

Sofrosine

Por ANTONIO PINILLA SANCHEZ CONCHA

A la doctora Greb Ibscher quien me hizo asequible la circunstancia helénica gracias a sus sabias enseñanzas de la lengua griega. A los directores del "Colegio de Méjico" que me facilitaron los textos correspondientes.

I N T R O D U C C I O N

Lo esencial de la filosofía es el filosofar. Empezando todo filosofar con un preguntar, no existiría la filosofía como filosofar si las grandes preguntas que se despliegan fuesen contestadas de manera definitiva.

Por ello resulta tan filosófica la forma dialogada de preguntas y respuestas que Platón adopta para exponer su filosofía y tan rico en contenido filosófico su diálogo "Cármides", aunque no se resuelvan en él de manera definitiva las interrogantes que se plantean.

Desde la perspectiva de una actitud crítica posterior, lo que queda de los sistemas filosóficos no suelen ser sus grandes conclusiones finales sino logros parciales del esfuerzo de aproximación realizado. En el peculiar enfoque, en la novedad del planteamiento, en la originalidad de la pregunta, reside el principal elemento de progreso y avance. No avaluamos las filosofías exclusivamente por el mérito de las respuestas logradas sino, más bien, por la agudeza y profundidad que revela el preguntar, el filosofar.

El "Cármides" corresponde a la primera etapa del pensamiento filosófico de Platón. A primera vista resulta un diálogo desconcertante. Tema tan sugestivo e importante para un griego de su

época como lo era la *SOFROSINE*¹ parece ser objeto de un escamoteo intelectual por parte del irónico Platón. La figura austera y ejemplar del Sócrates Filósofo, modelado con énfasis por Platón en sus diálogos anteriores frente a los retóricos sofistas, parece desvanecerse. El maestro de filosofía se muestra en el "Cármides" como el más sofista de los sofistas, como el inescrupuloso y despiadado dialéctico que toma las palabras de sus interlocutores en sus sentidos equívocos para inducirlos a conclusiones absurdas. Al-

¹ Encontrar un término castellano que reproduzca con precisión su cabal significado y la plenitud de su sentido es tarea poco menos que imposible. Similar dificultad han encontrado quienes pretenden traducirla al alemán, al francés o al inglés. Como me dijera el profesor David García Baca las grandes palabras griegas: Logos, Sofrosine, Paideia etc. "suenan y dicen como acordes" mientras que los términos de las lenguas romances que pretenden equivalerles "suenan y dicen como notas aisladas". Y así como el acorde posee dentro de la integridad de su unidad una variedad de sonidos tales que la nota aislada no podrá jamás reproducir enteramente, análogamente las palabras castellanas, inglesas, francesas o alemanas que pretendan ser el fiel reflejo de Sofrosine representarán quizás un importante aspecto de su amplio y variado contenido significativo, pero nunca la total integridad de su sentido.

Theodor Gomperz en su "Griechische Denker", atendiendo a la etimología de de Sofrosine la traduce al alemán con el término "Heilsinnigkeit" que designa una virtud integral del ser hombre, una "plenitud del alma". Advirtiéndonos sinembargo que tal traducción literal puede inducir a interpretaciones equivocadas pues para los Griegos la gran "falta" o "culpa" era el exceso y por ello la plenitud del alma sólo debe entenderse pensando en la subordinación de la fuerza exuberante a la medida, en un equilibrio promedio determinado principalmente por los intereses de la sociedad (vivida como una totalidad).

W. R. M. Lamb, del Trinity College de Cambridge, que traduce el "Cármides" al inglés en la magnífica edición de la Loeb Classical Library, es de opinión que si bien Sofrosine llegó a significar algo similar a lo que se entiende por temperance ("sobriety", "moderation", "discretion"), su primitivo y original sentido fué "soundness of mind" o "wholeness or health of the faculty of thought" (froneín). Utiliza en su traducción el término "temperance" que equivale a lo significado por nuestra virtud moral de la temperancia. Lamb anota sinembargo que el elemento o factor intelectual que implicaba la virtud Griega de la Sofrosine es puesto de relieve precisamente en los desarrollos centrales del "Cármides", atribuyéndolo a la tendencia griega a considerar las "cualidades morales" como "estadios de la mente que razona", lo que explicaría que Sócrates y su círculo identificaron Sofrosine con una cierta "sabiduría práctica" o "prudencia".

gunos ², apoyándose en el hecho de que el diálogo no llega a conclusiones definitivas, sostienen que debemos resignarnos a no atribuirle un contenido filosófico de importancia ya que sólo sería posible una interpretación del mismo teniendo en cuenta el espíritu burlón que lo anima.

Estimamos que el no llegar a formular conclusiones lejos de prestarle prestancia filosófica al diálogo se la confirma. Aquí el preguntar Platónico alcanza un nivel paradigmático. Por otra parte, todos los diálogos de esta época presentan una estructura similar ¿Acaso en el "Eutífrom" llega a definirse de forma precisa la esencia de "Lo Santo"? Tampoco en el "Ion" se aclara definitivamente el eidos de "Lo Bello", ni en el "Laques" el de la "valentía", ni en el "Criton" el del "Deber", etc. No resulta pues extraño que el Cármenes no concluya en la enumeración rigurosa y formalista de las notas eidéticas de la Sofrosine, aunque no es menos cierto que se adelanta lo fundamental de este concepto y, lo que es más importante, los términos auténticos del correcto planteamiento del problema.

Si atendemos la intención deliberada de Platón al escribir sus llamados diálogos Socráticos, el enigma de la excesiva ironía del Cármenes se resuelve en parte. El propósito concreto de los primeros escritos de Platón consiste en mostrar la inconsistencia del saber sofístico. Mán aún, en poner de relieve aquello que yace detrás de este saber, configurándolo y determinándolo: La actitud del Sofista. La fragilidad de la ciencia del Sofista y su actitud frente a la vida, están vinculadas por una profunda relación de sen-

Para Alfredo Croiset, autor de la versión francesa de las obras completas de Platón editadas por la Universidad de París y Decano Honorario de esa Universidad, la palabra que en su idioma corresponde más exactamente a Sofrosine es "Sagesse". Precisando, no obstante, que Sofrosine abarca en griego ciertos matices que el término francés no puede reflejar con exactitud. En Homero, bajo la forma Sofrosine, bastante rara, sin embargo, significaba únicamente el "buen sentido"; entre los Aticos designaba un conjunto de cualidades intelectuales, y sobre todo morales, que corresponden a un "cierto equilibrio del alma", a un "estar posesionado de sí mismo" que va de la simple dignidad de la actitud exterior (del "comme il faut") hasta la más alta virtud. En francés Sagesse tiene menos flexibilidad en su empleo corriente.

Roig y Llopis, el excelente traductor hispano de Espasa Calpe.

tido. Esta se hará patente al enfrentar la actitud y la ciencia del Sofista con las del Filósofo.

El Sofista cree poseer la Sofrosine que incluye, entre otras cosas, conocer la verdad y ser sabio ³. Sin embargo, no sólo desconoce la realidad de los hechos sino que ni siquiera ha logrado cobrar conciencia de su propia ignorancia. Platón no pretende solamente denunciar los errores en que incurre el pensamiento del Sofista, sino sugerir la razón profunda de sus frustraciones intelectuales. Al intentar esto último nuestro autor gravita del ámbito de las ideas al de las actitudes. Los sofistas se equivocan y yerran porque la actitud que han adoptado frente a la realidad y a la vida necesariamente los desconecta de verdad. Para el sofista el conocer, el saber, más que un contemplar los hechos mismos de manera sincera y reverente con el excusivo propósito de penetrar en su estructura íntima, cobra el carácter de una técnica que apunta a realizaciones interesadas. No busca la verdad por la verdad misma ni la vive como un supremo valor en sí misma; el saber para el sofista es un medio instrumental de la voluntad de poderío, esencialmente referido a lo social. El sofista es orgulloso. Vive en función de los demás sobre los que pretende destacar y a los que quiere someter sirviéndose de la retórica. Le preocupa ser convincente antes que verídico, y en esto se parece a nuestros políticos en el sentido local y peyorativo del término. Su saber y su ciencia tienen por fin el éxito social y político y no el descubrimiento de la verdad como tal. Para ellos el diálogo no es un filosofar conjunto sino un duelo dialéctico en el que la victoria se define de acuerdo con el criterio del público más o menos culto que les escucha. Esta actitud del sofista lo lleva a confundir la retórica con la filosofía; el saber con el convencer. Por vivir pendientes de las impresiones que los demás se formaran de ellos no saben aprovechar las oportunidades que Sócrates les brinda durante el Diálogo para que acierten con la verdad. En vez de aceptar sus errores y empezar de nuevo el penoso camino de la investigación auténtica se enredan cada vez más en sus propias falacias, al querer dar la impresión de saber aquello que desconocen.

³ Adelantemos que "ser sabio" para los griegos supone un saber mucho más amplio y rico que el simple saber teórico y abstracto.

Pero, fundamentalmente, el sofista personifica la soberbia. Seguramente Agustín al decir "...el hombre que lleva en sí la marca indeleble de que Dios resiste a los soberbios" (Conf. LI Cap. 1), pensó en los sofistas. El sofista no vive el conocimiento como un penoso proceso de descubrimiento paulatino sino que se siente posesionado de la verdad. Por eso no se inclina reverente ante ella como ante la lejana promesa que sólo es cumplida tras improbables y trascendentes esfuerzos. La creen tan cercana a ellos que en realidad no la perciben. Y no la captan pues no adoptan aquella actitud que empieza la investigación afirmando: NO SE. En todo momento creen que saben y en esto se diferencian del filósofo. No saben anodarse frente al ser, pues no se dan cuenta de la distancia a que yace el ser de nuestras capacidades aprensivas. Están demasiado posesionados de sí mismos para escuchar la voz del ser.

En oposición al sofista la actitud del filósofo es desinteresada, austera, sencilla y humilde. El filósofo sólo vive para descubrir la verdad, pues la postula como el fin y el valor supremos. No pretende prevalecer ante nadie sino ver y desentrañar "algo" de la verdad, siempre atrayente y lejana. Si el filósofo se comunica con los demás, es para hacerles copartícipes en esta búsqueda, para despertarles la inquietud del esfuerzo y abocarlos a esta grandiosa tarea de construir la huella de la verdad al precisar los límites de la propia ignorancia. No se expresa el filósofo para "dar" y transmitir" a sus interlocutores un saber que éstos no poseen. Los filósofos no pretenden dar "respuestas definitivas" porque son "medurados", tienen sentido de la "proporción" y no se adelantan a adquirir compromisos que no les va a ser posible cumplir.

Precisamente esta actitud del filósofo estará incluida dentro de la plenitud significativa de Sofrosine.

Convengamos pues que si el propósito concreto del autor de Cármides era relieves no sólo la ignorancia sino la incapacidad para conocer la verdad de la que hace gala el Sofista —incapacidad fruto de esa actitud—, nada más efectivo que ponerle frente a sí trozos de auténtica realidad y mostrar que él pasa de largo sin reparar en ellos. Esta es, en efecto, la razón de ser de la urdimbre literaria del Cármides, como veremos a continuación.

EL DIALOGO

Ha dejado de retumbar la tierra. La gran batalla ha terminado. La atmósfera límpida de Taurea dorase con el sol de la paz mientras por los polvorientos caminos vienen los soldados sudorosos y cansados. Entre ellos destaca uno que es símbolo de su país y de su época: Sócrates.

El héroe representa siempre la personificación de las virtudes humanas típicas de un pueblo y de una época. El héroe griego del siglo IV en que vive Platón no es ya el más diestro o el más ágil, el más astuto o el más arrojado. Aquiles y Ulises siguen vivos en la tradición, pero como ideales de un pasado legendario. Incluso en el "Laques"⁴ encontramos ridiculizadas las virtudes exclusivamente militares. Ahora es el filósofo y no es el caudillo militar quien personifica los valores más altos. Esto es profundamente revelador para el conocimiento y la comprensión del sistema articulado de las efectivas estimaciones y preferencias de la época histórica que nos ocupa.

Llegado Sócrates a la palestra de Taurea sus amigos le interrogan acerca de las incidencias de la batalla de Potidea en la que acaba de tomar parte. Después de responder a esto suscintamente, se iniciará el diálogo con su pregunta: Durante mi ausencia, dice Sócrates, ¿qué joven ha surgido que se distinga por su belleza (Kálèi) y por sabiduría (Sofía)? El ethos pedagógico de Sócrates se nos revela en esta pregunta, la primera en su regreso a la patria tras duras luchas en tierras extrañas. Podría haber inquirido por la situación política, por las nuevas escuelas filosóficas y la suerte que corrieron las antiguas, por sus amigos, familiares o el estado de sus negocios. Sin embargo no pregunta por nada de esto sino por aquellos que constituye la preocupación central de un educador: la nueva generación, qué joven destaca por su sapiencia y virtud.

⁴ Stesileo y su pica armada (al lanzarse al abordaje) quedan enredados en el aparejo del buque enemigo y por más esfuerzos que hace para desprenderse no logra hacerlo... "la actitud ridícula en que aparecía era objeto de chacota y burla de parte de los enemigos, hasta que habiéndole arrojado una piedra que cayó a sus pies, tuvo que abandonar su arma querida; y los hombres de nuestro buque no pudieron contener sus risotadas al ver la guadaña armada, pendiendo del aparejo...." (Discurso de Laques "Laques").

Debemos advertir que todos los desarrollos preliminares del diálogo parecen estar destinados a circunscribir paulatinamente el ámbito significativo de la Sofrosine, partiendo de conceptos tales como eran entendidos por el común de las gentes de la época hasta llegar a versiones cada vez más profundas. Sin embargo, a pesar de esta complejidad progresiva que va de las opiniones corrientes a los conceptos filosóficos, no hay una desconcatenación radical entre los diversos significados atribuidos a "sofrosine" sino más bien a una honda conexión de sentido que está integrada en la peculiar tonalidad de los ideales, gustos, preferencias e intereses de la vida griega de la época.

La primera referencia a Sofrosine aparece adscribiéndola a la significación de la simple belleza y sabiduría de un ser humano, en el sentido en que hoy en el lenguaje corriente decimos que tal hombre o tal mujer son "guapos e inteligentes".

154 D.—Muy poco después comienza a precisarse el sentido de este contenido significativo mentado de manera imprecisa y general. Sócrates quiere saber si esta belleza física que atribuyen a Cármenes —el joven que más se destaca entre su generación— es sólo una belleza física parcial: rostro bello, cuerpo atlético o una belleza física total e integral, que supera todo detalle o consideración aislada.

Dentro del ámbito concreto de la belleza física humana, el griego distingue aquella belleza parcial, aislada, que se circunscribe al rostro, al cuerpo o al ritmo y soltura de los movimientos, de aquella otra belleza física integral e unitaria, cuya presencia resuelve y diluye todo lo circunscrito o determinado. Cuando se nos ofrece esta belleza física integral no caben aprehensiones de partes aisladas. Lo parcial se funde en el crisol de una estructura unitaria.

Quizás en esta noción de belleza física humana integral esté ya anticipado el elemento de equilibrio y armonía total que pertenece a la esencia de la Sofrosine.

154 E.—Pero no basta esta belleza física integral. Hay algo más y de mayor importancia. Sócrates, que al proclamar su estimativa, se sitúa en una posición de avanzada, busca una forma más alta de belleza. Más alta y más bella que incluso la belleza física integral del ser hombre es la belleza del alma, la belleza espiritual.

Para el mundo helénico la belleza espiritual de un hombre ⁵ es algo originariamente vinculado a su estirpe, a su "family background" como dirían los sajones. Por eso la forma literaria de la interrogación Socrática es muy significativa. Al referirse siempre a Cármenes no inquiere simplemente por sus prendas espirituales, sino que dice: ¿Y en cuanto al alma, es de buena estirpe, bien nacido?

Este concepto de la belleza espiritual, de la calidad espiritual se halla en conexión fundamental de una actitud frente al fondo de tipo aristocrático. Así áristos lo mejor es el superlativo de agathós, lo bueno. Por ello Píndaro no concibe la exaltación de los campeones olímpicos y de sus proezas, si no se busca en estos triunfadores "sangre de antecesores heroicos" ⁶.

La respuesta que recibe Sócrates reafirma este matiz Cármenes es bello y es bueno (kalós kaí agathós) o sea, encarna y personifica el ideal griego de hombre (kalokagatha).

Este ideal humano de belleza física integral unido a esa belleza espiritual que se revela en la "nobleza" y "distinción" de las personas ⁷ es patrimonio de una mentalidad aristocrática acuñada por la polis misma, en la época de su evolución que C. Briton ⁸ denomina la "edad de oro", y de la que los griegos no pudieron desembarazarse nunca totalmente. A pesar del culto democrático a la libertad, tal como se expresa por ejemplo en el "Discurso de Pericles" esta exigencia de perfección que vivía en su ideal los hizo poco amigos del hombre de la calle, sencillo y bonachón ⁹, alejándolos de lo mayoritario como criterio de evaluación ética y estética. Los ideales de la vida en Grecia reflejan más bien los sentimientos y concepciones de elites jerarquizadas, que desde la perspectiva del historiador de Harvard resultan "singularmente fuera de lugar y hasta reaccionarias".

⁵ Pensemos sus encarnaciones concretas: lo noble, lo distinguido, lo elegante, lo fino... "L'sprit de finesse".

⁶ C. M. Bowra. "Historia de la Literatura Griega".

⁷ Como matices de valoraciones que nos revelan lo esencial de una bondad entendida como calidad espiritual, como "finura".

⁸ En su obra "Ideas & Men. History of Western Thought".

⁹ Algo así como el "Joe" americano.

Pero estas caracterizaciones no son aún conscientes para los interlocutores del diálogo. La significación de Sofrosine que se está precisando, apunta lentamente en esta dirección pero aún es una de esas nociones que todos saben pues flota en el aire que respiran, pero de la que nadie tiene un concepto cabal y preciso.

Los interlocutores de Sócrates, Critias y Chaerephon, son de opinión que Cármenes posee en sumo grado la Sofrosine. Como Sócrates insiste en averiguar si la posee en tanto hace a la belleza espiritual, ya que su belleza física integral se imponía a todos de manera rotunda, acuerdan llamarle al grupo para descubrir los quilates de sus facultades espirituales mediante una conversación.

154 E El texto dice así: Vamos a desvestir y ver (de la forma espiritual) mediante el diálogo... autú antó túto.

Llegados a este punto Critias dice algo que constituye, es cierto, un salto arbitrario a conceptos más complejos, pero que es muy revelador respecto a la opinión general acerca de lo implicado en Sofrosine. Critias, como dando un paso perfectamente de acuerdo con las reglas de la inferencia deductiva, dice que Cármenes saldrá airoso del examen dialogado al que será sometido por Sócrates, pues es, de hecho, un "filósofo" y además bastante buen "poeta". Ha sido a modo de corolario del hecho que Cármenes posee la belleza física integral y la distinguida, noble y bondadosa belleza espiritual (Kalokagathía, ideal humano) que lo ha calificado de "poeta" y "filósofo". "Es filósofo y tiene sentido de poeta" dice el texto. ¿No existe entonces un vínculo implícito entre estos significados, dentro del concepto que el común de las gentes tenía de Sofrosine?

155 B Para llamar a Cármenes recurren a una estratagema. Sócrates le ofrecerá un remedio que él aprendiera del médico tració Zamolquis para quitarle unos dolores de cabeza. En realidad el tratamiento no constituirá terapéutica que actúe directamente sobre el cuerpo sino sobre el alma ¹⁰.

Asimismo aquí, según creo, a una demostración patente de la Ironía. No es que el joven Cármenes sufra un efectivo dolor de cabeza, sino que "siente pesada la cabeza", la "cabeza le pesa", tie-

¹⁰ Son admirables las intuiciones psicológicas y Antropológicas de este pasaje.

ne una "cabeza pesada", una "gran cabeza", en verdad, debido a la "unánime admiración de que es objeto se le han subido los humos a la cabeza" ¹¹.

157 A Queda sobreentendido que para este mal la Sofrosinoterapia será el mejor remedio, pues removerá los obstáculos que impiden el brote de ésta en el paciente (sufrosinogénesis). Consiste ella en una estrofa cabalística, en una magia de efectos sorprendentes, que al final resulta no ser otra cosa que los "razonamientos bellos y buenos". Son ellos los que disipan los humos de la cabeza y toda desproporcionada sobreestimación, posibilitando así el nacimiento de la sufrosine.

Al comentar Critias los benéficos efectos que traerá consigo el tratamiento Socrático se columbra otro matiz importante de lo que la mentalidad de la época sobreentendía con Sofrosine.

La sufrosine es por ello el antidoto de los "humos que se suben a la cabeza" pues exige un pensamiento que no se guíe ciegamente del interés, del orgullo, de la ambición o de la soberbia, sino que atempere todas estas direcciones con una autocrítica serena que analice todas las posibles alternativas, haciéndonos prudentes. La Sofrosine compone la cabeza porque hace al hombre juicioso y prudente.

Los jalones fundamentales de este último desarrollo conceptual han sido: Belleza cabeza (belleza espiritual) —Cabeza adolorida (orgullo, soberbia, sobreestimación)— Compostura de la cabeza (hacerse juicioso, autocrítica, prudencia).

158 A A continuación Critias reiterará no sólo su idea de que Cármenes es bello físicamente (belleza física integral), bello espiritualmente (nobleza, distinción, bondad), encarnación del ideal de la kalokathía, filósofo y poeta, sino que se aventura a afirmar categóricamente que posee también ese remedio de que Sócrates habla: la sufrosine. Y al hacerlo nuevamente encontramos evidencia de lo arraigado de la actitud aristocrática que impregna las ideas y convicciones del tiempo. La primera razón que esgrime en favor de que Cármenes posee la Sofrosine no estriba en que tiene las calidades más arriba indicadas, sino en que existe en él

¹¹ Me lleva a pensar así la ambigüedad con que Cármenes responde más tarde a la pregunta de si cree poseer la Sofrosine.

la necesaria predisposición heredológica hacia ella.¹² Así, a modo de principalísimo argumento se expone la herencia biológica de Cármides:

BELLEZA	VIRTUD	TODO LO QUE COMPONE
		LA FELICIDAD
kálos	areté	eudaimonía

Cabe advertir que en este punto la traducción inglesa de Lamb no refleja el texto original: "But if your nature is really reach in temperance and those others things".

Para lograr una cabal impleción intuitiva del sentido, compárese el término usado aquí:

Feliz = makarios (hablándose en el párrafo anterior de eudaimonía).

158 C Al plantearse Sócrates la interrogante que a pesar de la predisposición hereditaria de Cármides podría éste no poseer la Sofrosine, se toca de lejos la cuestión de si la Sofrosine es algo innato o adquirido. Platón parece inclinarse a pensar que al menos existe una cierta predisposición heredada, en el amplio sentido de que los hijos de padres que poseyeron la Sofrosine, tienen más probabilidades de llegar a tenerla que los hijos de aquellos que no la poseyeron.

A esta altura del diálogo hemos llegado a una etapa de transición: del concepto de Sofrosine que flotaba en el ambiente griego a uno más filósofo, más Socrático. La originalidad de su aporte en esta parte se pone de manifiesto en el énfasis con que insiste en el aspecto estrictamente espiritual (intelectual y moral) de la Sofrosine, que parece resultar bastante independiente de lo físico, lo temperamental, lo psíquico afectivo y lo psíquico estético. Frente a la mentalidad griega de la época que vive orientada perfectamente hacia valores vitales, Sócrates exalta los valores superiores del espíritu. Mientras el ethos colectivo apunta en el sentido de una constelación de formas corpóreas, Sócrates aparece como el buscador de almas, el cultivador de espíritus. No en vano se pone de manifiesto con tanto cuidado el apreciable empeño

¹² Criterio selectivo de elite.

¹³ En sentido amplio.

que tuvo que poner Sócrates para resistirse a los encantos de Cármides y buscar desapasionadamente si efectivamente poseía la Sofrosine.

Venciendo al fin su predisposición estético afectiva en favor de Cármides, le pregunta directamente si él cree, como lo hace su tío Critias, que posee en verdad la Sofrosine. La reacción de Cármides que "se sonrojó luciendo más bello aún, ahora que la modestia apareció en sus ojos", en tanto aparente manifestación de modestia (timidez, sonroja) parece insinuar que Cármides poseyese efectivamente la Sofrosine. De acuerdo con el sentido filológico estricto del texto, la actitud lo embellece en el sentido de lo conveniente —estéticamente— para su edad ¹⁴. Al menos, la reacción de Cármides estaría revelando nuevamente (a la par que su belleza, etc.) su predisposición, por nacimiento, a la Sofrosine: Contesta "con la soltura propia de la clase aristocrática", no como corresponde a los de bajo nacimiento: *uk agenós*. En efecto, su respuesta fué bastante inteligente. Dijo Cármides: Si afirmo que la poseo apareceré como un vanidoso, pero si niego poseerla de un lado desautorizo la opinión de mi tío y de otro me expreso mal acerca de mí mismo.

Es menester buscar con determinación y ahinco. A pesar de todo Cármides podría no poseer la Sofrosine. Su aguda respuesta resulta ambigua, denotando que en el fondo él cree poseerla, pero que es lo suficientemente educado y distinguido como para no tener el mal gusto de alabarse a sí mismo.

¿Qué camino nos conducirá a la solución del enigma?

Sócrates abre el sendero a la investigación filosófica propiamente dicha, la que comienza con un análisis de la experiencia interna. Es en nosotros, en nuestro interior, donde encontramos las huellas de las ideas. Debemos, pues, hurgar en las profundidades de nuestra intimidad para "sacar a luz" (Mayéutica) el tesoro eidético que buscamos. Como en Agustín, el método podría calificarse como fenomenología descriptiva del ámbito ontológico de nuestra intimidad.

En primer término se pide a Cármides que exprese su "Doxa", su opinión (no claramente definida) acerca de lo que es la Sofrosine.

¹⁴ Piensese su contrario, el *desvergonzado*.

sine. La estructura filológica de la pregunta socrática es profundamente reveladora respecto a su propio pensamiento acerca del método filosófico por excelencia, aunque no deja de ser probable que esté un tanto influenciada por Platón.

Sócrates le dice a Cármides que si le asiste la Sofrosine, si la Sofrosine habita en él (como participación en algo diverso del sujeto), por el hecho de ser (estar) la Sofrosine dentro de él, es necesario que tenga una sensación de ella que a la vez le posibilite formarse una opinión (doxa) acerca de su naturaleza, es decir, qué es y cuál es la Sofrosine.

1ra. Def. de Cármides.

El Texto dice así:

Necesariamente la Sofrosine, existiendo en tí —si es que existe en tí— ofrece alguna sensación oriunda de la cual se te proporciona alguna opinión acerca de ella, sobre lo qué sea y cuál sea la Sofrosine.

159 B Con la respuesta de Cármides, que constituye la primera definición de Sofrosine, se inicia la investigación filosófica.

“La Sofrosine consiste en hacer todo con orden (belleza-armonía-equilibrio según leyes estéticas) y con calma”:

Cármides participa de las nociones que flotan en el ambiente pero no las comprende clara y distintamente. Más aún, no es capaz de intuir el contenido de verdad implicado en esta noción popular y por ello, en vez de desentrañar el significado implícito en **orden** (kosmos, belleza, equilibrio según leyes estéticas), gravita hacia lo concreto e intrascendente, insistiendo en el aspecto menos importante de su definición, o sea, la sofrosine como **calma**.

De todo esto se aprovecha Sócrates para hacerle objeto de su ironía. Recordemos que a pesar de todas sus cualidades tanto Cármides como su tío Critias personifican al Sofista. Esta personificación se irá haciendo cada vez más patente conforme se vaya descubriendo la falta de sinceridad que acusan ambos al no confesar su ignorancia y al afanarse primordialmente por aparecer ante los demás como sabiendo aquello que en verdad desconocen.

Cármides, sin haberse percatado del aspecto valioso de su propia definición, la desarrolla explicando que la Sofrosine consiste en andar, hablar, hacer todo con **calma**.

159 B Sócrates le pregunta entonces si cree que de acuerdo con la concepción general ¹⁵, la Sofrosine tenga algo que ver con la estética, con las cosas bellas. Este concepto de las cosas bellas debe entenderse impregnado siempre de un matiz aristocrático. Se habla de cosas bellas en el sentido de cosas nobles, buenas, dignas, honorables.

El texto dice: ¿No es la Sofrosine del dominio de las cosas bellas?

Cármides asiente. Trayendo entonces a colación situaciones concretas ¹⁷ en las que la lentitud, la calma, resultan atributos negativos, obligale Sócrates a identificar la lentitud (obrar con lentitud, ser lerdo) con lo feo y lo vergonzoso desde el punto de vista moral. Asimismo le hace aceptar la identidad entre lo "presto", "ágil" y "rápido" con lo bello y lo bueno también desde una perspectiva de evaluación ética y estética.

159 D Acuerdan así que al menos en estos casos que se han visto, todos ellos relativos a actividades corpóreas, es más bien la "rapidez" y no la "calma" la que parece más cercana a la Sofrosino.

La argumentación siguiente combina los anteriores desarrollos relativos a la rapidez y a la lentitud con el buen y mal aprendizaje ¹⁷.

160 B Más al aceptar Cármides esta equiparación un tanto forzada entre "bello" y "bueno" de un lado, con "rapidez" y "presteza" de otro, es el propio Sócrates quien se encarga de romperla al afirmar que, en realidad, la rapidez o la lentitud son di-

¹⁵ Referencia a la opinión del común de las gentes de la época.

¹⁶ Destaquemos desde ahora, pues tendrá mucha importancia más adelante, que *Tó Kalón*, es lo bueno, bello, con el acento sobre el elemento estético, y que *to agathón* es lo bueno, bello, con el acento en lo útil (elemento utilitario).

¹⁷ Resulta más bello y bueno aprender con rapidez que con lentitud. Enseñar con rapidez que con lentitud. Recordar con presteza que con lentitud. Comprender e investigar con presteza que con dificultad y lentitud.

ferentes respecto a lo bello y bueno, luego también respecto a la Sofrosine.

160 D Cármenes le expresa a Sócrates que está de acuerdo con él y éste, maestro de la ironía, le pide entonces nuevamente que "mire atentamente a su interior en busca de aquella huella, que, la Sofrosine que habita en él, debe haber impreso y que como joven capaz y valiente que es, la capte y se la diga".

Con la ingenuidad que es siempre patrimonio de la vanidad, Cármenes se apresta a exponer su segunda definición sin reparar siquiera en la gran lección que acaba de recibir y sin haber cobrado conciencia del aspecto positivo de su definición. Resulta obvio añadir que tampoco se ha dado cuenta cabal del por qué del error en que incurrió.

Decimos que no se ha percatado del aporte efectivo logrado hasta el momento y que es el siguiente: La Sofrosine tiene una cierta conexión esencial con la conducta ordenada, bella, armónica y equilibrada, ya que pertenece al dominio de las cosas bellas y buenas (en sentido estético) y de las nobles, honorables y dignas.

2ª Def. de Cármenes

160 E "La Sofrosine, consiste en la vergüenza, el pudor, la modestia".

Nuevamente aquí nos encontramos ante otro interesante aspecto de la noción popular de Sofrosine que Cármenes no ha hecho sino segregar del bagaje de elementos conceptuales que eran parte del peculio espiritual de la Polis.

Para adentrarnos en su secreto debemos recurrir al lenguaje. *aidós* equivale a pudor, recato, como concepto abstracto. Debe pensarse en función de:

aisquínesthai forma verbal de avergonzarse y de *aisquíntelos* adjetivos: pudoroso.

Debemos advertir que andaríamos mal encaminados si vinculáramos estas significaciones a cualquier forma de timidez o de tendencia inhibitoria producto de una básica y radical inferioridad vivida permanentemente como obstáculo. Tampoco débese conec-

tar con la noción de una falta de impulso para vencer los tropiezos y dificultades que todo hombre afronta en la vida.

El pudor y la vergüenza de que se trata, en el sentido meliorativo en que la sabiduría popular la conectaba con la Sofrosine, son aquellos que nacen como atributo fecundo de una riqueza de energía espiritual y no como producto de una interna inseguridad o carencia. Son el pudor y la vergüenza que diamanan del legítimo amor a uno mismo ¹⁸, del llamado "self respect", que tiene como causa la vivencia inmediata de los altos valores personales que el hombre encarna.

Su correcto sentido se desplegará por analogía ante nosotros si atendemos a lo evidenciado en las expresiones: "Valiente, pero modesto"... "¿No tiene usted vergüenza?... "¿Es que yo tengo mucha vergüenza como para aceptar de usted..." ... "Es un hombre con vergüenza"...¹⁹

En este último sentido la vergüenza alcanza el plano de las virtudes heroicas.

Pero hay otro matiz de importancia. Este amor y este respeto a la propia persona que obliga a conducirse de acuerdo con las exigencias del deber ser de la norma ética y de los valores, no gusta de la ostentación ni de la vanagloria. "Los grandes hombres son modestos y vergonzosos"... Quien es vergonzoso de esta manera rechaza internamente el halago y la alabanza, porque vive enfrentando las exigencias de su destino y no la opinión de los demás o el éxito socialmente plausible.

De acuerdo con este modo de ver las cosas la "modestia" y la "vergüenza" representan el "contrario" del orgullo ²⁰.

El "orgullo" y la "modestia" se refieren a lo social. Pero el "orgullo" necesariamente y la vergüenza o modestia, no. Sólo se es orgulloso en función de los demás ya que la esencia del orgullo consiste en posponer conscientemente al prójimo, superarlo, negarlo. La vergüenza y la modestia suelen aprehenderse por lo ge-

¹⁸ En el sentido que le atribuye Max Scheler en "Wesen und Form der Sympathie", Parte B.

¹⁹ Es muy revelador el decir acuñado por la literatura taurómaca "vergüenza torera".

²⁰ Recuerdese que los sofistas encarnan una actitud orgullosa.

neral en situaciones sociales concretas cuando captamos la falta de significado importante que tiene para un hombre modesto y vergonzoso al impresionar o lograr fama ante los demás, pero también cabe pensar que se es modesto y vergonzoso no sólo respecto a los demás sino también ante uno mismo. Desde este punto de vista la vergüenza y la modestia aparecen como contrarios de la soberbia y no requieren de la vocación a lo social como nota esencial.

Sin embargo, este aspecto positivo de la vergüenza y de la modestia, de la *aidós* griega, tampoco será advertido por Cármenes. Este atenderá más bien al sentido peyorativo en que también suele entenderse esta virtud, en cuanto ella revelaría una cierta ausencia del ímpetu necesario para superar los obstáculos que aparecen en la existencia.

Esto lo infiero de la facilidad y ceguera con que asiente a los siguientes desarrollos de Sócrates.

Recurriendo a un procedimiento análogo al llevado a cabo con la definición anterior, le pregunta si acaso la Sofrosine no debe contarse (participar del ámbito significativo) entre las cosas bellas y buenas, pero no ya como en el caso anterior en el sentido de lo estético, sino en el sentido de lo útil y práctico para la vida:

La vergüenza no es ni un bien ni un mal.

Cármenes da su conformidad a esta afirmación que sí es exacta, pues la intuición popular que encontramos vertida en el lenguaje, estimaba la Sofrosine como una cualidad de alto valor práctico, y de gran utilidad y no como algo ineficaz, propio de individuos desvinculados del mundo práctico, dedicados a especulaciones estériles carentes de sentido para los fines de la vida.

Cabe advertir que para los griegos el concepto de utilidad pragmática estaba esencialmente vinculado al de bondad y belleza, de manera que no solamente no consideraban que el matiz útil y práctico constituía una "capitis diminutio" de las cosas valiosas más elevadas, sino que reclamaban siempre el correlato de utilidad, de fecundidad pragmática, que deberian ellas de tener para ser efectivamente tales cosas valiosas.

En Grecia no se subestimaron nunca los valores prácticos y útiles de la acción. Aunque esto no quiere decir que cayesen en una subversión de la jerarquía apriórica del valor y que encegue-

cidos por el tráfigo de la acción, de lo utilitario y de lo pragmático, mirasen el mundo desde esta perspectiva unilateral y mutilada. Para ellos la kosmovisión integral, armónica y equilibrada resultó caracterizadora de su espíritu. Lo bueno y lo bello había de ser a la vez útil y práctico, pues de no ser útil y práctico no concebían que fuese completamente bello y bueno y, por el contrario, de no ser bello y bueno no podría tener utilidad efectiva y duradera. Por esto tampoco cayeron en el tan arraigado prejuicio contemporáneo de trazar barreras insalvables entre lo teórico y lo práctico, entre el conocimiento y la acción ²¹, sino que intuyeron la conexión esencial y la inseparabilidad funcional que entre ambos existe. Salváronse así de caer en los absurdos extremos de postular como formas de vida valiosa tanto la del hombre abocado exclusivamente a la acción y a las realizaciones pragmáticas ²² que hace gala de su total ignorancia de "...teorías y cuestiones abstractas", como la del dedicado exclusivamente a sus estudios e investigaciones científico-filosóficas ²³ que se jacta de no hacer en lo absoluto referencias a las "...bastardas consecuencias útiles o prácticas de sus estudios".

Quizás es este uno de los puntos en que estamos más lejano de lo Griego y donde resulta imperioso volver a la unidad armónica de la concepción de la vida propia del espíritu helénico.

Pero Cármenes no tiene ante su vista el lado dorado de la modestia y la vergüenza sino su concepto peyorativo. La entiende como falta de ímpetu personal para vencer con espíritu decidido generoso y alegre, los obstáculos y las dificultades que encontramos a cada paso en la vida. Si se asocia la modestia y la vergüenza con la conducta típica del "inseguro de sí mismo" y se le opone a toda forma de "tesón" y "perseverancia" ante las postergaciones y frustraciones cotidianas, entonces sí resulta congruente que ellas constituyan más una carga que una ayuda para luchar y vencer en la vida. De acuerdo con este punto de vista la cita que hace Sócrates de Homero resulta muy convincente:

²¹ Caracterizadoras de una filosofía y de una tipología.

²² El "executive", el "business man" en tanto "self made man".

²³ El "Profesor", el "sabio".

161 B La vergüenza no buena (útil) para asistir al hombre necesitado.

La vergüenza, la modestia, el pudor, en este sentido, no resultan útiles, no son convenientes y adecuadas para asistir al hombre necesitado. En efecto. La condición del hombre es la indigencia, la carencia, la necesidad. Como lo dirá más tarde Platón en el Symposium, el impulso, el ímpetu del hombre hacia lo alto, hacia lo perfecto (ideal, ideal) es el Eros. Este Eros, precisamente, tiene un ser demoníaco por ser hijo de Penia (la pobreza, la carencia) y de Poros (la abundancia) y de ello le proviene su carácter de movimiento necesitante que partiendo de la carencia y de la necesidad y de la imperfección, trasciende hacia lo perfecto y pleno. Busca aquello que no posee y por eso es filósofo.

Nuevamente ha quedado abierto el camino para rechazar la segunda definición de Cármides. Si la *aidós* (el pudor, la modestia, la vergüenza) no es siempre útil al hombre y la Sofrosine ha de ser siempre *agathé* (buena en el sentido de lo útil), la Sofrosine no puede consistir en la vergüenza (pudor, modestia).

Y otra vez Cármides asiente, sin darse cuenta de las dos nuevas caracterizaciones de esencia que se han logrado respecto a la Sofrosine: La Sofrosine está vinculada con el obrar y el ser modesto y vergonzoso en el sentido del amor y del respeto a los más altos valores personales que el hombre encarna, lo que le lleva a vivir enfrentando las exigencias de estos valores que constituyen su destino y no la vanagloria y la alabanza de los demás hombres²⁴. Por otra parte, además de contarse la Sofrosine entre las cosas bellas y buenas (nobles, honorables, dignas, el acento puesto en lo estético) se cuenta entre las útiles y prácticas... La Sofrosine no sólo es bella y buena, haciendo buenos y bellos, a los seres en los que habita, sino que además es útil y práctica. Ella garantiza al ser que la posee el éxito y el triunfo en los problemas concretos

²⁴ Si fijamos permanentemente nuestra mirada en los más altos valores, nuestro ego con su círculo de intereses y pretenciones aparecerá empujado e intrascendente, lo que engendraría como correlato psicológico... "el no darse mayor importancia a uno mismo". Advirtamos que esta anotación que sí tiene sentido para nosotros, ahora, es dudoso que lo tuviera para el tiempo griego.

de la vida de todos los días, pues hace al hombre fuerte, decidido y constante en este su afán de trascender y vencer la indigencia y la pobreza inherentes a la condición humana.

3ª Def. de Cármides

161 B Y llegamos así a la tercera definición de Cármides, quien dice lo siguiente:

“La Sofrosine consiste en hacer (ocuparse) las cosas de uno; en hacer lo que es propio de nosotros”.

Tanto en el “Menón” como en el Libro 1º de “La República” encontramos desarrollados los conceptos que de manera poco precisa se adscribían a esta noción popular de “hacer lo que es propio de nosotros”. Ella está referida a la significación de la virtud en general y a la significación de la virtud de la justicia en particular. Por supuesto que Cármides no advertirá este aspecto positivo de su definición que, como las anteriores, lejos de ser original, más bien pertenece a la comunidad en que vive.

Al especularse en el “Menón” sobre la virtud en general se parte de una referencia originaria a la justicia, enriquecida con otro elemento ²⁵: La gnosis moral, el saber de la virtud ²⁶. Esta idea de justicia representa ya un avance respecto a la simple bondad y belleza en el sentido estético y en el sentido utilitario. Si resulta que la justicia, tal como lo afirma Sócrates en el “Menón”, es un elemento integrante esencial de toda virtud, es congruente que se haga la presente referencia en el Cármides a ella ya que en la virtud de la Sofrosine no podía faltar.

En el Libro 1º de “La República”, que versa específicamente sobre la justicia, la primera noción que se menciona es aquella que hace consistir la justicia en el “dar a cada uno lo que se le debe”, en el sentido concreto de dar a cada uno lo que de él se ha recibido. Advertimos pues esta referencia al compromiso interindividual ²⁷ que se restringe —por exigencias de la trama literaria

²⁵ y ²⁶ Un saber que va más allá del mero adquirir conciencia de la virtud que se posee, pero que parte del auto-conocimiento. El tránsito fundamental de la última parte del diálogo se opera del “saber de la virtud” a la “virtud del saber”.

²⁷ Que da su ser y su sentido a la Polis.

del diálogo— a los pactos contractuales comunes en el derecho patrimonial tales como el mutuo o el depósito, de uso corriente en el derecho de la época. Perspectiva ésta demasiado limitada para descubrir desde ella los otros caracteres esenciales de la justicia.

Y también en este mismo diálogo se pondrá de relieve el gran aporte Socrático de la Gnosis Moral, como elemento fundamental no sólo para la virtud de la justicia, sino para la virtud en general. "El hombre justo es sabio y es hábil. El injusto es inhábil e ignorante".

Cabe relieves finalmente el énfasis con que se insiste en la esencial conexión entre la Justicia de un lado y lo Bueno, lo ventajoso y útil de otro. Es precisamente al determinarse hasta qué punto puede pensarse que la justicia resulta útil para el hombre, que podemos vislumbrar la vinculación esencial a este respecto entre el "Cármides" y la "República". Frente a la tesis de Trasimaco que postula la conveniencia de hacer la injusticia para lograr prevalecer sobre los demás, imponerse a ellos y mandarlos, Sócrates defiende las ventajas definitivas del proceder justo, la utilidad de la justicia, y es precisamente a raíz de esta discusión que se plantean las grandes preguntas. ¿Qué sentido final tiene el hacer lo que es propio de nosotros, el hacer nuestra parte en la comunidad? ¿Será el prevalecer sobre los demás como quiere Trasimaco? Y desde la perspectiva del Estado y de su personificación concreta: Los Gobernantes. ¿En qué consiste el obrar propio de ellos, cuál es la parte que les toca cumplir dentro del todo comunal?

La tesis central que da respuesta a estas interrogantes es la siguiente: Hacer lo que es propio de nosotros no podrá entenderse nunca como el hacer, regido exclusivamente por nuestro interés personal, aún en agravio de terceros, sino, por el contrario, como **aquel como hacer que respete los derechos ajenos**. Tanto para los gobernados como para los gobernantes el hacer lo que es propio de ellos, la parte que les corresponde en la comunidad política, consiste en **dar y hacer lo debido a los demás miembros de la polis**. No deberán caer en el absurdo lógico de hacer exclusivamente lo que es propio de ellos en el sentido de la propiedad o en el sentido de lo que a ellos les interesa, pues éste error que —como veremos más adelante aparece en el "Cármides"—, en este Libro 1 de

la "República" se convierte en el ilícito moral y jurídico fundamental. Hacer exclusivamente lo que nos interesa personalmente, originará inevitablemente una lesión del derecho ajeno, un contravenir lo que es propio, lo que pertenece a nosotros individualmente considerados y a los demás en general (la comunidad). Por eso se dice que en la "República" (Lib. 1): "Todo hombre que gobierna, considerado como tal y cualquiera que sea su autoridad jamás se propone en lo que ordena, su interés personal, sino el de sus súbditos". Este es el sentido del gran compromiso que constituye la esencia de la comunidad estatal democrática y justa —regida por la justicia— tanto de la perspectiva del individuo como desde la del Estado: DAR Y HACER LO DEBIDO A CADA UNO Y A TODOS LOS MIEMBROS DE LA POLIS. Por el hecho de la vida en comunidad el individuo restringe su libertad por el compromiso, para poderla salvar definitivamente. Todo derecho entendido como facultad subjetiva de hacer lo que es propio de nosotros, de realizar libremente nuestros intereses, fines y proyectos, engendra el deber de respetar lo que es propio de los demás. El Estado y los Gobernantes (que crean las leyes) tienen por finalidad garantizar la efectividad del compromiso interindividual, es decir, lo que nosotros debemos a cada uno y a los demás (polis) y lo que cada uno y los demás nos deben a nosotros. El hacer propio del Estado y de los Gobernantes no será cuidar por sus intereses personalistas sino por los intereses de sus súbditos, ya que en definitiva son solamente un medio instrumental para que en la Comunidad se haga, se respete y se cumpla "lo que es propio de nosotros".

Este luminoso sentido de las palabras contenidas en su definición no será advertido por Cármides, quien no se dará cuenta que en realidad se refieren al "hacer lo justo, lo que nos toca como miembros de la Polis, lo que es propio de nosotros de acuerdo con el sistema concreto de nuestros deberes y derechos tanto públicos como privados". Cármides no vio que la sabiduría popular establecía una conexión de esencia entre la Sofrosine y la justicia de toda conducta que respeta los derechos ajenos restringiendo de esta manera el ímpetu del radical egocentrismo de todo ser humano.

Existe además otro matiz de interés implícitamente contenido en su definición, aunque su cabal contorno sólo se nos ofrecerá más adelante. Si tenemos presente la nota que se precisará en la 2ª Def. de Critias —sugerida por Sócrates—: La Gnosis Moral que parte del autoconocimiento, es evidente que todo “hacer lo que es propio de nosotros” a la luz de este autoconocimiento traerá como benéfica consecuencia impedir que nos comprometamos en tareas que excedan nuestras fuerzas ²⁸ o emprender demasiados asuntos a la vez de modo tal que no podemos concluir uno sólo con éxito ²⁹. Como se advertirá existe una clara concordancia entre esto y la nota de la modestia.

Por otro lado es evidente que Cármenes, debido a su falta de modestia que le impide el conocerse bien a sí mismo, se ha comprometido en una tarea que excede a sus posibilidades al tratar de aprehender a la vez las diversas notas de la Sofrosine (que flotaban en el ambiente) lo que ha originado su fracaso de no haber podido precisar una sola con claridad.

En efecto, ha venido confundiendo hasta ahora lo accesorio y lo esencial y, como veremos a continuación, persistirá en su ceguera cayendo prisionero de las redes que Sócrates le tiende. El maestro le dice, al escuchar su definición que acabamos de mentar, que él debe haberla escuchado de algún docto sofista —de Critias seguramente— ya que constituye en sí misma un verdadero enigma. La Sofrosine no puede consistir en hacer lo que es propio de nosotros en un sentido restringido de propiedad, pues de acuerdo con este concepto sólo contendría la virtud de la Sofrosine el escribir cuando escribiésemos nuestro propio nombre; el tejer y el hilar cuando lo hiciéramos con las cosas propias y no cuando con las perteneciente a otro; el construir o el navegar cuando se refiriese a nuestra propia casa o a nuestro navío y así con todo. Es evidente, concluye Sócrates, que un Estado regido por leyes de esta índole ²⁹, o sea, que prescribiesen que cada quien se ocupase sólo de lo que es propio, que trabajase sólo en las cosas de su propiedad

²⁸ “meternos en camisa de 11 varas”.

²⁹ “quien mucho abarca poco aprieta”.

²⁹ * Y aquí tendríamos una confirmación palmaria de la conexión entre esta parte del diálogo y el Libro 1 de la “República”.

o en atención exclusiva a sus propios intereses, sin entrar en contacto jamás con cosas o asuntos que concerniesen a otros, sería un Estado mal regido. En la interlínea se lee: imposible, ya que implica desconocer el hecho social primordial del flujo y reflujo de intercambios y contactos recíprocos que constituyen el ser de la Polis.

Cármides asiente, agregando que seguramente el que inventó la definición que él diera —ahora reconoce que no es suya— “hacer lo que es propio de nosotros” no sabía tampoco lo que estaba diciendo. Al decir esto, Cármides mira a Critias descubriendo así al verdadero autor de la misma.

Sócrates ha logrado su propósito de hacer que Critias intervenga directamente en la discusión hiriéndole su amor propio al obligar su discípulo, Cármides, que lo declare un maestro incapaz. Este, dirigiéndose coléricamente a Cármides “como el poeta al actor que ha recitado sus versos pésimamente”, le dice: “¿Consideras acaso que si tú desconoces lo que quiso significar quien afirmara que la Sofrosine consistía en “hacer lo que es propio de nosotros”, ello quiere decir que aquel tampoco lo supiese?”

Para evitar un mayor reproche a Cármides, Sócrates le dice a su tío que desde que era suya esa definición, será preferible seguir la discusión directamente con él. Critias accede.

Hace entonces el maestro la siguiente consideración: ¿No puede acaso resultar virtuoso (con Sofrosine) el hacer de alguien que no esté referido exclusivamente a las cosas propias (o asuntos de su interés) sino a cosas o asuntos ajenos (de interés para los demás)?

De aceptar este razonamiento, Critias tendría que admitir la quiebra de su definición y por ello, en lugar de proclamar el correcto sentido de sus palabras ³⁰ recurre a una sutileza terminológica, cambiando esencialmente el sentido de su definición.

163 A Resulta muy importante para esta parte de la definición de Critias la distinción entre:

³⁰ Tampoco Critias, el gran Sofista, ha captado el hondo mensaje de la Sabiduría popular, de aquellas nociones que eran patrimonio del ambiente cultural de su época.

Hacer intransitivo, actuar, trabajar.

Hacer, obrar siempre transitivo con la idea de un objetivo por cumplir.

No pues "hacer algo" con un propósito, sino "trabajar", el "trabajo bien hecho". Con Hesiodo ³¹ que dijo "trabajar no es ofensa". Critias se refiere al trabajo bien hecho que no ofende los intereses ajenos. Son éstos "los trabajos" que responden al ideal de Sofrosine, dice Critias.

Sócrates que ha reparado en el ardid nominalista de Critias, le replica: No importa qué TIPO DE HACER es el que constituye la Sofrosine, sino QUE SE HACE CON ESTE HACER. ¿Será acaso hacer el bien?

Hacer lo bueno (lo útil) lo malo

Definición Moral

Por vez primera en el Diálogo el maestro ha preparado el camino para una definición moral. Ha sido él quien ha hecho posible este tránsito de las inspiraciones populares que gravitaban del lado de lo estético ³² a un concepto socrático, que a la par que consistencia y hondura filosófica caracterizanse por su voluntad de destacar el plano estrictamente moral.

Con estos elementos sugeridos por Sócrates dará Critias su primera Definición.

1ª Definición de Critias

163 E La Sofrosine dices tú, consiste en hacer lo bueno".

Llegados a este punto, el aporte Socrático se inicia con plenitud y fecundidad. Va a darse un paso más hacia adelante. Al acento en lo ético sucede el énfasis en lo noético, constituyendo ambos el factor más característico de la aportación socrática: LA GNOSIS MORAL.

³¹ "Trabajos y Dias", 309. Ed. inglesa.

³² Aunque siempre debemos tener presente la honda conexión entre lo estético y lo ético.

Si echamos una mirada retrospectiva, advertiremos con nitidez las formas como ha venido siendo considerada la Sofrosine hasta el momento:

a) Como una modalidad del hacer.....(de modo equilibrado, bello, ordenado, útil, modesto, vergonzoso).

b) Como el objeto de la acción.....(lo bueno) Atiéndese ya no al modo del hacer sino al objeto de la acción.

c) Como un saber moral.

La primera noción es patrimonio de la polis griega de la época, estaba presente en el ambiente espiritual de la época, la segunda y la tercera constituyen aportaciones originales de Sócrates.

Esta creciente complejidad del concepto de Sofrosine posibilita sin embargo una honda conexión con lo anterior. De la concepción popular a la Socrática no hay una separación abrupta sino un ensamblamiento fecundo. El tránsito de la modalidad ética (b) a la noética (c) se opera de la siguiente manera:

Habiase establecido que la Sofrosine consistía en hacer el bien. A su vez este concepto está esencialmente vinculado con el aspecto positivo de la definición anterior de Cármides: "Hacer lo que es propio de nosotros", entendido como el cumplir con nuestra parte en el sitio que ocupamos dentro de la comunidad política (no lesionar el derecho ajeno, etc.), ya que todo "hacer el bien" supone el "hacer lo que es propio de nosotros", el "cumplir con el deber" (lo debido a otros). Poniendo entonces Sócrates el ejemplo del médico que hace el bien a su paciente al curarle una enfermedad, le pregunta a Critias si acaso este galeno no estará a la vez, de un lado "haciendo el bien" y de otro "cumpliendo con su deber". Critias asiente que en efecto es así. Es entonces cuando Sócrates afirmará que aquel que cumple con su deber, posee la Sofrosine ³³.

Ahora bien, utilizando nuevamente el ejemplo del médico, Sócrates le hace ver a Critias que no podría considerarse que es posible realmente "hacer el bien y cumplir con el deber", si **no sabemos** que estamos haciendo el bien y cumpliendo con lo debido.

³³ Obsérvese como la interpretación dada por nosotros del sentido positivo de la definición de Cármides "hacer lo que es propio de nosotros" es conectada aquí por Sócrates con el concepto del deber.

Así, aunque el médico, al curar una enfermedad, haga el bien positivamente y cumpla con su deber, no podríamos considerar que tiene Sofrosine, **si no tuviera conciencia o conocimiento de lo que estaba haciendo.**

Sócrates afirma pues que la Sofrosine debe incluir como nota esencial este **saber** este **autoconocimiento** de aquel **hacer** nuestro que cumple con las notas esenciales de la Sofrosine señaladas anteriormente en este diálogo. Por lo demás: ¿Sería posible admitir que un hombre tuviese la Sofrosine y actuase con Sofrosine y, sin embargo, no lo supiese?

El hacer el bien y el cumplir con nuestro deber no basta. Es menester una autoconciencia del bien que hacemos y un conocimiento del deber que cumplimos en el sentido de que sepamos realmente lo que estamos haciendo y los efectos que se derivan de nuestras acciones. El médico que por casualidad acertase curar al enfermo sin haber previsto las consecuencias que habrían de derivarse de sus actos, a pesar de que hubiese obrado el bien y cumplido con su deber al devolverle al enfermo la salud, no podríamos sin embargo sostener que había obrado con Sofrosine, puesto que le faltaba un elemento indispensable a ésta: el conocimiento de los efectos de nuestros actos. Este autoconocimiento, este conocimiento incluido en el "hacer las cosas a conciencia" (concienzudamente), será el conocimiento que como nota esencial de la Sofrosine aporta Sócrates. Sin embargo, ya en lo anterior está implícitamente contenido un segundo tipo de conocimiento; no el conocimiento de nuestra persona y de los efectos de nuestras acciones, sino el conocimiento en general, el saber formal referido a los más diversos objetos que constituirá, como lo veremos más tarde, el núcleo del aporte platónico en esta investigación acerca de la esencia de la Sofrosine.