

Conocimiento de sí y *paideia* política en el *Alcibíades I* de Platón

Rodrigo Sebastián BRAICOVICH

CONICET

rbraicovich@gmail.com

Recibido: 15-10-2013

Aceptado: 16-12-2013

RESUMEN

Contra una línea de interpretación reciente, que propone que la exhortación socrática a conocernos a nosotros mismos expresa un interés en la singularidad del individuo, sugeriré que el «sí mismo» al que refiere el precepto socrático constituye una instancia universal, a saber, el alma de cada individuo en su dimensión común y compartida por todos los seres racionales. Defenderé, por esta razón, una concepción mínima del «conocimiento de sí mismo», la cual excluye el proceso inicial de reconocimiento de la propia ignorancia y enfatiza los elementos negativos de la argumentación socrática.

Palabras clave: *sōphrosynē*; cuidado de sí (*epimeleia*); virtudes políticas.

ABSTRACT

Against a recent line of interpretation, which suggests that the Socratic exhortation to know ourselves expresses an interest in the singularity of the individual, I will suggest that the «self» involved in the Socratic precept refers to a universal element, namely, each individual's soul in its common and shared aspect. I will therefore defend a minimal interpretation of the idea of self-knowledge, which excludes the initial process of acknowledgment of one's own ignorance and emphasizes the negative elements of the Socratic argument.

Keywords: *sōphrosynē*; care of the self (*epimeleia*); political virtues.

1. INTRODUCCIÓN

Una constante entre los comentaristas del *Alcibíades I* (*Alc.*, en lo sucesivo) de Platón¹ ha consistido en señalar que el diálogo «trata del conocimiento de uno mismo»

¹ Sobre la problemática de la autenticidad del diálogo cf. (Smith 2004) y (Jirsa 2009). Aun cuando considero que Julia Annas ha ofrecido argumentos sólidos en favor de la posibilidad de considerar el diálogo como legítimo, Jirsa sugiere —convincientemente, a mi juicio— abordar el problema desde la perspectiva de las consecuencias que tendría decidir en favor o en contra de la autenticidad del mismo:

(Hadot 1998, 170) o que, cuando menos, la problemática del conocimiento de sí ocupa un lugar central en el mismo. Ahora bien: ¿en qué consiste, para el Sócrates de *Alc.*, el conocimiento de sí? ¿Se trata de un *acto* cognitivo (vg. la captación de ciertas proposiciones relativas a aquello que es esencial o propio del individuo) o, por el contrario, se trata de un *proceso* extendido en el tiempo, un proceso de descubrimiento gradual de ciertas verdades? Si este fuera el caso, ¿se trata de verdades de carácter particular (i.e., verdades relativas al individuo que ha emprendido el camino del conocimiento de sí) o, por el contrario, de verdades de carácter universal? Por último, en caso de que se trate de un proceso de descubrimiento, ¿es posible emprender ese camino en forma individual o es necesario, por el contrario, contar con la presencia de un interlocutor?

Antes de abordar el análisis que nos permitirá acercarnos a una respuesta tentativa a estos interrogantes, cabe, a modo de introducción, realizar una breve caracterización de la estructura del diálogo, la cual, si hacemos a un lado los elementos vinculados con la relación pedagógico-erótica entre Alcibiades y Sócrates², puede ser resumida como sigue: Alcibiades desea gobernar a los atenienses, cree que está listo para hacerlo, y cree que sabe cómo hacerlo. Sócrates le muestra que no es así: Alcibiades no está listo para gobernar, *porque* no sabe cómo hacerlo. Sócrates le demuestra que para gobernar se necesitan ciertas virtudes (justicia y σωφροσύνη) que Alcibiades no posee³. Alcibiades acuerda en todo con Sócrates y el diálogo finaliza con la (auto)promesa de Alcibiades de que de ahora en más comenzará a practicar la justicia (a fin de adquirir la disposición virtuosa que le permita ser un gobernante recto)⁴. La columna vertebral de

«Another question is what will actually change if we accept or deny Plato's authorship in this case. I mean what will be changed in our understanding of Plato or Socrates? I do not see any dramatically new doctrines or thoughts proposed in this dialogue that would make us revise our understanding gained from other dialogues. On the other hand, I find several passages concerning Plato's view of psychology, σωφροσύνη and self-knowledge illuminating. Accepting the dialogue into the family of genuine works would not bring any fresh thoughts different from what we know already.» (Jirsa 2009, 242-243). En todo caso, dado que la interpretación que defenderé en estas páginas no supone vinculación alguna con otros diálogos platónicos, las conclusiones a las que intentaré arribar serán válidas únicamente para este diálogo, sea quien sea que lo haya compuesto.

² Para un análisis de esta dimensión, cf. (Wellman 1966; De Marzio 2006; Tarrant 2009)

³ Desde el punto de vista de la argumentación, el diálogo se articula sobre una estrategia característicamente socrática: ya desde las primeras páginas del diálogo Sócrates dice tener a la vista el objetivo que Alcibiades se ha propuesto (acríticamente) a sí mismo, es decir, *gobernar* a los atenienses (lo cual, en 124b ambos identifican sin más con la fama). Lo que Sócrates termina enseñando a Alcibiades, sin embargo, no es el camino para gobernar a los atenienses, sino el camino para gobernarlos virtuosamente. Este desplazamiento no es menor, dado que parece válido asumir que los atenienses difícilmente considerarían efectivamente al gobernante ideal socrático como un *gobernante*, sino más bien como un pedagogo (delirante y dogmático). Ciertamente, Sócrates podría argumentar que, al demostrar que *i*) la política virtuosa apunta no meramente a lo que la multitud cree que es bueno sino a lo que es *verdaderamente* bueno, y que *ii*) lo que es verdaderamente bueno es útil (συμφέρων) (114a-116d), la política virtuosa beneficia a la multitud. Pero esto no hace más que retraducir el planteo a otros términos dejando intacto el problema del desfase entre las pretensiones iniciales de la multitud y lo que Sócrates promete como resultado de la *paideia* política.

⁴ Tener presente este primer esquema contribuye a no perder de vista el contexto real en el cual se enmarcan cada una de las problemáticas particulares discutidas por los comentaristas y a evaluar en cada caso si dichas discusiones no implican un sobredimensionamiento del lugar que ocupan ciertas partes

esta argumentación se estructura sobre la compleja vinculación que Sócrates establece entre las ambiciones políticas de Alcibiades y la necesidad de que éste se someta a un proceso de cuidado⁵ de sí que le permita realizar sus ambiciones políticas en forma efectiva. Luego de la sección introductoria, dedicada fundamentalmente a demostrar *i)* la incompetencia absoluta de Alcibiades en materia de política y *ii)* la equivalencia entre lo bueno, lo justo y lo útil o beneficioso (συμφέρων), encontramos en 119a la primera aproximación al problema del conocimiento y el cuidado de sí. El hecho de que sea la idea del cuidado de sí, y no del conocimiento de sí, la que aparece en primer lugar, evidencia el carácter subordinado que el segundo posee respecto del primero: solo una vez que Sócrates ha convencido a Alcibiades de la necesidad de practicar el cuidado de sí («ἐπιμέλειάν τινα ποιῆσθαι»; 119a9) comienza la argumentación destinada a mostrar que no podemos cuidar de (o mejorar⁶) aquello que no sabemos qué es⁷: «γνόντες μὲν αὐτὸ τάχ' ἂν γνοῖμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν, ἀγνοοῦντες δὲ οὐκ ἂν ποτε» («Si nos conocemos a nosotros mismos, podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos, no podríamos hacerlo»; 129a8-9⁸). La pregunta que de aquí se deriva es evidente y ha estado en el centro de los debates entre los especialistas desde los comentarios al *Alc.* de Proclo y Olimpiodoro hasta nuestros días: ¿qué es lo que somos? ¿Qué es el «sí mismo» que compone el conocimiento y el —posterior— cuidado de sí mismo? ¿Qué es lo que Sócrates sugiere que deberíamos intentar conocer y cuidar?

Una primera perspectiva desde la cual esta pregunta ha sido abordada consiste en interpretar que este «sí mismo» que debería operar como objeto de nuestro conocimiento y cuidado no es más que el alma humana, esto es, el alma que cada uno de nosotros posee en tanto ser humano. Desde esta perspectiva, el conocimiento de sí equivale (parcial o totalmente) a la comprensión de que lo que nos define en forma esencial es el hecho de que poseemos un alma dotada de ciertas características espe-

respecto de la estructuración general del diálogo. Cabe evaluar, a modo de ejemplo, si el lugar central y sumamente innovador que ha sido asignado por muchos comentaristas a la pregunta por el «αὐτὸ τὸ αὐτό» (129b-130e) se encuentra realmente justificado, considerando que se enmarca en una discusión que carece por completo de densidad metafísica (a menos que decidamos otorgársela a esa sección). Vid., a este respecto, el excelente abordaje de esta temática que propone Christopher Gill en (Gill 2007, 101-107).

⁵ «Cuidado» traduce ἐπιμέλεια. Aun cuando dicha traducción no transmite la dimensión primordialmente activa que sí expresan otras alternativas (más foucaultianas) como la idea de «cultivo», considero que, en última instancia, nada esencial se juega en la elección de un término u otro.

⁶ Cf. 128b8-9: «Ἄρ' οὐδ' ὅταν τίς τι βέλτιον ποιῆ, τότε ὀρθὴν λέγεις ἐπιμέλειαν» («¿No hablas de un cuidado recto cuando alguien mejora una cosa?»).

⁷ El inicio tan claramente marcado, tanto desde un punto de vista terminológico como lógico, de la argumentación en favor de la necesidad del conocimiento de sí pone en cuestión la decisión de ciertos comentaristas de suponer que el conocimiento de sí al que refiere Sócrates es el proceso descrito por la totalidad del diálogo, lo cual supondría considerar como parte del conocimiento de sí el (proceso mediante el cual se llega al) reconocimiento de la propia ignorancia. Volveré sobre esto más adelante.

⁸ Cf. asimismo 128e10: «τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἄρ' ἂν ποτε γνοῖμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί;» («¿Podríamos saber qué arte nos hace mejores si no supiéramos qué somos?»). Aquí y en lo sucesivo, cito de acuerdo con la edición de Burnet y la traducción de Zaragoza, con modificaciones ocasionales: (Platón 1900); (Platón 1992).

cíficas⁹. Esta interpretación (a la que —siguiendo a Rider 2011— denominaré de aquí en más «interpretación impersonal») ha sido puesta en duda recientemente por una serie de comentaristas que proponen interpretar el sí mismo involucrado en el conocimiento y el cuidado de sí como una referencia al individuo humano en su dimensión singular y única. Desde esta segunda perspectiva, el conocimiento de sí, lejos de reducirse a la mera captación intelectual de una proposición de tipo universal (i.e., «soy la mejor parte de mi alma»), representa un *proceso* mediante el cual aprehendemos ciertas verdades absolutamente particulares, i.e., relativamente únicamente a nosotros.

Uno de los objetivos de este trabajo consistirá en ofrecer una refutación de la impugnación que Benjamin Rider realiza de la interpretación impersonal (secciones 2 y 3), a fin de proponer que la interpretación impersonal del «sí mismo» sigue representando —a pesar de las lecturas recientes— el candidato más fuerte en la contienda entre las alternativas en juego. En la sección 4 analizaré críticamente la solución ofrecida por Julia Annas respecto del problema de la vinculación entre el conocimiento de sí y las virtudes políticas de la justicia y la *sophrosyne*. En la sección 5 sugeriré que las dificultades implícitas en la tarea emprendida por Annas se explican por el hecho de que tanto el conocimiento como el cuidado de sí poseen una dimensión fuertemente negativa a lo largo de buena parte del diálogo.

2. LA CONCEPCIÓN SINGULAR DEL «SÍ MISMO». LOS ARGUMENTOS DE BENJAMIN RIDER

En un texto publicado recientemente, Benjamin Rider ha ofrecido una interpretación de la noción del «sí mismo» implicado en la exhortación socrática al conocimiento y cuidado de sí que parece poner en serios aprietos a la interpretación impersonal mencionada anteriormente. Dado que considero que la interpretación impersonal representa la clave de bóveda para la comprensión de los objetivos generales del diálogo, intentaré en estas dos secciones analizar críticamente la interpretación singular del «sí mismo» ofrecida por el autor, concentrándome fundamentalmente en tres objeciones presentadas en contra de la interpretación impersonal. (Cabe señalar, ciertamente, que aun cuando Benjamin Rider no es el único autor que ha adherido a una concepción singular del «sí mismo» en *Alc.*, me detendré particularmente en los argumentos propuestos por él, en vistas de que su trabajo constituye la defensa más explícita y sólida de esta línea de interpretación¹⁰).

El primero de los argumentos de Rider en contra de la interpretación impersonal del «sí mismo»¹¹ consiste en señalar que el hecho de reconocernos a nosotros mis-

⁹ Si bien esta perspectiva parece estar en la base de la mayor parte de los comentarios al *Alc.*, la defensa más explícita de la misma se encuentra en (Annas 1985).

¹⁰ En rigor, la posición más radical entre las interpretaciones publicadas en los últimos años respecto de la singularidad del «sí mismo» es quizás la de Darryl de Marzio (De Marzio 2006). Me concentraré en la exposición de Rider, no obstante, en vistas de que De Marzio no ofrece argumentos explícitos ni evidencia textual en apoyo de su interpretación.

¹¹ El ordenamiento que propongo aquí de los argumentos de Rider se adecua a mi propio esquema expositivo y no se corresponde con el orden de la exposición del autor.

mos como definidos por ciertas características objetivas que también son comunes al resto de los seres humanos (vg. reconocernos como seres mortales) no implica necesariamente dejar de lado toda referencia a mi singularidad; más bien lo contrario: cuando me reconozco como mortal, me reconozco *a mí mismo* como mortal, i.e., la mortalidad se me revela como una característica *mía*¹². A partir de esto, Rider concluye: «That Socrates argues that the self is the soul, therefore, does not by itself show that the self is impersonal» (Rider 2010, 400). Un segundo argumento presentado por Rider consiste en su denuncia de la futilidad de la exhortación a cultivarse a sí mismo si presuponemos que el «sí mismo» es, como pretende David Johnson, identificable sin más con la divinidad (i.e., el alma no es simplemente «divina» sino que es, en sí misma, «la divinidad»¹³). El argumento de Rider es claro y lógicamente irreprochable: «If he is god already, he does not need to care for himself» (Rider 2010, 405). El tercer argumento presentado por el autor en defensa de su interpretación singular del «sí mismo» consiste en un ataque a la evidencia textual ofrecida por sus contrincantes: de acuerdo con Rider, si admitimos (siguiendo a Inwood, Denyer y Gill) que la polémica sección comprendida entre 129b y 130e (el complejo pasaje en el que encontramos la referencia a «αὐτὸ τὸ αὐτό») no tiene que ver con la pregunta (de índole antropológica o metafísica) acerca de qué somos en sentido estricto, sino más bien con una problemática de índole *epistemológica*, entonces la única evidencia que podría ser esgrimida en favor de la interpretación impersonal del «sí mismo» consiste en la analogía del ojo-espejo desarrollada en 132d-133c. No obstante, dado que dicha analogía es esencialmente incompatible con la interpretación impersonal, se revela que aquella interpretación carece por completo de apoyo textual¹⁴.

Ahora bien: el primer argumento ofrecido por Rider adolece de dos dificultades cruciales. La primera de ellas consiste en el hecho de que aun cuando la referencia a una realidad universal o compartida (vg. mi carácter mortal) no implica necesariamente desatender el elemento singular, Rider no demuestra que Sócrates haya estado efectivamente preocupado en señalar dicho elemento (no al menos en *Alc.*¹⁵). Existe una dificultad más seria, no obstante, y consiste en el hecho de que aun cuando Sócrates hubiera reconocido explícitamente la dimensión singular del alma de cada individuo, esto no significa necesariamente que esa sea la dimensión *relevante para la problemática del conocimiento y el cuidado de sí*. En pocas palabras: aun cuando Sócrates hubiera declarado explícitamente que nuestra alma posee, junto con su dimensión uni-

¹² Cf. (Rider 2010, 399). A modo de ejemplo, Rider presenta una analogía con un dispositivo de posicionamiento global (GPS): «The GPS provides an objective representation, but it also refers to me. Insofar as its function is to show *my* position, its reference to me is essential».

¹³ Cf. asimismo (P. L. Miller 2011, 2); (Bussanich 2006, 212).

¹⁴ Cf. (Rider 2010, 400-401) Rider 2011:400-401.

¹⁵ Rider remite a pasajes específicos de *Gorgias*, *Fedón* y *Fedro* en apoyo de esta idea, pero ese recurso representa una clara petición de principio, en tanto lo que Rider pretende demostrar es la validez de la concepción singular del «sí mismo» en *Alc.* Incidentalmente, el recurso a otros diálogos platónicos se vuelve inválido desde el momento en que Rider inicia su exposición declarando el carácter irrelevante de la autoría de *Alc.* y negándose a pronunciarse claramente en relación con esta problemática. Cf. (Rider 2010, 408).

versal, una dimensión singular, Rider debería demostrar que Sócrates concibió esta última como la dimensión que deberíamos tener en cuenta al momento de emprender el camino del conocimiento de nosotros mismos¹⁶.

El segundo argumento de Rider (a saber, que si el alma es la divinidad, entonces el cuidado de sí se vuelve innecesario) puede ser refutado con igual facilidad, dado que si bien la crítica a Johnson es válida en sí misma, la conclusión que de allí deriva Rider solo muestra la debilidad de su interpretación general: a partir de la negación del sentido del cuidado de sí en un horizonte donde el «sí mismo» es identificado sin más con la divinidad, el autor concluye, en efecto, que «the idea of self-cultivation at the heart of the dialogue therefore makes sense only if the self to be cultivated is a particular individual, which can be in better or worse shape and which one's personal efforts can affect» (*ibid.*). El problema es evidente: dado que la identificación directa entre el alma y la divinidad no es la única alternativa compatible con la interpretación impersonal del «sí mismo» (como lo demuestra la posición de Annas), la validez de la objeción de Rider solo pone en riesgo la interpretación (sumamente discutible) de Johnson, pero no la interpretación impersonal en sí misma. Si, contrariamente a lo sugerido por Johnson, identificamos al «sí mismo», vg. con una de las partes del alma (i.e., la parte racional —y, *en cuanto tal*, divina— de nuestra alma) la idea del cuidado de sí adquiere pleno sentido, en tanto dicho cuidado consiste en estar constantemente atentos a que sea esa la parte que tenemos en mente al tomar cada una de las decisiones que emprendemos cotidianamente. En pocas palabras, la concepción impersonal del sí mismo no es en absoluto incompatible con la idea del cuidado de sí¹⁷.

Para evaluar la plausibilidad del tercer argumento de Rider será necesario un desarrollo más extenso, dado que aun cuando aceptáramos la sugerencia de Inwood, Denyer y Gill de que 129b-130e no atañe a la pregunta por el «nosotros mismos» (y creo debemos hacerlo, fundamentalmente por las razones ofrecidas por Gill¹⁸), y aun si admitiéramos que la analogía del ojo-espejo presenta elementos no compatibles con la interpretación impersonal, esto no significa admitir, como veremos en la sección siguiente, que dicha interpretación carece por completo de apoyo textual.

¹⁶ Como señalaré más adelante, Rider termina admitiendo precisamente lo contrario.

¹⁷ Que esto es así se hace evidente, por otra parte, en la totalidad de la terapia moral desarrollada por los estoicos romanos, quienes diseñan las estrategias terapéuticas más elaboradas y sistemáticas de la filosofía helenística sobre la base de una concepción absolutamente impersonal de la individualidad. Cf., vg., Braicovich 2011.

¹⁸ Gill ofrece una lectura interesante al respecto, la cual consiste en abordar el problema del «αὐτὸ τὸ αὐτό» desde la perspectiva de las capacidades intelectuales de Alcibiades. El punto central de la argumentación de Gill se resume en la siguiente idea: «I do not think it is plausible to see either of the two sections as analysing “αὐτὸ τὸ αὐτό”, that is, what it means to understand something “in its essence”. That would be a much more abstract and metaphysical enquiry, more like the kind of analysis we find in Plato's *Parmenides*, which Alcibiades would have no hope of following.» (Gill 2007, 106-107).

3. LA INTERPRETACIÓN IMPERSONAL DEL «SÍ MISMO» Y EL LUGAR DE LA SINGULARIDAD EN LA ARGUMENTACIÓN SOCRÁTICA

Los defensores de la interpretación singular del «sí mismo» suelen dar por supuesto (sin presentar por lo general evidencia en favor de ello) que el «sí mismo» referido por la idea del «conocimiento de sí» al que alude Sócrates en las tres ocasiones claves del diálogo (124b, 129a y 130e) remite al diálogo en su totalidad. De acuerdo con esta interpretación, el proceso de conocimiento de «sí mismo» no se reduce a la comprensión por parte del sujeto de ciertas verdades (sean de carácter universal o particular) sino que incluye el arduo pero necesario camino mediante el cual el individuo alcanza la conciencia de su propia ignorancia (en el caso de Alcibiades, en materia de política)¹⁹. Es precisamente este proceso de diálogo e introspección el que el *Alc.* nos muestra en forma ejemplar a lo largo de las primeras veinte páginas, ofreciéndonos un escenario en el cual Sócrates ἐραστής se detiene a analizar junto con Alcibiades las ambiciones y deseos de este último²⁰ a fin de acompañarlo en la búsqueda conjunta de la excelencia a la que, aun sin saberlo, aspira Alcibiades. No es en absoluto casual, en este sentido, que la concepción singular del «sí mismo», el énfasis en el conocimiento de sí, y el énfasis en el carácter dialógico de dicho proceso se hallen frecuentemente vinculados en los comentarios contemporáneos del diálogo²¹: aquellos comentaristas que suponen que el «sí mismo» que debemos conocer remite al aspecto singular de cada alma tienden a concebir el «conocimiento de sí» como un proceso singular que sólo puede ser emprendido sobre la base de una relación (simétrica o asimétrica) con otro individuo, un proceso dialógico mediante el cual las características específicas del individuo surgen a la luz revelándole aquello que le es propio y singular²².

La interpretación que definiendo aquí, contra esta lectura, puede ser resumida en la idea de que el conocimiento de sí al que alude Sócrates se reduce al conocimiento de la proposición que afirma que aquello que somos, en sentido estricto, es *nuestra alma*,

¹⁹ Como señala De Marzio: «Socrates has lifted the conceit of knowledge to Alcibiades' attention, a conceit which he had hitherto been unaware. It is the arriving at an awareness of such conceit of knowledge that has brought Alcibiades closer to an understanding of himself. Socrates has thus enacted the Delphic inscription—Know Thyself!—by bringing Alcibiades to a state of perplexity regarding his own knowledge. Alcibiades now knows himself to not be ready for a political career.» (De Marzio 2006, 118) Cf. asimismo (Rider 2010, 402-404) (Sánchez Castro 2009)

²⁰ Cf. (Rider 2010, 403)); (Tschemplik 2008, 52).

²¹ Cf., fundamentalmente, (Rider 2010); (De Marzio 2006); (Wellman 1966); (Hadot 1993, 40); (Sánchez Castro 2009, 189-193); (Tarrant 2009). Cabe señalar, en este sentido, que una de las razones que han operado detrás de la revitalización de los comentarios sobre el *Alc.* en los últimos tiempos consiste en el hecho de que la analogía del ojo/espejo que encontramos en 132d-133c parece prefigurar momentos decisivos de *Banquete*, fundamentalmente en cuanto a esta *necesidad* de un proceso dialógico-erótico para alcanzar la virtud.

²² No obstante, el hecho de que la dimensión dialógica pueda ser enfatizada aun por autores que no adhieren a la concepción singular del «sí mismo», tal como sucede con (Gill 2007) y (Parra 2010), evidencia el carácter independiente de ambos elementos: en efecto, una interpretación posible del *Alc.* bien puede enfatizar la necesidad de un proceso dialógico como condición de posibilidad del acceso a la verdad, sin que esto implique suponer que la(s) verdad(es) que está(n) en juego sea(n) de carácter particular.

y, más específicamente, la mejor parte de nuestra alma, a saber, *la parte racional*. Desde esta perspectiva, el conocimiento de sí mismo se reduce a la captación teórica de dicha proposición²³, y no implica en absoluto la incorporación de elementos vinculados con la singularidad del sujeto (me conozco a mí mismo cuando comprendo que soy mi alma). El reconocimiento de mi propia ignorancia, sugiero, no forma parte del proceso del conocimiento de sí al que alude Sócrates, sino que representa meramente un preludio (necesario, desde ya) para que yo pueda comenzar a comprender qué es lo que soy en sentido último²⁴. La aparente preocupación por la individualidad del otro, de la singularidad que le otorga su historia personal, su linaje, su pasado, etc., no es más que una estrategia retórico-pedagógica, una estrategia propia de un maestro que conoce a la perfección las debilidades de su interlocutor y que sabe apoyarse en ellas para construir una argumentación que, al final del camino, prescindirá por completo de aquella singularidad²⁵.

Como el propio Rider hace evidente²⁶ —contra sus propios intereses—, el único objetivo que Sócrates persigue al detenerse en las características individuales de Alcibiades o en sus opiniones personales consiste en presentarle sus propias inconsistencias y mostrarle, al mismo tiempo, cuán lejos se halla del ideal de hombre al que aspira o, mejor, al que debería aspirar²⁷. Alcibiades no puede percibir, en este sentido, que el interés que demuestra su maestro por su aspiración a la gloria y el reconocimiento público de los atenienses responde a un objetivo puramente pedagógico: Sócrates no construye su discurso *sobre la base* de las ambiciones declaradas entre balbuceos por Alcibiades, y no lo hace porque, a juicio de Sócrates, esas ambiciones son simplemente erróneas. El objetivo de éste, por el contrario, consistirá en reemplazar las aspiraciones iniciales de su interlocutor por aspiraciones virtuosas²⁸.

²³ Como demostrará posteriormente el intelectualismo estoico, el hecho de reducir la comprensión de X a un proceso estrictamente cognitivo no implica atentar contra la riqueza y complejidad de dicho acto/proceso de comprensión. Cf., vg., a este respecto, Braicovich 2012.

²⁴ No pretendo con esto, desde ya, desestimar la riqueza retórica y pedagógica de la *pars destruens* del diálogo, sino únicamente poner en cuestión la idea de que el momento del reconocimiento *de la propia ignorancia* deba ser considerado como parte del conocimiento *de sí*.

²⁵ Christopher Rowe encuadra esta idea en un contexto más amplio: «The *Alcibiades* shows no more interest in what individual human beings are than it shows in what an individual anything is» (Rowe 2011, 205; Parra 2010, 11).

²⁶ Cf. (Rider 2010, 402-404).

²⁷ No acuerdo, en este sentido, con la interpretación propuesta por Sánchez Castro, quien establece una diferencia esencial a este respecto entre el cuidado de sí y la *paideia*: «el cuidado como técnica no debe estar enfocado en producir un ideal de hombre (como sí espera la *paideia*) sino en que ese hombre particular haga de sí lo mejor posible» (Sánchez Castro 2009, 189). Cf. al respecto, vg., 124c, donde Sócrates vincula explícitamente el cuidado de sí y la noción de *paideia*. Una idea similar a la de Sánchez Castro se encuentra en Tschepflik: «The philosopher is the only one who does not need to play at a contest between opinions, who is not measuring “your” opinion against his own, but is entirely committed to letting you “see for yourself”. Thus Socrates, when Theaetetus is unsure whether he is “speaking [his] very own opinion” or “testing me”, says: “You don’t remember, my dear, that it’s I who neither know nor adopt (produce) anything of the sort as mine, for I am incapable of generating them”.» (Tschepflik 2008, 54). Cf. nota 3.

²⁸ No es necesario suponer, como hace (Parra 2010, 31) que los sutiles atropellos retóricos de Sócrates deban ser explicados por su juventud y su falta de experiencia pedagógico-psicagógica. Hacerlo

El elemento singular que Sócrates permite aflorar en la conversación se reduce, en este sentido, a aquello de lo que debemos *desprendernos* si deseamos alcanzar la excelencia. En pocas palabras: lo singular pertenece al plano de lo descriptivo/negativo; lo universal a lo normativo/ideal. Volviendo sobre el primer argumento de Rider, que mi alma sea *mía*, i.e., un alma singular, un alma que posee una historia de vida propia que la distingue del resto de las almas que han habitado, habitan y habitarán el universo, es un dato absolutamente irrelevante desde la perspectiva de la virtud. Si de lo que se trata es de definir *qué somos* en función de decidir *qué es lo más apropiado para nosotros*, lo que interesa es el elemento común a los individuos que habitan la comunidad, y este elemento no es otro que el hecho de que poseen un alma, que la misma posee una parte racional y que la virtud se define en función del desarrollo de dicha parte del alma²⁹. La terapia moral que de aquí se deduce consistirá, en consecuencia, en desarrollar las excelencias propias de aquello que somos en sentido estricto, es decir, desarrollar las excelencias propias del alma, y *no en* desarrollar las excelencias propias del cuerpo o de aquello que tiene que ver con él (la alimentación, las riquezas, etc.)³⁰.

Si buscamos evidencia adicional en apoyo de esta concepción mínima del conocimiento de sí mismo, un primer elemento puede ser encontrado en el hecho de que la primera instancia en *Alc.* de la exhortación a conocerse a sí mismo aparece en 124b como preludio a la extensa investigación mediante la cual Sócrates busca establecer qué es lo que se necesita para alcanzar el objetivo político buscado por Alcibiades, una investigación que transita los tradicionales caminos de la abstracción platónica y que no es, en el fondo, más que una máscara para la búsqueda de una definición de qué es lo que somos en sentido último, una definición acerca de qué es la política y del saber que puede ponernos en camino hacia una política fundada en la justicia. Lo decisivo aquí radica en que el primer recurso al precepto delfico se presenta solo una vez que el pretendido interés de Sócrates en la singularidad de Alcibiades ha dejado lugar a una búsqueda de carácter puramente abstracto; en otras palabras, la exhortación a conocerse a sí mismo no implica necesariamente (no, al menos, hasta este momento del diálogo) una referencia retrospectiva al intercambio desplegado desde las líneas iniciales del diálogo hasta el reconocimiento de Alcibiades de su propia ignorancia en

implicaría suponer que el diálogo efectivamente fue compuesto por Platón (lo cual requeriría una demostración adicional) y que consiste en un registro *verbatim* —o, al menos, fidedigno— de una conversación que efectivamente tuvo lugar entre Sócrates y Alcibiades. Más aun: el respeto por el alumno (tal como lo entendemos desde los paradigmas educativos contemporáneos) no parece haber sido un presupuesto necesario de la *paideia* grecorromana.

²⁹ No es casual, en este sentido, que Rider se vea forzado a recurrir a la perspectiva universal al abordar la problemática de la política, poniendo en riesgo con esto la plausibilidad de su estrategia hermenéutica inicial: «Socrates claims that before you can know the “things” of other people—and, consequently, before you can be a good household manager or political leader— you need to know yourself. Why is that? Why would knowing myself be relevant to knowing others and their things? It would not be relevant, if in knowing myself I knew only contingent facts about my own personality or material possessions. Self-knowledge would be relevant to political leadership only if it included knowledge of qualities that humans share.» (Rider 2010, 406-7).

³⁰ Volveré sobre este último aspecto más adelante.

116e. Una segunda evidencia en favor de esta concepción mínima del conocimiento de sí la encontramos en el intercambio que antecede a la analogía del ojo-espejo:

{AL.} πειρῶ ἐξηγεῖσθαι ὄντιν' ἄν τρόπον ἐπιμεληθεῖμεν ἡμῶν αὐτῶν. {ΣΩ.} Οὐκοῦν τοσοῦτον μὲν ἡμῖν εἰς τὸ πρόσθεν πεπέρανται – ὃ γὰρ ἔσμεν, ἐπιεικῶς ὡμολόγηται – ἐφοβούμεθα δὲ μὴ τοῦτου σφαλέντες λάθωμεν ἑτέρου τινὸς ἐπιμελόμενοι ἀλλ' οὐχ ἡμῶν. (132b7-9)

{ALC.} Intenta explicarme de qué manera podemos cuidar de nosotros mismos. {SÓC.} Pues bien, sin duda ya hemos dado un paso adelante: nos hemos puesto de acuerdo adecuadamente respecto de qué es lo que somos, y *temíamos cometer un error en eso e inadvertidamente cuidar de algo distinto de nosotros mismos*. (132b7-9)

Si 124b no era evidencia en favor de un vínculo retrospectivo entre el conocimiento de sí y la primera parte del diálogo sino que más bien vinculaba el precepto delfico con la investigación acerca de qué somos en sentido último (desarrollada desde una perspectiva universal desde 124b en adelante), la idea expresada en 123b es claramente complementaria en cuanto a la clarificación de la estructura del diálogo: el conocimiento de sí *ya ha tenido lugar*, y no es más que la comprensión de ὃ ... ἔσμεν, qué somos (a saber, el alma). Si Sócrates está finalmente dispuesto (luego de la largada en falso de 119a-b) a emprender la explicación/búsqueda de las características propias del proceso que denomina cuidado de sí, esto significa que considera que Alcibiades ya se encuentra en posesión del conocimiento de aquello por lo cual debe velar.

Por último, volviendo sobre la problemática del componente dialógico del conocimiento de sí mismo, y a fin de ofrecer una respuesta parcial al tercer argumento de Rider, cabe formular la siguiente pregunta: ¿es necesario suponer —como afirma Rider³¹— que la analogía del ojo/espejo apunta a la necesidad del otro en el camino hacia la virtud? Creo que no: creo que no dejamos de lado nada esencial si interpretamos la analogía del ojo/espejo como una construcción fuertemente retórica cuyo objetivo primario consiste en ofrecer una especificación que complementa la idea de que somos nuestra alma, y dicha especificación consiste en aclarar que no *todo* lo que tiene que ver con el alma es algo que debemos considerar como relevante en cuanto al cuidado de sí y el camino a la virtud, sino únicamente aquella parte en la que tiene lugar el conocimiento y la comprensión («περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἔστιν»; 133c2)³². En todo caso, aun si asumiéramos que la analogía del ojo/espejo establece la necesidad del otro para el conocimiento de sí, la dinámica específica que debería asumir el diálogo parece sumamente incierta, en la medida en que el conocimiento de sí se reduce al conocimiento de que somos (la mejor parte de) nuestra alma. La dimen-

³¹ Cf. (Rider 2010, 401).

³² Consideradas desde esta perspectiva, las interpretaciones que enfatizan el carácter divino del alma (vg. Johnson, Miller y Bussanich) parecen hasta cierto punto fundarse en un sobredimensionamiento de lo que no es más que una estrategia retórica destinada a poner de manifiesto la inesencialidad del cuerpo y lo que tiene que ver con él. Quizás deberíamos atender más a 133a9-11: «Εἰ δέ γ' εἰς ἄλλο τῶν τοῦ ἀνθρώπου βλέπει ἢ τι τῶν ὄντων, πλὴν εἰς ἐκεῖνο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὁμοιον, οὐκ ὄψεται ἑαυτὸν» («Si mira a otra parte del ser humano o de algún objeto, salvo a aquella con lo que resulta semejante, no se verá a sí mismo»).

sión dialógica podría asumir, es cierto, un papel decisivo si adoptáramos lo que cabría denominar una *concepción ampliada del conocimiento de sí*, a saber, una concepción que suponga que el conocimiento de sí no consiste únicamente en el conocimiento de que somos nuestra alma sino también en el *proceso* mediante el cual nos deshacemos de ideas erróneas (i.e., reconocemos nuestra propia ignorancia) para llegar finalmente a la idea de que somos nuestra alma. El hecho fundamental a tener en cuenta, no obstante, es que, aun si adoptáramos esta concepción ampliada del conocimiento de sí, nada de esto implica asumir la incorporación de una dimensión singular en el camino hacia dicho conocimiento: si a través de un arduo proceso dialógico he logrado, como un primer momento, reconocer que ignoro quien soy, para luego comprender que soy, en sentido estricto, la mejor parte de mi alma, no es sólo mi propia singularidad la que se ha evaporado en este proceso sino también la de mi interlocutor, en la medida en que es el *contenido* de la proposición acerca de la esencialidad del alma la que define, en términos absolutos, la legitimidad y el éxito de dicho proceso dialógico. En pocas palabras: no necesito al *otro* para conocerme a mí mismo; necesito a Sócrates (o, mejor, a la divinidad que habla a través de él). En lo que respecta al tercer argumento de Rider, entonces, aun si asumiéramos la esencialidad de la dimensión dialógica del conocimiento de sí, esto no constituiría evidencia alguna en favor de la interpretación singular del «sí mismo» ni evidencia en contra de la interpretación impersonal.

4. JULIA ANNAS Y LA VINCULACIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO DE SÍ Y LAS VIRTUDES POLÍTICAS

Por lo visto hasta aquí, el abordaje de la problemática del «sí mismo» que encontramos en *Alc.* permanece en dos sentidos complementarios en el plano de la universalidad: en primer lugar, no es *mi* alma, en su singularidad, la que está en el centro del análisis, sino el hecho de que, *en tanto seres racionales*, es nuestra alma o, en rigor, la mejor parte de ella, la que nos define esencialmente; en segundo lugar, la exhortación a las virtudes que Sócrates pronuncia sobre la base de lo anterior se mantiene en idéntico plano de universalidad, en tanto solo establece *in abstracto* la necesidad de desarrollar las virtudes de la justicia y la $\sigma\phi\rho\sigma\upsilon\nu\eta$. Ahora bien, si retornamos sobre el objetivo inicial de Alcibiades (a saber, su aspiración a gobernar a los atenienses), esta permanencia en el plano de la universalidad genera un interrogante sumamente problemático, a saber: ¿en qué sentido puede el conocimiento de mí mismo proveerme una guía para la acción? El solo reconocimiento de que somos nuestra alma no parece ofrecernos, en efecto, una guía demasiado certera para movernos en la arena política, y la idea de que la política ideal debe fundarse en la virtud y que esto debería operar como un ideal regulativo que no debemos perder de vista en ningún momento, tampoco parece ofrecernos indicaciones concretas respecto de qué significaría obrar virtuosamente en el terreno político. ¿Cómo se vincula, entonces, el conocimiento/cuidado de sí con la política?

Julia Annas ha desarrollado lo que parece representar, a primera vista, la mejor estrategia para responder satisfactoriamente a esta pregunta. De acuerdo con la autora, el

conocimiento de sí mismo no consiste en un proceso introspectivo de desocultamiento de la personalidad individual, sino en el descubrimiento de ciertas verdades objetivas:

«What is relevant is knowing myself in the sense of knowing my place in society, knowing who I am, and where I stand in relation to others. The self-knowledge that is σωφροσύνη has nothing to do with my subconscious and everything to do with what F.H. Bradley called «my station and its duties». We can see this quite clearly in the link made, by both Alcibiades in the *Alcibiades* and Critias in the *Charmides*³³, between σωφροσύνη and each person's doing -τὰ αὐτῶν πράττειν. The connection is clear: a proper conception of who and what I am is at the same time a proper conception of my station and its duties, of what I may and may not appropriately do.» (Annas 1985, 121)

Las ventajas hermenéuticas de la interpretación de Annas son decisivas, en cuanto dicha interpretación no sólo ofrece una vinculación clara entre el conocimiento de sí y la política (una perspectiva con implicancias fuertemente conservadoras, como admite la autora; p. 121) sino que permite asimismo reconstruir una imagen sumamente coherente y sólida del diálogo en su totalidad, en la medida en que las problemáticas del conocimiento/cuidado de sí, de las virtudes de la justicia y la σωφροσύνη, y del gobierno virtuoso aparecen entrelazadas en forma perfectamente lógica alrededor de la idea del conocimiento de mi lugar en la comunidad.

La interpretación propuesta por Annas encuentra, no obstante, dos obstáculos decisivos. El primero de ellos consiste en el hecho de que la definición conjunta de justicia y σωφροσύνη como conocimiento de mi lugar en la comunidad presenta un serio problema para la interpretación impersonal del «sí mismo» defendida explícitamente por la propia autora (pp. 130-136): por un lado, Annas sostiene, en efecto, que el «self-knowledge is something objective, something which goes beyond what is individual and personal. It is only to be expected that the real self, the self I know when I have self-knowledge, should turn out not to be in any sense individual or peculiar to me» (p. 130); por otro lado, parece difícil pensar alguna interpretación bajo la cual mi lugar en la sociedad («my station and its duties») no sea precisamente algo individual o peculiar a mí, es decir, algo singular e histórico. Annas cree, no obstante, que puede eludir esta dificultad: «Self-knowledge is knowledge of oneself in relation to others. Thus, a correct conception of myself is far from being revealed by scrutiny of my individual personality, for it requires a correct conception of my role in society, among others, and what this is, does not depend entirely on me —it is an objective matter.» (p. 122). La distinción así establecida es perfectamente válida: mi lugar en la sociedad, en efecto, es en buena medida el resultado de procesos sociales que preceden a mi existencia y que escapan a mi control —más aún en sociedades fuertemente organizadas en torno a roles sociales predefinidos como la polis clásica. Lamentablemente, lo único que se logra con esto es trasladar la dicotomía a otro plano (el de la distinción entre lo que depende y lo que no depende de mí), pero dejando intacto el problema

³³ El hecho de que Annas asuma que *Alc.* es platónico (trasladando el peso de la demostración a los que niegan la autenticidad del mismo) es lo que le permite recurrir a otros diálogos platónicos como complemento o apoyo de su interpretación. Respecto del problema de la autenticidad del diálogo, cf. (Annas 1985, 111-5).

inicial relativo al carácter singular de mi lugar en la sociedad. Si esta objeción es correcta, la lectura de Annas se enfrenta a un dilema: o bien la autora debe abandonar su intento de ofrecer una concepción orgánica del diálogo, renunciando a la vinculación esencial que establece entre el conocimiento de sí y las virtudes de la justicia y la σωφροσύνη, o bien debe abandonar la interpretación impersonal del «sí mismo» a fin de salvar dicha vinculación. ¿Sería plausible esta última alternativa? Por las razones que veremos a continuación, creo que no.

El segundo obstáculo que enfrenta la interpretación de Annas se vincula con el apoyo textual que la autora ofrece en favor de la fuerte vinculación que sugiere entre el conocimiento de sí y los conceptos de justicia y σωφροσύνη, esto es, las dos virtudes señaladas por Sócrates como propias del gobernante virtuoso. Apoyándose en los estudios de Helen North³⁴ y recurriendo como complemento a pasajes del *Timeo* y del *Sofista*, Annas propone, en un primer movimiento, una *identificación directa* entre el conocimiento de sí y la virtud de la σωφροσύνη: ser σώφρων es conocerse a «sí mismo» (p. 120); en un segundo movimiento, la identificación se traslada a un tercer elemento, a saber, la virtud de la justicia: «Where self-knowledge is thought of as knowing one's place, one cannot know one's self without also thereby knowing what is due to and from others. [...] So it can easily come to seem natural to regard the virtue of σωφροσύνη, interpreted as rightly understanding one's place, as being the same virtue as the virtue of justice» (p. 123).

La dificultad más seria que enfrenta esta estrategia consiste en el hecho de que mientras que la evidencia textual en favor de la primera identificación es sumamente problemática y no tan unívoca como Annas sugiere³⁵, la segunda equivalencia (σωφροσύνη = justicia) carece por completo (¡como la propia autora lo reconoce!) de apoyo en las fuentes. La única referencia al texto que podemos encontrar a lo largo de las páginas (120-124) en las que la autora argumenta en favor de esta doble identificación, consiste en la fórmula «τὰ αὐτῶν πράττειν» (citada *supra*), que es precisamente la fórmula utilizada por Sócrates para definir a la justicia en 127b11 («τὰ αὐτῶν ἐκάτεροι πράττουσιν»). Esta referencia, no obstante, es en realidad un arma de doble filo: en primer lugar, porque dicha definición de la justicia

³⁴ Vid. (North 1966). Cf. asimismo (Rademaker 2005)

³⁵ El primero de los obstáculos se encuentra en 122a, donde σωφροσύνη remite claramente a la dimensión que Annas intenta relegar a un segundo plano, a saber, la capacidad de *auto-control*: en referencia a la educación que recibe el espartano, «ὁ δὲ σωφρονέστατος μὴδ' ὑπὸ μιᾶς ἀρχεσθαι τῶν ἡδονῶν, ἵνα ἐλεύθερος εἶναι ἐθίζηται καὶ ὄντως βασιλεύς, ἀρχῶν πρῶτον τῶν ἐν αὐτῷ ἀλλὰ μὴ δουλεύων, ὁ δὲ ἀνδρείοτατος ἄφοβον καὶ ἀδεᾶ παρασκευάζων, ὡς ὅταν δείσῃ δοῦλον ὄντα» («el más templado [enseña] a no dejarse dominar por ningún placer, para que se acostumbre a ser libre y comportarse como un verdadero rey, sabiendo contener en primer lugar sus instintos sin dejarse esclavizar por ellos»; 122a4-9). En segundo lugar, si la identidad entre conocimiento de sí y σωφροσύνη fuera tan auto-evidente o intuitiva como Annas pretende que lo era para el lector de la época, hay tres elementos que no se explican muy claramente: *i*) la *insistencia* de Sócrates en afirmar su identidad; *ii*) la referencia en 133c a la necesidad de conocerse a sí mismo y ser σώφρων: «Ἄρ' οὖν μὴ γινώσκοντες ἡμᾶς αὐτοὺς μὴδὲ σώφρονες ὄντες δυναίμεθ' ἂν εἶδέναι τὰ ἡμέτερα αὐτῶν κακὰ τε καὶ ἀγαθὰ» («Si no nos conociéramos a nosotros mismos ni fuéramos templados, ¿podríamos saber qué cosas nuestras son buenas y cuáles malas?»; 133c21-23); *iii*) la afirmación de que dicha identidad es una verdad a la que Alcibiades y él han llegado a través de la discusión previa: «Τὸ δὲ γινώσκειν αὐτὸν ὠμολογοῦμεν σωφροσύνην εἶναι» (133c18-19).

tiene lugar en el camino hacia la aporía que va a desencadenar, unas líneas más adelante, la necesidad de investigar en qué consiste el cuidado de sí: «Τὰ δίκαια οὖν πραττόντων ἐν τῇ πόλει τῶν πολιτῶν φιλία οὐκ ἐγγίγνεται πρὸς ἀλλήλους» («Cuando los ciudadanos llevan a cabo actividades justas en la ciudad no surge la amistad entre ellos»; 127c8-9). En segundo lugar, porque la referencia a «lo propio de X» o, más exactamente, «lo de X» (genitivo) es precisamente la que, como veremos a continuación, lejos de permitir una identificación entre el individuo y su lugar en la sociedad, termina estableciendo una distancia radical entre ambos elementos. El problema de «lo de X» es abordado por Sócrates en tres extensas secciones (las últimas dos vinculadas explícitamente por él mismo): 128a-e, 131a1-c8 y 133d *ad fin.* La primera sección (que opera como preludeo a 129b) aborda el problema de la anterioridad lógica del conocimiento de sí respecto del cuidado de sí: sólo puedo saber cómo cuidar de mí mismo, como «hacerme mejor», si sé quién soy. Las líneas iniciales de la sección establecen la advertencia respecto del peligro de confundir el objeto de nuestros cuidados, y antes de abordar el problema acerca de qué somos en sentido estricto, Sócrates advierte a Alcibiades: no somos nuestros pies, ni nuestras manos, ni nuestras riquezas; cuando cuidamos de todo esto, en consecuencia, no estamos cuidando de nosotros mismos. Una vez definido en forma positiva que somos nuestra alma, el objetivo de la segunda sección (131a1-c8) consiste en distinguir «lo propio» de lo que no lo es: a lo primero pertenece el alma (y su cuidado); a lo segundo pertenece el conocimiento del cuerpo (y su cuidado) y los conocimientos propios de la agricultura y otras actividades (οἱ ἄλλοι δημιουργοὶ; 131a9-10). La línea final que cierra esta primera sección concluye de modo tajante: «Οὐ τὰ αὐτοῦ ἄρα ἔτι πράττει ὁ χρηματιστής» («El hombre de negocios [en el momento en que gana dinero] no está, en realidad, haciendo lo suyo»; 131c3). Lejos de reducirse a una mera crítica de las actividades productivas, lo que se halla en juego en toda esta sección, y, más aún, en todo el diálogo, es la advertencia mencionada anteriormente: en la medida en que cuidamos de nuestro cuerpo, cultivamos la tierra, o realizamos actividades económicamente beneficiosas para nosotros, *no estamos haciendo lo nuestro, lo que nos es propio*. Si esta conclusión es correcta, la interpretación propuesta por Annas enfrenta una dificultad crucial³⁶.

5. EL COMPONENTE NEGATIVO DEL CUIDADO/CONOCIMIENTO DE SÍ

Si la interpretación de Annas presenta serios problemas al momento de vincular en forma inequívoca y satisfactoria la tarea del conocimiento/cuidado de sí y la política, ¿significa esto que debemos renunciar al intento de encontrar una interpretación sistemática que pueda dar cuenta del diálogo como una totalidad coherente? No necesariamente. Creo, no obstante, que al buscar una conexión conceptual y argumentativamente sólida entre el conocimiento/cuidado de sí y la *paideia* política estamos perdiendo

³⁶ Esto no significa, desde ya, que «my station and its duties» no puedan, desde un punto de vista lógico, recibir una justificación ética en tanto guía para la acción; solo implica que ni 131a1-c8 ni 133d-135 ofrecen una justificación de ese tipo.

de vista un elemento absolutamente central del diálogo, que consiste en el hecho de que el desarrollo de Sócrates en cuanto a la problemática del conocimiento/cuidado de sí es, en mucho mayor medida de lo que ha sido reconocido por los comentaristas, un desarrollo *negativo*: Sócrates está tan interesado en convencer a Alcibiades acerca de en qué consiste el conocimiento/cuidado de sí como de ponerlo sobre aviso respecto de en qué no consiste conocerse/cuidarse a sí mismo. Un primer momento que hace evidente esta preocupación se encuentra en 127e:

τί ἐστιν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι – μὴ πολλάκις λάθωμεν οὐχ ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι, οἰόμενοι δέ – καὶ πότε ᾗρα αὐτὸ ποιεῖ ἄνθρωπος; ἄρ' ὅταν τῶν αὐτοῦ ἐπιμελήται, τότε καὶ αὐτοῦ; (127e9-128a3)

¿Qué es cuidar de sí mismo (ya que a menudo sin darnos cuenta no cuidamos de nosotros mismos, aunque creamos que lo estamos haciendo), y cuándo lo hace el hombre? ¿Está cuidando de sí mismo cuando cuida lo que es de él? (127e9-128a3)³⁷

Segundo momento: luego de haber constatado, en respuesta a la pregunta anterior, que nosotros *no somos nuestro cuerpo* (128a-d) y de haber establecido que somos nuestra alma (129b-130d), Sócrates retorna en 131a-c sobre la afirmación de que *no somos nuestro cuerpo*, una reduplicación innecesaria desde el punto de vista argumental pero justificada desde el punto de vista pedagógico. Tercer momento: en 132a-b Sócrates urge a Alcibiades a aprender «lo que necesita saber» antes de ingresar a la arena política. Ahora bien: ¿qué es aquello que Alcibiades necesita saber?

{ΣΩ.} τοῦτο γὰρ δὴ μάλιστα ἐγὼ φοβοῦμαι, μὴ δημεραστῆς ἡμῖν γενόμενος διαφθορῆς· πολλοὶ γὰρ ἤδη καὶ ἀγαθοὶ αὐτὸ πεπόνθασιν Ἀθηναίων. εὐπρόσωπος γὰρ <ὁ τοῦ μεγαλήτορος δῆμος Ἐρεχθέως>· ἀλλ' ἀποδύντα χρὴ αὐτὸν θεάσασθαι. εὐλαβοῦ οὖν τὴν εὐλάβειαν ἢ ἐγὼ λέγω. {ΑΛ.} Τίνα; {ΣΩ.} Γύμνασαι πρῶτον, ὦ μακάριε, καὶ μάθε ἃ δεῖ μαθόντα ἰέναι ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως, πρότερον δὲ μὴ, ἴν' ἀλεξιφάρμακα ἔχων ἴης καὶ μηδὲν πάθης δεινόν. {ΑΛ.} Εὖ μοι δοκεῖς λέγειν, ὦ Σώκρατες· ἀλλὰ πειρῶ ἐξηγεῖσθαι ὄντιν' ἂν τρόπον ἐπιμεληθεῖμεν ἡμῶν αὐτῶν. {ΣΩ.} Οὐκοῦν τοσοῦτον μὲν ἡμῖν εἰς τὸ πρόσθεν πεπέρανται – ὃ γὰρ ἐσμέν, ἐπιεικῶς ὠμολόγηται – ἐφοβοῦμεθα δὲ μὴ τούτου σφαλέντες λάθωμεν ἐτέρου τινὸς ἐπιμελόμενοι ἀλλ' οὐχ ἡμῶν. {ΑΛ.} Ἔστι ταῦτα. {ΣΩ.} Καὶ μετὰ τοῦτο δὴ ὅτι ψυχῆς ἐπιμελητέον καὶ εἰς τοῦτο βλέπτεον. {ΑΛ.} Δῆλον. {ΣΩ.} Σωμάτων δὲ καὶ χρημάτων τὴν ἐπιμέλειαν ἐτέροις παραδοτέον. (132a2-132c5)

{ΣÓC.} Lo que más temo es que, enamorado del pueblo, te nos echas a perder, como le ha ocurrido ya a muchos atenienses de valía. Pues «el pueblo de Erecteo de gran corazón» tiene una hermosa apariencia, pero hay que desnudarlo para verlo realmente.

³⁷ La línea final del diálogo, que obstaculiza el *happy ending* pedagógico, expresa claramente la seriedad de este temor:

{ΑΛ.} Ἀλλὰ οὕτως ἔχει, καὶ ἄρξομαί γε ἐντεῦθεν τῆς δικαιοσύνης ἐπιμέλестhai.

{ΣΩ.} Βουλοίμην ἂν σε καὶ διατελέσαι· ὀρωδῶ δέ, οὐ τι τῇ σῆ φύσει ἀπιστῶν, ἀλλὰ τὴν τῆς πόλεως ὀρῶν ῥώμην, μὴ ἔμοῦ τε καὶ σοῦ κρατήσῃ. (135e4-8)

{ΑLC.} Pues ésta es la situación: voy a empezar a cultivar la justicia.

{ΣÓC.} Me gustaría que te preservaras, pero tengo un gran temor, no porque desconfíe de tu naturaleza, sino porque veo la fortaleza de nuestra ciudad y temo que pueda conmigo y contigo. (135e4-8)

Toma, pues, las precauciones que te aconsejo. {ALC.} ¿Qué precauciones? {SÓC.} En primer lugar, ejercítate, mi querido amigo, y aprende lo que hay que saber para meterse en política, pero no lo hagas antes, a fin de que vayas provisto de antídotos y no te ocurra ninguna desgracia. {ALC.} Creo que tienes razón, Sócrates, pero intenta explicarme de qué manera podríamos cuidar de nosotros mismos. {SÓC.} Pues bien, sin duda ya hemos dado un paso adelante: nos hemos puesto de acuerdo adecuadamente respecto de qué es lo que somos, y *temíamos cometer un error en eso e inadvertidamente cuidar de algo distinto de nosotros mismos*. {ALC.} Así es. {SÓC.} A continuación, convinimos que hay que cuidar el alma y ocuparnos de ella. {ALC.} Evidentemente. {SÓC.} En cambio, el cuidado del cuerpo y de las riquezas hay que dejárselos a otros. (132a2-132c5)

La advertencia de Sócrates que atraviesa todos estos pasajes³⁸ opera en dos planos complementarios: el primero de ellos tiene por objetivo advertir a Alcibiades respecto del peligro de creer que está cuidando de su alma cuando se está ocupando de su cuerpo y sus necesidades; el segundo plano proyecta el cuidado de mi alma al cuidado de las almas de los gobernados: el peligro en este caso consistiría en que Alcibiades crea que está haciendo política cuando se dedica a los asuntos económicos, administrativos o bélicos de la ciudad. Si Alcibiades termina creyendo eso, es decir, si termina creyendo que *eso* es la política, los temores de Sócrates se habrán hecho realidad.

6. CONCLUSIONES

En las páginas precedentes he intentado defender, contra una línea de interpretación reciente, la interpretación impersonal del «sí mismo» que atraviesa la argumentación central del *Alc*. En relación con la interpretación propuesta por Benjamin Rider en favor de una interpretación singular del «sí mismo», he sostenido lo siguiente: *i*) de los tres argumentos presentados por el autor, los dos primeros no demuestran lo que pretenden, a saber, la inconsistencia de la interpretación impersonal y menos aún demuestran la validez de la interpretación singular; *ii*) que el tercer argumento de Rider (a saber, la ausencia de apoyo textual en favor la interpretación impersonal) es incorrecto, en la medida en que efectivamente existe evidencia textual en favor de la interpretación impersonal del «sí mismo»; *iii*) que, más allá de los argumentos presentados explícitamente por Rider, el desarrollo mismo de su exposición representa una refutación de su posición inicial, en la medida en que se ve obligado a recurrir a un plano de universalidad en el momento de vincular el conocimiento de

³⁸ Es significativo asimismo que lo que a primera vista aparecía en 133e como la promesa del desarrollo de una especie de técnica o arte de la política («ἔοικε γὰρ πάντα ταῦτα εἶναι κατιδεῖν ἑνός τε καὶ μιᾶς τέχνης, αὐτόν, τὰ αὐτοῦ, τὰ τῶν ἑαυτοῦ»); «Parece que pertenece a la tarea de un solo hombre y un solo arte, conocerse a sí mismo, a lo suyo y a lo referente a lo suyo»; 133e1-2), desemboca, unas líneas más adelante, en la idea de que «οὐκ ἄρα ἐξουσίαν σοι οὐδ' ἀρχὴν παρασκευαστέον σαυτῷ ποιεῖν ὅτι ἂν βούλη, οὐδὲ τῇ πόλει, ἀλλὰ δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην.» («Lo que necesitas obtener para ti y para la ciudad no poder político ni el poder para hacer lo que quieras, sino justicia y templanza»; 134c9-11).

sí con la paideia política, y a reducir la dimensión singular al momento inicial del reconocimiento de la propia ignorancia. El segundo momento del trabajo consistió en analizar críticamente la solución ofrecida por Julia Annas al problema de cómo vincular en forma consistente la exhortación al conocimiento de «sí mismo» y la exhortación al cultivo de las virtudes políticas. Sugerí, en lo esencial, que a pesar de que la identificación entre conocimiento de sí, σωφροσύνη y justicia que propone la autora posee la ventaja de que permite una lectura del *Alc.* como una totalidad orgánica, *i)* dicha identificación carece de apoyo textual inequívoco y *ii)* contradice la interpretación impersonal del «sí mismo» defendida por la propia autora. La evidencia parece más bien favorecer una interpretación del conocimiento de sí *mínima* (i.e., el conocimiento de lo que nos define en forma esencial es la mejor parte de nuestra alma) y parcialmente *negativa* (i.e., el conocimiento de lo que *no* tiene que ver con nuestra alma ni con el cuidado de sí). Esta concepción mínima del «conocimiento de sí» se encuentra claramente a contramano de una fuerte tendencia entre los críticos posteriores a Foucault a hacer del conocimiento de sí una pieza clave en la interpretación del *Alc.*, pero aparece claramente conciliable con una tendencia extendida en el pensamiento clásico a privilegiar la instancia universal como única dimensión regulativa legítima³⁹.

Cabe remarcar, por último, que la interpretación que definiendo no ofrece una vinculación esencial entre el conocimiento de sí y *paideia* política y, en ese sentido, no se encuentra —a diferencia de la lectura de Annas— en condiciones de ofrecer una lectura orgánica del diálogo. La ventaja de mi interpretación consiste, no obstante, en que permite traer a la luz una cierta actitud de *indiferencia* por parte del autor ante *lo que no es mi alma*. Ésta es una postura ciertamente problemática, en la medida en que, lejos de partir del supuesto de la necesidad de preservar el orden social, lo exterior puede devenir algo que, en tanto no tiene que ver con (la mejor parte de) mi alma, deja de ser un objeto legítimo de mis preocupaciones. ¿Podemos suponer, en vistas de ello, que el *Alc.* expresa una veta ascética que será abandonada posteriormente (en forma parcial o total) y cuyas consecuencias se harán evidentes recién con el surgimiento del cinismo y el estoicismo (especialmente durante el periodo imperial)? Hacerlo supondría asumir que el *Alc.* es efectivamente una composición platónica y que pertenece al periodo de juventud de Platón⁴⁰. En todo caso, si optáramos por considerar que la evidencia en favor de la autenticidad del diálogo no es en absoluto conclusiva, podríamos interpretar el *Alc.* como un precedente (anónimo) en la filosofía clásica de una concepción del «sí mismo» que habrá de perdurar en forma intermitente hasta bien entrada nuestra época.

³⁹ Cf., al respecto, la discusión sostenida entre Richard Sorabji y Christopher Gill: (Sorabji 2008); (Gill 2008).

⁴⁰ Después de todo, esta es la postura asumida por la totalidad de los comentaristas desde la antigüedad hasta Schleiermacher, quien en el siglo XIX puso por primera vez en dudas la autenticidad del diálogo, y cuyos argumentos han sido cuestionados en forma sistemática durante los últimos 50 años.

REFERENCIAS

- ALLEN, R. E (1962), «Note on Alcibiades I, 129B 1», *American Journal of Philology* 83 (2): 187-190.
- ANNAS, Julia (1985), «Self-knowledge in Early Plato», En *Platonic Investigations*, ed. Dominic J O'Meara. Washington, D.C. Catholic University of America Press.
- BLUCK, R. S (1953), «The origin of the Greater Alcibiades», *Classical Quarterly* 3 (2): 46-52.
- BRAICOVICH, R. S (2011), «La identificación entre el yo y la *proairesis* en Epicteto», *Ágora* 30 (2): 149-162.
- (2012), «Critical assent, intellectualism, and repetition in Epictetus», *Apeiron* 45 (4): 314-337.
- BUSSANICH, John (2006), «Socrates and religious experience», En *A Companion to Socrates*, ed. Sara Ahbel-Rappe y Rachana Kamtekar, 200-213. Oxford. Blackwell.
- DENYER, Nicholas (1999), «Mirrors in James 1:22-25 and Plato, Alcibiades 132C-133C», *Tyn-dale Bulletin* 50 (2): 237-240.
- FALLAS LÓPEZ, Luis Alberto (2012), «Los avatares de la sophrosyne y su superación en la escatología del Fedro», *Hypnos* 28 (1): 59-89.
- FOUCAULT, Michel (2008), *Histoire de la sexualité. 3: Le souci de soi* [Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí. 2.ª ed. Buenos Aires. Siglo XXI.
- GERSON, Lloyd P. (2003), *Knowing Persons. A Study in Plato*. Oxford; New York. Oxford University Press.
- GILL, Christopher (2007), «Self-knowledge in Plato's Alcibiades», En *Reading Ancient Texts. Essays in Honour of Denis O'Brien*, ed. Suzanne Stern-Gillet y Kevin Corrigan, 1:97-112. Leiden. Brill.
- (2008), «The ancient self: issues and approaches», En *Ancient Philosophy of the Self*, ed. Pauliina Remes y Juha Sihvola, 35-56. Dordrecht; London. Springer.
- HADOT, Pierre (1993), *Exercices spirituels et philosophie antique*. París. Albin Michel.
- (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?* México. Fondo de Cultura Económica.
- INWOOD, Brad (2005), «Seneca and self-assertion», En *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, 322-352. Oxford. Clarendon Press.
- JIRSA, Jakub (2009), «Authenticity of the Alcibiades I: some reflections», *Listy Filologicke* 132 (3-4): 225-244.
- JOHNSON, David (1999), «God as the true self. Plato's Alcibiades I», *Ancient Philosophy* 19 (1): 1-19.
- DE MARZIO, Darryl M. (2006), «The care of the self: Alcibiades I, Socratic teaching and ethics education», *Journal of Education* 187 (3): 103-127.
- MILLER, Patrick L (2011), *Becoming God. Pure Reason in Early Greek Philosophy*. London; New York. Continuum.
- MILLER, Paul Allen (2007), *Postmodern spiritual practices: the construction of the subject and the reception of Plato in Lacan, Derrida, and Foucault*. Columbus. Ohio State University Press.
- NORTH, Helen F. (1966), *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca. Cornell University Press.
- PARRA, José Daniel (2010), «Political psychology in Plato's Alcibiades I», *Praxis Filosófica* 31: 25-44.

- PLATÓN (1900), *Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet*. Ed. John Burnet. 5 vols. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford. Clarendon Press.
- (1992), «Alcibiades I o Sobre la naturaleza del hombre», En *Diálogos*, trad. Juan Zaragoza, 7. Dudosos, apócrifos, cartas: 15-86. Madrid. Gredos.
- RADEMAKER, Adriaan (2005), *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*. Leiden. Brill.
- RIDER, Benjamin A (2010), «Self-care, self-knowledge, and Politics in the Alcibiades I», *Epoché* 15 (2): 395-413.
- ROWE, Christopher (2011), «Self-examination», En *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. Donald R. Morrison, 201-214. Cambridge. Cambridge University Press.
- SÁNCHEZ CASTRO, Liliana Carolina (2009), «La relación entre el conocimiento de sí y el cuidado sí en el Alcibiades de Platón», *Literatura: teoría, historia, crítica* 11: 183-203.
- SMITH, Nicholas D. (2004), «Did Plato write the «Alcibiades I?»», *Apeiron* 37 (2): 93-108.
- SORABJI, Richard (2006), *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Oxford. Oxford University Press.
- (2008), «Graeco-Roman varieties of self», En *Ancient Philosophy of the Self*, ed. Pauliina Remes y Juha Sihvola, 13-34. Dordrecht; London. Springer.
- TARRANT, Harold (2007), «Olympiodorus and Proclus on the climax of the Alcibiades», *The International Journal of the Platonic Tradition* 1 (1) (abril 1): 3-29.
- (2009), «The Object of Alcibiades' Love», *Literature & Aesthetics* 19 (1): 74-87.
- TSCHEMLIK, Andrea (2008), *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaetetus*. Lanham. Lexington Books.
- WELLMAN, Robert R (1966), «Socrates and Alcibiades: the Alcibiades Major», *History of Education Quarterly* 6 (4): 3-21.