

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,

tiende a reflejar en su variedad el tono culto de la conversación ordinaria de los personajes de los diálogos y los arrebatos de una elocuencia a veces casi lírica, respetando la gracia del estilo platónico y actuando, para ello, con mayor o menor libertad respecto del texto griego. La segunda se atiene estrictamente al texto y reproduce casi todos sus accidentes lingüísticos, aun cuando ellos no tengan mucha correspondencia en el idioma moderno de la versión (cf., por ejemplo, las versiones de H. Cary, Londres, 1848, y de F. Schleiermacher, Berlín, 1804-10).

En esta última tendencia se inscribe la nueva traducción española del *Menón* presentada por U. Schmidt que, absolutamente fiel a la letra del texto griego y en general cuidadosa en la traducción de los términos que son significativos dentro del sistema filosófico de Platón (recordamos aquí, por ejemplo, a ἐπιστήμη = conocimiento y φρόνησις = comprensión), reproduce, acentuándolo a veces, el ritmo denso, apretado y un poco tedioso del original, que por cierto no se cuenta entre los diálogos estilística y literariamente más bellos de Platón.

Una traducción como la que aquí se presenta, muy literal y a veces un poco fatigosa en español, se beneficiaría mucho, sin embargo, con la exacta correspondencia del texto griego al frente, cosa que a menudo no ocurre (cf. el pasaje 85d, cuyo texto griego se encuentra en la pág. 21, mientras que la traducción está proporcionada en la pág. 24; o el 90a, para el cual debemos tener simultáneamente abiertas las págs. 27 y 30). Una solución aceptable podría ser que en el texto traducido se adoptase la forma tipográfica con que se suceden las diversas intervenciones en el texto griego, evitando separarlas indiscriminadamente entre sí, como ahora se ha hecho.

Nos hubiera gustado también, a los que queremos a un Platón literato además de filósofo, que la traducción hubiera demostrado una mayor libertad, siempre relativa para no apartarse de los principios generales adoptados, respecto de las expresiones idiomáticas y de los modismos propios de la lengua griega. En estos casos específicos, la traducción *verbum de verbo* a veces resulta cuando menos inusitada para el idioma español. Nos referimos por ejemplo a las construcciones personales del tipo "parezco haber disfrutado alguna suerte particular" (72a), que podría traducirse literalmente por "mucho suerte de veras me parece que me haya tocado"; o "te parecen saber... quienes creen" (77d), en lugar de "te parece que quienes creen... sepan"; o al uso de τυγχάνω (cf. 73c: "consiguiendo las mismas cosas", en lugar de "por tener las mismas cualidades"); o a la inversión del peso significativo entre la oración principal y la oración dependiente, bastante común en griego, como en el caso de 88a, que está traducido por "¿qué nos es útil cuando manda sobre cada una de estas cosas y qué es nocivo cuando manda?", en lugar de "¿qué es lo que manda... cuando es útil y qué, cuando es nocivo?"; o, en fin, a la asonancia de 93e, que se resquebraja en la difícil traducción: "en la sabiduría en la cual él mismo era inteligente", en lugar de mantenerla sencillamente así: "en la sabiduría que él mismo tenía".

Una libre y no unívoca traducción de las partículas, que si embargo respete el matiz de su significación, daría más soltura y agilidad al diálogo. Un solo ejemplo creemos que es suficiente. En 86c, la expresión: "Sin duda. Pero Sócrates, no eso, sino que yo preferiría... ", se leería con mayor facilidad de esta forma: "Sin duda. Y sin embargo,

Sócrates, yo preferiría. . .". J. D. Denniston, el autor de *The Greek Particles*, sin duda estaría de acuerdo con que esta última traducción es del todo literal.

Recogiendo, en fin, las mismas instancias de precisión terminológica que la traductora del diálogo demuestra en todo momento, sugeriríamos unos pequeños cambios para la traducción de algunos vocablos: "entes" para ὄντων y "poros" para πόρους (76c-d); "sabio" para σοφός (93d-e); "ignorancia" para ἀμαθία (90e); "palabras" para μῦθοισι (96a).

Son escasas las erratas, y aparecen casi exclusivamente en las notas al texto griego, oportunas si bien no exhaustivas. En lugar de Jenofonte léase Jenófanes (p. LXXXIII), y el primer verso citado debe leerse εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών; τσοηδί es τσοηδδί, y "muy elíptico" es "elíptico" (p. LXXXIV); antes de ὕστερον πρότερον debe leerse: "es una figura de" (p. LXXXI).

Ampliar más nuestro comentario sobre el aspecto filológico de este volumen es injusto respecto de las intenciones de Ute Schmidt, que han sido evidentemente las de cuidar el proceso de desglose de las ideas filosóficas del diálogo, para el lector interesado precisamente en esto. Al lector que busca encontrar aquí un ejemplo del estilo platónico, diremos que mejor espere otra ocasión y se vuelva hacia otro diálogo.

PAOLA VIANELLO DE C.

*The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and Its General Significance*, por Jaakko Hintikka y Unto Remes, Reidel, Dordrecht-Boston, 1974, 144 pp.

Esta obra reelabora un trabajo presen-

tado originalmente a la primera Conferencia Internacional de Historia y Filosofía de la Ciencia, que tuvo lugar en Jyväskylä (Finlandia) en el verano de 1973. Aparte de la monografía, incluye un prólogo de John Murdoch, un comentario de Arpád Szabó y la respuesta a éste de los autores. Si bien el libro resulta del aporte conjunto de Hintikka y Remes, se deben al primero, en particular, los capítulos 1 y 9, respectivamente, sobre "La significación histórica de la idea de análisis geométrico" y "Sobre la significación del método de análisis en la ciencia moderna temprana", y al segundo los capítulos 2 al 8.

Como afirma Murdoch en su prólogo, se trata de un intento *efectivo* de hacer confluir historia y filosofía de la ciencia, que era el tema de la conferencia para la cual sirvió como punto de partida justamente el trabajo original indicado. Se trataría para Murdoch de enfocar en él la práctica científica real más que insistir en la tendencia usual de "vestirla a partir de tela, en lo esencial, filosófica". Para adelantar lo que constituye el aporte fundamental del libro podemos estar de acuerdo con el prologuista en que la utilización del instrumental lógico y filosófico actual para construir historia de la ciencia juega un papel central, por más que se remita en la obra, para este punto —en especial para entender la función interpretativa de la deducción natural, que es lo que estaría en juego— a un artículo inédito "Ancient Geometrical Analysis and Modern Logic". Una cuestión que se plantea Murdoch, sin pretender resolverla, es de si es válida la utilización de métodos de creación muy posterior —de lógica de nuestros días— al estudio de un "caso histórico". No sólo la tradición dominante en historia de la ciencia ha sido la contraria, sino que se la ha intentado ade-