

MENÓN: LENGUAJE, VERDAD E IRONÍA

Por **Jorge Augusto De Medeiros Pinheiro**

RESUMEN

El presente trabajo hace un paseo en la obra “Menón” compuesta hacia 386-385 a.C., en los supuestos de la filosofía, como por ejemplo, lenguaje dialogístico, lenguaje y verdad, la ignorancia socrática y la ironía de Sócrates. Es presencia constante en los diálogos de Platón, un planteamiento de un problema, la necesidad y prioridad de la definición. Se observa en la obra un importante tema que es la virtud, siempre utilizando el método eléctico, consistiendo en lo contra-interrogatorio del interlocutor, apelando a las varias hipótesis debidamente elegidas. El *modus faciendi* de Menón sirve aun para poner en destaque la fecundidad del método eléctico en la senda del conocimiento positivo de la verdad. En ese proceso de auto-conocimiento progresivo y gradual, cabe la experiencia sensible el papel de observar y despertar en el alma la recordación de las ideas contempladas en la eternidad.

Palabras Clave: Menón. Filosofía Socrática. Diálogos. Método Eléctico.

Sumario: I. Introducción. II. Breve Biografía de Platón. III. Los Presupuestos de la Filosofía de Menón. III.1. Lenguaje Dialogístico. III.2. Lenguaje y Verdad. III.3. La Ignorancia Socrática. III.4. La Ironía de Sócrates. IV. La Estructura de Menón. IV.1. Planteamiento del Problema. IV.2. La prioridad de la Definición. V. El Método Eléctico. VI. La Posibilidad de la Definición. VII. Registros para la Comprensión de la Obra. VIII. Conclusión. IX. Referencia.

I – INTRODUCCIÓN

Menón es un texto bifronte que sirve de transición entre el momento socrático de la primera filosofía platónica y la fundamentación metafísica que los diálogos intermedios de Platón iban a ofrecer a los diálogos socráticos, de tal manera que los contenidos de Menón enlazan directamente con los del *Gorgias*, de un lado, y con los del *Fedón* y del *Banquete*, por otro lado.

Ello lo pone especialmente de manifiesto *Menón*, mostrando que:

- a) el método eléctico podía reconvertirse en aquel método por hipótesis que iba a ser luego un elemento integrante de la dialéctica del Platón metafísico;
- b) el acuerdo buscado y nunca encontrado en los diálogos anteriores al *Menón* podía alcanzarse acudiendo a la teoría de las Formas, prefigurada en la apelación de Menón a la *anamnesis* y la opinión verdadera, tema este que, a su vez, plantea la justificación de la doctrina de la virtud como conocimiento en la línea que hará posible el tratamiento de lo moral en los diálogos intermedios de Platón.

Menón teniendo en cuenta la evidencia interna de su texto, debió ser compuesto hacia 386-385 a.C., casi coincidiendo con la apertura de la Academia Platónica en 387 a.C. y poco después del primer viaje de Platón a Sicilia, donde aquél entró en contacto directo con Arquitas y con las doctrinas de los círculos pitagóricos más sobresalientes por aquel entonces.

De ello dejará constancia, sobre todo, la conversación matemática de Sócrates con el esclavo, una conversación que, por lo demás y al igual que la conversación sostenida por Sócrates con los otros personajes de Menón.

II. BREVE BIOGRAFÍA DE PLATÓN

Nació en Atenas probablemente en el año 427 a.C. pertenecía a una familia noble y eran ilustres tanto los ascendientes de sus padres como los de su madre. Recibió la educación física intelectual de los jóvenes de su época; y según algunos filósofos-biógrafos es posible que haya seguido las lecciones del heraclitano Cratilo.

En el año 407 a.C. sobrevino el acontecimiento capital de la vida de Platón: su encuentro con Sócrates. El maestro tenía entonces 63 años y el alumno 20 años. Platón debió seguir las lecciones de Sócrates durante ocho años. Poco después de la caída de los Treinta, tres delatores acusan a Sócrates de corromper a la juventud y de no creer en los dioses de la ciudad; condenado a la muerte, rehúsa evadirse y bebe la cicuta en el 399 a.C. Platón no estuvo presente en los últimos momentos de su maestro, relatados en el *Fedón*; pero esta escandalosa injusticia debió ser para él el prototipo del acto inicuo contra cuya repetición debía luchar todo filósofo.

Puesto que corría el riesgo de ser molestado por su condición de alumno de Sócrates, se refugió Platón enseguida con alumnos y amigos, en Mégara; allí una célebre escuela los acogió en ella entraron en relación con Euclides, el Megálico. No se sabe con certeza cuál fue la duración de su estada en Atenas pero alcanzó presumiblemente a tres años. De ahí Platón partió para África; se detuvo en Egipto, luego en Cirenaica, donde frecuentó a Aristipo de Cirene y el matemático Teodoro. En este lugar los biógrafos de Platón dan diversas versiones del orden de sus viajes. Para unos habría regresado directamente a Atenas; para otros se habría dirigido a Italia meridional con el fin de conocer a los pitagóricos y en particular a Arquitas de Tarento. Es probable que en este período de la vida de Platón se sitúa la composición de las siguientes obras: *Hippias menor*, *Alsiábades*, *Apología*, *Eutifrón*, *Critón*, *Hippias mayor*, *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*.

Platón fundó la Academia que se trata de la primera escuela de filosofía organizada como una universidad, con su estatuto, reglamento, alojamiento destinado a los estudiantes, sala de conferencias, museo y biblioteca. De todos los rincones de Grecia y del mundo mediterráneo concurren alumnos a seguir los cursos de Platón. En ésta época escribe *El Fedón*, *El Banquete*, *El Fedro*, *El Ion*, *El Menexeno*, *El Eutidemo*, *El Cratilo* y comienza *La Republica*.

Platón en final de su vida continuó al frente de la Academia y escribió el *Timeo*, el *Critias* y *Las Leyes*, que quedaron inconclusas, y fallece alrededor del 347 a.C.

III– LOS SUPUESTOS DE LA FILOSOFÍA DE MENÓN

III. 1. Lenguaje Dialogístico

Menón se acoge, como el resto de las obras platónicas a la forma dialogística, con excepción de algunos textos tardíos. La medida en que la narración escrita resulta ser, según Platón, un medio inadecuado para hacer que el lector pueda recordar (“sacar de sí”) aquello sobre lo que versa el texto escrito, al contrario de lo que sucede con el discurso vivo y fecundo, “capaz de ayudarse a sí mismo y al que lo plantó” y capaz de convertirse en semilla engendradora de nuevos discursos, del que texto dialogístico es la mejor aproximación de que podemos disponer, aunque sin que sea posible llegar a una plena identificación entre el discurso vivo y la forma dialogal del texto escrito.

El uso del texto dialogado está, por ello, en consonancia con la convicción de Platón de que la filosofía es fundamentalmente ejercicio investigador, llevado a cabo comunitariamente y destinado a suscitar incesantemente nuevos problemas con vistas a conseguir un acuerdo racionalmente aceptable para todos los que toman parte en el quehacer filosófico-investigador.

A partir de *Menón* resultará incuestionable para Platón que aquel acuerdo está necesitado de un sustrato doctrinal metafísico que haga efectiva y segura la investigación filosófica, pero sin que ello quiera hacerse incompatible con la idea socrática y platónica de que el quehacer filosófico es conversación tendente a un acuerdo intersubjetivo que busca ser definitivo.

Así, una y otra vez se repite, en los diálogos socráticos y en los del período intermedio, de modo especial, que el proceso seguido por la investigación socrático –platónica está en función de lo que dicen los actores de la conversación, repitiendo insistentemente la fórmula que también encontrase en Me. 72b10-12 “Dime, Menón, aquello precisamente en lo que en nada difieren, por lo que son todas iguales, ¿qué afirmas que es?” o Me. 71d7-8 “Y tú mismo, Menón, ¿por los dioses!, ¿qué afirmas que es la virtud?” o Me. 73c9-10: “trata de decir y de recordar qué afirmaba Gorgias que es, y tú con él”.

Desde esta perspectiva, lo que Sócrates reprochará a las definiciones que hace *Menón* de virtud es que aquéllas inciden en el error en el que la mayoría de los hombres cae al hablar de cualquier otra cosa, como pudiera ser el discurso usual acerca de la figura, el de llamar a muchas y diferentes cosas con un solo nombre: Me. 74d3-d6 “Y si, como yo, continuara el razonamiento y dijese:

«Llegamos siempre a una multiplicidad, y no es el tipo de respuesta que quiero, sino que, puesto que esa multiplicidad la designas con un único nombre».

III.2. Lenguaje y Verdad

La íntima relación existente entre investigación filosófica y lenguaje nunca fue para Platón una llamada a hacer del diálogo filosófico un mero ejercitarse en el uso gramatical correcto que ha de darse a las palabras de que disponemos en nuestro lenguaje.

Sería un craso error historiográfico suponer que el hablar del mismo modo, que trata de conseguir el platónico conversar filosóficamente, reposa simplemente en la convención lingüística, al modo de la convicción wittgensteiniana de que decimos que este árbol es verde por la sencilla razón de que está a nuestra disposición la palabra verde.

Como avisa Menón, el *homologuein* socrático es un resultado racionalmente Me. 75d7-8 “Pero tal vez, lo más conducente a la discusión consista no sólo en contestar la verdad”, conseguido que hace aflorar un decir correctamente, que es tal en la medida en que es un decir eidéticamente Me. 98b1-2 “Pero yo también, sin embargo, no hablo sabiendo, sino conjeturando”, el discurso que muestra el *eidos*, la *ousia*, el *ti estin*, lo *kata holou* de aquello que trata la conversación filosófica.

Aquel decir correcta y eidéticamente es justamente el decir con verdad, en el que cobra cuerpo el conocimiento auténtico, que es el saber seguro que nos hace ver con claridad lo que son las cosas acerca de las cuales se habla y como son cada una de las cosas que son.

A lo largo de Menón, Platón vuelve insistentemente sobre esta identificación entre el saber con seguridad y claridad y el saber con verdad, conocer la verdad de lo que entra en juego en la conversación filosófica.

La verdad es, así, el cumplimiento del quehacer filosófico, el des-velamiento del acuerdo ideal que, al des-cubrir (Me. 84b8-9 “Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión”) el darse acabado del discurso, pondría fin a la investigación, la cual seguirá, por ello, siendo necesaria mientras no se llegue a un acuerdo definitivo (Me. 79d1-4 “cuando yo te contesté hace poco sobre la figura, rechazábamos ese tipo de respuesta que emplea términos que aún se están buscando y sobre los cuales no hay todavía acuerdo”).

En Menón y en los diálogos socráticos la verdad nos es, en principio, revelación, ni re-presentación objetivas de la realidad, sino planteamiento y examen continuados de nuevas cuestiones siguiendo una dirección que permita un acercamiento progresivo al acuerdo-verdad, en el que se enmarca la objetividad del resultado adquirido en la investigación conjunta de los que intervienen en el diálogo filosófico.

En los diálogos socráticos el cumplimiento del acuerdo allí buscado exige que la investigación esté participada por los que desean y aman la sabiduría, como los filósofos.

Platón a partir de la segunda parte de Menón, hará explícito que la conexión entre investigación-acuerdo y objetividad-verdad requiere una justificación ontológica adecuada, lo que llevará a la filosofía platónica a adentrarse

decididamente en la referencia metafísica al mundo de las Formas, cuya formulación teórica pasa por el cauce labrado en *Menón*.

III.3. La Ignorancia Socrática

En *Menón* la apelación a la ignorancia se convierte en elemento decisivo para hacer efectivo el acuerdo-verdad buscado en la conversación, centrada en el caso de *Menón*, en la dilucidación de lo que haya que decirse con verdad sobre qué sea la virtud, acerca de lo cual Sócrates confiesa no saber absolutamente nada, conforme (Me. 71b1-4 “También yo, *Menón*, me encuentro en ese caso: comparto la pobreza de mis conciudadanos en este asunto y me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud ” y Me. 80d1-2 “Y ahora, «qué es la virtud», tampoco yo los sé”).

La confesión de Sócrates a la ignorancia es sincera y no es un hipócrita recurso del que se hubiera servido el Sócrates histórico-platónico para conseguir que sus interlocutores aceptaran las doctrinas que él quería transmitirles.

Es también en *Menón* donde se encuentra una expresa confirmación de lo que aparece en otros diálogos, aunque sólo de pasada: que Sócrates afirma expresamente conocer (*eidenaí*) elementos doctrinales decisivos, aunque sean pocos, como en Me. 98b1-6:

Sóc. – Pero yo también, sin embargo, no hablo sabiendo, sino conjeturando. Que son cosas distintas la recta opinión y el conocimiento, no me parece que lo diga ciertamente sólo por conjetura, pero si alguna otra cosa puedo afirmar que sé – y pocas serían las que afirme -, ésta es precisamente una de las que pondría entre ellas.

Y que está incluso en disposición de dar ejemplos de definiciones que sirvan de modelo (paradeigmata) a las investigaciones suscitadas en los diferentes diálogos platónicos (Me. 77b1-2 “Los ejemplos de cómo debes proceder, tómalos de los que ya te he dado” y Me. 79a10-12 “que no partieras ni hicieras pedazos la virtud y habiéndote dado ejemplos conforme a los cuales tendrías que haber contestado”).

Tratando de buscar una salida a la contradictoria situación en la que *Menón* coloca a un Sócrates que se confiesa ignorante y que al mismo tiempo, afirma conocer, se ha dicho que Sócrates usa el término conocimiento en una doble acepción:

a) la de conocimiento estricto, riguroso, buscado y nunca alcanzado por un Sócrates *ignorante* de los fundamentos radicales y esenciales del discurso ético-filosófico;

b) la de un conocimiento débil, incapaz de aprehender la esencia de la realidad, por más que también este tipo de conocimiento no deje de ser valioso en la medida en que se presenta como aportación verdadera de lo investigado en la conversación socrática.

El Sócrates histórico-platónico habría sido, en este caso, ignorante del tipo de conocimiento “a”, pero jamás no del tipo de conocimiento “b”.

El Sócrates histórico-platónico usaba unívocamente conocimiento con el significado del saber riguroso, que Menón pondrá, a través de la *anamnesis*, en relación con el fundamento incondicionado que da seguridad al conocer-saber.

Es importante destacar que Menón subraya igualmente lo que repite en el resto de los diálogos socrático, que aun sin haberse logrado llegar al *logos* definidor, es posible hablar con verdad de muchas cosas grandes y bellas (Me. 99c5 “Puede ser que así sea”), las cuales constituyen el ámbito de creencias y valores efectivamente instalados en el marco de una comunidad dada a partir de los cuales se hace posible el diálogo-investigación llevado a cabo por unos interlocutores pertenecientes a aquella comunidad.

Podría pensarse, en relación con esto último, que lo que interlocutores de Sócrates dicen y practican son cosas sin importancia y que serían ajenas al contenido del auténtico conocer-saber, al modo como dice la Apología que los buenos artesanos conocen su oficio pero no por ello deben ser tenidos como sabios puesto que desconocen totalmente las cosas de importancia.

Con planteamientos de este tipo, no se hace posible destacar la importancia de la doctrina platónica, tal como ésta quedará diseñada a partir del *Menón* y donde por vez primera se aborda decididamente el que los contenidos de las creencias-valores comunitarias no sólo son los mismos contenidos sobre los que lo opera el conocer-saber sino que, también, las creencias y valores admitidos por las comunidad configuran el marco de verdades que delimita inevitablemente el ámbito a partir del cual se hace posible el diálogo-investigación filosófico.

Sócrates es llamado por su particular “demonio” a hacer que sus interlocutores reconozcan la ignorancia en la que, ellos también, se encuentran para hacer posible, a partir de aquí, la rigurosa investigación filosófica.

Únicamente aprendiendo a reconocer la propia ignorancia, se está en disposición de acceder al conocer-saber porque sólo entonces se puede comprender aquello que se quiere saber.

III.4. La Ironía de Sócrates

El Sócrates histórico-platónico no se limitó a reconocer su propia ignorancia, sino que, haciendo aparentemente gala de ella, solía también exagerar deliberadamente el alcance de aquella ignorancia, poniendo en ejercicio el recurso de la ironía, lo que no pasaba desapercibido para sus interlocutores o, cuando menos, para algunos de ellos.

En *Menón*, la ironía está constantemente presente en los diálogos socráticos, que hacen de aquella ironía expresión de la supuesta carencia-ignorancia total de la que Sócrates aparentemente alardea en lo relativo al conocimiento de lo moral, a lo concerniente a la enseñanza de la virtud y a lo relacionado con la capacidad para hacer política.

Al vincular ironía e ignorancia, Sócrates busca en aquélla lo mismo que intentaba conseguir apelando a su ignorancia (real), el estímulo decisivo para que él y sus diversos interlocutores emprendan, conjuntamente reconocer lo acertado de los planteamientos defendidos por Sócrates en cada uno de los tres apartados básicos del diálogo:

“¿qué es esa virtud de la que dices las cosas que dices?” (Me. 79d12)

“[...] si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar.” (Me. 86b12-13)

“[...] la virtud se da por un don divino a quien le llega.” (Me. 100b3)

IV. LA ESTRUCTURA DE *MÉNON*

I. Introducción – Planteamiento *in medias res* del problema de si la virtud es enseñable o e es cuestión de práctica o se tiene por naturaleza o por cualquier otro medio.

No se puede conocerse cómo es X si previamente no ha sido dilucidado qué es X

II. Parte Primera - Aplicación del método eléctico al problema planteado;

II.1. la enumeración de casos de X no es una definición correcta de X;

II.2. una segunda definición de X en función de una de las especies de X acaba por conducir a los mismos insatisfactorios resultados de II.1.;

II.3. (Digresión 1) apelación socrática a la posibilidad de la definición X a través de los casos de definición de “figura” y de “color”;

II.4. (Digresión 2) conocer es incompatible con desear el mal. Complicación entre virtud y conocimiento. Tránsito al tercer intento de definición de “virtud”;

II.5. la definición de X por el modelo todo-parte lleva a las mismas conclusiones de II.1 y II,2;

III. Parte Segunda – Superación del negativismo eléctico mediante el recurso a la *anamnesis*.

III.1. el ejercicio de lo eléctico es inseparable del *aporein*;

III.2. la paradoja de *Menón*;

III.3. resolución de la paradoja por la *anamnesis*. Descripción de ésta;

III.4. conversación con el esclavo como demostración de la *anamnesis*.

IV. Parte Tercera – Tránsito del método eléctico-socrático a la dialéctica hipotético-platónica y a la opinión recta.

IV.1. la función del método de hipótesis;

IV.2. práctica del método hipotético-dialéctico: la virtud es enseñable. Reformulación de II.4;

IV.3. práctica del método hipotético-dialéctico: la virtud no es enseñable;

IV.4. la funcionalidad moral y epistémica de la opinión recta.

V. Conclusión del Diálogo – Resolución, positiva pero provisional, del problema propuesto en el diálogo hasta no se haya encontrado la definición de la virtud en sí.

IV.1. Planteamiento del Problema

Al preguntar por una propiedad de la virtud, la de si es enseñable, la Introducción de *Menón* reproduce el planteamiento del problema de la prioridad de la definición en los mismos términos que encontramos en los diálogos socráticos más significativos, para los que sólo puede darse un discurso correcto acerca de X (cómo sea X) si previamente ha sido dilucidado qué es X en la definición del *eidos* único que se manifiesta presencia en todas las variables de X.

Así lo exige el ejercicio del método eléctico, característico, igualmente, de los diálogos socráticos y que tendrá también una significativa presencia en la parte primera de Menón, en función del tratamiento que aquella parte da a la cuestión de la prioridad de la definición.

IV. 2. La Prioridad de la Definición

En la primera parte del diálogo, *Menón-Gorgias* intenta por tres veces mostrar que es posible hablar, o sea, definir, acerca de la virtud sin atender los requerimientos socráticos. Mediante la práctica eléctica, Sócrates pondrá, a su vez, de manifiesto:

a) la propuesta primera de *Menón* en Me. 71d2 y siguientes:

Sóc. – [...] Y, si prefieres, habla por ti mismo. Seguramente eres de igual parecer que él.

Men. – Yo sí.

Sóc. – Dejémoslos, pues, a él, ya que, además, está ausente. Y tú mismo Menón, ¡por los dioses!, ¿qué afirmas que es la virtud? Dilo y no te rehúses, para que resulte mi error el más feliz de los errores, si se muestra que tú y Gorgias conocéis el tema, habiendo yo sostenido que no he encontrado a nadie que lo conozca.

No interpreta correctamente la pregunta socrática por el *eídos* de la virtud al confundir *Menón* esta pregunta con la mera enumeración de clases de virtud. En ese sentido en Me. 71e-72d4:

Men. – No hay dificultad en ello, Sócrates. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que ésta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado, y manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos, cuidándose uno mismo de que no le suceda nada de esto último. Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que ésta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. Y otra ha de ser la virtud del niño, se trate de varón o mujer, y otra la del anciano, libre o esclavo, según prefieras. Y hay otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir qué es la virtud. En efecto, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud, de la misma manera que creo, Sócrates, se presenta también el vicio.

Sóc. - Parece que he tenido mucha suerte, Menón, pues buscando una sola virtud he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes en ti para ofrecer. Y, a propósito de esta imagen del enjambre, Menón, si al preguntarte yo que es una abeja, cual es su naturaleza, me dijeras que son muchas y de todo tipo, qué me contestarías si yo continuara preguntándote: «¿Afirmas acaso que es por ser abejas por lo que son muchas, de todo tipo y diferentes entre sí? ¿O bien, en nada difieren por eso, sino por alguna otra cosa, como la belleza, el tamaño o algo por el estilo?» Dime, ¿qué contestarías si te preguntara así?

Men. – Esto contestaría: que en nada difieren una de la otra, en tanto que abejas.

Sóc. – Y si después de eso te preguntara: «Dime, Menón, aquello precisamente en lo que en nada difieren, porque son todas iguales, ¿qué afirmas que es?» ¿Me podrías decir algo?

Men. – Podría.

Sóc. – Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo?

Men. Me parece que comprendo; pero, sin embargo, todavía no he medado cuenta, como quisiera, de lo que me preguntas.

b) la respuesta de Me. 73c7 y sigs. Sí interpreta correctamente la pregunta socrática. Sigue, por ello, un camino distinto que, sin embargo, lleva a lo mismo con relación a “a”, a que de nuevo hemos encontrado muchas virtudes al buscar una sola;

c) de la tercera tentativa que *Menón* lleva a cabo en 78b3 y sigs., Sócrates puede concluir lo dicho *con relación a “b”, aunque añadiendo que no podemos conocer si las partes de virtud son elementos realmente integrantes del discurso acerca del todo virtud, toda vez que no se sabe todavía qué sea o qué pueda ser dicho con propiedad acerca de la virtud.

Me. 78b3 – 78c8

Sóc. - ¿No afirmabas hace un momento que la virtud consiste en querer cosas buenas y poder poseerlas?

Men. – Sí, eso afirmaba.

Sóc. – Y, dicho eso, ¿no pertenece a todos el querer, de modo que en este aspecto nadie es mejor que otros?

Men. – Es evidente.

Sóc. – Pero es obvio que, si uno es mejor que otro, lo sería con respecto al poder.

Men. – Bien cierto.

Sóc. – Esto es, entonces, según parece, la virtud de acuerdo con tus palabras: una capacidad de procurarse las cosas buenas.

Men. – Es exactamente así, Sócrates, me parece, tal como lo acabas de precisar.

Sóc. – Veamos entonces también esto, y si estás en lo cierto al afirmarlo: ¿dices que la virtud consiste en ser capaces de procurarse las cosas buenas?

Men. – Así es.

A partir de aquí, podemos concluir que la estrategia seguida en la primera respuesta de *Menón* sería material y formalmente incorrecta porque no se plantea la respuesta por aquello único de la virtud que busca Sócrates. Por el contrario, la segunda e tercera tentativas de Menón serían materialmente correctas al tratar de poner de manifiesto aquel *en gue ti*, del que, sin embargo, aquellas tentativas no alcanzan a ofrecer una definición correcta, la definición que pudiera permitir a *Menón-Gorgias* conocer la esencia que se da en todos los casos posibles de la virtud.

Ello quiere decir, en los diálogos socráticos, llegar a un tipo de definición entendida como expresión precisa racionalmente aceptable para todos los interlocutores y en la cual todos los interlocutores se muestren de acuerdo y puedan hablar del mismo modo acerca de aquello mismo que se dice de todos,

El acuerdo pretendido por la definición socrática de X no es una mera coincidencia de opiniones, sino el convencimiento de que un discurso dado ha cumplido las exigencias que debe tener una investigación que, siendo lógicamente coherente, hace de esta coherencia explicitación de las demandas de lo racional, del *logos* supraindividual que está idealmente más allá de lo que es dicho por los distintos interlocutores concretos que intervienen en una conversación dada.

Con más nitidez que cualquiera de los otros diálogos socráticos, la primera parte de Menón hace de la definición el término ideal del discurso coherentemente trabado. Pero será también Menón el que, al contrario de lo que ocurre en los otros diálogos socráticos, ponga de manifiesto el aspecto problemático del tema de la definición.

La prioridad de la definición aparece atestiguada en Me. 71b4-7 y también en Me. 100b4-6, donde se explicita lo que los diálogos socráticos anticipan, más o menos, veladamente acerca de esta cuestión de la prioridad de la definición:

Me. 71b4-9

[...] Y, de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es? ¿O te parece que pueda haber alguien que no conozca por completo quién es Menón y sea capaz de conocer si es bello, rico y también noble, o lo contrario de estas cosas? ¿Te parece que es posible?

Me. 100b4-6

[...] antes de buscar de qué modo la virtud se da a los hombres, intentemos primero buscar qué es la virtud en sí y por sí.

V - EL MÉTODO ELÉNTICO

En la primera parte de *Menón* la prioridad de la definición es inseparable de la refutación eléctica, a través de la cual Sócrates pone de manifiesto la

inconsistencia de lo que dicen y creen sus interlocutores. Dada esta inconsistencia, el discurso y las creencias de los interlocutores de Sócrates son radicalmente incapaces de expresar el *eidos* de X buscando en la conversación socrática, por lo que en la perplejidad a que conduce el *elenchos* viene a resolverse el objetivo perseguido por la ironía socrática, forzar a los interlocutores de Sócrates a reconocer su ignorancia.

La relevancia acordada por Sócrates al uso de *elenchos* reposa en el supuesto de que la refutación eléctica, a pesar de estar destinada a poner de manifiesto la inconsistencia de las propuestas de los diferentes interlocutores de Sócrates, es la referencia imprescindible para llevar a cabo la investigación tras el *logos* ideal en la conversación comunitaria, como por ejemplo, en Me. 80d3-4 “[...] pero tú, en cambio, tal vez sí lo sabías antes de ponerte en contacto conmigo”, Me. 81e2-4 “[...] Y porque confío en que es verdadero, quiero buscar contigo en qué consiste la virtud.” y Me. 89e7-10 “[...] pero, no obstante todos mis esfuerzos, no logro encontrarlos. Y los busco, sin embargo, junto con muchos otros, sobre todo entre aquellos que creo que son expertos en el asunto...”.

VI - LA POSIBILIDAD DE LA DEFINICIÓN

Por más que las repetidas muestras de refutación eléctica que constituyen la base de los diálogos socráticos hagan de estos diálogos sucesivos intentos fallidos de encontrar la definición de X que en cada caso se propone, Sócrates no cesa de animar a sus interlocutores a seguir investigando hasta descubrir la definición-verdad-conocimiento de X.

La filosofía socrática es, por ello, subsidiaria del convencimiento de Sócrates de que es posible el discurso definicional acerca de X, un convencimiento que aflora expresamente en el pasaje de la primera parte de Menón en Me. 74b4 hasta 77a6, en el que Sócrates ofrece dos definiciones de lo que se llama figura y otra tercera definición de color, definiciones todas ellas que, en opinión de Sócrates, son muestras Me. 75a7-9 “«¿Qué hay en lo 'redondo', lo 'recto', y en otras cosas que llamas figuras, que es lo mismo en todas?»” y ejemplos Me. 77a10-b2 “[...] manteniéndola entera e intacta, dime qué es la virtud. Los ejemplos de cómo debes proceder, tómalos de los que ya te he dado.” y 79a10-12 “[...] y habiéndote dado ejemplos conforme a los cuales tendrías que haber contestado, no has puesto atención en ello”, a seguir en el caso de la definición buscada de la virtud.

Me. 74b4 hasta 77a6

Sóc. - Y es natural. Pero yo pondré todo el empeño del que soy capaz para que progresemos. Te das cuenta, por cierto, que lo que sirve para un caso, sirve para todos. Si alguien te preguntase lo que, hace un momento, decía: «¿Qué es la figura, Menón?», y si tú le contestaras que es la redondez, y si él te volviera a preguntar, como yo: «¿Es la redondez la figura o bien una figura?», dirías, sin duda que es una figura.

[...]

Me. 77a6

Sóc. – No es empeño, desde luego, lo que me va a faltar, tanto por ti como por mí, para hablar de estas cosas. Temo, sin embargo, no ser capaz de decirte de muchas como ésta.

Las cosas no resultan sin embargo, tan fáciles como Sócrates supone. Como ha sido señalado desde diferentes perspectivas, de las tres definiciones aportadas por Sócrates, la tercera no puede ser entendida como desvelamiento del *eidos* de color, sino con manifestación de la causa de la sensación de color, algo muy diferente de lo que Sócrates exige que sea respondido por *Menón* al preguntarle por el *eidos*-esencia de la virtud. (Me. 76d8-9 “[...] el color es emanación de las figuras, proporcionado a la vista y, por tanto, perceptible”).

No es extraño, por ello, que el propio Sócrates acabe por no mostrarse especialmente dispuesto a hacer de esta definición un modelo que hay que seguir en el discurso acerca de la virtud (Me. 76d1 y sigs. “mientras que otras son menores o mayores?....”).

En relación con la definición de figura dada por Sócrates en Me. 75b10-11 “[...] Fíjate si aceptas esto: que la figura sea para nosotros aquella única cosa que acompaña siempre al color”, no le falta razón a *Menón* al tacharla de ingenua porque hace depender la definición de figura de la de color

Me. 75c4-10

Men. - Pero eso es algo simple, Sócrates.

Sóc. - ¿Cómo dices?

Menón – Si entiendo, figura es, en tu explicación, aquello que acompaña siempre al color. Bien. Pero si alguien afirmase que no conoce el color y tuviera así dificultades como con respecto de la figura, ¿qué crees que le habrías contestado?

Por otro lado, si Sócrates reprocha a *Menón* su incapacidad para ofrecer una definición de virtud lo suficientemente universal como para ser expresión de todos los posibles casos y especies de virtud, aquella definición socrática de figura adolece del mismo defecto ya que equiparando la extensión de figura y color, la definición propuesta excluye las figuras sin color.

Algo análogo ha de decirse con relación a la otra propuesta socrática de definición de figura, en Me. 76a8-9 “[...] o, más brevemente, diría que la figura es el límite de un sólido.”

Las tres definiciones propuestas por Sócrates tienen valor en cuanto instrumentos operativos que nos permiten manejarnos en cosas de menor importancia.

La estrategia en *Menón* se muestra incapaz de alcanzar los frutos perseguidos en relación con el caso de la definición, por lo que Sócrates, tras ofrecer a *Menón* los tres modelos de definición, se verá precisado a reconocer que sigue sin saber lo que es la virtud.

VII - REGISTROS PARA LA COMPRESIÓN DE LA OBRA

- a) Método Eléctico: consiste en lo contra-interrogatorio del interlocutor, apelando a la varias hipótesis debidamente elegidas. Llevado a caerse en contradicción, el interlocutor descubre entonces, contrariamente aquello en que inicialmente cree, que no sabe la respuesta a la pregunta;
- b) La Pregunta Clave: el recurso de la pregunta es fundamental, y en *Menón* la pregunta tiene una intención didáctica, es importante porque puede motivar e incentivar el conocimiento en el alumno;
- c) La pregunta es en general compleja y en realidad son varias preguntas;
- d) El lector es introducido a la reflexión filosófica, no es una pregunta trivial, sino producto de la reflexión, del estudio y del análisis filosófico;
- e) Todo estudiante necesita darse cuenta de su ignorancia, pues sin ello le será imposible aprender verdaderamente;
- f) Para usar este recurso hay que tener dominio del tema y saber llevar al alumno al punto de su ignorancia, este es un medio de introducir al estudiante a la mayéutica, o sea, al proceso de parir conocimiento;
- g) La docta ignorancia forma parte del proceso lógico-dialéctico de adquisición gradual de conocimiento mediante la superación de tesis y antítesis;
- h) Por vía inductiva nunca podemos establecer el universal, podemos acercarnos mediante un arduo trabajo de análisis, reflexión, identificación de constantes, pero que nunca alcanzamos el universal;
- i) Los diálogos platónicos casi siempre terminan en una aporía, y esta es la actualidad de la definición platónica del conocimiento como una creencia verdadera justificada racionalmente;
- j) *Menón* usa el recurso de la definición que implica varios aspectos, porque no nos expone la definición como algo meramente mecánico, donde la aplicamos para obtener un resultado;
- k) La definición tiene un sentido dentro de un todo mayor que es el parte de pensar correctamente, porque sólo así se puede acceder a la verdad o *eidós* de las cosas;

VIII - CONCLUSIÓN

En *Menón*, en definitiva, queda explicado que el Sócrates histórico-platónico era sincero al reconocer su ignorancia con relación al conocer-saber, aunque estuviera en posesión de aquellas creencias verdaderas, pero no definitivamente seguras, propias de la particular instalación de Sócrates en la comunidad ateniense y con los cuales Sócrates no podía sentirse totalmente satisfecho, al reflexionar sobre lo incondicionado del fundamento a que apela el conocer-saber riguroso.

Es indudable la importancia de una lectura como *Menón*, por ser un diálogo donde se conjuga la lógica, la didáctica y la filosofía moral. Por ejemplo, hay una didáctica de la filosofía, una ética de la didáctica de la filosofía y de la enseñanza de la lógica.

La lógica es uno de los temas que debería tener en el programa de la asignatura Metodología de la Investigación Científica y esa tiene un papel

didáctico importantísimo para un alumno de los cursos de especialización, maestría o doctorados, porque es el recurso que posibilita al estudiante acceder progresivamente a la verdad y hacer monografías, trabajos finales, tesinas o tesis doctoral que tenga pertinencia y correspondencia en sus capítulos.

Es interesante observar que Menón reconoce que la virtud es algo bueno y beneficioso, y también que sólo hay dos principios los cuales los hombres obran bien y se buscan beneficios, el saber y la opinión verdadera.

IX - REFERENCIA

PLATÓN (1987). **Diálogos II Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo.** Traducciones, Introducciones y Notas por J. Calonge Ruyz, E. Acosta, F.J. Olivieri, J.L. Calvo. 1. reimp. Buenos Aires: Editorial Gredos.