

SABER QUE SE SABE O SABER QUÉ SE SABE

ENSAYO ACERCA DE LA DIFICULTAD DE UN CONOCIMIENTO EXCLUSIVAMENTE REFLEXIVO A PARTIR DEL *CÁRMIDES* DE PLATÓN

CRISTINA ALAYZA PRAGER
Pontificia Universidad Católica del Perú

El ensayo que presentamos a continuación consta de dos actos y un excurso. Los dos actos están dedicados al análisis del *Cármides* de Platón. En el primero, introducimos al tema del diálogo, la *sophrosyne* o sensatez, y mostramos el tránsito que se da, en el diálogo mismo, de la pregunta por la sensatez a la pregunta por el conocimiento. En el segundo, desarrollamos más detenidamente el tema de nuestro interés: las conclusiones respecto del conocimiento que van desprendiéndose de la indagación respecto de la sensatez y, principalmente, que un saber que se precie de ser un saber de sí mismo o un saber del saber no solo nos conduce a sinsentidos, sino que resulta ser inútil. Estas conclusiones no parecen ser del todo percibidas por los interlocutores de Sócrates, y muy probablemente sea por ello que no pasan a un nivel mayor de análisis. De este modo, si bien el diálogo no llega a una definición cabal de la sensatez (ni, asimismo, del conocimiento), pensamos que sí pueden extraerse de él consideraciones fundamentales respecto del conocimiento, las cuales serán brevemente reseñadas al final de nuestro trabajo. En el excurso pretendemos presentar una suerte de ejercicio que consiste en usar esta refutación de la posibilidad y utilidad de un conocimiento exclusivamente reflexivo que arroja el *Cármides* de Platón para examinar las primeras *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Nos interesa evaluar con estas pistas, y de manera sumamente breve y libre, qué resultado puede obtener una empresa como la que pretendió realizar, varios siglos después, el filósofo francés.

Palabras clave:

conocimiento, saber del saber, saber de sí mismo, Platón, *Cármides*

TEET. —¿A qué llamas tú pensar?

SOC. —Al discurso que el alma tiene consigo misma *sobre las cosas* que somete a consideración. Por lo menos esto es lo que yo puedo decirte sin saberlo del todo. A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras.

PLATÓN, *TEETETO*, 189e

En el breve examen que tiene Helen North sobre el *Cármides* de Platón, la autora menciona que el propósito del diálogo es la discusión de la virtud como conocimiento. En obras posteriores y más maduras de Platón, se introduciría paulatinamente la concepción más común de *sophrosyne* como control de los apetitos y las pasiones. Esta maduración del concepto de *sophrosyne* en Platón tendría que ver, según North, con el alejamiento de Platón de la doctrina socrática, según la cual la virtud es propiamente conocimiento, *episteme*¹. Sin querer inmiscuirnos en el debate respecto de la evolución del pensamiento platónico y el influjo de la herencia socrática, nos interesa mostrar, en las páginas que siguen, que el *Cármides* no solo presenta una discusión respecto de la virtud como conocimiento, sino que, al hacerlo, saca a la luz ciertas conclusiones importantes respecto del conocimiento que tienen implicancias fundamentales para la noción de conocimiento de sí mismo, en particular, y de pensamiento en general. Son, pues, esas pequeñas conclusiones respecto del conocimiento, que van arrojándose a lo largo del diálogo mientras se examina qué es la *sophrosyne*, en las que quisiéramos detenernos en este ensayo.

Nos interesa especialmente la refutación que hace Sócrates de un conocimiento que sea exclusivamente reflexivo, que carezca de referencia externa alguna. En

¹ Cf. North, Helen, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Nueva York: Cornell University Press, 1966, p. 158. El examen del *Cármides* va de las páginas 153 a 158; en ellas, se hace una descripción de las distintas definiciones –ninguna definitiva– que se presentan a lo largo del diálogo.

el diálogo mismo, esta refutación le sirve a Sócrates para mostrarle a Critias, su interlocutor en esa sección, lo absurdo de la posición que está intentado a toda costa mantener (la de un saber que no tiene otra referencia que el saber mismo), pero pensamos que esta refutación puede ser válida incluso más allá de los límites del diálogo platónico (y del mundo clásico en general). Por ello, nos detendremos a explorar las consecuencias que se extraerían en el supuesto de que un saber así, como el que intenta defender Critias, tuviera lugar, pues ello nos mostrará que un saber que se precie de ser un saber de sí mismo o un saber del saber no solo nos conduce a sinsentidos, sino que resulta ser inútil.

Así, el ensayo que presentamos a continuación consta principalmente de dos actos y un excurso. Los dos actos que componen este trabajo están dedicados al análisis del *Cármides* de Platón. En el primero, introducimos al tema del diálogo, la *sophrosyne* o sensatez (como traduciremos de aquí en adelante), y mostramos el tránsito que se da, en el diálogo mismo, de la pregunta por la sensatez a la pregunta por el conocimiento. En el segundo, desarrollamos más detenidamente el tema de nuestro interés: estas conclusiones respecto del conocimiento que van desprendiéndose de la indagación respecto de la sensatez. Ellas no parecen ser del todo percibidas por los interlocutores de Sócrates y muy probablemente sea por ello que no pasan a un nivel mayor de análisis, aunque sí llegan a cierto nivel de análisis, tal como nos interesará mostrar en su momento. De este modo, si bien el diálogo no llega a una definición cabal de la sensatez –ni, asimismo, del conocimiento–, pensamos que sí pueden extraerse de él consideraciones fundamentales respecto del conocimiento, las cuales serán brevemente reseñadas en un tercer momento de nuestro trabajo.

El excurso debe tomarse como un simple añadido al trabajo que presentamos a continuación. No obstante, en él pretendemos presentar una suerte de ejercicio libre que consiste en usar esta refutación de la posibilidad y utilidad de un conocimiento exclusivamente reflexivo que arroja el *Cármides* de Platón para examinar las primeras *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Nos interesa evaluar con estas pistas, y de manera sumamente breve y libre, qué

resultado puede obtener una empresa como la que pretendió realizar, varios siglos después, el filósofo francés².

§ 1. Primer acto: el *Cármides* de Platón o el problema de la sensatez

El problema del conocimiento, en el *Cármides* de Platón, surge a partir de la discusión sobre la sensatez. El tema de la sensatez es traído a colación por Sócrates a propósito de la belleza física de Cármides. Los reunidos en la palestra de Táureas han coincidido en que Cármides no solo es el *más bello*, sino también el *más sensato*. Critias, sobre todo, ha sido el más enfático en esto. Sócrates no pone en duda lo primero, pero, para él, a diferencia de Critias, lo segundo necesita mayor evaluación: “¿Por qué, pues, no le desnudamos, de algún modo, por dentro y lo examinamos antes que a su figura?”³. Esto da pie al inicio de un primer momento del diálogo platónico, en el cual el interlocutor de Sócrates es el propio Cármides.

² Aunque insistimos en que este excurso no debe tomarse como parte esencial del trabajo, sino solo como un añadido, entendemos que cabe ciertamente preguntarse por qué vincular aquí al *Cármides* de Platón con Descartes. Al respecto, podríamos decir, a modo de justificación, que Descartes es una figura que llama especialmente nuestra atención debido al valor que, con el tiempo, se le ha atribuido a su empresa como inicio de la Modernidad: “¿Por qué leer a Descartes hoy? Schelling, en sus lecciones de Munich ‘Contribución a la historia de la filosofía moderna’ (...) habla de la gigantesca tarea asignada a la filosofía moderna por Descartes: devolverle a la filosofía su carácter de ser ‘una ciencia donde se comienza absolutamente por el comienzo’ (...) y Hegel, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, escribe: ‘aquí [con Descartes] ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares, ¡tierra!’” (Camino, Federico, “¿Por qué leer a Descartes hoy?”, en: Giusti, M. y E. Mejía (eds.), *Por qué leer filosofía hoy*, Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2007, pp. 53-54). Ese valor tendría que ver, de cierta manera, con el estatus que alcanza el conocimiento y la conciencia (o la actividad cognoscente), en tiempos modernos, a partir de Descartes. Sin embargo, hemos encontrado en el *Cármides*, como intentaremos mostrar en el excurso, consideraciones que, si bien ni perjudican ni restan valor a la empresa cartesiana, nos dan la ocasión de mirarla con otros ojos.

³ Platón, *Cármides*, 154e, p. 329. Utilizamos la traducción de E. Lledó publicada en: Platón, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutífrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid: Gredos, 1997.

I.1. El conocimiento de Cármides

La puesta en escena es, por decir lo menos, curiosa. Cármides ha ingresado en la discusión debido a un pequeño engaño, oficiado por Critias y por los presentes en la palestra. Para poder examinar (o “desnudar por dentro”) a Cármides, se le ha dicho que Sócrates es un “médico” que puede ayudarlo con los dolores de cabeza que padece. La cura consiste de unas hierbas que contribuirán con la salud de su cuerpo, pero estas hierbas no harán efecto *a menos que se les acompañe de un ensalmo para la sensatez*. Hay que evaluar, pues, si Cármides puede recibir directamente el remedio o si necesita primero del ensalmo: “Pero vayamos al asunto: si, tal como Critias dice, hay en ti sensatez y, en consecuencia, como sensato te comportas, no necesitas los ensalmos (...). Pero, en caso de que precises de él, hay que entonar los conjuros, antes de darte el remedio. *Dime, pues, tú mismo si tienes ya bastante sensatez, como Critias piensa, o si estás falto de ella*”⁴.

Cármides se da cuenta que la pregunta lo coloca en una situación comprometedor: si dice que no es sensato, hará quedar mal a Critias; si dice que es sensato, estaría pecando de cierta vanidad. Afirma, pues, que no puede responder ni afirmativa ni negativamente. Así comienza este primer momento de indagación sobre la sensatez. Dice Sócrates: “En mi opinión, tenemos que *examinar juntamente* si ya tienes, o no, lo que estoy tratando de averiguar, *para que no te veas forzado a decir lo que no quieres*, ni yo, por mi parte, me ponga sin criterio a hacer de médico (...). Me parece que esta sería la mejor manera de llevar la indagación. Porque es manifiesto que, *si la sensatez es algo tuyo, tendrás cierta opinión de ella* (...). ¿Cuál es la opinión que tienes de ella?”⁵. En lo que sigue, Cármides intentará dar cuenta de la opinión que tiene de la sensatez. Serán tres sus intentos de decir qué es la sensatez. Si bien estos intentos no darán mayores resultados, interesa mostrar cuáles podrían ser los errores en los que cae Cármides, para contrastarlos luego con lo que ocurrirá en la parte posterior del diálogo.

⁴ *Ibid.*, 158b-c, p. 335 (cursivas añadidas).

⁵ *Ibid.*, 158d-159a, pp. 335-336 (cursivas añadidas).

Las palabras de Sócrates, antes de la primera intervención de Cármides, continúan así: “(...) pues, forzosamente, estando en ti [la sensatez], en el supuesto de que lo esté, te suministrará cierta sensación de la que se alcance alguna posible opinión sobre ella: o sea, sobre qué es y cuáles son las propiedades de la sensatez. ¿No te parece?”⁶. Cármides asiente de inmediato, sin parecer darse cuenta del todo de lo que está implícito en estas palabras de Sócrates. Sin embargo, momentos después, antes de lanzar su primera definición de la sensatez, se le ve “vacilar” y dar la impresión de “no querer responder”⁷. Esto sugiere, en primera instancia, que a la hora de ponerse a pensar respecto de qué decir sobre la sensatez, Cármides cayera en la cuenta que el asunto no es tan sencillo como en un primer momento pareciera. El énfasis que ha puesto Critias en que Cármides posee sensatez obliga a este último a entrar en diálogo con Sócrates y, sin embargo, ahora que le toca a él entrar en acción y demostrar lo que sabe, no se le ve muy seguro de sí mismo. Esto nos deja con la pregunta: ¿está Cármides realmente en condiciones de entrar en esta discusión?

Lo que está implícito aquí, nos parece, es una suerte de primer acercamiento o insinuación de un problema que se analizará después, cuando la discusión la asuma Critias, respecto de la posibilidad de tener algo en uno sin saber que se lo tiene o, en la formulación que aparecerá más adelante, si es posible que el hombre sensato ignore que lo es⁸. Se ha dicho de Cármides que no solo es bello sino que, además, posee sensatez; si esto es así y la sensatez es algo de lo que él dispone, no debería serle difícil reconocerla y decir qué opina de la sensatez, debería saber qué es la sensatez. Sin embargo, a Cármides se le ve dudar. ¿Es posible que sea sensato y que no sepa qué es la sensatez?

En todo caso, la primera respuesta de Cármides afirma que la sensatez *parece* ser “(...) algo así como hacer todas las cosas ordenada y sosegadamente (...) algo así como la tranquilidad”⁹. Como dijimos, es una respuesta que se lanza luego de una breve vacilación. La refutación de Sócrates es sencilla, pero ahí sale a la luz un primer asunto de suma importancia. Dice Sócrates que, *si la sensatez*

⁶ *Ibid.*, 159a, p. 336.

⁷ *Cf. ibid.*, 159b, p. 336.

⁸ *Cf. ibid.*, 164a, p. 347.

⁹ *Ibid.*, 159b, pp. 336-337.

es *algo excelente*, no se puede decir que sea ella algo así como tranquilidad, puesto que no se puede decir, en algunos casos, que hacer cosas despacio y sosegadamente sea excelente. “Pues *hemos partido, en nuestras reflexiones, del hecho de que la sensatez pertenece a las cosas más preciadas*. Pero tan preciadas se nos han presentado las rápidas como las reposadas”¹⁰.

Sócrates impele ahora a Cármenes a “mirarse a sí mismo” y “darse cuenta de qué cualidades lo hacen poseer la sensatez”¹¹. Lo impele, pues, a detenerse brevemente en sí mismo y dar una respuesta introspectiva respecto de lo que es la sensatez (si posee sensatez, como dijimos hace un momento, debe poder reconocerla en él). El segundo intento de Cármenes, entonces, si bien pasará por el tamiz de la reflexión sobre sí mismo, tampoco será acertado. El resultado que arroja la introspección de Cármenes es que la sensatez “(...) hace tímido y pudoroso al hombre, de modo que es algo así como el pudor”¹². La refutación de Sócrates es similar a la anterior, con lo cual pareciera mostrarse que en Cármenes no han calado las palabras de Sócrates. Esto quedará confirmado, a nuestro parecer, en el tercer y último intento de Cármenes, en el cual ya no responde acudiendo a sus propios saberes, por más ingenuos que sean, sino que acude a una suerte de saber de oídas. Este último intento de Cármenes merece una mirada más minuciosa de nuestra parte y nos permitirá, a su vez, recapitular lo visto hasta aquí. Dice Cármenes:

—A mí me parece, Sócrates, que te expresas correctamente. Pero fíjate en esto, a ver qué opinas en relación con nuestro tema. Es que me acabo de acordar —cosa que *alguna vez oí a alguien que lo decía*— de que bien podría ser la sensatez algo así como ‘ocuparse de lo suyo’. *Mira, pues, si te parece que anduvo en lo cierto el que esto dijo*.

—¡Ah, bandido!, exclamé, eso lo has oído tú de Critias o de alguno de estos sabios.

—Tiene que ser de otro, dijo Critias, porque lo que es de mí, no.

—Pero, ¿qué importa, Sócrates, dijo Cármenes, de quién lo he oído?

—Nada¹³, dije yo, porque no es esto lo que estamos buscando, el quién lo dijo, sino si estaba o no en lo cierto.

—¡Ahora sí que estás hablando con propiedad!, dijo.

¹⁰ *Ibid.*, 160d, p. 339 (cursivas añadidas).

¹¹ *Cf. ibid.*, 160d, pp. 339-340.

¹² *Ibid.*, 160e, p. 340.

¹³ En realidad sí importa, y mucho, como veremos más adelante.

—Pues, ¡ien buena hora! Pero si, con todo, llegamos a descubrir por dónde hay que agarrar todo esto, no saldría de mi asombro, porque parece un acertijo.¹⁴

En primer lugar, lo que vemos aquí es una suerte de giro en el diálogo (que, precisamente, permitirá a continuación el avance del mismo). Al verse refutado por segunda vez consecutiva, Cármides pareciera caer aquí en el vicio de la vanidad del cual, al inicio del diálogo, se libró tan bien al no querer responder directamente si disponía o no de sensatez. Esto se ve, principalmente, en dos aspectos: primero, en que ya no responde por sí mismo, como dijimos anteriormente, sino que recurre a una definición que no le pertenece y de la que no puede dar cuenta. Trae aquí a colación una definición de la sensatez que no le pertenece a él y, más aun, de cuyo origen no tenemos ninguna certeza. Esto, de algún modo, parece eximirlo de la responsabilidad de sus propias palabras y saberes¹⁵.

Esto se ve también en el intento de Cármides por cambiar de lugar con Sócrates: sin haber demostrado aún que dispone de sensatez, es ahora él quien pretende examinar a Sócrates. En vez de responder por sí mismo ante el examen que Sócrates está efectuando con él (recuérdese que lo que se está probando es si se le puede dar directamente a Cármides el remedio contra el dolor de cabeza o si necesita del ensalmo primero), Cármides quiere

¹⁴ *Ibid.*, 161b-c, p. 341 (cursivas añadidas). Cabe aquí resaltar que el problema no radica ni en que Cármides vacile antes de responder, ni en que yerre en las definiciones u opiniones que ofrece sobre la sensatez. En muchos de los diálogos platónicos, sobretodo los que tienen como interlocutores a muchachos jóvenes, es usual encontrar esta vacilación y esta suerte de ensayo-error antes de llegar a algo cierto o quedar en lo incierto, como en el caso del *Teeteto* (cf. Platón, *Teeteto*, 146c-148e). Esto, incluso, tiene que ver con la figura de Sócrates como “partera del alma” (cf. nuevamente, *Teeteto*, 149b-151d). El problema, en todo caso, estaría en la *disposición* de Cármides para examinar conjuntamente la cuestión, como veremos a continuación.

¹⁵ Nuevamente, el problema no estaría, estrictamente, en que se recurriera a un saber que se tiene de oídas. El propio Sócrates, al inicio del diálogo, ha recurrido de algún modo a un saber de ese tipo, cuando ha hablado del remedio y del ensalmo citando las palabras de cierto médico tracio que conoció en el ejército. De la misma manera, en otros diálogos de Platón se pone a prueba, sin que esto cause mayor perplejidad, saberes que se han adquirido de otras personas o de la tradición (cf. la definición de justicia de Simónides en *República*, 331e; la definición del saber de Protágoras en *Teeteto*, 151e; entre otros). El tema es complejo, de modo que, sin querer restarle su complejidad, diremos simplemente, apoyándonos en el *Fedro*, que el problema estaría no tanto en la procedencia de ese parecer, sino en quién se hace cargo de ese parecer (y en el peligro de dar la apariencia de sabiduría cuando verdaderamente no se la tiene; cf. Platón, *Fedro*, 275e ss).

ponerse por encima de la cuestión y tomar el lugar de examinador, cuando ha demostrado que no está en capacidad de manejar el tema. Si el diálogo ha de continuar y no estancarse en este punto, será necesario que otro personaje asuma el lugar de interlocutor de Sócrates.

En segundo lugar, sale aquí a la luz una suerte de problema respecto del origen de la definición o, más bien, respecto de quién se hace cargo de la definición de la sensatez como “ocuparse de lo suyo”. Si bien Sócrates, aunque mencione el problema, parece en este pasaje pasarlo por alto, la acción dramática misma nos muestra este problema. Resulta complicado examinar la definición que Cármenes ha ofrecido de oídas, como señalará Sócrates posteriormente a partir de una serie de ejemplos, porque, en el fondo, no tenemos idea de lo que quiso decir aquel que definió así la sensatez: “Entonces da la impresión de que está hablando en enigmas quien definió la sensatez como ‘el ocuparse de lo suyo’. Pues tan simple no era lo que tal dijo”¹⁶. El que sea Critias quien asuma a continuación el papel de interlocutor de Sócrates, aunque él mismo no quiera aceptar la autoría de la definición, nos indica de algún modo que los temas a evaluar no pueden tratarse en el aire: hay alguien que debe hacerse cargo del discurso para poder examinarlo, para poder seguir indagando la cuestión. Sino, las palabras quedan en el aire y uno podría concluir cualquier cosa. La definición de la sensatez como “ocuparse de lo suyo” puede, a diferencia de las definiciones anteriores dadas por Cármenes, sonar bastante más adecuada (es, digámoslo así, más general), pero si no logramos “descifrar” qué es lo que se quiso decir con ella, podríamos terminar afirmando cosas que no estamos dispuestos a aceptar, *podríamos terminar viéndonos forzados a decir lo que no queremos y aparentando lo que no somos*.

Por último, a partir de lo anterior, no resulta entonces casual que Sócrates diga, al final del pasaje citado, que *no saldría de su asombro si se llegara a descubrir por dónde hay que agarrar la cuestión, puesto que parece un acertijo*. Como en otros diálogos platónicos, esta sentencia es señal de que el diálogo, aquí, entrará en un nivel superior de análisis, puesto que el punto al que se ha llegado ha mostrado la complejidad del tema a tratar. No es casual, como decíamos anteriormente, que ahora que Cármenes ha mostrado no estar dispuesto

¹⁶ Platón, *Cármenes*, 162a, p. 343.

a seguir examinando la cuestión, y ahora que la cuestión se ha mostrado, además, más compleja –más enigmática– de lo que parecía en un inicio, sea Critias quien continúe como interlocutor del diálogo.

Hasta aquí, señalemos brevemente los puntos a los que hemos llegado.

- Cármenes es el más bello y parece ser el más sensato. El mismo Sócrates cae bajo el influjo de la belleza de Cármenes, pero es consciente de que *hay que testar las apariencias*. Esta cuestión queda establecida en las palabras de Sócrates: “hay que desnudarlo por dentro”. La metáfora de la desnudez es una metáfora sensible: hay que tomar las apariencias como guía a partir de las cuales ir penetrando en la cuestión que nos ocupa. Si Cármenes es designado como el primer interlocutor de Sócrates, es precisamente por su belleza física. Habrá que ver a dónde nos lleva esa belleza, esa apariencia.
- Habría que notar que no es el propio Cármenes quien afirme de sí poseer sensatez (el que lo afirma sin dudarlo es, en realidad, Critias). Más bien, cuando se le pregunta, él se da cuenta que no puede responder ni afirmativa ni negativamente. Esta suerte de reconocimiento de la propia ignorancia de Cármenes da paso a que Sócrates *examine con él* la cuestión. Hay aquí un esfuerzo conjunto, típico del procedimiento socrático, para poder encontrar aquello que se está buscando y, más aun, *para no verse forzado a decir lo que no se quiere decir ni aparentar lo que no se es*.
- Si en algo están de acuerdo ambos, si hay algo que se da por hecho y no se pone en duda, es que la sensatez es algo excelente, es *una de las cosas más apreciadas*. Por lo mismo, será de valor indagar por ella.

1.2. Critias en acción

Si Cármenes posee sensatez, debería poder decir qué es la sensatez o qué opinión tiene de ella, *puesto que está en él*, es algo suyo. Sin embargo, a la hora de responder o dar cuenta de sí, Cármenes termina por rehuir la cuestión. El conocimiento de Cármenes resulta, en el fondo, no ser tal, en la medida en que no puede dar cuenta de lo que sabe. Pero hemos dicho que, en el fondo, no es Cármenes, sino Critias, quien afirma que Cármenes no solo es bello por fuera sino por dentro también; le toca a él, entonces, hacerse cargo de su afirmación.

Con la intervención de Critias como interlocutor de Sócrates, el diálogo toca con más minuciosidad los temas en los que quisiéramos detenernos en este ensayo. Esto ocurre a partir de que la definición de la sensatez empieza a ser analizada y profundizada de modo que pasa de “ocuparse de lo suyo” (definición enigmática) a “ocuparse con cosas buenas” (definición más clara, según Critias) y finalmente a “conocerse a sí mismo” (según la inscripción de Delfos). Esta última definición, al ponerse a prueba, dará paso al análisis propio del conocimiento.

Critias, digámoslo así, está ante una doble encrucijada. Es él quien tiene que responder no solo ante la definición de la sensatez como “ocuparse de lo suyo”, sino también ante la sensatez de Cármides. Este tránsito, en el diálogo mismo, es ilustrado de manera curiosa; dice Sócrates: “Se veía que Critias, que, desde hacía rato, se sentía atacado y con ganas de hacer méritos ante Cármides y los presentes, no fue capaz de contenerse ya más tiempo. Tanto más, que me pareció que era verdad lo que había supuesto, o sea: que Cármides había escuchado de Critias aquella definición de sensatez. Así pues, queriendo Cármides no ser él, sino Critias, quien tuviera que dar cuenta de la definición, le animaba haciéndole ver como que hubiera sido refutado. *Critias apenas si podía ya contenerse y me parecía que estaba empezando a enfadarse con Cármides, como un autor con el artista que representa mal sus obras*”¹⁷. La caracterización de Critias y de su relación con Cármides al final de esta cita es sumamente sugerente. Ella, además, nos dará la pista que sutilmente nos llevará de la pregunta por la sensatez a la pregunta por el conocimiento o saber, a través de la introducción de la figura del hombre sensato.

Podemos, primero, vincular esta caracterización con la analogía que ha aparecido antes respecto de *verse forzado a decir lo que no se quiere ni a aparentar lo que no se es*. Cármides, de algún modo, está *representando un papel*: el papel de

¹⁷ *Ibid.*, 162c-d, p. 343 (cursivas añadidas). Por cierto, como es también un recurso usual en otros diálogos platónicos, aquí se indica que a Cármides se le puede disculpar en tanto que es joven aún y falto de experiencia. No ocurre lo mismo con Critias, y Sócrates se lo señala: “Pero, mi buen Critias, que no lo sepa Cármides a sus años no es raro. Tú, por el contrario, bien que lo sabrás, por tu edad y tu cultura. Si, pues, estás de acuerdo en que la sensatez sea lo que éste dice y *aceptas su discurso, con mucho mayor placer examinaré yo mismo contigo si es, o no, verdad lo que se ha dicho*” (*ibid.*, 162e, p. 344, cursivas añadidas). Nótese, nuevamente, que aunque haya cambiado el nivel de análisis al que ha llegado el diálogo, el examen debe, igualmente, realizarse de manera conjunta, no aislada.

sensato, que le ha sido atribuido por Critias. Esto se condice, además, con lo que decíamos anteriormente respecto de que no es el propio Cármenes quien reconozca ser sensato, sino que es Critias quien afirma que Cármenes lo es. Pero, en este juego de representaciones, Cármenes ha resultado no ser capaz de hacerse cargo correctamente de su papel. Su actuación, digámoslo así, no ha sido convincente y ha terminado por demostrar, así, estar aparentando algo que no es. Tiene el autor, pues, derecho a molestarse.

Pero en cuanto el autor viene en defensa de su obra, introduce una nueva definición de sensatez, según la cual ella no es “ocuparse de lo suyo” sino “ocuparse con buenas obras”¹⁸. Esta nueva definición ha sido propiciada por Sócrates, en tanto ha mostrado que, en muchos casos, “ocuparse de las cosas de los otros” también es sensato (cuando el médico se ocupa de la salud de los otros, por ejemplo, obra sensatamente¹⁹).

Ahora bien, ¿puede alguien obrar sensatamente (ser sensato) sin saber que es sensato? La caracterización de Cármenes hecha anteriormente, como un actor que representa mal su papel, insinúa de entrada que ello no es posible: ¿podría Cármenes, no siendo sensato, representar bien el papel de sensato? Parece que no. Pero Cármenes, digamos, es el ejemplo contrario: el ejemplo de alguien que no dispone de sensatez. ¿Qué ocurre con alguien que parece disponer de ella? ¿Puede no ser consciente de que dispone de ella?

—Pero, en verdad, dijo, sostengo que quien no hace bien sino mal, éste no es sensato, y que lo es quien hace bien y no mal. Te defino, pues, *claramente* la sensatez, como el ocuparse con buenas obras.

—Igual nada se opone a que estés diciendo la verdad, pero *hay algo, por cierto, que me asombra. Me refiero a si tú crees que los hombres sensatos ignoran que lo son.*

—No lo creo, no, dijo.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 163e, p. 346. Este cambio en la definición inicial de Critias ha pasado por una distinción, efectuada por Critias, entre “ocuparse de” (*praxis*) y “hacer” (*póiesis*). Seguir este argumento de Critias resulta difícil y no es este lugar para hacerlo, pero, en todo caso, lo que interesa destacar es que Critias pondrá énfasis en la *praxis*. Trataremos de explicitar esto más adelante a la luz de la figura del sensato.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 161e-162a, p. 342. En este contexto aparece, además, el significativo ejemplo de la polis: una polis no estaría bien administrada, es decir, sensatamente administrada, si ordenasen leyes que mandaran a desentenderse de los demás y a solo llevar a cabo lo que tiene que ver uno mismo.

—¿No eras tú el que antes afirmaba, le pregunté, que no ves ningún inconveniente en que sean sensatos los artesanos que hacen las cosas de los otros?

—Lo he afirmado, sí, dijo. ¿Pero qué tiene que ver con esto?

—Nada. Pero dime si, en tu opinión, un médico que cura a alguien hace algo provechoso para sí mismo y para aquel al que cure.

—Yo creo que sí.

—¿Obra, pues, convenientemente el que así obra?

—Sí.

—¿Y el que obra convenientemente no es sensato?

—Sí que lo es.

—¿Y es necesario que el médico sepa cuándo cura con provecho y cuándo no, y que cada uno de los artesanos sepa cuándo va a sacar beneficio de la obra que tiene entre manos y cuándo no?

—Posiblemente no.

—Algunas veces, pues, dije yo, habiendo obrado con provecho o con daño, el mismo médico no sabe cómo obró. Sin embargo, habiendo obrado provechosamente, según tú, obró sensatamente. ¿O no has dicho eso?

—Sí que lo dije.

—*Por tanto, parece que, quien algunas veces obra con provecho, obra, en verdad, con sensatez y es sensato, aunque no sabe que lo es.*²⁰

¿Puede un médico ocuparse de la salud de los demás sin saber ocuparse de su propia salud? ¿Puede alguien obrar sensatamente sin ser, él mismo, sensato? Ni Critias ni Sócrates están dispuestos a aceptar esto; el discurso parece haberlos llevado a *afirmar, forzosamente, cosas que no están dispuestos a aceptar*. Esto podemos notarlo, sobretudo, a la luz de la acción dramática misma: el diálogo se ha iniciado presentando a Sócrates como un médico; algo que, supuestamente, no es. Se ha presentado, asimismo, a Cármides como siendo supuestamente sensato; cosa que, en realidad, no es. Lo que termina

²⁰ *Ibid.*, 163e-164c, pp. 346-347 (cursivas añadidas). Salvando las distancias, es interesante constatar que un procedimiento similar se encuentra en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Allí, cuando se intenta ver en qué consiste la *phrónesis*, nos vemos inmediatamente referidos a la persona del *phrónimos*, puesto que, según Aristóteles, "(...) en cuanto a la prudencia, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes" (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edición de María Araujo y Julián Marías, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985, 1140a23-27). Este tema, tanto en Aristóteles como en el pasaje concreto del *Cármides* de Platón que acabamos de citar, es bastante complejo y traza hilos difíciles de seguir, como dijéramos en nuestra nota al pie 18. No obstante, nos interesa al menos intentar ver estos temas a la luz de la acción dramática misma.

mostrándonos el diálogo es que Sócrates representa la figura del sensato, aunque su discurso no haya sido capaz de curar o transformar a Cármides. Si hacemos caso a la cita antes colocada, tendríamos aquí, en Sócrates, la figura de alguien que ha puesto en práctica un remedio que no ha dado resultado. ¿Quiere decir esto que Sócrates no dispone de sensatez? Evidentemente no: el mismo diálogo nos muestra, en su desarrollo, que Sócrates es sensato, por más que su sensatez no haya dado frutos en esta oportunidad²¹. No por ello Sócrates pone en duda o deja de ser consciente de que él dispone de un saber del cual sus interlocutores carecen.

Sin embargo, las conclusiones a las que se llega hasta aquí se muestran, más bien, negativas:

- La sensatez no puede ser, simplemente, ocuparse de lo suyo, porque ocuparse de los demás es, en un sentido importante, también obrar con sensatez.
- La sensatez no puede ser, tampoco, simplemente, ocuparse con buenas obras, ya que hay acciones que realizamos sensatamente sin saber si su resultado será bueno o malo.
- ¿Es posible ser sensato y no saberlo? No parece posible.

§ 2. Segundo acto: el *Cármides* de Platón o el problema del conocimiento

—(...) Por qué, Sócrates, estoy diciendo todo esto, es por lo siguiente: olvidémonos de todo lo que antecede, porque creo que es indiferente el que haya sido yo, o hayas sido tú, quien ha dicho algo justo; lo cierto es que no ha sido mucha la claridad de lo que decíamos. Ahora, sin embargo, quiero darte razón de esto otro: de si no es la sensatez el conocimiento de uno mismo.

²¹ Nos remitimos acá, nuevamente, a una imagen famosa del *Fedro*, la imagen del sembrar por juego en los jardines de Adonis o sembrar en serio según el arte de la agricultura (cf. Platón, *Fedro*, 276b). Podríamos decir que, por más que se siembre en serio, hay casos en los que no se produce buenos frutos (como es el caso de Cármides en el diálogo que estamos examinando), pero eso no significa que la siembra no haya sido hecha seriamente. Hay otros casos donde la siembra da frutos excelentes (como el caso del propio *Fedro*, en el diálogo que lleva su nombre).

—Pero tú, Critias, le dije yo, te pones ante mí como si yo afirmase que sé aquello por que pregunto, y que, tan pronto como lo quisiera, estaría de acuerdo contigo; cosa que no es así. Más bien ando, *siempre en tu compañía*, detrás de lo que se nos ponga por delante, porque *en verdad que yo mismo no lo sé. Una vez, pues, que lo haya examinado, será cuando esté dispuesto a decir si estoy o no de acuerdo contigo*. Espera, entonces, hasta que me lo haya visto bien.

—Míralo, pues, me dijo.

—Eso es lo que hago, respondí. Por consiguiente, *si la sensatez es algo así como conocer, es claro que sería un saber y un saber de algo*. ¿O no?

—Eso es lo que es, afirmé, y además, de uno mismo.²²

Con este pasaje se inicia propiamente el análisis del conocimiento. Critias propone dejar atrás todo lo que se ha venido discutiendo y partir de una nueva definición: la sensatez como conocimiento de sí mismo. De manera similar a cuando finalizó la intervención de Cármides, aquí Critias propone una definición que ha obtenido de “fuera” (la toma de la inscripción de Delfos) y, en vez de proponer examinar propiamente esta nueva definición, lo que exige de Sócrates es que indique si está o no de acuerdo con ella. Sócrates, en este caso, no será tan paciente como lo fue con Cármides (y es que Critias no es, pues, Cármides; hemos dicho ya que con Critias el diálogo ha ingresado en otro nivel): no puede afirmar o negar sin más, debe primero examinar la cuestión para estar en condiciones de pronunciarse al respecto. Con estas palabras y el reconocimiento de su propia ignorancia, Sócrates da paso al desarrollo conceptual de la cuestión.

Si la sensatez es un saber o conocer, dice Sócrates, debe ser, necesariamente, un saber de algo. Critias asiente y sin mayor indagación afirma que es un saber de uno mismo. Aquí es donde comienzan las complejidades de la cuestión, porque Critias no es consciente de lo que implica hablar de un “saber de sí mismo”. El problema, como veremos a continuación, tiene que ver con la posibilidad y dificultad de un saber que sea absolutamente reflexivo, es decir, que carezca de una referencia a algo más que sí mismo. Como decíamos, Critias no se da cuenta de este problema; él acepta, con Sócrates, que el saber tiene que ser de algo, pero a él le basta decir que ese *algo* es sí mismo. Sócrates intentará

²² Platón, *Cármides*, 165a-c, pp. 348-349 (cursivas añadidas).

hacerle ver este problema de la autorreferencia a Critias, aunque sin mucho éxito, en tres momentos o etapas. Pasemos a revisarlas.

2.1. La sensatez como “saber de sí mismo” y su relación con los otros saberes

En un primer momento, se colocan a la par de la sensatez otros saberes para investigar la relación que ellos guardan con aquello de lo cual son saberes y con la utilidad que tienen para nosotros. Sócrates recurre a dos ejemplos que ya ha empleado antes: la medicina y la arquitectura. La medicina, dice Sócrates, es un “saber de la salud”: “Pues bien, si tú me preguntaras: ¿siendo la medicina un saber de la salud, en qué consiste su utilidad para nosotros y qué es lo que produce?, te respondería que *algo de no poca monta: la salud, y me concederás que ésta es una excelente producción*”²³.

Quisiéramos tomar esta expresión de Sócrates, “te respondería que *algo de no poca monta*”, en dos sentidos. Como sabemos, cuando Sócrates utiliza esta expresión, se está refiriendo a algo a lo que hay que prestar especial atención. En este caso, la salud ciertamente es algo muy importante, como se ha mencionado ya al inicio del diálogo cuando se ha relacionado la salud del cuerpo con la salud del alma y ha dicho Sócrates que el bienestar del primero depende del cuidado del segundo²⁴. Pero quisiéramos ver aquí un sentido adicional que se conjuga con el problema de la autorreferencialidad del conocimiento que ha presentado Critias y que desarrollaremos en lo que sigue. Al decir Sócrates que la medicina produce salud y que esa salud es útil para nosotros, se está de alguna manera haciendo énfasis en que: a) la medicina *produce* algo otro que medicina; digámoslo así: su objeto es distinto de su actividad, y b) este objeto es uno que tiene utilidad para nosotros. Estos dos aspectos que acabamos de mencionar, que el objeto es distinto del saber y que el objeto tiene utilidad, también son aspectos *de no poca monta*.

²³ *Ibid.*, 165c-d, p. 349 (cursivas añadidas). Dicho sea de paso, aquí podríamos ver, aunque Critias no sea capaz de darse cuenta, una rectificación de la definición anterior de Critias de la sensatez como “ocuparse con buenas obras”. La salud, digámoslo así, es en sí misma una cosa deseada y excelente, y el médico, en la medida en que pone en práctica su saber orientándolo a generar o producir el objeto de su saber, es sensato.

²⁴ Esto es, precisamente, lo que le ha enseñado el médico tracio de Zalmoxis (cf. *ibid.*, 156d-157c, pp. 332-333).

Aquí interviene un asunto importante. A través de distintos ejemplos, Sócrates va a lograr poner de manifiesto que este objeto del saber, si va a tener alguna utilidad para nosotros, debe ser un objeto distinto de sí mismo: la medicina no es saber de la medicina, sino de la salud; el cálculo no es un saber del cálculo, sino de los números y sus relaciones; etc. Esto tiene que ver con que es *el objeto el que “organiza”, de alguna manera, el saber*: “¿O es que cada saber no está demarcado, no como simple saber, sino como *tal* saber, o sea por su relación con algo?”²⁵ Si el saber no gira en función de su objeto, no está demarcado por su objeto, no tiene como dirección un objeto propio, ¿cómo saber de qué es saber? Y, ¿de qué nos serviría un saber así? Sobre este punto volveremos cuando tratemos concretamente el tema de la utilidad de un saber absolutamente reflexivo.

Esto queda reafirmado con el siguiente ejemplo que coloca Sócrates: la arquitectura. “Y si, además, me preguntases por la arquitectura, que es algo así como saber edificar, y qué efecto es el que tiene, te diría que su efecto son los edificios. Y así, de las otras técnicas. En consecuencia, para la sensatez, en cuanto que es, según tú, una cierta ciencia o saber de uno mismo, tendrás algo que decir al que te pregunta: ¿la sensatez, oh Critias, siendo como es una ciencia o un saber de sí mismo, qué obra excelente lleva a cabo, que sea digna de tal nombre?”²⁶ Con la arquitectura y las demás “técnicas”, en tanto que son saberes de algo, ocurre algo similar que con la medicina: sus objetos u obras son distintos del saber mismo y esos objetos son igualmente valiosos en sí mismos (tienen una utilidad para nosotros)²⁷. Si hiciéramos, entonces, un análisis similar con una suerte de “saber de sí mismo”, ¿qué resultado obtendríamos?

Critias nota la dificultad a la que lo ha conducido Sócrates, y es que no hay una respuesta correspondiente para un “saber de sí mismo”. Sin embargo, insiste con la cuestión: “Pero, Sócrates, tú no estás buscando correctamente. *Porque no es este saber, por su misma naturaleza, igual a los otros saberes (...)*. Dime,

²⁵ *Ibid.*, 171a, p. 359.

²⁶ *Ibid.*, 165d-e, p. 349.

²⁷ Podríamos aquí repasar todos los ejemplos que, hasta ahora, nos ha puesto Sócrates a lo largo del diálogo (tejer, confeccionar zapatos, administrar la polis, etc.) y notaremos que todos calzan con esto.

pues, ¿del arte del cálculo, o de la geometría cuál es su obra (...)?”²⁸ Critias parece decir algo cierto al introducir estos dos ejemplos, el del cálculo y el de la geometría. En ninguno de esos casos podemos decir que estos saberes “produzcan” alguna obra concreta que pueda servirnos para algo específico (son, pues, saberes más generales, si se los quiere llamar así). Pero en ambos casos, e insistimos con que esto *no es algo de poca monta*, se cumple la regla anterior: son saberes *de algo distinto* de ellos mismos. “Dices verdad. *Pero voy a mostrarte de qué es saber cada uno de estos saberes que, por cierto, resultan ser de algo distinto de sí mismos*. Así, por ejemplo, el arte del cálculo lo es de los números pares e impares y de la relación cuantitativa que se establece entre ellos mismos y entre los otros. ¿O no es así? (...) Dime, pues, *¿de qué es saber la sensatez y qué obra produce que sea distinta de sí misma?*”²⁹

Ante esta refutación, Critias va a dejar de lado sus ejemplos y, para salvar la cuestión, retomará lo que afirmó inicialmente sobre la especificidad de la sensatez: ella, como “saber de sí mismo”, *no es, por su misma naturaleza, igual a los otros saberes*. La cuestión, aquí, es que Critias se mantiene obstinadamente³⁰ en la definición ofrecida, no está dispuesto a aceptar que la sensatez sea un saber *de algo distinto*. Para él, el objeto de la sensatez es la sensatez misma: es un saber que no tiene referencia a un objeto externo; es, por eso, un saber de sí mismo (digámoslo así: un saber encerrado en sí mismo, un saber autorreferencial). Por eso mismo, a diferencia de los otros saberes, la sensatez la caracterizará, entonces, como el único saber que no es de algo, sino de sí mismo: “Digo, pues, que, de entre todos los otros saberes, *ella es el único que lo es de sí misma y de todos los demás*”³¹. Con esto se da inicio al segundo momento de esta parte del diálogo.

²⁸ *Ibid.*, 165e, pp. 349-350 (cursivas añadidas).

²⁹ *Ibid.*, 166a-b, p. 350 (cursivas añadidas).

³⁰ Lo cual, como es usual en los diálogos platónicos, pinta muy bien la personalidad de este interlocutor.

³¹ *Ibid.*, 166e, p. 352 (cursivas añadidas). Hay aquí, evidentemente, un añadido que introduce Critias, de “saber de sí mismo” a “saber de sí mismo y de todos los demás (saberes)”, que resulta difícil identificar con precisión de dónde proviene. ¿Tiene que ver con que, en la medida en que la sensatez es, según Critias, un saber de sí mismo (un saber del saber, un saber del saber mismo), es un saber, asimismo, de los demás saberes? Dejamos simplemente la pregunta planteada para proseguir con el análisis.

Hasta aquí, entonces, tenemos lo siguiente:

- Si hablamos de saber, este saber debe ser de algo: debe tener un objeto propio que haga que el saber sea un saber de algo (y no un saber, por decirlo así, vacío, inútil).
- Este algo, ¿puede ser uno mismo? En primera instancia, parece que no: un saber que sea solo de uno mismo y no de un objeto propio no tendría a qué referirse y, en ese sentido, no tendría cómo organizarse.
- Critias no da su brazo a torcer e insiste en la especificidad de la sensatez como saber de sí mismo. Esto dará paso a un desarrollo más minucioso de la cuestión de la referencia o autorreferencia del saber, que veremos en seguida.

2.2. Del “saber de sí mismo y los demás saberes” al “saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe”

—¿Y no es verdad, dije yo, que *tal vez sea saber del no-saber si es que lo es del saber?*

—Claro que sí, dijo.

—En efecto, *sólo el sensato se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe, y de la misma manera podrá investigar qué es lo que cada uno de los otros sabe y cree saber cuando sabe algo, y además qué es lo que cree saber y no sabe. Porque no habría ningún otro que pueda saberlo.* Esto es, pues, el ser sensato y la sensatez y el conocimiento de sí mismo: el *saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe.* ¿Es eso lo que quieres decir?

—Eso es, dijo.

—Así pues, otra vez, dije yo, ‘a la tercera va la vencida’, de modo que vamos a examinar de nuevo y en primer lugar *la cuestión de si es esto posible o de si no lo es –el saber que se sabe lo que se sabe y que no se sabe lo que no se sabe–*, y en segundo lugar *–si algo así es realmente posible–*, qué utilidad nos reportaría a los que lo sepamos.

—Sí, eso precisamente es lo que tenemos que investigar, dijo.³²

Si el paso que hace Critias del “saber de sí mismo” al “saber de sí mismo y de los demás saberes” puede parecer curioso, más llamativo e interesante es incluso este tránsito que se realiza, con Sócrates, en la cita anterior, del

³² *Ibid.*, 166e-167b, p. 352 (cursivas añadidas).

“saber del saber y del no-saber” (en tanto la sensatez es saber de sí misma o saber del saber) al “saber *qué* es lo que se sabe y lo que no se sabe”. En este tránsito, pensamos, se juega el nudo de la cuestión que estamos analizando sobre la posibilidad y utilidad del saber, en tanto Sócrates, sutilmente, deja entrever un modelo que podría salvar la posición de Critias, si es que este no se resistiera y prestara mayor atención al examen de Sócrates.

Vayamos primero al salto que se da, en el diálogo, desde el “saber de sí mismo y de los demás saberes” hacia el “saber del saber y del no-saber”. Según Sócrates, si la sensatez es saber del saber, *tal vez* sea entonces también un saber del no-saber (en la medida, podríamos pensar, en que si es un saber del saber, es también un saber de lo que el saber no es, un saber del no-saber). Critias asiente de inmediato sin hacer un mayor examen de la cuestión, pero la pista para entender este salto nos la da el propio Sócrates en las palabras que siguen. En ellas, de la misma manera como ha hecho en un pasaje previo que ya analizamos, Sócrates trae a colación la figura del “sensato”. Es decir, no el tema de la sensatez en general (tal como se ha venido examinando hasta ahora), sino que trae a colación al hombre sensato mismo y a lo que este realmente hace. El sensato: a) se conoce a sí mismo en tanto que b) es capaz de discernir *lo que sabe y lo que no sabe*; y en esa medida, c) podrá investigar lo mismo (*lo que sabe y lo que no sabe*) en los demás. En este sentido, concluye Sócrates, podría entenderse el ser sensato o la sensatez como *saber de sí mismo*, es decir, como *saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe*. Critias nuevamente asiente sin más, pero es importante detenernos aquí.

Aquí, Sócrates está dando una alternativa que, bien mirada, podría perfectamente compaginar las posturas vistas hasta ahora y resolver las cuestiones que han quedado pendientes de las definiciones de Critias. La alternativa que nos está proponiendo Sócrates es una que combina el saber reflexivo o autorreferencial por el que aboga Critias (saber de sí mismo) con un saber que contiene una referencia externa, que contiene un objeto al cual se dirige la actividad del saber (*saber lo que se sabe y lo que no se sabe*). En la medida en que el sensato conoce *qué* es lo que sabe (conoce los objetos de esos saberes) y *qué* es lo que no sabe (lo que escapa a su conocimiento, qué objetos no conoce; conoce, en cierto modo, sus límites), *sabe de qué* saberes dispone. En esa medida, y solo en esa medida, se conoce a sí mismo: sabe

qué conocimiento posee y, al saberlo, se conoce a sí mismo. Es interesante, respecto de esto, que Sócrates equipare, en su enunciado, el conocimiento de sí mismo con el saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe. No está diciendo que, por decirlo de alguna manera, se conozca a sí mismo y luego, en ese conocer que solo se dirige a sí mismo, descubra lo que sabe y lo que no sabe; el asunto es más bien al revés: “Esto es, pues, el ser sensato y la sensatez y el conocimiento de sí mismo: el *saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe*”. Ser sensato y conocerse a sí mismo es conocer qué es lo que se sabe y lo que no se sabe. El conocimiento de uno mismo (conocimiento autorreflexivo), según esta alternativa, es posible, siempre y cuando pase, a la vez, por una referencia externa.

Es interesante también que Sócrates introduzca precisamente aquí la figura del hombre sensato. Es como decir: estamos hablando de la sensatez en general como un cierto tipo de saber, pero ¿qué hace concretamente aquel que dispone de este saber? Sobre esta introducción del sensato en el desarrollo de la cuestión, nos gustaría mencionar dos cosas. En primer lugar, quisiéramos hacer notar que la acción dramática misma nos conduce a mirar la sensatez *no* de manera aislada, sino concretizada en el hombre sensato. Repasemos brevemente lo que se ha ido desarrollando hasta aquí a lo largo del diálogo: teníamos, en primer lugar, el examen del alma de Cármenes (el “desnudarlos por dentro”) a partir de la afirmación de Critias de que Cármenes no solo es bello por fuera, sino también bello por dentro. Como en otras ocasiones, Sócrates no puede decir si esto es cierto o no si no ha examinado la cuestión antes, y eso conduce a *un examen del propio Cármenes*, para ver si posee o no sensatez. La sensatez, en este primer momento del diálogo, si bien se ha convertido en el tema del diálogo, no se evalúa de manera aislada, sino *a través de los saberes (de las respuestas) de Cármenes*. Algo similar ocurre luego cuando Critias asume el papel de interlocutor de Sócrates: la pregunta que se plantea sigue siendo por la definición de la sensatez, pero es una pregunta que se analiza a la luz del discurso de Critias (es decir, a la luz de los saberes –o no saberes– particulares de Critias). En el diálogo mismo, pues, de alguna manera, se pone en práctica precisamente aquello que Sócrates está exponiendo aquí: el conocimiento de uno mismo es posible siempre y cuando pase, a la vez, por una referencia externa.

En segundo lugar, respecto de la introducción de la figura del sensato en este pasaje, conviene notar, asimismo, cómo las palabras de Sócrates parecen a su vez describir lo que él mismo está haciendo con sus interlocutores: “*sólo el sensato se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe, y de la misma manera podrá investigar qué es lo que cada uno de los otros sabe y cree saber cuando sabe algo, y además qué es lo que cree saber y no sabe. Porque no habría ningún otro que pueda saberlo*”. Podríamos decir que, en el caso de Cármides, Sócrates ha puesto de manifiesto *qué es lo que no sabe*: al rehuir la cuestión (como hemos visto ya en la primera parte de este ensayo), Cármides estaría mostrando que en realidad no sabe aquello que se le atribuye que sabe. En el caso de Critias, por las dimensiones que ha cobrado la cuestión con este nuevo interlocutor, Sócrates estaría poniendo de manifiesto no solamente *qué no sabe Critias*, sino *qué es lo que cree saber y no sabe* (Critias sí pretende saber lo que es la sensatez –no solo tener una opinión sobre ella–, pero en realidad no lo sabe). De este modo sutil pero efectivo, el diálogo mismo nos está indicando que veamos en Sócrates a la figura del sensato.

No obstante todo lo anterior, todas las pistas que Sócrates deja sueltas para que Critias reformule su posición, incluso la alternativa de solución que ha dado al problema que se está investigando, Critias insiste en un saber absolutamente autorreferencial. Este “no darse cuenta” por parte de Critias queda reflejado en la sutil pero importante respuesta de Sócrates:

—Así pues, *otra vez*, dije yo, ‘*a la tercera va la vencida*’, *de modo que vamos a examinar de nuevo y en primer lugar la cuestión de si es esto posible o de si no lo es –el saber que se sabe lo que se sabe y que no se sabe lo que no se sabe–*, y en segundo lugar –si algo así es realmente posible–, qué utilidad nos reportaría a los que lo sepamos.

—Sí, eso precisamente es lo que tenemos que investigar, dijo.³³

Como tantas veces ya antes, Critias asiente nuevamente a las afirmaciones de Sócrates sin mayor reflexión, y en ello está dejando pasar una sutil pero importantísima diferencia. Sócrates ha presentado ya la alternativa de solución que hemos reseñado anteriormente y sin embargo aquí, *otra vez* (“*a la tercera*

va la vencida”), nos parece, Sócrates está poniendo a prueba a Critias. Porque no está repitiendo la alternativa que nos acaba de presentar (“saber *qué es lo que se sabe y lo que no se sabe*”), sino que está preguntando precisamente por la alternativa con la que nos había dejado Critias: “saber *que se sabe lo que se sabe y que no se sabe lo que no se sabe*”. Con su respuesta: “Sí, eso precisamente es lo que tenemos que investigar”, Critias, ingenuamente, demuestra que no se ha dado cuenta de la sutil pero enorme diferencia entre ambas definiciones de la sensatez. No se da cuenta de que ambas definiciones son distintas y, sin embargo, está asintiendo ante las dos, como si dijese exactamente lo mismo. Probablemente, si Critias fuera un interlocutor más perspicaz, habría reclamado a Sócrates la intromisión de la vieja definición de sensatez. Al no hacerlo, está revelando cuán poco sabe –si es que sabe algo– de aquello de lo que se está hablando y de las distinciones que Sócrates ha ido introduciendo. De ahí el comentario siguiente de Sócrates:

—Mira, pues, oh Critias, continué yo, si de todo esto encuentras, antes que yo, una salida, porque, de verdad, *estoy en aporía*. ¿Quieres que te explique en qué clase de ellas?

—Sí que quiero, dijo.³⁴

2.3. La aporía de solo saber que se sabe

Sócrates está en aporía. Al no haber notado Critias la diferencia entre la alternativa presentada por Sócrates y la suya propia, se deja, pues, de lado el modelo de un conocimiento que, siendo referencial, es igualmente reflexivo, y se vuelve al modelo anterior: el de un saber exclusivamente reflexivo. Es este modelo (no el anterior) el que coloca en aporía a Sócrates y, así, la indagación vuelve a comenzar³⁵.

La aporía a la que ha llegado Sócrates consiste en que, aunque se haya demostrado que el modelo exclusivamente reflexivo es absurdo, Critias insiste en afirmarlo. En vista, pues, de que se ha pasado por alto la alternativa de Sócrates, este propone averiguar si lo que dice Critias es posible y, en el caso

³⁴ *Ibid.*, 167b, pp. 352-353 (cursivas añadidas).

³⁵ Es interesante y sugerente constatar que la aporía, a diferencia de otros diálogos tempranos o aporéticos de Platón, no se da al final del *Cármides*, sino que en este caso inicia un nuevo examen.

que lo sea, si nos reportaría alguna utilidad. La aporía, entonces, tiene que ver con la posibilidad de un saber así, solo reflexivo y, consecuentemente, conduce al desarrollo de un nuevo examen sobre un tipo de saber semejante. Vamos a detenernos, pues, para terminar con el análisis del *Cármides* de Platón, en el desarrollo del examen sobre, por un lado, la posibilidad y, por otro, la utilidad de un conocimiento exclusivamente reflexivo, y sacaremos de aquí, a la vez que recapitulamos, las conclusiones a las que nos interesa llegar.

Respecto de la posibilidad de un saber absolutamente reflexivo, nuevamente Sócrates recurre a una analogía para mostrarle a Critias el sinsentido de su posición. Dice: "(...) imagínate por un momento que se da una especie de visión que no dice relación con aquello de lo que normalmente es visión la visión, sino que es visión de sí misma y de las demás visiones, y también, de las no-visiones; y siendo como es visión, no ve color alguno, sino solo se ve a sí misma y a las otras visiones. ¿Te parece a ti que existe algo así?"³⁶ Es evidente que algo así no es posible: la visión necesita referirse a algo *que no sea la visión misma* para poder ser visión, porque, digámoslo así, ¿cómo sabríamos que, efectivamente, vemos si es que no vemos lo que vemos? Algo similar podríamos decir del caso del saber, que ya analizamos anteriormente: ¿cómo podríamos saber que realmente sabemos si es que no sabemos *lo que sabemos*? Así como el saber, la visión necesita algo a lo cual dirigirse y en función de lo cual sea visión³⁷. O, en el ejemplo de la audición: "(...) si ella se oye a sí misma, se oirá porque tiene sonido en sí. Pues de otro modo no se oiría"³⁸. Un saber que carezca, pues, de referencia externa, ¿puede ser verdaderamente un saber? El asunto ha llegado a tal nivel de extrañeza que Sócrates, finalmente, concluye que, al menos él, no está en condiciones de pronunciarse sobre un saber del saber, y mucho menos de afirmar que la sensatez sea un saber así³⁹.

Ahora bien, respecto de la *utilidad* de un saber semejante, las consideraciones de Sócrates adquieren un cariz que no solo es sumamente interesante en sí mismo, sino que complementan bastante bien lo visto hasta aquí respecto

³⁶ *Ibid.*, 167c-d, p. 353.

³⁷ En esta misma lógica caen los ejemplos de la audición, de las sensaciones en general, del deseo y la voluntad, del amor, el temor, la opinión, etc. Cf. *ibid.*, 167d-168a, pp. 353-354.

³⁸ *Ibid.*, 168d, p. 355.

³⁹ Cf. *ibid.*, 169a-b, p. 356.

de la posibilidad de un saber solo reflexivo. Por más que se haya demostrado la imposibilidad de un saber absolutamente autorreflexivo, Sócrates analiza a continuación la siguiente cuestión: en el supuesto de que existiese un saber así, ¿qué utilidad tendría para nosotros?

—Pero con un saber semejante, si es sólo un saber del saber, ¿cómo sabrá que conoce la salud o que conoce la arquitectura?

—De ninguna manera.

—Así pues, el que ignore esto no sabrá *qué* es lo que sabe, sino sólo *que* sabe.

—Así parece.

—En consecuencia, el ser sensato y la sensatez no serían esto de saber las cosas que sabe y las que no sabe, sino, al parecer, que sabe y que no sabe.

—Va a ser así.

—Ni, pues, de otro, que dice que algo sabe, será este hombre capaz de indagar si sabe lo que dice saber o si no lo sabe, sino que *tan sólo sabrá, al parecer, que tiene un saber; pero la sensatez no le hará saber de qué cosa.*

—No parece.

—En consecuencia, no será capaz de *distinguir a aquel que pretende pasar por médico, de quien lo es realmente, ni a ningún otro que tiene conocimiento, de quien no lo tiene (...).*⁴⁰

En primer lugar, un saber que solo sabe que sabe parece casi un saber de nada, en la medida en que este tipo de saber solo es consciente de que sabe, pero no tiene ni idea de qué es lo que sabe. Al respecto, los ejemplos de Sócrates son, una vez más, ilustrativos: gracias a la medicina, uno sabe de la salud y de la enfermedad; gracias a la arquitectura, uno sabe de edificaciones y de edificios; y así sucesivamente. Pero, gracias a la sensatez, ¿qué sabemos? Solo sabemos que sabemos, pero no sabemos qué es lo que sabemos. La sensatez no nos permitiría pronunciarnos respecto de nada: podremos, con ella, decir que sabemos, pero no podremos pronunciarnos sobre el saber. Nos quedaríamos, así, en el vacío de la pura y simple autorreferencialidad, y con esto no parece que hayamos adelantado mucho, o que hayamos dicho algo que valga la pena.

⁴⁰ *Ibid.*, 170c-d, pp. 358-359 (cursivas añadidas).

En segundo lugar, en la medida en que un saber así no es capaz de reconocer qué es lo que sabe y lo que no sabe, tampoco nos permitiría pronunciarnos respecto de los saberes de los otros. No podríamos, pues, “distinguir a aquel que pretende pasar por médico de quien lo es realmente”, en tanto que solo el que dispone del conocimiento de la salud y de la enfermedad, el que dispone efectivamente del saber de la medicina, podrá reconocer a un verdadero médico. La absurda consecuencia de esto sería que la persona más sensata, disponiendo de un saber del saber, no sería capaz de discernir entre alguien que dice algo verdadero y alguien que simplemente lo está engañando. El sensato termina siendo un ingenuo.

¿De qué nos puede servir un saber así? Llegamos a la extraña conclusión de que la sensatez, siendo *algo excelente* y una de *las cosas más preciadas*⁴¹, no parece ser un saber que sirva de mucho. ¿Puede ser la sensatez un saber de este tipo, un saber banal? Parece que no.

§ 3. A modo de conclusión

A primera vista, de todo esto pareciera que no hemos llegado a nada, en tanto que la conclusión ha resultado negativa: efectivamente, no hemos logrado dilucidar con claridad ni qué es la sensatez, ni qué es propiamente el conocimiento. Pero de esta conclusión negativa general podemos extraer varias consideraciones que *no son cosa de poca monta*⁴². Pasemos, para terminar, a reseñarlas:

- *La investigación parte de las apariencias* (ya sea de la belleza física, de los saberes previos, de los conocimientos de oídas o tradicionales) y se realiza a través de un esfuerzo conjunto. Hay un punto de inicio en la investigación (el conocimiento adquirido) que se pone a prueba o evalúa de la mano de un guía que conoce verdaderamente la cuestión y puede orientar la indagación. Asimismo, solo elucidando verdaderamente la cuestión,

⁴¹ Cf. *ibid.*, 159b-c, pp. 336-337; 160d, p. 339, entre otros.

⁴² “Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido (...) cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma” (Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México D.F.: FCE, 2003, p. 55).

- deteniéndose en ella y examinándola atentamente, se evita el riesgo de verse forzado a decir lo que no se quiere o aparentar lo que no se es.
- Si hablamos de saber o conocer, este saber debe hacer referencia a algo: *todo saber es saber de algo (es saber intencional)*. ¿Puede ser ese algo exclusivamente sí mismo, puede hablarse exclusivamente de un saber de sí mismo? No, puesto que *si el saber es exclusivamente de sí mismo, caemos en una ausencia de referencia externa que nos impide pronunciarnos respecto de ese saber. Sabríamos que sabemos, pero no sabríamos qué sabemos*.
 - Esto no excluye la posibilidad de un saber reflexivo; lo que excluye es la posibilidad de un saber *solamente* reflexivo. Hay una alternativa sumamente atractiva, según la cual, en la medida en que se conoce qué es lo que se sabe y lo que no se sabe, se conoce a sí mismo. *El conocimiento reflexivo es posible, siempre y cuando pase asimismo por una referencia externa*.
 - Un saber que solo sabe que sabe no solo es imposible, sino que no contribuye en mucho. La sensatez, siendo algo excelente y una de las cosas más preciadas, no puede ser un saber de este tipo.

§ 4. Excurso: el problema del conocimiento en las *Meditaciones* de Descartes a la luz del *Cármides* de Platón

Soc. —Creo que estoy diciendo tonterías; pero, al mismo tiempo, sigo creyendo que es necesario ir tras esas imágenes que nos pasan por la cabeza y no dejarlas escapar sin más, por muy poco aprecio que uno tenga de sí mismo.

PLATÓN, *CÁRMIDES*, 173a

A continuación presentamos una suerte de mirada a las primeras *Meditaciones metafísicas* de Descartes a la luz de las conclusiones que hemos recogido en este trabajo. Lo que nos motiva a presentar este excurso es la inquietud respecto de si puede entenderse el *cogito* cartesiano como aquel “saber del saber” del que habla Critias en el diálogo platónico. Nuestra impresión es que, a pesar de las expresas diferencias entre los planteamientos de Descartes y Platón y a pesar de que, en una primera mirada, pareciera que Descartes violara precisamente estas conclusiones a las que hemos llegado en el *Cármides* de Platón, la empresa cartesiana cumple con los requerimientos del saber presentados por Platón en el *Cármides*, aunque de una manera bastante particular y

curiosa. Veamos, pues, si es que la empresa cartesiana puede salir airosa frente a las objeciones del *Cármides* y esperamos que el análisis que presentamos a continuación oriente al lector en la misma dirección.

4.1. Descartes en acción o la pretensión del proyecto cartesiano

El proyecto de las *Meditaciones* arranca con una pretensión radical: “Hace ya algún tiempo que *me he dado cuenta* de que desde mis primeros años había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas y que lo que después había fundado sobre principios tan poco seguros no podía ser sino muy dudoso e incierto, de modo que *me era preciso intentar seriamente, una vez en mi vida, deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos* si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”⁴³. A partir de esta pretensión, y con la explícita consigna de que “(.) bastará el menor motivo de duda que yo encuentre para hacer que las rechace a todas [mis antiguas opiniones]”⁴⁴, Descartes emprende, a través de la duda, la destrucción de todo lo que hasta ese momento tenía por cierto. Como sabemos, esta destrucción pasa por distintos niveles, cada uno más radical que el anterior, hasta llegar al límite último de la duda a través de la hipótesis metodológica del genio maligno⁴⁵.

Detengámonos, para empezar, en las siguientes preguntas: ¿por qué introduce Descartes la duda respecto de todos los conocimientos que posee?, ¿por qué emprende Descartes la destrucción de todo aquello que ha tenido por cierto hasta este momento de su vida? La respuesta, como sabemos, tiene

⁴³ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, en: *Obras escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Buenos Aires: Sudamericana, 1967, Primera Meditación, p. 216 (cursivas añadidas).

⁴⁴ *Ibid.*, Primera Meditación, p. 217.

⁴⁵ “Me mantendré obstinadamente unido a este pensamiento [que el genio maligno emplea todo su poder en engañarme], y si, por este medio, no está en mi poder llegar a conocimiento de alguna verdad, por lo menos está en mi poder suspender mi juicio” (*ibid.*, Primera Meditación, p. 222). Como han señalado importantes investigadores, la postulación de la hipótesis del genio maligno es un punto absolutamente clave en el escepticismo cartesiano: no solo es esta hipótesis la que convierte en radical la duda de Descartes, sino que ella es algo absolutamente nuevo y nunca antes visto en la historia de la filosofía. Cf. Schulz, Walter, “El ‘Dios de los filósofos’ en la metafísica moderna”, en: *El Dios de la metafísica moderna*, México D.F.: FCE, 1961, pp. 32-56; Popkin, R.H., “Descartes, conquistador del escepticismo”, en: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México D.F.: FCE, 1983, pp. 259-287.

que ver con la necesidad de Descartes de encontrar un punto absolutamente firme e indubitable, que no permita un regreso al infinito, del cual partir en la construcción del edificio del saber. Solo algo así, piensa Descartes, algo que encierre en sí mismo su certeza, garantizaría con total firmeza y nos aseguraría de la estabilidad de nuestro conocimiento, en la medida en que cada paso de la (re)construcción de nuestro saber estaría firmemente asegurado por el anterior y así sucesivamente *hasta* que (y este hasta es importante, porque nos impide el regreso al infinito), en retrospectiva, lleguemos a esta certeza absolutamente firme, punto de llegada del análisis y punto de partida de la deducción⁴⁶. Pero, ¿cómo llega Descartes a formular esta pretensión?, ¿qué razones tiene en mente para proponerse una empresa semejante?

Volvamos a la cita con la que arrancan las *Meditaciones* colocada al inicio de esta sección: Descartes se *ha dado cuenta* que, desde su infancia, “(...) había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas (...), de modo que *me era preciso intentar seriamente, una vez en mi vida, deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos*”⁴⁷. Respecto de esta pretensión, podemos anotar, de entrada, dos cosas. En primer lugar, pongámosla en contraste con la primera de las conclusiones a las que hemos llegado anteriormente en este trabajo. Decíamos allí que *la investigación parte de las apariencias* (ya sea de la belleza física, de los saberes previos, de los conocimientos de oídas o tradicionales): ellas, al ponerse a prueba, son el punto de inicio de la investigación. Esto calza con lo que está expresando Descartes al inicio de su Primera Meditación: Descartes parte de poner a prueba *todas sus opiniones*. En este sentido, el punto de partida, tanto en el *Cármides* como en las *Meditaciones*, puede considerarse el mismo: el saber adquirido o, más bien, la pregunta por la veracidad del saber adquirido. Descartes, como Sócrates, ha caído bajo el influjo de las apariencias. Pero las diferencias empiezan cuando analizamos el *tipo de prueba* que cada quien pone en práctica: mientras en un caso se toma la apariencia

⁴⁶ “(...) de este modo sabemos que el último eslabón de una larga cadena está unido con el primero –*aunque no podamos ver intuitivamente con un único y mismo golpe de vista todos los eslabones intermedios que constituyen aquella conexión*– recorriéndolos sucesivamente y recordando que, desde el primero al último, cada uno está enlazado al inmediato” (Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, en: *Obras escogidas*, Regla III, p. 44; cursivas añadidas). Cf. Wahl, Jean, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris: J. Vrin, 1953, p. 10.

⁴⁷ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Primera Meditación, p. 216 (cursivas añadidas).

sensible como guía o hilo a deshilvanar en pos de un conocimiento verdadero, Descartes pretende, a través de la duda metódica, *negar* las apariencias, *deshacerse* de ellas, mirar enteramente hacia otro lado para hallar un nuevo fundamento. Surge, entonces, para nosotros, la pregunta de si un saber que pretende pasar por alto las apariencias no está condenado al fracaso. En segundo lugar, y de una manera similar, surge para nosotros la pregunta de si esta empresa no está, además, condenada a al fracaso en la medida en que Descartes pretende realizar su investigación en solitario, de manera aislada. No parece que encontremos, en el análisis cartesiano, esta suerte de *esfuerzo conjunto* que señalábamos en nuestras conclusiones. Las *Meditaciones*, por su misma naturaleza, se llevan a cabo en solitario⁴⁸.

Admitamos estas objeciones. La empresa de Descartes es *demencial*⁴⁹ o *insensata* –condenada al fracaso–, en la medida en que cae, aunque de manera inversa, en el vicio en el que caían muchos médicos griegos: ellos “(...) se despreocupaban del conjunto, cuando esto es lo que más cuidados requiere, y si ese conjunto no iba bien, era imposible que lo fueran sus partes (...). Pues también ahora cometen los hombres la misma equivocación, al intentar, por separado, ser médicos del alma y del cuerpo”⁵⁰. Los médicos griegos pretendieron curar solamente el cuerpo, sin prestar atención al alma; Descartes parece tratar de curar su alma dejando de lado su cuerpo.

Pero Descartes tiene buenas razones para apostar por esta dirección en sus *Meditaciones*. Como ha mostrado impecablemente Jean Wahl, un motivo fundamental de la duda cartesiana es la existencia de la memoria y, en general, la realidad del tiempo. Uno de los problemas –si es que no el principal– que ve Descartes en las opiniones que guarda en él desde su infancia y que tiene por conocimiento cierto es que estas opiniones no encierran en sí mismas su propia certeza, no guardan en sí mismas la evidencia de su verdad⁵¹. En ese sentido, si buscamos el fundamento de la aparente certeza de nuestras opiniones e intentamos remontar el camino por el cual las hemos adquirido,

⁴⁸ A menos que hagamos el intento de entender estas *meditaciones* solitarias como aquel “discurso que tiene el alma consigo misma” que colocamos como epígrafe de este trabajo, pero dejaremos este punto de lado en nuestro análisis.

⁴⁹ Al decir de Camino, Federico, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁰ Platón, *Cármides*, 156e-157a, p. 333.

⁵¹ Cf. Wahl, Jean, *op. cit.*, pp. 3, 8, entre otras.

nos vemos obligados a reconocer, en última instancia, que son en el fondo opiniones que hemos adquirido de otros o que hemos generado y dado por ciertas sin mayor examen, apresuradamente, en algún momento del pasado. Aquí podemos ver un importante punto de coincidencia, que podría señalarnos un interés común, entre Descartes y el *Cármides* de Platón: se trata de la necesidad de cerciorarse *por uno mismo* de la certeza de los saberes que poseemos. Veíamos antes cómo Sócrates se resistía a dar por cerrada la cuestión de qué cosa es la sensatez sin antes haberla examinado cuidadosamente y vimos cómo era necesario que alguien asumiera la autoridad de las definiciones a evaluarse para poder llevar a cabo este examen. Ambas cosas parecen denotar un esfuerzo similar al que estamos viendo aquí en Descartes: *se trata de rastrear el origen de la opinión o de los saberes adquiridos para evaluar su certeza*⁵². En ambos casos, tanto en el *Cármides* de Platón como en las *Meditaciones* de Descartes, podemos decir que se juega en este punto un asunto crucial: *no verse forzado a decir lo que no se quiere o aparentar lo que no se es*. Así como Sócrates le dice a Critias que “(...) una vez, pues, que lo haya examinado, será cuando esté dispuesto a decir si estoy o no de acuerdo contigo”⁵³, Descartes no desea dar por cierto algo que solo tenga la apariencia de certeza (sus antiguas opiniones) ni tampoco quiere hacer pasar sus aparentes verdades como verdaderas certezas. Porque “(...) aun cuando todos estuvieran de acuerdo entre sí, no por eso su doctrina nos bastaría, pues (...) jamás llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, *si no podemos dar un juicio sólido acerca de las cuestiones propuestas*, pues, en tal caso, parecería que hemos aprendido historias pero no ciencia”⁵⁴. De ahí que solo baste “(...) el menor motivo de duda (...) para hacer que las rechace a todas [mis antiguas opiniones]”⁵⁵.

Prestemos atención, además, a la “acción dramática” misma de las *Meditaciones*, al modo como se expresa Descartes en su soliloquio; ello nos revelará el temperamento del personaje en acción. No es una cuestión circunstancial a la que se enfrenta Descartes aquí –como podría serlo la cuestión de la

⁵² De ahí que la discusión, en el *Cármides*, tenga obligatoriamente que pasar de Cármides a Critias, pues es este último, y no el propio Cármides, quien ha afirmado que el joven Cármides es sensato y es, por ello, quien debe saber qué es la sensatez.

⁵³ Platón, *Cármides*, 165b-c, p. 349.

⁵⁴ Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla III, pp. 39-40 (cursivas añadidas).

⁵⁵ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Primera Meditación, p. 217.

sensatez para los reunidos en la palestra de Táureas en el *Cármides*: no más que una conversación pasajera, salvo para Sócrates—, es una cuestión de una importancia absolutamente vital, incluso a nivel personal. Descartes no ha notado simplemente que esta o aquella verdad no parecen del todo sólidas, sino que se *ha dado cuenta* de que muchos de sus saberes tienen una procedencia dudosa, y como todos sus saberes parecen tener un origen similar, se ve en la obligación de poner en duda *todas las opiniones que hasta entonces se había formado*. Así pues, Descartes está dispuesto a poner en juego todo lo que sabe: está dispuesto, si nos tomamos en serio la alternativa planteada por Sócrates (según la cual, conocerse a sí mismo es conocer qué es lo que se sabe y lo que no se sabe), está dispuesto a ponerse *a sí mismo* en juego. A diferencia de los interlocutores de Sócrates en el *Cármides*, Descartes está enteramente dispuesto a “despojarse de sus vestiduras”⁵⁶ y “desnudarse por dentro”.

La pretensión de Descartes es, por ello, sumamente audaz y arriesgada (*demencial*, como dijéramos líneas arriba); audaz en tanto que pone en duda todos sus propios saberes y certidumbres—“(…) me aplicaré seriamente y con libertad a *destruir* en general *todas mis antiguas opiniones*”⁵⁷—; arriesgada en tanto que hay mucho en juego y no se sabe con certeza si se hallará lo que se busca—“(…) proseguiré siempre en este camino hasta que haya encontrado algo cierto o, por lo menos, si no logro otra cosa, hasta que haya conocido con certeza que no existe en el mundo nada cierto”⁵⁸—. Todo ello nos conduce a decir que aquello que Descartes persigue en sus *Meditaciones* no es, en absoluto, algo de *poca monta*⁵⁹.

⁵⁶ *Ibid.*, Segunda Meditación, p. 231. Más adelante: “(…) así, ocupándome sólo conmigo mismo, y atendiendo a mi intimidad, procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme conmigo mismo” (*ibid.*, Tercera Meditación, p. 233).

⁵⁷ *Ibid.*, Primera Meditación, p. 216.

⁵⁸ *Ibid.*, Segunda Meditación, p. 223. Como en el caso de los diálogos platónicos, queda abierta la posibilidad de quedarnos solo con conclusiones negativas, de llegar a la conclusión de que la única certeza que tenemos es no haber alcanzado una certeza indubitante. Pero, para Descartes, incluso esa opción tendrá más valor que quedarse en la incertidumbre que ahora lo rodea.

⁵⁹ Y que, quizá —si se nos permite este paréntesis—, Descartes podría haber sido un buen interlocutor de Sócrates, en la medida en que está dispuesto a ir hasta el fondo de la cuestión analizada, está dispuesto a jugarse enteramente lo que sabe en pos de un conocimiento más firme y sólido.

Esto nos lleva a algo que hemos mencionado anteriormente pero sobre lo cual aún no hemos profundizado lo suficiente. Habíamos dicho que uno de los principales motivos de la duda cartesiana es la existencia de la memoria. Como nos es imposible “(...) ver intuitivamente con un único y mismo golpe de vista todos los eslabones intermedios”⁶⁰, todos los pasos o enlaces que hacemos en un razonamiento (y, adicionalmente, asegurarnos de la conexión entre ellos), nos vemos obligados a recurrir a nuestra memoria, a fiarnos de ella. Pero, al hacerlo, muy frecuentemente olvidamos los diferentes pasos por los que hemos llegado a una conclusión. El problema radica, como sostiene Jean Wahl, en que la naturaleza de nuestra alma no permite que estemos atentos a una sola cosa por más de un momento, y en ello reside nuestra falibilidad. Es decir, debido a que la atención de nuestra alma no es constante y a que todo razonamiento implica tiempo, estamos siempre atados a la necesidad y al riesgo de recurrir a nuestra memoria. He ahí la causa del error⁶¹, y podemos decir que es esta también la causa por la que Descartes toma las siguientes dos decisiones: primero, desprenderse de las apariencias (y, con ellas, del cuerpo), no dejarse guiar por ellas tal como hemos visto que se hace en el *Cármides*. Descartes tiene que mirar en otra dirección porque las apariencias no nos permiten encontrar un punto de partida absolutamente firme y cierto en sí mismo. Segundo, no bastarle con desacreditar tal o cual opinión o saber ya adquirido; en tanto todos necesitan de la ayuda de la memoria, todos son potencial e igualmente falibles. Podríamos decirlo de esta manera: la posibilidad del error no reside en el contenido mismo de la opinión, sino en nosotros mismos, en la naturaleza de nuestra alma que se ve forzada a recurrir una y otra vez a la memoria. De manera general, podemos decir que en esto radica la postulación del genio maligno: introduce el error no en las cosas conocidas sino en nuestro propio razonamiento. Introducido este nivel radical de duda, no nos queda más que aceptar “(...) puede ser que él haya querido que yo me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres, o que cuento los lados de un cuadrado, o que juzgo acerca de algo aún más fácil, si es que se puede imaginar algo más fácil que esto”⁶². Como la posibilidad del error reside en mí, puede ser que yo me equivoque cada vez que hago una operación con mi entendimiento. ¿Cómo salir de este angustioso atolladero?

⁶⁰ Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla III, p. 44.

⁶¹ Cf. Wahl, Jean, *op. cit.*, pp. 2-4.

⁶² Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Primera Meditación, p. 220.

4.2. El conocimiento de Descartes

Descartes hace entonces un descubrimiento notable. La hipótesis del genio maligno, que lo ha llevado a las profundidades de la duda, le da la posibilidad de encontrar aquel principio firme e indubitable que estaba buscando: “No hay, pues, ninguna duda de que existo si me engaña, y engáñeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa. De modo que (...) hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es *necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo en mi espíritu*”⁶³. Y esta afirmación, sostiene Descartes, es un conocimiento eminentemente “más cierto y más evidente” que todos los que ha tenido hasta este momento⁶⁴, es un conocimiento inmovible *siempre que se lo pronuncie o se lo conciba en el espíritu*. Descartes llega así, con el *cogito ergo sum*, a tierra firme y ese punto de llegada es “el inicio de la filosofía moderna”⁶⁵.

Sin querer poner en duda el valor fundacional de este primer principio al que llega Descartes, lo que nos intriga ahora es ver si puede entenderse el *cogito* cartesiano como aquel “saber del saber” del que hablaba Critias. Nuestro interés, entonces, no es desmerecer la inmensa importancia del *cogito* cartesiano, sino, más bien, a la luz del *Cármides* de Platón, preguntarnos respecto de su alcance: ¿puede el “pienso, luego existo” ser algo más que un mero saber autorreferencial?, ¿es el *cogito*, efectivamente, un saber de algo más que de sí mismo?

Una de las cosas más notables del *cogito* cartesiano es que este se aleja de las definiciones tradicionales del yo para proponer una quizá nunca antes vista: una que se sostiene exclusivamente en la propia actividad consciente de sí mismo (de ahí, y con todo derecho, el valor fundacional que se le atribuye

⁶³ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación, p. 224 (cursivas añadidas). O, según la formulación del *cogito* en el *Discurso del método*: “(...) notando que esta verdad, *pienso, luego soy*, era tan firme y segura que no eran capaces de conmoverla las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía aceptarla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que buscaba” (Descartes, René, *Discurso del método*, en: *Obras escogidas*, p. 160).

⁶⁴ Cf. Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación, p. 224.

⁶⁵ Cf. Schulz, Walter, *op. cit.*, p. 33; cf. Camino, Federico, *op. cit.*, p. 54.

a esta empresa). Descartes, por ejemplo, no puede admitir más que es un “animal racional”, pues “(...) sería preciso investigar después qué es animal y qué es racional, y así de una única cuestión llegaríamos insensiblemente a una infinidad de otras más difíciles y embarazosas”⁶⁶. Una definición de este tipo nos compromete a un regreso al infinito, nos fuerza a ocupar tiempo (y emplear nuestra memoria) en descender de pregunta en pregunta y nos vemos, así, confrontados constantemente con el peligro de nuestra propia falibilidad. El *cogito* es enteramente un saber de otro tipo: no es un saber que discurra en el tiempo, no es, pues, un razonamiento –aunque pueda enunciárselo bajo la forma de un razonamiento–, sino que es, por el contrario, un saber *intuitivo* e *instantáneo* que se muestra y se concibe en el momento presente como absolutamente cierto y evidente. No es un saber que requiera de memoria, sino la afirmación de una certeza inmediata, de un conocimiento condensado en un instante; es un saber que está en nosotros de manera tal que somos inmediatamente conscientes de él. De ahí que el *cogito* quebrante el círculo de la duda y la incertidumbre: es el punto firme que impide el regreso al infinito y que se mantiene inmovible ante nuestra falibilidad⁶⁷. *Engañenme todo lo que quieran, que jamás podrán hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser algo.*

¿Nos da esto motivos para ver el *cogito* como un “saber del saber”? Parece que sí. Según el *cogito*, yo no soy otra cosa sino *aquello que me ha permitido captarme como existente*, es decir, *res cogitans*. Es la actividad consciente, *en tanto consciente de sí*, la que garantiza mi existencia como ser pensante. El *cogito* constituye así al pensamiento como una realidad autónoma; tal como ha sostenido Jean Wahl, el *cogito* es la afirmación de la independencia del pensamiento, el cual es comprendido en sí mismo, separado de las cosas, y el cual se presenta como eminentemente más real que cualquier otro saber adquirido. Sé ahora que mi existencia no depende de una serie de causas, pues, en efecto, yo sé que existo aunque no conozca la existencia de ninguna otra cosa⁶⁸; yo sé que soy en tanto pienso, pero podría perfectamente no existir ninguna otra cosa aparte de mí –de ello, aún no estoy seguro, no puedo

⁶⁶ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación, p. 224 (cursivas añadidas).

⁶⁷ Cf. Wahl, Jean, *op. cit.*, pp. 3-5. Sobre el tema del instante y la concepción cartesiana del tiempo, remito al excelente texto de Jean Wahl citado en este trabajo.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, pp. 5-6.

pronunciarme—. Es este el motivo que le permite a Descartes sostener, poco más adelante, la siguiente curiosa afirmación: “¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente”⁶⁹. ¿Cómo así se han introducido todos estos actos intencionales? Todos estos, *en tanto actos del pensamiento o actos conscientes*, no pueden ser negados: no puede ser falso el que yo vea o sienta, puesto que ver o sentir no es más que pensar (ser consciente de) que se ve, pensar (ser consciente de) que se siente, etc. Descartes está cierto, con toda seguridad, del acto de su pensamiento, *pero no de su contenido*: “Pues es de suyo tan evidente que yo soy el que duda, el que entiende y el que desea, que *no es necesario añadir nada aquí para explicarlo*. Y también tengo ciertamente la potencia de imaginar, pues, *aunque pueda suceder (como he supuesto antes) que las cosas que imagino no sean verdaderas; sin embargo, esta potencia de imaginar no deja de existir realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento (...)* y esto, tomado así, precisamente no es otra cosa que pensar”⁷⁰. No puede ser falso que imagine, pero puede ser falso aquello que imagino. Sobre eso último, Descartes no está en capacidad de afirmar nada.

El *cogito* es, así, la afirmación de la identidad de mi pensamiento: mientras los cuerpos exteriores cambien sin cesar, mientras nuestro propio cuerpo se transforma a cada instante, nuestro pensamiento permanece idéntico y simple: no hay nada en él que no sea conciencia, nada que sea exterior a él. Así pues, el pensamiento aparece, por su identidad e instantaneidad, como algo radicalmente diferente del mundo de los cuerpos⁷¹. Parece, entonces, que el *cogito* no es más que un saber de sí mismo, un saber del saber, carente de referencia externa. En ese sentido, si el *cogito* es exclusivamente un saber *de sí mismo*, habíamos dicho, al final de nuestro análisis del *Cármides*, que *caemos en una ausencia de referencia externa que nos impide pronunciarnos respecto de ese saber. Sabríamos que sabemos, pero no sabríamos qué sabemos*. ¿Podemos admitir esto del *cogito*?

⁶⁹ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación, p. 227.

⁷⁰ *Ibid.*, Segunda Meditación, p. 228 (cursivas añadidas). Más adelante: “(...) pero no puede suceder que cuando veo, o (lo que ya no distingo) cuando pienso que veo, yo, que pienso, no sea alguna cosa” (*ibid.*, p. 232).

⁷¹ Cf. Wahl, Jean, *op. cit.*, pp. 5-6

Para complicarnos un poco más las cosas, Descartes se pregunta además lo siguiente: “Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir”⁷². ¿Implica esto que si yo dejo de pensar, si no estoy enfocado en mi actividad propiamente consciente, dejo de existir? Descartes parece sostener algo semejante y, sin embargo, esto parece *forzarnos a admitir algo que no queremos*⁷³.

Sea como sea, pese a su enorme importancia como primera certeza inmovible que encuentra Descartes, hasta aquí el *cogito* no parece servir para nada más que para afirmar la propia actividad cognoscente, pero más allá de ello no podemos pronunciarnos. Curioso punto al que parece conducirnos nuestro análisis: Descartes sabe que sabe, pero no sabe qué sabe. Volviendo a nuestra pregunta inicial, ¿es el *cogito*, efectivamente, un saber de algo más que de sí mismo? Parece que no; y ya sabemos, por el *Cármides*, las tremendas consecuencias que se desprenden de un saber así. Si nos atenemos a las conclusiones que extrajimos del *Cármides*, nos vemos forzados a admitir algo que no queremos: que el pilar de la filosofía de Descartes y, con ella, de la filosofía moderna –algo en absoluto de poca monta– parece no ser más que un saber vacío, inútil.

4.3. La complejidad del conocimiento simple

Pero el *cogito*, nos parece, es una saber bastante más complejo que el saber del saber y del no saber de Critias. Si Critias se cierra obstinadamente en su definición –aunque Sócrates le proponga una alternativa que, manteniendo lo que dice Critias, solucionaría las aporías a las que nos ha conducido su definición–, Descartes, interlocutor mucho más atento, continuará su examen y profundizará en ese primer saber fundamental que ha hallado en el

⁷² Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación, p. 226.

⁷³ Guardando las enormes distancias, y solo a manera de sugerencia, aquí parecemos confrontarnos con una situación que, aunque diferente, resulta tan paradójica como la que nos ofrecía la figura del sensato bajo la definición de la sensatez que obstinadamente proponía Critias: si una persona sensata no está, en este preciso momento, haciendo algo sensatamente, ¿deja de ser sensato? Así como el sensato, en la formulación de Critias, solo sabe que sabe, pero no sabe qué sabe, no sabe qué es la sensatez y cómo distinguir a quien lo es de quien no lo es (cf. sección 2.3 de nuestro ensayo), ¿es el *cogito* un saber tal que aquel que lo posee solo sabe que existe porque piensa, pero no sabe en qué piensa ni qué garantiza su pensamiento?

cogito. Es verdad que el *cogito* parece implicar muchas de las consecuencias a las que nos conducía un saber *solamente* reflexivo, pero una profundización en él, guiados de la mano de Descartes, nos revelará que el *cogito* es un saber bastante más complejo que simple “saber del saber”.

El *cogito* no es un mero saber del saber; con él, como dice Jean Wahl, aprehendemos una instantánea necesidad: es un conocimiento que no necesita unirse a otros eventos, que no depende del desarrollo de cosas que hayan sido dadas antes ni que deban ser explicadas: “(...) conozco evidentemente que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu”⁷⁴. Este *conozco qué* implica ya un conocimiento más que el mero saber de sí mismo: el *cogito* ha abierto e iluminado el espacio (*res cogitans*) para un saber (de algo) absolutamente verdadero. Así, el *cogito*, nos ha enseñado el tipo de certeza (absolutamente indubitable) al cual somos capaces de llegar y servirá como criterio para medir la verdad de todo conocimiento que admitamos como verdadero. Traigamos a colación, aquí, la metáfora de la visión que ha aparecido en el *Cármides*; decía Sócrates: “(...) imagínate por un momento que se da una especie de visión que no dice relación con aquello de lo que normalmente es visión la visión, sino que es visión de sí misma (...); y siendo como es visión, no ve color alguno, sino solo se ve a sí misma y a las otras visiones. ¿Te parece a ti que existe algo así?”⁷⁵ Decíamos, entonces, que evidentemente esto no tiene sentido: la visión –como el saber– necesita referirse a algo, ser visión de algo más que ella misma. De una manera similar, el *cogito* no es una intuición que se dirija sencillamente a sí misma, una suerte de intuición de la intuición, sino que, más bien, se trata de una especie de “(...) luz natural que me hace conocer como verdadero” aquello que se encuentra bajo su registro: “(...) no podría poner en duda nada de lo que la luz natural me revela como verdadero, como antes me ha enseñado que puesto que yo dudaba podía inferir que existía”⁷⁶. Esa intuición, entonces, redirige la mirada hacia el espacio iluminado por el *cogito*: mi espíritu, donde puedo captar las cosas “clara y distintamente”.

⁷⁴ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación, p. 232. Cf. Wahl, Jean, *op. cit.*, p. 6.

⁷⁵ Platón, *Cármides*, 167c-d, p. 353.

⁷⁶ La cita continúa así: “Y no poseo en mí ninguna otra facultad, o potencia, de distinguir lo verdadero de lo falso, que me pueda enseñar que lo que esta luz me muestra como verdadero no lo es y de la que me pueda fiar como me fío de la luz natural” (Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Tercera Meditación, p. 237).

Así, a estas alturas podemos decir que, además de la certeza de nuestra propia existencia como pensamiento, hay, por lo menos, dos cosas que ya sabemos:

- Primero, que “(...) ya puedo establecer, por regla general, que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas”⁷⁷; que el criterio de aquello que admitamos como verdadero corresponde al carácter de certeza “clara y distinta”, tal como la intuición que nos ha permitido captar el *cogito*.
- Segundo, que el ámbito en el que hay que seguir penetrando, que hay que seguir examinando, es el ámbito del espíritu, de la *res cogitans*, no de las cosas de fuera (*res extensa*).

De ahí que sea necesario hacer el esfuerzo de dar, con Descartes, el siguiente paso: “Ahora consideraré si no se encuentran quizá en mí otros conocimientos de los que no he llegado aún a percatarme”⁷⁸. Este punto es fundamental: Descartes está indagando qué conocimientos posee en sí mismo, con independencia de cualquier cosa externa. No se anima aún a salir de ese ámbito de certeza absoluta al cual ha llegado por medio de sus meditaciones: “(...) el error principal y más común que pueda encontrarse consiste en que juzgo que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí; pues, ciertamente, si sólo considerara las ideas como ciertos modos o maneras de mi pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de equivocarme”⁷⁹. En tanto descubra esto, en tanto descubra qué es lo que sabe con entera certeza, se conocerá a sí mismo: conocerá la naturaleza del ser que existe porque piensa.

El *cogito* no es, pues, un mero saber del saber; es un saber de ideas⁸⁰. Si identificamos ese saber del saber con el saber de sí mismo, vemos aquí que este sí mismo está implicando, a la vez, una referencia: las ideas (ellas son algo distinto del saber mismo, pero a la vez le pertenecen). El problema se ha trasladado del sí mismo a este objeto intencional del saber que son las ideas. No es casual, entonces, que en la Tercera Meditación se desarrolle, pues, una reflexión

⁷⁷ *Ibid.*, Tercera Meditación, p. 234.

⁷⁸ *Ibid.*, Tercera Meditación, p. 233.

⁷⁹ *Ibid.*, Tercera Meditación, p. 236.

⁸⁰ *Cf. ibid.*, Tercera Meditación, pp. 234-237.

respecto de los distintos tipos de ideas que se encuentran en el pensamiento y respecto del origen del contenido de esas ideas. Entre ellas, habrá que indagar si es que existe alguna que sea tan –o incluso más– simple, inmediata y cierta que el *cogito* y de la cual Descartes aún no se ha percatado.

Esta idea la encuentra Descartes en la idea de Dios, en la idea de “(...) una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderoso, y por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si es verdad que existen) han sido creadas y producidas. *Tales atributos son tan grandes y eminentes que cuanto más atentamente los considero tanto menos me convenzo de que la idea que poseo puede tener su origen en mí mismo*”⁸¹. Estas últimas líneas nos permiten examinar unos cuantos puntos más sumamente importantes en Descartes que, además, nos darán la pista para terminar de comprobar que el *cogito* es más que un saber solo de sí mismo, recapitular y cerrar este ensayo.

Nos mantenemos al interior de la certeza del *cogito*, de ese espacio ya ganado y asegurado por acción de una intuición intelectual clara y distinta: el espíritu. Como hemos visto, aquí es indiferente la realidad actual de nuestras ideas, todavía no nos pronunciamos sobre la realidad exterior a nosotros –podría mi ser ser lo único existente y eso no le restaría certeza a la verdad de mi existencia como ser pensante–; lo que nos interesa es la realidad objetiva de los contenidos de mi pensamiento, la realidad que manifiestan las ideas al interior de la conciencia.

Resulta que, entre todas sus ideas, Descartes encuentra una que posee una fuerza y una realidad mayor a cualquier otra: la idea de Dios. Al considerarla, descubre que con ella sucede algo radicalmente distinto al resto de las ideas. Mientras todas ellas tienen igual o menor realidad objetiva que la idea de mí mismo como ser pensante –de modo tal que la causa de esas ideas no genera problemas, en la medida en que han sido producidas por mi espíritu⁸²–, la idea de Dios se me presenta con unos atributos tales que Descartes no puede afirmar que su idea haya provenido de sí mismo: es una idea que se me presenta como

⁸¹ *Ibid.*, Tercera Meditación, p. 244 (cursivas añadidas).

⁸² *Cf. ibid.*, Tercera Meditación, pp. 236-239. *Cf. Schulz, Walter, op. cit.*, pp. 35-36.

poseyendo mayor realidad, es una idea que posee mayor realidad objetiva que la idea de mí mismo. De aquí se sigue que “(...) lo que es más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede seguirse ni depender de lo menos perfecto”⁸³. ¿Podemos admitir que esta idea de perfección e infinito –la idea de Dios– ha sido formada a partir de ciertas ideas de lo imperfecto y lo finito? Evidentemente no, pues no habría cómo explicar de dónde proviene el *plus* que la idea de Dios presenta. ¿Podemos admitir que la idea de Dios ha sido creada por mí mismo? Tampoco podemos hacerlo, porque, aunque esto quizá ya no parezca tan evidente, la idea de mí mismo es la idea, precisamente, de un ser finito e imperfecto. En tanto que soy un ser que duda y que *necesita probarse* su certeza y su existencia mediante la duda, consecuentemente, no puedo ser absolutamente perfecto e infinito; un ser tal, no necesitaría en absoluto de garantías. Esta argumentación, al decir de Walter Schulz, parece extraña y contradictoria: precisamente aquel poder dudar que nos permitió llegar a la certeza absoluta se muestra ahora como signo de la imperfección y de la finitud del hombre. Pero justamente aquí reside la cuestión: un ser que, en tanto que duda, se asegura a sí mismo, es un ser que necesita de garantía, necesita probarse su certeza. Y puede hacerlo, podemos garantizar la certeza en el instante del *cogito*, pero *solo en ese instante*: “(...) yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo en mi espíritu”⁸⁴. La idea de Dios se me presenta de manera radicalmente distinta, se me presenta como siendo un ser eminentemente infinito y perfecto, carente de cualquier signo de imperfección. Es decir, la idea de Dios se me presenta como *opuesta a mí*: Dios no tiene necesidad de asegurarse a sí mismo a cada instante, tampoco tiene necesidad de probarse su ser⁸⁵.

Esto nos conduce al siguiente punto. Tal como acabamos de ver, la divinidad presenta como una de sus principales características la unidad y la inseparabilidad de sus atributos. Ella es captada por nosotros como siendo, en ese mismo instante, perfecta e infinita. Descartes nos conduce, así, como sostiene Jean Wahl, a la idea de *infinito en acto*: la idea de Dios se presenta *en el instante*

⁸³ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Tercera Meditación, p. 239.

⁸⁴ *Ibid.*, Segunda Meditación, p. 224 (cursivas añadidas).

⁸⁵ “Por tanto es precisamente la duda la que me demuestra mi finitud y la que me permite conocerla en contraste con la idea de una perfección infinita, que tengo en mí como idea, sin poderla realizar, sin embargo, efectivamente” (Schulz, Walter, *op. cit.*, p. 37).

mismo como siendo enteramente lo que es; ella no puede ser aumentada ni disminuida, ella está dada completamente al mismo tiempo. Así, tal como la certeza del *cogito*, la idea de Dios no puede haber sido formada por medio de una sucesión o un razonamiento; es tan innata en mí como lo es la idea de mí mismo. Pero, a diferencia del *cogito*, la idea de Dios se muestra con una fuerza y una realidad tales que tenemos que admitir que nosotros somos incapaces de haberla generado; ella excede todas mis capacidades. Ella es una imagen misma de Dios que yo percibo en mí. Y su imagen posee tal realidad en sí misma, que es necesario creer en la existencia, incluso en la preexistencia de todas las ideas con que concebimos a la divinidad⁸⁶.

Podemos ahora cerrar el círculo: del “pienso, luego existo” hemos sido conducidos al “pienso, luego Dios existe”. Si bien en las *Meditaciones* de Descartes el *cogito* ha precedido a Dios en el orden del discurso (la primera certeza cartesiana es la de su propia existencia como ser pensante), en el fondo, Dios precede al *cogito* en el orden de las razones, en el sentido en que posibilita la existencia. Como hemos visto, al ser yo una sustancia finita, que duda y se asegura su certeza solo en el instante, no soy capaz de conservarme, necesito una garantía. Si no soy capaz de conservarme a mí mismo, tampoco soy capaz de reconstruir el mundo. La duda tiene la fuerza suficiente para destruir el mundo conocido y conducirme al fundamento, garantizarme la certeza del *cogito*, pero no tiene la fuerza suficiente para conservarme en el tiempo y construir un mundo nuevo. Esa potencia es solo privilegio de Dios, a quien yo encuentro en mí con independencia del mundo exterior⁸⁷. Así, resulta que al profundizar en el *cogito* y buscar la causa de mi existencia como ser pensante, encuentro, simultáneamente, la prueba de la existencia de Dios y su omnipotente garantía. Esta certeza instantánea está ella misma contenida en el *cogito*: en el momento en que pruebo la existencia de Dios, yo no salgo del ámbito del *cogito*. Yo capto a Dios en mí y, con él a mi lado, puedo emprender

⁸⁶ Cf. Wahl, Jean, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁷ Cf. Schulz, Walter, *op. cit.*, pp. 34, 36-37. Para Schulz, además, esta prueba de la existencia de Dios no tiene parangón alguno en la historia de la filosofía: Descartes ha pretendido primero arreglárselas sin Dios –podríamos decir, forzando un poco las cosas, que ha pretendido carecer de interlocutor, quedarse solo–, y en ese intento ha encontrado a Dios en sí mismo. Por ello, el Dios cartesiano no es, para este autor, en absoluto el Dios de la fe o el Dios de la tradición; es el Dios de los filósofos (cf. *ibid.*, pp. 39-40).

ahora, metódica y ordenadamente, el retorno o la reconstrucción del mundo a partir de fundamentos firmes y seguros⁸⁸.

Dos cosas más nos quedan por decir para concluir este ensayo. En primer lugar, habíamos dicho varias líneas arriba que la empresa cartesiana, según lo que había arrojado nuestro análisis del *Cármides*, parecía condenada al fracaso en tanto que caía en el vicio de “desatender el conjunto”⁸⁹, en tanto pretendía curar el alma dejando de lado el cuerpo. No obstante, quisiéramos sugerir aquí que la intención de Descartes no es desentenderse del ámbito sensible –de las apariencias– sino, por el contrario, encontrar la manera de poder referirse a él de la manera más segura posible, de poder “curar” al ámbito sensible de su intrínseca ambigüedad. Y creemos que Descartes ciertamente lo logra, así estemos o no de acuerdo con su doctrina: como la mayoría de nuestros errores proviene del hecho de que unimos y conjugamos una cantidad de cosas sin la atención suficiente, debemos esforzarnos primero por distinguir, con la mayor nitidez posible, las naturalezas simples constitutivas de cada cosa para ver en seguida cómo estas naturalezas simples contribuyen al mismo tiempo a la formación de los compuestos. Este es el propósito del método cartesiano: captar la existencia de esencias indivisibles en las cosas para luego, a partir de ellas, reconstruir el compuesto⁹⁰. Así, si bien respecto de las apariencias Descartes opta por una estrategia no solo distinta, sino incluso opuesta a la de Platón, él no deja de lado el ámbito sensible, solo que se encarga de garantizar primero la salud del alma para volver luego, con toda seguridad, al cuerpo.

Por último, habíamos concluido, con el *Cármides*, que no se excluía la posibilidad de un saber reflexivo, sino la posibilidad de un saber *solamente* reflexivo. Hay una alternativa que parece solucionar el problema, según la cual, en la medida en que se conoce qué es lo que se sabe y lo que no se sabe, se conoce a sí mismo. *El conocimiento reflexivo es posible, siempre y cuando pase asimismo por una referencia externa*. En el caso de Descartes, esta referencia externa –la existencia de Dios– la encuentra, paradójicamente, en sí mismo.

⁸⁸ De ahí que sostenga Jean Wahl que, en el fondo, el *cogito* y las tres pruebas de la existencia de Dios son una sola y la misma verdad: yo existo porque dudo y llego a la existencia de Dios partiendo de mi duda (cf. Wahl, Jean, *op. cit.*, pp. 12-13).

⁸⁹ Cf. Platón, *Cármides*, 156e-157a, p. 333.

⁹⁰ Cf. Wahl, Jean, *op. cit.*, pp. 7-8.