



Universidad
de Navarra

La peculiar ciencia del bien y del mal y la muerte en el pensamiento de Platón.

María Guibert Elizalde. Tutor: Alejandro Martínez.

Trabajo de Fin de Grado. Pamplona, curso 2014- 2015

“Pues a mí me parece, Sócrates, acerca de estos temas, seguramente como a ti, que el saberlos de un modo claro en la vida de ahora o es imposible o algo difícilísimo. Pero, sin embargo, el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos por todos lados es propio de un hombre muy cobarde. Acerca de estos temas hay que lograr una de estas cosas:

o aprender (de otro) cómo son,

o descubrirlos,

o si eso resulta imposible, tomando la explicación mejor y más difícil de refutar de entre las humanas, embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar navegando la existencia,

si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro o con una revelación divina”

Fedón, 85 c-d

ÍNDICE

Introducción	6
1. El saber socrático	10
2. La peculiar ciencia del bien y del mal	18
3. La reminiscencia	23
4. El amor y la sensatez	26
5. El conocimiento de sí y del otro	33
6. El saber sobre la muerte	38
Conclusiones	46
Bibliografía	51

INTRODUCCIÓN

Una de las preguntas que más me ha inquietado a lo largo de la carrera es si existe conocimiento práctico en Platón. Algunos decían que no y otros defendían que este comienza ya en Platón y que su discípulo Aristóteles lo desarrolla aún más, con su concepto de “phrónesis” en la *Ética a Nicómaco*. El objetivo de este trabajo es rastrear algunos textos de Platón con el fin de ver si hay algún tipo de conocimiento en Platón que se distinga tanto del técnico como del teórico. Un conocimiento que permita reconocer cuál es la acción justa e injusta, la acción buena y mala, más allá del mero conocimiento eidético. Para encontrar una respuesta a esta pregunta, R. Alvira me propuso también reflexionar acerca de lo que la muerte significa para Platón, analizando en concreto, el ejemplo de la muerte de Sócrates. Se trataría de ver, por tanto, si hay conocimiento práctico en Platón y, si es que lo hay, qué relación tendría con el concepto de muerte platónico.

Pues bien, a lo largo de este trabajo me he encontrado con lo siguiente: no solo hay conocimiento práctico, sino que este es crucial en el pensamiento de Platón. Es más, se trata del conocimiento supremo en la vida del alma en el cuerpo, puesto que en tal conocimiento se juega el alma que la muerte sea para ella el mayor bien o el peor de todos los males. Existe una intrínseca conexión entre lo que Platón llama la *σωφροσύνη* (sensatez), “la peculiar ciencia del bien y del mal”, y la muerte. A lo largo de este escrito intentaré mostrar que es posible encontrar conocimiento práctico en algunos textos de Platón, concretamente en algunos fragmentos paralelos que aparecen en diálogos como *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Cármides*, *Fedro*, *Fedón*, *República* y *Alcibiades I*, y después se analizará la relación que existe entre la sensatez y la muerte. Para ello, destacaré varios elementos centrales de la filosofía platónica que aparecen en estos textos y que son fundamentales para entender la *σωφροσύνη*: el alma, el amor, la reminiscencia, la idea del bien, la sabiduría y el semejante a sí mismo.

Conviene comenzar por la *Apología de Sócrates*, porque en ella aparece el conocimiento práctico como distinto del técnico y del teórico y como un saber de sí mismo, de los propios límites. Este conocimiento de sí mismo se identifica en el diálogo del *Cármides* con la *σωφροσύνη* (sensatez), que consiste en una “peculiar ciencia del bien y del mal”. Es el conocimiento gracias al cual uno es capaz de actuar bien o mal y, por tanto, el saber que aporta la felicidad. Para hablar sobre esta peculiar ciencia del bien y del mal es necesario preguntarse, como lo hace Sócrates en el

diálogo del *Alcibiades I*, qué es lo más “sí mismo” del hombre, aquello que es capaz de poseer esa ciencia: es el alma la que por esa ciencia se hace buena o mala. Ahora bien, lo que hace buena al alma, el criterio de esa ciencia del bien y del mal es la idea del bien, que aparece manifiesta por primera vez en la *República*. Llegados a este punto, habrá que detenerse el modo en que el alma es capaz de conocer las ideas, es decir, es necesario tener en cuenta qué papel juega la reminiscencia en el conocimiento de sí, acudiendo al *Fedón*.

Otro de los elementos cruciales para comprender el conocimiento práctico en Platón es el papel que tiene el amor, el deseo de alcanzar el bien del alma. Pero antes de ello, hay que incidir en la división tripartita del alma, puesto que si no hubiera partes en ella, no podrían distinguirse los diversos deseos que existen en el hombre y tampoco habría una jerarquía de bienes. Teniendo en cuenta textos del *Fedro* y del *Banquete* se analizará cómo se relacionan el amor y la sensatez, que posibilitan no solo el conocimiento de sí mismo al conocer la idea del bien, sino que el alma actúe de modo que realiza en sí misma la idea del bien. Esto llevará a reconocer que sin el conocimiento y la consideración de un semejante a sí, o sea, de otra alma, no será posible conocerse a sí mismo en cuanto participación de las ideas. Finalmente, para profundizar aún más en lo que es el conocimiento de sí mismo para Platón, conviene tener en cuenta su concepto acerca de la muerte e indagar acerca de cómo se relaciona este con el conocimiento práctico que es la *σωφροσύνη*. Esta es esencialmente la estructura del trabajo, a la que se le añadirán las conclusiones, al final.

Haber estado trabajando acerca de la sensatez y de la muerte en Platón me ha ayudado enormemente a reflexionar sobre si hay intelectualismo o no en Platón. Aunque la respuesta a esta pregunta no aparece explícitamente en este trabajo, creo que al leerlo uno podría encontrarla de modo implícito. Además, realizar este trabajo me ha permitido disfrutar de una visión más rica del pensamiento platónico, más allá de la explicación de la teoría de las ideas y el dualismo antropológico. He podido adentrarme en un Platón en el que el amor y el reconocimiento del otro tienen un papel fundamental en el conocimiento de sí y en la realización del bien. Empezar a conocer su pensamiento me ha permitido también reconocer la profunda literatura que nos legó y la imposibilidad de abordar en este trabajo todos los diálogos que hubiera querido considerar. Especialmente, dos diálogos tardíos: el *Filebo* y el *Timeo*. A causa de tiempo y de espacio, he decidido, por una parte, no intentar abordar estos textos extraordinariamente ricos en poco tiempo y, por otra parte, respetar el límite de palabras impuesto en la normativa. De este modo, este trabajo que se ha centrado en varios diálogos de la juventud y madurez podría ser ampliado incluyendo la

visión que Platón tiene acerca de la sensatez y de la muerte en su época de la vejez. Además, sería interesante que en este trabajo también hubiera, a raíz de tales obras, una reflexión especial acerca del mal en Platón.

El método utilizado para el trabajo ha consistido en leer las obras seleccionadas de Platón, analizarlas, entender su estructura argumentativa y después ver qué han dicho varios expertos en Platón sobre tales diálogos o sobre los temas que aparecen en ellos. A mí me ha ayudado tomar los diálogos de Platón sin previamente haber leído libros o artículos sobre ellos, para ver qué pasajes e ideas me interpelan, cómo los relaciono entre ellos y descubrir los textos paralelos que hay en los diversos diálogos. Ahora bien, también he tenido en cuenta lo que han dicho las personas que tienen años de experiencia y gran conocimiento de este autor tan apasionante, para ver si estaba cometiendo errores de interpretación o si al contrario, las intuiciones iban confirmando. Pero no solo me ha servido leer a estos autores, sino que he tenido la oportunidad de hablar con algunos ellos, preguntarles las dudas que tenía y pedirles su opinión acerca de lo que iba pensando. Por ello, quiero dar especialmente las gracias al platónico Rafael Alvira, que me ha acompañado especialmente a lo largo de este trabajo. Y también quería agradecer las sugerencias, explicaciones y críticas en distintos momentos de la realización de este trabajo a Miguel García-Baró, a Alejandro Vigo y a Manuel Cruz, grandes especialistas en Platón. Y cómo no, también quiero agradecer las correcciones, recomendaciones y sugerencias de Alejandro Martínez, así como la paciencia de Amaury Dechancé e Ignacio Guibert a la hora de compartir con ellos las reflexiones sobre Platón durante todo este curso escolar.

Las traducciones utilizadas de las obras de Platón son las de la Editorial Gredos. Cuando había alguna duda, he acudido a la traducción inglesa de W. R. M. Lamb: *Plato in Twelve Volumes, Vol. 8* translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1955. Y también he usado la versión griega de Burnet: *Plato. Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

1. EL SABER SOCRÁTICO

Al comienzo de la Apología, Sócrates es acusado de delito por haber investigado “las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros”¹. Sócrates se defiende y dice que, en realidad, él no ha adquirido el renombre y la fama que tiene mas que por cierta sabiduría².

Para comprender en qué consiste esta sabiduría podría ser útil, primero, ver su origen en el relato que cuenta en la Apología. Él fue a Delfos con su amigo Jenofontes y allí la pitonisa afirmó que nadie era más sabio que Sócrates. Ante esta afirmación tan contundente, Sócrates no pudo mas que tomarla como enigma y se preguntó qué querría decir aquello de que él era el más sabio de todos. Para intentar confirmar que el dios estaba en lo cierto, fue por las calles de Atenas examinando a los que decían ser sabios con el fin de comprobar si realmente sabían aquello que decían saber. Y le pareció que muchas personas se decían sabias sin serlo en realidad. Les demostraba su falta de sabiduría y se ganaba su enemistad³. Al final de las conversaciones terminaba siempre por concluir que él mismo era más sabio que ellos, puesto que

Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saber⁴

Sócrates dejaba en evidencia su ignorancia. Irritados, intentaron buscar algo de lo que acusarlo pero cada vez que cuestionaban la actividad de Sócrates y su enseñanza, les era difícil ir en su contra, pues no sabían exactamente de qué trataba ese conocimiento con el que él los rebatía dejándolos públicamente en ridículo⁵.

¹ *Apología*, 19 b

² *Ibid*, 20 d

³ *Ibid*, 21 a-d

⁴ *Ibid*, 21 c

⁵ *Ibid*, 23 d

Yo no he sido jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie. (...) Si alguno de estos es luego un hombre honrado o no lo es, no podría yo, en justicia, incurrir en culpa; a ninguno de ellos les ofrecí nunca enseñanza alguna ni les instruí⁶

La sabiduría que Sócrates posee no consiste en el conocimiento de un contenido. Como más adelante se verá, no se trata de un conocimiento teórico en el que se usan definiciones (este siempre le va a llevar a aporías). Sócrates no enseña *nada* propiamente. Por eso los acusadores no conseguían acusarle de *algo*. Uno podría preguntarse si, entonces, tal conocimiento es de tipo técnico. Un conocimiento no teórico, sino un *saber hacer algo*. Pues bien, tampoco se trata del saber técnico. Al interrogar a sus interlocutores (poetas, políticos y artesanos), Sócrates deja claro que su conocimiento no es de tipo técnico. Este último, además de ser necesariamente limitado en razón de su propia especificidad, no proporciona por sí mismo el saber requerido para tratar de modo adecuado con su propia limitación⁷. Por ejemplo, los artesanos sabían hacer sus productos y, al mismo tiempo, opinaban acerca de temas políticos de los que ellos no eran expertos. Les faltaba un tipo de conocimiento para advertir su propia ignorancia.

Sócrates poseía otro tipo de saber. Precisamente, el que les faltaba a los interrogados: el conocimiento de los propios límites. Es decir, no creer que por ser experto en un área también se sabe sobre todo lo demás: “lo que no sé, tampoco creo saber”⁸. La sabiduría socrática no consiste en saber muchas cosas, tampoco en ser especialista. Tampoco trata del “saber hacer” cosas, no consiste en ser muy habilidoso en distintas áreas. El conocimiento que Sócrates poseía y del que los demás carecían no era un saber de contenidos, pues justo esto era lo que los poetas, políticos y artesanos supuestamente sí tenían.

Si el saber tan peculiar de Sócrates era el conocimiento de los propios límites, entonces ha de ser un conocimiento de sí. No se trata del conocimiento de un objeto, de algo distinto a sí mismo, sino del conocimiento de sí en el que se reconoce no saberlo todo. Sócrates sabe hasta dónde llega su saber y así obedece al mandato del dios de Delfos: *conócete a ti mismo*.

⁶ *Ibid*, 33 a -b

⁷ VIGO, A. 2012, “Platón y las aporías del conocimiento de sí”, en: M. D. Boeri – N. Ooms (eds.), *El espíritu y la letra. Un homenaje a Alfonso Gómez Lobo*, Buenos Aires, 2011. Págs. 226- 227.

⁸ *Apología*, 21 d

Sobre ese tipo de saber indaga Sócrates en uno de los diálogos de juventud de Platón: en el *Cármides*. En este libro hay un pasaje paralelo al de la *Apología*, en el que a raíz de la búsqueda de la definición de la *σωφροσύνη* (sensatez), Sócrates retoma su visita al dios de Delfos y este afirma que el *conócete a ti mismo* y el *sé sensato* son la misma cosa⁹. Unas líneas más tarde, esta idea se confirma diciendo que la sensatez es saber de uno mismo¹⁰. A lo largo del diálogo, los interlocutores han intentado dar definiciones de la sensatez¹¹, pero ninguno lo ha conseguido, han sido refutados. A partir del momento en que Sócrates revela que la sensatez implica conocerse a sí mismo, refutará cualquier intento de considerar el saber del saber como algo que se refiere a objetos, a contenidos específicos¹².

Esto se confirma al final del diálogo, cuando Sócrates toma el último intento de Critias por definir la sensatez y da dos razones para desechar la sensatez entendida como un saber de contenidos: que es aporético y no es útil¹³, porque no nos hace buenos y por tanto, no conduce a la felicidad. Esta séptima definición de la sensatez dada por Critias es la siguiente: “de entre todos los saberes, ella es el único que lo es de sí misma y de todos los demás”¹⁴, “sabe lo que sabe y lo que no sabe”¹⁵.

⁹ *Cármides*, 165 a

¹⁰ *Ibid*, 165 c

¹¹ LLEDÓ, E. *Diálogos de Platón*, Volumen I. Pags. 319-325. Lledó traduce el término *σωφροσύνη* por *sensatez* y muestra la dificultad que tiene establecer un significado cerrado a la palabra: “el diálogo es una búsqueda de su sentido y que se dan diversas definiciones, pero lo realmente dificultoso es verter en un solo termino todas las resonancias que en la palabra griega se encierran”. Según Lledó, este término en Platón tiene un sentido distinto que en autores como Homero y Tucídides, y además, la palabra adquiere distintos matices en los diferentes diálogos de Platón. En el *Crátilo* 411e aparece la etimología que Platón hace de la palabra, que viene de *σως* (sano) y *φρεν* (corazón, mente, entendimiento). En diálogos más maduros, como el *Fedro*, aparece la *σωφροσύνη* como la guía hacia lo mejor, ante el apetito de placeres. En el *Banquete* también aparece este sentido de la sensatez como dominio de la *επιθυμία* (la pasión concupiscible del caballo negro). En el *Fedón* sigue manteniéndose la misma concepción de *σωφροσύνη*, pero se añade el matiz más desarrollado de una “especie de orden interior que desdiciendo el cuerpo, facilita el conocimiento y la filosofía”. Finalmente, en la *República*, aparece como el orden y gobierno de las distintas partes del alma. Lledó considera a A. E. Taylor y T. G. Tuckey como referentes en el estudio de la significación de la *σωφροσύνη*.

Cfr. PINILLA, A. *Sofrosine. Ciencia de la ciencia*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. 1959

¹² ALVIRA, R. “El Pur amour y los infiernos de la razón”. *Anuario Filosófico*. Vo. XVIII, 1985. Número 1. EUNSA. P. 10

¹³ El concepto para Sócrates de utilidad no se identifica con el de instrumentalidad, como más adelante se verá. Aunque la traducción española de la editorial Gredos de la palabra griega que aparece en *Cármides* 169b, *ὠφελία*, es “utilidad”, la traducción inglesa de Burnet es “benefit”. Ahora bien, el significado literal de *ὠφελία* es “ayuda, socorro”. Por tanto, en vez de utilidad, podría decirse que la sensatez entendida de esa forma, “no sería de gran ayuda” o “no sería conveniente”.

¹⁴ *Cármides*, 166 e

¹⁵ *Ibid*, 167 b

La definición de Critias surge a raíz de querer diferenciar de la sensatez las técnicas como la medicina, la arquitectura, la técnica de tejer y las ciencias como las matemáticas. Estas se caracterizan por tener un objeto, como la salud, los edificios y los números pares e impares. En los saberes técnicos y en la ciencia, el objeto y el saber sobre ese objeto son distintos. Según Critias, justamente el problema es que en la sensatez no hay esta diferencia, puesto que se trata del saber cuyo objeto es el mismo saber. Así, dice que “de entre todos los otros saberes, ella es el único (saber) que lo es de sí misma y de todos los demás”¹⁶. Y también es saber del “no saber”, es decir, de lo que no se sabe. Por ello, el sensato “se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe, y de la misma manera podrá investigar qué es lo que cada uno de los otros sabe y cree saber y no lo sabe”¹⁷.

Sócrates mostrará que la investigación acerca de la sensatez, entendida de esa forma, es inviable. Este tipo de saber es para Sócrates algo muy extraño, pues cuando “en otros casos, se hace una investigación semejante (a la de la sensatez) pienso que llegará a parecerse inviable”¹⁸. Sócrates traslada la investigación sobre la sensatez a otro tipo de casos como, por ejemplo, la vista. Dice Sócrates: “Imagínate por un momento que se da una especie de visión que no dice relación con aquello de lo que normalmente es visión la visión, sino que es visión de sí misma y de las demás visiones y también, de las no visiones; y siendo como es visión, no ve color alguno, sino sólo se ve a sí misma y a las otras visiones. ¿Te parece a ti que existe algo así?”¹⁹. Para que quede bien claro que es imposible encontrar tal cosa, toma también el ejemplo del oído, de las sensaciones, del deseo, del miedo, de las opiniones. Es imposible pensarlas sin un objeto. Sócrates quiere hacer ver a Critias que un saber no intencional no es posible. Finalmente, Sócrates recurre a las propiedades y las magnitudes, subrayando que no existe una propiedad o magnitud que no tenga ningún objeto al que aplicarse.

Ahora bien, Sócrates no cierra las puertas a la definición de Critias de la sensatez y le da una oportunidad más de intentar mostrar que sí existe un saber de ese tipo: “se necesitaría (...) de un gran hombre, mi querido amigo, que determinase, con precisión y en todos los casos esto: si no hay

¹⁶ *Ibid*, 166 e

¹⁷ *Ibid*, 167 a

¹⁸ *Ibid*, 167 c

¹⁹ *Ibid*, 167 c

nada que, por naturaleza, tenga el poder de referirse a sí mismo, pero²⁰ sí a otro o bien a algunas cosas sí y a otras no. Pero además, si hay cosas que se refieran a sí mismas, hay que ver si entre ellas se encuentra la sensatez²¹. Critias intenta dar cuenta de su concepción de sensatez, pero se queda bloqueado, no dice nada claro e incluso intenta ocultar la aporía. Entonces, Sócrates, sin la intención de dar por terminada la conversación a causa del fracaso de Critias, examinará de nuevo si es posible o no la sensatez comprendida de tal modo.

Lo que se pone en cuestión no es que haya un saber que sea de sí mismo, sino que este saber también implique distinguir entre las cosas que sí sabe y las que no: “no es esto lo que te discuto, dije yo, o sea, que cuando alguno esté en posesión de ‘lo que se conoce a sí mismo’ (el saber del saber cuyo objeto es ese saber mismo), se conozca efectivamente a sí mismo, sino que al que tiene esto, le venga también por necesidad el discernir las (cosas) que sabe y las que no”²². Critias le dice a Sócrates que justamente ese saber es un mismo saber: es uno el saber acerca las cosas que sabe y acerca de las cosas que no sabe.

Sócrates le dice a Critias que, si se acepta esto anterior, sería lo mismo el saber y la ignorancia de lo sano, o el saber y la ignorancia de lo justo, puesto que el conocimiento sobre lo que sí se sabe y no se sabe es el mismo. El problema de esto sería que si alguno no supiera nada sobre la salud o sobre la justicia y solo tuviera el saber del saber, llegaría a creer que sabe algo. Pero solo con este saber, “¿cómo sabrá uno que conoce? Porque a fin de cuentas, si conoce qué es la salud, es por la medicina y no por la sensatez (...) y así sucesivamente” (con las demás técnicas o ciencias). Pero con la sensatez, si es solo un saber del saber, ¿cómo sabrá que conoce la salud o conoce la arquitectura?”²³. La conclusión es que el que ignore esto último, no sabrá *qué* es lo que sabe, sino solo *que* sabe. O sea, sabrá que tiene un saber pero la sensatez no le hará saber de qué cosa es ese saber. Y la consecuencia de esto último es justamente lo contrario de lo que se buscaba al principio,

²⁰ A mi modo de ver, este “pero” no tiene sentido. La traducción inglesa es la siguiente: “so what we want, my friend, is some great man who will determine to our satisfaction in every respect whether there is nothing in nature so constituted as to have its own faculty applicable to itself, and not only some other object, or whether there are some such, and others not such; and whether, again, if there are things that have such relation to themselves, they include a science which we assert to be temperance”. Por tanto, tiene sentido quitar el “pero” y poner “no solo”, de modo que así quedaría la frase: “se necesitaría (...) de un gran hombre, mi querido amigo, que determinase, con precisión y en todos los casos esto: si no hay nada que, por naturaleza, tenga el poder de referirse a sí mismo y no solo a otro o bien a algunas cosas sí y a otras no. Pero además, si hay cosas que se refieran a sí mismas, hay que ver si entre ellas se encuentra la sensatez”.

²¹ *Ibid.*, 169 a

²² *Ibid.*, 169 e

²³ *Ibid.*, 170 c

el distinguir el impostor del auténtico técnico o científico. No será posible saber si alguien se está haciendo pasar por algo que no es.

Sócrates dice que es necesario hablar sobre medicina para distinguir al verdadero médico del que no lo es²⁴. El sensato ha de preguntar sobre los contenidos de la medicina, porque “cada saber está demarcado no como simple saber, sino como tal saber; o sea, por su relación con algo concreto (...). Quien quiera examinar la medicina es necesario que lo haga en esos dominios en los que ella se mueve y no en los que caen fuera de ella. (...) En los dominios de los dichos y de los hechos habrá que investigar si lo que se dice, se dice con verdad y si lo que se hace, se hace rectamente”²⁵.

Por tanto, la sensatez entendida de esta manera es imposible, puesto que lleva a aporías. Ahora bien, Sócrates se pregunta también si, dando por supuesto que es posible este tipo de saber (que en realidad es imposible) sería útil. En este texto se ve algo característico de Sócrates: la utilidad para él es un medio para el bien y, por tanto, para la felicidad.

En un comienzo, parece que tal conocimiento nos traería gran provecho, puesto que nadie nos podría engañar. Viviríamos sin equivocaciones nosotros y todos los que estuviesen bajo nuestro gobierno. Además, no haríamos nada que no supiéramos, dejando tal tarea en manos de quienes sí la saben hacer²⁶. Además, quien poseyera tal sensatez, “aprendería más fácilmente todo lo que quiere aprender y todo le aparecería más claro, porque al lado de todo lo que aprende, ve por añadidura, el saber mismo. Y será capaz de juzgar a todos los otros más exactamente en aquello que él mismo haya aprendido”²⁷.

Parece que si existiera tal saber, sería algo muy útil. Sin embargo, estos beneficios no son considerados útiles para Sócrates, por lo que la sensatez, tal y como Critias la ha descrito no aporta utilidad alguna:

²⁴ *Ibid.*, 170 e

²⁵ *Ibid.*, 171 a -b

²⁶ *Ibid.*, 171 c

²⁷ *Ibid.*, 172 b -c

- ¿No será, Critias, el provecho que se saca de la sensatez algo de este estilo (los beneficios descritos en el anterior párrafo) y lo que pasa es que nosotros tenemos la mirada puesta en algo mayor y buscamos algo mayor de lo que en realidad es?
- Tal vez, es eso lo que pasa
- Tal vez. Tal vez hemos estado buscando una cosa inútil²⁸.

Para Sócrates la sensatez entendida de ese modo es inútil porque no nos hace buenos: “en verdad, si la sensatez es todo aquello que decimos que es, no me parece demasiado claro que nos haga buenos”²⁹. Si la sensatez fuera como Critias la ha descrito, “el género humano, obraría y viviría más sabiamente, porque la sensatez no permitiría que, bajo su vigilancia, se colase, como colaboradora nuestra, la ignorancia”³⁰. Sin embargo, que obrando así de sabiamente, obraríamos bien y seríamos más felices es algo que aún no se puede alcanzar.

¿Es el vivir con conocimiento lo que verdaderamente nos hace felices? La respuesta de Sócrates es negativa: “no es el vivir con conocimiento lo que hace obrar bien y ser feliz, ni todos los saberes juntos”³¹. Solamente el conocimiento que nos hace buenos es el útil, porque es el que será portador de felicidad. Es decir, que Sócrates restringe el ámbito del conocimiento a uno muy peculiar. Se dirige a Critias y le dice: “no nos quedamos con nuestra afirmación de que el ser feliz es vivir con conocimiento, (...) me parece que estás delimitando al feliz en el dominio del que vive con conocimiento de ciertas cosas concretas”³². ¿Será este conocimiento el de la adivinación, el conocimiento que sabe, además del porvenir, todo lo que ha pasado y lo que ahora está pasando? ¿O será el conocimiento del juego de las damas, el cálculo, o la medicina? Entre todos los saberes, solo hay uno que hace feliz y no es ninguno de los que acabamos de mencionar, “sino solo esa *peculiar ciencia del bien y del mal*”³³. La sensatez, de este modo, queda identificada con esta peculiar

²⁸ *Ibid.*, 172, b -c

²⁹ *Ibid.*, 172 e

³⁰ *Ibid.*, 173 d

³¹ *Ibid.*, 174 b -c

³² *Ibid.*, 173 e

³³ *Ibid.*, 174 c

ciencia³⁴ del bien y del mal. No es un saber de los otros saberes y de las ignorancias, como Critias había apuntado. Y es esta ciencia la que permite que todas las demás lleguen a ser buenas y provechosas. Así, la sensatez, está por encima de todas las ciencias y técnicas.

³⁴ “Conviene señalar el problema terminológico de la palabra ἐπιστήμη; habitualmente la palabra suele traducirse por “ciencia”, una traducción que, en el caso de Platón, tiene sus matices. La palabra ἐπιστήμη adquiere el significado nítido de ciencia (conocimiento teórico) a partir de Aristóteles, y Platón lo vincula con el conocimiento teórico (inteligible) a partir de la República. En diálogos anteriores (como parece ser el caso del Menón) la palabra ἐπιστήμη no parece tener un significado tan preciso. Es más, como puede verse en el trabajo de Snell, buena parte del problema de Platón reside en que emplea un término, ἐπιστήμη, que por un lado significa conocimiento y por otro hace referencia a “saber hacer”, ser capaz de dirigir algo hacia un fin concreto”. CRUZ, M. *Purificar la mirada. La relación entre conocimiento y ética en el pensamiento de Platón*. Dykinson. Madrid, 2015. En prensa. P. 18.

2. LA PECULIAR CIENCIA DEL BIEN Y DEL MAL

¿En qué consiste esa peculiar ciencia del bien y del mal? Como ya se ha dicho anteriormente, se trata de un conocimiento de sí mismo que no es de tipo objetivo e implica conocer los límites del propio saber.

Por una parte, es un autoconocimiento que advierte el límite respecto de una técnica o teoría que uno desconoce, algo que muchos de los interlocutores interrogados por Sócrates pasaban por alto. Este ser consciente de hasta dónde llega el conocimiento que se posee es la condición sin la cual no es posible seguir conociendo. Si no se reconoce la ignorancia en un aspecto, no es posible aprender aquello que antes no se sabía. La condición para seguir conociendo es el examen de sí mismo, la autocrítica. Si uno nunca se pone en cuestión o no deja que los demás lo examinen, el conocimiento quedará impedido.

Ahora bien, el conocimiento de los propios límites no es el conocimiento de sí entendido como una objetualización del propio sujeto y tampoco consiste en poner como objeto el saber mismo, como ya se ha explicado en el capítulo anterior. Más tarde se verá que el hombre necesita de otro objeto para conocerse a sí mismo: este conocimiento del sujeto solo es posible gracias a la mediación de otro objeto.

Además del límite respecto de las técnicas o ciencias que se desconocen, hay también una advertencia del límite respecto de lo divino. Según A. Vigo, el significado originario de la máxima délfica *conócete a ti mismo* estaba orientado hacia la toma de conciencia y la observación de los límites humanos, con el fin de evitar caer en la desmesura de pretender asemejarse a los dioses³⁵. De este modo, el conocimiento de los propios límites es relativo a la sabiduría divina. Relativo en cuanto la divina es sabiduría en sí misma, en sentido absoluto, solo hay sabiduría humana porque el dios es sabio y también quiere que los hombres lo sean:

Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y parece que éste -habla de Apolo- se sirve de mi

³⁵ VIGO, A. Op. Cit. Págs. 216- 217

nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: “es el más sabio el que, de entre vosotros, hombres, conoce como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría”³⁶.

El conocimiento de sí, indicado en la inscripción del santuario de Apolo en Delfos, es propio de los dioses³⁷. Sócrates insiste en que, al contrario de lo que piensan muchos, esta máxima délfica no es consejo sino salutación. El conocimiento de sí mismo no es como otros tantos consejos que tienen origen en la experiencia humana, como *el que se fía, se arruina o nada en demasía*³⁸. Se trata de una inscripción cuyo contenido sale de la boca de un dios. Al mismo tiempo, el autoconocimiento es también algo alcanzable por el hombre, puesto que el dios se dirige al hombre como a un igual³⁹, saludándolo de ese modo, diciéndole que se conozca a sí mismo. De aquí se sigue que, si bien es el hombre el que se conoce a sí mismo, Platón muestra que el origen del autoconocimiento no está en él, sino en algo que está más allá de sí: en lo divino.

Antes de dar paso a lo que está más allá de sí mismo, es necesario detenerse brevemente y preguntarse acerca del *sí mismo*. ¿Qué es lo más *sí mismo* que hay en el hombre y que es capaz de autoconocerse, para Platón?

En el diálogo del Alcibiades I entre el 129 b y 131 a, Platón explicará que el alma es lo *más sí mismo* que hay en el hombre. Sócrates y su interlocutor están buscando cuál es el arte que nos hace mejores a nosotros mismos y, para ello, antes indagarán acerca de lo que somos nosotros mismos. Argumenta de un modo muy directo. Comienza por preguntarle a Alcibiades si es Sócrates el que habla y si este se sirve de la palabra para hablar. Al aceptar esto, aparece la distinción entre el que se sirve de una cosa y la cosa de la que se sirve. Alcibiades no entiende y, como es muy habitual en Sócrates, este le pone ejemplos para que le entienda: un zapatero se sirve del trinchete de las hormas y de otros instrumentos, pero él no es esos instrumentos. Ahora bien, el zapatero no solo usa instrumentos sino que también se sirve de sus manos. Así, el zapatero también es otra cosa que las manos de las que se sirve. A partir del ejemplo del zapatero, Sócrates da un salto y afirma: “el hombre se sirve de su cuerpo”. Puesto que hemos aceptado que lo que se sirve de una cosa es diferente a la cosa de la que se sirve, el hombre es otra cosa que su cuerpo.

³⁶ *Apología*, 23 a -b

³⁷ ALVIRA, R. Op. Cit. P. 10

³⁸ *Cármides*, 164 e-165 a

³⁹ ALVIRA, R. Op. Cit. P. 10

Entonces, ¿qué es el hombre, si no es cuerpo? Si el alma dispone del cuerpo y este la obedece, podría ser ¿el compuesto de alma y cuerpo? No, puesto que “no mandando uno de los dos, es imposible que los dos juntos manden”. Por tanto, si ni el cuerpo, ni el compuesto de cuerpo o alma son el hombre, entonces lo más *si mismo* que hay es el alma. Platón identifica al hombre con el alma. Al final, llegan a la conclusión de que “el que manda (Apolo) que nos conozcamos a nosotros mismos manda, por consiguiente, que conozcamos nuestra alma”.

Este conocimiento que el alma tiene de sí no puede ser, como ya se ha indicado, objetivo, tomándose el conocimiento mismo como objeto. Tampoco puede ser un conocimiento directo y transparente del alma misma, puesto que está unida al cuerpo. Un conocimiento así sería como pedir a la vista que se viera a ella misma. Entonces, ¿cómo es posible que el alma se autoconozca? Yendo más allá de sí misma, saliendo al encuentro de algo afín a ella, de su propia naturaleza y viéndose reflejada. Es mirando y llegando a conocer todo aquello que es divino (la divinidad y la sabiduría mismas) como resulta posible llegar a conocerse a sí misma en la mayor medida ⁴⁰.

El contacto con lo divino, con lo que trasciende al hombre, es condición para el autoconocimiento del alma. En las obras anteriores al Fedón se desvela la idea de que el alma puede autoconocerse de un modo subjetivo y tocando lo divino. Platón sostiene, a lo largo de estos diálogos, que ese conocimiento no es de tipo objetivo, sino subjetivo. Ya en el Fedón, la relación del alma con lo divino como condición de autoconocimiento aparece justificada y más desarrollada en la tesis ontológica de la teoría de las ideas⁴¹. Al entrar en contacto con lo inteligible, el alma llega a autoconocerse porque se reconoce como reflejo de las ideas. Las conoce porque les son afines. Pero en el Fedón todavía no ha hablado de la idea del bien.

Es en la República cuando se introduce una gran novedad: la idea del bien. Aquí, Platón no solo muestra que el alma se autoconoce mirando a lo inteligible, sino que encuentra en la idea del bien el criterio, la orientación de su buen actuar. Conoce la razón de lo bueno. Si el bien es la

⁴⁰ VIGO, A. Op. Cit. Págs. 242- 243

⁴¹ No se trata aquí de defender y rebatir la tesis ontológica de la teoría de las ideas, simplemente de ver que el autoconocimiento, en Platón, es imposible sin las ideas.

medida de la bondad de todas las demás cosas, también será la medida de la buena acción⁴². De este modo, esa *peculiar ciencia del bien y del mal* es la que nos proporciona la orientación de nuestra actuación. El alma es configurada por el bien, puesto que puede actuar según esa idea y ser reflejo, participación de ella. En este sentido, el conocimiento que el alma tiene de sí misma es en cuanto realizando o no el bien, es decir, siendo o no su imagen⁴³. Imitándolo o no imitándolo, conociendo que es medida del actuar, o poniéndose a sí misma como medida, puede saberse más cercana o más lejana a la idea, se autoconoce en tanto buena o mala. Así, Platón muestra que el alma tiene un *carácter terminativo*⁴⁴. Ella se encuentra a sí misma ante la opción de optar o no por el bien, que deja impronta en ella. A lo largo de su estancia en el cuerpo, el alma va perfeccionándose y conociéndose cada vez más, acercándose a la idea del bien o lo contrario. Así lo muestra Sócrates en la Apología:

Mi buen amigo, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores y, en cambio, no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible? ⁴⁵

Al comienzo del Cármenes hay también una anticipación que apunta hacia esta concepción del alma, donde dice que esta es el origen de todos los bienes y males del hombre, aunque todavía no esté presente en este diálogo la idea del bien. Afirma que el alma puede ser buena o mala, al ser fuente de bondad o de maldad ⁴⁶: no está determinada y sí abierta a la excelencia. Este mencionado carácter configurable del alma, por el cual no está ya terminada sino por terminar, estando abierta al bien y a su propia perfección, también lo reconoce el profesor M. García Baró, señalando su libro *Filosofía Socrática* que el hombre es una *entidad intermedia*:

⁴² La “(...) Idea del Bien, tiene la función de pauta de orientación última de todo obrar adecuado, en la medida en que hace posible la referencia de todas las demás cosas y todos los demás conocimientos al bien real de aquel, que, en cada caso, se vale de ellos (cf. VI 504a-506b; VII 519b-521b)”. VIGO, A. Op. Cit. P. 244.

⁴³ Para una mayor profundización de la relación que hay entre la contemplación y la acción en Platón, leer: CRUZ, M. *Purificar la mirada. La relación de ética y conocimiento en el pensamiento de Platón*. Op. Cit.

⁴⁴ “Al final del diálogo (del Cármenes) ha resultado sin embargo -¿por qué no interpretarlo como ironía contra el intelectualismo socrático?- que el discurso teórico no resuelve nada, o que ese ensalmno es ineficaz para conceder lo anunciado, a saber, los bienes para el hombre. Y si eso es así, necesariamente se tiene que deber a que la naturaleza no es sólo ni primariamente teórica” ALVIRA, R. Op. Cit. P. 15

⁴⁵ *Apología*, 29 d

⁴⁶ “Es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre (...). Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo”. *Cármenes*, 156 e

Es el hombre mismo, junto con toda realidad cuya naturaleza no es inmediatamente de suyo ya excelente, lo que tenemos que considerar, en el sentido más profundo, *entidad intermedia*: ser a medio camino, en lo que hace a su ser mismo, entre la nada y la perfección, entre la carencia absoluta de valor y el límite supremo de este⁴⁷. (...) Es el alma lo que se hace buena o mala; lo que, de suyo, está en la mera posibilidad de ser una cosa o la otra, en un estado original intermedio, alejado por igual de la nada y de la excelencia. Dicho de otra manera: solo el hombre mismo, el yo, el alma, es lo susceptible, en el universo entero, de maldad o bondad respecto de la excelencia propiamente humana (...)⁴⁸.

Una vez explicado que el alma se conoce a sí misma en relación al bien y que este es el criterio para su buena actuación, uno podría preguntarse por qué y de qué modo el alma puede conocer las ideas; en especial, la idea del bien (de la que todas las demás ideas participan) y, más aún, cómo esto se traduce en el buen actuar. Se trata de indagar por qué la peculiar *ciencia del bien y del mal* es lo que hace obrar bien y ser feliz⁴⁹.

⁴⁷ GARCÍA-BARÓ, M. *Filosofía Socrática*. Sígueme, Salamanca, 2005. P. 41

⁴⁸ GARCÍA-BARÓ, M. Op. Cit. Págs. 71-72

⁴⁹ “No es el vivir con conocimiento lo que hace obrar bien y ser feliz, ni todos los otros saberes juntos, sino solo esa peculiar ciencia del bien y del mal” *Cármides*, 174 c

3. LA REMINISCENCIA

La teoría del conocimiento de Platón trata acerca de la primera cuestión, sobre el modo en que el alma conoce las ideas. Esta entra en contacto con ellas a través de la reminiscencia, del recuerdo que un objeto trae de algo distinto de sí con el que tiene algún tipo de relación. Platón explica la teoría de la reminiscencia en el Fedón como argumento a favor de la inmortalidad del alma⁵⁰. En el segundo discurso de Sócrates del Fedro⁵¹ aparece un ejemplo de la reminiscencia que ayuda a comprenderla. Sócrates ve a un joven bello. Al ver su belleza, reconoce que no es bello en sí mismo, es decir, que no es la belleza en sí. Así, el alma va más allá de la belleza visible del joven y reconoce la belleza en sí, la idea de la belleza. El alma reconoce que el joven participa de la idea de la belleza, el joven le ha remitido, apuntado a ella. Al verlo, el alma de Sócrates reconoce lo inteligible, lo esencial de la hermosura del joven y capta en ella una participación de la belleza en sí misma.

Platón distingue varios tipos de reminiscencia⁵² pero la que aquí interesa y la que aparece en el ejemplo que se acaba de exponer es la *vertical*. Lo complejo de esta reminiscencia es que no se trata de un objeto sensible que recuerda a otro objeto sensible, que está al mismo nivel (reminiscencia horizontal). Por ejemplo, una lira que me recuerda al músico, o un retrato que me recuerda a un retratado. Se trata de que mediante la percepción se capta algo sensible y esto rememora algo inteligible. Consiste en captar mediante los sentidos, por ejemplo, la belleza de una persona, se la conoce como atractiva y el alma reconoce esta belleza como imagen, una semejanza de la belleza en sí misma. Un objeto sensible captado por los sentidos dispara a la parte racional del alma a conocer la esencia de aquello reconocido como participación de una idea, en este caso, de lo bello en sí.

Uno podría preguntarse por qué para conocer la belleza en sí misma, es necesario partir de la experiencia sensible, partir de un objeto bello que la rememore. Podría encontrarse una explicación sobre el origen de la reminiscencia en el segundo discurso de Sócrates del Fedro, en el mito del

⁵⁰ El argumento de la reminiscencia aparece a partir de *Fedón*, 72 e. Este argumento por sí mismo no demuestra la inmortalidad del alma, tiene que complementarse con los demás argumentos del Fedón.

⁵¹ Comienza en *Fedro*, 244 a

⁵² Para una explicación más amplia de la anámnesis y sus tipos, leer la traducción: VIGO, A. *Fedón*. Colhiue. Buenos Aires, 2009. Págs. 54- 63.

carro alado. Pero antes de entrar en ello, conviene hablar sobre el valor de verdad de los mitos⁵³ en Platón. Para Piepper, “la verdadera historia mítica no solo habla de algo indudablemente real y no mira a algo distinto, sino que tiene que ver exclusivamente con lo que se expresa en ella misma, aun cuando esto pueda seguir siendo algo inalcanzable e indemostrable”⁵⁴.

A lo largo de la historia ha existido la tendencia de pensar que los mitos platónicos, por ser ficticios, no traen ninguna verdad. También se ha dado lo opuesto, la racionalización del mito platónico, queriéndolo despojar de sus elementos poéticos y simbólicos. Piepper defiende en su libro *Los mitos platónicos* que el único modo de hacer filosofía no es la exposición dogmática, sino que hay otros modos de expresión, entre ellos los mitos. Precisamente, puede ocurrir que “la realidad con verdadero alcance para el hombre no posea la estructura del contenido objetivo, sino más bien la de suceso y que en consecuencia no se pueda captar adecuadamente en una tesis, sino en una *praxeos mimesis*, en la imitación de una acción, o lo que es lo mismo, en una *historia*”⁵⁵. J. L. Chrétien también coincide con Piepper en que el mito puede expresar de mejor manera una verdad cuya estructura sea más bien la de un suceso que la de un contenido objetivo. Es más, los mitos, lejos de liberarse de una primordial facticidad, la dicen, como solo ellos pueden decirlo⁵⁶.

Volviendo a la cuestión que había quedado abierta antes de este inciso sobre los mitos platónicos, por qué el alma tiene la capacidad de conocer lo inteligible es algo que no se puede explicar mediante una argumentación filosófica. En Platón, preguntarse por qué el alma puede conocer las ideas y las conoce en la reminiscencia, sería equivalente a indagar en cómo se dio el primer saber. Esta realidad tan arcana como el primer conocimiento tiene el carácter de suceso originario que funda la naturaleza del hombre: la inteligibilidad del alma que incluye el autoconocimiento no transparente, porque esta se encuentra en un cuerpo. Por ello, Platón cuenta esa verdad, la de que el alma es afín a las ideas, mediante un mito, en el segundo discurso de Sócrates del Fedro.

⁵³ Para profundizar en esto, leer PIEPPER, J. *Sobre los mitos platónicos*. Herder, 1984.

⁵⁴ PIEPPER, J. Op. Cit. P. 27

⁵⁵ Aquí el sentido de “historia” es el de “una narración”. Op. Cit. P. 14

⁵⁶ CHRÉTIEN, J.L. *Lo inolvidable y lo inesperado*. Sígueme. Salamanca, 2002. P. 28

Según dice Platón en boca de Sócrates, el alma contemplaba el ser y lo que verdaderamente es, lo inteligible. Pero, por dejar de contemplarlo, cayó en un cuerpo y en ese instante se olvidó de las ideas, siendo así la reminiscencia el único modo conocer lo inteligible. Volviendo otra vez al análisis de la reminiscencia, la vertical implica aceptar que este acto de rememoración no es posible sin haber conocido anteriormente, antes de la percepción, lo inteligible en sí mismo. Puesto que sin conocer la idea de belleza no sería posible reconocer un objeto como bello. Es decir, que lo afín a lo inteligible que hay en el hombre (el alma) ha tenido que existir antes de toda posibilidad de percepción, antes del nacimiento⁵⁷. En este mito aparece, por una parte, una creencia religiosa - la de la posibilidad de la existencia del alma separada del cuerpo- y, por otra parte, una tesis filosófica sobre la esencia del saber⁵⁸ - la reminiscencia.

⁵⁷ Para Platón esto sí es un argumento a favor de la inmortalidad del alma, pero tiene que ser complementado por otros argumentos más para demostrar que no solo el alma puede existir independientemente del cuerpo, sino también después de la muerte. Para ver los argumentos leer el Fedón.

⁵⁸ CHRÉTIEN, J.L. Op. Cit. P. 15 y GUARDINI, R. *La muerte de Sócrates*. P. 171.

4. EL AMOR Y LA SENSATEZ

En el mito del Fedro, aparece que el alma es connatural a las ideas cuando se narra que esta contemplaba la verdad y al dejar de contemplarla cayó en un cuerpo. Y que ya en el cuerpo, el modo de conocer las ideas es la reminiscencia. Para responder a la segunda pregunta planteada al final del segundo capítulo, es decir, cómo se traduce el conocimiento de las ideas en buen actuar, conviene retomar la segunda parte del mito del carro alado del Fedro⁵⁹.

Dice Platón acerca de las almas: “estas, cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas y sin saber qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propiedad”⁶⁰. Describe el estado del alma en que reconoce en un objeto del mundo sensible algo semejante al mundo inteligible. Especialmente, la belleza. El alma, al estar unida al cuerpo, reconoce la belleza de un objeto de este mundo mediante el sentido de la vista. La reminiscencia sería el acto de la parte racional del alma de reconocer la belleza del muchacho como semejante a la idea de belleza, es decir, a la belleza en sí misma.

Ahora bien, este reconocimiento puede darse a lo largo de un camino que se recorre durante toda la vida. En el diálogo del Banquete, donde Sócrates pone en boca de Diotima lo que él considera que es el ἔρως (amor), aparece de una manera más precisa cómo es posible ascender de las bellezas de este mundo sensible a la idea de la belleza. Impulsado por el recto amor, el alma puede llegar un día a divisar la belleza en sí misma, en su pureza, sin ninguna clase de composición. Así, dice Diotima: “Esta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor (...): empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños, ir ascendiendo continuamente”⁶¹.

⁵⁹ Aquí expondré una interpretación propia del Fedro. Al margen de todas las connotaciones pedófilas de la cultura griega que aparece en el texto, intentaré desentrañar la relación entre el conocimiento de las ideas y el buen actuar. En términos modernos, se trataría de ver cómo entra en juego el elemento práctico. Reconozco que es un atrevimiento exponer esta interpretación. Sin embargo, a los profesores A. Vigo y R. Alvira les parece razonable y me han propuesto otros textos platónicos para completar el sentido de esta alegoría, como el Cármides y el Alcibiades.

⁶⁰ *Fedro*, 250 a

⁶¹ *Banquete*, 211 c

¿Cuáles son esos peldaños por los que acceder a la belleza en sí misma, impulsados por el recto amor? ⁶² El alma, primero, se enamorará de un solo cuerpo y después comprenderá que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la belleza de otros cuerpos. Entonces, perseguirá la belleza de la forma y encontrará que es una y la misma belleza la que hay en todos los cuerpos. Una vez comprendido esto, amarán todos los cuerpos bellos, calmando el arrebató por uno solo. Después, considerará la belleza del alma más bella que la del cuerpo y será capaz de reconocer la belleza de las normas morales. Finalmente, la belleza de las normas de conducta conducirá a la belleza de las ciencias y, a partir de estas, será capaz de contemplar la belleza en sí misma.

En el Banquete, Sócrates ha dado una visión global acerca del recto amor, que es capaz de impulsar al hombre hacia lo inteligible a lo largo de toda la vida.

“Se trata de un ascenso estético, ético e intelectual: la belleza no sólo se aprecia en los cuerpos físicos o en las artes, sino también en el comportamiento ético y en la ciencia. El ser humano es capaz de advertir la presencia de algo especial en todas aquellas cosas que llama “bellas” y la tarea del verdadero amante será el aspirar a una belleza pura que colme su anhelo profundo de bien”⁶³.

Pues bien, en el diálogo del Fedro, a mi modo de ver, aparece de modo más detallado, en un caso concreto, cómo es posible alcanzar la belleza en sí en el enamoramiento. Cuando un hombre queda prendado de la belleza de alguien, ¿cómo se daría el recto amor? ¿cómo sería el buen actuar del alma que reconoce en un muchacho bello una participación de la belleza en sí?

El buen actuar consistiría en dejar que esa persona que recuerda a la idea de belleza se pueda parecer al máximo a su idea. Consistiría en *dejar ser* al otro. Así lo dice Platón cuando habla sobre los que aman: “hacen todo lo posible para que sea (el amado) tal cual es (...). Hacen que se asemeje lo que más puedan al dios suyo (...) intentan todo lo más que pueden, llevarlos a una total semejanza con ellos mismos y con el dios al que veneran” ⁶⁴. Este fragmento del Fedro, se podría corresponder con la idea del Banquete de que el amor siempre busca una forma más perfecta de

⁶² Esta escalera del amor aparece en *Banquete*, 210 a- 211 a

⁶³ CRUZ, M. Op. Cit. P. 75

⁶⁴ *Fedro*, 252 e

belleza. Al ser el amor hijo de Πενία (pobreza) y de Πόρος (riqueza)⁶⁵, nunca se queda satisfecho hasta que encuentra lo que verdaderamente lo puede saciar, la forma perfecta de la belleza. Ese deseo de buscar en el otro lo que verdaderamente es, la búsqueda de su máxima semejanza con su idea, es el amor. Así, en términos actuales, podríamos decir que el amor es la fuerza que impulsa al respeto del otro, a su no manipulación. Pero, ¿cómo llevar a cabo este noble deseo? ¿Cómo encauzar esta fuerza que busca la máxima semejanza con la idea?

Aquí entra en juego esa peculiar ciencia del bien y del mal de la que se habló en el segundo capítulo, la sensatez. Sabemos que implica un conocimiento no técnico, ni teórico, ni de contenidos, sino un conocimiento de sí en el que uno reconoce que su alma está abierta a la perfección, a ser configurada o no por el bien, puesto que es connatural a él. Pues bien, la sensatez es esa peculiar ciencia de la parte racional del alma que muestra al hombre cómo realizar el fin del amor. Existe en el hombre el amor, el deseo bueno de *dejar al otro ser*; y ha de ser acompañado de sensatez, el conocimiento de cómo hacerlo, de cómo realizar lo que ese deseo busca. De aquí se podría deducir, en categorías no platónicas, que la sensatez sería como un conocimiento de los medios para realizar el fin del amor. Este conocimiento es conocimiento de sí en el sentido de que el alma reconoce en sí misma obstáculos para realizar el impulso del amor: teniendo en cuenta que la medida no es uno mismo sino el bien, es posible reconocerse lejos o cerca de ella, más o menos semejante, como ahora se verá. Pero antes de abordar esta cuestión, es necesario señalar que para esta concepción de la sensatez es bueno comprender por qué es fundamental que el alma tenga partes. La división tripartita del alma es, junto con con la idea del bien, la segunda gran novedad que aparece en la República ⁶⁶, algo que ayudará a comprender mucho mejor en qué consiste la peculiar ciencia del bien y del mal⁶⁷.

Platón considera que el alma tiene tres partes y en el Fedro aparece representada en la imagen del carro alado. El que dirige el carro es el auriga, la parte racional del alma, que es la más noble porque es la divina: es connatural a las ideas y dirige las otras partes. El caballo negro es el caballo rebelde al que le cuesta obedecer al auriga y representa a la parte concupiscible del alma. Finalmente, el caballo blanco, que es noble y dócil al auriga, representa a la parte irascible del alma.

⁶⁵ *Banquete*, 203 b- 204 c

⁶⁶ *República*, 435 c y 441 c.

⁶⁷ CRUZ, M. Op. Cit. Págs. 87- 88.

Si el alma no tuviera partes, sería imposible comprender que al mismo tiempo y del mismo modo se den en ella dos movimientos contradictorios, por ejemplo, el caballo negro puede correr hacia una dirección y el auriga puede dirigirlo al lado contrario.

Partiendo de que alma tiene tres partes, estamos en condiciones para la explicación acerca de la sensatez y del amor, de *dejar al otro ser* y de *cómo llevarlo a cabo*. Platón expone detalladamente este proceso en el que se combina el conocimiento de sí y el buen actuar entre 253d y 255c⁶⁸, en el ejemplo del reconocimiento de la belleza de un joven. Este proceso se resumirá y comentará en los siguientes párrafos.

Ante el semblante del amado, el auriga siente una gran atracción, un calor que recorre toda el alma, pero se contiene a sí mismo para no saltar sobre el amado. El caballo blanco también se contiene, siguiendo dócilmente las órdenes del auriga. Por el contrario, el caballo negro no hace caso y pone en aprietos al otro caballo y al auriga. Les trae a la memoria los placeres que pueden obtener avalanzándose sobre el joven y les intenta forzar a saltar. Irritados, el caballo bueno y el auriga se resisten, como si fueran a evitar hacer algo indigno y ultrajante. Sin embargo, “al final, cuando ya no se puede poner freno al mal, se dejan llevar a donde les lleven, cediendo y conviniendo en hacer aquello a lo que se les empuja. Y llegan así junto a él, y contemplan el rostro resplandeciente del amado”⁶⁹.

Al presenciar al amado, el auriga reconoce en él la naturaleza de lo bello, lo admira e intenta echar las riendas hacia atrás, tratando de controlar a los caballos y no avalanzarse sobre el amado. Esto sucede varias veces, hasta que al final el auriga consigue poner a sus pies a los dos caballos, “en compañía de la sensatez”. Al comienzo, el caballo negro obedece a malas pero después incluso empieza a tener miedo cada vez que está en presencia del amado.

En este punto, el alma del amante sigue al amado pero ahora de un modo reverente y temeroso. Así, el amado es cuidado como un dios, “por un amante que no finge sino siente la

⁶⁸ Como ya se ha mencionado, en este pasaje en concreto se parte de la situación particular de un hombre mayor que es atraído por un joven bello. Al margen de toda connotación pedófila u homosexual, creo que es posible reconocer estos movimientos del alma en otro tipo de situaciones en las que el objeto de deseo no es necesariamente un muchacho bello, sino por ejemplo, una persona del sexo opuesto.

⁶⁹ *Fedro*, 254 a- b. Aunque esta frase sorprende y parece contradictoria, se hace comprensible si se piensa en el proceso del enamoramiento.

verdad”. Finalmente, el amante llega a acercarse al amado porque este último “le ha dejado acercarse”, aceptando la benevolencia del amante. Hasta tal punto lo acepta, que el amado empieza a amar al amante e incluso llega a verse a sí mismo en el amante.

En estos tres párrafos hay varios elementos que permiten desentrañar esa relación entre amor y sensatez, entre el deseo noble y el conocimiento (que es también conocimiento de sí) que permite realizarlo. Para empezar, cuando el alma se ve atraída por algo bello, el caballo negro trae a la memoria los placeres que puede obtener avalanzándose sobre el muchacho y, al contrario, el auriga y el caballo blanco aun deseando, tienen la conciencia de que hacer eso es algo “indigno y ultrajante”. En estas palabras puede reconocerse que el freno a ese deseo viene dado por el respeto al otro, que tiene su origen en el reconocimiento de que hay algo en él que no se debe violar. Y que este respeto al otro es superior al placer obtenible del muchacho.

Este reconocimiento de algo sagrado en el otro se confirma cuando se vislumbra en la otra persona una semejanza de la belleza en sí. Aquí entra en juego la reminiscencia: algo sensible del mundo que se percibe mediante los sentidos permite a la parte racional del alma reconocer en ello la naturaleza de la belleza. En el muchacho, algo particular, se reconoce lo universal, la idea, lo divino, en este caso la belleza. Platón reconoce que lo divino y universal es lo inmanipulable y, que, por tanto, no es subordinable a lo particular. Del mismo modo en el alma, las pasiones se ordenan según la parte racional del alma. No es digno satisfacer los placeres egoístas a costa de manipular al otro, que también tiene un origen divino como uno mismo. Por esto, cuando la mejor parte del alma vence, el “amante trata como a un dios al amado”. Así pues, el amor consiste en dejar al otro ser lo que es, preservando su dignidad o, más allá, buscando que él se asemeje cada vez más a la idea de la que participa.

Pero no solo el otro será más semejante a la idea de la que participa, en este caso a la idea de belleza, sino que el amante mismo será más semejante a la idea del bien. Puesto que el alma del amante sigue al amado “de un modo reverente y temeroso” y no guiado por la fuerza del caballo negro. La prueba de que lo desea de tal modo es que el amante puede acercarse al amado porque este “le ha dejado acercarse”: libremente y sin estar forzado de ningún modo. Por tanto, el amante ha respetado la libertad del amado, aceptando este último la “benevolencia del amante”. Así, el alma del amante se hace buena, puesto que el auriga ha vencido y “ha podido amar al amado

verdaderamente, sin fingirlo”. El alma llega a la posesión del bien, idea que también aparece en el Banquete, al comienzo del diálogo de Diotima con Sócrates⁷⁰.

Y en esta semejanza y realización de la idea del bien en el alma particular, la sensatez ha jugado un papel fundamental. No solo acepta que el otro tiene un origen divino semejante al propio, sino que reconoce en uno mismo impedimentos para respetarlo. Es decir, que la sensatez podría ser aquella peculiar ciencia de la parte racional del alma que es capaz de detectar los puntos débiles, los saltos que el caballo negro puede dar. Pero para reconocer por dónde el caballo negro se puede descarrilar es fundamental conocer por dónde debe ir. O sea, que la sensatez es también el saber acerca de cómo controlar esos movimientos, acompañado de la fuerza del caballo blanco que representa la fuerza del deseo irascible. Así, dice Platón que la sensatez es esa peculiar ciencia del bien y del mal. Es decir, el alma es impulsada por el amor: por el deseo de realizar el bien, que consiste en respetar al otro, ayudarlo a asemejarse al máximo a su idea y tratarlo como a un dios⁷¹; y el alma es sensata puesto que sabe cómo conseguirlo porque ha detectado sus flaquezas y sabe el modo de llevarlas, acompañado siempre de la fuerza de la voluntad.

Después de este análisis del segundo discurso del Fedro, se confirma la idea que más arriba se había desarrollado: la sensatez es conocimiento de sí. No hay fórmula alguna para la sensatez. Tampoco se trata del conocimiento de una teoría ni de una técnica a aplicar, sino del conocimiento que uno tiene de su propia debilidad: de la limitación de su conocimiento y de los movimientos de los caballos, distintos en cada alma.

Como también se indicó en los primeros capítulos, el conocimiento de sí es algo propio de los dioses, pues precisamente el mandato delfico salido de la boca del dios, *conócete a ti mismo*, se dirigía a los hombres. Ahora bien, ¿cómo es posible que en el Fedro Platón diga que la sensatez es humana y no divina⁷², si el conocimiento de sí es algo divino? El conocimiento de sí propio de los

⁷⁰ *Banquete*, 204 d- e

⁷¹ Para Platón, el amor es una pasión divina, enviada al hombre desde lo alto (*Fedro*, 249 d-e). A mi modo de ver, en el Fedro aparece una clara distinción entre la pasión divina del amor, que le lleva al hombre a salir de sí, al encuentro del otro y a lo divino; y por otra parte, las pasiones humanas, representadas por el caballo negro como, por ejemplo, el deseo del placer que el otro nos puede ofrecer (254 a). La pasión del amor es verdadera, o sea, se ama verdaderamente, cuando la *sophrosyne* entra en juego y permite al hombre subordinar las pasiones humanas a la divina. No es que el placer sea malo, sino que sería lícito solamente una vez conquistado el amado, con el consentimiento del amado para dejar acercarse al amante.

⁷² *Fedro*, 256 b

dioses es distinto del humano. Este último, la sensatez, implica el conocimiento de los propios límites y, por tanto, el conocimiento de aquellas pasiones que a uno le impiden amar. Los dioses también se conocen a sí mismos, pero no conocen su caballo negro, pues no lo tienen: “pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de otros es mezclada”⁷³. En el sentido de que el hombre es capaz de conocerse a sí mismo, como los dioses también se conocen a sí mismos, la sensatez es divina. Pero en cuanto la sensatez es conocimiento del límite y la propia debilidad, es propiamente humana.

Como anteriormente se dijo, el saber de sí del ser humano también se distingue del divino en que el conocimiento de sí del alma no es transparente a sí mismo. Si ella está unida al cuerpo, queda afectada por él, no puede deshacerse de él completamente para conocerse. En el décimo libro de la República, Platón ilustra esta idea relacionando el alma con la antigua forma del dios del mar, Glauco, que ahora está afectado por todas las algas, conchas, piedras que hay en el mar:

Para saber cómo es de verdad (el alma), debemos contemplarla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento, tal cual es cuando llega a ser pura. Entonces se la hallará mucho más bella y se percibirá más claramente la justicia y la injusticia y todo lo que acabamos de describir. Lo que decimos ahora respecto de ella es cierto en lo que toca a su apariencia presente; y la hemos contemplado en una condición tal como la del dios del mar Glauco, cuya naturaleza primitiva, al verlo, no es fácil distinguir ya que, de las partes antiguas de su cuerpo, unas han sido desgarradas, otras estrujadas y estropeadas completamente por las olas, en tanto se han añadido a su naturaleza otras por aglomeración de conchas, algas y piedras, de modo que se asemeja más a una bestia que a lo que es por naturaleza. Y es así como contemplamos el alma, afectada en su condición natural por miles de males. Pero ahora debemos mirar allí, Glaucón.

- ¿Hacia dónde?

- Hacia su amor por la sabiduría y debemos advertir a qué objetos alcanza y a qué compañía apunta, dada su afinidad con lo divino, inmortal y siempre existente, así como qué llegaría a ser si siguiese algo de tal índole y fuera llevada por ese impulso fuera del mar en el que ahora está (...) ⁷⁴.

En este texto Platón no descalifica la capacidad del alma de conocerse a sí misma. Una vez más, se trata de entender en qué consiste el *conócete a ti mismo*.

⁷³ Fedro, 146 b

⁷⁴ República X, 611b -612a

5. EL CONOCIMIENTO DE SÍ Y DEL OTRO

Volviendo otra vez al diálogo del *Alcibiades I* o *Sobre la naturaleza*⁷⁵, Platón da una clave más acerca el conocimiento de sí. En este diálogo, Platón se pregunta por el *arte regio*, la ciencia de lo justo e injusto que todo gobernante debería tener. Sócrates ha buscado a Alcibiades, un hijo de Pericles que cree estar por encima de los demás para gobernar y que busca honores y gloria. Se inicia la conversación y, al rato, el joven acaba por reconocer lo mucho que le queda por aprender y lo grande que es su ignorancia. Sócrates le muestra la importancia que tiene el conocerse, que implica el reconocimiento de la propia ignorancia. Solo así podrá cuidarse y prepararse para un día ponerse a la cabeza de los atenienses y luchar contra el enemigo.

Alcibiades queda intrigado acerca del cuidado de sí. No es ningún arte por el que podemos mejorar las cosas que son destinadas a nuestro cuerpo (como por ejemplo, el arte del zapatero) o el arte por el que cuidamos el propio cuerpo, como la gimnástica. El cuidado de sí “no es ninguno por el que podemos mejorar las cosas que son nuestras, sino que es aquel por el que podemos hacernos nosotros mismos mejores”⁷⁶.

Ahora bien, para saber cómo nos hacemos mejores, hay que saber antes lo que somos nosotros mismos. Y la respuesta a esta pregunta ya apareció en el segundo capítulo. Se trata de conocerse a sí mismo, algo que implica previamente saber qué es ese *sí mismo*. Este *sí mismo* no puede identificarse con el cuerpo, pues precisamente el hombre hace uso de él. Por tanto, el hombre es el alma. Así, pues, llega a afirmar Sócrates que “el que manda que nos conozcamos a nosotros mismos manda, por consiguiente, que conozcamos nuestra alma”⁷⁷. Aquí está presente la idea de que el conocimiento de sí no viene dado por ningún arte de las cosas destinadas al cuidado del cuerpo, la sabiduría no viene dada por el arte del zapatero, ni del médico, etc. La sabiduría es el conocimiento de sí, de la propia alma. Al mismo tiempo, el objeto del verdadero amor es el alma. Esta idea que aparece implícitamente en el Fedro aparece en el Alcibiades de un modo explícito: “el

⁷⁵ Según M. Cruz, “la cuestión del conocimiento de uno mismo aparece también en el Alcibiades I, diálogo que fue considerado auténtico hasta el siglo XIX, cuando algunos críticos dudan de que lo escribiera Platón. En cualquier caso las dudas no arrojan pruebas definitivas y parece que la doctrina contenida es bastante platónica”
CRUZ, M. Op. Cit. P. 59

⁷⁶ *Alcibiades I*, 128 e

⁷⁷ *Ibid.*, 129 b

que está enamorado del cuerpo de Alcibíades no es Alcibíades el objeto de su cariño sino una de las cosas que pertenecen a Alcibíades (...). He aquí por qué el que sólo ama tu cuerpo se retira desde que esta flor de belleza comienza a marchitarse”⁷⁸.

Una vez explicado que el alma es el objeto del cuidado de sí, Alcibíades vuelve a preguntar acerca de cómo tener cuidado de sí mismo. Pero en vez de responder, Sócrates insiste en lo que se acaba de explicar, en que “es el alma la que es preciso cuidar, debiendo ser este el único fin que nos proponemos”⁷⁹, porque esta verdad no aparece de manera clara y evidente y ha costado llegar a esa conclusión. Reconoce que hay una tendencia en el hombre a quedarse en lo superficial, en las artes de las cosas destinadas a los cuerpos, en la belleza de los cuerpos, en las riquezas, en la gloria. Pero Sócrates sabe que esto es así porque precisamente la condición del hombre es la de un alma sumergida en el mar: “si la consiguiéramos ver con toda claridad es indudable que nos conoceríamos a nosotros mismos”⁸⁰.

Si el alma está en un cuerpo, el conocimiento que tiene de sí no puede fundarse en un abandono absoluto del cuerpo, porque esta separación es la muerte. Cuando en el texto de la República aparece el alma como la forma del dios Glauco y lo que no es alma como las algas, piedras y conchas que se encuentran en el mar y que afectan al alma, Platón no dice que el conocimiento de sí sea imposible. Indica el amor a la sabiduría como el modo de conocerse a sí mismo. Este amor a la sabiduría consiste en “advertir los objetos que alcanza (el alma) y a qué compañía apunta, sabiendo que es afín a lo divino, inmortal y siempre existente y debería preguntarse qué llegaría a ser si siguiese algo de tal índole (lo divino), y fuera llevada por ese impulso fuera del mar en el que ahora está”⁸¹. Para analizar esta larga oración de la República con tanta densidad de sentido conviene tener en cuenta ciertas “pistas” del diálogo del Alcibíades.

Sócrates ha mostrado en este diálogo que el objeto de la sabiduría, o del conocimiento de sí, es el alma misma y no el cuerpo o los objetos destinados a él. Puesto que el alma está en un cuerpo, este conocimiento no es inmediato, transparente, evidente. Ya en el diálogo del Cármides mostró

⁷⁸ *Ibid.*, 131 c

⁷⁹ *Ibid.*, 132 c

⁸⁰ *Ibid.*, 132 c

⁸¹ *República X*, 611 b -612 a

Sócrates que considerar el conocimiento de sí como un conocimiento objetivo lleva a aporías y además es inútil. En el diálogo del Alcibíades se desvela un sentido posible más del *conócete a ti mismo*, que se comprende por comparación a la vista. Si uno hiciera el ejercicio de intercambiar el *conócete a ti mismo* por un *mírate a ti mismo*, esa mirada solamente sería posible sobre un objeto en el que uno pudiera ver su propio ojo, es decir, en un espejo y, como dice Alcibíades, en otros cuerpos semejantes. Sócrates puntualiza que justamente en el ojo hay un pequeño punto en el que existe un efecto espejo. Es en la pupila de otro ojo donde un ojo se ve reflejado a sí mismo: “un ojo, que quiere verse a sí mismo debe mirarse en otro ojo, y en la parte del ojo donde reside toda su virtud, es decir, la vista”⁸². Pues bien, sucede lo mismo con el alma. Se reconoce a sí misma en otro semejante al mirarse en su parte divina del alma:

En esta parte del alma, verdaderamente divina, es donde es preciso mirarse y contemplar allí todo lo divino, es decir, dios y la sabiduría, para conocerse a sí mismo perfectamente⁸³.

Es imposible conocerse perfectamente sin trascender de sí mismo, quedándose encerrado en la propia subjetividad. Para reconocer lo excelente del alma o, en términos actuales, la *dignidad* del hombre es necesario reconocer en el otro que hay en él algo inviolable, sagrado, inmanipulable: la parte divina del alma, aquella representada por el auriga en el diálogo del Fedro. Solamente a partir del descubrimiento del otro es posible reconocer la afinidad del alma con las ideas. Solo mediante el otro, mediante el semejante es posible conocer la propia participación de lo divino. Y solo conociendo las ideas uno podrá conocerse verdaderamente a sí mismo y por tanto, ser sabio. Esta idea que aparece en el Alcibíades, que está en consonancia con el texto de la República que estamos analizando, también casa con la reminiscencia. Solamente a partir de un objeto del mundo sensible le es posible al alma conocer las ideas, porque reconoce en tales objetos una participación, una semejanza de ellas. Sin embargo, el conocimiento del alma no solo de una idea, sino también de su propia afinidad a las ideas es más profundo, puesto que en este conocimiento no solo reconoce una participación de una idea sino que también el alma se está conociendo a sí misma.

De este modo, ahora se puede decir, más allá de lo mostrado en el capítulo 3, que si el conocimiento de sí se da en su plenitud cuando el alma se conoce a sí misma en cuanto relacionada con lo inteligible, entonces la reminiscencia ha de estar más relacionada con el futuro que con el

⁸² *Alcibíades*, 132 e - 133 a

⁸³ *Ibid.*, 133 b

pasado. Es decir, que “la dimensión temporal propia de la reminiscencia es el futuro, la abertura y don del futuro”⁸⁴. Ese autoconocimiento no hay que buscarlo en el pasado, antes de que el alma cayera en un cuerpo, entre otras cosas, porque tal estado era inmemorial⁸⁵. Aquel estado en que el alma contemplaba las ideas sin ningún tipo de mediación vuelve a nosotros desde el futuro, como una tarea a realizar⁸⁶. Se trata de buscar a lo largo del tiempo aquello que nos hace ser quienes somos. Por ello, la reminiscencia está estrechamente ligada con el amor, con el deseo de alcanzar las formas perfectas que nos configuran. Y al mismo tiempo, esta concepción de la reminiscencia implica un reconocimiento de la propia ignorancia, puesto que la reminiscencia no comienza por una acumulación de recuerdos reencontrados o reconquistados, sino por el vacío y la desposesión⁸⁷. Para recordar es necesario reconocer la ignorancia acerca de algo. Aquí vuelve a aparecer la dimensión del conocimiento de los propios límites en el saber de sí mismo: si uno reconoce que no se acuerda de nada, podrá empezar a recordar. El reconocimiento del no saber es justamente la disposición adecuada para iniciar la búsqueda verdaderamente.

Una vez explicada ampliada la visión de la reminiscencia, conviene seguir con la explicación del Alcibiades. Teniendo en cuenta este diálogo se podría decir que solo a partir del conocimiento de otra alma es posible que el alma conozca que ella misma es afín a las ideas y que participa de lo divino. La idea que está conociendo es la verdad, o sea, la afinidad de las almas con las ideas. Pero este conocimiento es al mismo tiempo autoconocimiento, porque se conoce la propia participación de la verdad, es decir, que uno mismo es afín a las ideas. Y en este conocimiento de sí consiste precisamente la sabiduría: uno cae en la cuenta de que solo conociendo a dios (partiendo del conocimiento de otro hombre) es posible conocerse a sí mismo. Ahora bien, la sensatez, esa peculiar ciencia del bien y del mal por el cual somos capaces de actuar bien o mal, que también es conocimiento de sí, ¿qué lugar tiene aquí?

⁸⁴ CHRÉTIEN, J. L. Op. Cit. P. 27

⁸⁵ Chrétien pone dos ejemplos del Menón para justificar que la reminiscencia no consiste en el uso de la memoria: por una parte, es el joven esclavo, que no ha estudiado nunca y el que no tiene que traer nada de su memoria, el que consigue recordar y el que aprende alguna verdad. Por otra parte, a menudo afirma Sócrates que él mismo carece de memoria.

CHRÉTIEN, J. L. Lo inolvidable y lo inesperado. Sígueme. Salamanca 2002. P. 26

⁸⁶ CHRÉTIEN, J. L. Op. Cit. P. 26

⁸⁷ *Ibid.*

Más adelante en el Alcibiades dice Sócrates que si uno no se conoce a sí mismo y no es sabio no podrá conocer ni sus propios bienes ni sus males, puesto que, al no conocerse a sí mismo, tampoco conoce lo que está en él ni lo que le pertenece a él. Como se ha visto, *sí mismo* es la parte más divina del alma, es decir, el *νοῦς* (la razón), que es afín a las ideas y que es representado por el auriga en el Fedro. *Lo que está en él* son el caballo blanco y negro, que representan la parte irascible y concupiscible del alma, el *θυμός* (deseo irascible) y la *ἐπιθυμία* (el deseo concupiscible). Y *lo que pertenece a él* es el cuerpo mismo. Si uno no se conoce a sí mismo, es decir, si uno no conoce que es *νοῦς*, no habrá diferencia entre lo que es *νοῦς* y lo que no es *νοῦς*. Uno no conocería ni su propio caballo blanco y negro. Y si uno no conoce que es alma, tampoco conocería la diferencia entre cuerpo y alma, es decir, entre lo que es y tiene. De este modo, no sería posible conocer los bienes y males para sí mismo. No habría diferencia entre lo bueno y malo porque como no hay alma, tampoco hay jerarquía y ni nada mejor o peor. No se conocería que hay un auriga que busca lo mejor y que es capaz de dirigir a los dos caballos para realizarlo, tampoco se sabría que hay un caballo rebelde y que da prioridad a bienes que son inferiores a los que el auriga propone y el caballo blanco persigue (por ejemplo, como antes se ha visto, prefiere conseguir de un modo inmediato los placeres que puede obtener del muchacho bello en vez del respeto al muchacho).

A mi modo de ver, la *σοφία* (sabiduría) es ese saber de sí más general que consiste en el saber del carácter divino del alma. El sabio sabe que solo se conoce a sí mismo conociendo a dios y lo inteligible, el mundo de las ideas. La *σωφροσύνη* (sensatez) es esa peculiar ciencia del bien y del mal en la que el hombre, sabiendo que es *νοῦς*, al mismo tiempo conoce *aquello que está en él* y es capaz de gobernarlo, sabiendo así cuáles son los bienes que le convienen. Así, la *σωφροσύνη* implica la *σοφία*, esa “luz divina que brilla en vosotros” y que mirándose en ella “os veréis a vosotros mismos y conoceréis vuestros verdaderos bienes”⁸⁸.

Tanto para ser sabio como para ser sensato es necesario partir del semejante a sí mismo, es decir, de otro ser humano. Como aparece en el diálogo del Alcibiades, del mismo modo que el ojo se ve a sí mismo en otro ojo, el alma reconoce su excelencia y su dignidad viéndose reflejada en la parte más divina de otra alma. Y a partir de ella, reconoce que ella misma es también afín a lo divino y que solo conociendo lo divino se puede conocer a sí misma. En cuanto a la sensatez, solo es posible reconocer qué es lo mejor para sí mismo, es decir, cuál es el buen actuar, impulsado por el amor. Solamente en ese deseo de dejar al otro ser lo que verdaderamente es sin manipularlo para

⁸⁸ *Ibid.*, 134 d

los propios intereses egoístas, es posible saber qué es lo bueno. Solamente frente al objeto del amor es posible reconocer en sí mismo los obstáculos que impiden respetarlo y que sea lo más semejante posible a su idea, a lo divino. Y solamente a través del objeto del amor es posible amar lo divino, aquello de lo que los objetos participan y son semejanza, como aparece en el discurso de Diotima.

Hasta ahora hemos hablado acerca de la primera parte de esa cita de la República en la que dice Sócrates que el amor a la sabiduría trata de “advertir qué objetos pertenecen al alma y a qué compañía apunta, sabiendo que es afín a lo divino, inmortal y siempre existente...”⁸⁹, es decir, hemos advertido las distintas partes del alma y que la superior es afín las ideas. La segunda parte de la oración sigue así: “y debería preguntarse qué llegaría a ser si siguiese algo de tal índole (lo divino) y fuera llevada por ese impulso fuera del mar en el que ahora está”⁹⁰, es decir, uno ha de preguntarse cómo llegaría a ser, cómo vería su propia alma una vez liberada del cuerpo, tras la separación de la muerte. Pero antes de profundizar en esa misteriosa frase es necesario indagar acerca de lo que supone la muerte para Platón.

⁸⁹ *República X*, 611 b- 612 a

⁹⁰ *Ibid.*, 611 b - 612 a

6. EL SABER SOBRE LA MUERTE

La σοφία y la muerte

En la tarea de analizar lo que significa la muerte para Sócrates, conviene volver a la Apología de Sócrates, después de la defensa ante la acusación de haber delinquido “corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree”⁹¹. En este momento, se introduce una cuestión que muchos podían haber pensado en ese momento del juicio: ¿es realmente digno haber llevado a cabo una actividad que pone en peligro la propia vida?

Sócrates responde diciendo que un hombre vale la pena cuando lo que tiene en cuenta no es el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o malo al obrar⁹². Cuando se acepta estar en un buen puesto, llevar a cabo una misión, realizar una tarea porque se considera que es la mejor, o porque un superior la ha ordenado (como el dios Apolo en el caso de Sócrates), lo único que debe considerar es la deshonra⁹³. ¿Por qué tiene Sócrates la certeza de que es peor cometer una injusticia antes que morir?

Para empezar, nadie vivo ha sufrido la muerte, por lo que no es tan seguro que el prejuicio de que la muerte es lo peor que a uno le puede suceder sea verdadero. Una vez más aparece la declaración de ignorancia socrática, ese saber de los propios límites aplicado al saber acerca de la muerte. Sócrates es el más sabio de todos y dice: “temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe”⁹⁴.

Ahora bien, más allá de decir que la muerte no es el mal absoluto, ¿se puede sostener que Sócrates no la considera como un mal sino como un bien, e incluso como *el mayor de todos los bienes*? Sócrates deja abierta esta posibilidad: “nadie conoce la muerte. Ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con

⁹¹ Apología, 24 b

⁹² *Ibid.*, 28 c

⁹³ *Ibid.*, 29 a-b

⁹⁴ *Ibid.*, 29 a

certeza que es el mayor de los males”⁹⁵. Al final del diálogo se va esclareciendo que Sócrates cree que le conviene morir.

Para empezar, da una prueba que muestra que la muerte es algo bueno. A menudo aparece en la Apología “una señal”⁹⁶, que Sócrates considera divina y que habitualmente aparece justo en el momento en el que Sócrates va a realizar una acción, deteniéndolo y evitando así un mal. En estas ocasiones, le aparece ese mandato divino de modo negativo y no como en el oráculo *nadie es más sabio que Sócrates*, que es una afirmación positiva (Sócrates es el más sabio de todos). En el proceso de Sócrates que va a desembocar en la condena de muerte, la señal divina no ha detenido a Sócrates en el camino hacia la cicuta. Puesto que la señal habitual no se le ha opuesto, este considera que algo bueno le va a suceder⁹⁷. Es más, al final del diálogo dice explícitamente que la señal divina no lo ha detenido porque era mejor para él morir y librarse de los trabajos⁹⁸.

A continuación, considera Sócrates que hay esperanza de que la muerte sea un bien. Esta podría consistir en dos cosas. Por una parte, podría ser una “ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar”, algo que no tiene nada de malo y que sería maravilloso, puesto que “la totalidad del tiempo no resulta ser más que una sola noche”⁹⁹. Por otra parte, podría ser “una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar”¹⁰⁰. Y esta segunda opción es también algo bueno, puesto que Sócrates podría realizar en el Hades de una manera más perfecta la actividad que ya está realizando en Atenas (la conversación con los que se dicen sabios), además se encontraría con los verdaderos jueces y a los semidioses que fueron justos en su vida. Efectivamente, considera que allí no le condenarán a muerte por examinar y ver quién es sabio o no. Por último, dice que “los de allí son más felices que los de aquí porque ya el resto del tiempo son inmortales”¹⁰¹.

⁹⁵ *Ibid.*, 29 a- b

⁹⁶ Cfr. GUARDINI, R. *La mort de Socrate*. Traducción de P. Ricoeur. Editions du Seuil. París, 1947. Capítulo del Critón.

⁹⁷ *Apología* 40 c

⁹⁸ *Ibid.*, 41 d

⁹⁹ *Ibid.*, 40 e

¹⁰⁰ *Ibid.*, 40 c

¹⁰¹ *Ibid.*, 41 c

Como se acaba de ver, Sócrates, en su disposición hacia la muerte y en la defensa de su actividad, muestra en la Apología que la muerte no es el peor de todos los males. Al final del diálogo, llega a expresar por qué considera que nada malo le pasará y que al morir será más feliz incluso que los que todavía están aquí. Esta esperanza se basa en que cree que la muerte es un paso del alma de aquí a otro lugar, es decir, Sócrates cree en la inmortalidad del alma. Como ya se ha dicho más arriba, es en el diálogo del Fedón, en ese clima de amistad unas horas antes de morir, cuando Sócrates da argumentos filosóficos a favor de la inmortalidad del alma. El presupuesto de la inmortalidad del alma se encuentra en la existencia de un mundo inteligible, inmutable, más allá de lo sensible al que el alma es afín. Pues bien, conocer que el alma es capaz de conocimiento porque esta participa de lo inteligible es σοφία. La sabiduría implica saber que el alma tiene un carácter divino. Por tanto, la muerte, para el sabio, no solo no es el peor de los males, sino que es incluso el mejor de todos los bienes, puesto que es el paso del alma hacia su objeto más propio, hacia lo que le es más afín.

Considerar que la muerte no es el mayor mal implica que la finitud humana no es lo absoluto, puesto que hay un reconocimiento de que el alma es una participación de lo inteligible. Este es el reconocimiento del sabio, que le lleva a la aceptación de que no se conoce a sí mismo absolutamente y que la fuente de su conocimiento no está en sí mismo sino en aquello divino de lo que participa. Es así como el sabio reconoce su ignorancia, en especial, la ignorancia acerca de la muerte, poniendo en cuestión que la muerte sea el peor de todos los males. Lo contrario de la actitud sabia sería considerar que la vida humana es lo absoluto. Y esta es, justo, la posición del sofista: se cree medida de todas las cosas y de sí mismo. Por ello, sin saber, cree que sabe y está seguro de que la muerte es el peor de todos los males.

De este modo, Sócrates muestra que la consideración acerca de la muerte es fundamental para reconocer si una persona es sabia o no. La muerte es el límite en el que Sócrates se pone a sí mismo y a los demás para ver si se cree en la existencia de un más allá de sí mismo o no, para ver si uno considera como absoluto al hombre y, por tanto, que la fuente de todo conocimiento y orden es sí mismo; o si se afirma que lo absoluto es lo divino y que el alma participa de ello, teniendo así el orden y el conocimiento su fundamento en el mundo de lo inteligible, en especial en la idea de bien.

La σωφροσύνη y la muerte

Pero más allá de la σοφία, ¿cómo influye el posicionamiento respecto a la muerte en la σωφροσύνη y en el actuar? Efectivamente, la actitud respecto a la muerte, que es algo más general y que implica una visión global sobre la propia vida, está intrínsecamente unida al actuar: considerar que la muerte es el peor de los males y que por tanto uno es el absoluto de sí mismo incita a huir de la propia muerte aun a costa de cualquier bien o cualquier mal¹⁰². Ahora bien, si se considera que la muerte no es el peor de los males, sino que lo peor es cometer una injusticia, se buscará evitar cometerla, incluso a costa de la propia muerte. Esto último es lo que sucede con Sócrates. Él no solo reconoce lo divino y se sabe partícipe de ello, sino que lo acepta hasta sus últimas consecuencias actuando sensatamente, sin dejarse llevar por el atractivo de los honores o el dinero o por el terror que le puede suscitar la muerte.

Su posicionamiento acerca de ella no se queda en meras palabras, sino que tiene mayor fuerza en cuanto él mismo no la rehúye. Si lo hubiera hecho, habría cometido un acto injusto: habría desobedecido al dios y no hubiera cumplido la misión de recordarnos que no sabemos nada¹⁰³. Después del juicio y ya en la cárcel, como aparece en el diálogo del Critón, le ofrecen a Sócrates una oportunidad para escapar. Sócrates se niega a hacerlo, pues escaparse sería ir en contra de lo establecido por la ley, que para él está enraizada en un orden divino¹⁰⁴ y sería decir que la opinión de muchos acerca de la muerte (que es el peor de todos los males) es la verdadera. Es decir, que se encuentra continuamente ante la alternativa de o morir, o realizar un acto injusto.

Esta alternativa es extrema, pues se trata de la situación límite en la que tiene que elegir entre la muerte o el acto injusto. Uno podría decirse que en general, tales coyunturas no son muy habituales a lo largo de la vida, más bien esta disyuntiva sería algo extraordinario y que el papel que tiene la muerte en la sensatez, no es en realidad tan crucial. Sin embargo, entre 32 a- e Sócrates

¹⁰² GARCÍA - BARÓ, M. Op. Cit. P. 61

¹⁰³ “Si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente (...) a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes”. *Apología*, 30 e

¹⁰⁴ Cfr. GUARDINI, R. Op. Cit. Capítulo del Critón.

presenta ciertas pruebas de su actividad en Atenas que muestran que él nunca cedería ante nada que vaya contra lo justo por temor a la muerte y que, por tanto, estaría dispuesto a morir:

Yo mostré también en esa(s) ocasión(es), no con palabras, sino con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío¹⁰⁵.

Es decir, que no solo ante la situación extrema de la posibilidad real de morir Sócrates actuó sensatamente, afrontando la muerte y evitando una injusticia¹⁰⁶, sino también en otras circunstancias a lo largo de sus conversaciones por el ágora de Atenas. Y la consideración de la muerte en aquellas ocasiones fue fundamental para Sócrates. Él sabía que el hombre bueno no “ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente al obrar si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo”¹⁰⁷.

Al final del capítulo anterior se llegó a la conclusión de que la *σωφροσύνη*, la sensatez, es esa peculiar ciencia del bien y del mal en la que el hombre, sabiendo que es *νόος*, al mismo tiempo conoce *aquello que está en él* y es capaz de gobernarlo, sabiendo así cuáles son los bienes que le convienen. ¿Cómo influye o cómo se relaciona la concepción que uno tiene acerca de la muerte a la hora de actuar? Conviene volver, otra vez, al caso de Sócrates. Ante los distintos bienes y males que se le presentan, como pueden ser el dinero, la opinión de los demás, la fama, el ser honrado, la razón es capaz de reconocer cuál es el que más le conviene. Él reconoce que hay alguna parte de su alma que le incita a escaparse de la cárcel, a quedar bien delante de los demás, a decir cosas que los demás quieren escuchar... Es decir, los caballos le incitan a ponerse como absoluto a sí mismo. Y la razón sabe lo que le conviene, pues sabe que él no es el absoluto, el bien en sí, sino una participación. Sócrates, con sensatez, reconoce que antes que esos bienes está la afirmación del bien en sí, es decir, en su caso, la obediencia al dios y el cumplimiento de la ley. Estaría dispuesto a perder todos los demás bienes en favor del bien en sí. Estaría dispuesto a morir antes que realizar una injusticia.

¹⁰⁵ *Apología*, 32 d

¹⁰⁶ Cfr. *Critón*

¹⁰⁷ *Apología*, 28 c

La muerte, que en el juicio de Sócrates aparece como una posibilidad real, es un parámetro a partir del cual uno puede medirse a sí mismo, un horizonte hacia el que mirar a la hora de realizar una acción. Cuando el auriga gobierne a los dos caballos, la consideración sobre la muerte ayudaría a ver qué bienes está considerando y si está optando por el que más conviene. Así, la muerte podría ser como un “*test para la sensatez*”: ¿sería capaz de morir antes que realizar una injusticia? Del mismo modo en que el enamorado puede considerar que la dignidad y el carácter divino del otro es superior al placer que uno puede obtener del amado, el sensato prioriza la bondad o maldad de un acto al valor que puede tener la propia vida. En conclusión, Sócrates muestra que el modo de vivir puesto en práctica depende, en gran parte, de lo que uno cree saber acerca de la muerte ¹⁰⁸.

Si la visión de la muerte es la socrática, la que afirma que es un paso del alma de este mundo al mundo inteligible y que, por tanto, el alma no es el bien absoluto sino una participación del bien en sí; es decir, si uno cree en la inmortalidad del alma, se abre la posibilidad de una acción que no agota sus fines en la dispersión del tiempo ¹⁰⁹. Es decir, se abre la posibilidad de que a través de sus propias acciones el alma quede transformada para siempre, para bien o para mal, puesto que es inmortal y no perece en la muerte. Por ello, dice Sócrates en la Apología:

Yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros y estos (los acusadores), condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia (...). Después de la muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el de la condena a muerte¹¹⁰.

A la hora de actuar sensatamente, uno debería tener en cuenta cómo quedará su alma tras realizar la acción: ¿quedará culpable, pía, impía...? Ahora se entiende el sentido de aquella frase de la República con la que se terminó el capítulo quinto: “(el alma) debería preguntarse qué llegaría a ser si siguiese algo de tal índole (lo divino) y fuera llevada por ese impulso fuera del mar en el que ahora está” ¹¹¹. A la hora de actuar y decidir realizar una acción, lo propio del sensato podría ser preguntarse: ¿cómo llegaría a ser mi alma, cómo la vería, al actuar de esta manera, si de repente muriera y esta se liberara del cuerpo? Otro modo de decirlo con términos más actuales podría ser lo

¹⁰⁸ GARCÍA - BARÓ, M. Op. Cit. P. 61- 62

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Apología*, 39 c

¹¹¹ *República X*, 611b- 612a

siguiente: ¿me arrepentiría yo de haber hecho esto, de haber escogido este bien a la hora de morir?
¿Habría quedado mi alma más limpia habiendo actuado de otro modo?

Así, puede verse, una vez más, que la muerte es el límite extremo que uno puede tener en cuenta para medir la propia acción, para examinar si efectivamente ha sido buena y ha dejado el alma en un estado bueno o si la acción ha desordenado el alma, ha roto el equilibrio y armonía de sus partes. El horizonte de la muerte es un buen parámetro a la hora de ser sensato y de examinar la acción ya realizada o a realizar, puesto que así uno toma conciencia del peso que tiene cada acción en el estado del alma, que es inmortal.

CONCLUSIONES

La primera conclusión es que se pueden encontrar indicios de conocimiento práctico en Platón, tal y como se ha querido esclarecer especialmente en el primer y segundo capítulo. En el primero se vio que justamente Sócrates fue condenado por poseer un tipo de saber que los demás no eran capaces de detectar, pues no pertenecía ni al ámbito teórico ni al técnico: se trataba del conocimiento de los propios límites, un saber de sí mismo. En el segundo se vio que este saber de sí se identifica en el *Cármides* con la sensatez, un conocimiento que no se consigue encerrándolo en una definición, sino “siendo sensato”. Las aporías a las que Sócrates llega al intentar definir la sensatez son, yo creo, modos de señalar que para ser sensato lo que hace falta no es dar discursos sobre la sensatez, sino uno mismo ser sensato¹¹². Por ello, en el mismo capítulo se ha reflexionado acerca qué es lo “más sí mismo” para Platón: el alma. Es esta la que será sensata o no, la que se hace buena o no; un hombre no puede sustituir en sensatez a otro. El alma es la que se hace buena a través de las acciones pero ¿qué es lo que la hace buena? En el segundo capítulo se vio que el criterio para la buena acción que ilumina el alma aparece en la *República*, cuando la idea del bien se muestra como la medida del bien actuar.

De este modo, se advierte que Platón tiene una concepción del conocimiento práctico como conocimiento de sí mismo, del propio sujeto. Esto no quiere decir que consista en un conocimiento no intencional, autotransparente o que se tiene como objeto (el saber) a sí mismo. Platón reconoce que este conocimiento de sí solo es posible al reconocerse en otro “sí mismo”. Este tema se trató especialmente en el quinto capítulo, donde se tomaron textos del *Alcibíades I*. El alma conoce que el bien es su medida y que participa de él cuando se ve reflejada en otra alma, del mismo modo en que un ojo se ve reflejado a sí mismo en el espejo de otro ojo. Solo así podrá autoconocerse plenamente, solo así podrá reconocer el carácter divino que tiene, es decir, su capacidad de conocer lo bueno y lo inteligible en sí mismo. Para profundizar en ese conocimiento de sí había que tener en cuenta el papel de la reminiscencia, puesto que es el modo en que explica Platón que uno conoce las ideas, sin las cuales no es posible conocerse a sí mismo, algo fundamental de su concepción de saber práctico y que se trató en el tercer capítulo. La concepción de la reminiscencia se amplió al

¹¹² *Cármides*, 175 e - 176 a

añadir en el quinto capítulo que está más relacionada con el futuro que con el pasado, puesto que consiste en buscar a lo largo del tiempo lo que nos hace ser quien somos, como una tarea a realizar.

Otro elemento fundamental más que permite esclarecer el conocimiento práctico en Platón y que muestra cómo es tal conocimiento es la división tripartita del alma, que aparece en el cuarto capítulo, en referencia a la *República* y al *Fedro*. Si no hubiera división de partes en el alma, no habría distinción ni jerarquía alguna en los deseos que esta puede tener y, por tanto, tampoco se podría conocer cuál es el bien que hay que realizar, entre los diversos bienes que los deseos buscan. Por ello, se dijo que la *σωφροσύνη* (sensatez), más allá de la *σοφία* (sabiduría), el saber de sí más general que consiste en el reconocimiento del carácter divino del alma, es esa peculiar ciencia del bien y del mal en la que el hombre, sabiendo que es *voús*, al mismo tiempo conoce *aquello que está en él* y es capaz de gobernarlo, sabiendo así cuáles son los bienes que le convienen. Ahora bien, la sensatez ha de ser impulsada siempre por el *ἔρως* (amor), elemento que se trató también en el cuarto capítulo tomando textos del *Banquete* y del *Fedro*. Este deseo tan noble del hombre acompañado siempre por la sensatez, no solo lo impulsa a conocer el bien en sí mismo y, por tanto, a llegar a un autoconocimiento pleno, sino que también le ayudará a que este bien se realice en el alma, a través de las acciones, quedando así esta ordenada y en armonía, siendo cada vez más semejante a las ideas del bien y de la belleza. Así, se puede ver que el elemento desiderativo en Platón es un pilar a la hora de explicar el conocimiento práctico. Este conocimiento de sí, en el cual uno se conoce como orientado hacia el bien y como capaz de conocer cuál es el bien concreto a realizar en la acción, solo es posible si existe un amor al bien.

En el último capítulo de todos se hizo una reflexión acerca de lo que la muerte significa para Platón y se intentó esclarecer la relación que tiene su consideración con la *σοφία* y conocimiento práctico del bien y del mal, la *σωφροσύνη*. Por una parte, se vio que considerar que la muerte no tiene por qué ser el peor de todos los males implica reconocer la ignorancia acerca de tal cuestión, implica aceptar que la vida humana no es lo absoluto, la medida de todo. Solo para los que consideran que la vida humana es el mayor bien la muerte supone el peor de todos los males. El sabio es capaz de ver que el alma tiene una parte divina que participa de las ideas y que es capaz de autoconocerse. Por lo tanto, para él, la muerte podría ser incluso el mejor de todos los bienes, puesto que consiste el paso del alma a aquello a lo que le es más afín. De este modo, la muerte sería la liberación del alma del cuerpo por la que llega a contemplar en sí mismas las ideas de las que participa. Por otra parte, se vio que la concepción que uno tiene acerca de la muerte tiene sus

consecuencias en el actuar: el que considera que la muerte es el peor de los males será capaz de realizar acciones malas con tal de huir de ella. Ahora bien, el que no se pone como absoluto a sí mismo y considera que lo peor es cometer una injusticia, intentará evitar esta última, incluso en el caso de que tuviera que morir. Así, se tomaba el ejemplo de Sócrates, que no solo dice que la muerte no es el mal absoluto, sino que lo confirma con sus propias acciones y bebiendo la cicuta. Él estaba en una situación vida o muerte en la que tuvo que demostrar cuál era para él el mayor de todos los bienes. Ahora bien, en situaciones no tan extremas, la muerte podría ser como un “*test para la sensatez*”. Sería un modo de valorar si uno sería capaz de morir antes de realizar una injusticia, en el que antes de realizar una acción, uno se preguntara cómo quedaría su alma tras realizar la acción: ¿mejor o peor, más ordenada o más desequilibrada, más bella o más fea?

Es a partir de esa reflexión cuando se abre la posibilidad de llegar a la siguiente conclusión: que la sensatez, el conocimiento de sí que permite realizar acciones buenas, es el saber supremo de la vida del alma en el cuerpo. Gracias a ella, el alma puede prepararse para contemplar la idea del bien en sí mismo. Gracias a ella, el alma queda en buen estado para después de la muerte. Gracias a ella, el alma podrá volver a ese lugar supraceleste del que se habla en el *Fedro*, que ningún poeta podrá jamás cantar.

Dice Sócrates lo siguiente en la *Apología*: “el mayor bien para un hombre es precisamente este: tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaron a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto de vivirla para el hombre, me creeréis aún menos”¹¹³. A mi modo de ver, podría afirmarse que para Sócrates, el mayor bien no es la σοφία¹¹⁴ es decir, el autoconocimiento acerca del carácter divino del alma. Siendo una condición necesaria y más allá de ella, el mayor bien es examinar si uno también actúa según lo requiere ese carácter divino, sabiéndose partícipe de la idea del bien. Hace falta asemejarse a la idea a través de la propia actuación. Y para ello, es fundamental examinar si se actúa o se va actuar conforme a ella.

Una vida sin examen, una vida en la que no se reconoce que hay algo divino en uno mismo y en la que no se hace ningún tipo de distinción en las partes del alma y tampoco es capaz de distinguir entre los distintos tipos de bienes; o una vida en la que uno se pone como medida a sí

¹¹³ *Apología*, 38 a

¹¹⁴ La interpretación de σοφία tal y como aparece en este trabajo.

mismo a la hora de actuar y no se autocritica pues no pone en cuestión el propio actuar, no merece la pena ser vivida. Porque al morir, el alma quedará en un estado lamentable y no estará dispuesta para lo más connatural, para lo inteligible.

Al contrario, para los sabios y sensatos, la muerte es algo bueno, puesto que al abandonar el alma al cuerpo, esta podrá volver a contemplar plenamente esa verdad que antes de caer en el cuerpo contemplaba. Por ello, la filosofía es una preparación para la muerte. El filósofo ha de ir disponiendo a lo largo de la vida su alma para que en el momento de la muerte contemple las ideas en sí mismas. Disponerse para ello significa reconocer la propia relación del alma con las ideas y al mismo tiempo dejar que las propias ideas la vayan configurando. Es decir, por una parte, mediante la reminiscencia, el alma será capaz de reconocer las ideas del bien, la belleza y la verdad en los objetos del mundo sensible y podrá ascender hasta las ideas en sí mismas gracias al impulso del amor a la sabiduría. Y por otra parte, este ascenso va de la mano de la realización en uno mismo de las ideas, que se da a través de las acciones justas y buenas, que se realizan gracias a la sensatez, impulsadas por el recto amor.

En resumen, si la sensatez se va cultivando a lo largo de la vida, entonces la muerte será un beneficio para el alma que está en armonía, dispuesta para contemplar plenamente la idea del bien, la de la belleza y la verdad¹¹⁵. Ahora bien, si uno no la cuida, esta queda desordenada e indispuesta para lo más inteligible, puesto que se ha preocupado más por lo sensible, y la muerte será un perjuicio para tal alma¹¹⁶. Así, lo único que se lleva al Hades no es más que su educación y su crianza, “ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata”¹¹⁷. Esta misma idea, que es del *Fedón*, aparece de modo más poético en el siguiente pasaje del *Fedro*, cuando Sócrates habla del amante y amado:

Si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de medida subyugando lo que engendra la maldad en el alma y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita. Y, así pues, al final de sus vidas, alados e ingrátidos, habrán vencido en una

¹¹⁵ *Fedón*, 81 a

¹¹⁶ En *Ibíd.*, 81 b -c aparece esta idea, pero acentuando especialmente la influencia negativa del cuerpo sobre el alma.

¹¹⁷ *Fedón*, 107c

de las tres competiciones verdaderamente olímpicas y, ni la humana sensatez ni la divina locura pueden otorgar al hombre un mayor bien¹¹⁸.

No solamente al morir, al contemplar las ideas plenamente (que es el mayor bien para Platón) el alma que ha sido sensata alcanza la dicha. Ya en esta vida misma, si es la mejor parte del alma la que vence, si “se deja en libertad aquello en lo que lo excelente habita”, o sea, si es el auriga el que gobierna siempre guiado por la idea del bien que es medida de su propio actuar, entonces la existencia transcurre “en felicidad y en concordia”. De este modo, la sensatez es el saber supremo porque es el conocimiento de sí que lleva verdaderamente a la felicidad, pues como aparece en el *Cármides*, no todos los conocimientos aportan felicidad¹¹⁹. Y al mismo tiempo, la muerte es el mayor bien de todos para el sensato, al ser paso del alma hacia la contemplación de lo que más desea: el bien en sí mismo, la belleza en sí misma y la verdad en sí misma. No solo es posible encontrar conocimiento práctico en Platón, que aparece en forma de *σωφροσύνη*, sino que este es el saber supremo en la vida corporal del alma porque, gracias él, la muerte será el mayor de todos los bienes para el hombre.

¹¹⁸ *Fedro*, 256 a-c

¹¹⁹ *Cármides*, 174 a

- Pero aún hay algo que deseo conocer, cuál de los saberes es el que hace feliz, ¿o son todos por igual? (...)
- Pero aquel (saber) al que, sobre todo, me refiero, ¿para qué sirve?
- Para saber lo que tiene que ver con el bien y con el mal, dijo.
- ¡Oh tú, bribón! Exclamé. Rato hace que me estás obligando a dar vueltas, ocultándome que no es el vivir con conocimiento lo que hace obrar bien y ser feliz, ni todos los otros saberes juntos, sino sólo esa peculiar ciencia del bien y del mal

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- *Apología de Sócrates*. Diálogos de Platón, vol. I. Traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos Gual. Biblioteca Clásica Gredos, 37. Editorial Gredos. Madrid 2008.
- *Critón*. Diálogos de Platón, vol. I. Traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos Gual. Biblioteca Clásica Gredos, 37. Editorial Gredos. Madrid 2008.
- *Cármides*. Diálogos de Platón, vol. I. Traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos Gual. Biblioteca Clásica Gredos, 37. Editorial Gredos. Madrid 2008.
- *Alcibíades I*. Diálogos de Platón, vol. VII (Dudosos, apócrifos y cartas). Traducción y notas de Juan Zaragoza. Biblioteca Clásica Gredos, 162. Editorial Gredos. Madrid 1992.
- *Fedón*. Diálogos de Platón, vol. III. Traducción y notas de C. García Gual, Emilio Lledó y M. Martínez Hernández. Biblioteca Clásica Gredos, 93. Editorial Gredos. Madrid 2008.
- *Fedro*. Diálogos de Platón, vol. III. Traducción y notas de C. García Gual, Emilio Lledó y M. Martínez Hernández. Biblioteca Clásica Gredos, 93. Editorial Gredos. Madrid 2008.
- *República*. Diálogos de Platón, vol. IV. Traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Biblioteca Clásica Gredos, 94. Editorial Gredos. Madrid 2008.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ALVIRA, R. “El Pur amour y los infiernos de la razón”. Anuario Filosófico. Vo. XVIII, nº I. EUNSA. Pamplona, 1985.
- CHRÉTIEN, J.L. *Lo inolvidable y lo inesperado*. Sígueme. Salamanca, 2002.

- CRUZ, M. *Purificar la mirada*. La relación entre conocimiento y ética en el pensamiento de Platón. Dykinson. Madrid, 2015. En prensa.
- GARCÍA-BARÓ, M. *Filosofía Socrática*. Sígueme. Salamanca, 2005.
- GUARDINI, R. *La mort de Socrate*. Traducción de P. Ricoeur. Editions du Seuil. París, 1947.
- LLEDÓ, E. *Diálogos de Platón*, Volúmen I. Gredos. Madrid, 9ª edición, 2008.
- PIEPPER, J. *Sobre los mitos platónicos*. Herder, 1984.
- PINILLA, A. *Sofrosine. Ciencia de la ciencia*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1959.
- VIGO, A. *Fedón*. Colhiue. Buenos Aires, 2009.
- VIGO, A. “Platón y las aporías del conocimiento de sí”. *El espíritu y la letra. Un homenaje a Alfonso Gómez Lobo*. M. D. Boeri – N. Ooms (eds.) Buenos Aires, 2012.

