

Procedimiento del Menón en relación a la "Teoría de la Ciencia" en Aristóteles

Por Ermila Elíes de Pérez Perazzo

INTRODUCCION

El presente trabajo es una tentativa de comprender el diálogo platónico *Menón* a partir de la teoría de la ciencia desarrollada por Aristóteles en los *Analíticos posteriores*. A nuestro juicio las exigencias de la teoría de ciencia aristotélica se encuentran ya contenidas *implícitamente* en el desenvolvimiento dialéctico del *Menón*, no sólo en lo que respecta a los criterios que permiten determinar la validez de las definiciones, sino también en la exigencia suprema de constituir un saber acerca de la virtud que sea en verdad y propiedad una *ciencia*.

Alcanzar este saber es el objetivo del *Menón*. Es cierto que Platón no logra obtenerlo, pero en su búsqueda procede de la misma manera como procede la búsqueda del saber de ciencia. Por eso nos parece conveniente analizar el *Menón* a la luz de los resultados aristotélicos como la mejor manera de comprender la propia teoría de la ciencia platónica. Creemos, en efecto, que la confrontación y el análisis de los textos, bajo los supuestos que indicamos, puede servir a esclarecer este punto capital.

Dejamos constancia de que este trabajo es sólo un ensayo inicial. Otros diálogos platónicos, como nos proponemos hacerlo ulteriormente, serán analizados desde esta perspectiva. Nuestro interés fundamental reside sobre todo en acceder a la teoría de la ciencia platónica por sucesivas tentativas. No se trata, pues, de un estudio histórico ni de un análisis textual, en el sentido estricto de la palabra. Es el trabajo que precede a la *comprensión* de un aspecto esencial de la filosofía platónica.

CAPITULO I

ESTRUCTURA DEL DIALOGO

Considerar a los diálogos de Platón como una pieza dramática¹ constituye un procedimiento adecuado para comprender mejor su estructura. Desde este punto de vista nos parece que el *Menón* puede ser dividido en cinco escenas distintas, cada una de las cuales contiene su trama, sus personajes y sus movimientos propios:

La primera escena se extendería desde 70a hasta 80b. Los personajes son Sócrates y Menón. La escena está dominada por la discusión acerca de lo que es la virtud (*ἀρετή*). Se trata de saber *qué* es la virtud para poder decir después *cómo* es. Mas a pesar de los intentos realizados para alcanzar la definición, los personajes no pueden obtenerla.

La segunda escena estaría constituida por el pasaje que va desde 80b hasta 86c. En esta escena, además de Sócrates y Menón, interviene un tercer personaje, un criado de Menón (*παῖς*). Por interrogaciones sucesivas al criado, Sócrates trata de demostrar a Menón que el conocimiento (*τὸ μαθήειν*) es reminiscencia (*ἀνάμνησις*).

La tercera escena comenzaría en 86c y concluiría en 90b. Desaparece el personaje del criado y se mantienen en escena Sócrates y Menón. Los diálogos giran en torno del mismo problema de la virtud, pero modificando la perspectiva, puesto que se trata de saber *cómo* es la virtud partiendo de una hipótesis (*ἐξ ὑποθέσεως*) acerca de su *qué* es. Aunque no se sabe lo que es la virtud, se investiga *cómo* es, bajo el supuesto de que si la virtud es tal cosa, será de tal manera.

La cuarta escena sería aquella que se desarrolla desde el pasaje 90b hasta el pasaje 95a. Los personajes son Sócrates, Menón y Anito. La presencia de Anito, por su personalidad misma, no sólo implica asociar un interlocutor más al diálogo, sino tener una ilustración viviente acerca de lo que se discute. La conversación, por eso, se efectúa exclusivamente entre Sócrates y Anito, en presencia de Menón. En esta escena se examina otra hipótesis: si la virtud es ciencia, entonces puede ser enseñada. Pero como no se puede afirmar rotundamente que la virtud es ciencia, conviene ave-

1. Cf. A. Rivaud: *Platon, auteur dramatique*

riguar más bien si hay maestros y discípulos en materia de virtud, puesto que todo aquello que es enseñable (*δικάκτον*) debe hacer aparecer tanto maestros como discípulos.

La quinta escena se extendería desde 95a hasta 100b. Los personajes son Sócrates y Menón. Anito ha preferido retirarse, disgustado (*χαλεπαίνειν*) por considerarse personalmente aludido en la discusión. Sócrates y Menón prosiguen el diálogo examinando el argumento acerca de la existencia de maestros de virtud. El diálogo concluye en la imposibilidad de encontrar maestros de virtud y en el reconocimiento expreso de las consecuencias que este hecho comporta. Si no hay maestros, no puede haber discípulos. Si no hay maestros ni discípulos, la virtud no es enseñable. Si la virtud no es enseñable, no es ciencia.

Desde el punto de vista dramático, por consiguiente, el diálogo puede ser dividido en escenas hasta cierto punto independientes. Los personajes centrales, Sócrates y Menón, mantienen la continuidad de la conversación y la presencia del criado de Menón en la segunda escena y la de Anito en la cuarta, parecen servir como ilustración viviente, como testigos que dan fe acerca de los argumentos que se discuten. El criado de Menón ilustra la tesis del conocimiento como reminiscencia. Anito ilustra la hipótesis acerca de los maestros de virtud.

CAPITULO II

PROBLEMATICA DEL DIALOGO

1. El *Menón* plantea el problema de la virtud, problema socrático por excelencia.¹ Este problema se presenta bajo la forma de una pregunta dialéctica e implica diversas alternativas:

a) ¿Es la virtud enseñable o no?

1. Es sabido que la preocupación de Sócrates por la virtud ha sido confirmada por los testimonios tanto de Jenofonte como de Aristóteles. Argumentos análogos a los que aparecen en el *Menón* se encuentran en el tratado (*Δισσοὶ λόγοι*) (Cf. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, p. 414), pero también en el *Banquete*, de Jenofonte. Conviene observar, por último, que en el diálogo *Protágoras*, Sócrates acepta la tesis de que la virtud es materia de enseñanza.

- b) Si no es enseñable, ¿de qué otro modo la adquieren los hombres?
 c) ¿Pueden adquirirla por práctica (o ejercicio)?
 d) ¿Pertenece a los hombres por naturaleza?

2. Responder a esta pregunta, en la forma en que ha sido planteada, no es fácil porque se debe saber primero lo que es la virtud. Sócrates afirma no saberlo. Menón cree al comienzo saberlo, pero después cae en cuenta de que tampoco él lo sabe. Saber qué es la virtud constituye la primera condición para poder responder a la pregunta. Sólo en posesión de lo que es la virtud se puede saber cómo es. Nada se puede averiguar acerca de la virtud mientras no se sepa *qué* es ella.

3. Pero de hecho algo sabemos acerca de la virtud, puesto que podemos actuar virtuosamente y discernir cuáles hombres son virtuosos. ¿Qué tipo de "saber" es aquel que poseemos en este caso y que en verdad y propiedad no es *saber* en sentido estricto? ¿Cómo hemos adquirido este "saber"? ¿En qué se distingue este "saber" de lo que en verdad y propiedad es *saber*?

4. El saber acerca de la virtud no es una *ciencia* (ἐπιστήμη) en sentido estricto. Si no es una ciencia, es de todos modos una forma de conocimiento a la cual se le puede denominar *opinión recta* (ὀρθὴ δόξα).

A través de este planteamiento, se trata esencialmente de *definir* la virtud y poseer acerca de ella una forma de conocimiento que sea *saber* en verdad y propiedad. A pesar de haber propuesto en el diálogo tantas definiciones observa Alfred Croiset—, Sócrates no formula la definición que verdaderamente interesa, esto es, la definición de la virtud.²

CAPITULO III

LAS DEFINICIONES

Menón le pregunta a Sócrates: "¿Podrías decirme, Sócrates, si la virtud es cosa que se enseña, o si no se enseña sino que se practica, o si ni se practica ni se aprende, sino que la tienen los hombre por naturaleza o de algún otro modo?"¹

2. *Menón*. Colección Budé, tomo III, p. 230.

1. Ἐχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρτες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ (*Men.* 70a; 1-4).*

1º) Sócrates afirma no saber absolutamente nada de la virtud (... καὶ ἐμαυτὸν καταμέμφομαι ὡς οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν).

2º) El saber se obtiene preguntando por el *qué es* (τὶ ποτ' ἐστίν)

Ante tales afirmaciones nos preguntamos:

A) Si Sócrates no sabe "absolutamente nada de la virtud" ¿Cómo podrá saber, que lo que se diga de la virtud, es lo que la virtud es o no es?

B) ¿Por qué hay que indagar primero por el "qué" es. Es ésta, entonces, la pregunta por excelencia de la ciencia?

Tratemos de dar respuesta a estas interrogantes, examinando la primera definición que da Menón de la virtud.

a) *Primera definición*

Menón. "En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil: la virtud del hombre consiste en ser capaz de administrar los asuntos del Estado y administrándolos hacer bien a los amigos, mal a los enemigos y cuidarse de que a él no le pase nada de eso. Si lo que quieres es la virtud de la mujer, no es difícil explicar que es necesario que ella administre bien la casa conservando cuanto contiene y siendo sumisa a su marido. Distinta es la virtud del niño, ya sea hembra o varón, y la del hombre viejo, si quieres, libre, y si quieres, esclavo. Y hay otras muchísimas virtudes, de modo que no es problema decir, acerca de la virtud, qué es: pues en cada una de las actividades y épocas de la vida y para cada cosa tiene cada uno de nosotros la virtud; y del mismo modo cree, Sócrates, que también el vicio".²

Sócrates argumenta en contra de esta definición diciendo:

2. Πρῶτον μὲν, εἰ βούλει ἀνδρὸς ἀρετὴν, ῥάδιον, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετὴ, ἰκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν. εἰ δὲ βούλει γυναικὸς ἀρετὴν, οὐ χαλεπὸν διελθεῖν, ὅτι δεῖ αὐτὴν τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν, σφύζουσάν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οὔσαν τοῦ ἀνδρός. καὶ ἄλλη ἐστὶν παιδὸς ἀρετὴ, καὶ θηλείας καὶ ἄρρενος, καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μὲν βούλει, ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει, δούλου. καὶ ἄλλαι πάμπολλαι ἀρεταὶ εἰσιν, ὥστε οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς περί ὃ τι ἐστίν. καθ' ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἐκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετὴ ἐστίν, ὡσαύτως δὲ οἶμαι, ὃ Σώκρατες, καὶ ἡ κακία (Men. 71e ; 2-11. 72a; 1-6).

1º) Buscando una sola virtud me he encontrado con un enjambre de virtudes.³

2º) Las virtudes en tanto son virtudes no difieren la una de la otra.

3º) Las virtudes difieren por alguna otra cosa pero no por ser virtudes.

4º) ¿Qué es eso por lo que en nada difieren?

Es evidente —hablando con la terminología aristotélica— que Sócrates parte de un conocimiento preliminar que le sirve como de "principio fundamentante" para indagar el *qué* es. En efecto, Sócrates aunque no sabe nada de la virtud, sabe, sin embargo, que las virtudes aunque "son muchas y de diversas clases, en todo caso una única y misma forma (*εἶδος*) tienen todas, gracias a la cual son virtudes...".⁴ Pero este saber en verdad y propiedad no es saber *lo que* es la virtud y por eso ha afirmado Sócrates que no sabe "absolutamente nada de ello". Esto es válido para la fuerza, la salud, las abejas, en una palabra, se cumple en todo lo que es; mas por lo mismo que este saber es "saber en universal" debe ser tomado como principio fundamentante de todo razonamiento que indague el "qué es".

¿Cómo posee el alma este tipo de conocimiento? Dejemos esta pregunta para más adelante. Tenemos por de pronto que hay un principio que le sirve a Sócrates de fundamento para indagar sobre el *qué* es de la virtud, y desde el cual él ha podido rechazar la definición dada por Menón y argumentar en la forma que lo hizo, pero aún se hace necesario explicar su sentido. Aristóteles, en los *Analíticos posteriores*,⁵ afirma "que es imposible que una cosa sobre la cual se dé en rigor y propiedad ciencia, cambie de manera de ser; por tanto, habría de ser necesario el objeto mismo sabido por ciencia; y, precisamente, el sabido por ciencia demostrativa". "Ciencia demostrativa —agrega—, es aquella que poseemos por poseer demostración; de consiguiente, la demostración es un silogismo que procede de cosas necesarias; habrá, pues, que tomar en cuenta de qué y de cuáles principios proceden las demostraciones y ante todo y sobre todo *definamos qué* es lo que queremos decir con total, de por sí o de suyo, universal".

3. ... εἰ μίαν ζητῶν ἀρετὴν σμῆνός τι ἀνεύρηκα ἀρετῶν παρὰ σοὶ κειμένων (Men. 72a 8-9).

4. Κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἔν γέ τι εἶδος ταῦτῶν ἄπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί... (Men. 72c 6-8).

5. Cf. *Analíticos posteriores*, cap. 4, 73a 21-40 y 73b 1-32.

"Con *total* (κατὰ παντός) quiero decir que algo no está en uno sí y en otro no, y unas veces sí y otras no".

"De *suyo* (καθ' αὐτό) se dice: 1) De todas aquellas cosas que se encuentran por principio en una cosa y además se encuentra en su "qué es"... 2) De todo lo que, por convenir por principio a una cosa tendrá que convenir a la expresión lógica que declare su "qué es".

Y del *universal* expresa: "Llamo universal aquello que, en cuanto tal, está siendo en todos totalmente y de suyo (καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχη καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἢ αὐτό), y es cosa manifiesta que todo lo que es universal, está siendo por necesidad en las cosas. De suyo y en *cuanto tal son lo mismo*, que por ejemplo de suyo, están siendo en la línea el punto y lo recto, porque también están en ella en cuanto línea".

Se deduce de todo esto que para Aristóteles: 1º) La ciencia tiene que ser de lo necesario, y *es necesario lo que es universal*, esto es, lo que se encuentra siendo en cuanto tal en todas las cosas, totalmente y de suyo. 2º) Lo que es necesario se posee por poseer la demostración que demuestre lo universal, pues *lo universal 'está siendo por necesidad en las cosas'*. Para Platón en cambio, ¿la ciencia se posee por poseer la definición que exprese el qué es? Tal definición, ¿habrá de ser universal y, por ende, necesaria? Y, ¿concibe Platón lo universal en el sentido de que es lo que se encuentre siendo, en cuanto tal, en todas las cosas totalmente y de suyo?*

* La manera de formular la pregunta es significativa. En ella aparece, en efecto, una alternativa expresada por la conjunción ἢ (o) y por la negación οὐ (no). Es la fórmula del *problema dialéctico* (Cf. Aristóteles, *Tópicos*, lib. I cap. IV-60 a 10).

6. Se hace difícil aceptar la idea de un universal en Platón, y aún más en el sentido aristotélico donde el universal es algo que, en cuanto tal, "poseen las cosas totalmente y de suyo".

El término de suyo (καθ' αὐτό) implica la afirmación de que las cosas poseen una esencia que les es propia, esencia que en verdad se realiza en ellas. Reconocemos que de acuerdo a la interpretación clásica de Platón esto resulta insostenible, sin embargo, si reflexionamos sobre lo dicho por Platón en el *Cratilo* (186d 8-386e 4) donde afirma "que las cosas tienen por ellas mismas una entidad (οὐσίαν) permanente que no es relativa a nosotros, ni dependiente de nosotros", sino que es una entidad "propia y conforme a su respectiva naturaleza", pensamos que no resulta del todo imposible, pensar en una esencia (copia de las ideas) con una fijeza, permanencia y estabilidad aseguradas por la eternidad de las ideas. La idea no se realiza en las cosas, pero la imagen de la idea sí. Y esta imagen es permanente porque lo es su modelo.

Reflexionemos sobre los argumentos dados por Sócrates en contra de la primera definición del *Menón*, para ver por qué motivo la rechaza y qué es, lo que, de manera implícita, exige para una definición esencial:

1º) Si las virtudes tienen algo por lo que en nada difieren, ese algo tiene que encontrarse, *totalmente*, en *todas* las virtudes, a) Pues si no se encontrase *totalmente* en ellas, diferirían por tener unas más y otras menos, de ese algo; o si el no estar totalmente en ellas fuese debido a que partes de ese algo se encuentran también en otras cosas, no sería por esto por lo que serían virtudes; b) *Y en todas*, porque si no fuese así diferirían unas de las otras por su posesión o no.

2º) Si las virtudes difieren por otra cosa, pero no por ser virtudes, quiere decir que eso no le es esencial a las virtudes en cuanto tales, por lo tanto, la definición ha de ser por lo que poseen por ser virtudes y no por lo que es solamente accidental.

3º) Si eso por lo que en nada difieren es por lo que son virtudes ese algo les pertenece de suyo o de por sí "según su entidad propia y conforme a su respectiva naturaleza"; esto es, en cuanto virtudes.

4º) En resumen, ¿cuál es la única forma de no encontrarse con un enjambre de virtudes? Que la definición sea de lo que poseen todas las virtudes en cuanto virtudes, totalmente y de suyo. Esta sería una definición universal donde la pluralidad de las virtudes desaparecería.

¿Total, de suyo, universal es lo que está exigiendo Platón para la definición de lo que es la virtud?

Ejemplifica Aristóteles sobre lo que entiende por total de la manera siguiente:

"Si digo de todo hombre que es animal, y si es verdad decir que éste es hombre, será verdad decir también que es animal".

Ejemplifiquemos ahora con la definición que ha dado Menón de lo que es la virtud:

Si digo de la virtud del hombre que ésta es administrar las cuentas del Estado... y es verdad decir que ésta es una virtud del hombre (por ej. la del hombre viejo), será verdad decir también que ésta es administrar los asuntos del Estado...

Pero Menón ha dicho que es otra la virtud del hombre viejo.

El ser capaz de administrar los asuntos del Estado... debería hacer siempre del hombre un virtuoso o, lo que es lo mismo, que todo virtuoso lo fuera por ser capaz de administrar los asuntos del Estado.

Mas el hombre viejo es virtuoso por otra manera, no por ser capaz de administrar los asuntos del Estado y aún más, ni siquiera esto se encuentra siempre como virtud. Unas veces siendo propio del hombre no se encuentra en éste porque no hay moderación ni justicia y otras tampoco se cumple por ser tal hombre un viejo o un esclavo, o un niño o una mujer.

Aristóteles ha dicho: "Con total quiero decir que algo no está en uno sí y en otro no y unas veces sí y otras no".

Es necesario continuar el análisis del diálogo para ver si es la condición de universalidad la exigida por Sócrates para una definición esencial.

Este, con el objeto de aclararle a Menón que no puede señalar una virtud para el hombre y otra para la mujer, puesto que ambos son virtuosos por el mismo modo ya que las virtudes "tienen una única y misma forma" (εἶδος), cita como ejemplos la fuerza, la estatura, la salud y le dice, que una mujer será fuerte por lo mismo que lo es un hombre, ya que es la misma fuerza la que los hace fuertes; y que, por ende, "no hay diferencia para el hecho de ser fuerza, en que la fuerza esté en un hombre o en una mujer".⁷

Como Menón le refuta que aunque esto sea verdadero para la fuerza o la salud no por ello tiene que serlo para la virtud, Sócrates procede ahora a la inversa: demuestra que los virtuosos lo son del mismo modo, y con ello demuestra que las virtudes tienen una única y misma forma. El argumento presentado es el siguiente:

El hombre no puede administrar bien la ciudad o la mujer la casa si no lo hacen con moderación y justicia, luego los dos son buenos por lo mismo: por proceder con moderación y justicia, y esto sólo es posible porque es una misma la virtud de todos ellos.

Demostrado así que la virtud es una, pregunta Sócrates nuevamente: ¿Qué es la virtud?

b) *Segunda definición.* La respuesta que da ahora Menón es: "¿Pues

7. Οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ ἰσχυρὸς εἶναι ἢ ἰσχυρῆς, εἴαν τε ἐν ἀνδρὶ ἢ εἴαν τε ἐν γυναικί (Men. 72e 6-8).

qué otra cosa que el ser capaz de mandar sobre los hombres? Si es que buscas una sola cosa para todos".⁸

Lo primero que le replica Sócrates es que ésta no puede ser la virtud de un esclavo o la de un niño (Se cumple en unos sí y en otros no) y a continuación agrega:

"... fijate también en lo siguiente: Tú dices 'ser capaz de mandar' ¿No añadiremos a eso un justamente y no si es injustamente?"⁹

¿Qué quiere decir esto?, que el "ser capaz de mandar" se cumple unas veces sí y otras no como virtud. Unas veces se cumplirá cuando lo haga con justicia, y otras no, por carecer de ella.

¿Pero qué sucede si se acepta entonces que la virtud consiste en ser capaz de mandar con justicia? Que aun así no podría decirse que ésta es la virtud del esclavo y del niño, sin embargo, Platón procede a un cambio de argumentación.

Esta afirmación implica que la justicia es la virtud, por eso hace decir a Menón:

"Creo que sí; porque la justicia, Sócrates, es virtud".¹⁰

Esta identificación sólo es posible si se está pensando que la definición debe ser por lo que de suyo o de por sí poseen las virtudes y que esto se encuentra siendo primariamente en las virtudes en cuanto virtudes. De esta manera la virtud, en cuanto virtud, sería justicia, cosa que no es cierto porque la justicia es una virtud y se dice de ésta que es una virtud porque hay muchas otras. La definición no ha logrado reducir las virtudes a su unidad sino que las ha mantenido en su pluralidad. En tal sentido Sócrates afirma:

"Otra vez, Menón, nos ha pasado lo mismo: de nuevo hemos encontrado muchas virtudes buscando una sola, por distinto camino que antes, pero la una, que está en todas, esa no logramos dar con ella".¹¹

8. Τί ἄλλο γ' ἢ ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων; εἴπερ ἔν γέ τι ζητείς κατὰ πάντων (*Men.* 73c 11 - 73d 1).

9. ἔτι γὰρ καὶ τὸδε σκόπει. ἄρχειν φῆς οἷόν τ' εἶναι. οὐ προσθήσομεν αὐτόσσε τὸ δίκαιως, ἀδίκως δὲ μὴ (*Men.* 73d 7-9).

10. Οἶμαι ἔγωγε. ἢ γὰρ δικαιοσύνη, ὃ Σώκρατες, ἀρετὴ ἐστίν (*Men.* 73d 10-11).

11. Πάλιν, ὃ Μένων, ταῦτόν πεπόνθαμεν. πολλὰς αὖ εἰρήκαμεν ἀρετὰς μίαν ζητοῦντες, ἄλλον τρόπον ἢ νυνδὴ. τὴν δὲ μίαν, ἢ διὰ πάντων τούτων ἐστίν, οὐ δυνάμεθα ἀνευρεῖν (*Men.* 74a 9-12).

¿Esta segunda definición ha fracasado como la anterior por no ser universal, por no mentar aquello que se encuentra en todas las virtudes en cuanto virtudes totalmente y de suyo?

Pero Menón confiesa que no logra "percibir una virtud común a todas, como en lo demás.¹² Sócrates procede a aclararlo mediante una comparación con las figuras, y le pide a Menón que se esfuerce en decir qué es lo que respecto de lo redondo y de lo recto y de las demás cosas que él llama figuras es una misma cosa en todas, a fin de que le sirva de ejercicio para la respuesta sobre la virtud. Menón le pide a Sócrates que sea él mismo quien lo haga y éste accede a su petición definiendo la *figura* de la manera siguiente:

"Vamos a ver, tratemos de decirte qué es figura. Considera, pues, si admites que sea lo siguiente: así, sea para nosotros *figura* aquello que entre todas las cosas es lo único que acompaña siempre al color. ¿Te basta eso, o lo deseas de alguna otra manera? Porque yo por mi parte me daría por satisfecho si así me hablastes de la virtud".¹³

Si esta definición satisface a Sócrates es porque en ella se cumplen las condiciones exigidas por él para una definición esencial. Al afirmar que la figura es lo único (*μόνον*) que acompaña siempre (*ἀεί*) al color, establece como necesario: a) Que todas las figuras acompañan al color; b) Que no puede darse figura sin color, como tampoco, color sin figura.¹⁴ ¿Qué quiere decir esto? Que ha definido a la figura por algo que se encuentra siendo primariamente (*πρώτῳ*) en ella; por algo que *de suyo* poseen todas las figuras. Tal definición es, pues, universal.

Menón pretende rechazar la definición con el siguiente argumento: "Pero si alguien dijera que no reconoce al color, y tuviera las mismas dificultades que sobre la figura, ¿qué crees que le habría respondido?"¹⁵

12. Μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις (*Men.* 73a 14 - 73b 1).

13. Φέρε δὴ, πειρώμεθά σοι εἰπεῖν τί ἐστὶν σχῆμα. σκόπει οὖν εἰ τὸδε ἀποδέχηται αὐτὸ εἶναι. ἔστω γὰρ δὲ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα. ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον. ἰκανῶς σοι ἢ ἄλλως πως ζητεῖς; ἐγὼ γὰρ κἂν οὕτως ἀγαπῶν εἶ μοι ἀρετὴν εἴποις (*Men.* 75b 9-13; 75c 1).

14. Cf. *Fedro* 247c 3 ss. En su segundo discurso, Sócrates describe el "lugar supraceléstico" (*ὑπερουράνιον τόπον*) y refiriéndose a él dice: "la esencia en verdad (*ὄντως*) que es sin color y sin figura e intangible...".

15. Εἰ δὲ δὴ τὴν χροάν τις μὴ φαίη εἰδέναι, ἀλλὰ ὡσαύτως ἀποροῖ ὥσπερ περὶ τοῦ σχήματος, τί ἂν οἶε σοι ἀποκεκρίσθαι (*Men.* 75c 5-8).

Para aclarar el sentido de figura pregunta Sócrates:

"Llamas fin a algo? Me refiero a lo que es término y último".¹⁶
 "¿Llamas plano a algo y cuerpo a alguna otra cosa, conforme a esos términos de los estudios geométricos?".¹⁷

"Pues para *todas* las figuras digo que aquello en lo que termina un cuerpo, eso es la figura; tomándolo en general diré yo que la figura es el límite del cuerpo".¹⁸

Ha definido a la figura por algo que es propiedad de *todas*. ¿Pero es lo único que exige Sócrates?

Veamos la definición que da de lo que es el color.

"¿No admitís unas emanaciones de las cosas, según la doctrina de Empédocles?¹⁹

"¿Y unos poros hacia los cuales y por los cuales pasan las emanaciones?²⁰

"¿Y que las emanaciones unas son proporcionadas a algunos de los poros, mientras que otras son menores o mayores?²¹

"Ahora bien, ¿llamas vista a algo?²²

"Pues, a partir de ahí escucha lo que voy a anunciar, que dijo Píndaro. Así, color es una emanación de las figuras proporcionada a la vista y perceptible".²³

Cuando Menón exclama: "Magníficamente me parece, Sócrates, que has expresado tu respuesta"²⁴ le responde Sócrates: "Es que seguramente

16. Τελευτήν καλεῖς τι; τοῖόνδε λέγω οἶον πέρας καὶ ἔσχατον (*Men.* 75e 1-2).

17. ἐπίπεδον καλεῖς τι καὶ ἔτερον αὐτὸ στερεόν, οἶον ταῦτα τὰ ἐν ταῖς γεωμετρίας (*Men.* 76a 1-2).

18. Κατὰ γὰρ παντὸς σχήματος τοῦτο λέγω, εἰς ὃ τὸ στερεὸν περαίνει τοῦτ' εἶναι σχῆμα. ὅπερ ἂν συλλβὼν εἰποιμι στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι (*Men.* 76a 6-9).

19. Οὐκοῦν λέγετε ἀπορροάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπεδοκλέα (*Men.* 76c 7-8).

20. Καὶ πόρους εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀπορροαὶ πορεύονται (*Men.* 76c 10-11).

21. Καὶ τῶν ἀκορροῶν τὰς μὲν ἀρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι (*Men.* 76c 13 - 76d 1-2).

22. Οὐκοῦν καὶ ὄψιν καλεῖς τι (*Men.* 76d - 4).

23. Ἐκ τούτων δὴ σύνες ὃ τοι λέγω, ἔφη Πίνδαρος. ἔστιν γὰρ χροα ἀπορροὴ σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός (*Men.* 76d 6-8).

24. Ἄριστά μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, ταύτην τὴν ἀπόκρισιν εἰρηκέναι (*Men.* 76d 9-10).

está expresada de un modo que te es familiar, y al mismo tiempo creo que te darás cuenta de que a partir de ella podrías también decir qué es el sonido y el olfato y otras muchas cosas por el estilo.²⁵

"La respuesta es trágica y por eso te gusta más que la relativa a la figura".²⁶ Obsérvese que este razonamiento ha sido muy bien llevado, pero Sócrates se burla de la admiración de Menón porque esa definición vale igualmente para el olfato o para el sonido o cualquiera otra de su estilo. ¿Qué quiere decir? Que no vale para el color en cuanto color porque no es propiedad que de suyo o por sí pertenezca al color. Aunque sea total, no es de suyo, Es verdadero, pero no universal.

Una vez que Sócrates ha definido la figura le dice a Menón:

"Pero, vamos, trata tú también de cumplirme tu promesa de expresarte en términos universales (*κατὰ ὅλου*)²⁷ sobre que es la virtud y cesa de hacer muchas cosas de una sola, como se dice generalmente para burlarse de los habladores, sino que, dejándola entera y sana, di qué es la virtud. *Ejemplos ya tienes los que yo te he dado*".²⁸

c) Tercera definición

Menón responde: "Virtud es ser capaz de procurarse las cosas bellas el que las desea".²⁹

25. Ἴσος γάρ σοι κατὰ συνήθειαν εἶρηται. καὶ ἅμα οἶμαι ἐννοεῖς ὅτι ἔχεις ἂν ἐξ αὐτῆς εἰπεῖν καὶ φωνὴν ὃ ἔστι καὶ ὁσμὴν καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν τοιούτων (*Men.* 76d 11-12. 76e 1-2).
26. Τραγικὴ γάρ ἐστιν, ὦ Μένων, ἡ ἀπόκρισις, ὥστε ἀρέσκει σοι μᾶλλον ἢ ἡ περὶ τοῦ σχήματος (*Men.* 76e 4-6).
27. El término (*κατὰ ὅλου*) empleado por Platón no es idéntico al de (*καθόλου*) utilizado por Aristóteles para significar la idea universal. Sin embargo, cabe pensar que el concepto platónico pudo muy bien haber servido de inspiración al utilizado por Aristóteles.
28. ἀλλ' ἴθι δὴ πειρῶ καὶ σὺ ἐμοὶ τὴν ὑπόσχεσιν ἀποδοῦναι, κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς περὶ ὃ τι ἐστίν, καὶ παῦσαι πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἐνός, ὅπερ φασὶ τοὺς συντρίβοντάς τι ἐκάστοτε οἱ σκώπτοντες, ἀλλὰ ἕασας ὅλην καὶ ἰγιῆ εἰπεῖ τί ἐστιν ἀρετῆ· τὰ δέ γε παραδείγματα παρ' ἐμοῦ εἴληφας (*Men.* 77a 6-12).
29. Καὶ ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετὴν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι (*Men.* 77b 4-5).

Ha dado otra respuesta cuya universalidad debe ser comprobada. El que desea las cosas bellas es un aspirante a lo bueno. Todos desean lo bueno, porque incluso los que desean los males desconociéndolos los desean porque los creen bienes; sabiendo que son males no los desean porque nadie quiere ser digno de lástima y desgraciado que es lo que le acontece a los que son perjudicados por los males.

Así, pues, querer pertenece a *todos* pero esto no hace a un hombre más bueno que otro.

El querer los bienes, podemos decir ahora, se encuentra en todos los hombres, pero no en cuanto hombres *virtuosos*. No es propiedad primaria del virtuoso.

¿Qué es lo que hará a un hombre mejor que otro? "El poder procurarse los bienes".³⁰ ¿Pero que sucede si se acepta esta nueva interpretación? Sócrates argumenta: Si por bienes se entiende conseguir oro, plata, honores, cargos públicos habría que añadir "justa y piadosamente" porque si esto no se consigue de este modo será vicio y no virtud. Si el ser capaz de conseguir los bienes fuese la virtud el virtuoso lo sería siempre por ello, pero resulta que unas veces lo es y otras no, cuando no lo hace con justicia y santidad.

¿Qué nos descubre esto? que como la definición no expresa lo que de suyo o por sí pertenece a la virtud, lo que le es esencial, cabe entonces que haya virtuosos precisamente por lo contrario, y a la inversa: viciosos por ser capaces de procurarse los bienes. ¿Y si se acepta agregar a la definición "justa y piadosamente"? Que estará definiendo la virtud por partes de la misma, pero estas partes no pueden ser conocidas si no conocemos el todo. Esto es lo que expresa Sócrates cuando dice:

"... habiéndote yo pedido que me hables de la virtud en su conjunto (*ὅλον*) tú por una parte estás muy lejos de decirme lo que es, y por otra afirmas que toda acción es virtud siempre que se haga con una parte de la virtud, como si ya hubieras explicado qué es la virtud en general y por ello fuera yo a reconocerla aunque tú la despedaces en fragmentos".³¹ Y más

30. Δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τὰγαθά (*Men.* 78c 1).

31. ὅτι ἐμοῦ δεηθέντος ὅλον εἰπεῖν τὴν ἀρετὴν, αὐτὴν μὲν πολλοῦ δέεις εἰπεῖν ὅτι ἐστίν, πᾶσαν δὲ φῆς πράξιν ἀρετὴν εἶναι, ἐάνπερ μετὰ μορίου ἀρετῆς πράττηται, ὥσπερ εἰρηκῶς ὅτι ἀρετὴ ἐστὶν τὸ ὅλον καὶ ἤδη γνωσομένου ἐμοῦ, καὶ ἐὰν σὺ κατακερματίζῃς αὐτὴν κατὰ μόρια (*Men.* 79b 8-10. 79 1-3).

adelante agrega: "¿... o crees que alguien sabe lo que es una parte de la virtud sin saber lo que es ella misma?"³² En efecto, pensamos que si nos presentasen un montón de piedras, por no saber qué es un montón ¿no podríamos saber lo que es piedra? Es evidente que las piedras sí podrían ser conocidas. ¿Qué se deduce de esto? Que el todo al cual hace alusión Sócrates no es un todo constituido por un mero añadido de partes, no es el sentido de suma donde los elementos conservan su independencia; por tanto, el concepto implícito de universal está concebido en el *Menón* como aquello que poseen todas las cosas totalmente y de por sí, "según su entidad propia y conforme a su respectiva naturaleza", esto es, en cuanto tal. Es el mismo concepto de universal que de manera *explícita* desarrolla Aristóteles en los *Analíticos*, pero con la diferencia de que para Platón este "universal" es una "entidad" cuya permanencia y fijeza le viene dada de la idea, de la cual es copia. Por eso la pregunta por excelencia de la ciencia es la pregunta por el *qué es*, porque sólo esta pregunta nos remite, a través de la definición de la "esencia", a los entes verdaderos. La ciencia se poseerá, entonces, por poseer la definición que exprese el *qué es*. Sólo así se tendrá un saber de lo que es verdaderamente, de lo que constituye la verdadera realidad.

Para Aristóteles, en cambio, no hay necesidad de preguntas que nos remitan a otro tipo de realidad, a la verdadera. Lo que hay que hacer es demostrar la causa por lo que una cosa es real, que tal causa lo es de esa cosa y que no puede habérselas de otra manera. La ciencia se posee, por poseer la demostración y no la definición. En tal sentido afirma:

"Por la sola definición no conocemos jamás las propiedades que de suyo conviene a una cosa y menos aún a los accidentes".³³ Lo que es de suyo, sólo se alcanza en la demostración, y no es esencial a la ciencia saber el *qué es*. Esto lo supone la ciencia porque el *qué es* no puede ser demostrado, ya que la definición expresa lo que la cosa es pero no lo demuestra y aunque sea verdadero lo dicho en ella no por eso es necesario. Hay, pues, una crítica en este sentido a lo expuesto por Platón en *Menón* y *todo ello por diferencias acerca de la realidad de lo universal*.

32. ἀλλ' οἷε τινα εἶδέναι μέρος ἀρετῆς ὃ τι ἐστίν, αὐτὴν μὴ εἰδόντα (*Men.* 79 9-11).

33. Cf. Aristóteles: Libro segundo de los *Analíticos Posteriores*. Cap. 3, 90b.

CAPITULO IV

SABER DE LO UNIVERSAL

Sócrates a pesar de haber afirmado que no sabe "absolutamente nada de la virtud", sabe, sin embargo, que "una única y misma forma (*εἶδος*) tienen las virtudes". Esto quiere decir, que él sabe, sin saber *qué es* la virtud, que hay *la virtud*; y sabe que lo que ésta *es*, puede ser descubierto buscando lo *uno y mismo* que se encuentra en la *diversidad y pluralidad* de las virtudes. ¿Cómo lo sabe, si en la realidad sensible no hay nada que pueda llamarse *la virtud*? ¿Cómo sabe de lo *uno* y lo *mismo* si a través de la experiencia sensible sólo se nos entrega lo múltiple y lo diverso? Es evidente, que la existencia de este conocimiento preliminar que denominamos "saber de lo universal" implica una problemática, y que debe ser resuelta por Platón, puesto que es, precisamente, este conocimiento preliminar, el que sirve de principio fundamentante para toda razón que indague acerca de lo que es la virtud y en general, del *qué es* de toda cosa. Es este el problema que se propone Platón dilucidar y por ello cambia la argumentación cuando llega a la conclusión de "que al ser capaz de procurarse los bienes, para poder ser considerado como virtud, hay que agregarle "justa y piadosamente". Antes había dicho que el agregado, justamente, equivalía a decir que la virtud era justicia, pero que no era cierto porque la justicia era una virtud. Ahora le dice a Menón que no puede definirle la virtud por una parte de ella y que nadie puede saber de una parte sin saber primero lo que es la virtud. Con esto le hace ver con claridad a Menón que no sabemos de la virtud, porque sabemos de las virtudes. Es necesario saber qué es la virtud para saber de las virtudes y de las acciones virtuosas.

Ante tal afirmación Menón tiene que preguntarle a quien ha dicho que no "sabe nada" de la virtud: "¿Y de qué manera vas a investigar, Sócrates, lo que no sabes en absoluto *qué es*? Porque ¿qué es lo que, de entre cosas que no sabes, vas a proponerte como tema de investigación? O aun en el caso favorable de que lo descubras, ¿Cómo vas a saber que es precisamente, lo que tú no sabías?"¹

1. Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ καράπαν ὃ τι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὄν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὃ τι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδεισθα (Men. 80d 6-10).

Esta era la pregunta que necesitaba Platón para entrar a demostrar la existencia de este saber antes de todo conocimiento y que es la condición necesaria para que lo haya. Va a demostrarlo, probando que el conocimiento es reminiscencia. A esta pregunta responde Sócrates: "Ya entiendo lo que quieres decir, Menón ¿Te das cuenta del argumento polémico que nos traes, a saber, que no es posible para el hombre investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni sería capaz de investigar lo que sabe, puesto que lo sabe y ninguna necesidad tiene un hombre así de investigación; ni lo que no sabe puesto que ni siquiera sabe qué es lo que va a investigar?".²

Aristóteles, en los *Analíticos*,³ dice, refiriéndose a este problema y en oposición a la teoría platónica, que el hombre sabe en universal, pero como este "saber en universal" "es en cierta y otra manera un ignorarlo" es posible el conocimiento, y agrega: lo imposible fuera el que sabiéndolo de esta precisa manera, todavía pudiera aprenderlo de "esa misma manera". Platón dirá, en cambio, que el hombre sabe porque ha contemplado las ideas, pero que no sabe porque las ha olvidado, mas, precisamente, por haber sabido de ellas puede recordarlas. El conocimiento es reminiscencia.

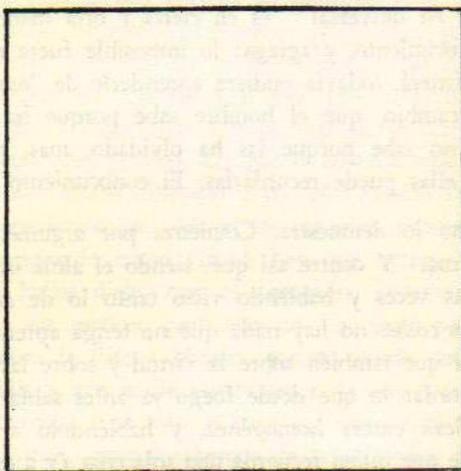
Veamos cómo lo demuestra. Comienza por argumentar sobre la inmortalidad del alma. "Y ocurre así que, siendo el alma inmortal, y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto tanto lo de aquí como lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea capaz ella de recordar lo que desde luego ya antes sabía. Pues siendo, en efecto, la naturaleza entera homogénea, y habiéndolo aprendido todo el alma, nada impide que quien recuerda una sola cosa (y a esto llaman aprendizaje los hombres), descubra él mismo todas las demás, si es hombre valeroso y no se cansa de investigar. Porque el investigar y el aprender, no son en total otra cosa que reminiscencia. De ningún modo, por tanto, hay que aceptar el argumento polémico ese; porque mientras ése nos haría pasivos y es para los hombres blandos para quien es agradable escuchar, este otro, en cambio, nos hace activos y amantes de la investigación; y es

2. Μανθάνω οἷον βούλει λέγειν, ὃ Μένων. ὁρᾶς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις. ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδεν οὔτε ὃ μὴ οἶδεν. οὔτε γὰρ ἂν ὃ γε οἶδε ζητοῖ. οἶδε γὰρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως. οὔτε ὃ μὴ οἶδεν. οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὃ τι ζητήσει (Men. 80c 1-6).
3. Cf. Aristóteles: *Analíticos posteriores* (Cap. I, 71a).

porque confío en que es verdadero por lo que deseo investigar contigo qué es la virtud.⁴

Después entra a demostrar que el conocimiento es entonces reminiscencia y para ello toma a un siervo de Menón que no sabe de geometría y mediante un interrogatorio bien dirigido, Sócrates hace trazar al siervo un cuadrado de ocho pies. Para trazar este cuadrado hay que saber primero cuál es el número que multiplicado por sí mismo es igual a 8, pero este número es irracional. Veamos paso a paso el procedimiento empleado.

Le pregunta: ¿Tú sabes que un cuadrado es una figura?, y le traza el cuadrado.

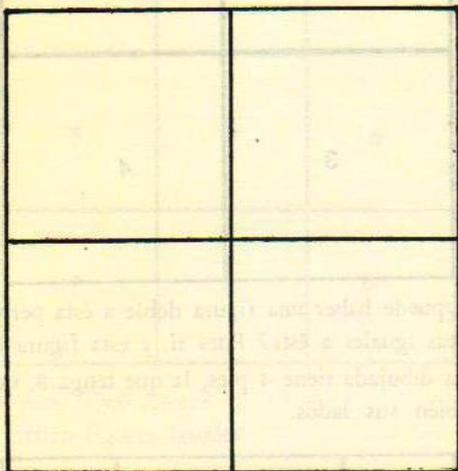


4. "Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὃ τι οὐ μεμάθηκεν, ὥστε οὐδὲν θανμαστόν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀγανησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενούς οὐσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα. ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, εἴαν τις ἀνδρείους ἢ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν. τὸ γὰρ ζητεῖν καὶ τὸ μαθηθῆναι ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. οὐκ οὖν δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ. οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργούς ποιήσειεν καὶ ἔστι τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργαστικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ. ὃ ἐγὼ πιστεύω ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετῆ ὃ τι ἐστίν. (Men. 81c 5-10, 81d 1-8. 81e 1-3).

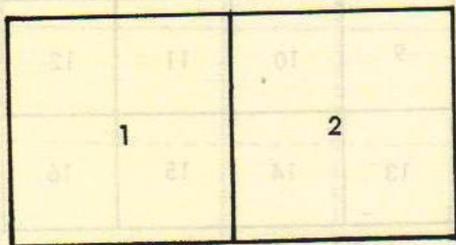
PROCEDIMIENTO DEL MENON

Y mediante preguntas y trazados lleva al esclavo a través del siguiente razonamiento:

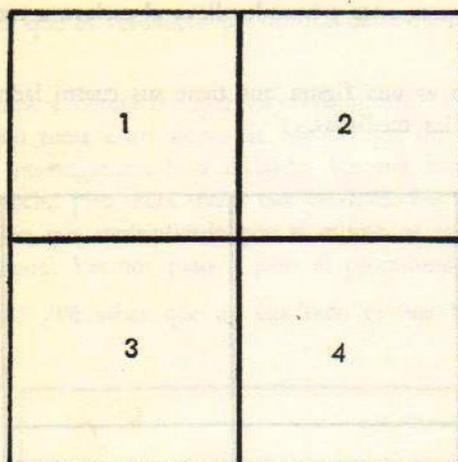
Un cuadrado es una figura que tiene sus cuatro lados iguales y también son iguales las medianas.



Es evidente, pues, que un espacio puede ser mayor y menor: Si este espacio tiene por un lado dos pies y por el otro uno, tiene dos pies.

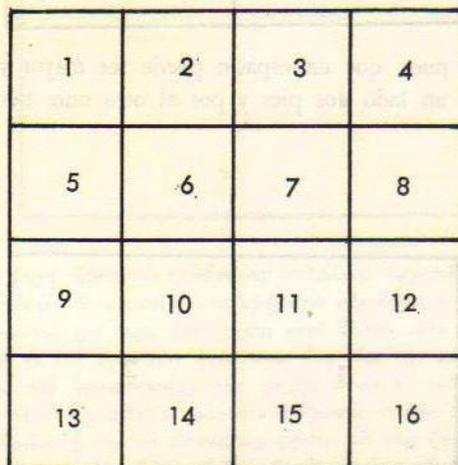


Si tiene por los dos lados dos pies, el cuadrado tendrá un área de cuatro pies.



Ahora bien ¿puede haber una figura doble a ésta pero del mismo tipo, con todas las líneas iguales a ésta? Pues sí, y esta figura tendrá 8 pies.

Si esta figura dibujada tiene 4 pies, la que tenga 8, que es doble, debe tener doble también sus lados.



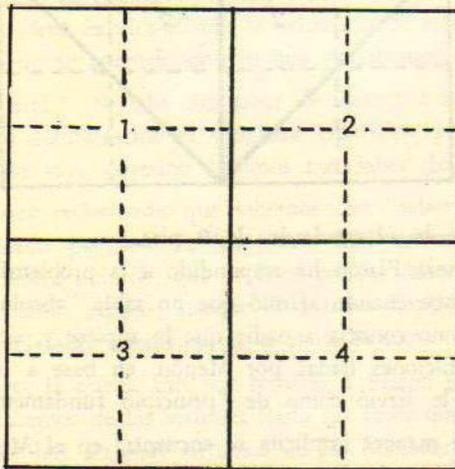
Pero resulta que la figura tiene 16 pies. La figura que debía tener 8 resulta que tiene 16 pies, porque en ella está contenido el cuadrado de 4 pies 4 veces.

PROCEDIMIENTO DEL MENON

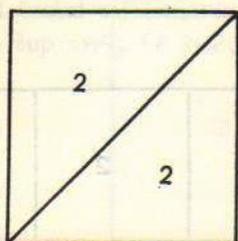
¿Cuánto deben medir entonces los lados? Debe ser un lado mayor a 2 pies y menor a 4 pies ¿Será 3? ¿Pero qué sucede?

1	2	3
4	5	6
7	8	9

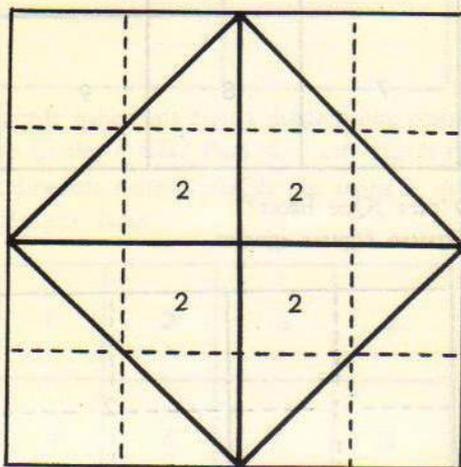
Que tiene 9 pies ¿Qué hacer?
Aquí tengo cuatro figuras iguales.



Si corto una figura por la mitad cada una de sus partes medirá 2 pies justo.



Dividiendo los restantes cuadrados tendré 4 veces dos pies, o sea, 8 pies.



Ya está trazado el cuadrado de 8 pies.

De esta manera Platón ha respondido a la problemática planteada al comenzar el diálogo cuando afirmó que no sabía "absolutamente nada de la virtud" y que no conocía a nadie que lo supiese y, sin embargo, pudo rechazar las definiciones dadas por Menón, en base a un "conocimiento preliminar" que le sirvió como de "principio fundamentante".

Esto, que de manera implícita se encuentra en el *Menón*, es aceptado por Aristóteles,⁵ el cual afirma: "Toda enseñanza y todo aprendizaje dis-

5. Cf. Aristóteles: *Analíticos posteriores* (Cap. I, 71a II).

cursivos se engendran como de principio fundamentante de un conocimiento preliminar”.

“De dos maneras tiene que ser tal conocimiento preliminar: que unas veces es preciso suponer “que es” o hay tal cosa o tal otra, y otras, por el contrario, es imprescindible comprender qué quiere decir una palabra; a veces, por fin, hay que presuponer ambos aspectos”.

“Además, se dan casos en que el concedor conoce de antemano ciertas cosas por las que toma sin más y de vez conocimiento de otras, pongo por caso, las que se encuentran subordinadas a un universal previamente conocido”.

“Empero, previamente a toda inducción o empleo de silogismo es menester, por decirlo así, saber en cierta manera y de cierta y otra manera no saber, porque sencillamente, el que no sabe si “se da” algo ¿Cómo sabrá que este algo tiene precisamente dos rectos?”.

“Es, por otra parte, manifiesto, que sabe en cierta manera, porque sabe en universal, mas en puridad y propiedad no sabe. En caso contrario se dará en la dificultad del *Menón*: que no se aprende sino lo que ya se sabe”.

Está Aristóteles de acuerdo con Platón en que el conocimiento sólo es posible partiendo de nociones previas, pero en lo que no está de acuerdo es de la manera cómo explica Platón la existencia de estas nociones, ya que eso implica que no se aprende sino lo que ya sabemos.

Aristóteles dirá:⁶ “Se sabe con saber de ideas por medio de la demostración”. “Llamo demostración al silogismo científico, y entiendo por científico aquello por cuya posesión sabemos con saber de ciencia”.

Con ello está rechazando que sabemos con “saber de ideas” porque hemos contemplado previamente las ideas. Está criticado nuevamente el *Menón* y, es nuestra opinión, que lo hace porque *Menón* es en verdad el diálogo donde Platón expone, aunque de manera implícita, su teoría sobre el saber. Tanto el saber científico como el de la recta opinión.

Sin embargo, le queda aún por resolver a Platón un problema. El ha dicho que no sabemos de las virtudes hasta no saber qué es la virtud, pero es un hecho que hay acciones virtuosas de los hombres y que nosotros las reconocemos como tales. Podemos no saber qué es la justicia pero sabemos

6. Cf. Aristóteles: *Analíticos posteriores* (Cap. Segundo II.1).

de un tal hombre que es justo, sabemos de lo injusto y nos rebelamos contra las injusticias. ¿Cómo es posible?

Platón dirá ahora que para la práctica nos sirve tanto la ciencia como la recta opinión; tan útil es una como la otra para la acción. ¿Cómo llegamos a la recta opinión y en qué se diferencia de la ciencia?

Esto es lo que propone demostrar Platón ahora y para ello hace que Menón le pregunte nuevamente cómo es la virtud.

CAPITULO V

LA RECTA OPINION

Comienza el análisis de la siguiente manera:

"Resulta, pues, que hay que inquirir cómo es lo que aún no sabemos qué es. Ahora bien, si no otra cosa, cede al menos un poco en tu mando y consiénteme que consideremos por hipótesis lo de si es enseñable o cómo es. Y al decir "por hipótesis" quiero decir a la manera como con frecuencia discurren los geómetras, cuando se les pregunta, por ejemplo, acerca de una figura, si es posible inscribir como triángulo en este círculo esta figura, y contestan: (Todavía no sé si es así, pero como hipótesis creo que resulta de utilidad para el asunto lo siguiente: si esta figura es tal que al aplicarla a la línea dada del círculo le falta una figura semejante a la misma que se ha aplicado, estimo que se seguirá una cosa, y otra distinta si es imposible que le ocurra eso. Partiendo, pues, de esta hipótesis es como quiero decirte lo que hay sobre su inscripción en el círculo, si es imposible o no)".¹

1. *ἔοικεν οὖν σκεπτόν εἶναι ποῖόν τί ἐστιν ὃ μῆπω ἴσμεν ὃ τι ἐστίν. εἰ μὴ τι οὖν ἀλλὰ σμικρόν γέ μοι τῆς ἀρχῆς χάλασον, καὶ συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι. εἴτε διδακτόν ἐστιν εἴτε ὀπωσοῦν. λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως ὧδε, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται, ἐπειδὴν τις ἔρηται αὐτοῦ, οἷον περὶ χωρίον. εἰ οἷόν τε ἐς τόνδε τὸν κύκλον τόδε τὸ χωρίον τρίγωνον ἐνταθῆναι. εἴποι ἂν τις ὅτι Οὐπω οἶδα εἰ ἐστὶν τοῦτο τοιοῦτον, ἀλλ' ὥσπερ μὲν τινα ὑπόθεσιν προὔργου οἶμαι ἔχειν πρὸς τὸ πρᾶγμα τοιάνδε. εἰ μὲν ἐστὶν τοῦτο τὸ χωρίον τοιοῦτον οἷον παρὰ τὴν δοθείσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπει τοιούτῳ χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ἢ ἄλλο τι συμβαίνειν μοι δοκεῖ, καὶ ἄλλο αὖ, εἰ ἀδύνατον ἐστὶν ταῦτα παθεῖν, ὑποθέμενος οὖν ἐθέλω εἰπεῖν σοι τὸ συμβαίνειν περὶ τῆς ἐντάσεως αὐτοῦ εἰς τὸν κύκλον, εἴτε ἀδύνατον εἴτε μῆ. (Men. 86d 9-10. 86e 1-7. 87a 1-8. 87b 1-2).*

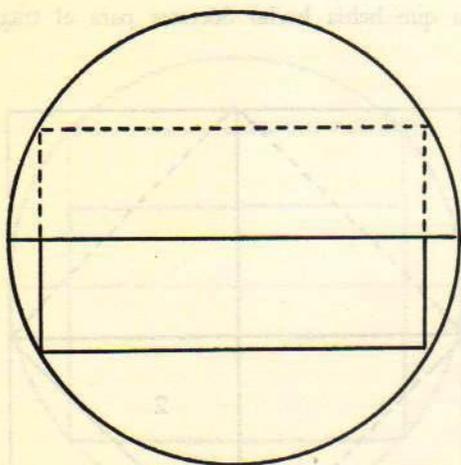
PROCEDIMIENTO DEL MENON

Si a un geómetra le preguntan por una figura, sin decirle cuál, si ésta puede ser inscrita como triángulo, ¿cómo puede proceder éste a decir cómo es esta figura si es inscribible o no, sin saber cuál figura o área es? Pasa lo mismo que con la virtud y con el ejemplo que da Platón al comienzo del diálogo: si alguien no sabe quién es Menón, ¿cómo puede decir cómo es; si es bello, rico o noble?

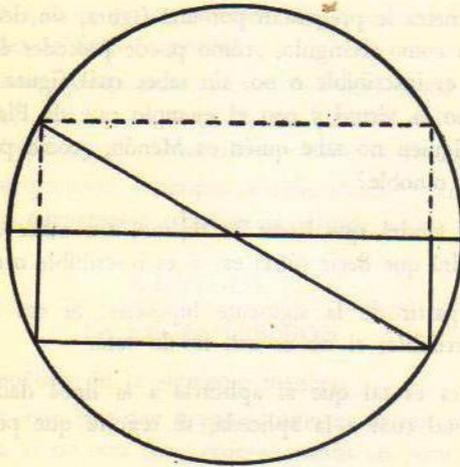
El geómetra tendrá que hacer lo mismo; sin saber de qué figura o área se trata, tendrá que decir cómo es: si es inscribible o no.

Puede éste partir de la siguiente hipótesis: Si esa figura es de tal manera, será inscribible; si no es así, no lo será.

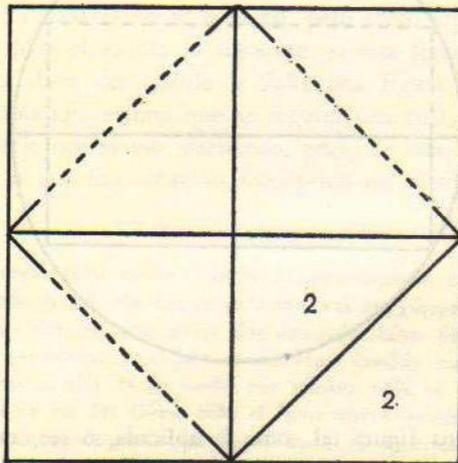
Si esta figura es tal que al aplicarla a la línea dada del círculo le falta una figura tal cual a la aplicada, se seguirá que puede ser inscrita. ¿Por qué?



Si le falta una figura tal como la aplicada, o sea, que si la aplicada descansa sobre el diámetro la otra deberá también descansar sobre el diámetro. Si la otra está aplicada sobre la línea dada del círculo (esto es, la circunferencia) la otra también deberá estarlo. Si esto sucede podrá ser inscrita como triángulo trazando una diagonal que divida la figura inscrita en dos.



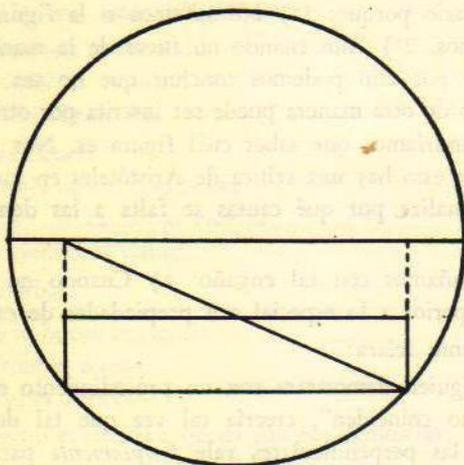
Es lo mismo que había hecho Sócrates para el trazado de un área de 8 pies.



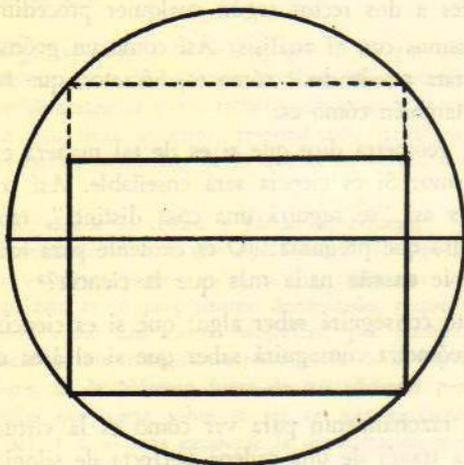
El triángulo a b c es igual a la figura a b c d.

Pero si la figura que falta por aplicar no es tal cual a la aplicada, ¿qué sucede?

PROCEDIMIENTO DEL MENON



o de esta manera.



que no puede ser inscrita como triángulo según este procedimiento.

Esto podría ser expresado también de la manera siguiente:

Si el doble del área dada puede ser inscrita como cuadrilátero rectángulo en el círculo dado, se dirá que el área dada puede ser inscrita como triángulo; si no, no puede ser inscrita. Tal saber es verdadero, pero no

universal y necesario porque: 1º) No sabemos si la figura es en realidad como la suponemos. 2º) Aun cuando no fuese de la manera exigida para la inscripción no por ello podemos concluir que no sea inscribible, pues a lo mejor siendo de otra manera puede ser inscrita por otro procedimiento, pero para ello tendríamos que saber cuál figura es. Nos parece que también en relación a esto hay una crítica de Aristóteles en los *Analíticos posteriores* cuando analiza por qué causas se falta a las demostraciones universales.

"Y nos engañamos con tal engaño: a) Cuando no se puede echar mano de algo superior a lo especial o a propiedades de casos especiales".²

Y más adelante aclara:

"Si, pues, alguien demostrara con un procedimiento especial que "las perpendiculares no coinciden", creería tal vez que tal demostración, por referirse a *todas* las perpendiculares vale *propriamente* para "este" (teorema). Mas no es así: porque ha de valer tal teorema no tan sólo si según un procedimiento especial los ángulos internos son iguales a dos rectos, sino si son iguales a dos rectos según cualquier procedimiento".³

Pero continuemos con el análisis: Así como un geómetra que no sabe de cuál área se trata puede decir cómo es, Sócrates, que tampoco sabe qué es la virtud dirá también cómo es.

Así como el geómetra dice que si es de tal manera es inscribible, Sócrates dirá lo mismo: Si es ciencia será enseñable. Así como el geómetra dice que si no es así "se seguirá una cosa distinta", también él dirá lo mismo y es por ello que pregunta: ¿O es evidente para todo el mundo que al hombre no se le enseña nada más que la ciencia?⁴

Por de pronto conseguirá saber algo: que si es ciencia será enseñable, al igual que el geómetra conseguirá saber que si el área es de tal manera será inscribible.

Comienza el razonamiento para ver cómo es la virtud el cual es llevado por Platón a través de una cadena perfecta de silogismos, pero cuyas premisas no son definiciones esenciales.⁵

2. Cf. Aristóteles: *Analíticos posteriores* (74a. Cap. 5).

3. Cf. Aristóteles: *Analíticos posteriores* (74a. Cap. 5).

4. ἢ τοῦτο γε παντὶ δήλον, ὅτι οὐδὲν ἄλλο διδάσκεται ἄνθρωπος ἢ ἐπιστήμην

5. Esto nos lleva a sospechar de si no hubo una discusión entre maestro y discípulo y que aquí Platón le estuviese demostrando a Aristóteles que no es por

Veamos cuáles son estos silogismos:

1º) Si toda ciencia es enseñable.
y la virtud es ciencia Bárbara
 la virtud es enseñable

¿La virtud es ciencia?
 Si la virtud es una cosa buena
y si todo lo bueno es ciencia Bamalip
 alguna ciencia es virtud.

Llevado a Bárbara:

2º) Si todo lo bueno es ciencia
y la virtud es buena
 la virtud es ciencia.
 ¿Todo lo bueno es ciencia?, queda aún por demostrar.
 Todo lo bueno es útil.
la virtud es buena Bárbara
 la virtud es útil.

demostración que se llega a la ciencia, que no es por poseer la demostración que la ciencia se posee, puesto que aquí él está procediendo de una manera rigurosamente demostrativa y sin embargo no llega a la ciencia, y es más, hay momentos en que llega al error; respondiendo Aristóteles en los *Analíticos* mediante un análisis minucioso de lo que es en verdad una demostración científica.

Hay momentos, donde la crítica a Platón es evidente: "Además, si, por una parte, lo universal no es cosa que esté fuera de lo especial; y, si por otra, la demostración universal parece inducirnos a creer que se da en realidad lo universal, que esto es lo propiamente demostrado, y que lo universal se halla entre los seres como una cierta naturaleza, por ejemplo, la naturaleza del Triángulo fuera de los triángulos especiales, la de la Figura fuera de las figuras particulares, la de Número fuera de los números particulares, si, además la demostración que versa sobre el ser es más excelente que la que versa sobre el no ser; y si es más excelente la demostración que no nos engaña que la que nos engaña, y la demostración universal es de las que engañan, porque, en realidad, se procede en la demostración universal como se procede en la definición de "principio", que lo "principal" llega a ser tal que no es ya ni línea ni número, ni sólido ni superficie, sino algo "fuera" de todo ello; si la naturaleza de la demostración universal es tal que versa sobre el ser menos que la demostración especial y nos induce a opiniones falsas, se seguirá que la demostración universal es inferior a la demostración especial" (*Analíticos posteriores*, 85 a 28-39 y 85b 1-3).

Todo lo útil es prudencia

la virtud es útil

Bárbara

La virtud es prudencia.

Queda demostrado que la virtud es ciencia y además que todo lo bueno es ciencia por lo siguiente:

Todo lo útil es prudencia

Todo lo bueno es útil

Bárbara

todo lo bueno es prudencia.

Y concluye:

La prudencia no se obtiene por naturaleza; *como la virtud es prudencia*. La virtud no se obtiene por naturaleza.

Analicemos ahora, cada uno de los silogismos ampliándolos con el razonamiento detallado del diálogo:

Si toda ciencia es enseñable, y la virtud es ciencia, la virtud es enseñable. Con este primer silogismo cambia de dirección la investigación. No se busca ahora qué es la virtud sino cómo es. Esta pregunta aunque nos lleve a saber cómo es en verdad la virtud no nos dirá qué es la virtud; por tanto, tal saber, no será universal y necesario; sólo nos proporcionará una "recta opinión".

¿Cómo proceder a investigar cómo es la virtud? Partiendo de algo que sabemos cómo es. La ciencia es enseñable; luego, si la virtud es ciencia, la virtud será enseñable.

¿Es ciencia la virtud? ¿Cómo responder si no sabemos qué es la virtud? El razonamiento ahora no puede fundamentarse como antes en que la virtud en cuanto tal será aquella que posean todas las virtudes totalmente y de suyo. No tendrá como principio fundamentante lo universal. Ante esto Sócrates parte de una hipótesis: si la virtud es una cosa buena, y todo lo bueno es ciencia, entonces la virtud será ciencia. Esto sería verdadero si las premisas lo fueran. Ahora se busca solamente la verdad de las premisas, no su universalidad y necesidad. Y sabemos que todo lo universal y necesario es verdadero, pero no todo lo verdadero es universal y necesario. Ej.: Es verdadera la definición de que "color es una emanación proporcionada a la vista y perceptible", pero no es universal y necesaria porque no es propia del color en cuanto color.

Para ello tendría Sócrates que saber qué es. Pero puede dar por supuesto que es así: porque si los hombres que son buenos son virtuosos, podemos entonces pensar que es "gracias" a la virtud.

¿Todo lo bueno es ciencia?

Vemos que los buenos son útiles y que los útiles son buenos; puede creerse entonces que todo lo bueno es útil. Como podemos creer que la virtud es buena, diremos en verdad que la virtud es útil.

Razonando sobre las cosas que son útiles vemos que son tales cuando las dirige la prudencia; lo que nos hace sospechar que todo lo útil está dirigido *por la prudencia*, o sea, *por la ciencia*. De esta premisa se inducirá el error de que la virtud es ciencia. Sin embargo, este error no puede ser descubierto por ahora. Esto sería posible si pudiéramos saber si la utilidad *está siendo primariamente en la prudencia*; pero lo que sea ella lo estamos dando por supuesto, por lo tanto, no lo podemos saber.

Afirmado que la virtud es útil porque la creemos buena, y creyendo que todo lo útil es prudencia, podemos concluir "que la virtud es prudencia; ya totalmente, ya en parte".⁶

Así como también podemos afirmar que todo lo bueno es ciencia, porque si todo lo útil es prudencia, y todo lo bueno es útil, todo lo bueno es ciencia.

Y esto parece que se confirmará al ver la conclusión de que si la prudencia no se obtiene por naturaleza, luego la virtud por ser prudencia no se obtiene por naturaleza.

Esto parece bien cierto porque ahora no se conoce a nadie que sea bueno por naturaleza. Pero lo que no parece evidente es que entonces la virtud se obtenga por aprendizaje. Habría que ver si esto es verdadero, para confirmar o rechazar la sospecha.

Sócrates procede ahora de la manera siguiente:

Si todo lo enseñable tiene profesores y discípulos.

Y la virtud es enseñable.

La virtud tiene profesores y discípulos.

6. Φρόνησιν ἄρα φαρὲν ἀρετὴν εἶναι, ἥτοι σύμπτασαν ἢ μέρος τι (Men. 89a 5-6).

Indaga Sócrates para ver si hay tales profesores y discípulos. Como no los encuentra, concluye entonces que la virtud no es enseñable; y de ahí que la virtud no es ciencia.

¿De dónde provenía el error? De considerar que la virtud era ciencia y, por tanto, enseñable; de creer que todo lo útil es prudencia; pero resulta que la recta opinión también es tan útil como la ciencia. "Si quien sabe el camino de Larisa o de otro sitio cualquiera marcha por él y guía a otros ¿no guiará bien y como es debido?"⁷

¿Y si es alguien que se forma una idea exacta de cuál es el camino, aunque nunca lo ha recorrido ni lo conoce directamente: ¿No podría también éste guiar bien?⁸ Lo mismo sucede con la recta opinión que ha extraído Platón de la virtud.

Quien sin saber qué es la virtud crea que la virtud es útil y esto lo sabe porque cree que todo lo bueno es útil y que la virtud es buena, por lo tanto, útil, siempre tratará de proceder virtuosamente por creerlo así. Naturalmente que tal tipo de saber está fundamentado en algo que simplemente lo cree como verdadero: "que todo lo bueno es útil"; pero al no verlo como universal y necesario puede llegar con opinión falsa a la conclusión de que no todo lo bueno es útil. Y ya no tendría interés en actuar virtuosamente. Tal cambio de opinión es posible porque la afirmación de que todo lo bueno es útil ha sido extraída de un mero razonamiento sobre las cosas buenas y el obrar virtuoso por considerar que la virtud es útil. Para llegar a un saber universal y necesario de esto, tendríamos que razonar no sobre las cosas buenas, sino razonar sobre aquello que poseen todas las cosas buenas en cuanto buenas, totalmente y de suyo y preguntando por lo qué es el bien llegar al *Bien*. Entonces actuaríamos virtuosamente, no porque fuese útil sino por conocimiento del Bien.⁹

De todos modos, aunque no se actúe por amor a lo verdadero, al ser esa acción buena, nos será tan útil como si actuásemos por considerarla tal. La diferencia radica en que las rectas opiniones nos conducirán bien mientras las poseamos, pero por no constituir éstas un saber universal y nece-

7. Εἴ τις εἰδὼς τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Αἰρίσαν ἢ ὅποι βούλει ἄλλοσε βαδίξει καὶ ἄλλοις ἡγοίτο, ἄλλο τι ὀρθῶς ἂν καὶ εὖ ἡγοίτο; (*Men.* 97a 12-14).

8. Τί δ' εἴ τις ὀρθῶς μὲν δοξάζων ἥτις ἐστὶν ἡ ὁδός, ἐληλυθὼς δὲ μὴ μὴδ' ἐπιστάμενος, οὐ καὶ οὗτος ἂν ὀρθῶς ἡγοίτο (*Men.* 97b 1-3).

9. Cf. *Filebo* (XXXV 57-8).

sario no están sujetas a nuestra razón, y por ello pueden escaparse de un momento a otro. En tal sentido dice Sócrates. "Y en efecto, las opiniones verdaderas en tanto que duran son una cosa bonita y todo lo hacen bueno; pero no gustan de permanecer mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre, y así no valen gran cosa hasta que se las encadena con la consideración del fundamento. Pero eso es, amigo Menón, el recuerdo, como anteriormente hemos convenido. Y una vez que están encadenadas, en primer lugar se convierten en ciencias y después se hacen permanentes; y por eso precisamente es más venerada la ciencia que la opinión exacta, y en la atadura difiere la ciencia de la opinión exacta".¹⁰

A los que actúan siguiendo a la recta opinión los llama Sócrates divinos "pues éstos, en efecto, inspirados por la divinidad, dicen desde luego la verdad y con profusión, pero no saben nada de lo que dicen".¹¹

Dicen la verdad porque la recta opinión es verdadera; pero como eso verdadero no se posee como necesario y universalmente verdadero, ¿cómo saber que eso verdadero lo es?; y no diremos que sea inspiración divina el descubrir lo verdadero sólo buscando lo verdadero, pero sí podríamos decir que es por golpes de intuición.

CAPITULO VI

CONCLUSIONES DEL DIALOGO A MODO PROPIO

El saber científico

La ciencia para ser tal tiene que ser universal y necesaria; por lo tanto, tiene que ser de objetos universales y necesarios. Las cosas del mundo sen-

10. Καὶ γὰρ οἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρήμα καὶ πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται. πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς Φυχῆς τοῦ ἀνθρώπου ὥστε οὐ πολλοὺ ἀξιαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς δῆσῃ αἰτίας λογισμῶ. τοῦτο δ' ἐστίν, ὃ Μένων ἐταίπε. ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὁμολόγηται ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι. Καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης (*Men.* 97e 7-8. 98a 1-10).
11. Καὶ γὰρ οὗτοι ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν (*Men.* 99c 4-5).

sible son particulares y contingentes; pero ellas en cuanto tales cosas tienen una única y misma 'esencia', la cual es universal y necesaria. Mas si las cosas son particulares y contingentes, la 'esencia' que ellas poseen no puede confundirse con ellas mismas. Las esencias tienen una existencia en sí y por sí. Tal posesión no es a manera de juego, es en firme; así como el movimiento *es* movimiento, y no es en broma que el movimiento *es*; pero que él *sea*, no implica que sea el *ser*. Si la ciencia tiene que ser de lo universal y necesario tendrá que serlo de las 'esencias'.

A estas 'esencias' llegamos buscando lo que poseen todas las cosas en cuanto tales, totalmente y de suyo; y en el momento que podamos definir ese *algo*, lo definiremos como existente en sí y por sí; como independiente de las cosas, como lo que es. La ciencia, pues, se posee por poseer la definición, porque en la definición esencial la 'esencia' se muestra independiente de las cosas. ¿Qué es el hombre?, —un animal racional. ¿Hay algo en el mundo sensible que se puede llamar el hombre y, por tanto, el animal racional?— *No*. ¿Somos todos en firme animales racionales? —*Sí*. Cuando definimos: el hombre es un animal racional. ¿Lo definimos para uno en particular?— *No*.

Serían muchas las preguntas que se podrían formular pero todas las formuladas y las que se pueden hacer han sido y serán posibles porque hubo en un comienzo una fundamental: ¿qué es?; y que, al ser respondida con una definición universal y necesaria, asegura la verdad de otras respuestas.

La recta opinión

En cuanto a la recta opinión: no es universal y necesaria, solamente es verdadera y a ella se llega razonando sobre el parecer ser de las cosas. ¿Cómo me parece que es la virtud? Pero como las cosas pueden parecer algo y no serlo, la opinión que de ellas tengamos puede ser recta o errónea. Será recta cuando lo que nos parezca ser algo, lo sea; que al ser se llega sólo preguntando por el *qué es* y no por el *cómo es*; que este *cómo* no se levanta de las cosas mismas, y éstas son particulares y contingentes ¿Cómo puede haber entonces conocimiento universal y necesario de lo que es particular y contingente?

Cuando preguntando por el cómo indagamos partiendo de lo que nos parece ser (me parece que los hombres son buenos gracias a la virtud) y

PROCEDIMIENTO DEL MENON

esto porque no sabemos que *son*; sólo podemos llegar a una *recta opinión*, la cual puede escaparse de un momento a otro, porque lo que nos parece ser de una manera, después nos puede parecer de otra.

De todos modos, tan útil nos es la recta opinión (mientras se tenga) como la ciencia misma.

BIBLIOGRAFIA

Menón, Clásicos Políticos, Edición bilingüe editada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958.

Menón; Colección Budé, tomo III.

Aristóteles, *Prior and Posterior Analytics*, Oxford at Clarendon Press 1949.

Analíticos posteriores, traducción inédita del Dr. Juan David García Bacca para la "Primera Serie" de "Textos Clásicos de Historia de las Ciencias entre los Griegos".

Teetetos; Colección Budé, tomo VIII, 2a. parte.

Sofista; Colección Budé, tomo VIII, 3a. parte.

Cratilo; Colección Budé, tomo V, 2a. parte.

Filebo; Colección Budé, tomo IX, 2a. parte.

Fedón; Colección Budé, tomo IV, 1a. parte.

Víctor Li Carrillo, *Hermógenes y el lenguaje*; Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1959.

Juan Antonio Nuño Montes, *La dialéctica platónica*; Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Filosofía.

Aristóteles, *Tópicos*; lib. I, cap. IV.

A. Rivaud, *Platón, auteur dramatique*.

Diels - Kranz, *Fragment der Vorsokratiker*, Berlín 1954, II, núm. 90.