

**JAMES G. COLBERT, JR.**

**EL INTELLECTUALISMO ETICO DE SOCRATES**



# EL INTELLECTUALISMO ETICO DE SOCRATES

## I

Es lugar común que para PLATÓN la virtud es conocimiento y el vicio ignorancia; es decir, nada más que ignorancia<sup>1</sup>. Sin embargo, tratándose de PLATÓN sería preferible evitar los tópicos formularios. PIEPER ha notado<sup>2</sup> que PLATÓN, al igual que SANTO TOMÁS, no pretende dejar soluciones formuladas definitivamente, del mismo modo

1. En lo que sigue prescindo de la controversia sobre la historicidad del Sócrates platónico. Se puede encontrar un resumen de ella en Frederick COPESTÓN, *History of Philosophy* (Doubleday, Garden City, N. Y., 1962), vol. I, cap. 14, parte 2.

En primer lugar, el problema del intelectualismo se plantea en el pensamiento de Sócrates, sea cual sea la proximidad del pensamiento socrático a la teoría de las ideas de PLATÓN. En segundo lugar, no parece que hay solución al problema socrático. Además, lo que tiene interés filosófico es la presentación platónica de Sócrates. En este contexto tal vez es ilustrativo el breve trabajo de Alban D. WINSPEAR y Tom SILVERBERG *Who Was Socrates?* Russell and Russell, New York, 1960. WINSPEAR y SILVERBERG intentan aplicar un método evolutivo a Sócrates para reconciliar lo que de él dicen distintas fuentes como ARISTÓFANES, PLATÓN y JENOFONTE. Sócrates habría pasado de ser un pensador democrático y cosmológico al pensador conservador y moralizante que conocemos. Algunos pasajes en PLATÓN apoyan lo que tiene esta evolución de puramente teórica. En cuanto al aspecto político, el oportunismo partisano que WINSPEAR y SILVERBERG sean correctas, no pierde interés el Sócrates de PLATÓN. Bien al contrario, sería el único digno de estudio.

Por si puede aclarar en algo mi método, mi inclinación personal concuerda con la solución «pro-platónica» del problema socrático formulada por A. E. TAYLOR en *Socrates, the Man and His Thought* (Doubleday, Garden City, 1953), aunque TAYLOR no da bastante importancia al transcurso de tiempo entre la fecha dramática de algunos diálogos y la fecha de su composición real.

2. Joseph PIEPER, *The Silence of Saint Thomas*, Regnery, Chicago, 1966, trad. de John MURRAY y Daniel O'CONNOR págs. 84-88.

que tampoco pretende formularlas *ex novo* completamente. Dentro de una tradición dinámica SANTO TOMÁS y PLATÓN dejan la puerta abierta a soluciones futuras. La pretensión de ser definitivas que insinúan las tesis escolásticas traicionaría a SANTO TOMÁS. (Y yo añadiría que los resúmenes históricos a menudo traicionan a PLATÓN.) Ello no significa, añade PIEPER, que SANTO TOMÁS fuera agnóstico —como tampoco lo era PLATÓN—. La observación de PIEPER viene a confirmar la sospecha de que por su modo de hacer filosofía interesa, una vez más, reexaminar los problemas platónicos.

Hay, además, un diálogo que a primera vista parece demostrar explícitamente lo contrario de lo que dice el lugar común. Me refiero al *Menón*, que concluye que la virtud no es un saber. En el *Menón*, SÓCRATES demuestra cómo GORCIAS, que pretendía saber definir la virtud y quizás también enseñar una conducta virtuosa, era un charlatán. SÓCRATES explora la posibilidad de que la esencia de la virtud sea el conocimiento. Esta es implícitamente la posición de GORCIAS quien, según se trasluce en el *Menón*, confunde el saber acerca de la virtud y el saber comportarse virtuosamente. SÓCRATES observa que si la virtud fuese conocimiento, la virtud sería enseñable. Sin embargo, ciertos atenienses honrados y eminentes no consiguieron enseñar ni encontrar profesores de virtud para sus hijos, aunque, en cambio, lograron estupendos deportistas. Puesto que los ciudadanos en cuestión eran a la vez virtuosos y adinerados, habrían tenido el deseo y los medios de encontrar profesores de virtud, de haberlos. No lo hicieron, de donde se deduce que no los había. Luego, si la virtud no es enseñable, no es conocimiento. Un perfecto *modus tollendo tollens*.

Sin embargo, ARISTÓTELES, en la *Ethica Nicomachea*<sup>3</sup> nos informa que SÓCRATES (y PLATÓN habría que suponer) juzgaba que nadie hace mal a sabiendas, lo cual parece significar que se hace el bien siempre que se entiende

3. *Ethica Nicomachea*, libro VII, cap. 2.

lo que es bueno. El autor del diálogo *Cleitofón*, probablemente inauténtico, concurre con la opinión de ARISTÓTELES. En él se hace decir a SÓCRATES que la injusticia no es verdaderamente voluntaria, sino que se debe a falta de entendimiento. Es interesante que CLEITOFON repueba a SÓCRATES por limitarse a la tarea preliminar de exhortar a su auditorio a que estudie la justicia sin enseñar él mismo nada acerca de ella <sup>4</sup>.

Entre los autores modernos, Leo STRAUSS <sup>5</sup> explica «...SÓCRATES no reconoce la virtud moral, la virtud es conocimiento». En otras palabras la consideración de la virtud como una buena costumbre, un hábito recto que empieza por actos queridos deliberadamente, es extraña a la mente de SÓCRATES. VON HILDEBRAND nota que SÓCRATES exagera «al pretender que el conocimiento real del bien garantice la moralidad del hombre» <sup>6</sup>. En cambio, otros autores como A. E. TAYLOR, a la vez que admite la explicación de ARISTÓTELES, sostiene que en el fondo todos los moralistas han dicho lo mismo que PLATÓN: «Lo que realmente pretende decir es que quien escoge el mal sobre el bien no lo hace a causa de su maldad sino a pesar de su maldad. Tiene que ser engañado o engañarse a sí mismo de forma que cree, antes de escoger, que el mal que escoge es un bien» <sup>7</sup>.

La explicación de TAYLOR concuerda con el esencialismo de PLATÓN. El médico es quien cura por definición.

4. Ello podría indicar ignorancia de la *República*, excepto que en la *República*, libro VI, GLAUCON riñe a SÓCRATES porque da todas las opiniones acerca del bien excepto las suyas. Ahora bien, en la *República*, libro IV, SÓCRATES había dado su opinión acerca de la justicia de modo mucho más explícito de lo normal para él. Es posible que las palabras de GLAUCON llevaran para PLATÓN cierto sentido irónico. Se habla con razón de la ironía socrática. También habría que hablar de la ironía platónica.

5. LEO STRAUSS. *The City and Man*, Rand McNally, New York, 1964, pág. 72.

6. Dietrich VON HILDEBRAND. *Ética Cristiana*, Herder, Barcelona, 1962, pág. 255.

7. A. E. TAYLOR. *Platonism and its Influence*, Cooper Square, New York, 1963.

Si un médico determinado no cura de hecho, es que le falta algo como médico. Se podría decir que el esencialismo platónico es un modo confuso de decir lo que más tarde expresará con precisión la doctrina de los objetos formales.

Pero esto es demasiado sencillo<sup>8</sup>. En primer lugar, la interpretación de TAYLOR supondría que ARISTÓTELES no entendió al maestro en algo fundamental. Toda la temática aristotélica de la akrasía (debilidad moral o incontinencia) tiene como telón de fondo el intelectualismo platónico. SÓCRATES niega la akrasía; por eso hay que hacer hincapié en ella. ARISTÓTELES concluye que los débiles actúan en contra de lo que saben (o creen saber) que es bueno<sup>9</sup>.

Jenofonte en varios momentos de sus recuerdos de SÓCRATES, los *Memorabilia*, alude a la contraposición entre incontinencia o debilidad y sabiduría. En el más explícito de esos lugares, el libro III, cap. 9, afirma que SÓCRATES identificaba sabiduría y templanza (sofía y sofrosyne). Ello implicaría que no se puede ser sabio y débil<sup>10</sup>.

8. Igualmente, sería incompleto contrastar solamente a PLATÓN con el voluntarismo de DUNS ESCOTO, MAQUIAVELO o SPINOZA. Estos contrastes han sido trazados por George Boas en *Rationalism in Greek Philosophy*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961, págs. 167-8. El contraste existe, pero como también nota Boas, en la polémica entre el intelectualismo en sentido amplio y el voluntarismo, ARISTÓTELES está al lado de PLATÓN.

Desde luego cabe señalar con John Wild que PLATÓN es el fundador del iusnaturalismo. (*Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, University of Chicago Press, 1953). Wild subraya que la esencia de la idea del derecho natural remonta no a los estoicos sino a PLATÓN. Me parece que tal vez las exageraciones y deficiencias en las formulaciones de PLATÓN sean útiles correctivos para el subjetivismo y relativismo modernos. Por lo demás, como demuestra Trasímaco en la *República* (por citar un solo ejemplo) el relativismo no es moderno.

9. Véase, p. ej., *Ethica Nicomachea*, Libro VII, cap. 1-3.

10. En cambio, en el libro IV, cap. 5 de los *Memorabilia*, Jenofonte nos informa que la falta de templanza o continencia nos impide ser sabios; doctrina moral que no es especialmente paradójica, y que matiza algo el puro intelectualismo.

Sin embargo, lo más importante es que PLATÓN mismo demuestra que entiende la contradicción entre debilidad y conocimiento en el sentido en que los opone ARISTÓTELES, ya que SÓCRATES y PROTÁGORAS discuten explícitamente en el diálogo de este nombre acerca del asunto. SÓCRATES insiste en que las cosas tienen exactamente *un* contrario y que el contrario de lo prudente o temperado es lo que a la vez es lo contrario de lo sabio, de donde se deduce que lo prudente y temperado se identifican con lo sabio. Pero no sólo dice el SÓCRATES platónico lo que tendría que decir según JENOFONTE, sino que el diálogo *Protágoras* termina con una observación significativa; Sócrates comenta explícitamente que es extraño que PROTÁGORAS mantenga que la virtud se enseña pero que no es conocimiento, mientras que él mismo mantiene que la virtud es enteramente conocimiento pero no se enseña<sup>11</sup>.

No caben los irenismos de TAYLOR con respecto a esta cuestión. Lo que nosotros vemos como paradójico fue pensado con toda su fuerza por SÓCRATES y PLATÓN.

## II

Contra todo esto se podría interponer una objeción. No se debe intentar estudiar a PLATÓN como el autor de un sistema dogmático. No hay que ser «doxógrafo», recopilador de soluciones<sup>12</sup>.

Esta línea de ataque es hasta cierto punto certera, pero no debe detener un examen cuidadoso de las diversas doctrinas dentro de las relaciones del diálogo. Respetando la afirmación de GOLDSCHMIDT<sup>13</sup> sobre la peculiaridad del

11. Hay un excelente resumen del problema de la crítica aristotélica a SÓCRATES en el cap. I de James Jerome WALSH, *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, Columbia University Press, New York 1963.

12. Michael J. O'BRIEN. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1967, págs. 5, 7.

13. Cf. M. J. O'BRIEN. *Op. cit.*, pág. 7.

género literario del diálogo, no es necesario asustarse ante la dificultad de entender a SÓCRATES en el contexto de diversas conversaciones.

Además, el peligro de llevar demasiado lejos la prohibición de sistematizar a PLATÓN, es —me parece— caer en una excesiva dependencia de las intuiciones. Sirven de ilustración los siguientes ejemplos tomados de un autor, que, por lo demás, merece todo elogio por su entusiasta rejuvenecimiento del primer gran maestro de la filosofía occidental. Me refiero a Antonio TOVAR en su estudio *Un libro sobre Platón*.

1) TOVAR<sup>14</sup> presenta como ejemplo de jugar con la verdad histórica el que PLATÓN haga en el *Menón* que SÓCRATES hable con ANITOS, que luego va a ser su acusador. Sin embargo, a mí, intuitivamente, me parece natural que en un lugar pequeño como el Atenas de los ciudadanos atenienses, los adversarios se conozcan y que SÓCRATES discuta con un enemigo. Además, el tono de ANITOS es más bien hostil. Más tarde en *La Defensa de Sócrates* se indica que SÓCRATES había interrogado e irritado a políticos —como ANITOS, aun cuando no se especifique que de hecho SÓCRATES interrogase a éste.

2) TOVAR sostiene<sup>15</sup> que el discurso de ALCIBIADES en el *Banquete* no tiene que ver con el tema del diálogo sino que tiene la finalidad biográfica de explicar las relaciones entre SÓCRATES y ALCIBIADES. Esto es cuestión de apreciación literaria, que no es posible zanjar por métodos apodícticos. Sin embargo, hay quienes opinan que en los diálogos nada pasa por casualidad<sup>16</sup>, no hay cuerpos extraños. Se puede ver aquí, p. ej., una necesidad de dar un telón de fondo biográfico a la escala de amores que

14. Antonio TOVAR. *Introduction to Plato*, Chicago, 1969, trad. Frank PINO, pág. 42 (cap. VII).

15. A. TOVAR, *op. cit.*, pág. 59 (cap. IX).

16. Leo STRAUSS, *op. cit.*, pág. 80. STRAUSS, hay que reconocer, lleva este principio demasiado lejos, al decir, que todo lo que ocurre en los diálogos es radicalmente ficticio. Yo preferiría decir «simbólico».

expone SÓCRATES en su discurso. Logra una fina tensión irónica el que ALCIBIADES incontinentemente (ebrio y lujurioso) elogie las cualidades contrarias en SÓCRATES. No parece que el valor literario del contraste pasara desapercibido para PLATÓN. Además, el relato de ALCIBIADES refuerza la descripción del raptó místico o intelectual que retiene a SÓCRATES antes del comienzo de la fiesta.

### III

¿Qué hay que decir, pues, del intelectualismo ético? Les parece contrario al buen sentido a una serie de filósofos, empezando con ARISTÓTELES. Incluso dentro del platonismo cabe formular una paradoja: SÓCRATES hacía preguntas a los demás porque se confesaba ignorante. ¿Habría que entender que esa confesión incluía una admisión de debilidad moral (aunque fuera fingida)? No parece que nadie haya entendido a SÓCRATES así.

También, dentro del platonismo, un planteamiento intelectualista coherente es muy difícil. En el *Sofista*, TEETETO y el Forastero de Elea se ponen de acuerdo en decir que la ignorancia es involuntaria. Eso parece cierto y acorde con la posición general de SÓCRATES; la ignorancia es un mal y nadie desea el mal para sí. Pero si la virtud se reduce a saber, y la ignorancia es involuntaria, todo esfuerzo moral es imposible.

Hemos dicho que el *Menón* a primera vista se dedica a demostrar todo lo contrario del intelectualismo. Pero el *Menón* es un diálogo extraño. Tiene merecida fama por el episodio del esclavo que ejemplifica la epistemología platónica «recordando» bajo la interrogación de SÓCRATES la geometría que nadie le había enseñado. Es decir, se hizo consciente de lo que sabía subconscientemente (o tal vez implícitamente). Lo curioso del largo paréntesis acerca del esclavo es que «prueba demasiado», llega a un resultado paradójico dentro del contexto del diálogo. Lógicamente, la cuestión de si se puede enseñar la virtud sobra, puesto que no se puede enseñar nada si el saber es sim-

plemente recordar. Naturalmente es posible cambiar el significado de enseñar, reemplazando el antiguo sentido de «comunicar unas ideas» por «despertar unas ideas». Ahora bien, sería necesario en ese caso, de acuerdo con la conclusión del *Menón* decir que la virtud es algo cuya memoria no puede ser despertada, afirmación que estaría completamente fuera de lugar. Los mejores ejemplos de PLATÓN, ejemplos, por cierto, que sirven de base para una doctrina epistemológica falsa, provienen de la matemática y de la ética. Los que consideran que la doctrina de la reminiscencia es un mito dirían que las dos áreas donde todos poseemos —por la razón que sea— un saber amplio y donde por consiguiente interrogación y análisis juegan un papel de clarificación importante, son precisamente la matemática y la ética. No podemos, en cambio, clarificar nuestras ideas acerca de un acontecimiento histórico a base de interrogar a un compañero cualquiera, porque se trata de un conocimiento adquirido por un esfuerzo específico.

Lo que es más, el principio de que la virtud es conocimiento y que el vicio se debe a la ignorancia se presupone continuamente. Por ejemplo, en la *Defensa*, SÓCRATES sostiene que no corrompería a sabiendas a los jóvenes que le rodean puesto que es una desgracia ser rodeado por personas corruptas. De nuevo esto «prueba demasiado». A tenor del argumento, nadie corrompería a sabiendas a ningún compañero, en cuyo caso la acusación misma sería imposible. En la mente de SÓCRATES no parece haber solución de continuidad entre saber que es dañino corromper a los compañeros y evitarlo en la práctica.

De nuevo, en la *República*, libro II, SÓCRATES hace que ADEIMANTOS reconozca que nadie, dios u hombre, se haría voluntariamente peor; nadie (si puede evitarlo) permite que él mismo sea sujeto de mutación.

En el *Menón*, SÓCRATES observa que quienes desean cosas malas lo hacen juzgándolas buenas. Obsérvese el énfasis: un tomista quizás diría que los hombres desean siempre el bien y que cuando hacen el mal quieren el bien bajo

algún aspecto. Sócrates, siempre el intelectualista, sostiene que quien desee el mal, lo hace por error.

En el *Laques*, NICIAS dice que un hombre es siempre bueno en lo que es sabio y malo en lo que no es sabio. SÓCRATES indica su conformidad. Incluso la valentía, dice SÓCRATES, para explicar la posición de NICIAS a LAQUES, es una forma de sabiduría.

Para citar un caso trivial, SÓCRATES consigue que LISIS reconozca en el diálogo de ese nombre, que sus padres no permiten que haga una serie de cosas que confían a esclavos, precisamente en cuanto que LISIS carece de la sabiduría necesaria.

Incluso en el *Critón*, SÓCRATES y CRITÓN discuten acerca de lo que es recto, precisamente porque lo único dudoso es sacar las implicaciones de sus principios —actitud que honra grandemente a la fuerza moral de SÓCRATES<sup>17</sup>—. SÓCRATES no lucha consigo mismo, no temple sus nervios, no se plantea la duda de que motivos auténticos le pueden engañar. No necesita hacer nada de eso. Sólo necesita razonar. Aún más revelador es que SÓCRATES y CRITÓN estén de acuerdo en que lo que les ayudaría no sería la opinión de la gran masa de los hombres sino de los expertos en justicia.

Recurriendo al ejemplo obvio: la *República* enseña que el medio indispensable para la instauración de un estado ideal es el advenimiento de un filósofo rey. La actividad más importante y el asunto principal de las pocas leyes que existirán en la República es la educación de los guardianes. Es cierto que hace falta el filósofo rey y no meramente el filósofo. La acción política debe acompañar al dominio de los principios, pero eso se debe a que la mayoría de los hombres están y seguirán estando presos de su visión imaginativa de situaciones particulares e inca-

17. Observación similar hizo Constantin RITTER, *The Essence of Plato's Philosophy*, Russell and Russell, New York, 1933, 1968, pág. 45. SÓCRATES es valiente durante su juicio. Esta valentía equivale a que sabe que ningún mal le espera.

paces de captar principios. Quienes los captan los llevan a cabo.

Huelga decir que no es permisible cualquier táctica política para lograr un estado que refleja los principios. Esta podría ser la opinión del filósofo rey del s. XX, LENIN, pero no es la opinión de PLATÓN. En la *Epístola VII*, PLATÓN insiste que DION (persona aceptada como discípulo leal y consecuente) no debe empezar una guerra civil en Siracusa, a pesar de que es preciso suponer que DION pretendía entre otras cosas instaurar un estado que satisfaría a PLATÓN. El fin no justifica medios malos porque son los ideales los que inspiran directamente la adopción de los medios.

Parentéticamente, la teoría tripartita del alma de la *República* o el mito del áuriga con dos caballos del *Fedro*, complican la visión intelectualista más de lo que haría una noción del alma como un espíritu que maneja una máquina. En la *República*, la teoría se emplea para caracterizar sistemas políticos según el estado esté dominado por hombres en quienes prevalece bien el intelecto, bien la parte agresiva, bien el apetito. Esta teoría reconoce conflictos dentro del alma; el conflicto señala la diferenciación y autonomía relativa de las partes del alma. Semejantes conflictos son los que llevan a ARISTÓTELES a la teoría de la debilidad moral. Sin embargo, la teoría tripartita no arroja luz sobre el problema que nos ocupa. En primer lugar, porque caracteriza a las partes inferiores del alma cuando se desmandan interfiriendo con el saber. En segundo lugar, no se nos dice si el intelecto es reemplazado por la parte agresiva o sensual en la transición entre un tipo de persona (y gobernante) a otro. En ese caso el enfoque intelectualista queda en pie. En cambio, la parte agresiva o los apetitos sensuales podrían predominar mientras queda operativo el intelecto, en cuyo caso abandonaríamos el punto de vista intelectualista para formular una teoría de la debilidad moral. Es la primera opción la que confirma indirectamente la epistemología de los últimos libros de la *República* ilustrada por el mito de la cueva: los hombres corrientes, los no-filósofos, no

sólo conocen peor que los filósofos sino que conocen algo distinto de lo que conocen los filósofos.

¿Cómo reconciliar todo esto con el *Menón*?

Algunos dirán que el *Menón*, que es nuestro punto de partida, no versa sobre la virtud. Efectivamente, uno de los temas principales del *Menón*, tal vez el principal, son los modos del saber.

La verdadera finalidad del *Menón* merece consideración en sí, pero no es pertinente aquí. No es razonable suponer que PLATÓN para ilustrar un modo de saber o de argumentación pondría una doctrina falsa sobre algo importante en boca de SÓCRATES. Para citar un caso paralelo, un profesor de filosofía al explicar la naturaleza de las leyes científicas posiblemente citará a KEPLER y NEWTON en vez de HEISENBERG, SCHROEDINGER y DIRAC. El profesor en alguna medida sacrificará la precisión a la claridad. Lo que no es verosímil es que deliberadamente citara mal siquiera las leyes de NEWTON y KEPLER.

Tanto el *Menón* como el *Ion* acaban atribuyendo explícitamente el origen de ciertas acciones a la inspiración divina en vez del conocimiento. Tanto el *Ion* como el *Menón* preguntan si ciertas actividades o más bien capacidades son conocimiento. Se podría esperar la respuesta claramente afirmativa. Pero en ambos casos la respuesta aunque titubeante, es distinta. Me parece que no se ha dado bastante importancia a esas respuestas.

La combinación de *Menón* e *Ion* es reveladora. Estos diálogos no versan sobre el conocimiento en sí, sino sobre el saber práctico. A la luz de ellas me parece que la pregunta que hace PLATÓN en el *Menón* no es la que parece a primera vista. Pero antes de intentar suplir las palabras de PLATÓN, es preciso una digresión sobre los distintos tipos de saber.

Enseña ARISTÓTELES, como nos recuerda ZUBIRI<sup>18</sup>, que hay seis tipos distintos de saber. Primero está la expe-

18. XAVIER ZUBIRI. *Cinco Lecciones de Filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, lección primera.

riencia que comparte el hombre con los animales. Después vienen dos tipos de saber práctico, la técnica (llamada tradicionalmente «arte») y la prudencia. Luego está el saber puramente teórico: la ciencia o capacidad de relacionar las ideas y la inteligencia o intuición de las cosas fundamentales. Por fin hay un tipo de actividad mental que es a la vez ciencia e inteligencia —la sabiduría— que permite a quien la posee relacionar sus conocimientos hasta llegar a sus principios o causas fundamentales.

ARISTÓTELES no es un analista lingüístico, es decir, el lenguaje corriente no es su criterio decisivo. Tampoco es un simple escriba que recoge acepciones vulgares. Intenta llegar a las esencias precisas y últimas a las que el lenguaje y la tradición filosófica aluden, a veces con falta de precisión. Pero precisamente por eso, ARISTÓTELES no es un revolucionario intelectual, sino un constructor que utiliza materiales desarrollados por generaciones anteriores. En el primer libro de la *Metafísica* donde se establecen las distinciones citadas, ARISTÓTELES conscientemente trabaja dentro de una tradición. La mayoría de sus referencias citan a PLATÓN.

En otras palabras, el esquema aristotélico de los distintos tipos de saber puede arrojar luz sobre el intelectualismo ético. Desaparece la aparente contradicción entre el *Menón* y los demás diálogos (juntos con la *Ethica Nicomachea*).

Me parece que la pregunta que PLATÓN se hace en el *Menón*, o al menos hacia la que va a tientas, es si la virtud es un saber operativo del mismo nivel que la técnica —aunque la palabra que se emplea es «episteme» que propiamente es «ciencia»—. La respuesta del *Menón* es «no». Es decir, si se pregunta si la virtud y la creación artística (en el sentido moderno) se reducen al saber técnico, la respuesta es que ninguna de las dos lo hacen. Ello es en último término porque surgen de otro tipo de saber, la sabiduría, es decir, la comprensión de los ideales del bien y de la justicia.

Este análisis puede parecer —y es— presentuoso por

cuanto no sólo supone una confusión en la mente de PLATÓN, sino que supone poderla corregir<sup>19</sup>.

Ahora bien, el hecho de que hay confusión en el *Menón* ya ha quedado establecido. Esa confusión se debe en parte a un exceso de carga polémica<sup>20</sup>. PLATÓN establece en el *Menón* que GORCIAS, profesor de virtud, y en el *Ion* que ION, recitador de HOMERO, no poseen ni pueden compartir una técnica que permite que otros sean virtuosos ni artísticos.

Paradójicamente, se puede ver una confirmación de esta confusión que proviene de no hacer las debidas distinciones, en la manera en que PLATÓN en el *Ion* desprecia ciertos hechos palmarios. ION no es sabio y tal vez no es un artista auténtico pero casi seguramente posee un saber hacer, una técnica. PLATÓN pregunta si ION posee «techné». Contesta que no. También hace ver que ION no entiende acerca de aquello que recita. Eso es cierto, pero si ION no fuera tan presuntuoso no tendría por qué pretender que su arte es igual al arte de HOMERO ni que entiende de todas las actividades —por cierto saberes prácticos, como ferretería, medicina, el arte de ser general, etc.— de que habla<sup>21</sup>. Pero está claro que ION

19. El intento tiene precedentes. P. ej. Arthur Kenyon ROGERS, *The Socratic Problem*, Russell and Russell, New York, 1933, 1969, pág. 151, distingue entre una posición socrática y una posición platónica en el *Menón*. ROGERS mantiene que SÓCRATES opina que la virtud es conocimiento pero no es enseñable mientras que para PLATÓN, la virtud es sólo conocimiento intelectual. PLATÓN desviará el argumento de SÓCRATES porque aquél quiere demostrar que es posible la educación. Me parece equivocado este enfoque concreto por tres motivos: 1) supone poder distinguir entre PLATÓN y SÓCRATES, lo cual es problemático casi siempre y sobre todo dentro de un mismo diálogo; 2) la distinción que de hecho hace no señala diferencia real entre los dos; 3) no hay indicio en el *Menón* de que PLATÓN desee decir nada positivo acerca de la educación. Pero al menos ROGERS reconoce la necesidad de aclarar.

20. Laszlo VERSENYI ha señalado (*Socratic Humanism*, Yale, New Haven, 1963, págs. 25-29) que SÓCRATES ataca a PROTÁGORAS por la misma pretensión en el *Protágoras* y en el *Teeteto*. PROTÁGORAS pretende enseñar la virtud, a la vez que sostiene un relativismo que no le da derecho de ser maestro de virtud.

21. A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and His Work*, Methuen, London, 1926, 1969, págs. 40-41, sostiene que la finalidad del *Ion* es

sabe enunciar, poner énfasis, evocar emociones... Sabe recitar. PLATÓN quiere que creamos que no sabe recitar por una técnica. El mensaje de la *República*, aplicado en este contexto sería que para hacer un trabajo verdaderamente artístico, no hace falta una simple técnica, sino una visión de la belleza.

Me doy cuenta de que esta explicación parece reemplazar una paradoja por otra. Para no admitir que PLATÓN se contradiga sostendríamos que se equivoca en cuanto a la pregunta que realmente hace y que luego da una respuesta que, en un caso, por lo menos es falsa. Pero la ironía platónica (o socrática) es muy profunda. Hay en el *Ion* tres niveles. Suponiendo que ION es artista —pero posiblemente no lo es— indagamos por la naturaleza de su arte. Averiguamos que el arte no es un tipo de saber técnico —pasando por alto las técnicas que de hecho practicaban ION y sus colegas.

Los ejemplos que emplea PLATÓN en el *Menón* son importantes. TEMÍSTOCLES, ARÍSTIDES, TUCÍDIDES y PERICLES no pudieron enseñar la virtud a sus hijos ni conseguir profesores en esta materia, pero tuvieron éxito en hacer que aprendiesen destreza en lucha y en la equitación. Por lo tanto, no es cierto, como sugiere el episodio del esclavo, que no se puede enseñar nada. Se pueden enseñar por lo menos las técnicas. Se podía enseñar un comportamiento elegante a los hijos no virtuosos de padres atenienses virtuosos. Probablemente así sucedió. Pero saber hacer no constituye virtud.

Parentéticamente, es acertada la reacción instintiva de

demostrar contra la opinión popular que la finalidad de la poesía no es didáctica, error según TAYLOR, casi tan extendido hoy como en la antigua Grecia. Yo diría que TAYLOR tiene razón sólo en cuanto PLATÓN quería probar que ciertos poetas no tenían el pretendido valor educativo, pero la *República* revela que PLATÓN pide que los poetas sean maestros de verdadera virtud. En cualquier caso, la exégesis de TAYLOR hace que toda la finalidad del pequeño diálogo esté contenida en un sofisma, a saber, el uso del hecho de que ION no entendía el contenido de sus recitaciones para demostrar que no sabía recitar.

ANITOS, que más tarde aparece como acusador de SÓCRATES y que en el *Menón* se marcha indignado por las referencias de SÓCRATES a las familias de prohombres atenienses. Implícitamente SÓCRATES estaba criticando a TEMÍSTOCLES, ARÍSTIDES, TUCÍDIDES y PERICLES. Sin duda se equivocaron acerca de la naturaleza de la virtud, de otra forma no habrían fallado en sus esfuerzos por despertar la virtud en sus hijos. Tal vez pensaban que la virtud es un saber operativo, una técnica. Ellos eran bastante virtuosos, pero si no entendían realmente la virtud no lo eran del todo<sup>22</sup>.

De paso se podría decir que algunos criminólogos tienen ciertos matices socráticos en su insistencia sobre que en todos los casos los presos merecen rehabilitación más que castigo.

ARISTÓTELES habría dicho que el corazón del problema de la ética está en el ejercicio de la prudencia. La prudencia es similar a una técnica en cuanto involucra aplicaciones de principios a situaciones singulares. La tradición cristiana dirá que una persona sin educación puede ser más virtuosa que una persona sabia, incluso si es filósofo (o teólogo).

Pero no hay que dejar de mencionar la descripción semi-mítica del eros contenida en el *Fedro* y en el *Banquete*<sup>23</sup>. La última palabra de PLATÓN es un mito que sugiere el poder de la contemplación. La bondad es a las ideas como el sol al mundo. La bondad da luz y calor a las ideas. Aquí estamos en el polo opuesto de la afirmación de ARISTÓTELES de que las entidades matemáticas

22. A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and His Work*, págs. 140-143 no ve en la reacción de ANITOS más que prejuicio; ANITOS simplemente no comprende que SÓCRATES es su aliado contra los sofistas. A mi modo de ver TAYLOR no saca todas las implicaciones de una comparación muy significativa que hace en este contexto. SÓCRATES cita a los mismos líderes democráticos en el *Gorgias* y sugiere que no eran auténticos políticos porque poseían experiencia pero no ciencia.

23. Joseph PIEPER, *Enthusiasm and Divine Madness* (trad. Richard and Clara WINSTON) Harcourt, Brace and World, New York, 1962) da un extenso análisis del papel de eros como comienzo de la sabiduría en el *Fedro*.

son verdaderas y hasta bellas pero no buenas<sup>24</sup>. WHITEHEAD andaba bien encaminado cuando escribió uno de sus últimos ensayos sobre «La matemática y lo bueno» invocando a PLATÓN<sup>25</sup>.

En una época menos cauta que la nuestra alguien habría recordado que el mito del *Menón* explica la virtud en términos de inspiración divina. Si unimos a eso el mito del sol-bondad, tenemos una anticipación de la noción de gracia divina. Claro está que esto es próximo al tipo de anacronismo a que eran dados algunos medievales<sup>26</sup>. Y, sin embargo, por su misma falta de sistemática, PLATÓN está lleno de anticipaciones y sugerencias.



24. Yves SIMON, *The Great Dialogue of Nature and Space*, Magi Press, Albany, 1970, pág. 75, explora las implicaciones de este aforismo aristotélico.

25. Alfred North WHITEHEAD, «*Mathematics and the Good*», páginas 105-121 en *Science and Philosophy*, Philosophical Library, New York, 1948, WHITEHEAD considera que el intento platónico fracasó. El de WHITEHEAD no acaba de ser convincente tampoco.

26. No obstante, George BOAS, autor no sospechoso de finalidad apologética, en *Rationalism in Greek Philosophy*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961, págs. 170, estima que el *Menón* en sus frases finales «no está lejos de la doctrina de SAN AGUSTÍN sobre gracia y elección».

## EL INTELLECTUALISMO ETICO DE SOCRATES

### BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*.  
*Metaphysica*.
- BOAS, George, *Rationalism in Greek Philosophy*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1961.
- COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, vol. I, Doubleday, Garden City, 1962.
- JENOFONTE, *Memorabilia*.
- O'BRIEN Michael, J., *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1967.
- PIEPER, Joseph, *Enthusiasm and Divine Madness*, trad. Richard and Clara WINSTON, Harcourt, Brace and World, N. Y., 1962.  
*The Silence of St. Thomas*, Regnery, Chicago, 1966, trad. John MURRAY y Daniel O'CONNOR.
- PLATÓN, *Banquete*.  
*Cleitofón*.  
*Critón*.  
*Defensa de Sócrates*.  
*Epístola VII*.  
*Fedro*.  
*Gorgias*.  
*Ion*.  
*Laques*.  
*Lisis*.  
*Menón*.  
*Protágoras*.  
*República*.  
*Sofista*.  
*Teeteto*.
- RITTER Constantin, *The Essence of Plato's Philosophy*, Russell and Russell N. Y., 1933, 1968.
- ROGERS, Arthur Kenyon, *The Socratic Problem*, Russell and Russell, New York, 1933, 1969.
- SIMON, Yves, *The Great Dialogue of Nature and Space*, Magi Press, Albany, 1970.
- STRAUSS Leo, *The City and Man*, Rand McNally, New York, 1964.
- TAYLOR, A. E., *Plato, the Man and His Work*, Methuen, London, 1926, 1969.
- TAYLOR, A. E., *Platonism and Its Influence*, Cooper Square, New York, 1963.

JAMES G. COLBERT, JR.

- TAYLOR, A. E., *Sócrates, the Man and His Thought*, Doubleday, Garden City, 1953.
- TOVAR, Antonio, *Introduction to Plato*, Chicago, 1969, trad. Frank Pino.
- VERSENYI, Laszlo, *Socratic Humanism*, Yale, New Haven, 1963.
- VON HILDEBRAND, Dietrich *Etica cristiana*, Herder, Barcelona, 1962.
- WALSH, James Jerome, *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, Columbia University Press, New York, 1963.
- WHITEHEAD, Alfred Nort, «Mathematics and the Good» en *Science and Philosophy*, Philosophical Library, New York, 1968.
- WILD, John, *Plato's Modern Enemies and The Theory of Natural Law*, University of Chicago Press, 1953.
- WISNPEAR, Alban D. y Tom SILVERBERG, *Who Was Sócrates?*, Russell and Russell, New York, 1960.
- ZUBIRI, Xavier, *Cinco Lecciones de Filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

