

Gabriel García Carrera

Conocimiento y Auto Conocimiento. Una aproximación desde el *Cármides* de Platón

RESUMEN

El presente artículo se propone examinar la relación entre el conocimiento de sí mismo y el examen del conocimiento desde el *Cármides* de Platón. En primer lugar se abordan las definiciones de *sophrosyne* formuladas por Cármides y se interpretan como formas erradas de mirarse a sí mismo. Luego se examinan las maneras en que Critias define la *sophrosyne*, centrando la atención en su interpretación del «conocerse a sí mismo». La refutación de este punto implica dos conclusiones importantes: a) no hay un saber que carezca de contenidos (un saber que lo sea sólo de sí mismo), y b) un saber que sólo examine cuándo un saber es auténtico o no (un saber del saber en un sentido meramente negativo) no presenta ninguna utilidad. Así, el *Cármides* permite delimitar maneras erróneas de entender la filosofía tal como se presenta en la *Apología de Sócrates*.

Palabras clave: ARÉTÉ, SOPHROSYNÉ, AUTO CONOCIMIENTO.

ABSTRACT

This paper aims to examine the relation between self-knowledge and the examination of knowledge from Plato's *Charmides*. It approaches first, the definitions of *sophrosyne* formulated by Charmides, definitions that are interpreted as erroneous ways of looking to oneself. Then it examines the ways in which Critias defines *sophrosyne*, focusing on his interpretation of the «know thyself». The refutation of the latter implies two considerable conclusions: a) there is no knowledge that lacks contents (a knowledge only of itself), and b) one knowledge that only examines when a knowledge is authentic or not (a knowledge of knowledge in a purely negative sense) is not useful at all. Thus, the *Charmides* allows to delimit the erroneous ways of understanding philosophy as presented in *Socrates' Apology*.

Keywords: ARÉTÉ, SOPHROSYNÉ, SELF-KNOWLEDGE.

Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sócrates señala en la *Apología* que una vida sin examen no merece ser vivida. Dicho examen se caracteriza allí como una revisión crítica de los saberes establecidos, revisión que termina por mostrar que la sabiduría humana vale poco o nada. Relacionado con esta actividad se encuentra el esfuerzo que realiza el filósofo por dirigir el interés de sus conciudadanos hacia la excelencia y el cuidado del alma, a fin de alcanzar el bien de la πόλις en su conjunto. Sin embargo, la manera como debe entenderse la relación entre el examen de la propia vida, el examen de todo conocimiento y el cuidado del alma no es desarrollada en este texto: ¿Cuál es el sentido del auto examen?, ¿qué condiciones posibilitan la evaluación del saber – o de su ausencia? Una postura común consiste en interpretar el auto conocimiento como el reconocimiento de la imposibilidad para el ser humano de alcanzar un auténtico saber¹.

Un tratamiento más extenso del problema del auto conocimiento puede encontrarse en el *Cármides*. En la parte principal de este diálogo, la discusión gira en torno a la σωφροσύνη², una ἀρετή cuyo espectro semántico es muy amplio: implica, por ejemplo, el silencio que deben guardar los jóvenes frente a los mayores, la conducta calmada, mesurada, el pudor, la sensatez, el buen sentido, la moderación de los placeres, etc.³. En general, la persona que es σῶφρον es

¹ Así lo hacen, en general, quienes consideran que los diálogos “tempranos” se acercan con mayor o menor fidelidad a la actividad filosófica del Sócrates histórico. Una descripción de este modelo de interpretación se encuentra en Thomas Schmid, *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, especialmente en el capítulo cuarto, pp. 61-84, donde se propone el elenco socrático a la vez como modelo para el auto examen y como método que permite evaluar todo conocimiento desde una suerte de “punto de vista moral” presente en la Antigüedad.

² Debido a que en este trabajo la palabra σωφροσύνη aparecerá frecuentemente, he preferido usar una transliteración en caracteres latinos en la mayoría de los casos, reservando el término griego para las citas extraídas directamente del texto. Lo mismo debe tenerse en cuenta para el caso de ἀρετή y τέχνη.

³ Para una revisión de los significados de la σωφροσύνη en la tradición griega en general, cf. Helen North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. La investigación de North tiene como eje central las concepciones de σωφροσύνη que Platón presenta en diversos diálogos, atendiendo principalmente a la *República*. T. G. Tuckey en *Plato's Charmides*, pp. 2-17, presenta una exposición histórica de los diversos significados atribuidos a la palabra σωφροσύνη en el *Cármides*. También interesantes resultan las aproximaciones de Bernd Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, pp. 10-24 y de Thomas Schmid, *op. cit.*, pp. 1-19, que resaltan el matiz político-social de esta ἀρετή.

capaz de reconocer lo que es adecuado hacer, lo que corresponde hacer según el “lugar” que esta persona ocupa, es decir según su función. La σωφροσύνη exige, por lo tanto, un conocimiento de quién se es, que permita actuar de manera adecuada.

A este cúmulo de significados se añade uno especialmente presentado en el diálogo⁴. Al acercarse Cármides al círculo de amigos que han recibido a Sócrates, Critias presenta a este último como un doctor que puede curar los dolores de cabeza del joven. Asumiendo este rol, Sócrates relata un encuentro con algunos médicos tracios, quienes le enseñaron la necesidad de curar en primer lugar el alma, ya que de ella surgen los bienes y males tanto para el cuerpo como para el hombre en su conjunto. La cura del alma se realiza a través de bellos discursos (τοὺς λόγους [...] τοὺς καλοῦς), cuyo resultado es la σωφροσύνη⁵. Ésta debe entenderse entonces como salud del alma⁶.

Pero el diálogo no está dirigido a estos bellos discursos. Critias se apresura en señalar que Cármides es, a juicio suyo y de otros, ya poseedor de la ἀρετή mencionada. El resto del diálogo se dedicará a averiguar si Cármides posee en efecto la σωφροσύνη y además *de manera suficiente*⁷, a fin de evaluar si los καλοὶ λόγοι son todavía necesarios.

Determinación del método de investigación

La investigación que sucede a continuación se plantea un problema inicial. Sócrates pregunta a Cármides directamente si posee o no σωφροσύνη. Éste no puede dar una respuesta: si, por un lado, afirmara ya poseerla, su conducta no sería adecuada⁸; por otra parte, negar que posee tal *arete* implicaría hablar mal de él mismo y de Critias, su tutor, con lo que tampoco parece

⁴ *Cármides*, 156 d-157 e.

⁵ *Ibid.*, 157 a3-6.

⁶ Cf. *Critias*, 411 e-4 5, donde se define a la σωφροσύνη como σωτηρία φρονήσεως.

⁷ *Cármides* 158 b6 (εἰ σῶφρον ἱκανῶς), también 158 c3-4 (φῆς ἱκανῶς ἢδε σωφροσύνης μετέχειν). La insistencia en que se trata de averiguar si Cármides posee la σωφροσύνη de manera suficiente (ἱκανῶς) es importante: no se trata de averiguar si eventualmente Cármides es capaz de reconocer esta *arete* o de realizar un acto de acuerdo con ella, no se trata de investigar una posesión casual de la σωφροσύνη. Esta orientación de la investigación explica el “intelectualismo” que la determinará más adelante.

⁸ No es correcto para un hombre joven el afirmar su propia excelencia. Cf. Tuckey, *op. cit.*, p. 9, donde entiende la σωφροσύνη en un sentido próximo al de “humildad”.

proceder adecuadamente. Cármites no puede simplemente autoafirmar su naturaleza, su ser o no virtuoso, ya que tal procedimiento no encuentra un criterio que permita decidir la cuestión.

Sócrates propone por ello otra vía de investigación: examinar las opiniones de Cármites sobre lo que es la *σωφροσύνη*, bajo el supuesto de que esté presente en él (*εἴ σοι πάρεστιν σωφροσύνη*). Este procedimiento guiará las dos primeras definiciones.

Las dos primeras definiciones

Antes de continuar con la investigación, Sócrates explica mejor el procedimiento que se debe seguir⁹: la *σωφροσύνη* debe producir alguna percepción (*αἴσθησιν τινα*) en Cármites, a partir de la cual pueda surgir una opinión (*δόξα*) sobre lo que ella es. El primer intento viene guiado, entonces, por las percepciones que Cármites haya tenido de la *σωφροσύνη*. Por ello, la definición que resulta de este primer intento es una descripción de la conducta del *σώφρων* desde fuera: actuar ordenada y sosegadamente al dialogar y en toda otra actividad. La refutación de Sócrates¹⁰ muestra que Cármites entiende por esta definición el actuar de manera pausada, la “lentitud”, con lo que –tomando como criterio para la refutación la belleza– rápidamente se rechaza la propuesta: los actos calmados o lentos no son ni más ni menos bellos o importantes que los realizados con rapidez. La *σωφροσύνη*, en cambio, es algo bello.

El segundo intento de Cármites viene precedido por una nueva insistencia en el procedimiento a seguir¹¹: Cármites debe mirarse a sí mismo, esta vez no para buscar alguna percepción de la *σωφροσύνη*, sino para examinar lo que la *σωφροσύνη* produce en él. Estos “efectos” de la presencia de la *σωφροσύνη* en Cármites mostrarán lo que ella es. El esfuerzo de Cármites conduce a una definición más amplia, que puede considerarse tradicional: la *σωφροσύνη* es *αἰδώς*, pudor o recato. Esta vez, partiendo de que la *σωφροσύνη* es buena, se refuta la definición con ayuda de Homero, quien señala que el pudor no es provechoso para el hombre indigente¹².

⁹ *Cármites*, 158 c.

¹⁰ *Ibid.*, 159 a1-4.

¹¹ *Ibid.*, 159 b-160 d.

¹² *Ibid.*, 160 d5-160 e1.

¹³ *Ibid.*, 160 e-161 b.

Con las dos primeras definiciones se ha propuesto, como alternativa a la mera autoafirmación o negación, un modelo de examen de sí mismo. Este examen consiste en la formulación de *δόξαι* sobre el tema de conversación y su posterior prueba. Si bien este procedimiento se desarrolla en todos los diálogos, la insistencia que el texto muestra sobre el auto examen es una característica especial del Cármites. Se ha pedido a Cármites que se observe a sí mismo, y las dos primeras respuestas han mostrado una manera errada de dirigir esa mirada. En el primer caso, el punto de partida fueron las percepciones de Cármites; en el segundo, los “efectos” de la *σωφροσύνη* en él. Si ambos intentos no conducen de manera adecuada a la solución del problema, es de esperar un nuevo intento. Sin embargo, Cármites abandonará la investigación, apelando a una definición formulada por otra persona (Critias), según la cual la *sophrosyne* significa hacer lo propio.

Las dos primeras definiciones de Critias

La definición de *σωφροσύνη* como “hacer lo propio” (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*)¹⁴ requiere de una adecuada interpretación de qué es “lo propio”. Puesto que Cármites no es autor de la definición, no puede dar cuenta de ella. Acepta la lectura de Sócrates, según la cual hacer lo propio equivale a producir todo lo que pertenece al individuo, en una autarquía muy semejante a la atribuida a Hípias en el *Hípias menor*¹⁵. Esta manera de entender la actividad propia como referida exclusivamente al individuo en un sentido autárquico es rechazada expresamente en la *República* en dos momentos: en el Libro II¹⁶, donde “hacer lo propio” se interpreta como realizar una actividad en la *πόλις* según la disposición natural y en el libro IV¹⁷, donde, de acuerdo con el orden inherente al alma, cada “parte” de ella debe realizar la función que le corresponde. En ambos casos, hacer lo propio está definido a partir de un conocimiento que otorga una dirección a la actividad de cada parte en función de un todo, y no como en el caso de Hípias, a actuar de una manera absolutamente aislada.

Para la defensa de su definición, sin embargo, Critias no apelará a distinciones como las de la *República*. Se traslada más bien al plano del lenguaje,

¹⁴ *Ibid.*, 161 b.

¹⁵ *Hípias Menor*, 368 b ss.

¹⁶ *República*, 369 c-370 b.

¹⁷ *Ibid.*, principalmente, 441 e.

diferenciando en el campo de las acciones humanas las que están dirigidas al bien. Hacer lo propio implica sólo hacer lo que es bueno, y si bien Critias no señala qué entiende en concreto por “bien”, parece interpretarlo como lo “honorable”, desde una visión aristocrática: ejercer un oficio como la zapatería y trabajar en un burdel son igualmente ejemplos de conducta “impropia”, inadecuada para un hombre de bien.

Critias ha distinguido el obrar bien del resto de las actividades humanas. Pero para que el actuar bien no sea una mera casualidad, debe apoyarse en un saber de lo que es bueno. Sócrates insiste por ello en diferenciar el actuar bien del saber que el individuo tiene que tener de sí mismo, para determinar que está actuando bien. Sin ese auto conocimiento, sin ese saberse actuando bien, no podría decirse con propiedad que el individuo está haciendo algo bueno. Por ello señala Sócrates¹⁸: “... parece que, quien algunas veces obra con provecho, obra, en verdad con sensatez (σωφροσύνη) y es sensato, aunque no sabe que lo es (ἀγνοεῖ δ' ἑαυτὸν ὅτι σωφρονεῖ, literalmente, no se capta a sí mismo como actuando con σωφροσύνη)”. Con esto, Sócrates está insistiendo en un punto esencial de la discusión —la capacidad de auto reflexión que está presente en los significados de σωφροσύνη y que ha estado planteándose desde el inicio de la investigación.

La respuesta de Critias permitirá al diálogo entrar en su etapa más importante, donde se discutirá en qué sentido debe entenderse esta auto reflexión, este examen de sí mismo.

El saber del saber

Critias cambia su definición anterior y se inclina por sostener que la σωφροσύνη equivale a conocerse a sí mismo¹⁹. La máxima inscrita en el oráculo de Delfos, “conócete a ti mismo”, significa en realidad “sé sensato” (σωφρόνεις) y se trataría de un saludo del dios a los hombres así como un mandato para con nosotros mismos.

Pero, ¿cómo interpretar este mandato? La respuesta de Critias parece escaparse de la investigación tal como se ha realizado hasta el momento: conocerse a sí mismo, σωφροσύνη, consiste en una ciencia, la única cuyo objeto

¹⁸ *Cármides*, 164 c.

¹⁹ *Ibid.*, 164 c-165 c.

es ella misma y las otras ciencias (ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς²⁰). Esta formulación se muestra aparentemente como gratuita y ha sido objeto de diversas interpretaciones²¹. Sin embargo, una interpretación coherente de este “tránsito” de la discusión a problemas epistemológicos es posible si tomamos en cuenta dos cosas:

1. Sócrates reformula la definición de Critias como el saber de lo que se sabe y de lo que no se sabe. En 167 a señala: “... sólo el sensato (σώφρων) 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 cuando sabe algo, y además qué es lo que cree saber y

²⁰ *Ibid.*, 166 c2-3.

²¹ El paso del conocimiento de uno mismo a la ciencia que es objeto de sí misma es el punto de mayor controversia en la interpretación del *Cármides*. A juicio de Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, p. 106, el tránsito del conocimiento de sí (o ciencia de sí mismo) al conocimiento del conocimiento (o ciencia de la ciencia) tiene un carácter asociativo (“*assoziativer Natur*”), ya que, apoyándose en Bonitz, considera que ambos temas estaban muy cercanos en la mentalidad de la época. Bernd Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, p. 110, considera que no hay ningún tránsito que explicar. Se trata de un problema aparente, ya que la idea de un conocimiento de sí mismo es apenas tratada en el texto, mientras lo central es la posibilidad de un saber del saber. Ambas respuestas, sin embargo, no intentan sino eludir el problema: ¿por qué se puede interpretar el conocimiento de uno mismo como una suerte de saber del saber? Por su parte, Tuckey, *op. cit.*, pp. 30-37, presenta una detallada recapitulación de las posiciones más importantes al respecto; pero su propia visión del problema (pp. 37-39, también el Apéndice I) no consigue dar una respuesta satisfactoria: la palabra ἐπιστήμη tiene un sentido objetivo (conocimiento) y subjetivo (captar algo), ya que el hombre virtuoso debe conocer lo bueno y captarse a sí mismo como conociendo lo bueno. Esta salida pretende integrar en una visión unitaria un sentido psicológico y epistemológico del problema, pero supone una relación externa entre el saber y la conciencia de ese saber (lo cual implica una posición epistemológica difícilmente defendible) y una concepción particular de la “ciencia” como algo cuya verdad necesita ser asegurado (como si existiese la posibilidad de una ciencia no verdadera, esto es, de una ciencia que no se capte a sí misma como verdadera). Más convincente resulta la posición de Ilkkehart Martens, *Das Selbstbezügliche Wissen im Platons Charmides*, pp. 51-52, donde se interpreta el conocimiento de sí mismo como examen del propio saber. Coincide con esta interpretación Michael Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, pp. 187-189: ni Critias ni Sócrates consideran problemático el tránsito que tantos dolores de cabeza ha causado a los intérpretes. Critias y Sócrates coinciden en la formulación del autoconocimiento, discrepan sin embargo en la interpretación del mismo. A mi juicio, el texto puede brindarnos algunos puntos de apoyo para esta interpretación, como se verá a continuación.

no lo sabe. Porque no habrá ningún otro que pueda saberlo²². Esta reformulación muestra que el saber de sí mismo y de los otros saberes se concibe como la actividad realizada por Sócrates en la *Apología*²², donde sin tener él mismo un objeto de conocimiento como en el caso de las τέχναι, es capaz de distinguir lo que se sabe y lo que no se sabe. Esta misma actividad se muestra por todas partes en los diálogos platónicos y también anteriormente en el *Cármides*, por ejemplo en 165 b-c, donde, para apaciguar a Critias, Sócrates afirma que no desea refutarlo sino investigar la verdad de la definición, ya que él mismo no posee conocimiento. El saber que es un saber de sí mismo (como un saber sin un objeto específico) y de los otros saberes es, pues, un saber socrático.

2. Critias ha mostrado coincidir, en la tercera definición de σωφροσύνη (según la cual consiste en hacer lo propio) con la que se da en el libro IV de la *República* sobre la justicia. Además, su siguiente definición de σωφροσύνη como conocerse a sí mismo, si bien está enraizada en la tradición²³, se formula con la intención de llegar a un acuerdo con Sócrates²⁴. Por último, el hecho de que la σωφροσύνη se diferencie de todo otro saber en que es un saber de los otros saberes y de sí misma es un hecho que Sócrates, a juicio de Critias, debería ya haber notado²⁵. Todo esto indica que la definición de σωφροσύνη como examen de sí mismo y la interpretación de ésta como examen de lo que se sabe y lo que no se sabe debe coincidir, a juicio de Critias, con la posición de Sócrates.

Pese al acuerdo aparente, la parte final del diálogo se encargará de discutir y refutar esta definición de auto conocimiento. Aunque la crítica socrática termina por destruir la posición de Critias, ello no implica sino que su interpretación del saber socrático es incorrecta, y deja espacio, considero, para una interpretación alternativa del mismo.

²² *Apología de Sócrates* 21 a-23 b.

²³ Cf. por ejemplo Heráclito, 22 B116.

²⁴ Cf. *Cármides* 164 c-165 b, Critias se muestra conciliador, acepta que puede haber cometido un error en la definición anterior (si bien no importa quién haya formulado la definición y, por lo tanto, quién se haya equivocado) y señala: "... Casi iba yo a sostener eso mismo de que ser sensato es conocerse a sí mismo" (164 b). El interés por eliminar la controversia es claro. Clara es también por ello la respuesta de Sócrates en 165 b-c: Critias actúa como si Sócrates pudiera ponerse de acuerdo con él, de sólo quererlo.

²⁵ *Ibid.*, 166 c.

Conocimiento auto referencial y conocimiento de lo bueno y de lo malo

Para refutar la opinión de Critias, Sócrates plantea dos fases en su argumentación: primero tendrá en cuenta la posibilidad de un saber cuyo objeto sea él mismo, para examinar luego su utilidad. Ambos aspectos de la argumentación conducirán a una serie de aporías, de las cuales quiero resaltar en esta exposición sólo algunas.

Respecto a la posibilidad de un conocimiento semejante²⁶, Sócrates establece tres pasos:

1) En primer lugar, él y Critias están de acuerdo en que todas las facultades del alma se manifiestan como relativas a un contenido específico y no a ellas mismas. Exceptuando naturalmente el conocimiento, que es lo investigado²⁷.

2) En el caso de lo mayor y lo menor, lo igual y lo desigual, lo mucho y lo poco, se presentan todos como relativos a sus contrarios. Una relación auto referencial (por ejemplo, donde lo grande se plantea como siendo más grande que él mismo) se presenta aquí como contradictoria. Cabe mencionar que esta contradicción aparece sólo si se toma lo mayor como algo "... que es mayor que cualquier cosa mayor y que sí mismo, pero que no es mayor a aquello comparado con lo cual, lo mayor es mayor"²⁸.

3) Si se plantea que las facultades del alma son auto referenciales, deberían presentar ellas mismas un contenido: así como lo grande, para ser más grande que él mismo, debe ser más pequeño; así también la visión, para poder verse a sí misma, debe presentar color, el oído un sonido, etc²⁹.

Tanto Sócrates como Critias son incapaces de resolver las aporías presentadas. Esto se debe a que el saber del saber, tal como fue expuesto por Critias, sólo tiene como contenido a sí mismo, sin referencia a objeto alguno, a la manera de los otros saberes. Pero si tomamos las hipótesis aquí presentadas y analizamos lo sucedido anteriormente en el diálogo, nos damos cuenta que el examen de sí mismo llevado a cabo por Cármides en la primera parte de la

²⁶ *Ibid.*, 167 b-169 d.

²⁷ *Ibid.*, 167 c-168 a.

²⁸ *Ibid.*, 168 b.

²⁹ *Ibid.*, 168 d.

discusión es un intento por observarse a sí mismo, donde lo observado es, de alguna manera, un contenido presente en él. Sócrates partió del supuesto de que la *σωφροσύνη* estaba ya presente en Cármenes, y es bajo esa hipótesis que la auto reflexión se llevó a cabo. Es posible, entonces, que el alma sea capaz de dirigir su atención sobre sí misma, sin que por ello se descarte la presencia de un contenido que dé sentido a dicha actividad.

La conclusión de Sócrates parece corroborar que una salida es posible³⁰: la auto referencia es ilógica respecto de algunas cosas (lo mayor y lo menor, cuando se abandona todo criterio de medida y se ponen en relación consigo mismos), pero que permanece como posibilidad, justamente, en el caso de la vista, el movimiento que se mueve a sí mismo (conocida definición del alma en el *Fedro*³¹), el calor que se calienta, etc.³²

La solución del problema, sin embargo, sólo es posible para un “gran hombre”³³ que sea capaz de distinguir con precisión y para todos los casos³⁴ la posibilidad de una auto referencia. Este hombre sería, paradójicamente, quien podría precisar entonces lo que Critias y Sócrates no saben, esto es, la posibilidad de un saber del saber.

Por otra parte, el examen sobre la utilidad de un conocimiento como el mencionado³⁵ revela por su parte importantes puntos a tomar en cuenta. Recordemos que la actividad socrática, caracterizada aquí como el saber del saber y del no saber, se presenta en la *Apología* como el mayor beneficio para la ciudad³⁶. Sin embargo, la refutación que Sócrates realiza en las últimas páginas del *Cármenes* está dirigida a comprobar que, tal como Critias ha planteado su definición, tal saber es completamente inútil.

Sócrates diferencia el conocimiento que da el saber del saber de todo otro conocimiento: se conocí la salud por la medicina y lo armónico por la

³⁰ *Ibid.*, 168 c-169 a.

³¹ *Fedro*, 245 c-d.

³² Michael Erler, *op. cit.*, pp. 190-191, considera que estos tres casos mencionados por Sócrates constituyen ejemplos usuales en la Academia.

³³ *Cármenes*, 169 a.

³⁴ *Ibid.*, 169 a2-3: “κατὰ πάντων ἰκανῶς διαίρησεται”.

³⁵ *Ibid.*, 169 d-175 a.

³⁶ *Apología* 30 a: “... yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios”.

música, no por la *σωφροσύνη*. En consecuencia, la *σωφροσύνη* no permite un examen de qué es lo que se sabe, sólo permite identificar que se posee un saber. Se trata de una refutación semejante a la que emprende en el libro I de la *República*, donde la justicia sólo es útil cuando las cosas no se utilizan (para el uso de las cosas se requiere de la *τέχνη* respectiva)³⁷. La “ausencia de lugar” que afecta a la *σωφροσύνη* en la *πόλις* es una señal de la diferencia de contenidos entre el saber en el sentido usual del término y el saber del saber, así como en la *República* el saber asociado a la justicia se diferencia de todo otro saber.

Pero esta diferencia no llega a mencionarse explícitamente en el diálogo. Las últimas aporías del texto están dirigidas a cuestionar la utilidad de la *σωφροσύνη*, aún en el caso de que implique algún tipo positivo de saber: si la *σωφροσύνη* nos permitiese distinguir en cada caso quién sabe qué y quién no en la *πόλις*, de manera que cada cual realice la función que le corresponde, todavía no sería visible su utilidad, porque no se ve la relación que posee con “la ciencia del bien y del mal”. Esta ciencia y no la *σωφροσύνη* traerían la auténtica felicidad tanto al individuo como a la *πόλις*.

El bien que es propio de la *σωφροσύνη* fue en realidad postulado al inicio del diálogo: la *σωφροσύνη* trae la salud del alma. Además, ya que el conocimiento de algo implica la presencia de ese algo para el individuo (al menos eso es lo que supone el método de investigación empleado en el *Cármenes*), el conocimiento del bien y la *σωφροσύνη*, el saber del saber, no pueden mantenerse en una relación externa como la planteada por Critias.

Sin embargo, cuál sea la relación entre el saber del saber y el saber de lo bueno y de lo malo es un problema que queda sin aclarar en el texto. El único resultado concreto que deja el *Cármenes* no deja por ello de ser valioso: la refutación de un auto conocimiento entendido como un saber sin contenidos específicos, como un mero saber *qué* se sabe o no se sabe, y con ello la necesidad de comprender el modo de vida filosófico defendido por Sócrates en la *Apología* de otra manera, al menos a partir de este diálogo.

³⁷ *República*, 332 e 333 c.

BIBLIOGRAFÍA

Textos y Traducciones:

Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1981.

Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1900.

Sobre Platón:

Erler, Michael, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlín/Nueva York, *Walter de Gruyter*, 1987.

Martens, Ekkhard, *Das Selbstbezügliche Wissen in Platons "Charmides"*. Munich: Carl Hanser, 1973.

North, Hellen, *Sophrosyne*, New York, Cornell University Press, 1966.

Oehler, Klaus, *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Hamburgo, Felix Meiner, 1982. 2a Ed.

Schmid, Thomas, *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, New York, State University of New York Press, 1998.

Tuckey, T. G., *Plato's Charmides*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1968.

Witte, Bernd, *Die Wissenschaft von Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons "Charmides"*, Berlín, Walter de Gruyter, 1970.