

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Platón, *Menón*. Introducción, versión española y notas de Ute Schmidt Osmaniczik, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975, XCIX + 86 pp., texto bilingüe.

A fines del año pasado apareció en la colección de la Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana la traducción española del *Menón*, en versión directa del griego realizada por la maestra Ute Schmidt, a cuyo empeño y dedicación al estudio de los filósofos griegos debemos y tenemos que agradecer también una *Introducción* al contenido filosófico de este diálogo platónico en la que la autora nos ofrece sus opiniones acerca del sentido en que han de tomarse las doctrinas centrales del *Menón*, obra de transición de la filosofía de Platón que ha sido siempre de difícil cernidura para la criba interpretativa de filósofos y filólogos. De esta *Introducción* es de la que me voy a ocupar en la presente nota, y me guardaré con todo recato cualquier opinión sobre la traducción misma.

Después de establecer en los Preliminares (pp. IX-XIII) el lugar y la fecha en que debió tener lugar la acción del diálogo —lo que suele llamarse “la fecha dramática”— y la fecha de composición del diálogo, se abordan directamente en una segunda parte los temas capitales de la filosofía del *Menón* (los problemas de la enseñabilidad y la definición de la virtud, pp. XV-XXX, la teoría de la reminiscencia y la distinción entre conocimiento y opinión correcta, pp. XXX-XXXVIII, el papel de las matemáticas,

pp. XXXVIII-XLIII, los aspectos pedagógicos del diálogo y otros aspectos secundarios, pp. XLIII-LIV), antes de pasar a una tercera parte en la que, en una segunda vuelta, la autora concierne todos esos temas en lo que llama “la unidad de la obra” (pp. LV-LXV). Aparte de las notas y referencias de la Introducción (pp. LXVII-LXXIII), al final del libro aparecen las notas al texto griego y al texto español (pp. LXXIX-XCVI) y la bibliografía utilizada (pp. XCVII-XCVIII).

En lugar de exponer las consideraciones que tengo que hacer siguiendo el orden de los temas tratados en cada una de las partes y subpartes en que se divide la Introducción, prefiero orientarlas hacia unas cuantas cuestiones que me parecen básicas y que me sugieren el diálogo y la Introducción, teniendo como marco de referencia las dos principales jornadas en que sucesivamente acomete Platón el problema general de la enseñabilidad de la virtud.

La primera jornada se inicia con la pregunta que hace Menón a Sócrates acerca de si la virtud se adquiere por enseñanza o de otro modo, y con la respuesta de Sócrates en el sentido de que antes de investigar cómo se adquiere la virtud, o si tiene o no la cualidad de ser enseñable, es conveniente investigar primero qué es la virtud misma; esta jornada se prolonga luego con el argumento polémico de Menón, según el cual no es posible investigar lo que se sabe, puesto que se sabe, ni lo que no se sabe, puesto que no se sabe, hasta 86c, en donde concluye la teoría de la reminiscencia con que Platón da respuesta al

argumento de Menón y deja expedita la vía para seguir investigando el problema inicial.

La segunda jornada se abre en 87b con la hipótesis de que si la virtud es conocimiento, es enseñable, si no, no; esta jornada se prolonga después con el surgimiento de la dificultad de que, de hecho, no existen maestros genuinos de la virtud, por lo que ésta no sería enseñable (89d-96d); hasta el final del diálogo, en cuya última parte se responde a esa dificultad mediante la teoría de la distinción entre "conocimiento" y "opinión correcta" (desde 97b), para concluir que, aunque tanto el conocimiento como la opinión correcta son útiles y dirigen bien a los hombres —Schmidt dice que esto es lo que "tienen ambos en común"—, sin embargo, mientras que la virtud como mera opinión correcta no es enseñable *como tal* en el sentido corriente de ser adquirible por aprendizaje, ni se tiene por naturaleza, sino que es un don o favor divino (99e), la virtud como conocimiento, en cambio, es enseñable en el sentido teórico de ser "recordable" según la teoría de la reminiscencia, y tiene un valor que no sólo la distingue de la opinión correcta, sino que hace de ella, más allá de toda dispensa, una exigencia no natural de saber auténtico y fundamentado.

Ahora bien, debemos admitir que no está muy claro qué tipo de definición de la virtud es el que Platón busca o trata de formular en el *Menón*, y que tampoco es del todo transparente cuál sea la naturaleza del εἶδος de la virtud que aquí se intenta establecer, por lo que cualquier pronunciamiento al respecto no dejará de ser una arriesgada conjetura.

En cuanto a la definición, Ute Schmidt nos dice que en este diálogo ni Sócrates ni Platón buscan una definición

de virtud por género y especie, "sino que tienden a explicar la cosa de que se trata con el fin de limitarla. Dicho en lenguaje moderno: se busca una definición explicativa por descripción" (p. XXII). Pero no nos dice qué tipo de distinción habría entre una definición por género y especie y una definición limitadora y explicativa por descripción. La definición por género y especie ¿no explica la cosa de que se trata y no la limita?, ¿no es una definición explicativa por descripción? En todo caso, como decíamos, tampoco está muy claro si cuando Sócrates expresa al principio del diálogo, "¿De qué manera sabría cómo es algo de lo cual no sé qué es?", con el "qué es" se refiere al género y con el "cómo es" a la diferencia específica, o si con la primera expresión se refiere al género y la especie, y con la segunda a un "proprium" o a un accidente. En el primer caso "qué es" podría referirse a la virtud como un género de saber que abarca tanto al conocimiento como a la opinión correcta, y "cómo es" podría referirse a la enseñabilidad en el sentido teórico de ser recordable según la teoría de la reminiscencia, o sea, como diferencia específica, a la autenticidad del saber que busca su fundamento. En el segundo caso, "qué es" podría referirse a ese género y esa especie, y "cómo es" podría referirse meramente a la circunstancia accidental de que existan maestros que sean capaces de enseñar la virtud. En uno u otro caso la investigación en el diálogo tendería a encontrar una definición de este tipo. Ute misma reconoce más adelante (pp. XXXVI-XXXVII) que, según el *Menón*, son atribuibles al conocimiento y a la opinión correcta unas características "comunes" y otras "distintivas": tienen de común, dice, que tanto uno como la otra guían bien, son igualmente de "utilidad

práctica”, y “ambos se dirigen al mismo objeto”; pero se distinguen por “una diferencia de valor, pues mientras las opiniones verdaderas son fugaces, el conocimiento es duradero”. Como la virtud por excelencia se define como conocimiento, la definición completa tendría por género el ser un saber que se dirige, y dirige bien, hacia un objeto, y por diferencia específica un carácter valoral teórico superior. La primera jornada del diálogo habría dado con el género (no sólo acierta y recuerda el geómetra, sino también el esclavo), y la segunda jornada con la diferencia específica (pero sólo el geómetra tiene el cálculo del fundamento, lúcido el recuerdo, y, como el político que fuese capaz de hacer político a otro, sería el único que percibiría en el Hades (100a)).

En conexión con lo anterior la autora se interesa en formular una opinión acerca del *status* de la forma de la virtud en cuanto tal cuya definición buscaba Platón en este diálogo. Se plantea la cuestión de si, en el contexto del *Menón*, el εἶδος de la virtud ha de entenderse como un “concepto” en sentido lógico o como una “cosa” en sentido ontológico. El punto de vista que al respecto sostiene Ute es que lo que se trata de limitar en el *Menón* con la definición buscada no es un concepto lógico de virtud, sino su forma ontológica. En apoyo de esta interpretación se ofrecen varias razones. En primer lugar, que en el pasaje en que Platón declara que lo buscado es la virtud “única que está a través de todas” las virtudes (74a), y en aquel otro en que se dice que por muchas y diferentes que sean las virtudes “todas tienen una misma forma por la cual son virtudes” (72c), tanto aquel elemento único, común, que está “a través” de todas las virtudes como esta forma “por la cual” todas son virtudes pueden entenderse en

el sentido ontológico de que “la virtud hace de alguna manera que las virtudes sean lo que son” (pp. XXV-XXVII). En segundo lugar, que el pensamiento griego es ontológico por excelencia, donde hay conocimiento debe ser conocimiento de algún objeto (p. XXVIII). En tercer lugar, que la definición de virtud que busca Platón no es una definición de una palabra o de un concepto, sino una definición de la cosa virtud, una “definición real” (*ibid.*). Y en cuarto lugar, que en el *Menón* la virtud es algo que existe (p. XXVI), pero que desde el punto de vista lógico la virtud no puede existir, porque “virtud” en el *Menón* es una palabra ambigua (p. XXIX, se entiende, no existe un concepto de virtud).

Considero que todas estas razones que ofrece Ute son válidas mientras no impliquen que en el *Menón* no se encuentra el menor intento de elucidación lógica del concepto de virtud (lo que Ute da por implicado). Independientemente de que la forma de la virtud “por la cual” las virtudes son lo que son sólo pueda interpretarse en un sentido ontológico, cosa que Ute no prueba, es verdad que el término “virtud” es equívoco, elíptico, en el *Menón*, que se lo refiere a una suerte de saber que unas veces es mera opinión verdadera y otras veces es conocimiento fundado. Pero, por lo mismo, hasta donde el término resulta equívoco, hasta ahí el ser de la virtud resulta también dividido, disyunto y bivalente. Sin embargo, ¿no consiste toda la tentativa del *Menón*, primero, en evitar ese equívoco estableciendo los límites precisos de valor entre una y otra forma de saber, y después en concertarlas conscientemente en el ideal del político que sea capaz de hacer político a otro, la “dimensión más profunda” del diálogo que con tanto acierto subraya Ute en la parte final de la Introducción? Tan sólo

la circunstancia de que la virtud se identifique con el conocimiento y la comprensión (cf. p. LIX) y de que la pregunta por la esencia de la virtud no pueda menos de ser una pregunta por la esencia del *conocimiento*, debía llevarnos a reconocer que la investigación del ser de la virtud ha de serlo de la naturaleza o el ser de su concepto, aunque no aparezca a la letra en el *Menón*.

Un aspecto más de la filosofía del *Menón*, tal vez de los más oscuros, es el que se refiere al origen posible, natural o no-natural, de la virtud. Como simple disposición natural para orientarse y orientar rectamente en asuntos de la política sin contar de veras con el conocimiento de las cosas, la virtud (en este caso como simple opinión correcta), dice Ute, sería lo que hoy llamamos un don natural, "una cualidad natural que como tal se encuentra fuera de toda posibilidad de ser aprendida o enseñada: o se tiene o no se tiene" (p. XXI). Ciertamente, pero en el *Menón* se insiste que no se tiene por naturaleza, sino por un don divino (100a-b). En otro pasaje se nos dice que la virtud en este sentido "está presente por naturaleza como don divino" (p. LX), pero si se tiene por un don divino, según Platón, no se tiene por naturaleza. Por otra parte, no es menos cierto que la virtud ha de estar presente por naturaleza como una cualidad disposicional, o según lo que señala Ute, como un "saber latente" (p. LXI). Lo que ya no es muy seguro es que Platón pensase en este diálogo que la virtud en este estado de latencia fuera un mero don natural, como parece sostener Ute, y no más bien una forma de *natura naturata*.

Por supuesto que hay otros puntos centrales del *Menón* respecto de los cuales coincido ampliamente con las estimaciones de la autora; no sólo éstas me han mostrado ángulos que hasta ahora no te-

nía muy claros: el carácter valoral y normativo de la virtud como ciencia ("en el *Menón* no se llega sino al postulado de que la virtud debe convertirse en conocimiento", p. LXIII); la subordinación de la creencia religiosa en la inmortalidad del alma a la teoría de la reminiscencia; la unidad última de la razón teórica con la razón práctica, son algunos ejemplos.

WONFILIO TREJO

Platón, *Menón*. Introducción, versión española y notas de Ute Schmidt Osmanczik, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1975.

*Notas sobre el aspecto filológico del volumen.*

La traducción de los textos platónicos presenta no pocas dificultades, porque Platón es un filósofo que se interesa en presentar sus ideas con la mayor claridad posible, utilizando también para ello la forma dialógica, y al mismo tiempo un maestro de la prosa elegante, pero nunca estilizada, que reproduce la vivacidad dramática del diálogo y la variedad de las circunstancias en el tiempo, en los estados de ánimo y en la caracterización de los personajes. Es un autor, en suma, que tiene valor e interesa tanto por sus ideas como por la forma estilística con que las expresa, si bien es cierto que, a veces, cuanto más denso resulta ser su pensamiento, tanto más duro y apretado es el estilo.

Todas las versiones de la obra platónica, en general, cuidan reproducir con claridad y fidelidad los conceptos filosóficos expresados en el texto original; pero en ellas reconocemos dos tendencias: la primera de ellas, más moderna,