice que, a pesar de que esos discursos podían resultar ridículos para el común de la gente, si se penetra en su interior y se los mira con cuidado, se descubrirá que son los únicos discursos que tienen sentido, pues tienen un cierto *noûs*, dice Platón, una cierta estructura racional que le proporciona inteligibilidad o comprensión a lo que se está diciendo. Se trata de un discurso que le interesa al que tiene

la intención de volverse una persona de bien, de volverse "noble y bueno" (καλοκἀγαθός), el ideal griego de la persona de bien,[31] un ideal que, si se ha seguido lo que he procurado mostrar hasta aquí, parece que no debería ser algo completamente extraño a nosotros. Pero el logro de ese objetivo presupone encontrarse en una actitud activa de permanente examen y no es más que dar cumplimiento a la afirmación socrática según la cual una vida sin examen no es digna de ser vivida para un ser humano.

Referencias

Benson, H. 2013. "The Priority of Definition", en Bussanich, J. & Smith, N.D. (eds.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London-New Dehli- New York-Sydney: Bloomsbury Publishing, 136-155.

Brickhouse, T., Smith, N.D. (1994) *Plato's Socrates*, New York-Oxford, Oxford University Press.

Boeri, M.D. (2016) **"**Theaetetus and Protarchus: two philosophical characters or what a philosophical soul should do", en Cornelli, G. (ed.) *Plato's Styles and Characters*, Hildescheim-Zürich-New York: W. de Gruyter, 357-378

Boeri, M.D., De Brasi, L. (2017) "Self-Knowledge in the *Alcibiades I*, the *Apology of Socrates*, and the *Theaetetus:* The Limits of the First-Person and Third-Person Perspectives", *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 32, N° 1, 17-38.

Brickhouse, T., Smith, N.D. (2000) *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Colorado, Westview Press.

Brickhouse, T., Smith, N.D. (2010) *Socratic Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dorion, L.-A. (2011a). *Que sais-je? Socrate*, Paris : Presses Universitaires de France (2e. édition).

Dorion, L.-A. (2011b). "The Rise and Fall of the Socratic Problem", en Morrison, D.R. (ed.) *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-23.

31 Sobre la καλοκἀγαθία socrática cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I, 6, 14; III 5, 15, 2 y, particularmente, IV 8, 11 donde "virtud" y καλοκἀγαθία son prácticamente sinónimos (sobre este punto véase también Jenofonte, *Simposio*, III, 4, 5).

Giannantoni, G. (2005) *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofía di Platone* (Edizione postuma a cura di Bruno Centrone), Bibliopolis, Napoli.

Kahn C. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press.

Narcy, M. (2007) "Che cosa è un dialogo socratico?", en Mazzara, G, Narcy, M., Rossetti, L. (eds.) *Il Socrate del dialoghi* (Seminario palermitano del gennaio 2006), Levante Editori, Bari, 2007, 21-32.

Nehamas, A. (1986) "Socratic Intellectualism", en Cleary, J. (ed.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium* vol. II, Washington, D.C., University Press of America, 275-316.

Ney, H.-O. (2008), "Y a-t-il un art de penser? La *techne* manquante de l'enseignement socratique dans le *Mémorables*", en Narcy, M., Tordesillas, A. (2008) *Xénophon et Socrates*, Vrin, Paris, 181-204.

Penner, T, Rowe, C. (2005) *Plato's Lysis*, Cambridge, Cambridge University Press.

Renaud, F. (2008) "Les Mémorables de Xénophon et le Gorgias de Platon : étude comparative", en Narcy, M., Tordesillas, A. (2008) *Xénophon et Socrates*, Vrin, Paris, 161-180.

Rowe, C. (2007) *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sedley, D. (2004) *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's* Theaetetus, Oxford, Clarendon Press.

Trabattoni, F. (2002) "Il pensiero come dialogo interiore (*Theat*., 189e4-190a6)", en Casertano, G. (a cura di), *Il* Teeteto *di Platone*: *struttura e problematiche*, Loffredo Editore, Napoli, 2002, 175-187.

Vlastos, G. (1995) "The Paradox of Socrates", en Graham, D. W. (ed.) *Studies in Greek Philosophy. G. Vlastos. Volume II. Socrates, Plato, and their Tradition*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 3-18.

Waterfield, R. "The Quest for the Historical Socrates", en Bussanich, J. & Smith, N.D. (eds.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*, 2013, 1-19.

Woolf, R. (2008) "Socratic Authority", en Remes, P. & Sihvola, J. (eds.) *Ancient Philosophy of the Self* Dordrecht-London, Springer, 77-108.