

El conocimiento de sí en el *Alcibíades I* como problema psico-político

Lucas Soares

(UBA- CONICET)

I. Como en la mayor parte de los diálogos platónicos, y sobre todo en los de corte ético-político, en el *Alcibíades I* arribamos a la conclusión de que para participar en la vida pública y aconsejar en materia política hay que conocer previamente qué es lo justo y lo injusto, lo cual solo puede alcanzarse a partir del reconocimiento de la propia ignorancia respecto de ello. Pero en el encuentro dialógico que sostiene con Sócrates, el joven y arrogante¹ Alcibíades encarna lo postura contraria –que es, por lo general, la asumida por los jóvenes interlocutores del filósofo–, dado que es alguien que afirma estar dispuesto a comparecer ante la Asamblea ateniense como un “buen consejero” (*agathòs sýmboulos*: *Alcibíades I*, 106d2; 107c5) sobre temas referentes a la guerra, la paz o a cualquier otro asunto propio de la ciudad sobre el que los atenienses se propongan deliberar, pero sin conocer realmente tales temas. Eso explica las respuestas contradictorias de Alcibíades sobre todos los asuntos acerca de los cuales Sócrates lo interroga en el transcurso del diálogo (lo justo y lo injusto, lo bello y lo vergonzoso, lo conveniente y lo no conveniente, entre otros). Tales contradicciones ponen en evidencia la volatilidad de las *dóxai* de Alcibíades (“cuando alguien no sabe, necesariamente su alma cambia de opinión en ese tema”: *Alcibíades I*, 117b2-3), por contraposición al grado de firmeza y fundamentación epistémica que para Sócrates detenta el consejo del que realmente conoce bien respecto del tema sobre el que se aconseja. No es casual, en este sentido, que en el *Gorgias* Platón traiga a colación la figura de Alcibíades, cuya personalidad impulsiva y participación oscilante en el marco de la política de la época hallan un reflejo en el personaje de Calicles, encarnación del político ambicioso que se sirve de la retórica de tipo adulatorio: “En la Asamblea, si expresas tu parecer y el pueblo de Atenas dice que no es así, cambias de opinión y dices lo que él quiere” (*Gorgias*, 481d3; e1-3).

Al igual que la mayor parte de los políticos de la época, en vez de instruirse, perfeccionarse y lanzarse tras ello a la vida pública, el joven Alcibíades se desentiende de la instrucción y termina aconsejando políticamente sobre lo que no sabe, pero creyendo que sabe y conviviendo así con la peor y más censurable clase de ignorancia

(*amathía*), que consiste en creer saber cuando no se sabe (*Alcibíades I*, 118b7-c1; 119b2-3).² Tal clase de ignorancia que se ignora a sí misma –y no la genuina ignorancia que supone no saber algo y darse cuenta de ello– es la que, desde la perspectiva socrático-platónica, produce las contradicciones en el alma y, consecuentemente con ello, los errores y males en la conducta individual y colectiva (*Alcibíades I*, 117d7-118a2). Los políticos de la época, en efecto, encarnan esa censurable clase de ignorancia, en la medida en que aconsejan a la ciudad ignorando las cosas más importantes, tales como lo justo, lo bello, lo bueno y lo útil.³ El problema central acerca del conocimiento de lo justo y de lo injusto aparece así planteado desde el inicio, y, más concretamente, cuando Alcibíades reconoce, tras el interrogatorio refutativo socrático, que realmente desconoce sobre los temas acerca de los cuales aconseja, los cuales giran, como es corriente en el *corpus* platónico, en torno a la cuestión del conocimiento de lo justo y de lo injusto. De allí que Sócrates se presente desde el comienzo como el auxiliar e instructor más adecuado para que Alcibíades llegue a adquirir y ejercitarse en la *areté* (*Alcibíades I*, 105d7-106a8), y, a partir de ello, consiga el poder político al que aspira.

Partiendo del supuesto de que todos los hombres necesitan atender a la *epiméleia* (“cuidado”, “preocupación” o “aplicación”, entre otras traducciones),⁴ puesto que un cuidado correcto supone un mejoramiento de la cosa cuidada (*Alcibíades I*, 128b8-9), una de las preguntas centrales que se desprenden del *Alcibíades I* es: ¿cómo debemos instruirnos y llegar a mejorarnos a nosotros mismos con vistas a vivir bien en términos individuales y colectivos? Tal es la pregunta ético-política por excelencia que, en el arco temporal que va de la *Apología* a las *Leyes*, Platón se hace a lo largo de su extensa obra: “cómo podría habitarse de la mejor manera una ciudad y, en particular, cómo alguien podría vivir bien” (*Leyes*, III 702a8-b1).⁵ Frente a esta línea de interrogación socrática, el joven Alcibíades arriba progresivamente a las siguientes conclusiones (*Alcibíades I*, 125e4-126c3): a) la ciencia (*epistéme*) de los que participan en política es “buen consejo” (*euboulía*); b) el buen consejo apunta a mejorar la administración de la ciudad y a mantenerla a salvo; c) tal mejoramiento en materia administrativa y de seguridad es posible “cuando hay recíproca amistad y al mismo tiempo están ausentes el odio y la lucha de partidos” (*hótan philía mèn autoîs gígnetai pròs allélous tò miseîn de kai stasiázein apogígnetai*); d) esta amistad (*philía*) y concordia (*homónoia*) no solo es individual sino también política. Siguiendo, pues, esta conexión que, de forma embrionaria, Platón establece en el *Alcibíades I* entre conocimiento de sí, conocimiento

del alma y orden político, en este trabajo me interesa iluminar tal constitución política del alma a partir del modelo psicológico de partes en conflicto formulado en el libro IV de la *República*, modelo donde el problema de la sedición (*stásis*) y concordia psíquicas compromete necesariamente un abordaje de orden político.

II. Lo que desde el punto de vista socrático Alcibíades no alcanza a ver es no solo la cuestión de por medio de cuál *tékhne* podemos llegar a cuidar de nosotros mismos y a hacernos mejores,⁶ sino fundamentalmente el hecho de que antes de lograrlo debemos conocer lo que realmente somos. Y es aquí donde hace su entrada lo que nos interesa: el imperativo délfico-socrático del “conócete a ti mismo”,⁷ difícil precepto que solo puede obedecerse con *epiméleia* y *tékhne*: “Pues bien, Alcibíades, sea fácil o no, la situación sigue siendo la siguiente: conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo” (*Alcibíades I*, 129a7-9). Como vemos, la cuestión del cuidado de sí nos reenvía hacia la del conocimiento de sí, cuyas tres caracterizaciones giran en torno a un saber de las propias capacidades y deficiencias; un saber sobre qué es el sí mismo (*autós*), expresión ambigua que puede entenderse en el sentido de aquello en lo que consiste lo propio del ser humano o como lo que constituye la identidad personal de un individuo; y un saber sobre en qué debe consistir el cuidado de sí (*epiméleia heautoû*).⁸

Si bien en el diálogo los límites entre ambos sentidos (esto es, el del sí mismo del ser humano y el del sí mismo individual, este último apoyado en el enigmático sintagma “el sí mismo mismo” o “el sí mismo en sí mismo” –*autò tò autó*– que leemos en *Alcibíades I*, 129b1; 130d–) no son lo suficientemente claros, coincido con algunos estudiosos en que, ausente del diálogo la teoría de las Formas, a lo que Platón apunta en el *Alcibíades I* es a una –para usar la expresión de Brunschwig– “desindividualización del objeto de búsqueda”, en el sentido de que una vez establecida la necesidad de conocerse a sí mismo, se trata de buscar “el sí mismo mismo”, objetivado y despersonalizado. Aquel sí mismo que es cada hombre y que no debe confundirse con sus atributos, cualidades, ni con los cuerpos, y que no es otro que el alma, aquello que de común y esencial tiene todo ser humano en tanto ser humano.⁹ Al fin y al cabo, lo que quedará en pie al término del diálogo es que la cuestión del autoconocimiento de ese sí mismo que somos opera como la condición imprescindible para el verdadero cuidado de sí, y este último no es otra cosa que una suerte de repliegue y concentración sobre sí mismo: cuidar de sí es cuidar del alma (*psychês epimeletéon*: *Alcibíades I*,

132c1-2). Tales caracterizaciones del conocimiento de sí hallan su fundamentación última en el problema de la naturaleza del alma humana, y terminan por enlazar estrechamente la cuestión del conocimiento y cuidado de sí con la de la adquisición y práctica de la *areté*. De hecho, ya desde la *Apología* sabemos que la misión político-religiosa encarada por Sócrates en la *pólis* apunta a sustituir el orden de las preocupaciones humanas que ocupan a la mayoría de la gente (búsqueda de riquezas, fama y honores), por el de un mejoramiento del alma a través de conversaciones diarias relativas a la búsqueda y adquisición de la *areté*, la inteligencia (*phrónesis*) y la verdad (*Apología*, 30a5-b2).¹⁰

En consonancia con dicha misión político-religiosa, la pregunta antropológica central que plantea Sócrates en el último tramo del *Alcibíades I*, y que veremos más adelante bajo el prisma del modelo psicológico de partes en conflicto de *República IV*, es: ¿qué es el hombre? “El hombre no es otra cosa que el alma” (*Alcibíades I*, 130c3). El sí mismo (*autós*) en que consiste el ser humano no es el cuerpo ni el compuesto de alma y cuerpo, sino el alma, la cual se sirve del cuerpo como instrumento y lo gobierna. Seguir la máxima delfico-socrática del conocerse a sí mismo requiere atender por tanto al conocimiento del alma, ya que no hay en el ser humano nada más soberano que el alma. La *sophrosýne* (sensatez, moderación, o sabiduría moral, en tanto *areté* que reúne lo intelectual y lo moral, entre otras traducciones del término) “consiste en conocerse a sí mismo” (*Alcibíades I*, 131b4).¹¹ Establecida esta vinculación estrecha entre conocimiento de sí y *sophrosýne*, se trata para Sócrates de officiar de mediador a fin de guiar a Alcibíades hacia la senda del perfeccionamiento del alma, esto es, hacia su conocimiento y cuidado, dado que el alma es lo que realmente somos. Y de operar así en el joven una transformación de su conducta por medio de la incorporación de tal práctica discursiva.¹² El rol mediador encarnado por Sócrates viene a ilustrar la manera en que el conocimiento de sí se adquiere por la mediación del conocimiento de otro, ya que para alcanzar el autoconocimiento hay que verse a sí mismo reflejado en otra persona, tal como el ojo que se refleja en la pupila de otro ojo (*Alcibíades I*, 132c-133c).¹³ El principal y más noble objeto de la *epiméleia* –tal era el punto de partida del diálogo– es, decíamos, el alma. Antes, por tanto, de buscar poder político y de ocupar cualquier cargo en la *pólis*, Alcibíades debe instruirse y ejercitarse en el conocimiento de sí, esto es, en el conocimiento de su propia alma, puesto que para obrar y perfeccionarse en la *areté* es necesario tal tipo de conocimiento.

Llegados a este punto, cabe afirmar que el núcleo psico-político del *Alcibíades I* estriba en el hecho de que el que no se conoce a sí mismo no solo ignora lo que es suyo, sino también lo que corresponde a los otros y lo relativo a los asuntos de la ciudad (*Alcibíades I*, 133d12-e9). La cuestión psicológica del conocimiento de sí termina por encontrar su correlato político en el obrar mal (*kakôs práxei*), tanto en la vida privada como pública, el cual implica infelicidad psíquica y política. Mientras que, por el contrario, el obrar y el perfeccionamiento en la *areté* (en la templanza, la bondad y la justicia: *Alcibíades I*, 134a6-14; c10-11) conduce a la felicidad individual y colectiva,¹⁴ dado que -y tal es el corolario de la mayor parte de los diálogos platónicos- no se puede ser feliz careciendo de *areté*.¹⁵ Si, como afirma Platón de manera clara y distinta en el *Gorgias*, la política es fundamentalmente un problema psicológico (“Yo llamo política a la *tékhne* que tiene al alma por objeto”, *Gorgias*, 464b3-4), puede decirse que el alma, ya desde este diálogo de juventud que –para los autores que no desconfían de su autenticidad- representa el *Alcibíades I*,¹⁶ compromete un problema de orden político. Pero para iluminar tal constitución política del alma o, más concretamente, esta conexión que, de forma embrionaria, Platón establece en el *Alcibíades I* entre conocimiento de sí, conocimiento del alma y política, conviene examinar el modelo psicológico de partes en conflicto formulado en el libro IV de *República*.

III. En la *República* Platón introduce por primera vez la problemática postulación de la tripartición de las partes-funciones del alma para, a continuación, justificarla a partir del denominado Principio de la imposibilidad de los opuestos.¹⁷ Según este principio, lo mismo –la misma parte del alma– no querrá hacer o padecer cosas contrarias al mismo tiempo, según lo mismo y respecto de lo mismo (*República*, IV 436b8-c1; 439b5-6).¹⁸ Ello aparece ilustrado en el diálogo a través de tres casos emblemáticos de conflicto entre motivaciones psicológicas contrarias, que un agente sostiene al mismo tiempo a propósito de una determinada acción: entre la parte apetitiva y la racional (en el caso del sediento que se abstiene de beber); entre la apetitiva y la fogosa (en el relato de Leoncio); y entre la racional y la fogosa (en el caso de Odiseo).¹⁹ Para arribar a dicho tramo del diálogo, me interesa en principio y sin pretensión de ser exhaustivo, inscribir la postulación de la tripartición dentro de la arquitectura conceptual de la obra, tomando el tópico de la *stásis* (“sedición”, “lucha de facciones”, “guerra civil”, entre otras acepciones) a través del cual Platón procura resaltar la constitución política del alma, como hilo conductor para la reconstrucción de la secuencia

argumental que desemboca en el modelo psicológico de partes en conflicto. Parto, en efecto, de la hipótesis de que Platón arriba a la tripartición del alma del libro IV sobre la base de la aceptación de que en la realidad psicológica del individuo existe una *stásis* (*tês psykhês stásei: República, IV 440e5*) entre “partes” naturalmente unidas. Esta turbación, producida a causa de la injusticia, contrasta con la concordia y amistad originadas en el alma como resultado de la justicia (*República, I 351d-352a; IV 440b-e, 443d-e; V 462b, 470b-d; VIII 554e*).

Contrariamente al *Fedón*, donde el tópico de la *stásis* aparece estrechamente ligado al cuerpo entendido como fuente de confusión e impedimento para la adquisición de la verdad, y por cuyos deseos irracionales se originan “guerras, sediciones y batallas” (*polémous kai stáseis kai mákhas, Fedón, 66c5-7*), en la *República* Platón hace residir la sedición en el alma del individuo, concebida ya no de manera simple (*monoeidés*) y racional (*Fedón, 78b4-80d3*), sino como compuesta (*polueidés*) de tres partes (*logistikón, thymoeidés, epithymetikón*).²⁰ Este desplazamiento de la *stásis* desde el ámbito del cuerpo al del alma puede verse en la *República*, puntualmente en el marco de la reflexión platónica acerca de cómo la parte fogosa detenta un rol mediador en el conflicto radical que se desata entre la parte racional y la apetitiva (*República, IV 440e2-6*). Como si se tratara de “una lucha entre dos enemigos que se declaran la guerra” (*hósper duoîn stasiazóntoin sýmmakhon: República, IV 440b2-4*), la parte fogosa del alma puede posicionarse a favor o en contra de la racional (*República, IX 586e4-6*).

El modelo psicológico de partes en conflicto implica así en principio la aceptación del hecho de que “nuestra alma está llena de miles de contradicciones de esa clase que surgen al mismo tiempo” (*República, X 603d6-7*), facciones contrarias que desatan en su interior una guerra civil o “lucha consigo misma” (*República, IV 439e10*); de ahí la imperiosa necesidad argumental del denominado Principio de la imposibilidad de los opuestos. Entre los distintos ejemplos de *stásis* interior del alma, cabe destacar la tensión entre caracteres innatos y contrarios, propia de los guardianes militares (o auxiliares). Estos son comparados por Platón con los perros de caza, por cuanto se comportan, bajo el estímulo del deseo de saber (*philomathés*), con mansedumbre en relación con familiares, amigos y conocidos (es decir, conciudadanos), y, al mismo tiempo, con fogosidad (*thymoeidés*) respecto de los enemigos (*República, II 375c1-d1*). En el libro X Platón señala asimismo que, frente a una desgracia, la parte racional del

alma aconseja que nos quedemos tranquilos y nos dominemos, mientras que la parte apetitiva nos incita al mismo tiempo a llorar y gemir (*República*, X 605c10-e2)

Sobre el trasfondo del modelo psicológico de partes en conflicto, enfocado en un sentido bipartito (entre la mejor y peor parte del alma) en los libros II, III y X,²¹ y tripartito en los libros IV, VIII y IX, la meta psico-política proyectada en la *República* consiste en lograr el gobierno de sí mismo²² en relación con las tres partes del alma, como si fueran sin más los tres términos de la armonía (*República*, IV 443d4-5). Alcanzar, en una palabra, la armonización psíquica como condición de posibilidad de la unidad política, puesto que el objetivo de la política no es otro para Platón que el de volver a los ciudadanos lo mejor posible. Y ello solo puede alcanzarse por medio del conocimiento de sí, esto es, de un conocimiento y mejoramiento del alma individual (recordemos al respecto *Gorgias*, 464b4: “Yo llamo política a la *tékhne* que tiene al alma por objeto”).

IV. A través del tópico de la *stásis* y del léxico del conflicto que de él se desprende, vemos cómo Platón termina por dar cuenta no solo del conocimiento de sí como un tipo de saber cuyo objeto fundamental pasa por la constitución política y tripartita del alma, sino también por enfatizar la prioridad que tal tripartición psíquica detenta por sobre la de orden político. Arribamos así a una de las cuestiones centrales del libro IV, a saber: en qué tipo de tripartición (psíquica o política) cabe colocar la prioridad. Aquí es donde empiezan las divergencias interpretativas, puesto que en la *República* pueden encontrarse pasajes que abonan una u otra posición. Aun cuando a primera vista todo indique que la tripartición psíquica se deduce de la tripartición política –tal como se observa en algunos pasajes–²³, puede pensarse, por el contrario, y a la luz de lo relevado en los diálogos examinados, que la tripartición política se deriva más bien de la tripartición psíquica.²⁴ Si bien en el *Alcibíades I* Platón no hace mención explícita del tópico de la tripartición del alma, en el último tramo de este diálogo observamos una insistente referencia a que la parte del alma más divina que hay en el hombre es aquella en la que residen el saber y la razón (*tò eidénai kai phroneîn*: *Alcibíades I*, 133c1-2), y que por tanto el conocimiento de sí apunta en última instancia al conocimiento del principio rector del alma.²⁵ Tendríamos, en este sentido, un doble movimiento metodológico-argumentativo de tipo circular,²⁶ que supone en la *República*, por un lado, un punto de partida en la escala macro-política (libros II-III) con el fin de arribar a la organización micro-política del alma (libro IV). Por otro, partiendo de esta

última, se procura dar cuenta de la estructura de la *pólis* desde una matriz psicológica, cuya función apunta a cerrar el círculo al erigirse en el libro IV –y en parte del IX– como la verdadera base de sustentación de la organización política. Dicho de otra manera: del autoexamen y reconocimiento previo de una *stásis* interior del alma desembocamos en una psicologización de la política.²⁷ A partir de lo relevado, podemos concluir que lo que más le importa a Platón en términos psico-políticos es, tras su previo reconocimiento, la erradicación de la *stásis* interior del alma, o que esta –parafraseando un conocido fragmento de Heráclito– “sea apagada más que un incendio” (22 B 43). Enfocando lo examinado en el *Alcibíades I* a través de la lente del modelo de partes en conflicto de la *República*, la cuestión del conocimiento de sí pasaría en este sentido por el reconocimiento de la *stásis* o mala organización política del alma, y, consecuentemente con ello, por la posibilidad de transformar esa *stásis* en amistad y concordia psíquica y política; en una palabra, por el autoconocimiento como ser cívico.

Referencias bibliográficas

- ANNAS, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press.
- ANNAS, J. (1985), "Self-Knowledge in Early Plato", en O'MEARA, D. J. (ed.), *Platonic Investigations*, Washington, Catholic University of America, vol. 13, 111-138.
- BRUNSCHWIG, J. (1996), "La déconstruction du 'Connais-toi toi-même' dans l'*Alcibiade majeur*", en *Recherches sur la philosophie et le langage* 18, 61-84.
- CROSS, R. C. – WOZLEY, A. D. (1964), *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, New York, St. Martin's Press.
- DELCOMMINETTE, S. (2008), "Facultés et parties de l'âme chez Platon", en *The electronic Journal of the International Plato Society* 8, 1-39.
- DENYER, N. (2001), *Plato Alcibiades*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FERRARI, G. R. F. (2003), *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- FOUCAULT, M. (2006), *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- HADOT, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HADOT, P. (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela.
- JIRSA, J. (2009), "Authenticity of the *Alcibiades I*: Some Reflections", en *Listy filologické* CXXXII 3-4, 225-244.
- LAKS, A. (2007), *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MILLER, F. D., Jr. (2006), "The Platonic Soul", en BENSON, H.H. (ed.), *A Companion to Plato*, Malden MA, Blackwell, 278-307.
- MOTTE, A. (1961), "Pour l'authenticité du *Premier Alcibiade*", en *Antiquité classique* 30, 5-32.
- NAILS, D. (2002), *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- PRADEAU, J.-F. – MARBOEUF, Ch. (1999), *Platon: Alcibiade*, Paris, GF - Flammarion.
- REMES, P. – SIHVOLA, J. (eds.) (2008), *Ancient Philosophy of the Self*, Dordrecht, Springer.
- RENAUD, F. – TARRANT, H. (2015), *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROBINSON, T. M. (1995), *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press.
- ROWE, Ch. (2007), "La concezione dell'anima in *Repubblica IV*: che cosa manca esattamente alla "via più breve" (435 c-d)?"", en MIGLIORI, M. – NAPOLITANO VALDITARA, L. – FERMANI, A. (eds.), *Interiorità e anima: La psychè in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 245-253.
- SANTA CRUZ, M. I. (2015), "Compuesto, sí mismo y 'sí mismo mismo' en el *Alcibiades I* de Platón", en *Actas del X Jornadas de Investigación en Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- TARRANT, H. (2007), "Olympiodorus and Proclus on the Climax of the *Alcibiades*", en *The International Journal of the Platonic Tradition* 1, 3-29.
- VEGETTI, M. (1998), *Platone, La Repubblica*, Napoli, Bibliopolis. vol III.
- VEGETTI, M. (2007), "Politica dell'anima e anima del politico nella *Repubblica*", en *Études Platoniciennes IV*, Paris, Les Belles Lettres, 343-350.

NOTAS

¹ La razón de la arrogancia (*megalophrosýne*) de Alcibíades se debe a que este reconoce no necesitar a nadie ni carecer de nada, tanto en lo que respecta al cuerpo como en lo referente al alma (*Alcibíades I*, 104a1-4). De este personaje, a la vez héroe de Atenas y traidor a su patria, podría decirse, en los términos usados por Platón en *República*, VII 521a4-b5, que se trata de un auténtico “amante del poder” (*erastàs tou árkhain*). Para más referencias sobre la vida, familia y carrera político-militar de Alcibíades véase, entre otros, Plutarco, *Vida de Alcibíades*, y Nails (2002: 10-17).

² Véase en la misma línea *Sofista*, 229c1-6.

³ El aspecto negativo o irónico de la referencia a los políticos tradicionales en diversos pasajes de los diálogos tempranos, como por ejemplo en la *Apología*, tendrá su contracara más constructiva en el *Menón* cuando, a su término, Platón abra la posibilidad para una fundamentación epistémica de la política y, consecuentemente con ello, de un nuevo tipo de político.

⁴ “¿Qué es -afirma Sócrates- cuidar de sí mismo (ya que a menudo sin darnos cuenta no nos cuidamos a nosotros mismos, aunque creamos hacerlo) y cuándo lo lleva a cabo el hombre?” (*Alcibíades I*, 127e9-128a3). La primera aparición del tópico del cuidado de sí la encontramos en *Alcibíades I*, 120c8-d4.

⁵ Véase en la misma línea *Leyes*, V 730b3-4.

⁶ “Lo mejor es lo absolutamente correcto, y es correcto lo que se hace de acuerdo con la *tékhnē*” (*Alcibíades I* 108b5-7).

⁷ La primera aparición de la máxima la encontramos en 124a8-9.

⁸ Para Hadot (2006: 34-39), los ejercicios espirituales antiguos de inspiración socrático-platónica pueden clasificarse de la siguiente manera: (i) la (pre)ocupación de sí mismo (*epimeleísthai tēs psychēs/heautoû*, contenido subrepticamente en la máxima délfica del *gnōthi seautón*); (ii) dialogar (*dialégesthai*): consigo mismo (*heautoû*); con otro (*állo*). Foucault (2006: 20), por su parte, afirma que la máxima délfica del “conócete a ti mismo” se revelaba como una suerte de aplicación concreta situada en el marco más general de la *epiméleia heautoû*.

⁹ Para un análisis más detallado de esta cuestión, véase especialmente Annas (1985: 122), Brunschwig (1996: 68), Pradeau (1999: 210-211) y Santa Cruz (2015).

¹⁰ Véase asimismo la importancia que Sócrates le atribuye al precepto délfico en *Cármides*, 164e7-165a6; *Protágoras*, 343b3; *Fedro*, 229e4-6; *Filebo*, 48c10-d2, entre otros diálogos.

¹¹ Véase en la misma línea *Alcibíades I*, 133c18: “El conocerse a sí mismo ¿no es lo que convinimos que era *sophrosýne*?”

¹² Para la definición de la noción de “ejercicio espiritual”, véase especialmente Hadot (1998: 15). En una línea similar, véase Foucault, (2006: 33).

¹³ Respecto de la mediación –individual y social– que compromete el conocimiento de sí, y, más concretamente, sobre cómo tal tipo de conocimiento se torna posible a través de una participación social activa, véase el trabajo de Santa Cruz incluido en esta compilación. Remes y Sihvola (2008: 1) señalan, por su parte, que la conceptualización de la noción de “sí mismo” en los pensadores antiguos formaba parte de toda una problemática asociada a una concepción del hombre como sujeto capaz de razonamiento y de acción, en tanto individuo que debía responder de sus actos en el ámbito ético y político.

¹⁴ “Quienquiera que obra bien, ¿no es también un hombre que se porta bien? [...] ¿Y los que se portan bien no son felices?” (*Alcibíades I*, 116b2-5).

¹⁵ Como en el *Protágoras*, el *Gorgias*, el *Menón* y otros diálogos del período temprano y de transición, leemos en *Alcibíades I*, 134c5-7 el tópico de la imposibilidad de enseñar la *areté* cuando se carece de ella.

¹⁶ Un estado de la cuestión sobre el problema de la autenticidad del diálogo, puede verse especialmente en Motte (1961: 5-32), Pradeau - Marboeuf (1999: 219-220), Renaud - Tarrant (2005: 3-10), y Jirsa (2009: 225-244).

¹⁷ Las formas de llamar a este principio varían según los intérpretes: principio “del conflicto” (Ferrari, 2007: 168; Cross & Woosley, 1964: 115), “de no-oposición” (Miller, 2006: 287), “de los contrarios”, entre otros.

¹⁸ Véase en el mismo sentido *República*, X 602e8-9; 604b3-4.

¹⁹ Sin entrar en detalle en esta espinosa cuestión, cabe señalar que muchos intérpretes –como por ejemplo Annas (1981: 137-139) y Delcominette (2008: 8-9, n. 11)– objetan la identificación automática de este principio con el denominado Principio de no-contradicción aristotélico (tal como este aparece presentado canónicamente en *Metafísica*, IV 3, 1005b19-20, 1005b26-27; IV 4, 1006a3-5; IV 6, 1011b15-18; y *Tópicos*, II 7, 113a22-23).

²⁰ Para un tratamiento exhaustivo de la teoría psicológica platónica y, más puntualmente, del carácter unitario o tripartito de la *psyché* en el *Fedón*, la *República* y el *Fedro*, véase, entre la abultada bibliografía

existente, Cross y Woosley (1964: 112-133), para quienes existe una contradicción irresoluble entre los libros IV y X de la *República*; Robinson (1995: 39-46), y Leroux (2005: 134-142).

²¹ Para el enfoque psicológico bipartito, véase especialmente Robinson (1995: 39-46). Acerca de la supuesta contradicción entre la psicología tripartita del alma desarrollada en el libro IV y la dual (parte inferior y superior) del X, véase Belfiore (1983: 52-54). Para Robinson (1995: 41-42) la tripartición psíquica del libro IV de la *República* se asemeja ciertamente a la introducción de una doctrina para una ocasión especial, dado que en los libros anteriores fue formulada una bipartición. Rowe (2007: 250-253), por su parte, aduce que la tripartición no debería ser interpretada como el modo preferido de Platón para describir al alma, ni siquiera en la *República*.

²² *República*, IV 430e11, 443d3-7. Y véase en el mismo sentido *República*, VIII 550b5-6; IX 580c2.

²³ Véase especialmente *República*, IV 440e10-441a3, 441c4-7; IX 580d3-5. Para esta línea de análisis que coloca la prioridad en la tripartición política, véase especialmente Vegetti (1998: 13), entre otros intérpretes.

²⁴ Respecto de la prioridad puesta en la tripartición psíquica, véase especialmente Laks (2007: 32-33), entre otros. Además de los relevados, pueden verse otros pasajes de apoyo: *República*, IV 431a3-b7, c9-d2.

²⁵ En los comentarios neoplatónicos de Proclo y Olimpiodoro al *Alcibiades I* hallamos una vinculación entre el “sí mismo” (*autós*) y el alma tripartita, y entre “el sí mismo mismo” (*autò tò autò*) y el alma racional. Para un examen de esta lectura neoplatónica del diálogo, véase Tarrant (2007: 3-29).

²⁶ Véase Vegetti (1998: 33).

²⁷ Para Vegetti (2007: 343), en tanto la analogía alma-*pólis* es dinámica y funcional, la *pólis* funciona como un alma y el alma como una *pólis*. A través de ello, Platón consigue el doble efecto de psicologizar la ciudad y de politizar el alma.