

## La virtud y los dos saberes prácticos en el *Menón*

ELIZABETH MARES MANRIQUE\*

### 1. Introducción

El *Menón* de Platón es un diálogo bastante complejo que puede leerse desde distintos puntos de vista y con diferentes propósitos dentro de la discusión filosófica. En la bibliografía secundaria reciente, los problemas más abordados son los concernientes a la epistemología o teoría platónica del conocimiento, lo cual no es gratuito, pues, desde el comienzo del diálogo, al no encontrar una respuesta a la pregunta de qué es la virtud, la conversación se torna en discutir si la virtud puede enseñarse; así pues, la enseñanza, y los temas sobre la investigación misma y el conocimiento como *anámnesis* se vuelven en los tópicos principales y más estudiados

\* Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, del 2008 al 2014, con una investigación sobre la ética de Aristóteles como una episteme. Realizó una estancia postdoctoral en el Centro de Estudios Clásicos (IIFL-UNAM) de marzo de 2015 a febrero de 2017. Titular de las materias de Historia de la filosofía antigua y medieval, Latín I, II, y Griego en la FCSyH de la UASLP. Su línea de investigación se ha centrado en la epistemología, metafísica y ética antiguas; más específicamente, en la metodología ética de Aristóteles. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA), de agosto de 2019 a la fecha.

del diálogo.<sup>1</sup> Si bien la importancia de la epistemología platónica en este diálogo es indudable, en este trabajo me he propuesto investigar un aspecto de esta obra que no ha sido tan estudiado como tópico principal; me refiero a las repercusiones filosóficas del diálogo en la teoría de la virtud platónica, y, en especial, a corroborar la importancia de su aspecto cognitivo.

La teoría de la virtud desarrollada por Platón en el diálogo *Menón* busca dar continuidad a la teoría socrática de la virtud como conocimiento, pero también lleva a cabo una doble reformulación de la misma. Esta reformulación es desarrollada gracias a la adición de un constitutivo caracterológico y, sobre todo, a la distinción entre “creencia verdadera” y “conocimiento”, como dos estados cognitivos en los cuales puede encontrarse el individuo virtuoso. Como ya lo ha demostrado anteriormente Terence Irwin, Platón considera en este diálogo que hace falta algo más que el sólo estado cognitivo para ser virtuoso: se necesitan las cualidades del carácter.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dominic Scott, en su comentario al *Menón*, explica que, de manera retrospectiva hacia el final del diálogo, uno cae en la cuenta de que, más que hablar de un sólo tema que unifique dicho diálogo, es mejor decir que la “educación moral” es el tema dominante en dicho diálogo. Scott piensa que Platón muestra un conflicto de intereses: por una parte, Sócrates quiere hablar de qué es la virtud; Menón, en cambio, quiere hablar acerca de su adquisición, siendo esto último el tema principal de la segunda parte del diálogo. La respuesta a la pregunta de Menón es doble: primero, la virtud, entendida como una cualidad que beneficia a la ciudad, se adquiere por reminiscencia, es decir, es “enseñable” (aunque en un sentido especial) y, segundo, la creencia verdadera es otra cualidad por la cual muchos hombres, como los poetas, también benefician a la ciudad; sin embargo, dado que al final del diálogo no se ha obtenido una definición de la virtud, no es posible ofrecer sino una respuesta tentativa al problema de su obtención o de su enseñabilidad: cf. D. SCOTT, *Plato's Meno*, Cambridge University Press, New York 2006, 215-216. Desde mi perspectiva, Scott parece estar de acuerdo en que este diálogo de algún modo resulta aporético.

<sup>2</sup> Según Irwin, la distinción entre conocimiento y opinión verdadera, que no aparece en los diálogos socráticos, es introducida por Platón para comprender a fondo la ética socrática, pues no basta con considerar el aspecto cognitivo sino también los “motivos y actitudes”, «Al sugerir que posee cierto valor por derecho propio, Platón

Sin embargo, frente al problema de cómo se adquiere la virtud, —dado que ésta no parece darse simplemente por naturaleza—, Platón busca justificar que puede aprenderse gracias a un proceso de *anámnesis*, esto es, del recuerdo dirigido hacia lo que el alma ha aprendido previamente. Gracias a la teoría de la *anámnesis*, Platón puede justificar la diferencia entre “creencia verdadera” y “conocimiento”. Mi objetivo en este trabajo es sostener la relevancia insoslayable del aspecto cognitivo de la virtud para Platón; el ateniense, al hablar sobre su adquisición, distingue dos niveles de saber o conocimiento moral en los cuales puede encontrarse el sujeto moral, los cuales corresponden a dos distintos órdenes de virtud, a los cuales denominaré: virtud imperfecta y virtud perfecta.<sup>3</sup> En el primer estado cognitivo se explican los casos típicos de virtud, como los de políticos y estadistas renombrados que no han sido capaces de enseñar a sus hijos a ser igualmente virtuosos; éstos serían casos de “virtud imperfecta” o *proto-phrónesis*. El segundo estado cognitivo, el del conocimiento, constituye el estado de “virtud perfecta” o *phrónesis*. La virtud perfecta, además de suponer ciertos estados del carácter, es producto de una labor de

---

indica que una concepción puramente pragmática del beneficio de la virtud no puede explicar la convicción del propio Sócrates de que el conocimiento es necesario para la virtud»: cf. T. IRWIN, «Método socrático y ética socrática: *el Menón*», en T. IRWIN, *La ética de Platón*, IIF-UNAM, México 2000, 246 y 247.

<sup>3</sup> Pienso que esta distinción es semejante a la que Aristóteles realiza en la *Ética Nicomaquea* entre “virtud natural” (ἀρετὴ φυσικὴ) y “virtud señorial o plena” (ἀρετὴ κυρία); aunque no hablaré aquí de las diferencias entre ambas: cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, J. Pallí Bonet (trad.), Gredos, Madrid 1986, VI 13 1144b1-1145a11. Por otra parte, para Alfarabi hay una diferencia proporcional entre el conocimiento que se tiene sobre el mundo y el hombre, y el grado de felicidad que pueden alcanzar los ciudadanos, lo cual puede variar de acuerdo a la virtud de sus facultades; valga señalar que estas ideas tienen su fuente en la filosofía clásica griega: cf. M. MUSHIN, «Alfarabi (circa 870-950)», en L. STRAUSS – J. CROSEY (comps.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México 1993, 205-224.

enseñanza-aprendizaje, o de instrucción, producida por la investigación filosófico-dialéctica.<sup>4</sup>

## 2. ¿La virtud es enseñable?

El diálogo<sup>5</sup> comienza con tres preguntas de Menón a Sócrates: ¿puedes decirme si la virtud puede enseñarse (ἄρα διδακτὸν ἢ

---

<sup>4</sup> Jaeger, a propósito de la concepción de la virtud para Sócrates como una e indivisible, apuntó, «Por eso Platón distingue entre las virtudes vulgares del ciudadano y la elevada perfección filosófica (*Rep.*, 500D; *Fedón*, 82 A; *Leyes*, 710A). Para él la personificación de este superhombre moral es Sócrates. Aunque lo que Platón diría es que sólo él posee la “verdadera” *areté* humana»: cf. W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México 1948/2000, 447. Sin embargo, Jaeger aclara que el ejercicio filosófico no es algo “exclusivo y unilateral”, sino como algo natural en el hombre, «Finalmente en la *República* el saber del filósofo se revela como la fuente de toda la fuerza legislatora y creadora de sociedades del alma»: cf. W. JAEGER, *Paideia: los ideales de...*, 563 y 564. Por el contrario, en la lectura de Weiss, siguiendo la *Apolo-gía*, los seres humanos ordinarios, incluyendo al mismo Sócrates, no son capaces de lograr el “conocimiento” de la virtud sino sólo un estado de opinión verdadera. La sabiduría está reservada sólo a dios y, a los hombres, ni siquiera en el más allá; sin embargo, la virtud humana es posible dentro de los límites de lo humano, es decir, de la opinión verdadera: cf. R. WEISS, *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*, Oxford University Press, Oxford 2001, 179 ss. Desde la lectura de Szlezák, Platón ve en Sócrates al dialéctico que ha logrado el conocimiento de los objetos de conocimiento, es decir, las ideas o principios, y una superioridad filosófica, por lo cual es quien conduce el diálogo hacia los lugares de acuerdo (homologías): cf. T. A. SZLEZÁK, *Leer a Platón*, Alianza, Madrid 1997, 166. Desde mi punto de vista, al menos al final del *Menón*, Platón sugiere que Sócrates es el único ateniense que ha logrado la virtud perfecta, al compararlo con el sabio Tiresias en el Hades.

<sup>5</sup> Es relevante señalar que el *Menón* es un diálogo que pertenece al período llamado “de transición”: se supone que fue escrito entre los diálogos tempranos y los diálogos medios, cuando Platón abandona varias ideas atribuidas a Sócrates, y ofrece nuevas propuestas entre las cuales se destacan un interés por el saber enciclopédico; la teoría de las formas separadas; formas demostrativas del conocimiento; visión tripartita del alma; buen dominio de las matemáticas; concepción elitista de la filosofía, y una exposición más didáctica y menos refutativa; cf. Nota complementaria B, Gómez Lobo siguiendo a Vlastos: cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.), Editorial Universitaria, Santiago 2003, 119-121.

ἀρετή)<sup>6</sup> ο, si no puede enseñarse, puede practicarse (ἀλλ' ἀσκητόν) o ni puede practicarse ni puede aprenderse (οὔτε μαθητόν), sino que se da en los hombres por naturaleza, o por algún otro modo? (φύσει παραγίγνεται [...] ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ). Como respuesta, Sócrates responde que no sólo desconoce si la virtud es enseñable, sino incluso qué es la virtud en sí misma; de ahí que él le pregunte a Menón qué es la virtud. La estrategia es sencilla, no es posible saber si algo es de determinada manera, o si tiene o no tal característica o propiedad, si antes no sabemos qué es aquello de lo cual hablamos. En seguida, Platón describe el método refutativo de Sócrates, al cuestionar las propuestas de definición de la virtud que propone Menón.<sup>7</sup>

Después de tres intentos fallidos para definirla cabalmente,<sup>8</sup> Menón, al verse imposibilitado de dar una respuesta contundente, plantea con desesperación a Sócrates un problema, aún más difícil, a través de una paradoja: ¿cómo es posible investigar si uno no sabe lo que investiga? Parece que el investigar (ζητεῖν) es algo imposible, porque si uno ya sabe lo que investiga, entonces ¿para qué investiga?, pero si uno no sabe lo que investiga, entonces ¿cómo investigar lo que se desconoce? El texto dice así:

**Men.** ¿De qué modo vas a indagar (ζητήσεις) algo, Sócrates, si no sabes (μὴ οἶσθα) en absoluto lo que es? De entre todo lo que ignoras, ¿qué es aquello que te propones inda-

<sup>6</sup> Para el texto griego, cf. PLATÓN, *Plato, Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, W. R. M. Lamb (trad.), Harvard University Press, London 1952, y la edición de I. BURNET (ed.), *Platonis Opera*, vol. III, *Tetralogias V-VII*, Oxford University Press, Oxford 1978.

<sup>7</sup> La búsqueda de definiciones suele mencionarse como uno de los principales rasgos de la filosofía socrática. Es sabido que Aristóteles le atribuye a Sócrates dos aportaciones a la filosofía: la inducción y la búsqueda de definiciones en temas éticos: cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, T. Calvo (trad.), Gredos, Madrid 1994, 987b1-6.

<sup>8</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 71c-79c.

gar? Y si, en el mejor de los casos, dieras con eso, ¿cómo vas a saber que eso es lo que no sabías?

**Soc.** Entiendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta de lo erístico que es el argumento que estás introduciendo? Pues de él se sigue que una persona no puede indagar (ζητεῖν) ni lo que sabe (ὃ οἶδεν) ni lo que no sabe (ὃ μὴ οἶδεν). No podría, en efecto, indagar lo que sabe, porque ya lo sabe y no necesita indagarlo; ni tampoco lo que no sabe, porque no sabe qué es lo que va a indagar.<sup>9</sup>

El problema parece resumirse en esta pregunta: ¿cómo se puede investigar lo que se ignora? A partir de este planteamiento pueden sumarse tres preguntas entrelazadas, las cuales indican un programa de problemas por resolver:

1. ¿La virtud es algo que se puede enseñar?
2. ¿Qué es la virtud?
3. ¿Cómo es posible investigar aquello que se desconoce?<sup>10</sup>

Los tres problemas se entrelazan en una secuencia lógica, pues no es posible saber la característica, atributo o propiedad de una cosa, en este caso, *si la virtud es enseñable* (1), sin antes conocer *qué es esa cosa*, en este caso, la virtud (2); por último, (3)

---

<sup>9</sup> Las citas de Platón están tomadas de la traducción de Gómez-Lobo, 2002, a la cual añadí de vez en cuando el texto griego para una mejor comprensión de los términos. Es preciso señalar, además, que Gómez-Lobo, en su traducción original, utiliza la palabra “excelencia” para traducir ἀρετή; sin embargo, decidí cambiar esta traducción por “virtud”, un término más tradicional: cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 80d-80e.

<sup>10</sup> Kerns retoma esta antigua paradoja del *Menón* y la lleva a la discusión de algunas tesis en la epistemología contemporánea, específicamente, en contra del intelectualismo del “know-how”: cf. S. KERNS, «Meno, Know-How: Oh No, What Now?», *Australasian Journal of Philosophy* (2020) disponible en <https://doi.org/10.1080/00048402.2020.1782955>, 06.01.2022.

parece que no podemos investigar algo si se pone en entredicho la posibilidad misma de la investigación.<sup>11</sup> Se requiere entonces explicar primero cómo es posible la investigación o el conocimiento de algo; así, el problema inicial sobre la didáctica de la virtud deriva en un problema gnoseológico o epistémico más elemental: ¿cómo es posible el conocimiento? En buena parte del diálogo, Platón se concentrará con especial atención en argumentar que el “investigar” o el “proceso de conocimiento” es recordar, y que el “conocimiento” es reminiscencia.<sup>12</sup> En ello estriba la *primera línea de argumentación* del diálogo. En la *segunda línea de argumentación*, Platón se detendrá a hablar del aspecto cognitivo de la virtud, es decir, a discutir la tesis socrática de la virtud como conocimiento.<sup>13</sup> La argumentación del diálogo podría reconstruirse de la siguiente manera:

1. Si la virtud es conocimiento, entonces es enseñable (διδασκτόν).
2. La virtud es un conocimiento (tesis socrática).
3. De (1) y (2) se sigue que la virtud es enseñable.
4. El conocimiento es reminiscencia.
5. De (2) y (4) se sigue que la virtud es reminiscencia.
6. El aprendizaje (μάθησις) consiste en recordar mediante preguntas y respuestas.
7. De (2) y (6) se sigue que la virtud se aprende al recordar, mediante preguntas y respuestas, cómo ser virtuosos.

Platón analizará primero las tesis (4) y (6), es decir, “el conocimiento es reminiscencia” y “aprender es recordar”; posterior-

<sup>11</sup> En este diálogo, Platón sólo trata el problema de la naturaleza de la virtud de una manera tangencial, a partir de la propiedad de ser enseñable.

<sup>12</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 81a-87b.

<sup>13</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 87b-100c. Aristóteles le atribuye a Sócrates la tesis de que toda virtud es conocimiento, ἐπιστήμας γὰρ ᾗτε εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς; cf. ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, J. Pallí Bonet (trad.), Gredos, Madrid 1986, 1216b 6.

mente, se concentrará en *reformular* la tesis socrática de la virtud como conocimiento en una tesis más compleja: al concluir, en la primera línea de argumentación del diálogo, que existen dos niveles de "conocimiento", Platón postulará en la segunda línea de argumentación que hay dos niveles de "virtud" distintos, por estar constituidos de contenidos cognitivos diferentes.

### 3. El conocimiento como reminiscencia

Para resolver el problema sobre la posibilidad misma de la investigación y, por consiguiente, del conocimiento mismo, Platón propone como una solución la "teoría de la reminiscencia".<sup>14</sup> Esta teoría consiste en sostener que, aquello que nosotros llamamos "aprendizaje" consiste en recordar aquellas cosas que el alma conoció en otras vidas pasadas; ello implica suponer la inmortalidad y la transmigración del alma a otros cuerpos. El texto dice así:

**Sóc.** Puesto que el alma es inmortal, ha nacido muchas veces y ha visto tanto lo de aquí, como lo del Hades, es decir, todas las cosas, no hay nada que no haya aprendido (οὐκ ἔστιν ὅ τι οὐ μεμάθηκεν). De modo que no es nada asombroso que pueda acordarse de la virtud y de otras cosas que ya antes sabía (ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο.) En efecto, dado que la naturaleza entera está emparentada y que el alma lo ha aprendido (καὶ ἅτε μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα) todo, nada impide que al recordar una sola cosa –algo que los hombres llaman "aprender" (μάθησις)– uno encuentre todas las demás, si es

---

<sup>14</sup> Esta teoría de la reminiscencia se atribuye explícitamente a «aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio y, también, a Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados»: cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 81a.



valiente y no se cansa de indagar, pues el indagar (τὸ ζητεῖν) y aprender (τὸ μαθηθῆναι) es, en su totalidad, reminiscencia (ἀνάμνησις).<sup>15</sup>

En este párrafo se muestran las siguientes tesis principales:

**T1:** El alma, siendo inmortal, ha aprendido todas las cosas, tanto las morales (la virtud) y las no morales.

**T2:** Si es posible el aprendizaje de una sola cosa, entonces también es posible el aprendizaje de todas las demás.

**T3:** El hombre que puede recordar una cosa (aprender), puede aprender todas las cosas.

**T4:** El buscar y el aprender son reminiscencia.

**Tesis 1.** Al señalar que el alma ha conocido todas las cosas, Platón indica que el alma tiene en sí misma, de algún modo, el conocimiento de todas ellas. A pesar de que en este diálogo aún no aparece la teoría de las Formas de manera explícita, el comienzo del texto, en donde se busca la definición de la virtud, da la impresión de que para Platón, el fin de toda investigación es el conocimiento de las Formas que se expresa en definiciones. Gracias a la labor dialéctica, es posible que el hombre que investiga “recuerde” poco a poco el conocimiento que ya tiene en el alma, pero que no lo recuerda por una especie de olvido. El ejercicio de preguntar y responder permite recordar el conocimiento de las cosas, ese que ya se posee con anterioridad a la investigación misma.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (Trad.)..., 81c-d: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μαθηθῆναι ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.

<sup>16</sup> Para una discusión más específica sobre el tipo de innatismo que defiende Platón en el *Menón*, cf. D. BRONSTEIN, «Is Plato an Innatist in the Meno?», *Phronesis* 64 (2019) 392-430. Bronstein analiza y discute la interpretación de Fine (2014), y lo que él denomina la “interpretación estándar”. En oposición a la interpretación estándar, sostiene que, para Platón, los seres humanos no tenemos de forma innata “estados de conocimiento” que requieren explicitarse a través del proceso de *anámnēsis*, sino

**Tesis 2.** Platón da por hecho que el aprendizaje (μάθησις), es posible; el hombre, puede conocer, al menos una sola cosa. El aprendizaje puede referirse a una variedad de cosas: aprender un idioma, aprender a caminar, aprender a leer o escribir, aprender a sumar y restar, aprender a tocar un instrumento musical etcétera; de estas cosas, unas son más inmediatas y, otras requieren algo, o mucho, de la intervención de la razón. Si bien habría muchos tipos de aprendizaje (μάθησις), parece que Platón está interesado en el conocimiento en cuanto tal y, más explícitamente, en el conocimiento práctico de la virtud; es decir, en saber si existe un conocimiento que nos permita ser virtuosos; eso parece mostrarse en la pregunta inicial de Menón: ¿puede enseñarse la virtud? En el comentario al texto de su traducción del *Menón*, Gómez Lobo dice que la paradoja de Menón parece llevar a la *apraxia*: «Sócrates ofrece una paráfrasis de la paradoja que la convierte en un dilema práctico. La paradoja, a su juicio, inhibe la acción de buscar porque hace que toda investigación sea o bien superflua o bien imposible. No cabe una tercera posibilidad».<sup>17</sup>

**Tesis 3.** Platón señala que si alguien es capaz de aprender o recordar una cosa, es también capaz de aprender todas las demás cosas.

**Tesis 4.** Finalmente, en la conclusión del texto, Platón expone que el problema antes planteado acerca de la posibilidad de la investigación, es un pseudoproblema, ya que el alma no comienza la investigación filosófica a partir de un punto cero, o de un vacío de conocimiento, sino que la investigación parte de algún preconocimiento, o de la preexistencia de contenidos anímicos, los cuales

---

que nacemos con “verdades” que pueden llegar a ser contenidos de los “estados de conocimiento”, postura a la cual denomina “*content immatism*”.

<sup>17</sup> Aunque, ciertamente, no es lo mismo “conocer qué es la virtud” (conocimiento teórico) y “tener un conocimiento que nos hace ser virtuosos” (conocimiento práctico). Gómez-Lobo parece referirse a una “*apraxia*” cognitiva que puede o no conllevar un resultado moral: cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)... [La nota hace referencia al comentario del Traductor sobre dicha parte del texto].

se descubrirán paulatinamente hasta adquirir un estatuto de “conocimiento” (ἐπιστήμη), a través de un proceso de reminiscencia.

#### 4. Demostración matemática de la teoría de la reminiscencia

Para demostrar la validez de la “teoría de la reminiscencia”, Sócrates recurre a una prueba matemática basada en preguntas y respuestas hechas a un esclavo, sobre el problema de si es posible, o no, tener un cuadrado con el doble del área de uno que tiene el área de cuatro pies cuadrados.<sup>18</sup> El esclavo que no ha recibido ningún entrenamiento previo en geometría, piensa que sí es posible tener un cuadrado con un área doble; sin embargo, a mitad de la prueba, Sócrates lleva al esclavo a admitir su ignorancia —el esclavo no sabe cómo lograr un cuadrado con tal área— pero, al mismo tiempo, Sócrates le despierta el “deseo de saber”. El texto dice así:

**Sóc.** ¿Piensas tú que antes habría intentado indagar o aprender lo que creía saber sin saberlo, es decir, antes de caer en perplejidad al darse cuenta de que no sabía, es decir, antes de anhelar el saber?

**Men.** No creo, Sócrates.

**Sóc.** ¿Por lo tanto se ha beneficiado al quedar paralizado?

**Men.** Creo que sí.<sup>19</sup>

En la primera parte de la demostración, Sócrates pone al esclavo en una aporía: el área de un cuadrado de cuatro pies de longitud no tiene el doble del área que el cuadrado de dos pies de longitud; es decir, este último tiene 4 pies cuadrados, pero el cuadrado de cuatro pies de longitud no tiene 8 pies cuadrados, sino 16. El esclavo está convencido de que sí es posible la elaboración de un cua-

<sup>18</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 82b-85c.

<sup>19</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 84c.

drado con el doble del área del que tiene 4 pies cuadrados, pero no sabe cómo lograrlo. Platón, a través de esta demostración trata de probar, en primer lugar, la preexistencia del conocimiento en el alma; en este caso, el esclavo sabe *el qué* –o, por lo menos, tiene una idea vaga de lo que busca–, pero no sabe *el porqué*; es decir, no sabe *cómo* explicarlo. En segundo lugar, Platón explica la ventaja educativa del método socrático del *élenchos*, para propiciar el deseo de conocimiento en los oyentes, así como para incentivar la propia investigación.<sup>20</sup>

Al finalizar la demostración con el esclavo, Sócrates ofrece una explicación de lo ocurrido en dicha demostración. El texto dice así:

**Sóc.** Por lo tanto, el que no sabe, con respecto a lo que no sabe, ¿tiene dentro de sí creencias verdaderas acerca de esas cosas que no sabe? (Τῷ οὐκ εἰδότι ἄρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῆ ἔνεισιν ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδεν;)

**Men.** Así parece.

**Sóc.** Ahora acaban de surgirle esas creencias como en un sueño. Si alguien le preguntara estas mismas cosas muchas veces y de muchos modos, verás como terminará sabiendo todo eso con exactitud (ἀκριβῶς ἐπιστήσεται), igual o mejor que cualquier otro.

**Men.** Probablemente.

**Sóc.** ¿No llegará acaso a saber sin que nadie le enseñe (οὐδενὸς διδάξαντος) sino con que sólo le pregunte (ἀλλ' ἐρωτήσαντος ἐπιστήσεται), recuperando él mismo su saber a partir de sí mismo?<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 84d-85b.

<sup>21</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 85c-d. Preferí la traducción al español de Alfonso Gómez Lobo que la de la editorial Gredos, pues me parece más acertada al traducir δόξα como “creencia” y no como “opinión”, ya que lo justifica de la siguiente manera, «El sustantivo *dóxa* está relacionado en griego con el verbo *dokein* que se construye en forma análoga a nuestra expresión “a mí me parece” (*dokeí moi*) y que en algunos contextos se emplea para expresar que algo se me aparece o

El argumento erístico inicial –planteado por Menón sobre la posibilidad de la investigación o del conocimiento mismo– se resuelve descartando ambos cuernos del dilema. En primer lugar, se descarta que quien investiga “ya tenga el conocimiento propiamente dicho”; de lo contrario no habría nada que investigar; en segundo lugar, se descarta que quien investiga carezca de todo conocimiento, pues Platón admite que quien investiga tiene ya en su alma un “saber”, es decir, posee en su alma *creencias u opiniones verdaderas* (ἀληθεῖς δόξαι); por ejemplo, el esclavo cree que sí puede obtenerse un cuadrado con ocho pies cuadrados, es decir, el área doble del cuadrado de 4 pies cuadrados. Además, Platón parece admitir que el fenómeno al cual llamamos “enseñar” no es sino “preguntar” y ayudar a “recordar”; el conocimiento no es un producto externo que se implante en el sujeto que conoce. Por el contrario, el conocimiento ya está en el sujeto que aprende, y surge a partir de él mismo, gracias al método de preguntas y respuestas. El sujeto cognoscente sólo tiene presentes las creencias verdaderas (saber *el qué*), y, a partir de las preguntas y respuestas, pasa de tener dichas creencias a tener conocimiento (saber *el por qué*).<sup>22</sup> Platón parece sugerir que el conocimiento se puede lograr incluso tras preguntarse a uno mismo, si uno es un investigador infatigable. El método de preguntas y respuestas hace que uno logre convertir sus creencias verdaderas iniciales en conocimiento (ἐπιστήμη). El texto dice así:

**Sóc.** Si durante el tiempo en que es un ser humano y durante el tiempo en que no lo es hay en él creencias ver-

---

se me manifiesta como un fenómeno»: cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 74 [La nota hace referencia al comentario del Traductor sobre dicha parte del texto].

<sup>22</sup> Esta distinción será fundamental para la filosofía de la ciencia antigua; aquí está prefigurada la distinción que Aristóteles hará más tarde entre conocer *el hecho* y conocer *la causa*. Esto es lo que distingue a un curandero (o un aprendiz), de un médico, el primero sólo sabe *el qué*, pero no *el por qué*: cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*..., 981a28-30.

daderas que al ser despertadas mediante preguntas llegan a ser saberes (ἐνέσονται αὐτῷ ἀληθεῖς δόξαι, αἱ ἐρωτήσῃ ἐπεγερθεῖσαι ἐπιστῆμαι γίνονται), ¿no sucederá que en todo tiempo su alma habrá poseído ya el saber? Pues es obvio que en todo tiempo es o no es un ser humano.<sup>23</sup>

Si se realizara un ejercicio similar al que Sócrates llevó a cabo con el esclavo, sobre cualquier tema o materia, Platón afirmaría, por boca de Sócrates, que todo ser humano es capaz de investigar y descubrir cada vez con mayor claridad y exactitud aquello que busca conocer, a partir de sus propias creencias, que fungen como un pre-conocimiento en el alma.

Por otra parte, el dilema planteado por Menón, leído desde un punto de vista práctico, como una paradoja que llevaría a la *apraxía*, tal como señala Gómez-Lobo en su comentario,<sup>24</sup> queda destruido con la demostración geométrica de Sócrates. Según la conclusión de dicha demostración, la investigación o indagación del conocimiento sí es posible, porque logramos el fin o resultado: el conocimiento. Esta postura gnoseológica puede considerarse más valiosa que la de aquella que lleva a la *apraxía*, por una razón bien concreta: la postura de Sócrates nos hace ser mejores (βελτίους), más valientes (ἀνδρικότεροι) y menos flojos (ἥττον ἄργοι).<sup>25</sup> Esta concepción gnoseológica conlleva, según Platón, un valor moral en sí misma: nos conviene ser capaces de conocimiento, pues ello nos hace ser más valientes, más laboriosos y, en una palabra, mejores seres humanos.

<sup>23</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 86a.

<sup>24</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 53 y 56. [La nota hace referencia al comentario del Traductor sobre dicha parte del texto].

<sup>25</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 86b.

## 5. ¿La virtud es conocimiento?

El diálogo *Menón* suele analizarse por sus aportaciones a la gnoseología y epistemología; sin embargo, las repercusiones y los planteamientos que ofrece para la teoría de la virtud son relevantes por tratar el problema de la adquisición de la virtud y sus cualidades de ser enseñable y aprendible como parte de su naturaleza. En las dos últimas partes de este trabajo me concentraré en exponer cómo, en este diálogo, Platón desarrolla una doble reformulación de la tesis socrática de la virtud como conocimiento. Aunque Platón seguirá sosteniendo una dimensión cognitiva de la virtud, añadirá que: 1) la virtud no está constituida sólo por un contenido cognitivo sino también por una cualidad caracterológica,<sup>26</sup> y 2) que el contenido cognitivo debe entenderse en dos niveles, y, por consiguiente, puede hablarse de dos posibles niveles de virtud en el ser humano, a los que llamaré "virtud perfecta" y "virtud imperfecta". En este V apartado hablaré de la primera reformulación y en el VI sobre la segunda.

Después de la demostración matemática con el esclavo, Menón sugiere a Sócrates regresar a la investigación inicial sobre la adquisición de la virtud, es decir, volver a la pregunta de si la virtud puede enseñarse. En esta nueva búsqueda, Sócrates accede a la petición de Menón; en lugar de buscar la respuesta por *el qué* es la virtud; se pregunta si acaso la virtud tiene la cualidad de ser enseñable, por lo cual tendría que ser un conocimiento. El texto dice así:

---

<sup>26</sup> Cabe destacar que este aspecto no es exclusivo del *Menón*, Irwin señala que, en los diálogos medios, Platón abandona la idea socrática de la virtud como *techne*, y admite la teoría de la reminiscencia, y una teoría del deseo que complementa la teoría de la virtud socrática: cf. T. IRWIN, «Recollection and Plato's Moral Theory», *The Review of Metaphysics* XXVII/4 (1974) 752-772.

**Sóc.** Pero si la virtud es un saber, es evidente que es enseñable. (Εἰ δε γ' ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἡ ἀρετή, δῆλον ὅτι διδασκτὸν ἂν εἴη)

**Men.** ¿Cómo no?

**Sóc.** Por lo tanto, nos hemos librado rápidamente de esto: si es de esta cualidad es enseñable y si es de otra, no lo es (ὅτι τοιοῦδε μὲν ὄντος διδασκτὸν, τοιοῦδε δ' οὐ).<sup>27</sup>

La argumentación de Sócrates parte de una doble hipótesis: si la virtud es conocimiento<sup>28</sup> entonces la virtud es enseñable, de lo contrario, no. La afirmación de que "la virtud es conocimiento" no es exclusiva del *Menón*. Platón, en otros diálogos, como en el *Protágoras*, discute esta tesis intelectualista socrática; y al comienzo del *Menón*, Platón nos recuerda que no es posible desear voluntariamente cosas malas, porque esto sería admitir que deseamos ser infelices.<sup>29</sup> Ningún ser humano puede desear el mal voluntariamente, el único mal es la ignorancia, por lo que su contrario, el conocimiento es el bien y la virtud. Además de estas razones socráticas, Platón parece tener buenas razones<sup>30</sup> para pensar que la virtud es conocimiento. El texto dice así:

<sup>27</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 87c.

<sup>28</sup> Para una discusión más técnica en relación con la tesis 2) "la virtud es conocimiento", cf. T. IRWIN, «Socratic Method and Socratic Ethics: The *Meno*», en T. IRWIN, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York/Oxford 1995, 127-147. Versión en español: «Método socrático y ética socrática: *el Menón*», en T. IRWIN, *La ética de Platón*, 215-247. Según Irwin, Platón quiere mostrar que el conocimiento es una parte necesaria de la virtud, pero no es la virtud completa; esta explicación la defiende desde el *Protágoras* y el *Gorgias*. Mientras que en el primer diálogo está a favor de la tesis de la reciprocidad, en oposición a la tesis de la unidad de la virtud; en el segundo diálogo, Platón discute el "eudemonismo psicológico", el cual afirma que "nunca deseamos las cosas que creemos malas", negando la incontinencia y el conocimiento, como único componente de la virtud.

<sup>29</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 77b-78a.

<sup>30</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 88a-88b.



**Sóc.** Por lo tanto, si la virtud (ἀρετή) es una de las cosas que hay en el alma y es necesario que sea benéfica (ὠφελίμῳ), tiene que ser prudencia (φρόνησιν), puesto que todo lo del alma, por sí mismo, no es ni benéfico ni dañino (βλαβερά), sino que acompañado de prudencia (προσγενομένης δὲ φρονήσεως) o de estupidez (ἢ ἀφροσύνης) resulta dañino o benéfico. Según este argumento (λόγον), la virtud tiene que ser una forma de prudencia (φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι) puesto que es benéfica.<sup>31</sup>

El texto puede analizarse de la siguiente manera:

- (1) La virtud es algo que está en el alma y que es benéfico.
- (2) Lo que está en el alma no es en sí mismo ni benéfico ni dañino.
- (3) La *phrónesis* es lo que hace ser benéfico o dañino a lo que está en el alma.
- (4) Por lo tanto, la virtud es una cierta *phrónesis*.

Platón explica que cosas externas como la salud, la fuerza, la belleza o la riqueza son cosas benéficas, pero –dice–, si no llegan a usarse adecuadamente, pueden llegar a ser dañinas;<sup>32</sup> en forma semejante, piensa que cosas que se dan en el alma como la moderación (σωφροσύνη), la justicia (δικαιοσύνη), la valentía (ἀνδρεία), la facilidad de aprendizaje (εὐμαθία), la memoria (μνήμη), y la magnificencia (μεγαλοπρέπεια) no son benéficas, si no van acompañadas de intelecto (νοῦς) o *phrónesis*. Platón parece aún más radical cuando señala que todo aquello que no es un saber o conocimiento (ἐπιστήμη) puede dañar o beneficiar.<sup>33</sup>

Por otra parte, la tesis “la virtud no es enseñable” también es muy plausible. En la sección del diálogo que va de 89c a 96d,

<sup>31</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 88c-d.

<sup>32</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 87e-88a.

<sup>33</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 88a-88c.

Sócrates tiene fuertes dudas de que la virtud pueda considerarse enseñable; el principal argumento es el siguiente:

- (1a) Si la virtud es enseñable entonces tendría que haber maestros y discípulos de la virtud,
- (2a) No parece haber maestros ni discípulos de la virtud,
- (3a) Por lo tanto, la virtud no es enseñable

Sócrates discute principalmente la premisa menor (2a), primero, en una conversación con Ánito, una que va de 90a-94e, Ánito concluye que los sofistas, a quienes se les considera maestros en la virtud, son en realidad "ruina y perdición de quienes los frecuentan"; en cambio, el mismo oponente de Sócrates propone que cualquier ciudadano ateniense sabría cómo transmitir la virtud. Pero Sócrates, a través de una especie de inducción, menciona varios casos de políticos y hombres de Estado que han sido considerados virtuosos y sabios, pero no lograron hacer de sus hijos hombres de virtud; por ejemplo: Arístides con su hijo Lisímaco; Pericles con sus hijos Páralo y Jántipo, y Tucídides con sus hijos Milesias y Estéfano. Sócrates también menciona a los poetas, sabios en la virtud, como Teognis, para quien la virtud a veces es enseñable, pero otras veces no lo es. Por estas razones Sócrates concluye:

**Sóc.** ¿No estábamos de acuerdo en que una materia de la cual no hay maestros ni discípulos no es enseñable (διδασκτόν)?

**Men.** Estábamos de acuerdo.

**Sóc.** ¿De la virtud no parece haber maestros en ninguna parte?

**Men.** Así es.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 96 c.

En este intento por investigar si la virtud es enseñable, a partir de la doble hipótesis inicial de Sócrates, no se logra ninguna conclusión definitiva, pues se llega a conclusiones contrarias. En el primer argumento se sostiene que la virtud es un cierto conocimiento y, por consiguiente, que es enseñable. Mientras que, en el segundo argumento se niega en primera instancia que la virtud sea algo enseñable. Ambos argumentos usan premisas que se sustentan en observaciones: por experiencia sabemos que las cosas benéficas o que consideramos buenas sólo llegan a serlo cuando interviene el saber o el intelecto, pues el juicio correcto resulta indispensable para la ponderación de lo que es bueno o no para nosotros. Además, también es constatable el vano esfuerzo de muchos hombres que han intentado enseñar la virtud a sus hijos, cual si ésta fuera un conocimiento. Hasta este parlamento del diálogo, la investigación de Sócrates y Menón, en busca de saber si la virtud es enseñable se ha vuelto aporética. Sólo podemos concluir dos afirmaciones aparentemente contradictorias:

- a) El conocimiento (*phrónesis* o *noûs*) es necesario para ser virtuosos,
- b) La virtud no parece ser algo enseñable (y si no es enseñable, entonces no es conocimiento).

Sin embargo, a partir de estas premisas se puede concluir que la virtud requiere necesariamente el conocimiento, pero no es conocimiento en su totalidad, pues no puede ser enseñada.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Como explica Irwin en varios momentos, Platón está consciente de que el conocimiento es una condición necesaria pero no suficiente para la virtud. En los diálogos socráticos aparece la idea socrática de concebir la virtud como *téchne* y, por consiguiente, como algo más que el mero conocimiento, y en los diálogos medios Platón introducirá el tema del deseo racional como parte constitutiva de la virtud: cf. T. IRWIN, «Recollection and Plato's...». En el trabajo de Irwin se destaca que este tema se desarrolla paulatina y asptualmente en diálogos como el *Protágoras* y el *Gor-*

En la última parte del diálogo, Platón cuestionará los resultados de esta segunda investigación acerca de si la virtud puede ser enseñada, y obtendrá conclusiones diferentes: a') el *conocimiento* no es necesario para ser virtuosos, pues también podemos ser virtuosos con la *creencia verdadera* y, b') la virtud sí es enseñable, Sócrates es el ejemplo paradigmático de quien puede enseñarla.

## 6. Virtud imperfecta y virtud perfecta

En la última parte del diálogo, Platón realiza la segunda reformulación de la tesis socrática de la virtud como conocimiento. Su concepto de virtud continuará siendo de corte socrático, pues la virtud sigue teniendo una dimensión cognitiva, pero con la novedad de que hay dos tipos de contenido intelectual: el *conocimiento* (*φρόνησις*) y la *creencia u opinión verdadera* (*δόξα ἀληθής*). Esto daría lugar a concluir que habría dos tipos o niveles de virtud, que corresponde, respectivamente, a dichos tipos de contenido intelectual: a uno lo llamo "virtud perfecta" y, al otro, "virtud imperfecta".

Después de que Sócrates y Menón llegan al final de la segunda investigación, la de si la virtud es enseñable, y concluyen negativamente, se plantean un nuevo y último problema: ¿cómo es posible que han existido hombres virtuosos, si la virtud no es enseñable? En otras palabras, ¿cómo se adquiere la virtud? Para responder a esta pregunta, Platón propone apelar a la "creencia verdadera" como una modalidad de saber distinta del "conocimiento" que posee el *phrónimos* u hombre prudente; mediante la cual somos capaces de llevar a cabo acciones virtuosas:

---

*gias*, y se desarrolla con más énfasis en la *República*: cf T. IRWIN, «Recollection and Plato's...»; T. IRWIN, «Método socrático y ética socrática: el *Menón*...».

**Sóc.** Que no puede guiar correctamente (ὀρθῶς ἡγεῖσθαι) quien no es sabio (φρόνιμος), respecto a esto nos parecemos a quienes no han llegado a un acuerdo correcto.

**Men.** ¿Qué quieres decir?

**Sóc.** Te lo diré. Si alguien conociera (εἶ τις εἰδῶς) el camino a Lárisa, o al lugar que quieras, y caminara hacia allá guiando a otros, ¿no los guiaría bien y correctamente? (ἄλλο τι ὀρθῶς ἂν καὶ εὖ ἡγοῖτο;)

**Men.** Por supuesto.

**Sóc.** Y si otro creyera correctamente (εἶ τις ὀρθῶς μὲν δοξάζων) que ese es el camino sin haberlo recorrido ni conocido (μηδ' ἐπιστάμενος), ¿no guiaría también éste correctamente?

**Men.** Por supuesto.

**Sóc.** Mientras tenga, supongo, una creencia correcta (ὀρθὴν δόξαν) sobre aquello de lo cual el otro posee conocimiento (ἐπιστήμην), quien crea algo verdadero (οἰόμενος μὲν ἀληθῆ), aunque no lo sepa, no será peor guía que el que lo sabe.

**Men.** De ninguna manera.

**Sóc.** Por lo tanto, para actuar correctamente la creencia verdadera no es peor guía que el saber (Δόξα ἄρα ἀληθῆς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμῶν φρονήσεως). Esto es lo que omitimos hace poco en la investigación acerca de cómo es la virtud (ἐν τῇ περὶ τῆς ἀρετῆς σκέψει) cuando dijimos que solamente el saber (φρόνησις) hace de guía del actuar correcto (τοῦ ὀρθῶς πράττειν). Lo omitido, por ende, era la creencia verdadera.<sup>36</sup>

La principal tesis de este texto estriba en afirmar que la *creencia verdadera* (δόξα ἀληθῆς) es tan eficaz como el *conocimiento* (φρόνησις) para guiar o actuar correctamente; es decir, a través

<sup>36</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 97a-c.

de ella, el ser humano puede conseguir sus objetivos prácticos y el correcto actuar (ὀρθῶς πράττειν). Para explicar cómo funciona la creencia verdadera en el ámbito práctico, Sócrates utiliza el ejemplo del guía que puede conducir a otros a Lárisa desde Atenas. Tanto el *conocimiento* como la *creencia verdadera* pueden fungir como guía de la acción virtuosa. Pueden, pues, darse dos posibilidades: 1) alguien *conoce* cómo llegar a Lárisa y, gracias a ese *conocimiento* puede guiar a otras personas para llegar allí desde Atenas; 2) alguien tiene sólo una *creencia correcta* o verdadera de cómo llegar a Lárisa, incluso sin nunca haber recorrido el camino, y también será capaz de guiar a otros para llegar a ese lugar.

Si la *creencia verdadera* es tan eficaz como el *conocimiento* en la acción, entonces se puede explicar por qué ha habido hombres virtuosos, a pesar de que la observación muestra que la virtud no es algo enseñable. Platón, al apelar a una instancia intermedia entre el *conocimiento* y la ignorancia, coloca a la *creencia verdadera* como un elemento que explica las acciones humanas virtuosas; tal es el caso de algunos políticos y estadistas, quienes han sido virtuosos por tener *creencias verdaderas* y que han sabido guiar a los demás ciudadanos, aunque no hayan podido enseñar la virtud a sus hijos por no tener el *conocimiento* (ἐπιστήμη) de ella.<sup>37</sup>

Sin embargo, Menón pone una objeción a Sócrates: dado que el conocimiento es máspreciado (τιμωτέρα ἢ ἐπιστήμη) que la *creencia verdadera*, el que actúa conforme a ésta a veces acertará en su actuar y a veces no.<sup>38</sup> A lo cual Sócrates responde lo siguiente:

**Sóc.** La adquisición de una obra desatada de Dédalo no es algo por lo que valga la pena pagar un alto precio. Es como un fugitivo, pues no se queda (οὐ παραμένει), mientras que atada vale mucho (δεδεμένον δὲ πολλοῦ ἄξιον). En efecto, son obras muy hermosas (πάνυ γὰρ καλὰ τὰ ἔργα ἐστί). ἼCon

<sup>37</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 99b.

<sup>38</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 97c-d.

vistas a qué te digo todo esto? Con vistas a las creencias verdaderas, pues éstas, durante el tiempo en que permanecen en uno, son una cosa hermosa y producen toda clase de bienes, pero no les gusta quedarse mucho tiempo, sino que huyen del alma del hombre, de modo que no valen mucho (οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν) antes de que uno las amarre mediante un razonamiento sobre su causa (αἰτίας λογισμῶ). Esto es, amigo Menón, reminiscencia (ἀνάμνησις), como hemos acordado anteriormente. Una vez atadas, se convierten primero en conocimientos (ἐπιστῆμαι γίνονται) y luego se hacen estables (ἔπειτα μόνιμοι). Por eso es más apreciado el saber que la creencia correcta, y es por estar atado que el saber difiere de la creencia correcta (καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης) [...] Por lo tanto, la creencia correcta (ὀρθὴ δόξα) no es peor (χεῖρον) que el saber (ἐπιστήμη), ni será menos benéfica para la acción (ὠφελίμη εἰς τὰς πράξεις); así como tampoco lo será el hombre con creencia correcta que el que posee el saber.<sup>39</sup>

En este texto, contrariamente a lo que opina Menón, Platón sostiene que, en materia práctica, el *conocimiento* de ninguna manera es superior a la *creencia verdadera*, ni en relación a la acción misma, ni en relación al hombre que la posee y que actúa con ella, pues al igual que el *conocimiento*, puede llevar a la realización de las acciones virtuosas, incluso sin demeritar al hombre que las realiza; no obstante, piensa que el *conocimiento* (*epistémē*) o sabiduría (*phrónesis*) es superior a la *creencia verdadera* en cuanto a su estatuto epistémico, pues la *creencia verdadera* no es estable (como las estatuas de Dédalo); el *conocimiento* en cambio, sí es estable, gracias a que está "sujeto al alma" por el *razonamiento sobre o acerca de la causa*. Este *razonamiento acerca de la*

<sup>39</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 97e-98c.

*causa* (αἰτίας λογισμῶ) es otra forma de denominar el proceso de *anámnesis* que se dió en el alma del esclavo con la ayuda de la dialéctica socrática; gracias a las preguntas y respuestas, Sócrates logró que el esclavo llegara a tener un razonamiento según la causa.

El texto ciertamente sugiere que, las *creencias verdaderas* mientras están en el alma hacen el bien y son bellas, pero no permanecen mucho tiempo en ella; en cambio, el *conocimiento* es estable en el alma. Que Platón marque esta diferencia es suficientemente relevante como para pensar que el estado de virtud de dos sujetos con contenidos cognitivos distintos no es el mismo. En el primer caso, el sujeto con *creencias verdaderas* logrará actuar virtuosamente, nada demerita su estado de virtud en las acciones realizadas en este estado, pero corre el riesgo de perder sus creencias y, por consiguiente, su estado de virtud es imperfecto. En cambio, el estado anímico del sujeto con *conocimiento* es más estable, gracias a la justificación causal, y así, podemos considerarlo en un estado de "virtud perfecta".<sup>40</sup>

Platón propone entonces una explicación convincente sobre la adquisición de la virtud para todos los casos en donde la virtud no ha sido o no puede ser enseñada, tales casos de virtud en donde se ubican los estadistas y políticos, son casos de virtud en donde se llevan a cabo acciones virtuosas con *creencias verdaderas* y, por consiguiente, serían casos de "virtud imperfecta".<sup>41</sup> Por otra parte, Platón nos advierte que postular la *creencia verdadera* para explicar los casos de virtud más conocidos no descarta que el caso de que la virtud pueda darse por *conocimiento*, y, por consiguiente, pueda ser enseñada. El texto dice así:

<sup>40</sup> Cf. T. IRWIN, «Método socrático y ética socrática: *el Menón...*».

<sup>41</sup> El propio Sócrates parece bromear al respecto, cuando dice que si los políticos son virtuosos gracias a sus creencias verdaderas, éstas las han adquirido por una especie de "don divino". Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 99e.



**Sóc.** ¿Puesto que no es enseñable, tampoco diremos ya que la virtud se produce por saber? (Οὐκοῦν ἐπειδὴ οὐ διδακτὸν ἐστίν, οὐδ' ἐπιστήμη δὴ ἔτι γίγνεται ἡ ἀρετή;)

**Men.** No parece.

**Sóc.** Por lo tanto, de las dos cosas que son buenas y beneficiosas, una ha sido exonerada.

En la acción política no sería el saber lo que hace de guía (καὶ οὐκ ἂν εἴη ἐν πολιτικῇ πράξει ἐπιστήμη ἡγεμών).

**Men.** Me parece que no.<sup>42</sup>

Las *opiniones verdaderas* parecen estar en nuestra alma de una manera connatural; en tal forma, estaríamos capacitados para las acciones virtuosas y el buen vivir. La muestra está en que, a pesar de que la virtud no parece ser enseñable en los casos de estadistas y gobernantes, no dejamos de pensar que muchos de ellos son virtuosos. Las opiniones verdaderas, en cuanto estado cognitivo, permiten las acciones virtuosas o benéficas mientras se tienen; pero éstas pueden dejar de tenerse y, por consiguiente, no se lograrían las acciones virtuosas. Las acciones virtuosas de quien posee creencias verdaderas son inconstantes; así, suponen una virtud incompleta, una especie de *proto-phrónesis*.<sup>43</sup>

Sin embargo, si a este estado le siguiera un proceso de investigación que alcanzara un *razonamiento por las causas*, lograríamos recordar completamente, y nuestras *creencias verdaderas* se convertirían en un *conocimiento práctico estable*, en *phrónesis* o

<sup>42</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 99a.

<sup>43</sup> Para Perin, los atenienses eminentes carecen de toda virtud, pues no satisfacen lo que denomina «*counterfactual requirement*»; esto es, el comportamiento de los sujetos que poseen un conjunto de creencias verdaderas no son capaces de tener una conducta estable, ya que pueden abandonar sus creencias; tal es la situación en la que se encontraron los atenienses de renombre para Sócrates según Perin. Para Perin, Sócrates afirma la tesis de que la virtud es o implica conocimiento, lo cual descarta que implique sólo creencias verdaderas: cf. C. PERIN, «Knowledge, Stability, and Virtue in the Meno», *Ancient Philosophy* 32 (2012) 15-34.

sabiduría práctica. El *conocimiento* sobre la virtud y la mejor vida del hombre, es decir, el *conocimiento ético*, es un conocimiento causal, se caracteriza por ser estable, y por conseguirse por reminiscencia, a través del *élenchos* y del método dialéctico. Como el mismo Platón sugiere al final del diálogo, Sócrates sería quizá el único caso de quien es virtuoso gracias al *conocimiento*, quien tiene la "virtud perfecta" y, por consiguiente, el único que es capaz de enseñarla; por eso lo compara con el sabio Tiresias en el Hades: Sócrates sería entre los vivos «un ser verdadero en medio de las sombras en cuanto a la virtud». <sup>44</sup>

## 7. Conclusiones

Para Platón, tal parece que la educación de los ciudadanos, al ser un elemento básico y constitutivo del bienestar humano, no podría dejarse a cargo de la sola naturaleza, pues en ella subsiste el azar y el cambio, por esto, la virtud natural tiene un carácter modificable que debe ser afianzado a través de la instrucción o aprendizaje, es decir, a través de la labor filosófica. La filosofía ayuda al menos a dos cosas: primero, tiene una labor ética porque ayuda a perfeccionar la virtud natural de los seres humanos, y permite llevarla a lo humanamente alcanzable; segundo, tiene una labor política, pues, al reflexionar y pensar acerca de la virtud y su adquisición, ayuda a programar el aprendizaje ético dentro de las prioridades de la agenda política. En resumen, la virtud para Platón, tiene una base natural, pero que es preciso cultivarla a través de la enseñanza, especialmente, de la enseñanza filosófica.

Finalmente, en este diálogo, Platón no desarrolla con detalle el proceso de adquisición de los estados del carácter que involucra la virtud, los cuales son fundamentales para comprender la virtud completa. Sin embargo, recordemos que la pregunta por la natu-

---

<sup>44</sup> Cf. PLATÓN, *Menón*, A. Gómez-Lobo (trad.)..., 100a: ὥσπερ παρὰ σκιάς ἀληθὲς ἂν πρᾶγμα εἴη πρὸς ἀρετὴν, cf. nota 4.

raleza de la virtud se aborda en el diálogo de forma tangencial, pues sólo se aborda un aspecto de la misma, su capacidad de ser enseñada, es decir, su dimensión cognitiva, dejando el tema de la naturaleza misma de la virtud para una investigación posterior.

**Sumario:**

En este artículo se intenta desarrollar y resaltar algunas implicaciones epistémicas para la teoría platónica de la virtud. La propuesta es que, en el *Menón*, Platón distingue dos niveles de virtud en el agente moral. Sostener esta tesis contribuye a resaltar la importancia del aspecto cognitivo de la virtud moral, y a comprender mejor las teorías de la virtud en la antigüedad griega.

**Summary:**

This paper attempts to develop and highlight some epistemic implications for the Platonic theory of virtue. The proposal is that, in the *Menon*, Plato distinguishes two levels of virtue in the moral agent. Upholding this thesis helps to highlight the importance of the cognitive aspect of moral virtue, and to better understand the theories of virtue in Greek antiquity.

**Palabras clave:** ética, teoría de la virtud, el *Menón*, Platón, cognitivismo moral.

**Keywords:** ethics, virtue theory, the *Menon*, Plato, moral cognitivism.