

**IMPLICACIONES DE LA IDEA DE NO SABER SOCRÁTICA EN LA PREGUNTA  
SOBRE EL SER DE LA VIRTUD.**

**Una mirada al problema desde los diálogos de Platón: *Menón y Protágoras***

**LUIS ALFREDO MANTILLA FORERO**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA  
2006**

**IMPLICACIONES DE LA IDEA DE NO SABER SOCRÁTICA EN LA PREGUNTA  
SOBRE EL SER DE LA VIRTUD.**

**Una mirada al problema desde los diálogos de Platón: *Menón y Protágoras***

**LUIS ALFREDO MANTILLA FORERO**

**Trabajo de grado como requisito para optar el título de filósofo**

**Directora  
MONICA MARCELA JARAMILLO MAHAUT  
Filósofa, PH.D.**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA  
2006**

***A mi madre...  
Por su mayor regalo: la vida.***

***A mi tía...  
Por su mayor donación: la educación.***

***A mis amigos...  
Por acompañarme a descubrir lo que es amar bellamente.***

## TABLA DE CONTENIDO

	<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>8</b>
<b>1.</b>	<b>CONOCIMIENTO Y SABER COMO PROPEDEÚTICA PARA ENTENDER LA VIRTUD.</b>	<b>18</b>
1.1	EN BÚSQUEDA DEL CONOCIMIENTO REAL Y VERDADERO	19
1.2	EL EJERCICIO DEL ALMA	27
1.3	LA REMINISCENCIA	33
1.4	CONOCIMIENTO Y SABER	37
<b>2.</b>	<b>LA PREGUNTA POR LA VIRTUD EN <i>MENÓN</i>.</b>	<b>42</b>
2.1	LA VIRTUD Y LOS GRIEGOS	42
2.2	¿QUÉ ES LA VIRTUD EN SÍ Y POR SÍ?	48
2.3	LA IDEA DEL BIEN COMO MODO DE ACCEDER A LA VIRTUD	56
2.4	EL CONOCIMIENTO Y LA RECTA OPINIÓN	62
<b>3.</b>	<b>EL SABER, LA EDUCACIÓN Y LA VIRTUD: UN ACERCAMIENTO AL PROBLEMA DESDE <i>PROTÁGORAS</i></b>	<b>68</b>
3.1	SÓCRATES FRENTE A LA ENSEÑANZA SOFÍSTICA DE LA VIRTUD:	69
3.2	¿SI LA VIRTUD ES UN SABER, ES ENSEÑABLE?	76
3.3	LA RELACIÓN ENTRE EL SABER Y LA VIRTUD: ¿PARADOJA O CERTEZA?	84
<b>4.</b>	<b>CONCLUSIONES</b>	<b>89</b>
	<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>91</b>

## RESUMEN

**TITULO:**

IMPLICACIONES DE LA IDEA DE NO SABER SOCRÁTICA EN LA PREGUNTA SOBRE EL SER DE LA VIRTUD\*

**AUTOR:**

LUIS ALFREDO MANTILLA FORERO\*\*

**PALABRAS CLAVES:** virtud, conocimiento, saber, reminiscencia, ejercicio del alma, enseñanza, ignorancia socrática.

**DESCRIPCIÓN:**

La formulación de este problema se funda en la siguiente tesis: Demostrar que a lo largo de la obra de Platón existe la posibilidad de un saber que, no siendo del corte de un conocimiento natural del mundo, de los objetos etc, sea un saber acerca de la virtud; y debido a que no es un conocimiento proposicional, debe preguntarse si hay una doctrina moral sobre la misma; y, en caso afirmativo, argumentar cómo a través del "conócete a ti mismo" de Sócrates, Platón expone que la máxima sabiduría consiste en la conciencia del no saber; a partir de la cual es posible alcanzar el conocimiento de la virtud. Ésta, a su vez, es indemostrable, a no ser por un fundamento práctico en la sociedad. Entonces la filosofía platónica, entendida desde el punto de vista de sus implicaciones morales, radicaría en una sola cosa: no saber más que hacer cosas virtuosas, en últimas, saber vivir. Vivir consigo mismo, con los otros y con los dioses; esto quiere decir, que se legitima en hacer cosas moralmente buenas en favor de la ciudad, ya que el valor de la responsabilidad con los asuntos de la polis era una cualidad ineludible del pueblo griego, y ésta es también la actitud de la filosofía platónica ante este propósito.

---

\* Proyecto de grado

\*\* Facultad de ciencias humanas. Escuela de Filosofía. Directora: Mónica Marcela Jaramillo Mahut. PHD.

## ABSTRACT

**TITLE:**

IMPLICATIONS OF THE IDEA OF NOT TO KNOW BY SOCRATES IN THE QUESTION ABOUT THE VIRTUE\*

**AUTHOR:**

LUIS ALFREDO MANTILLA FORERO\*\*

**KEY WORDS:** Virtue, Knowledge, know, remind, soul exercise, teaching, Socrates ignorance.

**DESCRIPTION:**

The formulation of this problem is founded upon the following thesis: To demonstrate that along with work "Platoon" there also exists the possibility for one to not only know and be a part of nature and objects, but also about virtue. Due to this not a being a propositional knowledge, it's necessary to ask if there is a moral doctrine about here, and if this answer is affirmative, to state that how, through the phrase "know thyself" from Socrates, "Platoon" exposes that through the same wisdom consisting in the conscience of knowing nothing, it is possible to reach the knowledge of virtue. Here it is not demonstrable, but can be encountered through the basic foundations of society. So, this platonic philosophy, understood from the point of view of its moral implications, is based on only one thing: just knowing to do virtuous things means knowing how to live. Not just being able to live with yourself, with others and with the gods, it also means that it's legitimate to do good and moral things for the people, since this value of responsibility with community issues was an inescapable quality in the Greek people; and it is with this same attitude of this platonic philosophy that brings us to this conclusion.

---

\* Grade project

\*\* Human Science Faculty. Philosophy Department. Director: Mónica Marcela Jaramillo Mahut PHD.

## INTRODUCCIÓN

Situarnos en un fenómeno tan enigmático como es la teoría que gira alrededor de la persona de Sócrates y su filosofía, es para algunos quizá un trabajo fácil, pues se considera que sobre éste mucho se ha dicho y es prolijo el material que se puede encontrar en cuanto a fuentes de apoyo para realizar cualquier labor que suponga tal espacio de discusión. Temo no hallarme entre los que opinan de tal forma, pues considero que entre más disertaciones haya causado el trabajo filosófico de un autor, mayor responsabilidad supondrá el continuar con dicha labor y mantener el nivel de lo que ha sido ocupación de muchos antecesores nuestros en determinada tarea. Por ello, este primer acercamiento al pensamiento de Sócrates que en este escrito he de presentar, posee en su contenido un carácter convenientemente propedéutico. No obstante, es fruto de una lectura reflexiva y crítica que pretende alcanzar grandes niveles de asimilación para reorientarse hacia la elucidación más asertiva posible.

Como es sabido, el pensamiento de Sócrates ha llegado a nosotros gracias a los escritos consignados por sus discípulos, entre ellos Jenofonte y Platón. Sin embargo, este trabajo de investigación sólo tendrá en cuenta los diálogos de éste último; la razón no es otra que la facilidad de acceso al autor y la cantidad de textos traducidos, por la que tendríamos una senda más óptima en nuestro acercamiento al problema.

Ahora bien, el Sócrates que nos presenta Platón, suele ser un personaje paradójico. Como nos dice el filósofo francés Pierre Hadot, se encuentra a medio

camino entre el saber y el no saber<sup>\*</sup>, no tanto porque se muestre acuciado por una especie de dilema entre estos dos extremos, sino porque el intento principal de los diálogos platónicos es el de ponerlo a dialogar junto a su contendor de turno con el objetivo de hacerlo caer en la cuenta de un error, pues lo que aquél presenta como algo que conoce, no es algo que conoce realmente, es por el contrario un saber falso de realidad, más aún, si cree en la posible enseñanza de ese presunto saber.<sup>\*</sup>; por otra parte, en los temas relacionados con la virtud, el filósofo se hace acreedor de una especie de conocimiento, pero parece ser, no es un conocimiento que se pueda transmitir o enseñar; como la virtud en el *Protágoras*, por ejemplo. Pero eso será algo que retomaré más adelante, y que he querido señalar de manera soslayada para introducir mi interés en esa especie de paradoja oculta que he encontrado en varios de sus diálogos, cosa que me lleva a plantearme una idea de no saber socrática que tiene unas implicaciones a la hora de buscar lo que es la virtud en sí misma. Esto es debido a que en estas cuestiones existe la posibilidad de un “saber” en Sócrates, y sería “saber” acerca de la virtud, el cual pudo haber sido señalado furtivamente por Platón; y, a su vez, no sería un saber natural, lógico y proposicional. Averiguar sobre este tipo de saber, es lo que nos proponemos a continuación; así, intentaremos plantear cómo será abordado este tema.

La formulación de este problema se funda en la siguiente tesis: Demostrar que a lo largo de la obra de Platón existe la posibilidad de un saber que, no siendo del corte de un conocimiento natural del mundo, de los objetos etc, sea un saber acerca de la virtud; y debido a que no es un conocimiento proposicional, debe preguntarse si hay una doctrina moral sobre la misma; y, en caso afirmativo, argumentar cómo a través del "conócete a ti mismo" de Sócrates, Platón expone que la máxima sabiduría consiste en la conciencia del no saber; a partir de la cual

---

<sup>\*</sup> Véase: HADOT, Pierre. La definición platónica del filósofo. *En: ¿Qué es la Filosofía antigua?*, México. Fondo de Cultura Económica. 2000. Pág. 58

<sup>\*</sup> Puede consultarse para este caso: Platón, *Protágoras*, (312 a – e), aunque hay muchas citas más sobre el tema en los diálogos de Platón.

es posible alcanzar el conocimiento de la virtud. Ésta, a su vez, es indemostrable, a no ser por un fundamento práctico en la sociedad. Entonces la filosofía platónica, entendida desde el punto de vista de sus implicaciones morales, radicaría en una sola cosa: no saber más que hacer cosas virtuosas, en últimas, saber vivir. Vivir consigo mismo, con los otros y con los dioses; esto quiere decir, que se legitima en hacer cosas moralmente buenas en favor de la ciudad, ya que el valor de la responsabilidad con los asuntos de la polis era una cualidad ineludible del pueblo griego, y ésta es también la actitud de la filosofía platónica ante este propósito\*.

Abordar este tipo de investigación se hace una cuestión pertinente, pues constituye un problema capital en la Filosofía de Platón. Y ello, porque a lo largo de sus diálogos, nos encontramos constantemente con debates que corresponden a indagaciones acerca de la virtud; de su posibilidad de ser o no conocimiento. Su elucidación, es algo que interesó en grado sumo a Sócrates (Platón). No obstante en sus diálogos fue una cuestión nunca concluida; y en ello radica esta labor: en darnos cuenta a través de toda su argumentación, por qué no se concluye, y cómo es posible sólo acceder a ella de modo práctico, sin perder de vista la forma como sería posible que el hombre accediera realmente al conocimiento de ésta, sea en ese conocerse a sí mismo o por la reminiscencia.

Al poner el pensamiento del Sócrates platónico, como la incesante búsqueda sobre lo qué es la virtud, y el hecho que ella haga mejores a los hombres, nos podría ubicar ante una extensión del problema con implicaciones éticas, las cuales versarían sobre responder a cómo el hombre puede y debe vivir. ¿Qué es lo que le hace vivir bien y ser más virtuoso? Allí la investigación se hace fascinante, en la

---

\* Véase: Platón. *Fedón*, (89<sup>a</sup> - 90<sup>a</sup>).

medida que nos exige abordar los conceptos de bondad y virtud, y su posibilidad de estar o no unidos.

Para determinar cómo se ha de responder a tal exigencia, es preciso reparar en algunos elementos significativos que vale la pena analizar en la teoría platónica, y que motivan profundamente el planteamiento de este problema. Por un lado, la Filosofía de Platón no termina en las demostraciones sobre el no saber de los interlocutores de Sócrates. Hay otros elementos tácitos que nos hacen ir más allá, son justamente las afirmaciones de éste sobre un posible saber. Por ejemplo, en la *Apología de Sócrates*, Platón coloca en boca del filósofo, las palabras de Querefón, en las que éste habría preguntado al oráculo de Delfos si existía alguien más sabio que Sócrates y que éste a su vez le contestó que nadie era más sabio que él\*. Pero aquí Sócrates encomia su sabiduría como un saber distinto; él la llama la sabiduría del hombre y dice no conocer otra. Parece ser que esa posible sabiduría que acabamos de enunciar, no es otra cosa que la capacidad de afirmarse a sí mismo que no se sabe nada.

Ahora bien, el problema necesita de una indagación más profunda, de manera que nos permita penetrar en la posibilidad de acceder a la virtud, en especial, porque hemos dicho que según este pensamiento nada se sabe en realidad, y que ésta no está en un nivel de conocimiento doxológico. Entonces ¿Cómo podemos hallarla? ¿Es acaso un impulso divino? O, por ejemplo, ¿Por qué en el encomio al dios Eros que tiene lugar en el *Banquete*, Sócrates inicia su intervención afirmando que no va a hacer un encomio de éste, sino a decirles la verdad sobre quién es el dios, dejando ver que sobre el tema del amor era un conocedor?\* Es más, si seguimos sus cuestionamientos, ¿Por qué en este mismo diálogo, Platón nos presenta al filósofo a la escucha y aprendizaje de una mujer extranjera llamada Diótima y confirmando su discurso como cierto? Todo esto hace percibir

---

\* Véase: Platón. *Apología de Sócrates*, (20a - 23b)

\* Véase: Platón. *Banquete*, (199a - b)

la necesidad de excavar la condición de posibilidad de un “saber” dentro de la filosofía platónica. O en su defecto, si esto no es un saber, esclarecer lo que en realidad es, o cómo ha de asumirse. Hacerlo, supone la argumentación propia de una lectura profunda y detenida de los textos pertinentes. Y es ese el desarrollo que este trabajo monográfico pretende, de tal forma que teniendo ya el problema, sólo busquemos el sendero más verosímil para llegar a la elucidación más correcta.

Para llegar a una instancia que nos asegure haber indagado acertadamente sobre estas cuestiones, hemos de hacer un recorrido por la teoría platónica del conocimiento, que ha sido trabajada por Platón tanto en *Teeteto* como en otros diálogos, además de autores posteriores. También ha de tenerse en cuenta el estudio que se hace acerca del alma en escritos como *Fedón*, cuyo contenido será pertinente a la hora de establecer relaciones entre el saber y la virtud. No obstante, estos elementos a considerar, serán tan sólo una primera pieza de todo un conjunto de argumentos que necesitamos para dar con la más asertiva llegada a la esencia de la tesis ya planteada.

Lo anterior se presenta como necesidad cabal de averiguar cómo se puede conocer para la filosofía platónica y los fundamentos que sobre ella descansan en una profunda búsqueda de ese mismo conocimiento que reside en el alma del hombre, para lo cual ha de hacerse un ejercicio de la misma cuyos preceptos hemos de abordar de tal forma que al rastrear esta argumentación, demos con un sendero expedito hacia saber cómo es posible el acceso a la virtud. Así, la investigación se decantará por los diálogos *Menón* y *Protágoras*, en los que la virtud, su conocimiento y su posible enseñanza, son el tema principal. Por ello, serán de vital ayuda para llegar a una conclusión cuyo carácter hace presuponer que debe responder a por qué la razón de ser de la filosofía no es saber muchas cosas, sino que la máxima sabiduría consiste en saber vivir la vida, es decir, en saber vivir con los otros a través de la práctica de acciones virtuosas. Sin

embargo, cabe señalar que deben hacerse algunas acotaciones sobre la consistencia de la labor a realizar, con el fin de desbrozar el contenido del presente trabajo y concentrarlo en los elementos y características que lo motivaron.

Generalmente partimos del supuesto que, en la filosofía platónica, el papel de Sócrates consiste, como ya se ha dicho, en demostrar la ignorancia de su interlocutor a través de su proceso mayéutico en el que su adversario siempre responde todas las preguntas, para lo cual nunca se presta Sócrates. Tal es el caso en *La República*, cuando Trasímaco le increpa al no querer responder la sus interrogantes y usar más bien la ironía para evadirlas:

“Esta no es sino la habitual ironía de Sócrates y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como el que no sabes, o cualquier otra cosa antes que responder”<sup>1</sup>.

Dada la relevancia de esta afirmación socrática, deberíamos ahondar en ella para examinar este proceso con detenimiento, pues es factible que en éste se halle un fundamento importante que nos ayude a responder la pregunta por la posibilidad del conocimiento y en qué medida el diálogo socrático constituye para ello un factor importante.

A este respecto Gadamer dice que los interlocutores de Sócrates fracasan en sus intenciones de demostrar un saber, porque cuando preguntan o realizan un discurso quieren llegar a una conclusión elaborada y procedente de un conocimiento determinado, es decir, saben algo y lo quieren demostrar; mientras que Sócrates no pretende demostrar ningún saber, sino, con base en lo dicho por

---

<sup>1</sup> PLATÓN. *La República*, (337 a) Traducción y notas: José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid. Alianza Editorial. 2000.

su homólogo, aprender de sus errores, preguntarle de manera capciosa y lanzarle objeciones para hacerlo caer en la cuenta de su ignorancia\*. Sin embargo, este criterio suscita una gran objeción: creer que Sócrates sólo busca aprender y por eso sólo pregunta, o que busca derrocar los argumentos de sus colegas y hacerles entender que no pueden enseñar lo que creen conocer (como en el caso de Protágoras), pero hasta ahora, nada niega que en Sócrates, tal vez, haya también una pretensión de saber y de enseñar algo. Argüir esto es lo mismo que preguntarse ¿Se puede enseñar algo acerca del no saber de Sócrates? ¿Acaso la mayéutica, siempre vista sólo como el arte de saber hacer preguntas, no puede ser también un método para enseñar al otro que no es sabio y el por qué no sabe? En últimas, ¿Será posible que Platón haya querido poner a Sócrates a enseñar estas cosas? Vamos a analizar esta presunción y veremos si es posible, porque al llegar a este punto, el problema tomará varios rumbos; por un lado, entra en cuestión el hecho de saber si el Sócrates platónico puede enseñar algo, y si eso que puede enseñar solamente es concerniente a la llamada “docta ignorancia”. Tal aserción se refuerza con la acusación de la que el mismo filósofo se defiende en la *Apología*, cuando es acusado por la asamblea de enseñar algo a los jóvenes, y de corromperlos con sus enseñanzas\*. Pero también la acusación versa sobre investigar en lo indebido, indagar sobre las cosas celestes y subterráneas. Y esto lleva a pensar que también puede ser la virtud lo que enseña, asunto que será abordado con más detenimiento en el estudio que se hará sobre *Protágoras*. Otro destino de la cuestión puede ser que más bien, lo que sí enseñó Sócrates fue el conocimiento de sí mismo, sea ese el principio de su sabiduría, y lo que en la polis se consideró como un acto de corrupción hacia los jóvenes. Pensaba que el hombre no se hacía mejor al educarse con otros, sino al buscar en el interior de sí mismo los preceptos que regirían su vida. Los otros no deben hacerse mejores con quienes cobran por enseñarles, sino consigo mismos, pero ¿Cómo es posible? ¿A través de qué medios? Quizá entonces el único maestro que puede

---

\* Véase: GADAMER, Hans Georg. *El modelo de la dialéctica platónica*. En: *Verdad y método*, Salamanca. Editorial Sígueme. 1974. Pág. 440.

\* Véase: *Ibíd.* (19 b – c)

enseñar algo es éste filósofo: la enseñanza del conocerse a sí mismo, pero, ¿Lo hace realmente? para responder a esto tenemos que proseguir con la ayuda de los textos escritos por Platón.

Como ya se había señalado, los dos diálogos claves a trabajar serán *Menón* y *Protágoras*. En primer lugar haremos una reseña de *Menón*. Si seguimos la clasificación de Crombie, este diálogo fue escrito durante la llamada época de juventud de Platón, es decir, se considera un diálogo menor que dataría entre el 399 y 387 a.c.\* Pero según Javier Martínez García, F. M. Confort y E. Lledó, quienes son citados por Manuel Balasch en la introducción a *Teeteto*, su escritura se remonta a la época de transición o también llamada de los diálogos medios, que se ubica entre el 387 y 367 a. c.\* En éste, Platón nos introduce en la idea de *anámnesis* (que significa reminiscencia, recuerdo), con ella plantea dos problemas, el conocimiento de la virtud, y el problema del acceso a la verdad (conocer algo), que abordaremos luego en detalle. Sócrates (Platón, en realidad) acepta el planteamiento de estos problemas, en el sentido que implica asumir que no se aprende nada en sentido absoluto, pero encuentra la siguiente solución para que siga en pie el hecho del conocimiento y para que cada uno se esfuerce en poseerlo: aprender no significa adquirir lo que no se tenía en absoluto, sino recordar lo que se tenía en el olvido. Es esta la razón por la que se descarta que alguien pueda enseñar no sólo cualquier conocimiento, sino en especial la virtud, pues ésta ha de ser algo que resida sólo en cada individuo. Por ello, el punto del diálogo donde surge el famoso pasaje del esclavo, en el que el filósofo demuestra experimentalmente la *anámnesis*\*. También se deja a un lado la necesidad de una doctrina para enseñar cualquiera de estas cosas. Ahora sí podemos aseverar de todo esto que, a través del diálogo, lo que logra el filósofo es ayudar a recordar, lo

---

\* Para corroborar esta información puede confrontarse el estudio realizado por el autor en: CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón: Vol. I. El hombre y la sociedad*. Traducción: Ana Torán y Julio César Armero. Madrid. Alianza Editorial. 1990. Pág. 23.

\* Véase: BALASCH, Manuel. *Los diálogos de Platón*. (introducción) En: *Teeteto*. Barcelona. Editorial Antropos. Pág. 22 – 23.

\* Véase: Platón *Menón*, (82 b – e)

cual no implica enseñar, sino colaborar en traer las ideas al entendimiento, tal como él mismo lo presenta al creerse “partero” de esa búsqueda de un saber que se halla sólo en cada uno de los individuos. Un problema que corrobora el por qué de nuestra insistencia en la importancia de este diálogo en la búsqueda del conocimiento verdadero.

Por su parte, *Protágoras* es uno de los diálogos menores de Platón, lo cual podría llevarnos a pensar que obedece a una época de menor evolución en el pensamiento platónico como si se podría pensar con respecto a *Menón* o *Teeteto*, que se encuentran entre los diálogos medios, y, más aún a los que se hallan en los de la edad madura. De todas formas, lo que se busca no es fundamentar una etapa evolutiva en la idea del bien, de la virtud o del saber que se podría tener a través de la cronología de estos textos, lo que realmente interesa es la indagación del problema de la enseñanza de la virtud, a partir de un supuesto saber o no saber que la constituya. Acerca de este tema, se ha consultado grandes comentaristas, estudiosos de los griegos y del platonismo como Werner Jaeger, J. Burnet, A. E. Taylor y Pierre Hadot, entre otros, que no muestran explícito el problema de la virtud más allá de los diálogos citados, cierto es que se podrían encontrar grandes relevancias acerca del tema en *Banquete*, *Gorgias* y de modo general en casi toda la obra platónica, aunque no con el hincapié que se hace en estos dos diálogos que me propongo analizar, especialmente en cuanto a la propuesta que se ha querido presentar como tema de investigación.

Ahora bien, como resultado de la indagación en ambos textos, tendremos lo siguiente: a partir de una peculiar pregunta realizada por Sócrates en *Protágoras* sobre si la virtud es enseñable o no, buscando la argumentación necesaria para demostrar lo contrario ante el sofista (Protágoras mismo), quien cobra por educar a los hombres en ella, el giro dado en el *Menón*, lleva a la virtud hacia la posibilidad de su praxis como única forma de acceder a ella, es decir, la virtud es dada por algo divino y no se puede conocer lo que es en sí, pero existe la

posibilidad de que se pueda llegar a ser un hombre virtuoso para los asuntos de la ciudad. Aunque esa virtud nunca se alcanza con la enseñanza, sino con el despojo de las cosas mundanas y los deseos del cuerpo que se obtienen a través de un constante ejercicio de diálogo con el alma o con la opinión acertada de quien logra la virtud por un don divino. Sobre las implicaciones de estos modos de acceder a la virtud se hablará en uno de los capítulos del presente texto.

En la parte final de este trabajo se pretende mostrar cómo la virtud, en cuanto praxis, tiene que ver con el problema del papel del filósofo en los asuntos de la ciudad. Si como hasta ahora hemos ido vislumbrando, el único acceso a la virtud es su práctica como ciudadanos en la toma de decisiones, es decir, sólo es posible hacer cosas virtuosas. Entonces será necesario dedicar una última parte a esta noción como modo de dar término a la investigación.

## 1. CONOCIMIENTO Y SABER COMO PROPEDEÚTICA PARA ENTENDER LA VIRTUD.

*Comprendo lo que quieres decir,  
Menón. Mira  
ahora cuán fecundo en cuestiones es  
el tema que acabas de sentar. Según él, no es  
posible al hombre indagar lo que sabe, ni lo que  
no sabe. No indagará lo que sabe, porque ya lo  
sabe, y por lo mismo no tiene necesidad de  
indagación; ni indagará lo que no sabe, por la  
razón de que no sabe lo que ha de indagar.<sup>2</sup>*

**Platón**

Antes de empezar directamente a analizar las implicaciones que en cuanto a la virtud tiene la disposición socrática sobre el saber, es necesario explicar una cuestión preliminar que nos llevará a esclarecer la manera como podemos abordarla en cuanto concepto: ésta es la pregunta por el conocimiento y su referencia con respecto a ese saber. Así, lo que se hará, en este primer capítulo, será deliberar sobre los fundamentos y la condición de posibilidad de aquello que

---

<sup>2</sup>PLATÓN. *Diálogos: Menón*, (80d) Traducción y notas: Lledó Iñigo. Madrid. Editorial Gredos. 1996.

se conoce, es decir, se averiguará, según la posición platónica, de qué manera conocemos. Sin tener una noción preliminar más clara de ello será muy difícil introducirnos de manera responsable en todo lo que envuelve la virtud; pues antes de abordar cómo se presenta la discusión en diálogos como *Menón*, para saber lo que es en sí misma, primero debe esclarecerse si a ella es o no un conocimiento en estricto sentido platónico.

### **1.1. EN BÚSQUEDA DEL CONOCIMIENTO REAL Y VERDADERO**

El centro de las discusiones sobre el conocimiento, tras recorrer gran parte de la doctrina platónica, puede rastrearse con más verosimilitud en *Teeteto*, diálogo de madurez cuyo contenido hace hincapié en la preocupación que tienen los dialogantes por saber qué es el conocimiento en sí y, si éste, a su vez, difiere en algo de lo que se considera como “ciencia”<sup>\*</sup>. Allí Platón pone en escena a Sócrates y a sus interlocutores, propiciando la discusión; la cual se da, como es el caso de la mayoría de los escritos platónicos, a partir de un concepto ya elaborado de conocimiento, en este caso, aquél que lo asemeja a la idea de percepción. Esta apreciación es presentada por Teeteto, pero rebatida por Sócrates a medida que avanza la discusión. Así pues, según el primero, percibir es observar algo que está ahí, en cualquier lugar del espacio para ser avistado como objeto de la experiencia, pero que no es nada exclusivamente por sí solo, a menos que obtenga su carácter de aquello que logra conferirle la misma. Esto quiere decir que hay un sujeto que percibe y es agente, es decir, que realiza la acción de percibir, en tanto que el objeto es algo paciente que existe sólo bajo el juicio del sujeto que lo percibe, y que por ello sería algo “real y verdadero.” Por tanto, el objeto es algo que se conoce sólo si es enunciado por el sujeto de la percepción. A este argumento le objeta Sócrates que el percibir en sí no es conocimiento como

---

\* Vale la pena aclarar que en la traducción realizada por María Isabel Santacruz del *Teeteto*, se toma la palabra ciencia como equivalente a la de saber.

tal, sino algo que puede hacer parte de él eventualmente; pues, para el filósofo, el conocimiento puede suceder a partir de una percepción sin que ésta sea más que una forma de acercarse a lo que éste es, sin llegar realmente a serlo\*.

Allí Platón ha colocado una réplica en boca de Sócrates, de tal forma que con ella intenta equiparar la idea de percepción con el conjunto de las sensaciones, donde a éstas no se les atribuye ninguna validez en cuanto tal, ni siquiera se les atribuye una estabilidad en el devenir como un grado de conocimiento, pues son apariencias, y la apariencia como tal nunca constituye realidad. La razón de esta formulación reside en que, para el pensamiento platónico, la sensación es algo dado a través de los sentidos y la sensibilidad humana. No es conocimiento en sí porque sus órganos sólo son el medio o puente por el cual las sensaciones pasan, convirtiendo al cuerpo en receptor de una experiencia basada en lo visto, lo oído, lo tocado, etcétera; sin obtener de ella un conocimiento puro. Por lo tanto, de ella no puede provenir el saber, o lo que los modernos han querido estimar como “ciencia”, pues éste sólo procede del razonamiento que se ejerce sobre las opiniones, entendidas como reflexiones a partir de las sensaciones humanas a través de un ejercicio del alma que ha de analizarse más adelante.

Hasta aquí, sólo puede asumirse que conocer y opinar no pueden ser lo mismo. Sin embargo, puede decirse que lo que Sócrates y Teeteto están rechazando es la afirmación de que todo conocimiento se deriva en su totalidad de la experiencia, pues precisamente esto era lo que se pretendía cuando se adhería la tesis que colocaba a la percepción como conocimiento. Más bien, con ello se demuestra la preferencia por pensar que las proposiciones derivadas de la experiencia tan sólo tienen un grado de probabilidad que las vuelve inciertas, dado que los objetos de la experiencia son fenómenos cambiantes del mundo físico. Por lo tanto, éstos no son objetos directos del conocimiento, aunque bien pueden ser tenidos en cuenta

---

\* Para la objeción de Sócrates al argumento de Teeteto véase: PLATÓN. *Teeteto*, Traducción y notas de Manuel Balasch. Madrid: Anthropos, 1990. (151e – 161 a)

por éste, siendo, en grado sumo, una forma de llegar al él sin ser en sí mismos el medio final para llegar a poseerlo. Las declaraciones o afirmaciones sobre el mundo físico o visible, elaborados a partir de ellos, son sólo una parte de la opinión. Así, a pesar de que algunas de estas opiniones están bien fundamentadas, ninguna de ellas deberá ser entendida como conocimiento verdadero.

El conocimiento verdadero y real es el que nos interesa precisar en esta instancia, aunque ya sabemos que concierne a la razón en vez de a la experiencia. La razón, utilizada de la forma debida, conduce a ideas ciertas, pues, los objetos de esas ideas son los universales verdaderos, las formas eternas o sustancias que constituyen el mundo real. No obstante, en la doctrina platónica se distinguen diferentes formas del conocimiento que, sin eliminar su unidad, logran clasificarlo de acuerdo a cada objeto propio del mismo. En primera instancia, existe un conocimiento por opinión, la *doxa*, que es el mismo con el que inician las discusiones elaboradas en *Teeteto*, al cual corresponde como objeto el llamado mundo de lo sensible. Por otra parte, se encuentra un nivel del conocimiento llamado *episteme*, cuya referencia se encuentra en el mundo de lo inteligible. De esta manera, si el mundo sensible es el mundo de la opinión (*doxa*) y el mundo inteligible el dominio de la ciencia (*episteme*), por analogía, se puede afirmar que la opinión es a la ciencia lo que la imagen es al original. Las imágenes de los objetos materiales dan lugar a una representación confusa que llamaremos imaginación (*eikasía*), mientras que los objetos materiales dan lugar a una representación más precisa, que comporta la adhesión del sujeto que las percibe, y a la que llamaremos creencia (*pístis*). Por otra parte, en el mundo inteligible, las imágenes de las Ideas (objetos matemáticos) dan lugar a un conocimiento discursivo (*diánoia*), mientras que las Ideas mismas dan lugar a un conocimiento intelectual (*nóesis*): el conocimiento de la pura inteligencia, donde se incluye la idea del bien que tanto nos interesa trabajar en pro de elucidar el ser de la virtud.

En todo este proceso aparece la *dialéctica* que es, pues, el proceso por el que se asciende gradualmente al verdadero conocimiento, es decir, al conocimiento del ser, de lo universal, de la Idea, que hace posible el conocimiento en sí mismo.

Hasta ahora tenemos que la conclusión esbozada en el *Teeteto* no logra definir directamente qué es el conocimiento ni qué es el conocer, aunque valga anotar que la pretensión de Platón en este diálogo no es propiamente ésa, sino la de proponer cuál es el fundamento sobre el cual descansan. Esto traza un sendero expedito por el cual se ha de marchar teniendo como presupuesto el objetivo que se propone el conocer, es decir, a partir de ello logra vislumbrarse qué es aquello que realmente puede conocerse, ganancia importante que nos habla sobre la posibilidad de un conocimiento asequible al hombre, a saber: el conocimiento sobre el mundo real.

¿Qué significa conocer algo de manera real? Como es bien sabido, en el mito de la caverna, que hace parte del libro VII de *La República*, Platón describe a un grupo de personas encadenadas en la parte más profunda de una caverna. Atados de cara a la pared, su visión está limitada y, por lo tanto, no pueden distinguir nada real, excepto, la pared de la caverna sobre la que se reflejan modelos o estatuas de animales y objetos que pasan delante de una gran hoguera resplandeciente. Sin embargo, algo cambia cuando uno de los individuos huye, sale a la luz del día y con la ayuda del Sol, por primera vez, ve el mundo real. Tras este descubrimiento, decide regresar a la caverna para contar a sus compañeros que las únicas cosas que han visto hasta ese momento son sombras y apariencias proyectadas sobre la pared de su prisión, incitándolos a salir al mundo real, el cual les espera en el exterior, si ellos quisiesen liberarse de sus ataduras.\* Para Platón, el mundo de sombras de la caverna simboliza el mundo físico de las apariencias en oposición al que descubre tras el acto de escaparse y encontrarse en el

---

\* Véase: PLATÓN. *La República*. Op. Cit. (514 a – 516 b)

exterior de la caverna, que simboliza no sólo la transición hacia el mundo real, sino el universo de la existencia plena y perfecta, objeto propio del conocimiento. Por tanto, conocer de manera real será equivalente a salir de las apariencias dadas por los sentidos para alcanzar un estado de conocimiento en el que se pueda acceder a las ideas puras. Lo mismo puede pasar en el caso de la virtud. Quien ha salido del mundo de las apariencias y logra ver, conocer la perfección, comienza a vivir de acuerdo a aquello que encuentra en ese mundo, por ejemplo, respecto a ese sol que transmite la idea del bien, alcanzando con ello la posibilidad de ser alguien mejor, es decir, alguien virtuoso. Así, Sócrates concebiría su oficio de partero del conocimiento en términos de revelar y propiciar el caminar de los hombres al encuentro de una especie de mundo verdadero. Dicho de otro modo, tratará de hacer recordar en cada hombre la existencia de esa posibilidad de acceder a un conocimiento real: el conocimiento del bien.

Siguiendo lo anterior, nos podemos preguntar cómo es posible este conocimiento. Es probable que la teoría platónica que conocemos en algunos de los diálogos nos oriente hacia lo que se considera como el estudio del alma; por consiguiente, a ésta hemos de analizarla de manera insoslayable con el fin de esclarecer la idea de conocimiento que hay en la filosofía de Platón. Precisamente, éste ha de ser un objetivo preliminar que deberá alcanzarse en esta etapa de la investigación para dar con su cometido. Así, teniendo las pautas dadas en el *Teeteto*, podemos encaminarnos a aquellos diálogos en los que queremos ubicar la búsqueda de la virtud y su posibilidad de conocimiento: *Protágoras* y *Menón*. No obstante, esto se hará sin llegar a separarlos de otros escritos necesarios para aclarar distintos aspectos conceptuales, como pueden ser *Fedón* o *Banquete*, que procuran en su momento algunos desarrollos suplementarios a lo que aquí se quiere tratar.

El primer presupuesto que se ha alcanzado hasta este momento es que hay algo que se puede conocer y a esto lo acompaña la aserción de que ese conocimiento

ha de ser verdadero, universal y fecundo. También, y es muy importante, se asevera que eso que se puede conocer no es algo del mundo físico, al que no tenemos acceso por medio de la experiencia, sino de la razón. Además, como ya se ha afirmado en los diálogos, la teoría platónica de las ideas exige al conocimiento enmarcarse en realidades existentes en sí mismas, que deben interpretarse en el sentido de que éstas no dependen de las cosas ni de su relación con ellas. Ellas tienen sus propiedades y su propia realidad, por ejemplo, un caballo ideal siempre es perfecto y además existirá en sí mismo aunque los caballos reales dejaran de existir; en cambio, los seres físicos dependen de las ideas hasta el punto que sólo existen gracias a ellas. De esta manera, algo es una cosa porque *imita* o *participa* de la idea correspondiente (un caballo es tal porque imita al caballo ideal o participa de la idea de caballo). Por tanto, las ideas son los *modelos* (paradigmas) de las cosas; son ideales, en el verdadero sentido de la palabra. De todo esto se deduce una especie de dualismo formado por el mundo de las ideas, de una parte, como realidad auténtica, y de otra, por el mundo de las cosas. Precisamente, debido a este dualismo la manera como se puede conocer se halla limitada por un ejercicio de aprendizaje cabal que permita saber cómo es posible acceder al conocimiento verdadero.

A este respecto, es preciso hacer ahora una digresión para traer a colación algunos presupuestos elaborados por un autor muy posterior a Platón, quien puede ilustrarnos con cierta vehemencia sobre la limitación inherente para acceder al conocimiento que se encuentra estipulado por el filósofo griego. Nos referimos a Nicolás de Cusa, quien puede orientarnos hacia una respuesta sobre la posibilidad de acceder al conocimiento real dadas las limitaciones existentes en el ser humano. El autor, en su esfuerzo por dar solución al problema del conocimiento, señaló en su libro *La docta ignorancia*, algunos aspectos lo suficientemente relevantes para ser tenidos en cuenta acerca de la teoría del conocimiento que nos interesa. Allí nos habla de la posibilidad de alcanzar el concepto en términos

de un conocimiento absoluto, indagación que logra articular, en un aparte del mencionado texto, de la siguiente manera:

La aproximación del absoluto así como a la esencia de las cosas, es una constante posibilidad que nunca llega a su perfecta actualización. Si la sabiduría es un conocimiento total de las realidades, el hombre ha de conformarse con la docta ignorancia, pero no con una ignorancia de ausencia de conocimiento, sino con una ignorancia que resulta del conocimiento, de las limitaciones del conocimiento humano.<sup>3</sup>

La docta ignorancia propuesta por el filósofo renacentista se halla en los límites del conocimiento; pues, parte de una certeza y precisamente es por su causa que no podemos acceder al conocimiento absoluto, el cual se mantiene en sí mismo como constante posibilidad. La actitud del docto ignorante equivaldría a estar seguro de los límites del conocimiento mismo y su correspondiente aceptación de la fragilidad de sus conquistas teóricas. ¿Cómo sabemos hasta dónde llegan los límites de lo que conocemos? ¿Cómo pueden establecerse dicho límites del conocimiento? ¿Acaso no se conocen los límites de algo sólo hasta saber qué se encuentra más allá? ¿Y no será acaso que esto es lo que sucede con el conocimiento real? Precisamente, a estas cuestiones se enfrenta Cusa cuando propone que la inteligencia humana no conoce la esencia de las cosas, aunque puede llegar a señalar sabiendo que trasciende su débil modo de conocerlas. No obstante, nos dirigimos a la verdad así nuestro entendimiento, en su cualidad de limitado, no pueda acceder a ella. Dado que la busca en lo infinito, y dado su carácter finito, no puede encontrarla; lo cual quiere decir que sabemos de la existencia de algo llamado verdad aunque en sí misma se nos haga incomprensible: sabemos de ella en sus proyecciones, más no en su propia esencia. \*

---

<sup>3</sup> DE CUSA, Nicolás. *La docta ignorancia*, Buenos Aires: Aguilar, 1971. p. 10.

\* *Ibíd.* p. 12.

La propuesta de Cusa, como desarrollo de las ideas presentadas por Platón en sus diálogos, considera que las proyecciones que nos hacemos hacia lo infinito, hacia lo universal, son posibles a través del método matemático, que por su universalidad misma nos conduce a rastrear fuera de los límites de las sensaciones aquello que tratamos de representar a través de las imágenes: así como podemos dibujar un círculo, nunca se logrará obtener de tal acto constituyente de la imagen la idea de circularidad. Con esto se resalta la idea platónica del conocimiento en el sentido estricto de ser de la Matemática, con su método en particular, que nos lleva a pensar en la idea de infinito como un más allá de la experiencia, como una especie de lenguaje trascendente que evoca en sí lo limitado de nuestro conocer y que al mismo tiempo pone al mundo físico restringido en su modo de ser como representación de la realidad no alcanzable de manera inmediata a nuestro conocer. Por consiguiente, es allí donde sabemos por qué nuestro conocimiento es limitado, por qué somos proyectados fuera de nuestros límites y, sin embargo, no podemos traspasarlos. No obstante, a pesar de que la Matemática nos coloca en el plano de las proyecciones de las ideas, a partir de él no puede hacer posible una proyección de la imagen de la virtud; pues la matemática es un conocimiento *dianoético*, que sólo muestra las imágenes de las ideas, mientras que lo que se busca tras la virtud es un conocimiento *noético*, es decir, lo inteligible de la idea. Si esto es así, la virtud no vendría a ser una idea en sí misma, sino la forma por la que se expresaría la idea del bien, y es en esto donde reside el punto clave de esta investigación: *¿Cómo es posible el saber de la virtud?* Sin embargo, antes de elaborar una respuesta tenemos que dar dos pasos más y así poder continuar: por un lado, examinar cómo es posible ese conocimiento noético en tanto exista una limitante como la ya descrita; por otro lado, comparar la idea de conocimiento frente a la afirmación de un saber fundamentado, para así alcanzar certeza de cómo es posible el acceso a la virtud tras establecer la diferencia entre ambos términos.

---

## 1.2. EL EJERCICIO DEL ALMA

En el *Teeteto*, Platón nos deja sin una determinación sobre lo que es el conocimiento, ya que sólo pone al descubierto la limitante de la que hemos venido hablando. Al mismo tiempo proclama que sólo llegamos al conocimiento por un ejercicio del alma, mas no logra explicar su auténtica procedencia a causa de que nuestra sensibilidad no se halla preparada para ello. Sócrates ve que el ejercicio de partero, que él mismo dice practicar, sólo se logra en la *anámnesis*, es decir, en esa posibilidad del recuerdo sobre lo perceptible de las cosas, pero no del conocimiento propiamente dicho. Sobre esta forma de acceder al conocimiento, recurrente en la teoría platónica, se hablará más adelante; pues, al parecer, ella antecede a la posibilidad de ese ejercicio del alma que nos da la apertura a una idea más clara del conocimiento en Platón.

Para abordar lo que Sócrates define en *Teeteto* como el ejercicio del alma para alcanzar una idea más pura de conocimiento, se hace preciso aclarar qué se entiende por alma en los diálogos de Platón. Así, pues, en diálogos como *Fedón*, encontramos una ilustración sobre lo que puede ser el entendimiento de la idea de alma. En dicha obra, el alma es abordada como el resultado de la armonía existente entre las distintas partes del cuerpo. Además, es el principio rector de la materia humana, la única cosa con inteligencia y el principio del auto-movimiento. El alma no es identificable con nada material y, a su vez, es señalada como inmortal y espiritual, por lo cual participa de la naturaleza de las ideas. Sólo el cuerpo, que es material, puede corromperse: mientras que la muerte del hombre es sólo la destrucción del cuerpo, el alma inmortal está destinada a una eterna trasmigración en una serie indefinida de otros cuerpos.\* Huelga mostrar algunos asertos obtenidos por estudiosos de esta noción en los antiguos, como es el caso de John Burnet, para quien la idea de alma está vinculada, - concretamente en el

---

\* Véase: PLATÓN. *Fedón*, (66 b – 67 d) Traducción y notas: Luis Gil. Madrid. Editorial Alianza. 1999.

Sócrates de Platón -, a la naturaleza humana misma, al hábito de vida como tal; su inmortalidad suponía el corolario necesario para la inspección de la naturaleza humana, es decir, aquello que se constituía en su esencia como algo susceptible de sustraerse a la muerte física al circunscribirla tan sólo al punto de partida. \*

Así, por el anterior argumento del dualismo de propiedades, todos los seres humanos poseen un alma y un cuerpo; pero, mientras el alma se relaciona con las ideas, el cuerpo lo hará con la materia. El alma es inmaterial e inmortal, diferenciación que se establece siempre en contraste con el cuerpo, cuyo ser es todo material y perecedero. Tendremos, así, una separación en la que el cuerpo integra en su seno las cualidades negativas de la materia, su imperfección e impureza, mientras que el alma encarna todo lo contrario a él. Por esta razón, la desconfianza hacia la materia, a su vez, da paso a la afirmación de la realidad contenida en las ideas, rasgo que las hace ver como potentadas del conocimiento. La afinidad entre el alma y las ideas es patente, hasta tal punto que el mismo Platón la establece al considerar la actividad propia del alma como la contemplación de las ideas: actividad necesaria para purificarse de la contaminación de las impurezas del cuerpo\*. Por lo tanto, si el ejercicio del alma señalado por Platón puede entenderse como la actividad de contemplar las ideas, indagar sobre ellas y buscar su esencia, puede decirse estrictamente que no sólo será allí donde se examine cómo se produce el conocimiento a través del alma, sino que por medio de ella se logrará el acceso de la virtud en el sentido que llegue a ser determinada por el filósofo en otros de sus diálogos. Para llegar a estas aserciones será necesario establecer en qué condiciones se da el ejercicio del alma; se intentará profundizar en la concepción platónica de cómo se desarrolla la condición de posibilidad del conocimiento a través de ella.

---

\* Véase: BURNET John. *Doctrina socrática del alma*, Traducción. Antonio Gómez Robledo. México: UNAM. 1990. p. 47.

\* Esta proposición puede inferirse de la conversación de Sócrates con sus amigos en: PLATÓN. *Diálogos: Fedón*, (57 a – 77 e) Traducción y notas de Luis Gil, Lledó Iñigo y José Gaos. Madrid: Gredos, 1996.

Ahora bien, es lógico que si el alma no es algo universal para todos los seres, dado que, en lugar de ello, es algo que corresponde a cada individuo, cada uno de ellos realizaría un ejercicio particular del alma para efectuar el acceso al conocimiento. Por tanto, podríamos afirmar que lo que plantea la filosofía platónica como solución a dicha cuestión, radica en una especie de diálogo filosófico, en el que cada individuo, al realizar un ejercicio propio del alma, le es permitido conocer el mundo real independiente de todo lo físico. Así, se hace posible inferir la máxima del “conócete a ti mismo”, frase inscrita en la entrada del templo délfico dedicado al dios Apolo, de la individualidad del alma como acceso privilegiado a la idea del bien, testimonio último que debe ser asumido como regla mínima a alcanzar por todo hombre deseoso de distinguirse en medio de toda la creación, calificándose como alguien que se ha humanizado a partir de ese retornar a sí mismo. Esto puede retomarse como el núcleo del quehacer filosófico en virtud de una reflexión que logre acercar más a los hombres a un conocimiento cabal de su alma, de tal forma que en ella escudriñen las ideas reales y la manera para lograr proyectarlas desde sí mismos, a través de sus actos, al mundo físico.

No obstante, simplemente no es tan fácil dar todo ello por sentado sin indagar en lo profundo de estos presupuestos. Por consiguiente, ahondar en el examen que Platón realiza sobre la idea de alma circunscrita en el *Fedón*, permitirá que la disertación realizada conjuntamente por Sócrates y los discípulos que le acompañan, pueda darnos los elementos necesarios para entender esta idea, que se ha venido hilando lentamente, con mayor claridad. En este diálogo encontramos a Sócrates en la cárcel, esperando el momento de su muerte y dando razones a sus interlocutores sobre por qué es mejor morir que seguir viviendo en ese momento. El maestro explica a sus discípulos la liberación que alcanzará su alma en el momento de la muerte, ya que ésta dejará atrás un cuerpo perecedero e imperfecto que es obstáculo para acceder a la realidad. En este escenario, Platón hace ver a Sócrates como una figura excepcional que, a

diferencia del común de la gente de su época, no se hace dependiente de la vida, sino que encuentra en el desprendimiento de ésta la mejor forma de perfección. De allí se entiende el menosprecio a la vida del vulgo, el cual no puede vivir sin estar unido a todas las cosas materiales proporcionadas por el cuerpo, los deseos y los placeres. Entonces, la búsqueda de la auténtica sabiduría, dice el pensador, no se puede dar de otra forma que no sea en el interior del alma, para lo cual se debe morir al cuerpo y a sus pasiones materiales y abrir tras de sí el camino para poder llegar a ella. Como se ha recalcado, ninguno de los sentidos, ya sea la vista, el oído o el ojo, pueden dar paso a esa sabiduría divina que sólo emana del encuentro del alma consigo misma al hallarse en el verdadero contacto con la realidad. De esto se deduce que, debido a que no es posible alcanzar la sabiduría, la realidad y la virtud en la compañía del cuerpo, la perfección del alma sólo está en la muerte: en analogía con la imagen del que muere y va al Hades tras salir de la caverna.

No obstante, al introducir de nuevo la idea de la muerte se estaría hablando metafóricamente, en analogía a lo que Sócrates hizo durante su vida para cultivar su alma. Morir a las pasiones por medio del cultivo de la templanza, he ahí la senda que evita dejarse llevar por los placeres del cuerpo, en oposición a como hace el vulgo, que podría abstenerse de unos cuantos deseos tan sólo para esclavizarse a otros. Se trata de abstenerse de todos y cada uno ellos para encausarse en el rumbo de la filosofía: el ejercicio de aprender a morir, y aprender a morir en un sentido preciso, en cuanto supone que se muere al cuerpo para lograr salvar el amor a la sabiduría. Así las cosas, precisamente será esto lo que entenderemos por el conocimiento que propone la filosofía platónica, el “conócete a ti mismo”, como principio de toda sabiduría residente en el alma y vía al depósito oculto de la pureza de todas las ideas.

De todo lo anterior se sigue que, para que todo hombre pueda alcanzar su felicidad por medio de la virtud, es necesario introducirse en este proceso

individual del conocerse a sí mismo. Dicho razonamiento lo llevará a saber qué preceptos deberán orientar su alma para hacerse tanto más bueno como virtuoso en su diario vivir y a desarrollar su vida en cuanto a la relación con los otros, es decir, en los asuntos como ciudadano, partiendo siempre del cuidado de sí mismo a través del adecuado cultivo de la razón, que sólo se logra en el conocimiento personal de la relación que establece con su propia alma y los razonamientos que realiza con ella.

Sin embargo, a medida que se avanza en las cuestiones sobre el conocer, siguen apareciendo otras tantas, al mismo tiempo que se ha ido reconociendo en el alma, y sólo en ella, la propiedad de llevarnos hacia ese conocimiento real. Pero, ¿Cómo será posible conocer, aún muriendo a las pasiones y deseos corporales, y tener una garantía clara de que lo que se conoce y lo que se cree conocer son auténtico conocimiento? ¿Acaso los hombres podemos así conocer directamente la verdad y la virtud? Para analizar estas cuestiones, hemos de ir por partes. En primer lugar, aunque inevitablemente el alma use el cuerpo para alcanzar su propósito, la misión del filósofo y de la filosofía, consistirá en no dejar que lo que es propio del cuerpo logre corromperla; por el contrario, deberá velar para que sea llevada a una vida de armonía en la que no se deje engañar por ningún tipo de conocimiento ilusorio. Esta actitud vigilante será equivalente a la perseverante espera que mantuvo Penélope respecto a su marido Ulises, como la describe W. Jaeger en su obra *“Paideia: Los ideales de la cultura griega”*, la cual garantiza al alma el ingreso al diálogo consigo misma, en cuyo resultado final habrá de serle presentada la realidad de las ideas en sí misma.

En segunda instancia, a pesar de la delimitación de la actitud vigilante como acceso privilegiado a la virtud en sí a través del movimiento del alma, habría una posibilidad para propugnarla a partir de los diversos estados del alma, pues aún no se ha logrado aclarar por qué ese conocimiento verdadero de la virtud es un

conocimiento tal, dada la indisolubilidad de lo simple.\* Sócrates argumenta que todo aquello que se presenta siempre en el mismo estado, como el bien en sí, es algo completamente indisoluble e indivisible, a diferencia de lo compuesto, es decir, lo mundano, entendido como aquello que se presenta siempre de manera compleja y múltiple. En fin, todo aquello que se puede percibir por los sentidos se presenta como algo complejo y heterogéneo, algo que por contraste no ocurre con lo simple, lo cual sólo puede ser otorgado al hombre a través de la inteligencia. De tal forma, lo invisible es aquello que se presenta siempre en el mismo estado, es decir, lo simple; contrario a lo que sucede con lo compuesto que se da de manera visible y por lo tanto variable. Por tanto, será a partir de tal distinción que puede garantizarse la seguridad del conocimiento que asimilamos en cuanto auténtico; aunque la pregunta de si es allí donde conocemos la virtud o no, es algo que ampliaremos más adelante.

Por ahora, basta retomar el asunto a partir de la inquietud sobre el papel que juega la teoría de la reminiscencia de las almas como la apertura primera del alma al conocimiento, que en sí implica la condición de posibilidad noética de éste. Así, tal conocimiento, al no ser aplicado a cosas a las que comúnmente accedemos por la experiencia, se entenderá no sólo como un recordar todo aquello que las almas han aprendido y aprehendido antes de descender a los cuerpos, sino como la capacidad de discernimiento que puede distinguir lo desigual de lo igual. Aunque esta última se pierda en el olvido, en aquel instante en que el alma desciende fragmentariamente a cada uno de los cuerpos, su unidad y simpleza se habrá ido recuperando gracias al ejercicio otorgado por el recordar mismo en el hombre cultivado a partir de la templanza y los valores del alma que, en última instancia le permitirán recordar al hombre los preceptos gnoseológicos que residen en el interior del alma misma.

---

\* Véase. *Ibíd.* (77d – 84b)

### 1.3. LA REMINISCENCIA

Podemos retomar como método por excelencia del conocer, y como eventual salida al problema del saber, la posición de partero que ocasionalmente adopta Sócrates para persuadir a sus interlocutores a que traigan a colación lo que realmente conocen, o en su defecto, a que se hagan conscientes de la arbitrariedad de sus afirmaciones como conocimiento real o verdadero. Así, en este momento se presenta uno de los dos diálogos de Platón como marco teórico privilegiado de nuestra tesis sobre las implicaciones morales del no saber socrático: *Menón*. A partir de éste último podrá establecerse de qué manera la idea de virtud es susceptible de ser aplicada, a pesar de las limitaciones del no saber con relación al mundo físico y práctico de los hombres, específicamente en los asuntos de la ciudad y de sí mismo. Así, Platón nos introduce en la idea de *anámnesis*, cuando pone en boca de Sócrates las siguientes palabras:

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay que asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas, que, por cierto, antes también conocía<sup>4</sup>.

A partir de ello se plantean dos problemas, que respectivamente corresponden al conocimiento de la virtud, que abordaremos posteriormente, y al problema del acceso a la verdad como llegar a conocer realmente algo, que afrontaremos ahora. En palabras de Sócrates, Platón acepta dicho planteamiento del problema al asumir que nada se aprende en sentido absoluto; aunque luego plantee la siguiente solución con la cual logra mantener en pie el hecho del conocimiento y el subsiguiente empeño del hombre en su esfuerzo de poseerlo: aprender no

---

<sup>4</sup> PLATÓN. *Menón*, Op. Cit. (81 b – d)

significa adquirir lo que no se tenía en absoluto, sino recordar lo que se tenía en el olvido; es ésta la razón por la que se descarta que alguien pueda enseñar cualquier presunto conocimiento, pues como tal ha de ser algo que resida sólo en cada individuo. En este punto, vale recordar aquella parte del diálogo ya evocada, donde surge el famoso pasaje del esclavo en el que el filósofo demuestra experimentalmente la realidad de la *anámnesis*. Allí Sócrates hace llamar a un esclavo para que desarrolle un problema geométrico, algo absurdo si se tiene en cuenta la falta de formación, especialmente en dicho tipo de conocimiento matemático, dado el carácter de su condición social. Sin embargo, con la ayuda de Sócrates, quien aplica su arte de hacer preguntas cabalmente, el sirviente logra terminar de manera precisa el ejercicio y resolverlo de la manera más acertada para asombro de los presentes en la conversación.\* La conclusión fuerte de tal resultado dejaría a un lado la necesidad de una doctrina específica para enseñar cualquier cosa sobre la realidad; con lo cual se puede aseverar que a través del diálogo logra el filósofo ayudar a recordar, no a enseñar, las ideas que se han ocultado al intelecto, tal como él mismo lo enfatiza al considerarse el “partero” en la búsqueda de un saber que se halla solamente en cada uno de los individuos.

A este respecto, hemos dado pasos que nos han proporcionado elementos para abordar los fundamentos del conocimiento en Platón y entender cómo es posible éste. Así, partiendo de la misma idea presentada por el filósofo en la *Apología de Sócrates*, cuando afirma que el más sabio de los seres humanos “es aquel que sabe que no vale nada en lo referente al saber”<sup>5</sup>, podremos establecer lo que para el filósofo consiste el saber mismo. Con esta misma afirmación se ratifica la manera como la filosofía de Sócrates, tal como la hemos estado viendo a través de los escritos platónicos, fue una búsqueda constante que intentó mostrar a los ciudadanos el camino hacia la “docta ignorancia”, es decir, la toma de perspectiva

---

\* *Ibíd.* (82 b – c)

<sup>5</sup> PLATÓN. *Diálogos: Apología de Sócrates*. . (23 b) *Banquete, Fedro*, Traducción y notas: Luis Gil, Lledó Iñigo y José Gaos. Madrid. Editorial Gredos. 1996.

frente al hecho de que no sabían algo acerca de los asuntos que correspondían a su vida. No obstante, y a pesar de las limitaciones propias del hombre frente al saber, Platón se refiere a un ejercicio interior del alma con el cual escudriñar y acercarse al máximo al conocimiento que el hombre puede tener de sí mismo, disponiendo su alma para alcanzar la felicidad que sólo se logra siendo un hombre virtuoso.

De la misma manera, en *Teeteto* surge la siguiente afirmación: “La persona que sabe se da cuenta sensiblemente de lo que sabe”.<sup>6</sup> Así como alguien puede darse cuenta sensiblemente de su saber, es lógico que pueda darse cuenta también de su no saber por ese mismo medio. Este darse cuenta de lo que se sabe por medio de los sentidos, no se obtiene de otra forma que no sea la reminiscencia. Si el saber viene a ser, según se afirma en este diálogo, “la posesión de la “ciencia”<sup>7</sup>, su contrario, el no saber, es la no posesión de algún conocimiento epistemológico. Sin embargo, y en esto radica la discusión, lo importante viene a ser esclarecer si el saber como tal se aplica sólo sobre el conocimiento fundado (*episteme*), y no sobre el conocimiento doxológico. Si esto es acertado, quiere decir que hablamos de saber sólo en términos epistemológicos y no en relación a la opinión. Así quedaría señalado que hay grados de conocimiento: en la *doxa*, que comprende la imaginación (*eikasía*) y en la creencia (*pístis*); sin que ninguno de ellos implicara el saber como tal. Éste sólo quedaría reservado para el conocimiento por *episteme*, propio del mundo suprasensible, compuesto por el conocimiento matemático (*dianoía*) y por el conocimiento de la idea del bien (*noésis*). Dicho enfáticamente, el saber sólo sería tal en cuanto se remite a las ideas puras y no a las cosas del mundo físico. Como ha sido enunciado anteriormente, sólo sabemos algo cuando lo encontramos en su estado simple, indivisible e indisoluble. No sabemos algo cuando sólo vemos de él su pluralidad, sus imágenes o su complejidad. Pero,

---

<sup>6</sup> Ibidem. (151 e)

<sup>7</sup> Ibíd. (197 b)

hasta aquí no queda claro si hay una diferencia, en sentido estricto, o si hablar de ella sea algo propicio.

De todo lo anterior se sigue que la indagación deberá girar en torno a la siguiente cuestión: tratar de entender si la idea de la máxima sabiduría consiste en la conciencia del no saber, y de qué manera debe ser esclarecida para que cobre sentido. Lo que hasta ahora parece una contradicción, se formularía de la siguiente manera: ¿Cómo podríamos decir que sólo se sabe, en grado sumo, cuando no se sabe nada, en especial si tenemos como presupuesto que el saber es relativo a todo lo puro y verdadero? ¿Tendríamos que decir entonces que el saber es en grado superior al conocimiento y por lo tanto diferente de él? Si esta diferencia es cabal, querríamos decir que el conocimiento es algo primario y que no alcanza el carácter del saber, ya que sólo éste último es el que detenta las ideas y es capaz de aprehenderlas. Pero ello no supone que la diferencia sea estricta, pues quizá lo único que los separa conceptualmente es que el saber nos aproxima a los fundamentos sobre los cuales descansa una idea, y como tal sería lo que fundamenta el conocimiento de algo. Por tanto, retomar el conocimiento como *episteme* supone hacerlo en términos de “ciencia”, la cual, en este caso, sería equivalente al saber. Así que, antes de establecer una diferencia tajante, la cual es al parecer poco notoria, lo que podemos encontrar es la estrecha relación que los une en cuanto modos del conocer que cabalmente muestra Platón; y, así, si la “ciencia” consiste en un acto de posesión del saber, hablamos del conocimiento por *episteme* como el punto de partida para llegar al saber fundamentador de la idea del bien (*noesis*).

Este análisis se refleja a partir del problema del conocimiento tal y como se plantea en el *Teeteto*. Para ello están hechas las distinciones de los grados del conocer que allí se tratan, aunque el diálogo no nos ofrezca una aclaración etimológica que diferencie los conceptos en cuestión; por lo tanto, hemos de

profundizar más en lo estudiado con respecto al tema, haciendo uso de otros diálogos, para saber cómo se debe seguir asumiendo la posibilidad del saber y en qué medida éste podría convertirse en medio de acceso a la virtud.

#### **1.4. CONOCIMIENTO Y SABER**

En esta misma secuencia de la investigación, se sitúa el alemán Ernest Cassirer, quien escribió en el siglo pasado un libro titulado *El problema del conocimiento en la Filosofía y en las ciencias modernas*, en el que intentaba retomar el problema del conocimiento para la modernidad. El primer paso que el autor realizó para ello fue asumir el tema en retrospectiva, tal y como fue retomado por algunos autores del Renacimiento, incluyendo el trabajado por Nicolás de Cusa. En el trabajo que realiza Cassirer, siguiendo algunos planteamientos realizador por de Cusa, se asimila lo que corresponde al saber como la conquista paulatina del mismo, mas no su posesión, la cual le imprime a la razón humana el carácter propio de la búsqueda de lo divino.\* La aserción que coloca al saber en correspondencia con la divinidad, sobre todo por la visión medieval del cusano, podría darle un giro a la lectura hecha del mismo, y ubicarla en correspondencia con la visión que se daría en la Grecia de Platón, donde el saber no se correspondería con la divinidad (cristiana), sino con las ideas. Así, el planteamiento quedaría interpretado a partir del saber auténtico propuesto por Sócrates como la conciencia del carácter inalcanzable del mismo; pero, a su vez, la actitud comprometida de estar en su constante búsqueda. Precisamente, ésta es la actitud vigilante, anteriormente descrita, que ha de tener el alma del filósofo en la búsqueda del saber, es decir, en el amor a la sabiduría.

---

\* Véase: CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento en la Filosofía y en las ciencias modernas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. p. 73

Así también, Cassirer presenta una idea clara de saber procedente de los griegos y retomada por la modernidad gracias al trabajo propedéutico que de ella hizo Cusa. En palabras del filósofo medieval, que para Cassirer será la actitud inicial e ilustrada por excelencia, la aserción es la siguiente:

El supremo saber no debe considerarse como inasequible en el sentido de que se nos cierre todo acceso a él, ni podemos considerarlo nunca como alcanzado y realmente captado por nosotros, sino que debemos concebirlo de tal modo, que podemos irnos acercando constantemente a él, pero sin que nos sea nunca asequible en su entidad absoluta.<sup>8</sup>

Esto se puede relacionar con la lectura hecha del *Teeteto* y, a partir de ella, con la idea de saber en grado sumo, entendida como la inteligencia verdadera y por excelencia presente en el hombre, su semejanza con la divinidad que es buena y justa.\* Así, no estaríamos tan lejos de la visión cusana que equipara la idea de saber con la búsqueda de lo infinito, de lo divino; la cual, en el caso de Sócrates, conllevaría a la imitación de los valores morales circunscritos en las deidades, como única manera de alcanzar la verdadera sabiduría, que es ciencia y virtud.\* De esta forma, el saber no es otra cosa que conocimiento del alma, lo que se enfatiza cuando se afirma que no se sabe y que en ello consiste la auténtica sabiduría. Tal tesis no es otra cosa que la manifestación de la conciencia que tiene Sócrates de lo infinito que es el saber, y a su vez, de lo limitado de nuestro conocimiento para poder acceder a él. Entonces, lo único que le queda al hombre es imitar a los dioses, convivir con ellos para lograr un alma pura que los lleve al Hades, único espacio donde el conocimiento puro y verdadero es posible.

---

<sup>8</sup> DE CUZA, Nicolás. *De visione Dei*, En: CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento.*, Op., cit., p.78

\* Véase: PLATÓN. *Teeteto*, Op. Cit. (176 c – d)

\* *Ibíd.* (176 b)

Ahora bien, en *Menón* encontramos, por parte de Sócrates, unas afirmaciones respecto a la posibilidad de alcanzar el saber que podrían brindarnos algunas aclaraciones suplementarias. En el momento inmediato a aquél en que el esclavo logra dar las respuestas acertadas al problema de geometría, Sócrates comienza a exaltar la reminiscencia como ejercicio del alma que comprueba su inmortalidad y la capacidad de recordar todo conocimiento cuya disposición se ha encontrado en ella desde siempre. Así, dice el filósofo, cuando problematiza y entorpece las afirmaciones de sus interlocutores, les hace con ello un bien, por cuanto propicia la aplicación de este ejercicio para lograr traer a la realidad el conocimiento verdadero. Si no fuera por ese ejercicio, tal como aparece en uno de los pasajes de la obra, la situación de recordar como tal sería imposible:

SOC. – Si, pues, tanto en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas, que, despertadas mediante la interrogación se convierten en fragmentos de conocimientos, ¿No habrá estado el alma de él, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber? Es evidente, en efecto, que durante el transcurso del tiempo todo lo es y no lo es en un ser humano.<sup>9</sup>

Aquí el conocimiento puede retomarse de nuevo, como ya se dijo en el *Teeteto*, en cuanto la posesión del saber en su modo de ser fundamentado cuya conciencia sería la certeza clara y precisa de poder conocer algo: esto que se dice cuando se utiliza el conocer como *episteme* ("ciencia"), y como tal verdadero. Con esto puede declararse que para la filosofía platónica sí existe un acceso cognoscitivo para conocer algo, y que eso que se conoce es real. La afirmación socrática del "sólo se que nada se", que se encuentra en varios pasajes de los diálogos, no anula toda posibilidad de conocimiento, sino sólo aquél que se remite a un saber fundamentado. Esto lleva al filósofo a percatarse de aquello a lo que no puede accederse en cuanto al modo particular del conocer de cada individuo. Lo que

---

<sup>9</sup> *Ibíd.* (86 a)

permite entender tal afirmación socrática es la manera como Platón entiende el saber; específicamente cuando el filósofo lo asume como infinito y como algo que no se puede conocer totalmente a no ser por el ejercicio del alma que ha de ser practicado por cada individuo. De modo tal, quien lo practique consecutivamente en su vida se irá convirtiendo en sabio; pues entre más rechace aquel conocimiento aparente, doxológico, que sólo hace referencia a las cosas del mundo material, poniendo su mirada en lo inteligible – lo que para Cusa es la idea de Dios, – que no es otra cosa que la infinitud del conocer que lo lleva al Hades -, más sabio será en su relación con la divinidad, con los otros hombres y con los asuntos de la polis.

A todo lo dicho podemos agregar que, precisamente, Platón muestra, a través de Sócrates, que el conocimiento noético (*nóesis*) sólo pertenece al acto de conocer intuitivamente, y no a todos los grados de conocimiento en sí. Esto compagina con la visión de infinitud del saber y lo limitado de nuestro conocimiento para poseerlo; y por ello salta a la vista la actitud de búsqueda y vigilancia que ha de tener el verdadero sabio:

SOC. – Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas – Es decir, no recuerdes –, te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo.<sup>10</sup>

Con estas palabras, el filósofo recalca la actitud de búsqueda y de reminiscencia sobre el saber, mas no su aprensión inmediata excluyendo con ello la deducción lógica y la enseñanza dogmática de otro supuestamente más sabio en cualquier asunto. De tal forma, lo que se logra obtener no es el saber total, sino los modos del mismo, y, a medida que se desarrollen tanto el razonamiento como el diálogo

---

<sup>10</sup> *Ibíd.* (86 b)

del alma, cada individuo podrá adquirir ese conocimiento que le es velado por las apariencias presentes en este mundo, el cual sólo se le presenta tras el ofuscamiento intelectual de sus sentidos.

Hasta aquí, la idea de saber y no saber socrática toma un poco más de sentido, así como el carácter propedéutico de estas elucidaciones, que serán material relevante para poder continuar escudriñando las implicaciones morales que hay en la idea de no saber mantenida por el pensador durante los diálogos. Sólo queda revisar la reserva que mantiene el filósofo al momento de emitir afirmaciones contundentes, la cual está familiarizada con la idea de la enseñanza. Parece ser que tras ella evita incurrir en el peligro de hallarse enseñando algo, ya que lo único que puede hacer es ayudar a “parir” las ideas presentes en el alma de sus interlocutores. Sobre este suelo se encaminarán los argumentos que nos llevarán a estudiar, en el siguiente capítulo, las implicaciones de la virtud en la “ignorancia” socrática.

## 2. LA PREGUNTA POR LA VIRTUD EN MENÓN.

*Me puedes decir, Sócrates: ¿Es enseñable la virtud? ¿O no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica? ¿O sino se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?*<sup>11</sup>

**Platón**

### 2.1. LA VIRTUD Y LOS GRIEGOS

¿Cómo se alcanza la virtud? ¿Se puede ésta enseñar? ¿Es o no un conocimiento? Son éstas las preguntas con las que Platón inicia en *Menón* la disertación sobre la virtud. En concordancia con el hilo conductor de este diálogo, se ha de seguir lo que el filósofo plantea sobre tal noción para analizarla en tanto posible implicación a partir de la idea de no saber socrática. Sin embargo, antes de comenzar con este examen, es preciso recorrer el camino que ha llevado a la concepción de la virtud en su transitar por el contexto griego, específicamente en la época de Platón, pues es relevante entender cuál era la aserción sobre esta noción que se tenía cuando el diálogo fue escrito, de tal modo que pueda brindarnos un presupuesto propedéutico para entender a qué se refiere en primera instancia Menón, el interlocutor fundamental de Sócrates, cuando con estas cuestiones introduce su encuentro con él.

---

<sup>11</sup> PLATÓN. *Menón*, (71 e – 72 a) Traducción y notas: Lledó Iñigo. Madrid. Editorial Gredos. 1996.

El modo esencial como es abordado el tema de la virtud entre los griegos surge del concepto de *areté*, el cual, según Werner Jaeger en su libro *Paideia. Los ideales de la cultura griega*<sup>12</sup> no ofrece un equivalente preciso en lengua castellana; sin embargo, y a pesar de tal limitación, puede entenderse en correspondencia con la noción de virtud que nos ha legado la tradición filosófica. Todo ello ha sido posible como producto de una lenta evolución que en sus inicios, en la epopeya griega, estaba asociada a la *aristeia* (de donde proviene etimológicamente el vocablo), razón por la cual la virtud se relacionaba con la valentía de los guerreros, entendida en términos de nobleza caballeresca, residente sólo en personas de cierto linaje aristocrático y concedida a ellos por la divinidad que, a su vez, sería la poseedora primera de la misma. Así, es en Homero en quien se testimonia de forma más verosímil esta concepción, que representaba, no sólo dentro de su obra, sino además en los ideales del hombre griego, la superioridad de los seres tanto humanos, como no humanos por encima del resto del cosmos. *Areté* (virtud) era, entonces, sinónimo de señorío, de valentía; igualmente de algo propio del hombre cumplidor de sus deberes aristocráticos, es decir, aquél que pertenece a esa condición que le da acceso a considerarse dentro de un grupo selecto que lo separa de la masa.

En el estudio de W. Jaeger se nos propone un acercamiento al concepto de *areté* a través de una imagen que encierra poder, soberbia, nobleza, entre otras; las cuales en conjunto se presentan como lo más similar posible a la noción de virtud. Como actitudes propias de cualquier guerrero de la época, cuyo mayor nivel de honor frente a ésta se mediría en la fuerza o magnanimidad con que obtuviera el triunfo frente a su adversario, buscaban defender los ideales de su cultura, convirtiéndose así en dignos cumplidores de sus deberes como ciudadanos. En pocas palabras, para decirlo con el autor, el sentido de la *areté* homérica se resume en el heroísmo propio de quienes desafían el ofensivo yugo de la muerte y

---

<sup>12</sup> Véase: JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción: Joaquín Xirau. México. Fondo de Cultura Económica. 1980. P. 21.

hacen con él una especie de trueque, en el que intercambian su vida física por algo poseedor de un valor mayor, más pleno y duradero, para el cual la entrega de la misma vale la pena, en tanto el premio que se obtiene goza de un contenido más honorífico que el que posee tan sólo el seguir viviendo simple y llanamente.\*

Se entiende, entonces, hasta este punto, que la *areté* homérica está íntimamente relacionada con un proceder, con un actuar determinado como en el caso descrito. De todas formas, esto sólo vale para el pensamiento del periodo ático, pues a partir del siglo V a. C. la concepción del heroísmo homérico que había tomado fuerza, si bien logró perdurar, lo hizo con ciertas modificaciones, aunque sin dejar a un lado los ideales que vinculaban a la *areté* con el honor, y por supuesto con la virtud. Igualmente sería muy simple asumir que toda la cultura griega de los siglos V y IV a. C. heredara netamente las formas homéricas de entender la *areté*, y lo mismo valdría para la filosofía platónica; pues, para la época en la que vivió Sócrates, Jaeger considera que el avance de esta civilización fue modificando la manera como el pueblo griego entendía la *areté*. Hubo una progresiva evolución en cuanto a este concepto que habría de desembocar gradualmente en el ideal del *Kalos kagathos*, consistente en el hombre bueno, sensato y armoniosamente sabio, cuyo origen no es otro que el surgimiento de la democracia, la cual dio paso a establecer las obligaciones que todos los ciudadanos debían sostener con la *polis*, al tener en sus manos el destino de la misma. Por todo ello, a los ciudadanos atenienses se les exigía cultivar en ellos los preceptos para preservarla y actuar de tal manera que sus conductas los llevaran a hacer de ella un lugar próspero donde todos obtuvieran los mayores beneficios. Sin embargo, no se encuentra que este ser bueno, honesto, sensato o sabio otorgue a esta investigación definición alguna sobre lo que podría llegar a ser en sí misma la virtud para la indagación platónico-socrática, lo cual nos coloca ante la lectura inicial de *Menón* en las mismas circunstancias en las que se encontraba la Atenas de la época; pues, la concepción de *kalokagathía* elaborada por la *polis* griega aún

---

\* *Ibíd.* p. 30

se relaciona con la virtud como cualquier acto que produce un beneficio, un honor, etcétera. Y lo que se busca es algo más fundamentador de la virtud en sentido estricto, que no sólo describa los efectos, sino su esencia.

De esta manera, aunque cabe resaltar la forma como ésta se asumió durante la historia del pensamiento griego, por el simple hecho de haber indagado la virtud desde cierto punto de vista histórico, no permite adjudicarle a la *areté* ninguna definición definitiva. Si lo que se hubiera propuesto fuese una descripción de ella, tal empresa hubiera fracasado frente a las exigencias platónicas. Por lo tanto, lo que queda como ganancia del intento de resaltar el concepto de *areté* y relacionarla, en cierta forma, con la noción de virtud que buscamos en los diálogos platónicos, no es otra que darnos cuenta que lo hallado es un cúmulo de relaciones donde los griegos no definen de una u otra forma *areté*, pues, sólo la equiparan a una serie de actos, cuyos efectos tienen, en quienes los realizan, una ganancia a partir de lo que produce. De todas formas, sea placer, belleza, reconocimiento de la polis o cualquier otro el fruto conseguido por quien hace posible la conquista de la *areté*, lo cierto es que es algo tras lo cual se ha encaminado el mundo griego en los largos tramos de su historia antigua; sin desconocer que en la época de Sócrates también existía como aquella búsqueda de los hombres que deseaban enormemente acceder al contacto de la *areté* a través de los “sabios” que lograban enseñarla.

Ahora bien, hay que hacer más explícito el punto de unión entre esta noción que se encontraba en el contexto cultural de la época y la relación con la filosofía platónica. Por un lado, vemos cómo en *Menón*, quien no es otro que el interlocutor de Sócrates, tal personaje representa a esa cultura griega que no reduce la noción de la virtud a una definición de la misma, sino que la articula estrechamente con un actuar circunscrito a otras concepciones antes de detenerse a establecerla en conceptos definidos. Por otro lado, podemos asimismo observar cómo en diálogos como *República* y, particularmente en *Carta séptima*, el tratamiento de la noción

de virtud está estrechamente relacionado con los asuntos de la ciudad, especialmente en lo relativo al compromiso con ésta, en aspectos tales como su gobernabilidad y los asuntos referentes al Estado. De tal forma que el cúmulo de virtudes que se quiere unificar en una especie de aparente virtud mayor, es decir, la virtud en sí misma, no son más que actos orientados por aspectos teóricos que buscan propiciar un modo correcto de dirigir la *polis*.

No obstante, sabemos que Jaeger aborda el tema de modo general en lo que respecta a toda la obra platónica, sin discriminar los diálogos; pues tan sólo hace diferencias en lo concerniente al tiempo de su escritura según la clasificación de las etapas asumidas por los estudiosos del platonismo. Por ello, se hace pertinente profundizar más en los aspectos que relacionan la tradición homérica directamente con *Menón*, de tal forma que se esclarezca cómo se asume desde el mismo la postura sobre el tema. Para tal propósito, Jaeger dedica un capítulo en el que aborda desde dicho texto la *areté* a partir del diálogo en cuestión. De tal modo, la conclusión a la que llega Jaeger frente a la tradición homérica consiste en que la cultura griega no proporciona una definición de virtud; pues lo que se da en los griegos es una asociación entre un actuar determinado con un valor o virtud que se busca, donde el carácter que hace que dicho acto sea virtuoso no es otro que el beneficio que la ciudad obtiene del mismo. Sólo allí reside la concomitancia de la acción con la virtud. Esta misma pluralidad de valores que obedece a posibles nociones de lo que puede llegar a ser la virtud es la que relaciona *Menón* en el diálogo, la cual aún se encuentra adscrita al modo de pensar homérico del pueblo griego. De todas formas, si la virtud es una o muchas, será algo que hemos de abordar más adelante. Lo importante, por el momento, es que se ha logrado establecer que no existía una concepción clara respecto a tal noción, y que por ello el diálogo se encuentra relacionado con la misma ignorancia frente a este tópico que dominaba en la Atenas de entonces. Por lo tanto, no se está hablando de un Sócrates queriendo modificar o transgredir los valores y leyes de su ciudad, como parece que se le acusara en *Apología*, sino de un hombre dispuesto a iniciar

a sus discípulos en la búsqueda de la *areté*, y por ende buscar su alcance en toda la ciudad. Porque Sócrates sólo se encuentra como participante en aquél buscarse a sí mismo para evitar fallar al relacionar conceptos supuestos en deducciones ilusorias, que de manera gustosa se creen verdaderos o capaces de suministrar un conocimiento claro sobre las ideas mismas. A este respecto, el trabajo de Jaeger afirma que hay una identificación clara entre la virtud y el saber, en especial sobre lo que significa saber acerca de la idea del bien:

En el curso de estas conversaciones, que se inician con una pregunta acerca de la esencia de una determinada virtud, nos vemos llevados constantemente a la confesión de que ésta tiene que ser necesariamente un saber que, al indagar su objeto, se revela como el conocimiento del bien. En esta equiparación de la virtud al saber reconocemos la consabida paradoja de Sócrates, pero al mismo tiempo presentimos que en los diálogos socráticos de Platón palpita una fuerza nueva que no se propone solamente representar al maestro, sino que hace suyo el problema y se esfuerza en desarrollarlo<sup>13</sup>.

Seguir de cerca este planteamiento es asumir que sólo se sabe algo sobre la virtud penetrando en la idea del bien a través de la *noésis*, que es el único modo de acceder a la misma. Sólo analizando las condiciones de esta idea, en cuanto conocimiento fundamentado podemos darnos cuenta de cómo se presenta allí la virtud; precisamente, es esto lo que plantea Jaeger y lo que se nos presenta como condición ineludible para reconocer el ser de la virtud en cuanto a la posibilidad de su conocimiento. En lo restante de la cita, vale aclarar que en el marco de esta investigación, si Platón hace o no suyo el problema que se asume como estrictamente socrático, no resulta relevante establecerlo, si hay una división entre el problema planteado por el maestro y la forma como es abordado por su discípulo, la realidad es que más allá del Sócrates histórico, quien se encuentra

---

<sup>13</sup> *Ibíd.* p. 388.

relatando los hechos es Platón, de quien se asume esta interpretación a partir de su trabajo filosófico como escritor de dichos textos.

Ahora bien, en este momento es pertinente hacer un paréntesis que nos ubique en *Menón*, para intentar clarificar el problema desde el mismo y así encaminarnos hacia la idea del bien tal y como lo harían Sócrates y sus interlocutores, obviamente, en el caso de que la conversación no terminara allí y el filósofo hubiera sido más explícito al mostrarnos los alcances teóricos que podía tener el planteamiento de su llamada “docta ignorancia”.

## **2.2. ¿QUÉ ES LA VIRTUD EN SÍ Y POR SÍ?**

En cuanto a las preguntas que se plantean al comienzo de *Menón*, ¿a cuál de ellas intentará responder Sócrates? ¿Se dedicará tan sólo a unas y abandonará las otras? ¿Decidirá simplemente obviarlas para pasar inmediatamente a discutir acerca de la virtud como concepto hasta darse cuenta por qué no sabe cómo es ella posible en cuanto tal, tratando de trasladar la cuestión al modo en que puede saberse sobre su enseñanza o presunta praxis, y si esto último constituye o no conocimiento? Es pues esto lo que se debe analizar a continuación para saber en realidad cómo es abordado el tema sobre la virtud en Platón.

La forma como se asume la virtud al inicio del diálogo pone en evidencia la preocupación de Menón por reducirla a una definición. El interlocutor de Sócrates quiere que éste le diga lo que la virtud es en sí misma, y le haga partícipe de una proposición que lo lleve a entender claramente lo que ésta es en verdad. Ante dicha propuesta, Sócrates se niega a dar una respuesta, argumentando no conocer nada fiable ni cierto en esos asuntos. Más bien, es Menón mismo quien efectivamente sí puede proporcionar alguna definición, en este caso, la de su maestro Gorgias, de la que en primera instancia dice no acordarse claramente

pero que posteriormente recuerda. Según Menón, Gorgias sostiene acerca de la virtud lo siguiente:

En primer lugar, si quieres la virtud del hombre consiste en ser capaz de manejar los asuntos del estado, y manejándolos hacer por un lado el bien a los amigos y el 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 obedeciendo 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<sup>14</sup>.

Así las cosas, lo que puede observarse es que Menón se encuentra confundido, pues ni siquiera sabe si la virtud es una sola o es la suma de una cantidad de palabras que nombra cuando intenta definirla de acuerdo con edades, funciones o hasta, en algunos casos, según el género. Por ello, el giro tomado en esa primera parte lleva a los dialogantes a presentar propuestas para ponerse de acuerdo sobre si ésta es diversa o es una sola cosa, lo cual sólo se logra utilizando analogías con el color, - si cada uno de ellos es el color en esencia o lo es la suma de todos ellos -, poniendo ejemplos con todas las figuras geométricas o cualquier cantidad de objetos perceptibles, entre otras maneras mencionadas para precisar el asunto. Es curioso ver cómo tiene que darse salida a dicha discusión partiendo de cosas materiales y de las representaciones de éstas, que se perciben a través de los sentidos, para lograr ponerse de acuerdo sobre algo intangible e inteligible. Esta misma situación se presenta en *Protágoras*, y tal vez la relación que llevan

---

<sup>14</sup> PLATÓN. *Menón*, Op. Cit. (71 e – 72 a)

implícitas estas dos realidades se establece por analogía a partir de la indisolubilidad de lo simple; algo que ya se había explicado y que nos lleva a reconocer que, a causa de su diversidad y la manera confusa como se presenta, la virtud no es algo que pueda conocerse de manera instantánea. No es un saber dado desde el comienzo a partir de lo simple, pues su concepto no se halla explicado con precisión, ya que se expone de una manera confusa, como si no se tuviera claridad acerca de la misma. Por lo tanto, hasta ahora lo que se puede hacer es seguir rastreando la argumentación del diálogo para ver en qué punto Platón nos pone una pista relevante que deje entrever la manera como se da un posible acceso a la virtud en el sentido estricto de la condición de posibilidad sobre su ser y la manera como se puede saber de ella. Pues, si no supone un conocimiento previo que haga posible el acceso a la misma, ¿Cuáles serían las condiciones de su saber? ¿Cuál es su procedencia? ¿Por qué se habla de ella, de su existencia y de su ser entre los hombres? ¿Cómo es posible su práctica? Responder a estas cuestiones es dilucidar por qué la virtud misma es, desde un punto de vista filosófico, la posesión de la idea del bien y cómo se encamina a ser el núcleo, que según Sócrates, rija el destino del auténtico ciudadano.

La búsqueda de la virtud, y cualquier posible aprendizaje sobre ella, serán posibles gracias al ejercicio del alma que sólo puede llegar a realizar el filósofo. Dar una mirada hacia su interior, internarse en lo que se refiere a sí mismo, no son, en este caso, una caída en ciertos rasgos psicológicos del hombre. A Sócrates no le interesa saber sobre aquellas cuestiones que analicen conductas respectivas al ser humano, ni pretende una especie de introducción general a la forma anímica de la vida humana. Al pensador le importa que el ciudadano pueda ejercitarse ingresando racionalmente dentro de sí, y, en ese proceso, darse cuenta de las consecuencias que caerán sobre él a partir de sus actos, ya que, al poder conocerse, se le darán las condiciones previas de su actuar y de su vivir las cuales juegan un papel determinante en su quehacer como ciudadano; idea ésta que hemos de desarrollar explícitamente más adelante. Por ahora, huelga decir que

todo este proceso de búsqueda y aprendizaje Platón lo coloca en palabras de Sócrates cuando hace uso del mismo para hablar de la reminiscencia:

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay que asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas, que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa, - eso que los hombres llaman aprender- , encuentre él mismo, todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa que reminiscencia.<sup>15</sup>

Aquí, ya se obtiene una de las señales buscadas, específicamente, cuando Platón pone en boca de Sócrates la idea según la cual el acceso a la virtud por medio del conocimiento es algo posible a través del acto de recordar todo aquello que la virtud ha impreso en el alma de los hombres. Más aún, la virtud como tal ya es conocida por los hombres, por tanto, lo único que se logra al ejercitar la razón es traer al presente lo que ella es y el modo de vivirla. De igual manera, el filósofo también quiere recalcar la exclusión de toda posibilidad de llegar al conocimiento de la misma ya sea por medio del aprendizaje o por cualquier instrucción dada por algún otro que no sea cada uno de los hombres en sí mismos. Conocer algo sólo se da por reminiscencia; el ejercicio de la *anámnesis*, que lleva al filósofo hasta un estado de reflexión en el que logra recordar y, por ende, experimentar lo que recuerda; por ello, ante las preguntas de Sócrates a partir de la llamada *mayéutica*, algunos pueden sacar sus conocimientos auténticos, en la medida que se dejen guiar sin anteponer ninguna clase de arrogancia o pedantería, pues,

---

<sup>15</sup> *Ibíd.* (81 b – d)

según el filósofo, ellos han de ser recordados, mas no aprendidos de ningún maestro. De ahí, el pasaje, al que ya en dos ocasiones hemos aludido, en el que se consigue alumbrar auténtico conocimiento de un sirviente de Menón, quien responde acertadamente a todas las inquietudes planteadas por Sócrates, resolviéndose así, no sólo un ejercicio que le fue presentado por éste, sino la pregunta por el acceso del alma a la esfera de la virtud. Dado que tales ideas alcanzadas por el sirviente de Menón no pueden obtenerse por los sentidos corporales, puesto que toda experiencia las supone, ¿cómo podríamos dirigir nuestra investigación hacia algo, si no supiéramos ya previamente, aunque de manera difusa e imprecisa, qué es lo que buscamos?

Este es el tema que Platón convierte en problema a partir del ya citado ejemplo del esclavo de Menón; pues en él, Sócrates, mediante unas cuantas preguntas dirigidas a un esclavo analfabeta, logra que éste, solamente razonando, logre descubrir el teorema de Pitágoras. Mediante las preguntas realizadas, el esclavo logra recordar el teorema geométrico, lo cual intenta mostrar como argumento la presencia en nuestra mente de unas directrices del conocimiento, así como la posibilidad de relacionar, comparar, establecer juicios, que son previos a toda experiencia, y que en el acto nos permiten recordar o reactualizar los conocimientos que ya estaban impresos en el alma. Así, conocer es recordar: el conocimiento es "anámnesis". Nuestra alma inmortal, preexistente al cuerpo, puesto que ha morado en el mundo de las ideas, puede, mediante la ayuda de los datos sensoriales, o guiada por las preguntas del maestro, recordar un conocimiento que ya poseía. Esta es la base de la teoría platónica del conocimiento. No es que ya conozcamos de manera efectiva desde siempre, sólo poseemos desde siempre, en tanto que humanos, la posibilidad de juzgar, de valorar, de relacionar, de comparar, de establecer relaciones; en definitiva, de "recordar" las ideas fundamentales. Es decir, en tanto que seres racionales poseemos el *logos* que nos permite pensar y aprehender la verdadera realidad. En

últimas, gracias a él, y por medio del ejercicio de la reminiscencia (anámnesis), es que podemos entender porqué podemos acceder a aquello que realmente conocíamos antes gracias a esa capacidad innata de la que el *logos* nos da claro testimonio.

Retomando esto, podría decirse cómo es posible la virtud; no obstante inquieta que no sea viable dar una elucidación precisa a esta cuestión en el diálogo, pues, como ya es sabido, la conclusión del mismo deja a Sócrates respondiéndole a Menón que la virtud se da por un don divino, a quien le llega por algún inescrutable designio. Es decir, no todos pueden poseerla; tampoco se logra discriminar quiénes la alcanzan cabalmente y quiénes no; mucho menos se pueden conocer las razones para que un ser humano llegue a poseerla. En últimas, la secuencia del diálogo no nos lleva a un feliz término en cuanto a lo que significa esclarecer la cuestión. La única aparente conclusión es que Sócrates retoma las preguntas de su interlocutor para darles una reorientación y conducirlos a una cuestión más esencial; ella consiste en preguntarse no cómo la virtud se da a los hombres, sino qué es la virtud en sí misma.\* Entonces, la pertinencia de este diálogo para la presente investigación radicará en dicha cuestión; no obstante, a ésta podemos añadir otra que le sea sugerente sobre lo que podría ser en esencia, en sí misma, la virtud: ¿Si la virtud constituye un saber, y eso lo sabemos por la reminiscencia, cómo se logra aplicar en la vida del filósofo?

Para llevar a buen término la elucidación de estas cuestiones, tenemos que ir por partes. En primera instancia, cuando Sócrates señala que la virtud es dada por la divinidad a los hombres, se podría señalar que no discrimina a quiénes les es concedida y a quiénes no. En efecto, el filósofo no lo hace explícitamente; aunque, si retomamos lo dicho sobre la posibilidad de su conocimiento nos damos cuenta

---

\* Véase: *Ibíd.* (100 b)

que le es otorgada por la divinidad a aquellos que razonan constantemente, a quienes reflexionan a través de un ejercicio del alma para alcanzar lo que ésta es en si misma. Todo esto hace pertinente la estructura del diálogo para entender cómo llega a ser conocimiento la virtud para los hombres. Así, el “sólo sé que nada sé”, sobre el cual versa la llamada ignorancia socrática, significa el desconocimiento de algo presente en el mundo empírico; en el lenguaje sensible con el que hablan los interlocutores de Sócrates, que quieren reducir a definiciones el concepto de virtud, tratando de imponer que ésta sea reducida a esto o aquello. De ahí surgen todos los altercados entre Sócrates y los sofistas, que llevarían al pensador ateniense a ser condenado por corromper a los jóvenes al dar a conocer una doctrina que no tenía ningún soporte, y que por el contrario era entendida por los sofistas como un insulto a la divinidad y a las buenas costumbres sobre los asuntos de la *polis* para los cuales eran educados los hombres.

La diferencia entre el concepto de virtud de los sofistas y el dado por Sócrates radicaría específicamente en que para el filósofo ésta sólo podría hallarse dentro de cada individuo, y ser encontrada y formada gracias al constante ejercicio reflexivo y distanciamiento constante de las cosas mundanas a los que él mismo invitaba. Por el contrario, para los maestros de la virtud, ésta era enseñada en el aprendizaje que cada hombre podría obtener de su maestro estando cerca de él e imitando sus capacidades y destrezas para poder hacerse mejor en cuanto a lo que significaba ser ciudadano; forma ésta de hacerse mejor que reñía fuertemente con las proposiciones formuladas por Sócrates, quien criticaba dicha manera de tratar de hacer a los otros virtuosos, porque, a su juicio, los únicos que se beneficiaban de ello eran estos falsos “maestros de virtud” al hacerse cada vez más ricos, ya que todos los jóvenes ciudadanos entregaban parte de sus grandes fortunas para que los educaran en la virtud.

Bien sabemos que Sócrates tampoco enseñaba una doctrina, y es precisamente en ello que reside el verdadero carácter de su pensar: en la anulación de toda doctrina o enseñanza sobre algo, que lo hacía un personaje singular frente a sus contemporáneos. Por ello, tal maestro sólo invitaba más bien a que cada hombre se dejara ilustrar a sí mismo por la voz de su alma. Saber entonces qué es la virtud en sí misma no es algo que podamos dilucidar de manera objetiva en la filosofía de Platón; si como los sofistas lo que queremos es una definición de la misma. Lo que la virtud es en esencia, no es otra cosa que el resultado del ejercicio individual del alma que cada hombre realiza en sí mismo; por lo tanto, al escudriñar una sola esencia sobre este concepto, siempre nos hallaremos ante un resultado relativo. Para confirmar esto, podemos analizar cualquier diálogo platónico y siempre nos encontraremos con la misma barrera. Por tanto, la invitación concomitante es continuar insertados en este análisis de *Menón*, y así darnos cuenta de cómo Sócrates incita constantemente a sus discípulos a buscar la virtud de la manera como ya ha sido descrita.

En *Menón*, Sócrates no muestra una conformidad tajante en el diálogo al momento de concluirlo, habida cuenta que para él mismo sería contradictorio que no se pudiera encontrar algo que se busca, cosa que ya habíamos señalado anteriormente. Se hace pues pertinente dar una mirada en retrospectiva, con el fin de observar, que ése “sólo sé que nada sé” no es una afirmación resignada, que como ya se había reseñado anula toda posibilidad de conocimiento. Se trata, por el contrario, de una especie de reto filosófico para Sócrates, ya que despierta su avidez por el saber y lo lleva a buscar de manera perentoria el razonamiento sobre sí mismo, el ejercicio reflexivo del alma que permite el acceso a las ideas de manera pura. Podemos ver, entonces, a Sócrates afirmando que quiere ir en busca de aquello que no conoce, pues tal empresa mejorará su vida:

Creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados y menos inoperantes que si creyésemos que no

conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar. Y por esto si estoy plenamente dispuesto a luchar, si puedo, tanto de palabra como de obra.<sup>16</sup>

Este aparte del citado diálogo nos pone en concordancia con la pregunta sobre cómo se logra ese saber, la cual no se ha respondido adecuadamente, simplemente, porque sabemos que es a través del ejercicio del alma que se consigue el acceso al mismo; aunque a partir de ello se pueda comenzar a pensar cómo se adquiere su praxis, es decir, cómo se contrasta la virtud que cada hombre halla en sí mismo, según lo afirma Sócrates, con la significativa forma de practicarla, típica de los sofistas y su énfasis en los asuntos del diario quehacer de los hombres educados como grandes guerreros, jueces o políticos de Atenas. Para buscar este fundamento de la virtud, es decir, lo que ésta logra hacer por sí misma en la vida de los hombres, lo primero que debemos hacer es analizar la idea del bien, especialmente, lo que tiene que ver con ella como conocimiento *noético*. Es por el conocimiento de ésta (de la idea del bien), que antecede al conocimiento de la virtud, que podemos saber cómo su factibilidad es posible. Aunque el hecho de que la virtud sea conocida con relación a la preeminencia de la idea del bien no quiere decir que no sea conocimiento, sino que no siendo una idea, logra que aquella última sea entendida más claramente por el alma, de tal modo que teniendo la virtud más posibilidad de concretarse en el mundo de lo sensible, deba ser tratada en términos de especificidad práctica para estos asuntos.

### **2.3. LA IDEA DEL BIEN COMO MODO DE ACCEDER A LA VIRTUD**

En el diálogo, vemos que Sócrates equipara la virtud (*areté*) con la idea del bien. Él y Menón llegan a la conclusión de que las cosas buenas que se hacen tienen

---

<sup>16</sup> *Ibíd.* (86 b – c)

que constituir necesariamente una virtud.\* Esto supone, entonces, que el hombre virtuoso es quien hace las cosas buenas, es decir, quien maneja acertadamente los asuntos de la ciudad en pro de la felicidad de sus habitantes, procurando realizar todas sus acciones de modo tal que beneficie a toda la comunidad. De este modo, la necesidad de buscar primero qué es el bien se hace inminente, ya que por virtud se entiende el hacer cosas buenas, y, así las cosas, querría decir que la virtud es un medio por el que se hace factible esa idea del bien que venimos mencionando.

Acerca de todo esto, en primera instancia, Sócrates propone no entender la virtud como una madeja de cualidades practicadas por el hombre, sino como una unidad, esto quiere decir, que ésta tiene una esencia, la cual debe buscarse, y ha de encontrarse en los fundamentos de la idea del bien. Así, si un hombre practica la justicia, la templanza o cualquier otra cualidad, lo importante no es el hecho de haberla realizado, sino si constituye en esencia una virtud. Pero, ¿Cómo puede buscarse la esencia de la virtud? ¿Qué pasos se deben seguir? ¿Acaso el ejercicio reflexivo del alma nos llevaría a esta instancia? Tal vez todo esto sea susceptible de ser realizado, pero la pregunta crucial sería cómo es posible conocer la idea del bien según Platón. Es cierto que para alcanzar la *areté* es indispensable el cuidado del alma, más que el cuidado de los asuntos domésticos o de las cosas pertenecientes a la polis, pues sólo con lo primero es más factible alcanzar la virtud. Sin embargo, la posesión del bien es una condición *sine qua non* para alcanzar la virtud. Sabemos entonces que por el cuidado de sí mismo y el diálogo con el alma, se logran alcanzar las ideas; por tanto, sólo nos resta saber algo que es de suma importancia para continuar con nuestra indagación, y ello es de qué manera podemos conocer esas ideas, en particular la idea del bien. De momento puede tomarse la virtud como una práctica, una acción que conlleva a que la bondad (idea del bien), se haga presente en determinada situación; pero

---

\* *Ibíd.* nota 78 c.

sólo sabiendo lo que ésta es y cómo llegamos a ella, logramos entender cómo se adquiere la virtud y su forma de concretarla.

Ahora bien, retomemos la llamada “ignorancia socrática” y examinemos si se puede conocer y de qué modo la idea del bien, es decir, cómo tenemos acceso a ella. En su *Paideia*, Jaeger escribe que la infinitud del conocimiento es algo dado y que sólo se podrían conocer algunas condiciones del bien y por ende de la virtud. Según la perspectiva del autor mencionado, el diálogo del alma consigo misma se postula en Platón como la forma más viable de acercamiento del ser humano a la idea del bien; y se habla sólo de acercamiento y no de posesión, dado que el hombre todavía está en el mundo atado a su cuerpo. Esto sólo se hará posible a medida que el hombre domine su cuerpo y alcance un mayor nivel de compenetración con la razón. A través de la reflexión, se podrá vislumbrar mejor la posibilidad de la realización de la virtud por medio de sus buenos actos\*. Es esto algo bien cierto, es decir, el hecho de que esta idea del bien no es aprehendida, ni asimilada por el ser humano en su totalidad. Siempre y cuando quede algo ilimitado e inalcanzable para cualquiera, se da el lugar para afirmar que tampoco podemos dar una definición en sentido estricto de lo que la idea del bien es en sí misma, por lo que cabrá preguntar: ¿Si es a través del ejercicio del alma que se conocen las ideas, y si por medio de esto es que se logra entender la idea de virtud para asirla y comportarla en la vida diaria del filósofo, cómo se hace posible el entendimiento de una idea que es cardinal para comprender este modo de actuar en el ser humano? Veamos qué dice Jaeger al respecto:

El mito de la inmortalidad del alma y su trasmigración a través de varias figuras corporales sirve como corolario de nuestra fantasía finita al postulado de la preexistencia de un conocimiento anterior a la vida actual del hombre. A Platón le interesa menos la idea de la inmortalidad como necesaria para su concepto de la personalidad moral, que la posibilidad de que esa idea sirva

---

\* Véase: *Ibíd.* p. 560.

de fondo a su nueva teoría de un saber innato en cierto modo en el alma del hombre. Sin ese fondo el saber quedará reducido a una idea pálida y vaga. En cambio, al ponerlo en relación con la preexistencia, se abren perspectivas insospechadas en distintas direcciones del conocimiento del bien en sí, que investiga, obtiene su independencia perfecta respecto de toda experiencia exterior y una dignidad casi religiosa. Revestirá, además, su claridad matemática y descollará en la existencia humana como firmamento de un mundo superior. Decididamente es esta posición con respecto a la teoría de las ideas la que la ciencia matemática ocupa en Platón. Se presenta en todas partes como el puente hacia el conocimiento de las ideas y es seguro que para el propio Platón hubo de servir de puente al lanzarse por primera vez a determinar lógicamente el conocimiento investigado por Sócrates y la naturaleza de su objeto.<sup>17</sup>

Con esto ingresa de nuevo en la discusión la importancia de las matemáticas y su modo particular de conocimiento en la filosofía de Platón. En el capítulo anterior se había soslayado el carácter propedéutico que tenían en la búsqueda del conocimiento noemático que aplica Platón como búsqueda del conocimiento del bien. Es cierto que Jaeger intenta otorgar esta categoría más al desarrollo filosófico de Platón que al mismo quehacer de Sócrates. No obstante, lo importante aquí es alcanzar la manera como Platón llega a tal idea, sin discutir la pertinencia de la división de su pensamiento respecto al de su maestro. Como es sabido, el papel que juegan las matemáticas consiste en el de tomar las imágenes perceptibles en el mundo como cosas que concuerdan con una idea específica, a saber, suprasensible e inteligible. Por medio de ellas entendemos de manera empírica lo que trasciende el particular modo de entender el mundo, cosa que se realiza a través de los sentidos. La labor cardinal de la matemática será que de manera ascendente esas imágenes nos invitan a evocar la realidad de la idea contenida en ellas, y es éste el trabajo que se propone realizar Platón. Con ello,

---

<sup>17</sup> *Ibíd.* p. 558.

quiere decirse que antes de ponernos a analizar el bien, debemos entender qué es en sí éste último como idea, para lo cual se habrá de indagar qué es esta última en sí misma.

Se puede afirmar que para la filosofía platónica una idea (*eidos*) es lo verdaderamente real y existente\*. Lógicamente esto contrarresta todo tipo de conocimiento experimental y nos devuelve al ejercicio del alma como única posibilidad de acceso a ello. Pero, ¿esa realidad es objetiva o corresponde a cada alma en particular? Hasta el momento no se ha hablado de objetividad en cuanto categoría del *eidos* platónico, tan sólo de verdad; pero podría ser una verdad individual, algo que cada hombre descubre en sí mismo y que le lleva a creer que haciendo esto o aquello se estará procurando un bien. En el caso de la idea del bien aplicada a la virtud, para ejemplificar tal posibilidad, podemos retomar el momento en *Menón* cuando Sócrates hace ver que hay personas que realizan cosas malas creyendo que son cosas buenas;\* aunque existe la posibilidad de que esa persona, según el parecer de Sócrates, no realice un auténtico ejercicio del alma que la lleve a reflexionar sobre el bien en su carácter real y verdadero. Así, la idea sigue siendo eso mismo real y verdadero del conocimiento que se había esbozado en el capítulo anterior, y que sólo se conoce como algo de manera real cuando se accede a su pureza. Ahora, además encontramos que esta pureza tampoco es definible, pues no es posible reducir el concepto a la definición con la que cualquiera pudiera quedar satisfecho. Por consiguiente, seguirá siendo un enigma la idea del bien hasta tanto no se sepa de qué modo logra constituirse el camino de la virtud.

Siguiendo a Jaeger, podemos decir que Platón toma la esencia de la idea del bien a partir de una visión conjunta de los rasgos comunes que son inherentes a una

---

\* Véase: *Ibíd.* Pág. 553.

\* PLATÓN. *Menón*. Op. cit. (77 d)

pluralidad de fenómenos que se encuadran dentro de una y la misma idea\*. Esto quiere decir que aquellas características comunes practicadas por los hombres en la *polis*, que se revelan entre sí como comunes a la idea del bien, es decir, como actos que benefician a cada individuo en sí mismo – en su relación con los otros, con la divinidad y en últimas con toda la ciudad –, son parte de esa idea del bien y se conocen como virtud. Pero tal concepción no nos separa de la afirmación de que cada hombre incorpora en sí mismo la virtud dada por la divinidad a medida que se separa del mundo, de las cosas materiales y corporales; en últimas, de sus frívolos deseos. Por ello, Sócrates nunca llega a decir qué es la justicia, la templanza, ni mucho menos la virtud, ello sería una absurda pretensión de objetividad que se distancia en demasía de su pensamiento. Más bien defenderá el que cada hombre descubra dentro de sí mismo la idea del bien y quiera hacerla una realidad en su vida misma. Esto lo logrará haciendo cosas consideradas buenas a partir de tal concepción individual, las cuales lo hacen un hombre virtuoso, cuya categoría le proporciona felicidad por ser útil a la ciudad con su accionar y que por ello será premiado por la divinidad protectora de la *polis*.

Por esta misma concepción de la virtud que se otorga a cada ser humano, no se puede decir que la virtud constituya un saber, ni mucho menos una enseñanza. No lo es desde el punto de vista objetivo, por cuanto no se puede acceder a ella por los ortodoxos métodos del conocer, sino a partir de una experiencia de la razón, es decir, de una reflexión del hombre con su propia alma, la cual no deja de tener un carácter espiritual que trasciende todo modo humano tradicional para conocer. Así, como lo afirma Sócrates, la virtud no es otra cosa que producto del discernimiento del alma,\* y a medida que ese discernimiento es más puro, menos contaminado por el conocimiento procedente de los sentidos, el hombre será más virtuoso.

---

\* Véase: JAEGER. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Op. Cit. Pág. 555.

\* VÉASE: *Ibíd.* (88 c – d)

## 2.4. EL CONOCIMIENTO Y LA RECTA OPINIÓN

Hay un aspecto relevante de *Menón* sobre el acceso a la virtud que aún no ha sido abordado: este consiste en la discusión entre Sócrates y su interlocutor que versa sobre la recta opinión y el conocimiento en cuanto medios para acceder a la verdad de algo. El debate se da en medio de la partida de Anito, un invitado a la conversación que no entiende las razones que Sócrates le da para explicarle por qué no es enseñable la virtud. La molestia del convidado consiste en que acusa al filósofo de juzgar desmesuradamente a grandes hombres constructores de la historia lúcida y maravillosa de Atenas, de no haber podido transmitir a los suyos la virtud. Las razones aducidas para establecer si es o no posible la enseñanza de la virtud ya han ido reseñándose durante estos dos capítulos.

Por otra parte, en *Protágoras*, diálogo que también se abordará en esta investigación, se encuentran nuevos elementos de juicio para ampliar el examen del problema constituido a partir de *Menón*, cuya principal cuestión trata sobre la posible transmisión de la virtud a través de la enseñanza o, por el contrario, de su rotunda negación. Lo que se quiere dejar despejado, es, por el momento, lo referente a la discusión entre el opinar acertadamente y el conocer. Siendo así, cuando iniciamos el análisis del conocimiento en *Teeteto*, habíamos hablado acerca de lo que era una opinión y por qué esta no podría equipararse al conocimiento. En el caso de *Menón*, es mucho más clara la distinción, pues allí Sócrates utiliza una analogía, en la que describe a un hombre que conoce cuál es el verdadero camino a Larisa, para que pueda guiar acertadamente a quiénes le acompañan. Contrario a este criterio, está el de quien nunca ha ido por ese mismo camino pero razona adecuadamente de manera tal que también podrá guiarlos acertadamente.\* La pregunta sería: ¿En quién radicaría la mayor confiabilidad: en el primero que posee el conocimiento o en el segundo que sólo ha opinado acertadamente? Es verosímil que ambos puedan llegar igualmente a la ciudad de

---

\* *Ibíd.* (97 a – b)

Larisa, además ambos poseen la razón en cuanto a conocer por dónde se ha de llegar; por tanto, así la manera como hubieran acertado en tal saber haya sido distinta, ambas, pueden conducirlos al mismo destino

Con respecto a esto, en primera instancia, Sócrates valora en la opinión verdadera cierto grado de conocimiento que permitiría el acceso a la virtud y no lo dejaría a exclusividad del conocimiento del alma; pues por ambos caminos habría de descubrirse a sus mentes la virtud. Esto querría decir que se le conferiría la virtud, que es conferida al filósofo, también a un sofista\*, o, a cualquiera que se adjudicara la sabiduría y lo pudiera demostrar en sus actos individuales frente al Estado. Así, estos últimos se creerían la capacidad de poderla enseñar, pues ya que posee, por su opinión acertada, la verdad, entendida como el poder de guiar a otros por el camino a la virtud, tendría derecho a cobrar por enseñarla. Demos un vistazo directo al fragmento del diálogo en el que Sócrates reconoce - aunque parece que de manera aparente lo concede -, tal capacidad a cualquier ciudadano destacado entre los otros:

Entonces, si no es por el conocimiento, no queda sino la buena opinión. Sirviéndose de ella los hombres políticos gobiernan los estados y no difieren en nada, con respecto al conocimiento, de los vates y adivinos. Pues, en efecto, también ellos dicen, por inspiración, muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen<sup>18</sup>.

---

\* Hay varios pasajes de los diálogos donde Sócrates (Platón) no pone en duda que los sofistas y grandes sabios que han existido en Grecia sean, o hayan sido, poseedores de la virtud. El problema radica en que habiéndola conseguido pretendan enseñarla a otros, pues su consecución fue otorgada por la divinidad gracias al buen discernimiento desarrollado por ellos. Para el filósofo, inmiscuirse en algo tan personal como lo es el propio e individual ejercicio del alma que concierne a cada hombre es algo arbitrario que nadie puede enseñar; sólo cada individuo puede ejercitar y para ello no se necesitan maestros. Se pueden consultar en el presente diálogo: notas 93 a. 94 a – d. 99 a. Sin embargo en *El sofista*, Platón reconoce que el gran mérito de la enseñanza de sofística está dado en su capacidad para purificar las opiniones.

<sup>18</sup> *Ibídem.* (99 c)

De este modo, las palabras de Sócrates muestran de qué modo Platón reconoce que un hombre sin el saber fundamentado de aquél que es consciente del valor que posee el tener acceso a la virtud, sin embargo, puede tenerla, asirla y gobernar con éxito no sólo su vida y su relación con los otros, sino también la ciudad; lo que le permite concluir frente a Menón, en el diálogo, la indagación sobre la esencia de la virtud: ésta no se da de forma natural en el hombre y tampoco se puede enseñar. Con esto queda cerrada la discusión en cuanto a si el hecho de que sea o no un conocimiento sirve de algo, o hace a los discípulos de Sócrates mejores hombres que los que llegan al mismo punto de la virtud sin saber cómo. De todas formas, ni los unos, ni los otros la han aprendido de nadie, sino que les ha sido concedida por medio de la divinidad:

La virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino, sin que aquellos que la reciban, lo sepan, a menos que entre los hombres políticos, hay uno capaz de hacer políticos también a los demás. Y si lo hubiese, de él casi se podría decir que es, entre los vivos, como Homero decía que era Tiresias entre los muertos, al decir que era el único capaz de percibir en el Hades, mientras los demás eran únicamente sombras errantes.<sup>19</sup>

Aquí cabe indagar si al anularse la posibilidad de la naturaleza del conocimiento de la virtud, se desecha también el carácter innato que ésta posee, pues de ser así, dejaría el ejercicio de la razón relegado tan sólo a la búsqueda de la divinidad y colocaría en ella a la poseedora de la auténtica ciencia y del verdadero saber. De este modo, la virtud no es algo dado solamente a Sócrates y a los suyos, sino a todo aquél a quien la divinidad se la conceda. Pero, ¿Es posible acceder a ella sin realizar el ejercicio del alma, o tan sólo hay un modo, es decir, el platónico, de acceder a ella? Tendremos que profundizar yendo más allá del diálogo para poder responder esta pregunta.

---

<sup>19</sup> Ibíd. (99 e – 100 a)

Es cabal y necesario hacer un breve recorrido por la teoría platónica del conocimiento; pero ya no para elucidar sus fundamentos, sino para dar una mirada y ver cómo éstos nos pueden servir para salir de esta dificultad en la que nos deja la conclusión de Sócrates en *Menón*: ésta no es otra que la de decir de un modo general que quien sea o no consciente de su arte puede desarrollar una mirada, y poco importa si la ha adquirido o no, pues lo relevante en este caso es que este individuo se halla en la posesión del saber a través de ella. Es claro que la manera como llegó a esto no fue dada ni por un ejercicio del alma ni por la reminiscencia; tampoco nos dice el filósofo cuál es la condición por la que llegó a desarrollarla, tan sólo queda el precedente de una entrega divina, sin explicar ni cómo ni en qué circunstancias le fue conferida.

Tenemos entonces que no se expresa en *Menón*, lo que hace especial al ejercicio del alma, pero sabemos que en *Fedón*, el valor que se le confiere a éste es excepcional. Lo que hace al filósofo como tal es la concordancia directa con su alma, dado que ésta le proporcionará la felicidad, al ser aquella que no le otorga el sólo hecho de saber inconscientemente\*. Por ello, la ignorancia socrática traspasa la barrera de la opinión verdadera, apostándole a un camino más expedito y fuerte que no es ni el azar ni el mero razonar casualmente acertado. Por esta razón Sócrates fue acusado de corromper a la juventud, ya que desconoció en este saber sin fundamentos de sus conciudadanos la posibilidad de hacer al hombre mejor. En otras palabras, estos podrían ser conocedores del quehacer político, más no se conocían a sí mismos, que es el principio de la auténtica sabiduría y de una virtud más segura. Así, la auténtica virtud sólo se encuentra en el alma del hombre, donde el conocimiento verdadero se hace presente gracias a la reminiscencia.\* Un hombre que sólo practica su saber en los avatares políticos pero desconoce la riqueza de su vida, es como un hombre sin alma, que no sabe nada al no lograr por medio de ésta aquel saber que hay dentro de sí. La

---

\* Véase: PLATÓN. *Diálogos: Fedón*. (63 e – 69 e) Traducción y notas: Luis Gil. Madrid. Alianza Editorial. 1999.

\* Véase: PLATÓN. *Diálogos: Fedón*. Op. cit. nota 72 e.

ignorancia socrática no es otra cosa que esto. Sus postulados yacen, en primer lugar, sobre el no reconocer como cierto ningún saber que se fundamente en los sentidos. En segundo lugar, en no dar la razón tan sólo a lo que se genera en el diálogo del alma, hasta no lograr asirlo todavía con total claridad, dejando atrás la manera desprevenida e irresponsable de asumirlo, a menos que se haya logrado el acceso honesto dentro del alma misma. Para esto sólo le queda al hombre deshacerse paulatinamente de los deseos corporales que no le permiten su acceso al conocimiento infinito que el alma misma le proporcionará cuando lo haya logrado.

Así las cosas, el auténtico conocimiento de la virtud es el que hace del hombre un ciudadano que constantemente se cuestiona sobre cómo debe vivir, cómo se debe vivir frente a los otros y cómo debe vivirse en la *polis* a partir de la gobernabilidad. Lo que menos se pretende es hacer caer esta aserción en el ámbito de una introducción a una ética – moral socrática; aunque hay que hilar muy fino para no caer en esa tentación, ya que tales proposiciones no distan mucho de ser una fundamentación de la misma. Lo que sí se propone con esto es aseverar que la posesión consciente de la virtud conlleva realmente a la inserción de estos cuestionamientos en la vida del filósofo. Por ello, vemos a Sócrates como un meditador de tiempo completo en *Banquete*<sup>\*</sup>; o, aplicado a la templanza como en *Fedro*<sup>\*</sup>; y en otro gran grupo de posibles formas de la virtud, que para él, hacen parte de una virtud esencial que lo llevan a la maduración de su ejercicio individual del alma.

La vida del ciudadano no deja de ser para Sócrates un problema, pues la mirada de sus conciudadanos hacía él tiene un carácter despectivo. Esto se debe a que

---

\* Véase: PLATÓN. *Diálogos: El banquete*. en: *Clásicos de Grecia y Roma*. Traducción y notas: M. Martínez Hernández. Madrid. Editorial Gredos. 1993. notas 174 e – 175 b.

\* Véase: PLATÓN. *Diálogos: Fedro*. en: *Clásicos de Grecia y Roma*. Traducción y notas: E. Lledó Iñigo. Madrid. Editorial Gredos. 1993. nota 250 a – d.

es un personaje atípico, sin doctrinas ni ideas fijas que sean tenidas estrictamente como ciertas. Quizá la política y los asuntos de estado no le importan, a pesar de que con la consolidación de su alma podría gobernar al mundo entero, pero para él no se trata de eso, pues en ello no consiste ser virtuoso, pues el poder y las tareas de autoridad le robarían ese tesoro. De tal modo que no sería nada cómodo para él ser tenido como un maestro de virtud; prefiere la discreción y el anonimato, en el cual no pudo permanecer, porque sus mismos coterráneos, especialmente uno de ellos, lo hicieron salir a la luz pública.

### 3. EL SABER, LA EDUCACIÓN Y LA VIRTUD: UN ACERCAMIENTO AL PROBLEMA DESDE *PROTÁGORAS*

*No me buscarías si no me hubieras encontrado.*

**Pascal**<sup>20</sup>.

*Lo que careciera por completo del bien jamás  
buscaría el bien.*

**Plotino**<sup>21</sup>.

Si la virtud es un saber, necesariamente debería ser enseñable; pero según se concluía en el capítulo anterior, es imposible que se tome como tal; por lo menos en el sentido que implica un saber constituido para el pensamiento platónico, pues éste sólo puede ser posible gracias a un ejercicio del alma y el modo de llegar a encontrarla es el razonamiento reflexivo que supone el distanciamiento del mundo sensible y todo conocimiento que admita los sentidos. Esto último hace que su enseñanza no sea posible por el hecho de residir en cada hombre la exigencia de escudriñarlo. Por su parte, para el pensamiento sofístico el saber permite acceder a aquello que se busca conocer, es decir, el objeto en cuestión. No obstante tales afirmaciones serían muy simplistas si se dejan de la manera como se han enunciado, de modo tal que requieren una justificación.

Es a partir de *Protágoras* donde la discusión se hace factible para dar paso a la aclaración de los postulados anteriores, lo cual se hará por medio de la explicación de tres aspectos que se consideran relevantes en dicha elucidación. El primero de ellos hace referencia a la manera como los sofistas presumen ser maestros de

---

<sup>20</sup> PASCAL. *Pensées*, 553 Brunschvig (Classiques Hachette). En: HADOT. Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México. Fondo de Cultura Económica. 2000. p. 60.

<sup>21</sup> PLOTINO. *Enéadas*. III, 5 (50), 9.

virtud y la forma como Sócrates riñe con tal parecer. En segunda instancia mostraremos lo que para Sócrates es la unidad de la virtud, tema que se había trabajado en el capítulo anterior, sin embargo, merece una aclaración más prolija en pro de ser entendida con mayor claridad. Y por último, lo que se puede entender como la “conclusión”<sup>\*</sup> del diálogo, que no es otra cosa que la discusión que busca que cada uno de los dialogantes defienda su tesis, y que curiosamente terminará en un intercambio de pareceres, que deja a cada uno de los interlocutores defendiendo la tesis contraria a la que quiso favorecer en un principio.

### **3.1 SÓCRATES FRENTE A LA ENSEÑANZA SOFÍSTICA DE LA VIRTUD:**

Cabe decir, en primer lugar, que es curiosa la manera como el diálogo comienza. Con la intención de poner en evidencia la poca importancia de la sofística para el hombre que quiera ser virtuoso. Ésta se ve representada en el desinterés con que Sócrates asume la llegada a la ciudad de Protágoras, un hombre, que para el vulgo, era reconocido por su afamada sabiduría, lo que hacía que su presencia en la ciudad fuera todo un acontecimiento. Lo único que lleva a Sócrates a un encuentro con el sofista sería la insistencia de su amigo Hipócrates, quien llega a buscarlo a su casa proponiéndole que abogue por él para poder hacerse uno de los discípulos de aquél hombre<sup>\*</sup>. Ese momento es la oportunidad para que Platón introduzca, por medio del parecer de Sócrates, la primera crítica al sofista. Así, con su acostumbrado preguntar, Sócrates cuestiona a su amigo sobre la ganancia que va a obtener de Protágoras; y éste aduce que obtendrá de él la destreza para hablar hábilmente. Mas ¿sobre qué lo instruirá en hablar hábilmente? Ese sería el

---

<sup>\*</sup> El término aparece entre comillas porque es muy apresurado hablar de conclusiones en los diálogos de Platón. Precisamente, en este caso, su final nos deja sin una afirmación clara sobre si la virtud es susceptible de ser enseñada o no.

<sup>\*</sup> Véase: PLATÓN. *Protágoras*, (310 e) Traducción: Javier Martínez García. Madrid. Editorial Alianza. 1998.

interrogante crucial de la primera parte del diálogo. Sócrates pretende saber qué es lo que puede enseñar en profundidad este hombre, y ello supone averiguar, en primera instancia, sobre qué tema puede éste hacer hábil a los hombres con su discurso.

“¡Es un sofista!”<sup>22</sup> En la anterior premisa reposa la primera sentencia que Sócrates hace decir a Hipócrates. Su acompañante entiende que algo no está bien al acudir a un hombre tal, aunque esto no disminuye su deseo por conocerle. Ha oído, en efecto, que éste hace en algo mejores a los hombres, pero desconoce, según la propuesta socrática, el daño que puede hacer tratar con un sofista, pues éstos, suponen enseñar ese saber que sólo se encuentra dentro de cada hombre. Ante esto Hipócrates ignora lo que le será conferido al acercarse a Protágoras. No obstante, cuando acuden a él, éste define su arte como el de educar a los hombres haciéndolos mejores. ¿De qué modo? Enseñándolos a administrar su propia casa, los asuntos domésticos y de familia, así como haciéndolos más en la política para convertirlos en ciudadanos influyentes no sólo de palabra sino también de obra<sup>23</sup>.

El diálogo continúa con la discusión sobre la enseñanza de la virtud que parte de los cuestionamientos que hace Sócrates a lo que Protágoras defiende como enseñable sobre la virtud. El sofista ha definido su saber como una enseñanza en el sentido que cree que los hombres se hacen buenos ciudadanos y cuidadores de sus vidas a través del dominio de los asuntos que les son encomendados. Además, como el llegar a comportarse de tal forma es lo que los hace mejores, él se encuentra en el ineludible compromiso de enseñarles. A este respecto, Sócrates cree que estas cosas no son enseñables, así que se refiere a tales afirmaciones colocando como ejemplo ciertos casos de la ciudad, cuando en ésta se necesita la intervención de alguien que conozca acerca de determinado arte,

---

<sup>22</sup> *Ibídem.* (311 e)

<sup>23</sup> *Ibídem.* (319 a)

como el de la construcción, allí se buscará a los maestros constructores, o, si el asunto obedece a la construcción de naves, se busca a los constructores de naves; y así según el caso que se requiera se llamará al carpintero, al herrero, al zapatero, etc. Del mismo modo, estos no transmiten tan fácilmente a los demás su arte, sino que paciendo por la vida es posible que algunos se la encuentren, es decir, se le da al azar el motivo de que haya quienes aprendan determinado arte.\* Aunque ya sabemos que se puede hacer algo sin saber de dónde fue aprendido.\* Seguido a ello, pareciera ser que con estas alusiones Sócrates quisiera resaltar la especialidad de cada hombre en su arte. De esto podría desprenderse la afirmación de que el arte de la virtud le es conferida al sabio sofista. No obstante, es más factible, según todo lo que ya se ha demostrado sobre el parecer platónico en estos casos, que tal arte resida en cada hombre y que, a diferencia de la repartición de saberes descrita por el filósofo, la ciencia de la virtud no le puede ser conferida a ningún maestro. Por ello, sería absurdo entregar todos los bienes a un supuesto experto en la virtud, es decir, confiarle su alma, cuando esta facultad reside en cada hombre. También es esto lo que Sócrates quería hacer ver a Hipócrates y por ende a esta altura del diálogo quiere demostrar a Protágoras, o por lo menos, desea debatir con éste sobre la posibilidad o imposibilidad de que esto, a lo que se le llama virtud, sea enseñable.

Protágoras hace una apología de su quehacer sofístico, que podríamos tomar como una generalización del proceder de todos los sofistas, aunque él mismo quiere presentar su arte superponiéndolo al de los demás. De todas formas, no importa tanto la distinción sobre lo que supuestamente se enseñe, como sí interesa el que aquello que se presume enseñable para un sofista (Protágoras, en este caso) sea la virtud. Éste es el arte por excelencia del interlocutor de Sócrates en el diálogo, de tal forma que su intento por defender la enseñanza de la virtud

---

\* Véase: *Ibíd.* (319 c – d)

\* Para corroborar esta afirmación, se encuentra explicada anteriormente en el capítulo II. También, Véase: PLATÓN. *Menón*, (99 a – 100 a)

constituye el producto capital de su ideal educativo. Por ello, frente a lo que hemos visto sobre el modo de acceder a la virtud en la filosofía platónica, cabe preguntarse ¿en qué se basa Protágoras para establecer que la virtud es enseñable? ¿Cómo defiende Sócrates ante esto mismo los postulados de la ya conocida teoría de la reminiscencia como único modo de conocer algo y más explícitamente la virtud? Para responder a estas cuestiones, hay que presentar las dos intervenciones en el diálogo paulatinamente. De tal modo que es preciso mostrar primero la de Protágoras y luego la de Sócrates. Quizá estas concuerdan con el orden del texto, aunque la intención es comparar el primer discurso de Protágoras con los postulados platónicos que ya tenemos abordados. Entonces, el análisis se decantará por la pregunta ¿en qué contradice Protágoras la manera como se accede a la idea del bien y por ella a la virtud?

El sofista asume que la virtud es enseñable por dos razones; la primera es descrita a través del mito de Prometeo en el que éste entrega a los seres humanos las distintas artes, siendo poseedores, tan sólo algunos de ellos, de prácticas como la carpintería, la herrería y la alfarería. Pero en cuanto a las virtudes, como en el caso de la justicia, la sensatez y la piedad, la deidad ordenó repartirlas entre todos los hombres, de tal modo que con esto, Protágoras asume que todo hombre puede ser poseedor de la virtud y la puede enseñar; y por ello es más factible su enseñanza para que estos no se desvíen del recto camino que conduce a su posesión. Por ello, los castigos que los padres hacen recaer sobre sus hijos y las ciudades sobre sus habitantes, pues lo hacen como medida preventiva en pro de que los hombres aprendan cómo proceder de tal modo que realicen cosas que beneficien a la ciudad\*. La otra razón alude a los ejemplos que Sócrates, tanto en este diálogo como en *Menón*, había dado acerca de los hijos que no lograban aprender la virtud de sus padres\*. A esto responde Protágoras que todos pueden ser poseedores de la virtud, sea en mayor o menor grado; y,

---

\* Véase: Ibíd. (322 c – 324 e)

\* Véase: PLATÓN. *Menón*, (93 a – 94 d) Traducción y notas: Lledó Iñigo. Madrid. Editorial Gredos. 1996.

que como pasa con los flautistas, entre los que alcanzan mayor destreza al tocar la flauta crecerán más en fama que los demás, pero no por ello sólo serán flautistas los mejores; sucede lo mismo con la virtud, de modo tal que siempre se necesitarán maestros de virtud entre los cuales se cuenta él mismo<sup>\*</sup>. Ya en este caso, el pensamiento de Protágoras contradice al platónico en la medida que presenta la virtud como algo dado a todos los hombres y que no se cultiva de otra manera que no sea con los castigos preventivos para evitar que los hombres se conduzcan por el mal y por la enseñanza de los asuntos que como ciudadanos son considerados buenos. No existe una idea en Protágoras como en el Sócrates de Platón de la amnésis, y si bien se habla del cuidado del alma, esta sólo ha de ser educada o conducida a un particular modo de actuar, gracias a la supuesta sabiduría del maestro. Así, no es entonces cada hombre el que incorpora en sí mismo la virtud dada por la divinidad a medida que se separa del mundo, de las cosas materiales y corporales; en últimas, de sus frívolos deseos, sino que es moldeada, a tal punto que crea que puede definirla y diversificarla sabiendo supuestamente qué es ser justo y sensato, aunque tales aseveraciones no sean otra cosa que dirigir una virtud hacia otra, como si fueran partes de un rompecabezas o de la virtud en sí. Esto hará que el ciudadano se encuentre entendiendo la justicia, la piedad, la sensatez, etc; como partes, separadas, de la virtud. De ahí que diga Protágoras que éstas serían como las partes de la cara y no como lo plantea Sócrates, comparada con el oro, que es uno sólo en su masa. Por ello, el mismo Sócrates ve en tales afirmaciones el arma con la que atacará a su interlocutor en esta segunda parte del diálogo. Es ahora Platón quien lo pondrá a defender su teoría sobre el acceso a la idea del bien y la posibilidad de que gracias a ella pueda encontrar el modo de hacerse virtuoso. Para ello, partirá de hacerle entender a Protágoras, que no sabiendo lo que es la virtud en sí misma, no puede enseñarla, ya que sólo se puede enseñar lo que es conocimiento.

---

<sup>\*</sup> Véase: PLATÓN. *Protágoras*, Op. Cit. (327 a – 328 b)

Ahora bien, Sócrates sólo puede entender por conocimiento aquello que es unidad; no se da por tanto en una dispersión como la que le ha presentado Protágoras como virtud, como una infinidad de relaciones. Ahora Sócrates tiene que entrar a cuestionar las apreciaciones del sofista, y para eso pide explicación sobre la diversidad con la que éste la entiende. Lo que aplicará el filósofo es una especie de teoría de contrarios, con la que busca que Protágoras caiga en la cuenta de la diversidad de oposiciones que puede tener una parte de la virtud, y que así, un hombre puede estar en la sensatez al ser también injusto, tanto como la característica esencial de la sensatez, no tendría por qué diferir de la que compone a la justicia. Esto demuestra que la virtud es una sola, como una es la masa de un lingote de oro, y no repartida como lo son los miembros que componen la cara de un ser humano\*. Aquí Sócrates acorrala a Protágoras y lo obliga a conceder que la justicia y la piedad son la misma cosa, lo cual éste concede de muy mala gana. Así, vemos como utilizando parejas de virtudes, lo mete como por un agujero en un océano de confusión y en un callejón sin salida sobre analogías y cercanías entre las que él llamaba partes de la virtud, entre las que veía sólo diferencias, pese a ciertas semejanzas que las hacían parte de la misma virtud. Ahora es espectador de cómo Sócrates le presenta ideas de modo dialéctico que lo hacen ver igualdades donde él tan sólo veía diferencias. Esto es lo que afirma Jaeger acerca del proceder de Platón en sus diálogos. Según el autor, éste pone a Sócrates, de cualquier modo, a hacer que prevalezca su punto de vista, aún dejando cabos sueltos que lleven al lector a pensar que existan incoherencias en sus aserciones. Veamos de modo más explícito lo que el pensador dice respecto de Sócrates:

Este señala continuamente lo análogo, se esfuerza en poner de relieve el fundamento común de lo aparentemente distinto, y hasta parece que en su celo irresistible por avanzar en su camino, cuya meta es el

---

\* Véase: Ibíd. (329 d)

acoplamiento de las partes dentro del todo, de la variedad a la unidad, no le preocupa gran cosa acusar unos cuantos fallos en sus conclusiones.<sup>24</sup>

Tal vez, acuciado por el ritmo impuesto por Sócrates, Protágoras se encuentra extrañado; no obstante, se impide a sí mismo sucumbir ante el despojo de sus argumentos por parte del filósofo. De todas formas tal evento no es definitivo, ya que el diálogo se interrumpe porque Sócrates dice no estar preparado para escuchar largos discursos y quisiera mejor el diálogo, las preguntas y respuestas concisas. No se sabe ciertamente, si este momento es usado como estrategia por parte de Platón para demostrar que el método por excelencia es el dialéctico, de tal modo que sea el camino más expedito hacia la solución del problema. Pues, si bien puede tornarse triunfador en el asunto de la unidad de la virtud, aún no ha logrado demostrar la no enseñanza de la misma frente a lo dicho por Protágoras. Hay, a este respecto, un tema esencial que no abordó Sócrates cuando defendió la unidad de la virtud, éste es, el de la valentía y su relación con la posibilidad del saber sobre su ser en esencia. Lo ha dejado para la parte final, pues en él reside el punto de partida para una posible salida al embrollo en que se han metido los interlocutores del diálogo. Por ello, a partir de ahora, toma un viraje el análisis que sobre *Protágoras* hemos venido haciendo. Hemos de concentrarnos sobre este asunto que nos llevará a entender si llega a ser enseñable o no la virtud como el tipo de saber que es para el pensamiento platónico.

### **3.2 ¿SI LA VIRTUD ES UN SABER, ES ENSEÑABLE?**

Tras la interrupción del diálogo, dados los elementos puestos por Platón, éste se convierte en una competencia de argumentos en la que se desean nombrar árbitros para compeler la presencia de Sócrates en el sitio. Ahora viene a

---

<sup>24</sup> JAEGER. Werner, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Traducción Wenceslao Roces. México. Fondo de Cultura Económica. p. 501.

acomodarse un diálogo que al parecer ha venido dispersándose sin abordar cabalmente su propósito, pues parece que tras los argumentos de las partes, se disipan los elementos claves que han de dar paso a una salida al planteamiento inicial.

Ahora los dialogantes intentarán buscar en la poesía una salida al problema. El poema de Simónides es planteado en primera instancia por Protágoras y aceptado posteriormente por Sócrates; éste dice:

Ciertamente llegar a ser de verdad un hombre bueno es difícil, perfecto en las manos y pies y en la mente, hecho sin tacha.<sup>25</sup>

¿Cuál era el propósito de introducir dicho tramo del poema? Quizá Platón querría demostrar, como dice Jaeger, que no es la poesía el camino hacia la elucidación del ser de la virtud\*, ya que, como se afirma en el diálogo, los poetas no pueden dar cuenta de lo que dicen sus poemas, de lo que escriben en ellos, y que esos temas son “simplemente bajos y para tratar en banquetes de gentes vulgares”.<sup>26</sup> Lo que importa aquí no es el desprecio de Platón hacia la poesía, sino cómo con ella se puede abrir espacio al ser de la virtud. Por ello, se ha de demostrar ahora la sagacidad de Sócrates para tomar la propuesta de Protágoras y ponerla a su favor, con el fin de encaminarla so pretexto de presentar la imposibilidad de la enseñanza de la virtud.

A pesar de lo anteriormente dicho, Platón va a poner a Sócrates a defender el poema de Simónides. Protágoras ha atacado al lírico partiendo de la afirmación del mismo en su escrito; pues, precisamente, el texto de Simónides habla sobre la misma materia del debate: sobre la virtud humana. Y dice Simónides que llegar a ser virtuoso verdaderamente es difícil. Protágoras quiere descubrir una

---

<sup>25</sup> PLATÓN. *Protágoras*, Op. Cit. (339 b)

\* JAEGER. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Op. Cit. p. 501 – 502.

<sup>26</sup> PLATÓN. *Protágoras*, Op. Cit. (347 c)

contradicción en Simónides, precisamente allí en donde los demás, incluido Sócrates, no la ven. También es verdad, en cierto modo, que esta contradicción, si existiera, se volvería contra el mismo Protágoras puesto que desharía la autoridad de Simónides, sobre cuya máxima él parece estar apoyando en este momento el oficio de sofista. En todo caso, la contradicción que Protágoras descubre y pretende demostrar, está sustentada, según el diálogo, en el análisis del propio proceder de Simónides, que es difícil llegar a ser virtuoso, por ello, se puede pensar que sean necesarios los maestros de virtud ya que, al poseerla todos los hombres, estos tienen como tarea enseñarlos a desarrollarla. Lo único que no aparece descrito en ningún momento del diálogo, es la manera, la pedagogía, o, llámese también, el método con el que un sofista podría enseñar a otro a ser mejor, a ser virtuoso.

Tampoco, dice Protágoras, es trivial advertir que Simónides se contradice y, aunque se advierta la contradicción, no es tampoco ligero determinar su naturaleza. Así, si es fácil entender la máxima de que llegar a ser virtuoso es difícil, no lo es menos el hecho de percatarse que es difícil llegar a entender que esta máxima de Simónides está en contradicción con otra opinión posterior del mismo Simónides sobre la máxima de Pítaco, que era uno de los siete sabios. Protágoras ha mostrado la contradicción y es ruidosamente aplaudido. En estos aplausos vemos no sólo el reconocimiento de los discípulos a una intervención brillante aislada, sino el reconocimiento de que esta intervención prueba de hecho la efectiva utilidad del sofista y pulveriza cualquier crítica filosófica al estilo de Sócrates, que ha demostrado necesitar él mismo de Protágoras, puesto que no había advertido la contradicción. No obstante, saca esta premisa como excusa para ganar tiempo y pedir la ayuda de Pródico, en pro de que éste lo conduzca a salir de la encerrona en la que ahora lo metió Protágoras<sup>\*</sup>. Así, el filósofo inicia con esto su contraataque ante

---

\* Véase: *Ibíd.* (339 d – e)

el sofista. Para describir lo que se sigue, se necesita ser cuidadoso, pues la prolijidad de elementos que se abordan no es casual y no se puede dejar de lado ninguno de ellos, así que se ha de ir reconstruyendo esta argumentación por partes. Aquellos componentes que nos sirvan para dar con nuestro cometido y también, en últimas, el del diálogo, que no es otra cosa que dictaminar si el tipo de saber del que nos ha hablado Sócrates (Platón), en los diálogos se puede enseñar.

En primer lugar, no se comprende bien por qué Sócrates asume una defensa de Simónides, a no ser que sea sólo para hacer caer de nuevo a Protágoras en su juego argumentativo, porque si algo vemos en esta parte del diálogo, es al mismo Sócrates que ha reclamado porque se profieren delante de él largos discursos haciendo uno de este tipo para defender al poeta. La razón de ello puede radicar en lo que afirma Crombie:

El propósito de este pasaje (aparte de su valor cómico), es probablemente demostrar que para la educación, confiar en la poesía es algo equivocado. Pues como lo ha dicho el mismo Sócrates (347 e) se puede hacer que un poema signifique lo que se quiera.<sup>27</sup>

De hecho, la intención pudo haber sido tal, en tanto el desprecio platónico por la poesía, unido a la necesidad de contragolpear a su adversario, hacen que Sócrates profiriendo un discurso, lo que haga más allá de defender a Simónides, sea descartar el tener en cuenta hacer uso de un texto poético para granjearse la disputa acerca de la enseñanza de la virtud que se sostiene. Es decir, con este “golpe bajo”, Sócrates logra levantarse de nuevo y ponerse a la par con Protágoras. Así el público no lo aplauda, el abatimiento de Protágoras demuestra tal asertividad. Usar un discurso prolongado pudo ser o bien una ironía o la manera de expresar que sólo es posible discurrir

---

<sup>27</sup> CROMBIE. I. M. Análisis de las doctrinas de Platón. Vol. I. *El hombre y la sociedad*. Traducción: Ana Torán y Julio César Armero. Madrid. Alianza Editorial. 1990. p. 248.

acerca de un mayor saber: la conciencia de aquello que no ha de tomarse como propio acerca del saber. De ello se desprende otro elemento importante; pues ahora a Protágoras le corresponde defenderse de lo dicho por Sócrates si quiere que su posición sofística no sucumba ante el filósofo. Protágoras, pues, se somete a la disciplina socrática, al método de desarrollo por preguntas cortas. Pero Sócrates no quiere por ello considerarlo vencido. Esto no significa que la oposición entre ambos haya desaparecido. Tan sólo que se manifiesta como una unidad frente a terceros, frente a los oyentes. ¿Y cuál es la conexión de estos desarrollos de Sócrates por medio del método de la interrogación, con el curso general de la polémica? Parece que la conexión es la siguiente: puesto que la definición del sofista, como concepto dotado de unidad, ha sido anteriormente subordinada a la posibilidad de la enseñanza de la virtud y a la atribución de la virtud (de la bondad) al propio sofista; puesto que el sofista habría de ser bueno y además capaz de hacer buenos a otros; y como ha sido puesta en duda la posibilidad misma de que alguien pueda ser considerado como bueno, entre otras cosas, porque la bondad no podría entenderse como dispersa en partes relativamente buenas, pero opuestas e inconexas entre sí, porque debiera ser una unidad positiva. Entonces, si la virtud tiene que ver con la misma bondad accesible a los hombres, también las partes de la virtud (la sabiduría, la sensatez, el valor, la justicia, la piedad), deberán constituir una unidad firme y no dispersa.

Ahora bien, el objetivo de Sócrates, es precisamente llamar la atención sobre la necesidad de determinar la naturaleza de la unidad de la virtud (del bien del hombre), partiendo de su descomposición efectiva en diferentes virtudes. Y el resultado es nada menos que el siguiente: que la unidad de todas esas partes de la virtud sólo puede fundarse en la sabiduría. Aparece así en primer lugar el tema socrático del sabio bueno y del malo ignorante. Por ello, tendrá que remover la opinión oscura de Protágoras según la cual el valor puede darse independientemente de las restantes partes de la virtud, y en particular,

independientemente de la sabiduría: este valor no sería tal, sino locura. Y la demostración la hace Sócrates a través de la idea del placer: porque el bien incluye al placer y recíprocamente. Evidentemente, no al placer del momento, al que es breve y pasajero, sino a la coordinación de todos los placeres, coordinación que incluye los dolores necesarios para que después pueda brotar un placer, o un bien, más alto.\* Pero esta coordinación de los placeres sólo podría llevarse a cabo mediante un arte de la medida que comporta la sabiduría. Platón hace explícita esta necesidad en el diálogo de la siguiente manera.

“– Entonces, si nuestro éxito radicaría en hacer y recoger cosas de gran tamaño, y en evitar y no hacer las pequeñas ¿cuál se nos evidenciaría como la salvación de nuestras vidas? ¿Acaso el arte de medir o la facultad de la apariencia? Ésta nos hará errar y asumir de manera totalmente distinta las mismas cosas, y arrepentirnos tanto de nuestros actos como de nuestra selección de lo grande y de lo pequeño, mientras que la medición dejaría sin valor esta ilusión, y al poner en claro lo verdadero, haría que el alma tuviese sosiego, dado que reposa sobre lo verdadero, y sería salvación de vida.”

¿Reconocerían los hombres frente a estas cosas, que el arte que salvaría es el de medir o algún otro?

- El de medir – reconoció.

- “Pero, ¿si la salvación de nuestra vida radicase en escoger entre lo par y lo impar, en qué momento se debe escoger lo más y en qué momento lo menos, bien por comparación entre las mismas cosas, bien entre ajenas, sea de cerca o de lejos? ¿Qué nos salvaría la vida? ¿No sería un saber? ¿Y no sería acaso uno de medir, visto que es el arte propio del exceso y del defecto? ¿Pero puesto que es propio de lo

---

\* De todas formas esta última parte se encontraría mejor desarrollada en *Gorgias*.

par y de lo impar, qué otro sería sino la aritmética?” ¿Reconocerían esto los hombres o no?

A Protágoras le parecía que lo reconocerían.

– “En fin, amigos, puesto que no es evidente que la salvación de nuestra vida radica en la adecuada selección de placer y sufrimiento, de que sea más o menos intenso, y más grande o más pequeño, y más distante o más próximo, ¿no os resulta evidente que ante todo el medir es la inspección del exceso y del defecto, así como de su recíproca igualdad?” -

Pues necesariamente.

-“y en tanto que es medición es necesario que sea un saber.”

-También lo afirmarán.<sup>28</sup>

El hombre sabio es entonces, el que tiene el arte de la medida, pero no es la medida de todas las cosas, al estilo protagórico. Por tanto, la unidad de las virtudes sólo será posible a través de la verdadera sabiduría, carácter éste que Sócrates le acaba de conferir a dicho arte, sólo de este modo podrá hablarse de virtud, de un llegar a hacerse bueno, - lo cual se muestra, por tanto, como muy difícil, según lo había enseñado Simónides -, porque dicha coordinación no sólo incluye un tratamiento de las partículas de la virtud presentes en cada individuo, sino también la coordinación y medida de las partículas de virtud dispersas en la ciudad y en el conjunto de las diferentes ciudades. Aunque esto último podríamos dejarlo de lado y retomar la relación perenne que a esta altura del diálogo se muestra entre sabiduría y virtud, la cual queda mediada por la aritmética. Esta cuestión es susceptible de profundización.

La conversación final, que sucede después del discurrir por el poema de Simónides, y del planteamiento de un arte de la medida, no tiene otro objetivo que el planteado por el mismo Sócrates. En este pasaje, el filósofo quiere, de

---

<sup>28</sup> *Ibíd.* (356 d – 357 b)

una vez por todas dar con la salida a la disertación, por ello plantea que quiere que se examine lo que es la virtud y cuál es su esencia, de este modo se logrará saber si se puede enseñar o no. De todos modos hasta aquí el planteamiento de Sócrates sigue siendo que no se puede saber desde el punto de vista proposicional lo que ésta es y por lo tanto no puede enseñarse. De todas maneras, antes de pasar a la finalización del diálogo, cabe hacer una acotación importante acerca del pensamiento de Sócrates (Platón) a este respecto. Y ello con el fin de no dar paso a confusiones cuando lleguemos al momento en el que Sócrates admita la relación entre saber y virtud. Siguiendo a Jaeger, el postulado platónico, antes y después de la finalización del diálogo, es el mismo, y puede reducirse a la siguiente aserción:

El postulado de la primacía de la formación del espíritu proclamado por los sofistas no puede justificarse por el simple hecho de triunfar en la vida. Esta época vacilante en sus fundamentos reclama el conocimiento de una norma suprema que obligue y vincule a todos, por ser expresión de la naturaleza más íntima del hombre, y apoyándose en la cual pueda la educación afrontar su tarea suprema: formar al hombre para su verdadera *areté*. A este resultado no pueden conducir los conocimientos y el *training* de los sofistas, sino solamente aquel saber profundo sobre el que versa el problema de Sócrates.<sup>29</sup>

Así las cosas, continuando con la exposición de este episodio, podemos decir que hay algo muy importante y es que Sócrates le ha conferido al arte de la medición el elemento básico para afirmar que se puede saber cuándo un accionar es bueno o malo. Ésta podría entenderse como la capacidad de discernimiento, entre el dejarse llevar por los placeres o el sufrimiento, lo cual sería ignorancia suma. El poder que posee el arte de la medida que viene a equipararse ahora con la idea de saber es hacer que el hombre logre elegir siempre aquello bello y beneficioso, es

---

<sup>29</sup> JAEGER. Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Op. Cit. p. 508.

decir, lo que lo hace virtuoso, en tanto lo haga vivir de manera agradable y sin sufrimiento. Pero es preciso recapitular todo lo dicho, pues ante esto, ¿en qué quedan las posiciones del sofista y de Sócrates en cuanto a su parecer sobre la virtud? Ya con lo último que se afirmó, podemos destacar que entonces el sofista es el sabio que enseña la virtud. Y a su vez la sabiduría queda convertida en virtud gracias al arte de la medición que ayuda a escoger entre lo que hace el bien y el mal al hombre, que propiamente dicho son la virtud y la no virtud respectivamente. De este modo el saber, que es la capacidad de esa elección permite la virtud, y por lo tanto, está íntimamente relacionada con ella en tanto es condición para que ésta aparezca en la vida del hombre.

Ahora bien, el desacuerdo inicial se había concretado en una oposición entre dos tesis, la de Protágoras que versaba: la virtud es enseñable; y la de Sócrates: la virtud no es enseñable. Este desacuerdo es el que hay que ver ahora desde el trasfondo más profundo de esta oposición. La virtud es múltiple, es decir, las virtudes son ilimitadas. La virtud es única, es decir, las virtudes están conmensuradas en una sola. Pero la conjunción de estas dos tesis, que Sócrates ha logrado determinar trabajosamente, por un lado que la virtud no es enseñable, y por el otro que la virtud es única, se le aparece ahora a Sócrates precisamente como verdaderamente asombrosa, una vez que ha fundado la unidad de la virtud en la sabiduría, en el arte de la medida. Porque si la virtud es una, a través de la sabiduría ¿cómo puede no ser enseñable?, ¿no es lo propio de la sabiduría o de una virtud que consiste en la sabiduría el poder ser enseñada y medida?, ¿acaso es ahora, y desde este punto de vista imposible el sofista, como maestro de sabiduría? Aquí la tesis se vuelve cabal, en el sentido que Sócrates se da cuenta de haber contrariado su tesis. Aunque podría decirse que en la lucha terminó haciendo que Protágoras derrumbara la suya y no pudiera demostrar por sí mismo, por qué ella

comportaba un saber. A tal punto que lo que logra hacer Sócrates es granjearse la disputa a costa de defender una tesis aparentemente contraria.

### **3.3 LA RELACIÓN ENTRE EL SABER Y LA VIRTUD: ¿PARADOJA O CERTEZA?**

¿Qué tienen que ver la reminiscencia, la teoría de las ideas y el diálogo del alma consigo misma, en últimas la teoría platónica del conocimiento de Platón con la inferencia que Sócrates acaba de poner en *Protágoras*? ¿Hacia qué puerto argumentativo nos dirige ahora tal aserción? Estas dos preguntas serán cruciales no sólo para dar término a este capítulo, sino para saber el papel que juega la educación en la filosofía platónica desde el punto de vista de las implicaciones de la virtud.

En primera instancia, para probar la relación de la última afirmación por parte de Sócrates frente a Protágoras hemos de revisar nuevamente el modo de conocer propio de la filosofía platónica en el aspecto de la virtud. En este sentido, sin cesar nos encontraremos siempre con la misma afirmación, que se puede resumir en el diálogo del alma consigo misma y con los otros en la medida que el diálogo ayude a acercarse a este saber, cosa ya comprobada con *Menón*, y que es una condición necesaria para acceder a la reminiscencia, ya que de este modo, y a través de la conversación, se le ayuda al otro a recordar los preceptos que han estado en su alma desde siempre. Ahora, hemos de indagar la relación del arte de la medida con estas características ya tratadas. Todo esto se puede hallar en las últimas páginas del diálogo, cuando Sócrates pide hacer una conversación final que permita esclarecer la enseñanza de la virtud o lo contrario de esta afirmación.

Al indagar dichos apartes de *Protágoras*, encontramos la descripción del arte de la medida como condición de posibilidad para saber cuándo una acción es virtuosa. Al precisarla, Sócrates la coloca como saber, por ello domina sobre el placer y sobre todo lo demás.\* Pero, ¿de qué saber nos habla Sócrates, si hasta ahora tenemos como acierto sobre su pensar, que no admite ningún saber, pues él sólo sabe algo, precisamente, que no sabe nada?, ¿acaso nos ha metido en una paradoja con tal afirmación? Para aducir que hay falsedad con respecto a una respuesta cierta a estas preguntas, hemos de buscar si el arte de la medida consiste de algún modo en un ejercicio personal, en ese diálogo del filósofo consigo mismo, en esa mirada hacia lo más íntimo de su ser, o, al diálogo con otros que le hacen recordar los preceptos puestos en su alma antes de que ésta descendiera sobre su cuerpo, y ello no es en últimas otra cosa que dar a luz a su verdadero saber. Veamos si ello es posible.

En el citado diálogo, Sócrates realiza una afirmación que puede sernos útil en cuanto a la referencia que queremos establecer entre el arte de la medida y lo que se ha establecido como saber anteriormente (en los capítulos I y II), la aserción es la siguiente:

Todas las acciones dirigidas a vivir de manera agradable y sin sufrimiento, ¿no son bellas y beneficiosas?

Y eran del mismo parecer.

– Pues si lo agradable es bueno – dije -, nadie que sepa ni crea que hay otras cosas mejores que las que él hace, siendo realizables, hará éstas, siendo posible hacer las mejores. Y el ser vencido por esto mismo no es más que ignorancia y el dominarlo no es más que sabiduría.<sup>30</sup>

En esta parte, Sócrates está colocando la virtud como esa instancia de la vida, que en su práctica hace al hombre mejor, así el hombre ama y busca las cosas

---

\* PLATÓN. *Protágoras*, Op. Cit. (357 b)

<sup>30</sup> *Ibíd.* (358 b – c)

bellas y buenas, siendo estas mejores que las malas. También se puede colocar esto en términos de lo placentero y lo razonable, que no es otra cosa en últimas que lo que obedece a un comportamiento guiado por los deseos corporales frente a otro que se guía por el razonamiento y que busca a su vez la idea del bien, lo bueno, lo mejor. Y como es sabido, solo se alcanza en la relación con su alma. De este modo toma sentido lo que Sócrates afirma en el diálogo, y por qué de manera subrepticia retoma la ironía de manifestar que en la virtud hay un saber, precisamente, lo que sus adversarios creen que es saber. De igual forma lo aborda como un ejercicio individual realizable a través del arte de la medida. De no ser así, Platón pondría a Sócrates a decir que el arte de la medida es enseñable, cosa que nunca afirma, si se lo concede sobre la virtud, diría que sí es enseñable, pero no sabemos aún el objetivo de dicha afirmación que aún se encuentra en una paradoja y a la cual hemos analizado, buscando eliminarla y darle sentido a las afirmaciones que Platón ha puesto en boca de Sócrates.

Es cabal que si el arte de la medida es saber, cumplirá con la función de la anámnesis, y hará recordar al hombre los preceptos de su alma, pues sólo de ese modo le es posible al mismo, discernir entre lo bueno y lo malo para hacerse mejor comportando coherencia con las prescripciones de la razón. Por ello, la relación entre saber y virtud se hace palpable, y como ya lo señalamos, la medición es el punto de unión entre estas dos nociones, pues quien es sabio hace cosas buenas y el malo es el ignorante. No obstante, hasta aquí no hay una evidencia que ilumine la única respuesta que nos falta; y es sobre la cuestión de la enseñanza de la virtud. En el diálogo tampoco se concluye, a pesar de que Platón coloque a Sócrates afirmando su enseñanza. Y ni la discusión acerca de la valentía y el temor nos dan claras luces sobre ello. Entonces como dice Jaeger Sócrates (Platón) no sólo se burla de los sofistas, sino también de nosotros en el diálogo. Aunque también afirma:

Es cierto que Sócrates no considera la virtud susceptible de ser enseñada ni alega la pretensión de educar a los hombres, pero Platón da a entender que detrás de esta actitud irónica sólo se esconde su profunda conciencia de las verdaderas dificultades que encierra semejante misión. En realidad Sócrates está mucho más cerca de la solución de este problema que los sofistas. Sólo necesita, para ello, ahondar en su planteamiento, investigándolo hasta el fin, y esto es lo que Platón pinta como una perspectiva.<sup>31</sup>

Así como lo afirma el autor queda en perspectiva el problema de la enseñanza de la virtud. Y la manera como el diálogo llega a su fin, es la demostración de su interminable e inagotable curso, pues al no quedar tan clara esta posibilidad que le da al hombre, por medio de la educación, su alcance, quiere decir que el problema se torna abierto. Aún así, se puede decir, que al aceptar el saber como virtud y viceversa, su enseñanza se puede inferir de otro modo, es decir, que la enseñanza, o, más bien el proceso de educación del hombre para aprender a reconocer la virtud sea aplicado por Sócrates realizando su misión de partero, aquella que le vimos en *Menón* frente al esclavo. Es posible que sea éste el arte educativo manifestado por este Sócrates de Platón. Aunque continúan las preguntas, porque de ser así, se abrirían infinitas cuestiones, que quedarían para la posteridad, pues quizá le costaron a Platón toda su vida y no logró concluir las. Ejemplo de ellas sería preguntarse cosas como cuál es la enseñanza del que confiesa no saber nada, y en esa afirmación basa su sabiduría. ¿Cómo el que dice ser ignorante profiere discursos y lanza argumentos, debate y cuestiona a los interlocutores de los diálogos en los que él participa? Más aún, si en *Apología* es condenado, entre otras cosas, por corromper a los jóvenes cambiando el curso de la tradicional educación ateniense, ¿cómo pudo conquistar para sí discípulos sin enseñanza o doctrina? Seguirá entonces, siendo enigmático el por qué Sócrates seducía

---

<sup>31</sup> JAEGER. *Paideia*. Op. cit. p. 509.

con sus constantes y embrolladoras disertaciones acerca de temas como los referentes a la virtud. Lo único que se asoma como posible explicación, es que proponiendo éste un saber que no es del corte proposicional y fundamentado lógicamente y empíricamente, como lo suponían las nacientes doctrinas griegas sobre el conocimiento, lo revolucionario de su pensar, lleve al hombre a otro modo, a otra manera de acceder al conocimiento, y ello, como ya se sabe, es logrado sólo de manera individual. Igualmente, esto sigue abriendo nuevas cuestiones como la de pensar si afirmar lo anterior supusiera que con ello nace el pensamiento escéptico o todo un irracionalismo moral. Pero abordar estas cuestiones sería un tema para otra instancia.

Es más factible pensar que todas estas elucidaciones, las que quedaron hechas y las que quedarán por hacer para la posteridad, nos dejan como tema de reflexión acerca de la teoría platónica de la virtud el modo de sedimentación de la misma en el mundo griego. Nos orienta hacia la necesidad de redefinir el camino hacia la sabiduría práctica, hacia la virtud, no como un camino que pueda ser trazado por un maestro de virtud –porque nadie es sabio, ni verdaderamente virtuoso– sino por todos los demás hombres, por la ciudad, por las leyes.

En *Protágoras* se ha dicho lo que el sofista no es ni puede ser: maestro de sabiduría. Pero no se ha dicho lo que es y sabe, sobre todo, que no se ha dicho lo que bajo la idea del sofista se encierra: ¿qué es enseñar?, ¿qué es dirigir la opinión pública, dirigir a los hombres hacia el ser virtuosos a fin de que puedan sobrevivir en la ciudad, ellos mismos y con los otros? ¿Acaso no sería esto la auténtica sabiduría que se busca? Tal vez sea ello lo que Platón pretendió que fuera entendido por su época. Tal vez hasta ahora nosotros lo estemos entendiendo.

## CONCLUSIONES

Después de haber rastreado y analizado el problema de la virtud en la filosofía platónica, se pueden inferir una serie de aciertos que se derivan de la labor realizada. No obstante, cabe señalar que la terminación de este trabajo convida a continuar el estudio en las esferas planteadas al final del tercer capítulo sobre lo que es la enseñanza en sí misma. Esto supone abarcar otros niveles de investigación, que no fueron los propuestos por este estudio, aunque dicha cuestión se originara como parte de un resultado, cuya proyección no es otra que dejar algunas preguntas que podrían ser tenidas en cuenta para investigaciones futuras.

Ahora bien, el tema que ha comportado todo el análisis realizado a lo largo de este trabajo, llevó a abordar, en primera instancia, el tema del conocimiento. Y ello, porque la elucidación a la que se pretendía llegar al cuestionar la posibilidad de que la virtud fuera un saber, suponía abarcarlo de manera propedéutica en pro de acceder al cómo era posible conocer algo en el pensamiento platónico. Así, como resultado de esta indagación preliminar, se puede afirmar que el conocimiento para Platón, descansa sobre el fundamento de la reminiscencia: que es el medio de hacer posibles aquellos conocimientos que residen en el ser del hombre. Gracias a la posibilidad que se tiene de recordar, es traído al presente todo aquello que se sabía de manera real y verdadera antes de que el alma descendiera para habitar en el cuerpo. Este saber sólo es posible por medio de un ejercicio del alma, cuya consistencia radica en el despojo de todos los deseos y de la sensibilidad que suponen el actuar de los cuerpos mortales. Siendo el alma inmortal, existe entonces una manera de entrar en contacto con ella, para que ésta comunique los preceptos que le enseñan al hombre sobre cómo vivir consigo mismo, con los otros y con la divinidad. Este saber, también logra que paulatinamente se acceda con más facilidad a las ideas puras de las que consta

cada ser humano. Por todo esto, Platón negará siempre, a través de Sócrates la enseñanza de cualquier conocimiento real y verdadero, y ello supone el mismo trato para la idea del bien y para la virtud. A la primera se le considera la idea pura y a la segunda el medio por el cual en la vida cotidiana se realizan acciones que tienen que ver con la tendencia del hombre hacia esa bondad.

Se han presentado evidencias sobre el trato al tema de la virtud, dado por Sócrates (Platón), con respecto a su saber y a su enseñanza. Sobre el saber de la virtud se puede concluir que lo que propone la filosofía platónica es que no se puede acceder a ella por medio del conocimiento aparente que suponen los sentidos; por ello, no se puede enseñar a alguien a ser virtuoso, a menos de ayudarlo a introducirse en su propio ejercicio del alma y a que esto pueda ser considerado una actividad tal. De todos modos se ha concluido que no hay una enseñanza en lo que respecta al tradicional abordaje de la misma en el contexto griego vivido por esta escuela filosófica.

Para terminar, el *sólo se que nada se*, por medio del cual se asume la llamada ignorancia socrática, no debe tomarse en sentido estricto como la ignorancia suma, sino como la negación de un saber aparente, pero que persuade a los hombres a buscar el saber auténtico, real y verdadero. Éste sólo reside en cada hombre y sólo cuando ha sabido poner en práctica la célebre frase délfica de *conócete a ti mismo*. Los hombres sólo pueden conocer acerca de sí mismos y es bajo esta connotación que se asume la teoría del conocimiento de Platón. Por ello, al preguntarse cuáles son las implicaciones de la virtud en la idea de no saber socrática, una respuesta fundamental podría ser: el no saber socrático es una invitación al ser humano a ocuparse del conocimiento que le hará un mejor hombre en todos los sentidos y éste es el conocimiento del bien, que a su vez es el conocimiento de la verdad. A través de éste el ser humano, no sólo se hará mejor a sí mismo sino al resto de la polis, a quienes beneficiará con la práctica de sus buenos actos y mediante la proyección de una vida ejemplar.

## BIBLIOGRAFÍA

BURNET. John. *Doctrina socrática del alma*, Traducción. Antonio Gómez Robledo. México: UNAM. 1990.

CASSIRER. Ernest. *El problema del conocimiento en la Filosofía y en las ciencias modernas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

CROMBIE. I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón (El hombre y la sociedad)*; Traducción: Ana Torán y César Armero. Madrid. Alianza Editorial. 1990.

DE CUSA. Nicolás. *La docta ignorancia*, Buenos Aires: Aguilar, 1971.

HADOT. Pierre, *¿Qué es la Filosofía antigua?* México. Fondo de Cultura Económica. 2000.

JAEGER. Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción: Joaquín Xirau. México. Fondo de Cultura Económica. 1980.

PLATÓN. *Diálogos: El banquete, Fedón, Fedro, Apología de Sócrates*. Traducción y notas: Luis Gil, Lledó Iñigo y José Gaos. Madrid. Editorial Gredos. 1996.

\_\_\_\_\_, *Menón*, Traducción y notas: Lledó Iñigo. Madrid. Editorial Gredos. 1996.

\_\_\_\_\_, *Protágoras*, Traducción: Javier Martínez García. Madrid. Editorial Alianza. 1998.

\_\_\_\_\_, *La República*, Traducción y notas: José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid. Alianza Editorial. 2000.

\_\_\_\_\_, *Teeteto*, Traducción y notas: Manuel Balasch. Barcelona. Editorial Anthropos. 1990.