

Unidad, naturaleza y adquisición de la virtud en Platón: una lectura a través del *Menón* y el *Protágoras*

Resumen

El presente ensayo tiene por objetivo mostrar una posible unidad problemática en la teoría platónica de la virtud, tal y como se desarrolla en diálogos de transición como el *Protágoras* y el *Menón*. Nuestra hipótesis de trabajo supone que, a pesar de los diferentes planteamientos que se desarrollan en estos diálogos, es posible realizar una interpretación de conjunto en lo referente al tema de la virtud. Creemos que ello es así debido a que la cuestión sofística de la posibilidad de adquirir la virtud por medio de la *enseñanza*, solo puede ser atendida si primero se aborda la cuestión de la *naturaleza* de la virtud. Y la problemática de la naturaleza de la virtud solo podrá ser atendida cuando se aborde el examen de la relación entre las *múltiples* virtudes y la necesidad de fundamentar *una* virtud general. La clave hermenéutica propuesta permitiría mostrar el giro dialéctico insinuado por Platón en ambas obras, pues la posibilidad de tratar la cuestión de la adquisición de la virtud por medio de la enseñanza supone comprender su naturaleza epistémica. Pero más aún, una naturaleza epistémica de la virtud sólo podrá ser entendida si logramos pensar en la necesidad de su fundamentación ontológica.

Palabras clave: Platón, Virtud, *Menón*, *Protágoras*, unidad, enseñanza.

Abstract

This essay intends to show a possible problematic unity in Plato's theory of virtue, the way it is developed in transition dialogues as *Protagoras* and *Meno*. Our hypothesis is that, despite the diverse ideas developed in those dialogues, it is possible to carry out a comprehensive interpretation on the topic of virtue. We believe it is so for the sophistic issue of the possibility of acquiring virtue by means of *teaching* can only be attended to if one first deals with the issue of the *nature* of virtue. And the problem of virtue's nature may only be attended to upon examining the relation between *multiple* virtues and the need of grounding *one* general virtue. The proposed hermeneutical key would allow to show the dialectical turn suggested by Plato in both

*Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

works, for the possibility of dealing with the issue of virtue acquisition by means of teaching entails understanding its epistemic nature. But, what is more, virtue's epistemic nature may only be understood if one carries out its ontological foundation.

Keywords: Plato, virtue, *Meno*, *Protagoras*, unity, teachability.

I- Introducción

La cuestión de la *areté*, que entendemos como excelencia y traducimos por virtud, es un asunto vital en el marco de la filosofía socrática. De hecho, como afirma Gómez Robledo, «fuera de una teoría de la virtud, no hay en Sócrates otra teoría»¹. No en vano, como cuenta Jenofonte, «razonaba siempre sobre las cosas humanas, indagando qué es piedad, o qué la impiedad, qué lo bello, lo justo y lo injusto, etc.»². Desde los primeros diálogos, los denominados socráticos, encontramos investigaciones sobre la piedad (*Eutifron*), la valentía (*Laques*), la sapiencia (*Cármides*), o la Justicia (*República I*) Pero, si esto es así en Sócrates, no lo es menos en el propio Platón, cuyo sistema filosófico se inicia como una reflexión sobre la cuestión de la virtud política, y se cristaliza con la cuestión de la Idea del Bien como tema fundamental, a tal punto que se termina convirtiendo en la piedra angular de la ontología y la epistemología platónica. Ello muestra cómo ontología, epistemología y ética constituyen un solo bloque en el pensamiento platónico. De modo que tratar la cuestión de la excelencia moral o el *hacerse* implica necesariamente una aproximación a las cuestiones del *ser* y del *conocer*. Pero si esta síntesis de pensamiento es clara en diálogos como *República*, donde, a partir de las alegorías, se muestra la correlación entre modos de existencia y de conocimientos, nos falta revisar que sucede en los diálogos socráticos, donde la Teoría de las Formas no ha alcanzado esa integralidad.

Tratar el tema de la excelencia moral pareciera ser un tema muy amplio y escabroso, pero a pesar de lo extenso y dificultoso del trabajo se hace necesario tratar de investigar la cuestión de la virtud, tanto como una aproximación al pensamiento pre-platónico, que incluye a los sofistas y a Sócrates, como a la posición propiamente platónica. Para ello, centraremos nuestro trabajo en dos diálogos fundamentales, el *Protágoras* y el *Menón*. Estos diálogos constituyen, a nuestro modo de ver, una auténtica disputa intelectual entre las concepciones

¹ Gómez Robledo, Antonio [1974] *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, Pág. 91.

² Jenofonte, *Memorialia*, I,1.

sofísticas y filosóficas. Pero más aún, son un giro intelectual en la dialéctica platónica que muestra la conexión entre las cuestiones éticas, su naturaleza epistémica y la necesidad de su fundamento ontológico. En los diálogos mencionados se discuten los problemas de la unidad, naturaleza y adquisición de la virtud. Así, mientras el sofista indagan sobre el *cómo se da la virtud*, los filósofos parecen buscar algo más primario y fundamental, como lo es el *qué es virtud*. De esta manera, el filósofo busca investigar primero la naturaleza de lo *que* es la virtud, antes de la cuestión secundaria de *cómo* se da o se adquiere. Pero, más allá de las consideraciones metodológicas, con la interrogante sobre *qué es virtud*, se inicia en nuestros diálogos una cuestión de carácter lógico-ontológico, como lo constituye la investigación de la virtud *una* y general que comprende a las virtudes particulares y sus relaciones recíprocas. No se trata de indagar, en estos diálogos, la especificidad de la justicia o la templanza, sino de indagar la naturaleza de aquello genérico por lo que llamamos virtudes a todas las individuales, además de revisar la relación entre virtudes. La cuestión prioritaria es indagar: ¿qué es la virtud en sí misma? Sólo atendiendo a éste problema podremos posteriormente indagar sobre la cuestión secundaria de cómo se adquiere. Sobre esta última cuestión se muestra también un giro metodológico, que va del problema específico de la enseñanza de la virtud, en el *Protágoras*, a la cuestión más general de la adquisición de la virtud, en el *Menón*, con su triple vertiente: de la enseñanza (διδασκτὸν), práctica (ἀσκητόν) o naturaleza (φύσει).

Este será el itinerario de nuestra exploración sobre la idea de virtud en Platón. En primer lugar, atendiendo al problema lógico de la unidad de la virtud, a fin de establecer la prioridad de la cuestión ontológica del objeto de la misma. En segundo lugar, examinaremos el problema ético de la naturaleza de la virtud, tanto desde la perspectiva sofística, como de la socrático-platónica. Por último, abordaremos el problema de la adquisición de la virtud, contrastando la concepción tradicional de la cultura griega, sostenida por Protágoras, y luego la platónica, con la Teoría de la Reminiscencia.

II- De la unidad al objeto de la virtud: *Los problemas lógico-ontológicos.*

Si bien el problema sofístico del *Protágoras* lo constituye el cómo ha de enseñarse la virtud³, la cuestión socrática va ahora en otra dirección, pues apunta hacia la cuestión ¿qué es virtud? Aunque la pregunta no es abordada de manera directa en el *Protágoras*, sí lo es en el *Menón*, donde la pregunta es ¿qué es la virtud? En el primero de nuestros diálogos se trata de abordar el problema de la unidad de la virtud. Ahí se examina la relación entre las virtudes particulares y la virtud una, a fin de determinar cómo están emparentadas las particulares con la virtud general, una y común. Abordar este problema de las relaciones, implica un tratamiento de carácter lógico. Luego, de la cuestión fundamental de la unidad, se hace necesario caracterizar ontológicamente aquella virtud una, en tanto existente. De manera que, lo que me propongo explorar en esta parte es el tránsito del problema lógico de la unidad de la virtud, expuesto en el *Protágoras*, al problema del ser de la virtud expuesto en el *Menón*.

1- *La Tesis de la unidad de la virtud: el problema del Protágoras.*

En el *Protágoras* la discusión se inicia con el supuesto según el cual *la virtud es algo uno*⁴. Ahora bien, sobre este supuesto surgen dos tesis rivales que se excluyen:

[a]son la justicia, templanza y piedad *partes de* esta virtud una, o (disyunción exclusiva)

[b]son éstos *nombres* de la misma cosa.

Estas dos proposiciones muestran dos enfoques diferentes del problema de la unidad. [a] supone que la relación entre las virtudes es la de ente-ente, como las de lo múltiple con lo uno o las de las especies con el género. [b]supone una relación nombre-ente, como múltiples nombres para una sola y misma cosa. Se trata, sin duda, de la cuestión de la sinonimia discutida en diversos diálogos como *Cratilo* y *Sofista*. Esta última podría interpretarse como una postura

³ *Protágoras*, 316b-328d.

⁴ *Protágoras*, 329c.

exclusivamente nominalista, pero de ello no nos ocuparemos aquí. Por ahora, cabe preguntarse ¿a quién corresponde cada una de éstas proposiciones? La tesis [a] es sin duda la socrática que se repite en *Menón*⁵ que supone que las diferentes virtudes son *partes* de algo uno. En el caso de [b] podríamos pensar en identificarla con la postura de Protágoras según la cual «todas las opiniones son verdaderas»⁶, ello supondría que cualquiera de estos nombres es el nombre correcto para significar este único objeto denominado virtud, de manera que no importa si se le llama templanza o valentía, cualquiera es virtud. Sin embargo, no parece ser éste el razonamiento de Protágoras, pues el sofista se adscribe a [a], como se desprende de 329d5. El camino, tomado por el de Abdera, obliga a Sócrates a replantear [a], de manera que, si «son partes de algo uno, la virtud», los son:

[a.1]«como las *partes* de un rostro: boca, nariz, ojos y oídos» **o** (disyunción exclusiva)

[a.2]«cual las *partes* de oro, que en nada se diferencian,...a no ser en magnitud y tamaño».

Así que, tanto Sócrates como Protágoras suponen la tesis de la virtud una, como «partes de un todo». Pero sus derivadas tienen implicaciones contrarias. Protágoras se hace de [a.1] que supone una *diferencia cualitativa* entre las partes y el todo (uno). Esta diferencia cualitativa está dada en cuanto a su fuerza o potencia (*δύναμις*) y por tal, cada virtud posee su propia potencia que la diferencia de las demás. En el caso de [a.2] al ser la virtud como el oro, en nada se diferencian sus partes a nivel cualitativo, pues todas tienen por igual la misma potencia; pero según cantidad sí difieren. De manera que en [a.2] existe sólo una *diferencia cuantitativa*. Esta podría interpretarse como que las distintas virtudes son diferentes modos de ser del alma humana, que se puede manifestar de manera justa o temperante o cualquier otra forma de excelencia. Podría interpretarse esta proposición [a.2] desde la perspectiva psicológica de *República* IV, donde las diferentes virtudes son diferentes modos o grados de ser virtuoso o diversos niveles de excelencia humana.

⁵ *Menón*, 78d11; 79a5.

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1009.

Para establecer qué tipo de relación hay entre las virtudes particulares, Sócrates recurre a la relación entre pares de virtud, así: justicia-piedad⁷, sabiduría-templanza⁸, templanza-justicia⁹, y valentía-sabiduría¹⁰, pero lo hace desde la óptica lógico-ontológica. Sin detenernos mucho en cada uno de los pares de virtud, revisaré los argumentos fundamentales a partir del primer par de virtudes expuestas. De ahí tenemos:

- i. La justicia es justa (330d1)
- ii. La piedad es piadosa (330d10-12)

¿Qué se pretende con unas afirmaciones tan simples? Creemos que lo que se pretende con estas proposiciones es mostrar que existe algo así como la justicia misma y la piedad misma. Al ser así, es necesario que cada virtud sea idéntica consigo misma. De esta manera tendríamos estructuras lógicas del tipo A es A. Otra lectura posible es que ellas podrían identificarse igualmente con las expresiones de Antístenes, como mostrando que no es posible la predicación. Y es que en estos diálogos es difícil encontrar algún tipo de predicación propia, pues ello sólo ocurre a partir del *Sofista*. Sea como fuera, la lectura más simple parece indicar que si algo puedo predicar de la justicia es que ella es justa, y ello es así debido a que hay algo como la justicia misma o la piedad misma.

Luego de mostrar que existe alguna de estas relaciones entre las virtudes mismas, Sócrates pasa a examinar la relación entre virtudes, con el par justicia-piedad. Para ello se parte de la hipótesis que hemos identificado con Protágoras, según la cual existe una diferencia esencial entre las distintas virtudes, pues son diversas sus potencialidades (δύναμις). De esta manera obtenemos:

- iii. La piedad no es justa (331a8-9)
- iv. La justicia no es piadosa (331a9-10)

Las proposiciones iii- y iv- indican que no hay identidad entre las distintas virtudes, de modo que no hay relación identidad o unidad del tipo i- y ii-. En ellas

⁷ *Protágoras*, 330c-331b.

⁸ *Protagoras*, 332a-333b.

⁹ *Protagoras*, 333c-334c.

¹⁰ *Protágoras*, 349d-350c.

Sócrates hace un salto ilegítimo, que Taylor¹¹ denomina la adopción de una paradoja moral, según la cual:

v. La piedad es algo injusto (331a11)

vi. La justicia es algo impío (331b1)

En la interpretación tradicional, el cambio hacia v. y vi. se realiza con la finalidad de rechazar las consecuencias de la tesis de Protágoras en [a.1] que muestra que la relación entre virtudes es de diferencia, en el sentido de la contrariedad. Por ello Sócrates pasa a afirmar, acerca de la relación de contrariedad, que «para cada uno de los contrarios hay tan solo un contrario»¹². Por otro lado, si justicia es el contrario de piedad y viceversa, ellas no serán algo contrario de las demás virtudes, e.d., justicia no será lo contrario a templanza y de sabiduría. De manera que, si las virtudes no son absolutamente contrarias entre sí, o bien son lo mismo, o bien son algo semejante (ὁμοιότατον)¹³. Pero, al mostrarse que la relación no es de contrariedad, entonces quedan como posibles relaciones entre virtudes las de identidad o semejanza.

Retomando ahora la cuestión de si la relación entre virtudes es de semejanza o de identidad, parece difícil determinar cuál de ellas se da o incluso si se dan ambas. Nos inclinamos a pensar que en sentido platónico la relación es de semejanza, como parece desprenderse de la relación entre Templanza y Sabiduría, que son casi lo mismo¹⁴. Aunque no pretendo abordarla ahora, baste por lo pronto con decir que la diferencia específica entre virtudes, por lo que son semejantes las distintas virtudes, es relativa a los modos del ser de la virtud. Por otro lado, pretender que ésta es una relación de identidad supondría en sentido estricto: 1) que no hay ningún tipo de diferencia entre virtudes, que sería como negar la diferencia cuantitativa, y 2) que las virtudes son intercambiables unas por otra, así: la justicia sería piedad, la sabiduría sería templanza, la templanza

¹¹ Taylor, A.E [1926] *Plato: The man and his work*, Londres, Methuen & Co, pág 248.

¹² *Protágoras*, 332c-d.

¹³ *Protágoras*, 331b4-5.

¹⁴ Ello se ve con claridad en *Protágoras*, 331b8 donde se afirma: οὕτως ἀπλοῶν εἶναι, ὥστε συγχωρηῆσαι τὴν τε δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὀσιότητα δίκαιον, ἀλλὰ τί μοι δοκεῖ ἐν αὐτῷ διάφορον εἶναι.

sería justicia, la valentía sería sabiduría, etc. Lo que imposibilitaría la diferencia específica de cada virtud, ni siquiera por grados.

La idea de la semejanza parece más plausible en la medida en que se identifica virtud con ciencia (ἐπιστήμη)¹⁵. Ahí se muestra que si hay algo de lo que participan todas las virtudes es de la **ciencia**. Lo que no se establece es qué se entiende por ciencia o qué tipo de ciencia o disciplina científica, pues sin duda a cada virtud corresponde un tipo de conocimiento o un nivel de conocimiento específico. De hecho, se afirma que «ciencia es de los quehaceres humanos el más importante»¹⁶, lo que supone, además, el mayor grado de importancia de la sabiduría sobre el resto de las virtudes. Al afirmarse que «nada hay más poderoso que ciencia»¹⁷, se reconoce la primacía de ciencia. Así, quien obra dirigido por la ciencia no puede nunca errar. Ahora bien hace falta examinar si quien actúa por error o tiene una falsa opinión¹⁸ actúa por ignorancia. Cabe preguntarse ignorancia total o parcial. Propondremos dos posibles alternativas:

1- O bien, alcanzar una virtud particular implica alcanzar la ciencia toda (la sabiduría misma).

2- O bien, cuando alcanzamos una virtud particular alcanzamos cierto grado de la virtud total, y por ende cierto grado o modo de ser de la virtud **una**, de manera que sólo cuando logremos alcanzar la sabiduría misma, habremos alcanzado la virtud total.

No es difícil inferir que 1- es la postura socrática expuesta tanto en el *Protágoras*, como en el *Menón*, que implica que quien ha alcanzado la virtud particular o general ha alcanzado el conocimiento, y por consiguiente nunca el hombre de virtud podrá errar, además no habrá para él opiniones, ni verdaderas ni falsas.

Diremos que la alternativa 2- parece ser propiamente platónica y se encuentra desarrollada en el *Menón*, como superación al determinismo moral socrático, que supone tanto la posibilidad del error, como la aceptación de la

¹⁵ *Protágoras*, 357d3-4.

¹⁶ *Protágoras*, 352d.

¹⁷ *Protágoras*, 357c3.

¹⁸ *Protágoras*, 358c6.

distinción entre opinión verdadera y falsa. Ahora bien, este otro diálogo aborda la problemática de la virtud desde el exclusivo punto de vista ontológico.

2.2- El objeto de la virtud: la cuestión del Menón

Si nos acercamos al *Menón*, este diálogo igualmente se aleja de la cuestión sofística planteada en el *Protágoras* acerca de la enseñanza de la virtud, y adopta un nuevo temario más general acerca de la adquisición de la virtud. Sin embargo, nuevamente, no es el problema de *¿cómo* se adquiere la virtud?, sino el *¿qué* es la virtud? (τί ἐστὶν ἀρετή) Ello constituye el problema central a indagar. Este otro diálogo, marca un giro metodológico que se manifiesta, tanto por el recurso a la definición, como por la inclusión del método de la hipótesis.

Con todo, lo más que podemos deducir del *Protágoras* es que la virtud **una** que se busca no es la virtud particular, como las específicas ya nombradas, sino que es un género que contiene *lógicamente* a todas las virtudes particulares. Así, todas las virtudes específicas tienen en común una su *ousía* o *eídos* genérico al que se adscriben, y que se ha identificado con ciencia.

En el contexto del segundo de nuestros diálogos, la pregunta directa es *¿qué* es virtud? Ella supone que debe haber algo determinado o determinable que entre bajo la denominación de ese término. En el caso socrático se buscaba definir lo universal, principio de la ciencia¹⁹. Así, la ciencia es de lo que permanece, por tanto, no hay ciencia de lo particular mudable pues de esto sólo se da opinión²⁰. En cuanto a los nombres que reciben este objeto de la definición, son al menos dos, *ousía* y *eídos*. El primer término es fundamentalmente socrático, el segundo platónico. En el contexto del *Menón* es aquello idéntico que permanece independientemente de lo múltiple, que denominamos esencia (οὐσία)²¹. Pero aquí también significa algo **uno** y lo mismo (αὐτό)²², por el que son virtudes cada una. De manera que, en esta última acepción, se podría entender como aquello que da sentido y existencia a lo múltiple. Sin embargo, a éste nivel de la

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 4, 1078 b23.

²⁰ Mondolfo, R [1942] *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, pág 158.

²¹ *Menón*, 72a11.

²² *Menón*, 72c8.

obra platónica debemos evitar identificar esta esencia con las Formas en sentido estricto, es decir, como objetos inteligibles, como sugiere F. Bravo²³.

Sócrates insiste en la búsqueda una virtud **una**, que se opone al enjambre de virtudes que le ofrece el discípulo de Gorgias en la primera definición que propone de la virtud²⁴. Ahora bien, este algo uno es igualmente lo **universal**, que va más allá de la multiplicidad de los particulares. De hecho la segunda definición ofrecida por Menón, según la cual virtud es la «capacidad de mandar»²⁵, es rechazada por no aplicarse por igual a todo el universo humano, de hecho no es válida para los niños y los esclavos. Pero además de ser lo uno²⁶ y lo universal, el objeto de la definición, ha de ser lo que permanece **idéntico** a sí mismo, o «lo idéntico en todos estos casos»²⁷ de virtudes particulares.

Si recordamos las proposiciones [a] y [b] del *Protágoras*, ellas mismas sugerían que sólo hay dos posibles objetos de la definición: el real [a], y el nominal [b]. Tratándose del nominal se trata de determinar el significado de una palabra. Tratándose del real, lo que se busca es determinar un objeto, este objeto es: O bien,

1) Un ente (sujeto u objeto) sensible que se determina en la medida en que enumeramos o describimos sus características específicas, como en [a.1] algo. Por tanto, un sujeto u objeto que es descrito por un sujeto según su modo de percibir. O bien,

2) Un objeto esencial o universal que tiene una realidad en sí misma independientemente del sujeto que la enuncia. Por tanto una realidad objetiva.

Lo que muestra que es difícil establecer una relación entre [b] y [a.2], en dado caso resulta más plausible entre [b] y [a.1], como hemos sugerido.

a - El método sofístico para definir qué es virtud.

Tratándose de un objeto del tipo 1), que es el objeto que se acerca al método sofístico de la definición, éste comprende tanto enumeración como

²³ Bravo, F [1989] *Introducción a la filosofía de Platón*, Caracas, UCV, pp. 56-57.

²⁴ *Menón*, 72a.

²⁵ *Menón*, 73c.

²⁶ *Menón*, 74a.

²⁷ *Menón*, 75a4.

descripción, como la ha señalado F. Bravo²⁸. Ahora bien, de este modo de hablar de *x*, por enumeración y descripción, basta releer la primera definición de virtud dada por Menón, como enumeración de varios tipos de virtud. Ella puede ser considerada como diferentes modos de significar una misma cosa o como diversas nominaciones de una misma cosa, lo cual supone una relación sobreyectiva entre las partes y lo uno, o entre los diferentes nombres y una cosa. Esto es lo que se infiere de las tesis de Protágoras, a saber, si cualquier modo de nombrarlas (opinión) es verdadero, entonces cualquier cosa es cualquier cosa. Por ello parece tonto preocuparse por saber qué es aquello que llamamos virtud, pues simplemente es cualquier cosa que queramos significar como tal.

Todo esto revela que, aunque se da por sentado que Protágoras acepta la tesis de la unidad de la virtud, es difícil decir que es aquello que los sofistas denominan virtud, pues al no ser algo uno, ni universal, ni lo idéntico a pesar de la multiplicidad; lo que denominan virtud no es en sentido estricto un ser real, sino un mero a-parecer.

b- El método socrático-platónico para definir qué es virtud.

Si nos ubicamos en el contexto del método socrático-platónico expuesto en el *Menón*, tendremos que decir que éste se desarrolla primero a partir del rechazo y crítica de los modelos sofísticos para definir virtud, y luego con la construcción de las definiciones paradigmáticas de figura y color. En el primer momento, surge el denominado método socrático que comprende una etapa de refutación y otra de construcción. En la etapa de la refutación encontramos a un Sócrates que se niega a responder qué es virtud, y que prefiere tomar el discurso de su interlocutor con el fin de refutarlo mediante un interrogatorio, así reúne los razonamientos y muestra sus contradicciones o inconsistencias. Ésta etapa tiene como fin liberar al interlocutor de su ignorancia, mediante el reconocimiento de la imposibilidad de determinar el objeto de la definición, también conocida como etapa catártica. Continúa con la etapa constructiva, que consiste en un interrogatorio guiado por Sócrates y que tiene como fin el procurar un pensamiento verdadero por parte del interrogado, pensamiento que se encuentra en el alma del interlocutor previamente. Este primer momento socrático por lo

²⁸ Cf. Bravo, [1989] pp. 60-61.

general y a lo largo de los diálogos, donde encontramos el pensamiento de Sócrates, no logra producir resultados o partos favorables, sino fundamentalmente abortos de lo que se investiga, es decir, por lo general no se logra determinar lo universal. En el diálogo que nos ocupa encontramos por primera vez un *paradigma* definicional, con los modelos de figura y color²⁹. De hecho se logra determinar un *éidos*, que no sólo es uno, sino que, además, es universal, pues es verdadero para cualquier figura, e idéntico a sí mismo. Así, una «figura es lo que limita a todo sólido»³⁰ y «el color es el flujo de figuras conmensuradas y perceptible a la vista»³¹. Claro que estos modelos de definición son relativamente exitosos en la medida en que pretenden definir objetos sensibles, pero no parecen dar resultado tratándose de términos esenciales como virtud. Por otro lado, tratándose de virtud, en éste diálogo se le trata de definir con el método de la hipótesis que luego examinaremos.

III- La naturaleza de la virtud (*problemas ético-ontológicos*)

Si bien los dos diálogos que estamos examinando, pretenden establecer la tesis socrático-platónica según la cual la virtud (*ἀρετή*) es ciencia (*ἐπιστήμη*), se requiere determinar su naturaleza. Si en el *Protágoras* se enuncia esta tesis y el *Menón* la retoma como tesis exploratoria, cabe preguntarse ¿qué se entiende por ciencia en el contexto de estos diálogos?

a- La Tesis socrática según la cual «Virtud es Ciencia».

La tradición interpretativa iniciada por Aristóteles supone que aquello que Sócrates denomina *ciencia*, no es más que la intelección de las verdades morales³². A ello se debe que la tradición considere la ética socrática, como una ética de corte intelectualista, pues ésta parece indicar que conocer la virtud es la condición necesaria y suficiente para ser virtuoso. Por ello, se le atribuye una de las tesis expuestas en *Protágoras* que afirma que «quien posee (conoce) una ya las tiene todas»³³. La asimilación de ésta tesis implicaría que quien conoce

²⁹ *Menón*, 75b-77b.

³⁰ *Menón*, 76a5.

³¹ *Menón*, 76d6.

³² Aristóteles, *EN*, VII, 2, 1147b9.

³³ *Protágoras*, 329e5.

lo justo, es justo. Pero más aún, quien conoce lo justo es virtuoso en sentido pleno, pues también es piadoso, temperante y sabio. Supone por demás, no sólo que quien *conoce* la virtud *es* virtuoso, sino además que *actúa* siempre apegado al bien o virtuosamente. Esto implicaría, como lo ha denominado F. Bravo³⁴, un determinismo moral. Ya en el *Protágoras* encontramos una respuesta socrática que afirma que «es de los quehaceres humanos, el más importante», por tanto ciencia es una intelección que nos debe mover necesariamente a la acción³⁵.

Ahora bien, si el hombre sabio actúa siempre apegado a la virtud, ¿por qué el hombre yerra o actúan mal? Ello parece deberse a que no ha logrado la intelección de la virtud, pues «quienes hacen cosas feas y malas las hacen involuntariamente» víctimas de la ignorancia³⁶. Igualmente parece ser la idea de Sócrates en la refutación de la tercera definición dada por Menón, que muestra que nadie desea lo malo a sabiendas, incluso quien desconoce algo (lo malo) no lo puede apetecer³⁷. Por consiguiente, en ambos diálogos parece claro que quien actúa mal, lo hace víctima de la ignorancia. Pero si esto es así, resultaría imposible, no sólo el determinismo moral, sino fundamentalmente el encontrar un hombre virtuoso. Ya en el intermedio del *Protágoras*, donde se muestra la relación entre poesía y virtud, con el poema de Simónides, se interpreta que «para un varón no es posible *ser* bueno sino hacerse bueno... solamente dios tendrá tal privilegio de *ser* bueno»³⁸.

b- Examen de la tesis «Virtud es Ciencia» mediante el Método de la Hipótesis.

Si esto en realidad ocurre primero en el *Protágoras*, en el *Menón* Platón parece desarrollar otro sentido de la expresión «virtud es ciencia». De manera que su noción de ciencia parece exigir ahora la rigurosidad del matemático, que no se encuentra ni en Sócrates, ello se desprende de: 1) su uso del método hipotético para considerar la tesis de la virtud-ciencia, 2) el recurso del planteamiento geométrico en la demostración de su teoría de la reminiscencia, y

³⁴ Bravo, F [1989] Pág.65.

³⁵ *Protágoras*, 352d.

³⁶ *Protágoras*, 345e.

³⁷ *Menón*, 77c-78c.

³⁸ *Protágoras*, 344a2; b10.

3) la fuerte distinción entre ciencia y opinión verdadera. La primera y la tercera de estas cuestiones la abordaremos en este apartado y dejaremos la segunda para cuando consideremos el problema de la adquisición de la virtud.

A fin de examinar la tesis socrática según la cual la virtud es ciencia, Platón desarrolla la revisión de dicha tesis tomándola como segunda hipótesis de trabajo en condicional con otra que se viene aceptando desde el *Protágoras*, a saber, la virtud puede enseñarse. A esta implicación se suma una segunda premisa, común en nuestros diálogos, que establece que si la virtud es enseñable, entonces han de haber maestros y discípulos de ella. A partir de estas premisas se tratará de deducir, por medio de razonamientos, si se sigue la verdad de dicha proposición. El procedimiento es el siguiente: 1) Si la virtud es ciencia, entonces es enseñable. 2) Si es enseñable, entonces hay maestros de ella. Pero luego se muestra, por medio de ejemplos de la vida cotidiana, que no hay maestros de virtud. Por tanto, la virtud no puede enseñarse. Más aún, es de dudar que la virtud sea ciencia. La demostración del enunciado según el cual «no hay maestros, ni discípulos de virtud» se logra por tres vías diferentes:

En primer término, por la vía indirecta que arroja la Teoría de la Reminiscencia³⁹, que muestra, como veremos más tarde, que el aprendizaje no es resultado de una imposición externa realizada por los llamados maestros, sino que es el resultado de una investigación interna (del alma consigo misma).

En segundo término, por la vía directa de la afirmación de Anyto, para quien aquellos que profesan ser maestros de virtud y fijan sueldo por sus enseñanzas, llamados sofistas, que no son más que «peste y corrupción de quien con ellos se tratan». Por tanto, los sofistas no son maestros de maestros de virtud⁴⁰.

Por último, en tercer término, por la vía de la demostración empírica, contra la posibilidad abierta por Anyto. Se recurre aquí a mostrar con ejemplos de la vida, que aquellos atenienses destacados como Temístocles, Pericles y Tucídides, a pesar de ser hombres de virtud no pudieron enseñar, aquello en que eran virtuosos, a sus propios hijos⁴¹.

³⁹ *Menón*, 81a-86c.

⁴⁰ *Menón*, 90b-93c.

⁴¹ *Menón*, 93c-94e.

De ésta manera, no sólo se fundamenta la proposición clave del procedimiento hipotético, sino que se logra obtener una conclusión contraria a la dada en el *Protágoras*, como lo es que «la virtud no es enseñable». Más aún, se refutan dos de las tres vías propuestas en el *Menón*, pues si no hay maestros y no es posible enseñarla, será necesario afirmar que nadie la adquiere por naturaleza, pues no hay quienes la hereden de padres virtuosos. Quedan así refutadas las vías de su adquisición por medio de la enseñanza (διδασκτὸν), que es la propuesta sofística, y de la naturaleza (φύσει), que es la propuesta aristocrática. Y sin tratar la referida a la práctica (ἀσκητόν), que posiblemente sea la propuesta filosófica.

Ahora bien, si la virtud no es enseñable, ni ciencia, entonces ¿qué es? La tesis platónica parece indicar que si negamos que sea ciencia no nos queda más que la virtud sea opinión verdadera (ἀληθῆς δόξα).

c- La Tesis platónica según la cual «Virtud es Opinión Verdadera»

Los resultados de la aplicación del método de la hipótesis obligan a Platón a una segunda gran hipótesis, como lo es recurrir a la idea de opinión correcta (ὀρθὴ δόξα)⁴² u opinión verdadera (ἀληθῆς δόξα)⁴³. No porque rechace la noción de ciencia, sino porque tiene que desistir de emparentarla con la virtud. Por ello recurre a la noción de opinión verdadera, como modo de aproximación a la virtud. En el *Menón*, encontramos el famoso ejemplo del camino a Larisa, donde Platón trata de mostrar que podrá ser un buen guía tanto quien conoce el camino y tiene ciencia, como quien tiene una opinión verdadera sobre él, aunque nunca fuera allá, pues en ambos casos logrará resultados satisfactorios. En este sentido se afirma que «la opinión verdadera es tan buen guía, en la acción, como lo puede ser la ciencia»⁴⁴.

Ahora bien, esta relativa semejanza entre ciencia y opinión verdadera se da sólo en el plano práctico, pues es ahí, en el plano de la acción o de las finalidades prácticas, donde en nada es inferior a ciencia. Por otra parte, el mismo ejemplo muestra que la opinión verdadera es no sólo otra vía adecuada

⁴² *Menón*, 97c4.

⁴³ *Menón*, 96e-98e.

⁴⁴ *Menón*, 97b11.

para la acción, sino que, además, es otra vía para acceder al conocimiento, es decir, se le reconoce por primera vez un valor gnoseológico, cosa que no sucede en el ámbito de la filosofía socrática. Ello lo veremos con mayor claridad con la consideración del problema gnoseológico de la adquisición de la virtud.

Con la introducción de la opinión verdadera, desaparece el denominado determinismo moral, en la medida en que el hombre que pueda emitir opiniones acertará, si tiene opinión verdadera, pero si la opinión verdadera se escapa de nuestras almas, como las estatuas de Dédalo, entonces será difícil acceder al conocimiento estricto. De hecho, una de las diferencias entre ciencia y opinión verdadera radica en que mientras la primera es permanente en el alma, la segunda sólo se mantendrá estable si la atamos con razonamientos, a fin de convertirlas en ciencia⁴⁵. Así se desprende del proceso de la reminiscencia, como veremos posteriormente.

Ahora bien, si «no es por ciencia, entonces es por opinión verdadera que se adquiere la virtud política»⁴⁶. De ser así, en nada se diferenciarían quienes tienen opinión verdadera, de quienes practican el arte adivinatorio, pues en ninguno de ambos casos sabrán dar cuenta de las razones por las que opinan correctamente. Si esto es así, entonces «quienes careciendo de inteligencia se guían correctamente, entonces lo hacen por don divino»⁴⁷. De manera que la virtud se identificaría ahora con un don divino. Con esta tercera hipótesis se llega a una naturaleza contraria a la pretendida en un principio. Por ello Platón termina diciendo que, si esta última hipótesis llegara a ser correcta, «la virtud no será ni enseñable, ni algo dado por naturaleza, ni algo asociado a la sabiduría»⁴⁸ y en realidad no sabríamos qué es la virtud⁴⁹.

⁴⁵ *Menón*, 98a.

⁴⁶ *Menón*, 99b11-c2.

⁴⁷ *Menón*, 99c6-8.

⁴⁸ *Menón*, 99e

⁴⁹ *Menón*, 100b.

IV- La adquisición de la virtud (*problemas ético-gnoseológicos*)

Para poder abordar el problema de la adquisición de la virtud se hace necesario aclarar los distintos escenarios en que se presenta el problema.

En primer lugar, tenemos que decir que en el marco del *Protágoras* se establece la tesis de este sofista según la cual «la virtud es enseñable»⁵⁰ de manera que hay maestros y discípulos de virtud. Esto quiere decir que en este diálogo se da por supuesto que es adquirible mediante la enseñanza. Además, en él encontramos no sólo la concepción de Protágoras, sino igualmente la concepción de la educación sostenida por la cultura popular griega. Pero en segundo lugar, se hace necesario distinguir la problemática en el marco del *Menón*, pues aquí el tratamiento de la cuestión planteada se aborda desde una perspectiva más analítica, como ya lo hemos señalado anteriormente con la triple vertiente. En sentido filosófico, estas posturas pueden ser revisadas a partir de la dicotomía ley-naturaleza (νόμος- φύσιν), que marca el tránsito de la ley del hombre a la naturaleza, de la misma forma en que se da una superación de las tesis sofisticas por parte de las nociones socrático-platónicas⁵¹.

4.1- Protágoras, la cultura y la enseñanza de la virtud.

Tratándose de la concepción de Protágoras sobre la adquisición de la virtud, debemos recordar que esta se adscribe a la tesis de la posibilidad de adquirirla por medio de la enseñanza. Ella se expone en extenso en el *Protágoras* (320c-328d) donde el sofista recurre a explicarla por medio de dos argumentos: 1) basándose en las ideas de la tradición mitológica, de ahí que esta parte se denomine el mito de Protágoras; y luego 2) mediante exposición razonada de la propia cultura griega.

Según el mito (320c-324d) cuando se hizo la tierra y con ella a los distintos seres que en ella habitan, se les encargó a Prometeo y a Epimeteo repartir las facultades convenientemente entre los distintos seres que en ella habitan. Pero Epimeteo, que no era un gran sabio, derrochó todas las facultades en los seres irracionales, y llegado el momento de echar a los hombres a la tierra fue que

⁵⁰ *Protágoras*, 316b-320b.

⁵¹ Sobre este punto puede verse Bravo, F[1993] La antítesis sofística Nómo-Phýsis, en: *Apuntes Filosóficos*, No. 4, pp. 103-134.

Prometeo se percató que el hombre se había quedado desnudo, descalzo, descamado y desarmado. Para que no quedase en desventaja comparativa, Prometeo robó la sabiduría a Minerva y el arte del fuego a Vulcano, de manera que el hombre adquiriera sabiduría y un instrumento como el fuego que posibilitara dicha sabiduría para una vida útil, pero dicha sabiduría no incluía la virtud política. Así se dio al hombre una dote divina que le permitió: adorar a los dioses e inventar casas, vestidos, calzado, camas y alimentos de la tierra. Pero a pesar de ello el hombre vivía disperso pues carecía de dicha virtud política, que es parte de la guerra. Así que dispersándose el hombre perecía. Para evitar la desaparición de los hombres, Júpiter envió a Mercurio para llevar justicia a todos los hombres, sentenciando que quien no fuese capaz de mantener su parte de justicia por el bien de la ciudad, fuese muerto. De manera que es propio de todo varón tener la virtud, por ello cualquier varón sirve de consejero de la virtud. Ahora bien, esto indica que se adquiere por engendrarse en el hombre por enseñanza y que a nadie le viene por naturaleza, pues no son unos pocos aristócratas quienes la pueden poseer. Lo que muestra ya la dicotomía *nómos-phýsis* que pone a la virtud política del lado de la ley. Por ello quien reprueba, enseña o reprime lo hace por conocer la ley, de manera que la necesidad misma de aplicar castigo a algunos que infringen la ley, indica que la virtud es adquirible por enseñanza.

Esto indica que al interpretar la tradición bajo la perspectiva de la ley divina que se convierte en ley humana, Protágoras entiende la virtud desde la óptica de la ley humana (*vóμος*). Con el carácter divino de la virtud política, Protágoras pretende mostrar la supremacía de la ley sobre la naturaleza, pero además que ciencia es algo irrelevante con respecto a lo divino. Por ello le cuesta considerar a la virtud como ciencia. Sin embargo, el asunto más importante parece recaer en el hecho de reconocer, lo que posteriormente expone Anyto en el *Menón*, como crítica a la posibilidad de la maestría por parte de los sofistas, que «todos los hombres pueden enseñar la virtud». Queda al descubierto una dificultad que se repite en el segundo de nuestros diálogos, a saber, si los buenos varones enseñan igualmente a sus hijos.

Protágoras continúa su exposición en forma razonada (324d-328d) mostrando que en la tradición cultural griega se enseña el apego a la ley de los hombres en todo momento de la vida. Pues quien no se apega a la ley de los

hombres es castigado, expulsado de la ciudad o asesinado por su irrespeto a dicha ley. Desde la infancia se enseña *ostensivamente* «esto es bueno», «estotro es malo», «esto es justo», «esto es impío», «haz esto», «no hagas esto», etc. Una vez que se aprende a leer y a escribir, se les ofrecen las obras de buenos poetas con el fin de *emular* y tratar de ser como los protagonistas de los poemas épicos. Una vez salidos de la mano de los maestros se les obliga a aprender las leyes de la Ciudad y vivir según ellas. En este punto es que entran los sofistas como Protágoras, quienes aventajados en la virtud política, se ofrecen por estipendio como maestros de virtud enseñando *oratoria* para dar buenos discursos sobre la virtud política y la salud del Estado.

A pesar de la defensa de la tesis de la enseñanza de la virtud, recurriendo a los modos en que se desarrolla la cultura griega, otra vez Sócrates pone la objeción de buenos y destacados varones, como Pericles, quien no han podido enseñar la virtud a sus propios hijos⁵². Este constituye, sin lugar a dudas, el argumento pilar del pensamiento socrático-platónico, pues se repite como hemos visto en el *Menón*⁵³.

4.2 –La conclusión de la Reminiscencia.

Si bien el *Protágoras* sostiene que la virtud es adquirible por enseñanza, es en el *Menón* donde encontramos una visión más global que atiende a un problema mayor y más fundamental, como lo es el del origen y la posibilidad misma del conocimiento, que se hace en el marco de la Teoría de la Reminiscencia. Si bien ella surge como solución a la aporía planteada por Menón sobre la imposibilidad del conocimiento, podemos decir que esta teoría sirve de modelo explicativo para entender la postura socrático-platónica sobre la cuestión de la adquisición del conocimiento, y por ende de la virtud. De manera que, para determinar cómo se adquiere la virtud, parece necesario atender primero la cuestión sobre cómo es posible el conocimiento.

La teoría a exponer la ha escuchado Sócrates de Sacerdotes y personas especializadas en asuntos divinos. De manera que Platón declara su deuda con la tradición religiosa y muy especialmente con las ideas órficas y la escuela

⁵² *Protágoras*, 329a.

⁵³ *Menón*, 93c-94e.

pitagórica. Recurriendo a estas ideas se inicia una formulación de la teoría que descansa en elementos a-rationales. Estos principios fundamentales sobre los que descansa la teoría son los principios órficos según los cuales: 1) el alma ha sido aprisionada en el cuerpo a causa de una falta cometida, y 2) la metempsicosis o reencarnación del alma, que supone la posibilidad de purificación (κάθαρσις) para poder liberarse luego del cuerpo, por lo cual es necesario llevar una vida santa. Este segundo supuesto es compartido por los pitagóricos, para quienes el ascenso a la verdad se da como resultado de la purificación. De estos elementos a-rracionales surgen las tesis iniciales de esta teoría:

- 1) El alma es inmortal (81b)
- 2) El alma reencarna un sin número de veces (81c)
- 3) El alma ha contemplado todo previamente.(81c)
- 4) El alma puede, por ser la naturaleza homogénea, encontrar un solo recuerdo y éste será suficiente para alcanzar la virtud y todo lo conocido. (81c-d).

De estas tesis míticas se desprende que la adquisición del conocimiento es cuestión de rememoración y no de la enseñanza por medio de agentes externos. Sin duda es una respuesta contra los sofistas, quienes se han presentado como maestros de virtud. Ahora bien, si no hay maestros de virtud, se hace necesario mostrar que el conocimiento es re-conocimiento. O simplemente que conocer no es otra cosa que recuerdo o reminiscencia. Así se inicia el desarrollo de la demostración empírica de estas tesis de origen órfico, que se explican bajo la perspectiva de sus implicaciones filosóficas.

La demostración empírica de las tesis iniciales se inicia con la petición a Menón, por parte de Sócrates, le provea de un esclavo; que *hable* griego y que haya nacido en casa, a fin de que el mismo Menón constate que nunca ha tenido maestro alguno, para que pueda él mismo servir de testigo de la ignorancia del esclavo. Se trata de indagar si un esclavo «ignorante» es capaz de mostrar racionalmente las tesis enunciadas, solucionando un problema matemático, a saber, cuál es la línea del cuadrado que engendra el doble de su superficie. Sin duda, se trata de un corolario que posiblemente terminaría en la formulación del teorema de Pitágoras por parte del esclavo. Para ello Sócrates guía al esclavo a través de un interrogatorio que se supone guiado y que no aporta información al esclavo. Esta es una muestra inequívoca del método socrático de la mayéutica.

En él se trata de mostrar que no es Sócrates quien dará información o enseñara geometría al esclavo, sino que todo lo que éste diga, parte de él mismo, de su alma. En otras palabras, que el aprendizaje no es producto de la actitud pasiva del alumno. Por el contrario, el auténtico aprendizaje surge como una posición activa por parte del sujeto mismo que quiere aprehender. De manera que la guía mayéutica de Sócrates es un modo de despojar al reconocedor de su ignorancia. Y el resultado es el entusiasmo activo del esclavo por indagar.

Lo cierto es que, luego del interrogatorio, el mismo Menón reconoce que en el proceso el esclavo no ha dado ninguna opinión ajena, sino que todas han salido de él⁵⁴. No expondré los detalles de dicho proceso mayéutico de nociones geométricas, simplemente comentaré lo que considero los puntos fundamentales de ésta demostración. A saber, si bien se parte del supuesto de la ignorancia en geometría por parte del esclavo, hay que aceptar que él reconoce figuras geométricas, como el cuadrado que tiene todos sus lados iguales. De manera que no hay absoluta ignorancia en geometría. Ahora bien, en el proceso no se alcanzan conocimiento de manera directa, sino que se va armando el razonamiento a partir de opiniones verdaderas. De manera que, en el proceso mayéutico hay un tránsito de la opinión verdadera al conocimiento propiamente dicho. Al ser así, se muestra la tesis inicial, según la cual a nivel práctico en nada es inferior la opinión verdadera respecto del conocimiento. Más aún, que puede haber un tránsito de la opinión verdadera al conocimiento.

Si se acepta que el esclavo ha sacado de sí todas las opiniones verdaderas, pues ninguna de ellas ha sido introducida por su interlocutor, entonces tenemos que aceptar que las verdades de la geometría se hallaban en él desde un principio. Ello conlleva a aceptar que ciertamente su alma es inmortal y que la adquisición del conocimiento no depende de la trasmisión del conocimiento de un individuo a otro, sino una búsqueda interna, en la cual el maestro es sólo un ayudante o partero. La confrontación entre la propuesta pedagógica de Protágoras, quien se hace llamar maestro de virtud, y la presentada aquí por Sócrates muestra fundamentalmente dos cosas: En primer lugar que no hay tal cosa como maestros de virtud, quienes enseñarían a sujetos pasivos ciertos saberes que éstos poseen. Pero más importante aún, que la indagación acerca de la naturaleza de cualquier

⁵⁴ *Menón*, 85b.

asunto, incluido el de la virtud, solo podrá ser tratado en sentido pleno mediante el interrogatorio guiado que permite diferenciar las opiniones verdaderas de las falsas. Interrogatorio que producirá respuestas verdaderas que podrán ser ordenadas de tal forma que podrán llegar al puerto seguro del conocimiento de lo que es la virtud.

