

# ¿QUÉ SIGNIFICA *ÉPISTÉME* EN LA PROPOSICIÓN SOCRÁTICA *ARETÉ ES ÉPISTÉME*?

## WHAT IS THE MEANING OF *ÉPISTÉME* IN THE SOCRATIC PROPOSITION *ARETÉ IS ÉPISTÉME*'?

FRANCISCO BRAVO<sup>1</sup>

**Resumen:** Pese a su claridad aparente, la proposición fundamental de la ética socrática, *areté es epistéme*<sup>2</sup>, está llena de oscuridades. La principal de todas concierne al término *epistéme*. Una revisión parecía, pues, indispensable. Trataré de responder a esta pregunta, examinando algunos momentos del debate alimentado por él y aduciendo ciertos elementos que podrían enriquecerlo.

**Palavras-chave:** virtude, ciência, ética

**Abstract:** Despite its apparent clarity, the fundamental proposition of the Socratic ethics *areté is epistéme* is very obscure. The most obscure point concerns the term *epistéme*. A revision, therefore, seemed to be indispensable. My opinion is that the correct intellection of the term *epistéme* depends on our understanding of the Socratic self-gnosis.

**Keywords:** virtue, science, Ethics

I — La interpretación tradicional de *epistéme* — que John Gould, en 1955, llama “oficial” y Rodolfo Mondolfo<sup>3</sup> califica de “corriente” — lo entiende en el sentido de un razonamiento puramente abstracto y “separa y pone en mutuo contraste la inteligencia convertida en fría contemplación abstracta y los impulsos que en este caso resultan irracionales”<sup>4</sup>. Según Gould, esta interpretación se origina en Aristóteles. En efecto, según **Ética a Eudemo** 1216 b,1: (1) Sócrates sostiene que el fin último del hombre es *tò gignóskein aretén*

---

<sup>1</sup> Francisco Bravo é representante da International Plato Society para a América Latina – Caracas, Venezuela [fbravovi@yahoo.com].

<sup>2</sup> Nunca esta proposición es formulada explícitamente. Afirmaciones cercanas a ella se dan en **Prot.** 352 b 2 ss y sobre todo en la frase condicional de 361 b 3-4: *ei mèn gàr állo ti èn é epistéme èn e epistéme he areté (...)*. Esta frase condicional se repite en **Men.** 87 c 4.

<sup>3</sup> R. MONDOLFO, “Ciencia y virtud, ignorancia y pecado”, in: **Sócrates**, Buenos Aires: Ed. Eudeba, 1955, 6ª, 1968, p. 87-102.

<sup>4</sup> idem, p. 90.

(b4), (2) se consagra, en consecuencia, a determinar qué es la justicia, la valentía, cada parte de la virtud y la virtud en general, y (3) termina creyendo que *epístemas* (...) *einai pásas tás aretás* (b6), que todas las virtudes son conocimiento; que así como el médico es médico al conocer la medicina y en la medida en que la conoce, así también, para el hombre en general, “conocer” la justicia (*eidénai te tén dikaiosýnen*) y “ser justo (*einai díkaion*) ocurren al mismo tiempo (*háma symbainein*). Es, pues, natural, según este pasaje de la **Ética Eudemia**, que el problema fundamental de la ética socrática sea *tí estin aretḗ*, un problema inequívocamente definicional y por tanto teórico, y no *pós gígnetai kai hek tίνon* (b10), cómo se origina y a partir de dónde, que es una cuestión eminentemente práctica. De todo ello se desprendería que la *epísteme* de la ética socrática es un término puramente cognoscitivo: que no significa otra cosa que aprehender las características a, b, c...n de *areté*, es decir, en suma, la naturaleza de lo correcto y lo incorrecto. Alguien tiene virtud si y sólo si entiende qué es la virtud como un todo y en sus partes.

Esta interpretación netamente intelectualista explicaría la doble crítica de la **Ética Eudemia** a la tesis socrática en cuestión: (1) Desde el punto de vista moral, replica Aristóteles, lo más valioso (*timiótaton*) no es *tò eidénai (...)* *tón tí estin (aretḗ)*, sino *tò gígnóskein hek tίνon estin* (b20-21). Parece tener en mientes su distinción entre conocimiento teórico y práctico, la cual anticipa, en cierto modo, la contemporánea entre conocimiento del “qué” y conocimiento del “cómo”. Para el Estagirita, el que finalmente importa en el dominio moral es el segundo. Y de ahí su crítica (2): en este dominio, no buscamos saber (*eidénai*) qué es (*tí estin*) la valentía, etc., sino ser valientes (*einai andreíoi*) (b21). Es la postura que defiende en su teoría de la virtud y en su teoría ética globalmente considerada: investigamos la naturaleza de la virtud, no con miras a saber qué es (*tí estin hé aretḗ*), sino para ser buenos<sup>6</sup>. Es obvio que Sócrates persigue la misma meta, pero, según la interpretación “oficial”, la única manera de ser bueno es, para él, aprehender qué es bueno, de tal modo que *einai agathón* se identifica con *eidénai tò agathón*.

Esta interpretación de la **Ética Eudemia** ha sido retomada, en nuestro tiempo, por la exégesis un tanto extrema de A.E. Taylor<sup>7</sup>, para quien la virtud es, según Sócrates, el “conocimiento personal de los verdaderos ‘valores’

<sup>5</sup> Este problema es, según el protagonista del **Menón** (71b4), anterior al de si la virtud se enseña: *hó dè mè oída tí estin, pós na hopoíon gé ti éideíen*.

<sup>6</sup> EN II, 1, 1103 b 28.

<sup>7</sup> A.E. TAYLOR, **Socrates**, Londres: Meter Davies, 1932, p. 141 y 143; trad. esp. de M. Hernández B., **El pensamiento de Sócrates**, México: FCE, 1961, p. 120 ss.

morales”. En la misma línea exegética se sitúa L. Robin: según el maestro de Platón opina, es el pensamiento el que confiere la virtud<sup>8</sup>. Pero también ha sido acogida por autores más moderadas como F.M. Cornford, quien cree que la epistémé de la tesis socrática es “un conocimiento teórico de los hechos morales”<sup>9</sup>.

II — A esta interpretación “oficial” le ha instruido un verdadero proceso la “nueva”, de John Gould, que intenta fundarse en un minucioso análisis de epistémé en los escritos pre-platónicos y en los diálogos platónicos de juventud. Gould empieza refiriéndose a la distinción hecha por G. Ryle entre *knowing that* o conocimiento del qué (¿qué es x?), y *knowing how* o conocimiento del cómo (¿cómo se alcanza x?)<sup>10</sup>. Cree que no sólo los modernos, sino también los griegos tienden a confundir entre estos dos tipos de conocimiento, y que para superar tal confusión, conviene ir al uso presocrático más que al desarrollo posterior, debido a intelectualistas de la mente como Platón y Aristóteles. Vemos entonces que la *epistémé* de *areté* es *epistémé* no es una “*intellectual insight into the nature of right and wrong*” (p. 4), sino una especie de habilidad moral, comparable, bajo ciertos aspectos, a la habilidad de los artesanos. No es, pues, un *knowing that*, como han creído Aristóteles y sus seguidores, sino un *knowing how*, a saber, un *knowing how to be moral* (p. 7). Como tal, no formula ni se funda en premisas científicas, sino que “*it remains a purely subjective faith*” (p. 15). Denota, pues, en aquél que la posee: (1) “confianza”, “certeza subjetiva” o convicción en torno a lo bueno; (2) “destreza” o “habilidad práctica” para realizarlo. Sobre todo en los dramaturgos, *epistémé* y *epistámai* no denotan, con palabras de Bruno Snell<sup>11</sup>, ...*das Wissen um ein factum* sino ...*die Kenntnis, die eine Tätigkeit ermöglicht*. *Epistémé*, confirma René Schaerer<sup>12</sup>, “parece ser un exacto sinónimo de *téchne*”.

Traz el examen de varios textos literarios pre-platónicos, Gould concluye, con Snell<sup>13</sup>, que el verbo *epistámai* y el sustantivo *epistémé*, lo mismo que

<sup>8</sup> L. ROBIN, **Platon**, Paris: P.U.F., p. 187, 193, 200. Según Robin, la “conception intellectualiste” de la virtud se encuentra, no sólo en el **Fedón** (69a-c), sino también en el en el pasaje del **Tecteto** sobre los dos modelos (176a-c).

<sup>9</sup> F.M. CORNFORD, **Befote and after Socrates**, Cambridge: C.U.P., 1926, p. 45; trad. esp. de A. Pérez Ramos, Barcelona: Ed. Ariel, 1980, p. 35 ss.

<sup>10</sup> Cf. G. RYLE, **The Concept of Mind**, Londres: Hutchinson, 1949, p. 28 ss.

<sup>11</sup> Snell (1924) 83.

<sup>12</sup> R. SCHAEERER, **Epistémé et Téchne: Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon**, Mâcon, 1930, p. 5.

<sup>13</sup> B. Snell, **Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie**, 1924, p. 86.

*sophía* y contrariamente a *gignóskein* y *syniénai*, tienen el significado primario de inteligencia y eficiencia prácticas, denotando a veces una técnica, otras una aproximación generalmente inteligente a la vida. Reconoce, sin embargo, que en los diálogos de juventud la situación es menos clara que en la literatura pre-platónica.

En el **Protágoras**, que la tematiza *ex profeso*, *epistéme*: (1) reconoce (*gignóskei*) el bien y el mal<sup>14</sup>; (2) al igual que *phrónesis*, dirige las acciones humanas<sup>15</sup>. Por hacer lo primero, se comporta como un *knowing that*; pero al intentar lo segundo, se vincula con actividades prácticas y es principio de gobierno en aquel que la posee. Este segundo aspecto, que la muestra como un *knowing how*, se consolida en el **Eutidemo**, donde *epistéme* es el estado de la mente en que confluyen la capacidad de producir (*tó te poieîn*) y la de saber cómo utilizar lo producido (*tò epístasthai chrêsthai*)<sup>16</sup>. Pero con esto sólo se delimita el dominio de *epistéme*, sin que sepamos aún cómo incide en el agente. La respuesta parece insinuarse en el **Gorgias**, donde Sócrates declara que la meta de *epistéme* es producir convicción en sus interlocutores<sup>17</sup>. Y ésta es la que Sócrates persigue como meta de su filosofar, a saber, la convicción compartida por él y sus interlocutores: “queda así claro — concluye — que cada vez que tú y yo estemos de acuerdo (*eán ti sy en lógois homologéses moi*), el punto se considerará como suficientemente probado por ambos, sin que sea necesario examinarlo nuevamente”<sup>18</sup>.

Richard Robinson<sup>19</sup> critica esta concepción de la demostración, pero lo hace en la perspectiva de lo que llama “dialéctica temprana”. Para Gould<sup>20</sup>, “debe estar suficientemente claro que la *epistéme* de los diálogos tempranos no es el remate de una teoría de la verdad, sino de la búsqueda de un fundamento válido para las acciones morales”. Pero sea conocimiento del “qué” o conocimiento del “cómo”, es, en todo caso, conocimiento “ético”, el cual implica convicción y certeza. Una convicción acompañada de una habilidad inteligente y por tal razón irrefutable, pues “lo que es verdadero de ningún modo puede ser refutado”<sup>21</sup>. Posee, de este modo, el privilegio de la ultimidad, pues no depende de nada que le sea ulterior: “estando la ciencia pre-

<sup>14</sup> Cf. **Prot.** 352 c 4.

<sup>15</sup> Cf. **Prot.** 352 c-d.

<sup>16</sup> **Eutid.** 289 b 4-6: *Toiaútes tinòs ara hemín epistémes deí (...)* en ê *sympéptoken hama tó te poieîn kai tò epístasthai chrêsthai toúto hó na poiê.*

<sup>17</sup> Cf. **Gorg.** 472 b-c.

<sup>18</sup> **Gorg.** 487 e 1.

<sup>19</sup> R. ROBINSON, **Plato's Earlier Dialectic**, Oxford, 1953, p. 16.

<sup>20</sup> GOULD (1955) 19.

<sup>21</sup> **Gorg.** 473 b 10-11: *tò gàr alethés oudépote elénchetai.*

sente (*sophías paroúseês*) y en la medida en que lo esté (*hó na parê*), — se lee en el **Eutidemo** (281b2-3) — ya no se necesita la felicidad (*medén prosdeítbai eutychiás*)”<sup>22</sup>, pues ya se la tiene. *Epistème* es, de este modo, no sólo la clave, sino la esencia misma de la felicidad, pues, como señala Sócrates en el **Eutidemo** (281b2-3), confiere, “no sólo la felicidad (*euthychían*), sino también el buen uso (*eupragían*) de ella”. No es, por tanto, un modo de pensar, sino “*a manner of behaving*”<sup>23</sup>, una manera de comportarse.

III — Esta interpretación de Gould, anticipada por exégetas como E. Schwartz<sup>24</sup> y seguida por otros como J. Vives<sup>25</sup>, se opone G. Vlastos<sup>26</sup>. Concede que uno de los significados de *epistème* es el de destreza o habilidad práctica, es decir, el de *knowing how*. Pero observa que el de *knowing that* es, en el griego ático, al menos tan frecuente como el anterior y, para Sócrates, al menos tan importante como él, hasta el punto de ser el único coherente en varios contextos (cf. p. 206). Por ejemplo, en **Apología** 29a. Además, sabemos que, para Sócrates, una de las actividades fundamentales de *epistème* es el elenco, y éste no somete a prueba acciones, sino proposiciones y es, por tanto, un ejercicio del intelecto teórico. En fin, la búsqueda del conocimiento es hasta Sócrates (y sigue siéndolo en Platón) función propia de la investigación ontológica o cosmológica (p. 208): al renunciar a este tipo de investigaciones<sup>27</sup>, Sócrates no pudo menos que renunciar al único instrumento por entonces disponible para resolver el problema de qué es el conocimiento. “Es, por tanto, probable — concluye Vlastos — que su concepto de conocimiento haya sido tan acrítico y dogmático, como imaginativo y fuera de serie su concepto de virtud” (p. 208). ¿Cómo llegó, pues, a formular su propia paradoja? Considerando obvio que un hombre: (1) no puede ser justo sin conocer cómo se es justo; (2) no puede conocer cómo se es justo sin poder hablar de ello de manera inteligente. Llegó así a concluir que el discurso inteligente — que Vlastos parece reservar a la *epistème* en tanto conocimiento del qué — es indispensable para ser justo.

En cuanto al sentido de “fe subjetiva” — primero que Gould atribuye a la *epistème* presocrática y socrática — ocurre ciertamente en Heródoto, a pro-

<sup>22</sup> **Eutid.** 280 b 2-3.

<sup>23</sup> GOULD (1955) 30.

<sup>24</sup> E. SCHASCHWARTZ, **Ethik der Griechen**, Stuttgart, 1951.

<sup>25</sup> Por ej., J. VIVES, **Génesis y evolución de la ética socrática**, Madrid: Ed. Gredos, 1970, sobre todo pp. 50, 120, 220, 235.

<sup>26</sup> G. VLASTOS, “Socratic Knowledge and Platonic ‘Pessimismus’”, in: **Platonic Studies**, Princeton U.P., 1973, 2a. imp. 1981.

<sup>27</sup> Cf. **Fed.** 99 c-d.

pósito del verbo *epistámai*. Pero fuera de Heródoto, este sentido reaparece, según Vlastos, únicamente en el frg. B57 de Heráclito<sup>28</sup>. Gould cree que también se repite en el participio *epistámenoi* del frg. B19<sup>29</sup> del Oscuro de Efeso; pero si así fuere, replica acertadamente Vlastos, este *locus* se volvería incomprensible<sup>30</sup>. En cuanto al sustantivo *epistémē*, parece que nunca tiene el sentido de “fe subjetiva”, ni antes de Sócrates, ni en los diálogos platónicos. Y aunque lo tuviere, observa Vlastos, apenas si afectara a su sentido general de *knowing that*. **Gorgias** 454d, por ejemplo, la contrapone epistemológicamente a *pístis*, que puede ser verdadera o falsa, mientras que *epistémē* es siempre verdadera. Además, ¿a qué clase de “fe” se refiere Gould, al hacerla sinónimo de *epistémē*? Parece tener dos candidatos en mente: (1) Un estado de la mente similar a la noción kirkegaardiana de fe y verdad, que es, según Gould, “un excelente comentario del concepto platónico de certeza”<sup>31</sup>. Para Kierkegaard, la verdad del hombre consiste en creer en una idea y vivir por ella. Pero, objeta Vlastos, nunca se le ocurrió a Sócrates (ni a ningún otro filósofo griego) este concepto de *epistémē*; y si se le hubiere ocurrido, “no lo habría recomendado a nadie, y mucho menos dignificado con el nombre de ‘conocimiento’”<sup>32</sup>. (2)

El otro candidato de Gould es algo que describe como “la seguridad práctica, que sólo puede alcanzarse mediante la posesión de una pericia técnica”<sup>33</sup>. No es ciertamente imposible que el conocimiento del ‘como’ tenga como resultado la confianza en lo que se hace. Pero, pregunta Vlastos (p. 209), ¿de qué modo resolvería esta seguridad práctica la paradoja de la virtud-conocimiento? ¿Cómo me volvería invulnerable a la ira, al placer y al dolor hasta el punto de que, por ejemplo, no diga ni una sola mentira bajo su instigación? Es innegable que el Sócrates de la **Apología** y del **Critón** obtuvo esa invulnerabilidad, y no, por cierto, a partir de un conocimiento puramente “intelectual”, sino de una fuente que se parece a la “fe” (aunque no a la “fe” kirkegaardiana) más que a ninguna otra cosa. Pero decir que Sócrates tenía fe en muchas cosas y especialmente en el conocimiento,

<sup>28</sup> M. MARCOVICH, **Heraclitus**, The Los Andes University Press, Merida, Venezuela, 1967, p. 233, traduce así este fragmento: *Teacher of most men (pleisson) is Hesiod: / they are sure (epístantai) that he knew most things, / a man who did not get to recognize day and night! / For they are one.*

<sup>29</sup> HERACL., frg. B19: *H. phesin: akoúsai ouk epistámenoi boudeípeín.* (Heráclito dice: no saben ni oír ni decir).

<sup>30</sup> VLASTOS (1981) 209.

<sup>31</sup> GOULD (1955) 21.

<sup>32</sup> VLASTOS (1981) 209; cf. p. 210, n. 14.

<sup>33</sup> GOULD (1955) 66.

no equivale a afirmar que lo que llamaba “conocimiento” era fe y nada más que fe.

IV — La tesis fundamental de Vlastos es que Sócrates no tiene un concepto crítico de *epistémē*. Supongo que con ello quiere decir que el suyo es un concepto sin examen<sup>34</sup>, un concepto que aceptaba sin escrutar su valor, ni en cuanto a su contenido, ni en cuanto a su origen. Y todo ello, porque había renunciado a las investigaciones cosmológicas y ontológicas. ¿Fue, pues, éste el único dominio en que tuvo lugar la búsqueda del conocimiento? Parece que el de la matemática se consideraba tan adecuado, o incluso más adecuado que aquél. Sócrates, en el **Menón**, se sitúa en este dominio para averiguar si la virtud se enseña; decide, en efecto, proceder *ech hypotéseōs*, entendiendo esta frase en el mismo sentido que los geómetras<sup>35</sup>. Sería, por otra parte, extraño que procediera acriticamente ante el *definiens* del *definiendum* más importante de su ética quien fue, según el testimonio de Aristóteles, “el primero en plantear el problema de la definición”<sup>36</sup>, “el primero en fijar el pensamiento en definiciones”<sup>37</sup> y el primero en defender la prioridad de la cuestión “¿qué es x?”<sup>38</sup>. No hubiese osado sostener su tesis ética fundamental sin examinar al menos implícitamente uno de sus términos más importantes. Ni se hubiese atrevido a sostener, con Protágoras, que “la sabiduría y la ciencia (*sophían kai epistémēn*) son las más grandes obras humanas”<sup>39</sup>. Hablando más globalmente, Vlastos parece no tomar en serio la polisemia del término *epistémē* en los escritos presocráticos, pues sostiene que éste tiene el sentido general de *knowing that* y da a entender que sólo éste es susceptible de un “discurso inteligente”. Se puede decir que en este error han incurrido también la mayoría de los intérpretes. Y aunque Gould no desconoce la polisemia en cuestión, sobre todo en los diálogos platónicos, su insistencia en el sentido de *knowing how* llega a opacar tal reconocimiento. Aristóteles, por el contrario, a quien este exégeta imputa el origen de la interpretación “oficial”, parece reconocer la polisemia de *epistémē* incluso en el uso socrático de este término. Rodolfo Mondolfo está entre quienes creen que, según **EN VI**, 13, 1145 y **VII**, 2, 1146, Sócrates sostiene que “donde hay ciencia no puede faltar el dominio de sí mismo”. Que el

<sup>34</sup> Kant define la crítica como “*eine freie und öffentliche Prüfung*”. (**KrV**, A, Vorrede).

<sup>35</sup> **Menón**, 86e3-6: *hosper oí geometraí pollákis skopoúntai*.

<sup>36</sup> ARISTÓTELES, **Met.** XIII, 4, 1078 b 18-19.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, **Met.** I, 6, 987 b 3-4.

<sup>38</sup> por ej., **Men.**, 71b y 86d; F. BRAVO, **Teoría Platónica de la Definición**, Caracas, 2002, pp. 65-70.

<sup>39</sup> **Prot.**, 352d.

dominio de sí mismo es, por consiguiente, un elemento necesario de la *epistémē*, tal como Sócrates la entiende. De ahí que, según él, el intemperante, incapaz de dominarse a sí mismo, al sucumbir a las tentaciones del placer, no posee ciencia (*ouk epistémēn échonta*), sino únicamente opinión (*alla dóxan*). Ahora bien, el dominio de sí mismo no es un elemento contemplativo, sino activo. Por eso puede concluir Mondolfo que, según el testimonio de Aristóteles, “ciencia significa para Sócrates dominio de sí mismo” y, por tanto, “no sólo contemplación, sino también acción”<sup>40</sup>.

V — Esta lectura de la interpretación aristotélica podemos concluir, en primer lugar, que es ilegítimo atribuir al Estagirita la paternidad de la llamada interpretación “oficial”. Es verdad que, según **EE** 1216 b, la *epistémē* socrática parece puramente teórica. Pero el análisis sin duda posterior de **EN** VI, 13 y VII, 2 no la identifica ya con la ciencia teórica, sino con *phronēsis*: según los socráticos, *pásas tās aretās phronēsis éinai*<sup>41</sup>, todas las virtudes son formas de la prudencia, la cual difiere de *epistémē*<sup>42</sup> en el sentido que le dan los **Analytica Posteriora**, pues, por una parte, aprehende las cosas particulares últimas y, por otra, se desenvuelve en el dominio de la acción<sup>43</sup>. Tras esta nueva identificación, que modifica considerablemente la de la **Ética Eudemia**, su crítica a la concepción socrática de la virtud es mucho más matizada. Esta concepción es, según el Estagirita, en parte correcta (*ti mèn orthôs*) y en parte incorrecta (*ti d’hemártaten*)<sup>44</sup>. Es incorrecta al pretender que todas las virtudes son variaciones de la prudencia (*phronéseis*), pero acierta, en cambio, al sostener que ninguna de ellas puede existir sin la prudencia (*ouk aneu phronéseos*)<sup>45</sup>, es decir, sin el conocimiento práctico. Éste aporta, en efecto, el principio correcto (*tòn orthòn lógon*)<sup>46</sup> que define la mediedad (*tò mèsōn*) constitutiva de la virtud moral<sup>47</sup>. Ahora bien, precisa Aristóteles, la virtud es una disposición que no sólo se “conforma” con el principio correcto (*he katà tòn orthòn lógon*), sino que coopera con él (*alla’he metà toû orthoû lógon*)<sup>48</sup>. Sócrates va más allá y sostiene que ella

<sup>40</sup> MONDOLFO (1968) 88.

<sup>41</sup> **EN**, VI, 13, 1144 b 19.

<sup>42</sup> **EN** VI, 8, 1142 a 25-27: *Hôti d’he phronēsis ouk epistémē, phanerôn: toû gàr eschátou estin, hosper eíretai: tò gàr praktòn toiútōn.*

<sup>43</sup> **EN**, VI, 4, 1140 b 6-8: *leípetai ára autèn éinai héxin alethē metà lógon praktikèn tà anthrópo agathā kai kaká.* Cf. 1140 b 21-22.

<sup>44</sup> **EN**, VI, 13, 1144 b 19-20.

<sup>45</sup> **EN**, VI, 13, 1144 b 20-21.

<sup>46</sup> **EN**, VI, 13, 1144 b 24.

<sup>47</sup> **EN**, VI, 13, 1144 b 24-25 y II, 6, 1106 b 36.

<sup>48</sup> **EN** VI, 13, 1144 b 26-28).

consiste en ese principio (*lógos tàs aretàs óeto éinaí*)<sup>49</sup>, una afirmación que el Estagirita no puede compartir. Recordemos, sin embargo, que según su misma interpretación, este principio en que Sócrates hace consistir la virtud no es un principio teórico, como puede serlo un axioma, sino un principio práctico, que regula la actividad combinada del deseo y el intelecto<sup>50</sup>. ¿Cuál es su naturaleza? ¿En qué consiste la *epístéme* con la que se identifica la *areté* socrática?

VI — Sabemos al menos que, según el principal de sus intérpretes, no es un conocimiento teórico, puramente contemplativo, sino práctico, que tiene la acción como objeto final y meta última. Creo que la determinación adecuada de su naturaleza exige que atendamos, no sólo al sujeto cognoscente, sino también al objeto conocido. ¿Cuál es el objeto de *epístéme* en la proposición socrática *areté es epístéme*? Para responder, hay que tener presente la tarea fundamental de la ética socrática. Ésta es, según la **Apología de Sócrates**, cierto tipo de cuidado (*epimeleísthai*), no del cuerpo ni de los bienes exteriores, sino del alma<sup>51</sup>, que es como decir del hombre, pues el **Alcibíades** y otros diálogos sostienen que el hombre es el alma<sup>52</sup>. Promoverlo es la “única tarea”<sup>53</sup> de Sócrates; para ello va por calles y plazas; y a fin de ver si esta particular *epiméleia* es practicada por sus interlocutores, interroga, examina, discute (29e). ¿Qué es, empero, el cuidado del alma? O con palabras de Sócrates en el **Alcibíades**: *téi estin tò eautoú epimeleísthai*<sup>54</sup>, ¿qué es cuidar de sí mismo?

En el **Alcibíades** señala la meta del mismo, cuando se efectúa como se debe (*orthós*): en general, mejorar el objeto al que se aplica<sup>55</sup>; tratándose del hombre, mejorar su alma, es decir, tornarla virtuosa. Por eso, si constata que su interlocutor no posee la virtud, concluye que éste no practica la *epiméleia tés psychés*<sup>56</sup>. ¿Pero cuál es “el arte por el que podríamos cuidar de nosotros mismos”? (*poía pot’àn hemôn epimeletheímen*;<sup>57</sup>). Imposible encontrarlo sin saber lo que somos (*annooúntes tí pot’esmèn autòr*<sup>58</sup>). Y esto no es fácil

<sup>49</sup> EN VI, 13, 1145 b 30.

<sup>50</sup> EN VI, 2, 1139 a 32-34.

<sup>51</sup> Apol. 30 b 1-2.

<sup>52</sup> Alc. 130 c.

<sup>53</sup> Apol. 30 a 8: *Oudèn gâr állo práatton egò...*

<sup>54</sup> Alc. 127 e 8.

<sup>55</sup> Alc. 128 b 8.

<sup>56</sup> Apol. 30 a.

<sup>57</sup> Alc. 128 d 12.

<sup>58</sup> Alc. 128 e 11.

(*hádion*) de hacer (*tò gnónai eautón*)?<sup>59</sup>, pues, entre otras cosas, hay que descubrir de antemano lo que significa “sí mismo” (*autò tautó*)<sup>60</sup>, es decir, en último término, *tí pot’óun’ho ánthropos*<sup>61</sup>, qué es el hombre. No por ello deja Sócrates de insistir en que sólo “conociéndonos (*ginóntes mèn autò*), podríamos conocer la manera de cuidar de nosotros mismos (*gnoîmen tén epiméleian hemôn autôn*)”, y en que “sin ello no lo podemos (*annoúntes dè ouk án pote*)<sup>62</sup>. De ahí su exhortación a que Alcibíades tome en serio el mandato de Delfos: *gnóthi eautón*<sup>63</sup>, concómete a ti mismo. El auto-conocimiento es, por consiguiente, un elemento esencial del cuidado del alma. Y si recordamos que la meta de este cuidado es la virtud, podemos decir que el auto-conocimiento es un elemento esencial de la virtud tal como Sócrates la entiende. No podríamos, pues, entender la *epísteme* con que identifica la *areté* sin vincularla con la autognosis y sin entender lo que ésta significa<sup>64</sup>.

Sócrates parece consciente de este nexo cuando propicia, en el **Cármides**, un desliz del verbo *ginóskein* y su cognado *gnósis* al verbo *epístasthai* y al sustantivo *epísteme*. Creo que el desliz en sentido opuesto es, no sólo legítimo, sino también necesario<sup>65</sup>. Que hay una verdadera identidad entre la *epísteme* definitoria de la *areté* y el *tò beaútò gignóskein*. Mi hipótesis es que, no sólo la *sophrosýne* sino la *areté* en general, es *tò beaútòn gignóskein*<sup>66</sup>, conocerse a sí mismo. Que, por lo tanto, la *areté* socrática no es conocimiento del bien en sí, abstracto e intelectualista, sino del bien en mí, concreto e inseparable de otras facultades que el intelecto.

¿Qué es, empero, conocerse a sí mismo? Voula Tsouna<sup>67</sup> ha analizado recientemente los diversos enfoques que da Platón a las ideas de Sócrates en esta materia, primero en la **Apología**, luego en el **Cármides**, el **Alcibíades** y **República**, VII. El concepto general, compartido por todos los socráticos, es el de “la conciencia que uno tiene, tanto de su propio saber como de su propia ignorancia” (p. 38). Puede incluir: (1) la captación correcta de

<sup>59</sup> **Alc.** 129 a 2.

<sup>60</sup> **Alc.** 129 b 1.

<sup>61</sup> **Alc.** 129 e 10.

<sup>62</sup> **Alc.** 129 a 8-9.

<sup>63</sup> **Alc.** 124 b 1.

<sup>64</sup> Compartiendo, según parece, este punto de vista, y extendiéndolo a Platón, R. F. STALLEY (2000), p. 273, se pregunta “...how Plato could think of knowledge of the good as equivalent to, or as including, self knowledge”.

<sup>65</sup> Cf. **Carm.** 165 c 3 ss y R.F. STALLEY, “Sôphrosunê in the *Carmides*”, in: T.M. ROBINSON et L. BRISSON (Ed.), **Plato Euthydemus, Lysis, Charmides**, Academia Verlag, 2000, p. 270.

<sup>66</sup> **Alc.** 131 b 4: *sophrosýne esti tò beaútòn gignóskein*. Cf. **Cárm.** 164c-165b.

<sup>67</sup> V. TSOUNA, “Socrate et la connaissance de soi”, **Philosophie Antique**, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, p. 37-63.

lo que uno es y puede hacer; (2) el control de sí mismo. En la **Apología**, la autognosis no es una *téchne*, pues si lo fuere, Sócrates podría enseñarla y éste confiesa que no puede hacerlo<sup>68</sup>. No lo es, según parece, porque tiene como objeto “las cosas más importantes” (*tà mégista*, 22d7), a saber, la vida moral y especialmente las virtudes, y constituye para el hombre socrático “una tarea absolutamente central en su existencia” (p. 43). No tiene, pues, como objeto una alma, es decir, un yo puramente cognoscente, sino a un alma “totalmente virtuosa” (p. 44).

El mismo enfoque de la autognosis se repite en el **Cármides**, (164d), en la definición de *sophrosýne* dada por Critias. Sólo que pronto la fórmula *tò gignóskein heautòn* (164d4), auto-conocimiento, es reemplazada por *epístème heautoû* (165c4-5), ciencia de sí mismo. La autognosis se transforma en una ciencia de sí mismo, con un objeto determinado, y es además objetivada: en vez de conciencia del yo global, pasa a ser un estado cognitivo e incluso una disciplina que, a diferencia de otras disciplinas, se conoce a sí misma y las demás (cf. p. 46). Pero es indispensable señalar, con Tsouna (p. 47), que esta versión intelectualista de la autognosis como ciencia de la ciencia y de la no-ciencia es expuesta sólo para ser refutada. Sócrates niega, en efecto, incluso la posibilidad de una autognosis en este sentido<sup>69</sup>. Y si fuere posible, piensa, no sería ya una vía hacia la felicidad, pues “no (tendría) ninguna relación con la moralidad”<sup>70</sup>. Bien podríamos decir que la exposición de esta visión intelectualista del auto-conocimiento tiene por objeto refutar *avant la lettre* lo que luego se ha llamado la interpretación “oficial” de la *epístème* socrática. Tras esta refutación, el **Alcibiades** sostiene que conocerse a sí mismo (128e ss) es una manera de cuidar de sí mismo (128a). Es significativo que, en las páginas 132d-133 de este diálogo, el “conocerse a sí mismo” es asimilado a un “verse a sí mismo”. Ahora bien, así como el ojo, para verse, necesita mirarse en un espejo, así el alma, para conocerse, necesita contemplarse en otra alma<sup>71</sup>. Es, ciertamente, un conocimiento predominante introspectivo, pero abierto al mundo de los objetos y sobre todo al otro. Y de ahí la necesidad del diálogo socrático. Por la misma razón, implica también el dominio de sí mismo, pues sin éste, ni la introspección, ni el diálogo, ni la virtud que en ellos se origina serían posibles. R.F. Stalley<sup>72</sup> comenta oportu-

<sup>68</sup> Cf. **Apol.** 20 c.

<sup>69</sup> Cf. **Cárm.** 167 b – 168 a.

<sup>70</sup> TSOUNA (2001), p. 48; cf. p. 49 y 50.

<sup>71</sup> idem, p. 54.

<sup>72</sup> STALLEY (2000), p. 276: **To know the good is to know what we ourselves really want.** Tb. p. 274.

namente que “conocer el bien es auto-conocerse, porque los que conocen el bien conocen lo que realmente quieren”. Y así entiende que la virtud sea, como dice Sócrates, “propia del hombre libre” (*eleuthero prepès he aretê*), es decir, del que es dueño de sí mismo, mientras que “la maldad es propia de una naturaleza servil” (*doulo prepès ár’he kakía*)<sup>73</sup>.

Estas características de la autognosis nos permiten barruntar las de la *epísteme* que es el *definiens* de la *areté* socrática. (1) Lo mismo que la autognosis, la *epísteme* es un elemento esencial de la *epiméleia tês psychês*. (2) Es, al igual que ella: (a) aprehensión introspectiva del epimelés, a saber, de sus propios pensamientos y de su conducta; (b) conciencia que éste tiene de lo que realmente quiere y de lo que no quiere; (c) en la misma medida, autodominio respecto de los impulsos que podrían apartarlo de lo que realmente quiere, (d) destreza para realizarlo y confianza de conseguirlo: la confianza que da la destreza. Así, la *epísteme* que define a la *areté* socrática no es sólo conocimiento del “qué” a saber, de la naturaleza del bien *in abstracto*, como pretende la interpretación “oficial”; ni sólo conocimiento del “cómo”, que haría de ella una simple *téchne*, como la del médico y el carpintero; sino todo esto y, además, conciencia actuante de un “quien”, a saber, del sujeto que la obtiene, la cual incluye, como elemento esencial, el auto-dominio, es decir, la capacidad para gobernar en sí los impulsos que se oponen a la virtud y la destreza para hacerlo. La *epísteme* socrática no consiste en el dominio de tal o cual tema — el de los principios morales —, sino en el auto-dominio, que equivale, como señala el mito de la caverna, a una vuelta del alma hacia el bien<sup>74</sup>. Así concebida la *epísteme* de la proposición socrática, no sólo *areté* es *epísteme*, sino que también *epísteme* es *areté*<sup>75</sup>;

Es importante observar que Platón, fiel a su maestro en este punto, nunca desligó la virtud de la autognosis. Todavía en el **Sofista** sigue vinculando la *sophrosýne*, que es la raíz de todas las virtudes, con el conocimiento de sí mismo<sup>76</sup>, y sería importante mostrar, como apunta Stalley<sup>77</sup>, “cómo Platón ha podido considerar el conocimiento del bien como equivalente al auto-conocimiento o como incluyéndolo de alguna manera”. Si la virtud es, no conocimiento del bien *in abstracto*, sino auto-conocimiento; si el auto-conocimiento implica conciencia de sí mismo, dominio de sí y capacidad para realizar lo que uno realmente quiere, tal vez sea más fácil entender que “el

<sup>73</sup> **Alc.** 135 c 6 y c 4.

<sup>74</sup> Cf. en particular **Rep.** VII, 518 c-d; STALLEY (2000), p. 276; TSOUNA (2001), p. 56 ss.

<sup>75</sup> Cf. **MONDOLFO** (1955), p. 87.

<sup>76</sup> Cf. **Sof.** 230 d.

<sup>77</sup> STALLEY (2000), p. 273.

que conoce lo justo es justo” (*bó tà díkaia memathékós díakaios*) y que “el que es justo hace lo justo” (*bó dè díkaios díkaíá pou práttei*)<sup>78</sup> y no puede querer hacer lo injusto<sup>79</sup>. La correcta intelección de *epistémē* en la proposición “la *areté* es *epistémē*” es, en todo caso, fundamental para la intelección de las éticas socrática y platónica en su conjunto.

[recibido e aprovado em fevereiro de 2003]

---

<sup>78</sup> **Gorg.** 460 b 10-11 y 13.

<sup>79</sup> **Gorg.** 460c, 9.