

## DEFINICIÓN Y CONOCIMIENTO EN *MENÓN*

**Resumen:** El *Principio de Prioridad de la Definición* es, para cualquier lector de los Diálogos Socráticos, un tópico recurrente en las disputas de Sócrates. En su inicio, este ensayo expone el problema que aparece si se asume este principio sin tener en cuenta sus presupuestos teóricos. A continuación son analizados los requisitos socráticos de una definición. Seguidamente se desarrolla una interpretación de este principio a partir de dos distinciones que aparecen en el *Menón*: I. conocimiento tácito/explicito, establecida como consecuencia de la *Teoría de la Reminiscencia*, y II. *Conocimiento/Opinión Verdadera*. En conclusión, se muestra cómo este principio es el fundamento del *Conocimiento* en este Diálogo.

**Abstract:** The *Principle of Priority of Definition* is, for any reader of the Socratic Dialogues, a recurrent topic into the Socrates' disputes. This essay, in its beginning, exposes the problem that arises if this principle is assumed without taking into account their theoretic assumptions. Immediately are analysed the socratic requirements of any definition. Consecutively it's developed a interpretation of this principle, form two distinctions that appears in the *Meno*: I. Tacit/explicit knowledge, established as consequence of the *Theory of Recollection*, and II. *Knowledge/True Belief*. In conclusion, it's displayed how this principle is the foundation of *Knowledge* in this Dialogue.

*Es, desde luego, provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado.*

Aristóteles Met. VII, 3

Sócrates<sup>1</sup> insiste, en varios Diálogos, en que se deben responder preguntas del tipo “¿qué es  $x$ ?” para poder contestar a otro tipo de preguntas que tengan relación con  $x$ . Esta actitud es conocida como el *Principio de Prioridad de la Definición* (PPD). Sin embargo, es muy difícil desentrañar de entre los Diálogos los motivos que conducen a Sócrates a plantear este tipo de preguntas. Los problemas que conlleva este giro se ponen de manifiesto en el *Menón*; de hecho, es gracias a la exigencia de “saber *qué es  $x$* ” que van a resultar los primeros problemas epistemológicos que debe resolver Platón para poder continuar una búsqueda filosófica a la manera de sus primeros Diálogos, en los que la preocupación es más bien ética. A causa de la falta de los resultados esperados, Platón inicia una reflexión sobre la posibilidad teórica de llevar a buen término la búsqueda de conocimiento por medio del método socrático, y así resolver los problemas que su maestro le había heredado.

Este ensayo se dividirá en cuatro secciones. La primera estará dedicada a examinar el PPD tal como aparece al inicio del *Menón*, mostrando las consecuencias de toda interpretación aislada que se pueda hacer de este principio, sin tener en cuenta lo que Sócrates involucra en su teoría de la definición. En la segunda sección se establecerán los criterios que ofrece Sócrates para una buena definición, y se explicará por qué, por

ALEJANDRO  
FARIETA  
Universidad  
Nacional

<sup>1</sup> Para evitar algún tipo de confusión, el Sócrates al que se hace referencia en todo el artículo es el que aparece tanto en los Diálogos Socráticos (en orden alfabético: *Apología, Cármenes, Critón, Eutifrón, Gorgias, Hipias Mayor, Hipias Menor, Ión, Láques, Lisis, Protágoras, República I*), como en el *Menón*. Este último puede considerarse, por su temática y sus innovaciones teóricas, el primer Diálogo de transición entre los primeros y los Diálogos de madurez del filósofo.



<sup>2</sup> Véase por ejemplo, ROBINSON [1953] “Socrates frequently asserts that the question What is X? is prior to certain other questions about X, in the sense that we cannot find sure answers to those other questions until we have sure answers to this one” (112); Una visión semejante se encuentra también en NEHAMAS [1985] (299-300). FINE [1992] enuncia el principio de la definición de la siguiente manera: “If one doesn’t at all know what  $x$  is, one can’t know anything about  $x$ ” (200). DIMAS [1996] lo enuncia así: “If  $A$  does not know the definition of virtue,  $A$  does not know what virtue is like” (8). Este último, sin embargo, afirma que esto no es un principio. Cosa que no parece del todo cierta si se tiene en cuenta el carácter que tiene, pues no se trata de un principio como fundamento de conocimiento, sino de un principio metodológico para encaminar la investigación.

<sup>3</sup> Véase p. ej. *Ent.*5c-e; *Car.* 158e-159b; *Laq.* 189e-190a; *Rep.* I, 354c.

medio de estos criterios, son refutados los interlocutores de Sócrates, en especial Menón. En la tercera sección se analizará, en primer lugar, la objeción que hace Menón a la búsqueda que pretende llevar a cabo Sócrates, poniendo de manifiesto que podría ser imposible encontrar una definición como la exige Sócrates. Este problema se relacionará con el ya popular *Problema del Elenchus*, y se mostrará cómo ambos problemas afectan directamente el propósito de la investigación filosófica que hasta el momento ha emprendido Platón, y cómo éste mismo enfrenta tales problemas, presentando una solución con la *Teoría de la Reminiscencia*, que pone de manifiesto una distinción entre dos tipos de conocimiento: uno tácito (inconsciente) y otro explícito (consciente). Por último, en la cuarta sección se examinará una segunda distinción entre *Conocimiento* y *Creencia Verdadera*, y se mostrará la forma en que esta última distinción se conecta directamente con el PPD.

### §1 EL PROBLEMA DE LA PRIORIDAD DE LA DEFINICIÓN

El Diálogo inicia sin ningún tipo de preludio, con una pregunta que plantea Menón de manera directa y sin rodeos:

(T1) Men.— Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo? (*Men.* 70<sup>a</sup>)

Sin embargo, Sócrates se rehusa a contestar, pues afirma que primero hay que dar respuesta a otra pregunta que es más relevante que las anteriores, a saber, ¿qué es la virtud? Según él, si no se sabe lo segundo, mucho menos lo primero:

(T2) Soc.— ...me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud. Y de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es?... (*Men.* 71<sup>b</sup>)

De este modo afirma que es necesario saber “qué es” la virtud para saber “cómo es”. Este punto de partida al que Sócrates se remite ha sido comúnmente conocido como el *Principio de la Prioridad de la Definición* (PPD)<sup>2</sup>. Sin embargo, el cambio de pregunta parece demasiado apresurado, si bien no es el primer Diálogo en el cual se pone de manifiesto la necesidad de responder a este tipo de preguntas.<sup>3</sup> ¿Qué razones ofrece Sócrates, por lo menos en el *Menón*, para desplazar una cuestión por otra? Lo único que dice Sócrates es lo que aparece en (T2), y esto puede entenderse como un breve argumento planteado de la siguiente manera:

- (1) (PPD): Si no se sabe por completo qué es  $x$ , no se puede saber cómo es  $x$  [ $\neg p \rightarrow \neg q$ ]  
(2) Sócrates no sabe por completo qué es la virtud. [ $\neg p$ ]  
C: Sócrates no sabe cómo es la virtud. [ $\neg q$ ]

A primera vista el argumento parece contundente, no obstante, la premisa (1) no resulta tan fácilmente aceptable. Así interpretado, el PPD parece ser una afirmación demasiado fuerte, ya que pueden encontrarse contraejemplos tales como estos: puedo saber que el oro es amarillo, pero no saber cuál es su peso atómico (definición o esencia); puedo también saber que el agua es transparente, incolora, insabora y que es conductora de electricidad, y no saber su estructura



molecular. Un poco más cercano a Platón sería el ejemplo según el cual yo puedo saber que este hombre es alto, pero no saber que hombre es animal racional. Menos problemáticos y más platónicos serían ejemplos tales como los que se pueden encontrar en algunos Diálogos Socráticos, en los cuales se sabe algunas cosas acerca de aquello que se está preguntado, pero sin saber qué es eso, de esta manera Láques puede saber que “la acción de Sócrates fue valerosa”, y no saber qué es el valor:

(T3) Laq.— Mereces mi afecto desde aquel día en que desafiaste el peligro a mi lado y ofreciste una prueba de tu valor como debe darlas quien quiere darlas justamente (*Láq.* 189<sup>b</sup>).

O saber algunas cosas sobre lo pío, como que “lo pío es amado por los dioses por ser pío”, sin saber qué es lo pío:

(T4) Soc.— Por tanto, lo agradable a los dioses no es lo pío, Eutifrón, ni tampoco lo pío es agradable a los dioses, como tú dices, sino que son cosas diferentes la una de la otra... Porque hemos acordado que lo pío es amado porque es pío, pero no que es pío porque es amado. (*Eut.* 10<sup>d-e</sup>)<sup>4</sup>.

O que “es preferible recibir injusticia que cometerla”, y no saber qué es la justicia:

(T5) Soc.— Luego era verdad mi afirmación de que ni yo, ni tu, ni ningún otro hombre preferiría cometer injusticia a recibirla, porque es precisamente más dañoso (*Gor.* 475<sup>e</sup>)<sup>5</sup>.

Estos contraejemplos ponen en tela de juicio a (1), pues sin saber *qué son* estas cosas, Sócrates está afirmando algunas características; y más comprometedor resulta aún que su método de refutación a veces las utiliza como premisas —como es el caso de (T4)— o llega a tales afirmaciones como conclusiones —como sucede en (T5)—, ¿qué significa, entonces, la prioridad de la definición?

Para salvar este tipo de contraejemplos se puede entender el *PPD* de la siguiente manera:

(1a) Si se sabe qué es  $x$ , entonces se sabe cómo es  $x$  [ $p \rightarrow q$ ].

Esto daría mayor razón a la importancia de saber qué es una cosa para saber cómo es; así, el conocimiento del *qué* se convierte en condición suficiente para saber el *cómo*. Además se superan los contraejemplos anteriores, pues sólo se afirma que si se sabe la definición, se sabrán todas las demás características de  $x$ , pero es posible saber algunas características de  $x$  sin saber qué es  $x$ . Sin embargo, (1a) es una interpretación muy forzada de las palabras de Sócrates en (T2). Por otro lado, más grave resulta que, dada esta interpretación, habría que acusar a Sócrates de cometer una falacia, pues afirma la negación del antecedente en (2) [ $\neg p$ ] y concluye la negación del consecuente [ $\neg q$ ].

Otra opción sería entender el *PPD* como una definición:

(1b) No saber completamente qué es  $x$  es no saber cómo es  $x$ .

<sup>4</sup> Es preciso aclarar que esta afirmación sirve como premisa de la refutación que hace Sócrates a la afirmación de Eutifrón “Lo pío es lo que agrada a los Dioses, y lo que no les agrada es impío” (*Eut.* 6e-7a).

<sup>5</sup> Hay que aclarar también que esta afirmación de Sócrates se presenta como el resultado de la refutación a la afirmación de Polo según la cual es mejor ser injusto que justo.



<sup>6</sup> Opinión sostenida por KAHN [1981] y [1986], quien afirma que el *Láques* es el inicio de un proyecto de tres diálogos (*Láques–Eutifrón–Menón*) que tienen por objetivo no que el interlocutor sea el que aprende a definir, sino que sean los lectores para quienes Platón escribió los Diálogos, los que aprendan a cómo establecer buenas definiciones. El argumento sería dado en *Laques* (184e-190c), y en el *Menón* simplemente se está haciendo referencia a éste. El compromiso que se adquiere con esta interpretación, y el mismo Kahn es explícito en esto, es que el *Gorgias* sería un diálogo anterior tanto a estos tres como al *Protagoras*, Diálogo que parece encontrarse entre el *Laques* y el *Menón*. La objeción que se puede hacer a este planteamiento, que por lo demás parece muy probable, es que hay más relación entre el *Gorgias* y el *Menón* de la que muestra Kahn. Esta relación está dada, principalmente, por la aparición del Problema del Elenchus, en el primero, y una posible solución de Platón a este problema en el segundo. Eso quedará más claro en la parte §3 de este ensayo.

<sup>7</sup> NEHAMAS [1985], evitando un poco el problema, afirma: “Socrates’ response to Meno’s precipitate question is quite independently reasonable. Meno asks without preamble a commonplace question which nonetheless depends on many disputable presuppositions. Socrates’ reaction is, simply, try to slow Meno and the discussion down... His point is simple and intuitive: if he has no idea who Meno is, how can he answer any question about him?” (300 <énfasis en el original>). Sin embargo, si Menón, al intentar dar respuesta a esta pregunta, pudiera enseñar a Sócrates qué es la virtud, ¿para qué preguntaría a Sócrates cómo es la virtud? Además, en tres ocasiones reafirma Sócrates la prioridad de la definición (*Men.* 71b-c, 86d-e; 100b). En la segunda, Menón rechaza el principio, mostrando que no está del todo convencido de su prioridad, y obligando a Sócrates a introducir el *Método hipotético*. Pero en la última ocasión, al final del Diálogo, muestra por qué el diálogo fue inconcluso, a saber, porque no se respondió a la pregunta “¿qué es la virtud?”

Esta afirmación parece bastante adecuada como para dar cuenta tanto de lo que es  $x$ , como de cada una de sus características. Pero esta interpretación sería poco provechosa, pues no se superan los contraejemplos presentados en detrimento de (1).

Parece haber, entonces, entre las preguntas planteadas por Menón, y el desplazamiento que hace Sócrates del problema, un camino mucho más largo, que tiene sus precedentes posiblemente en un Diálogo previo en donde puede haber un mejor argumento a favor de este cambio de preguntas<sup>6</sup>. Sin embargo, es más sensato tratar de resolver el problema sin tener que salir demasiado del texto en el que aparece, o por lo menos esa sería una mejor solución, solución a la que apunta el resto de este artículo<sup>7</sup>.

## §2 LOS CRITERIOS PARA LA DEFINICIÓN

Menón enuncia tres posibles definiciones de virtud, ellas son

- (T6) Men.— ...Según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud... (*Men.* 71<sup>c</sup>-72<sup>a</sup>)
- (T7) Men.— Pues, ¿qué otra cosa que el ser capaz de gobernar a los hombres? (*Men.* 73<sup>c-d</sup>)
- (T8) Men.— ... y así yo llamo virtud a esto: desear las cosas bellas y ser capaz de procurárselas (*Men.* 77<sup>b</sup>)

Sin embargo, todas son rechazadas. Para ver por qué sucede esto es preciso observar qué requisitos debe cumplir, según Sócrates, una definición.

Para los interlocutores de Sócrates no es clara una pregunta del tipo ¿qué es  $x$ ?, y en muchos casos esta incompreensión es la causa de una refutación fácil y rápida de las respuestas que estos expresan. Claramente la expresión “¿qué es  $x$ ?” puede ser entendida de muchas maneras, y no es fácil comprender, de primera mano, qué respuesta es la que busca Sócrates. En algunos casos este hace un esfuerzo por explicar qué es lo que espera de una buena definición. Este es el caso de lo que aparece en el *Laques* luego de que Laques hace un intento de definición, afirmando que el valor es “estar dispuesto a rechazar a los enemigos y a no huir”, y Sócrates explica que esa no era la definición que él pedía:

- (T9) Sóc.— ...quizás soy yo culpable, al no haberme expresado con claridad, de que tú no respondieras a lo que tenía intención de preguntarte, sino a otra cosa... Quería, pues, saber no sólo acerca de los valientes de la infantería, sino también acerca de los de la caballería y de todo género de combatientes, pero, además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aún más, de cuantos son valientes no sólo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo como dándose la vuelta.... De nuevo, pues, intenta definir primero el valor: qué es lo idéntico en todos los casos. (*Laq.* 190<sup>d</sup>-191<sup>e</sup>).

Según esta aclaración, parece ser que lo que se está buscando es, entonces, un enunciado (*λόγος*) que enuncia *aquello común en todos los casos*, sin excepción alguna.



Sin embargo, el hecho de ser común en todos estos casos no es suficiente, por lo menos esto se pone de manifiesto en otros Diálogos en donde hay apuntes más específicos. Así, en el *Eutifrón*, aparece un criterio más:

- (T10) Sóc.— ... ¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter (*ἰδέα*) conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío? (*Eut.* 5<sup>d</sup>)
- (T11) Sóc.— ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio (*αὐτὸ το εἶδος*) por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un solo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías (*Eut.* 6<sup>d-c</sup>)
- (T12) Sóc.— Es probable, Eutifrón, que al ser preguntado qué es realmente lo pío, tú no has querido manifestar su esencia (*οὐσία*), en cambio hablas de un accidente que ha sufrido, el de ser amado por todos los dioses, pero no dices todavía lo que es (*Eut.* 11<sup>a-b</sup>)

Ahora Platón utiliza un término bastante representativo para identificar aquello que es expresado por la definición. El *εἶδος*, la *ἰδέα* y la *οὐσία*<sup>8</sup> sirven entonces como la base de la definición, apelando principalmente a dos criterios: 1) Se presenta en *todos* los casos particulares en los que se da aquello que se pretende definir (*x*); y 2) Se presenta *únicamente* en los casos en los que se da *x*. Este último criterio aparece en (T12), al mostrar Sócrates que la definición de Eutifrón de lo pío como “Lo que es amado por los Dioses” es una definición demasiado amplia, y que hay casos típicamente considerados como impíos que estarían cubiertos dentro de la definición. Pero estos criterios, aunque ya tienen muchas restricciones, no muestran todo lo que Platón espera de una definición. Y es un fragmento del *Menón* el que va a poner en evidencia este último criterio:

- (T13) Sóc.— ...lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, *todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes* (*ἐν γέ τι εἶδος πάντων ἀπασαῖ ἐχουσιν δι' ὃ εἰσιν ἀρεταί*), y es hacia ella hacia donde hay que dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. (*Men.* 72<sup>c</sup> <énfasis A.F.>)

Aquí aparece enunciado de manera más precisa cuál es el papel más importante del *εἶδος*: además de 1) y 2), es preciso añadir ahora un nuevo criterio: 3) Es “por el *εἶδος*” que cada caso particular de *x* es *x*, e. d., el *εἶδος* es tanto una propiedad que tiene cada caso particular que pertenezca a una clase *x*, como aquello que permite que haga parte de esta clase y, por lo tanto, que se pueda llamar tal. De esta manera, cuando Sócrates pregunta “¿qué es *x*?”, está haciendo una pregunta equivalente a “¿por qué cada caso particular (*a, b, c...*) hace parte del universal *x*?”. La definición es entonces el enunciado (*λόγος*) del *εἶδος*<sup>9</sup>, a partir del cual se dicen cuáles son las propiedades que tienen todos y cada uno de los *x*, en este caso, las virtudes. Este último criterio hace que Platón se comprometa con un tipo de realismo bastante fuerte<sup>10</sup> al asumir que cada caso particular pertenece de hecho a un universal. Pero es justamente este realismo lo que hace que un enunciado que califique como “buena definición” no sea elegido arbitrariamente, sino más bien objetivamente, e independientemente de un punto de vista particular, evitando en gran medida un relativismo nominal.

<sup>8</sup> Estos tres términos —Forma, Idea y Sustancia (o Entidad) serían respectivamente sus traducciones posteriores, pero que en estos Diálogos pueden ser en buena medida considerados como sinónimos, y aunque esto esté sujeto a discusión, serán asumidos como tales en el resto de este ensayo—, que van a tener una connotación bastante fuerte dentro de la filosofía posterior, aparecen quizás por primera vez aquí con un uso técnico, un poco precario, pero ya bien especificado. Es importante señalar que hasta este momento no hay una “Teoría de las Ideas” bien desarrollada, y aunque estos términos sean usados después por el mismo Platón con un sentido trascendente, aquí tienen únicamente el uso señalado más adelante como 1), 2) y 3).

<sup>9</sup> Alguien que quizás entendió muy bien este punto fue Aristóteles, quien —aunque distingue muy bien el *εἶδος* de la *οὐσία*— afirma que “la definición, en sentido primario y absoluto es de las entidades (*οὐσίαι*)” (*Met.* VII, 1030<sup>b</sup>5) Podría afirmarse incluso que Aristóteles retiró de este término la connotación de *Sustancia Trascendente* que tuvo en el Platón de Madurez, retomando esta acepción más formal, pero más básica.

<sup>10</sup> Como lo señala ROBINSON [1953], el realismo que asume Platón, hasta este diálogo, es que son las cosas mismas las que están ya determinadas por su esencia, independientemente de que cualquier hombre las perciba. “He is assuming that this form or essence or one in the many is not a word in the mouth, nor a concept in the head, but something existing in the particular *X*es independently of man” (120). Pero más allá de esta afirmación, podemos decir también que son las cosas mismas las que vienen de cierta forma “etiquetadas”, y que no es posible encontrar, en ningún momento, un caso “borroso”, del cual no sea posible afirmar indudablemente si es virtuoso o no.





<sup>11</sup> Es necesario hacer una observación sobre los ejemplos, y es que en (*Men.* 76e) Sócrates afirma, en un pasaje bastante enigmático, que de los tres, el mejor es el segundo. Sin embargo, no hay nada para sustentar esto. Hay dos hipótesis que pueden servir de explicación. La primera es que, dadas las afirmaciones hechas por Sócrates en (*Men.* 75d-e), se podría afirmar que es mejor el segundo ejemplo porque requiere para su aceptación —y para su comprensión— menos supuestos, a saber, que se comprenda qué significan “límite”, “plano” y “sólido”. Los otros dos ejemplos son más malos porque el primero requiere saber qué es el color, cosa imposible de comprender para un ciego, y el segundo ejemplo se compromete con afirmaciones como “hay ciertas emanaciones de las cosas”, las cuales son más difíciles de aceptar y de comprender. Una segunda hipótesis sería que justamente es sólo el segundo ejemplo el que cumple con los criterios 1), 2) y 3), mientras que los otros dos no dan cuenta justamente de 3). (Esta última hipótesis fue sugerida por el profesor Raúl Meléndez de la Universidad Nacional).

<sup>12</sup> Hay que hacer aquí una observación, como lo ha hecho NEHAMAS [1975]: “Meno does not answer Socrates’ question ... by mentioning a particular or even a set of particulars. He replies (71e1-72b5) by citing different *kinds* of virtue, different *ways* of being virtuous, not a particular virtuous things” (296 <énfasis en el original>). Lo importante de resaltar aquí, y hasta donde no llega Nehamas, es que, en buena medida, Menón entiende cómo debe ser la definición, y que no puede ser una definición ostensiva —la virtud es *esto*—, sino que debe abarcar un rango de casos. Lo que no entiende Menón es cómo hacer para que abarque esos casos y solamente esos.

<sup>13</sup> Una forma sistemática de exponer la paradoja aparece en FINE [1992], quien la plantea en forma de dilema:

Sócrates ofrece tres ejemplos de definiciones, para ilustrar mejor a Menón. Los ejemplos son tomados de la geometría —aunque hasta este momento no había sido sistematizada, tal como lo haría Euclides dos siglos más tarde— que, en comparación con la ética, había mostrado mejores resultados:

(T14) Sóc.— Fíjate si aceptas esto: que la figura sea para nosotros aquella única cosa que acompaña siempre al color. (*Men.* 75<sup>e</sup>)

(T15) Sóc.— De toda figura digo, en efecto, esto: que ella es aquello que limita lo sólido, o, más brevemente, diría que la figura es el límite de un sólido (*Men.* 76<sup>a</sup>)

(T16) Sóc.— A partir de esto, entonces, “comprende lo que te digo”, como decía Píndaro; el color es una emanación de las figuras, proporcionado a la vista y, por tanto, perceptible (*Men.* 76<sup>d</sup>)<sup>11</sup>.

Los ejemplos dan cuenta de una afirmación que se repite varias veces en la primera parte del diálogo, a saber, no confundir el todo con la parte, que fue el error que se le recalcó a Menón en sus tres intentos de definición. El primer intento de definición (T6) tenía el problema de ser una enunciación de partes que pertenecen a un todo, que es la virtud; y la objeción de Sócrates, bastante acertada, es que ésta es una enumeración de maneras en las que comúnmente se da la virtud, es algo así como una descripción de diccionario, pero si el término se utiliza siempre para designar lo mismo, debe ser unívoco, e.d., en alguna manera debe hacer referencia a algo que es idéntico. Por eso hay que recurrir a la *οὐσία* pues esta es lo común en cada caso particular, y así, dando cuenta de ella se da cuenta del todo<sup>12</sup>. El segundo intento de definición (T7) tal como lo presenta Menón, es bastante amplio, y se encontrarían casos que, cumpliendo con la definición, no calificarían como virtud, y por lo tanto, falla con el criterio 2); de ahí la reformulación que plantea Sócrates —“Ser capaz de gobernar justamente” (*Men.* 73<sup>c</sup>)—, y que Menón acepta fácilmente. Sin embargo, esta reformulación tiene el problema de no cumplir con el criterio 1), pues la justicia es *una* virtud, por lo que no se da cuenta del *todo*.

Luego de refutar el segundo intento de definición, se dan los ejemplos (T14), (T15) y (T16), los cuales, por lo menos, hacen que Menón plantee una tercera definición (T8) mucho mejor. Para refutar esta posible definición se siguen dos pasos: el primero (*Men.* 77<sup>b</sup>-78<sup>c</sup>), es examinar la primera parte de la posible definición, a saber, “desear las cosas bellas”. No obstante, se llega a la conclusión de que nadie desea, por su voluntad y con conocimiento, cosas feas, y si lo hace, es un desgraciado. Esta definición deja por fuera a los desgraciados, pero sin embargo, en cuanto al desear, nadie sería mejor que nadie, y por lo tanto muchas personas, consideradas como no-virtuosas, calificarían como tales. Se espera, entonces, que la segunda parte de la posible definición sirva como restricción para evitar que esos casos sean abarcados. Pese a esto, la segunda parte de la definición resulta más problemática (*Men.* 78<sup>c</sup>-79<sup>b</sup>), por la misma razón que la definición dada en (T7), pues no se puede “ser capaz de procurarse” cualquier cosa de cualquier modo, sino si se realiza tal adquisición “justa y santamente”. De nuevo se incurre en el error de definir el todo a través de la parte y, por lo tanto, falla, en esta última definición, el criterio 1).



### §3 LOS PROBLEMAS DEL MÉTODO SOCRÁTICO

Menón reconoce que no sabe cuál es la definición de virtud. Sin embargo, Sócrates propone que ambos busquen qué es la virtud, pero su interlocutor, viéndose entorpecido —en aporía—, presenta la siguiente objeción, poniendo en tela de juicio el éxito de una búsqueda de este tipo:

(T17) Men.— ¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirías, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías? (*Men.* 80<sup>d</sup>)

Sócrates completa la objeción de Menón, y hace una reformulación más sistemática:

(T18) Sóc.— ...¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretejer: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podrá buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe— puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar—. (*Men.* 80<sup>e</sup>)<sup>13</sup>

Hay ciertas diferencias entre los dos planteamientos: (a) “aquello que ignoras totalmente”: Sócrates no afirma que sea totalmente; (b) la tercera pregunta de Menón no es tratada por Sócrates; (c) tampoco hay, en la afirmación de Menón, algo semejante a “ni podrá buscar lo que ya sabe”<sup>14</sup>. Sin embargo, el punto principal al que apunta la aporía —como la plantean tanto Menón como Sócrates— es que la búsqueda es inconducente, y no se sabe a dónde se ha de llegar, a menos que se sepa de antemano.

Hay que anotar que lo que se pone de manifiesto en la Paradoja de Menón no es la imposibilidad del conocimiento<sup>15</sup>, sino la imposibilidad del hallazgo que se pueda dar por medio de la *búsqueda* (ζήτησις). El problema es entonces para Sócrates. ¿Con qué legitimidad afirma *buscar* lo que es la virtud? o, más aún, ¿qué tan productiva puede resultar su vida, cuando se la ha pasado *buscando*, y ahora le presentan una objeción que, de ser conclusiva, explicaría por qué no parece haber garantías para que aquella *búsqueda* pueda tener éxito? Parece que, de hecho, son muy pocas las posibilidades que tiene Sócrates para encontrar respuesta a la pregunta que él mismo planteó al comienzo del Diálogo, y Menón hace evidente aquí que hay una dificultad mayor, y es necesario solucionarla primero, si se quiere responder a la pregunta que planteó Sócrates al inicio del Diálogo. No es simplemente una dificultad subjetiva la que plantea Menón, lo que la haría un poco menos relevante teóricamente, pues simplemente otra persona que entre en el diálogo diría que él no encuentra tal dificultad y de esta manera es posible seguir adelante. La dificultad es más conceptual, es la imposibilidad de hallar los términos adecuados, y de cómo hacerlos encajar lógicamente unos con otros para que se obtenga la respuesta precisa. La aporía requiere una solución; de lo contrario se tendrían buenas razones para creer que toda búsqueda de este tipo quedará inconclusa<sup>16</sup>.

Sin embargo, ésta no es la única dificultad que puede enfrentar el método socrático. De hecho, hay un problema al buscar este tipo de conocimiento, que tiene

“(1) For any  $x$ , one either knows or does not know  $x$ ; (2) If one knows  $x$ , one cannot inquire into  $x$ ; (3) If one does not know  $x$ , one cannot inquire into  $x$ ; (4) Therefore, whether or not one knows  $x$ , one cannot inquire into  $x$ ” (205-206). Me parece, sin embargo, que esta forma de plantear la paradoja tiene sustanciales diferencias con la forma como lo hace Platón. En primer lugar, porque no es claro que (1) aparezca, además, es una afirmación demasiado fuerte con la que el mismo Menón quizás ni siquiera se hubiese atrevido a comprometer. El segundo punto, y más importante, es el “cannot”, que refleja una imposibilidad lógica, mientras que el griego (οὐτε γὰρ ἂν ὃ γὰρ οἶδεν ζητοῖ) es un tiempo hipotético. La traducción sería “No buscaría lo que sabe”.

<sup>14</sup> Estas diferencias son resaltadas por FINE [1992] (219, n. 21), quien afirma que no son sustanciales. Que sean o no sustanciales, es algo que no voy a entrar a discutir aquí en detalle, sin embargo, sobre (a) recuérdese que al comienzo del diálogo Sócrates afirmaba no saber totalmente qué era la virtud (T2), por lo que él mismo debe dar cuenta de este punto aquí. Sobre (b), esta pregunta es sobreentendida por la conclusión de la aporía, pues si se sabe lo que se busca, ¿para qué buscarlo? Y si no se sabe ¿cómo afirmar que se encontró? Sobre (c), Sócrates hace esta afirmación únicamente para hacer más clara la aporía, resaltando las dos partes que conducen a esta.

<sup>15</sup> Pensar que la paradoja de Menón es acerca del conocimiento ha llevado a algunos a pensar que es sobre determinado tipo de conocimiento, como MORAVCSIK [1971], quien, a pesar de señalar que la paradoja es directamente sobre la *búsqueda*, limita el alcance de la paradoja al terreno de lo *a priori*. “To sum up, although Plato places no explicit limitations to the paradox, he discusses it and the recollection thesis, only in connection with that he takes to be *a priori* inquiries. This, in conjunction with our analysis of the nature of the paradox, makes it reasonable to assume that both the paradox and its proposed solution are interpreted by Plato to apply to *a priori* contexts only” (57). Dos observaciones: la primera, con respecto a la diferencia (a) entre



el planteamiento de Menón y el de Sócrates, y es que, según Moravcsik, Platón estaría respondiendo solamente al replanteamiento de Sócrates, cosa que no parece del todo cierta (ver n.14) y la segunda es ¿hasta dónde admitiría Platón la distinción moderna entre *a priori* y *a posteriori*?

<sup>16</sup> NEHAMAS [1985] resalta que “It is only after the failure of his third effort that Meno begins to lose his patience” (301). En mi opinión, no es solamente Menón quien ha perdido la paciencia; también parecen haberla perdido los primeros lectores de los Diálogos, quienes se han cansado de su inconclusividad, viendo cómo continúa una búsqueda que parece interminable e inalcanzable, pero, a pesar de todo, esperan que en algún momento se acabe. Parece que Platón mismo también ha perdido la paciencia al ver que su protagonista, después de haber perseguido por tanto tiempo la búsqueda de conocimiento, hasta el momento nunca ha llegado a encontrarla.

<sup>17</sup> Véanse VLASTOS [1983]; KRAUT [1984]; BRICKHOUSE & SMITH [1984]; POLANSKY [1985].

<sup>18</sup> Hasta el momento no se ha dado una respuesta satisfactoria a este problema. VLASTOS [1983] responde a éste afirmando que bajo el proceder de Sócrates hay varios supuestos: “(A) Anyone who ever has a false moral belief will always have the same time beliefs entailing the negation of that false belief... (B) The set of moral beliefs held by Socrates at any given time is consistent... (C) [Conclusión de (A) y (B)] The set of moral beliefs held by Socrates at any given time is true” (57-60). Sin embargo, BRICKHOUSE & SMITH [1984] han detectado un *Non Sequitur* en este argumento. KRAUT [1983] afirma que “...for Socrates any moral proposition, however obvious it strikes us and however widely it is believed, is a potential candidate for rational scrutiny, and must be rejected if serious enough objections are brought against it. But this willingness to revise any of his beliefs is compatible with his thinking, quite justifiably, that some of his beliefs need not to be defended in argument and that others do not... He makes no appeal to self-evidence or the common consensus, but he does begin his arguments with propositions

lugar principalmente en el *Gorgias*, y que ha sido señalado por varios intérpretes<sup>17</sup>, llamado el *Problema del Elenchus* (PE). El problema es el siguiente: parece que el método de refutación socrática no se limita simplemente a encontrar incoherencias entre las creencias de los interlocutores de Sócrates, sino que, además, tiene cierto alcance positivo, demostrando algunas afirmaciones como (T5). Pero, ¿por qué afirma Sócrates que dicha afirmación es “verdad”, si lo único que hizo fue mostrar que las creencias de su interlocutor son incoherentes?

Toda refutación parte de una afirmación del interlocutor, *T*. La refutación se basa exclusivamente en las creencias del interlocutor, quien asume varias afirmaciones *p* y *q*. Pero de *p* y *q* se sigue  $\neg T$ . Ahora bien, para que se haya demostrado  $\neg T$  no solamente hay que aceptar que se sigue lógicamente de *p* y *q*, sino que, además —y este es el principal problema— *p* y *q* deben ser verdaderas, lo cual en ningún momento se afirma, ¿de dónde saca Sócrates que “es verdad que”  $\neg T$ ?<sup>18</sup>

Las acusaciones más graves que se le puede hacer a Sócrates son las siguientes: por un lado, si se queda con un conjunto de creencias que son coherentes sin más, y por ser coherentes afirma que son “verdad”, resulta que la verdad de tales creencias parece incurrir en circularidad. Todo sistema de creencias debe evitar posibles creencias “aisladas”, cuyo valor de verdad sería problemático de establecer de manera no arbitraria. Pero para hacer esto hace falta mostrar la consistencia lógica del conjunto, deduciendo unas creencias a partir de otras. Ahora bien, si se pretende evitar un regreso al infinito, se requieren ciertos principios de la deducción, pero ¿cuáles serían estos principios? Si tales principios deben hacer parte del conjunto de creencias, su valor de verdad se ha de establecer a partir de otras creencias, lo que haría que la cadena deductiva fuera circular. Pero si se pretende evitar la circularidad, habrá que renunciar a la mera coherencia y buscar unos principios cuya verdad tuviera otro tipo de fundamento. Por otro lado, es posible encontrar a otra persona que tenga un conjunto de creencias que sean perfectamente coherentes, pero que en su sistema haya algunas creencias que, si se trasladaran al sistema de Sócrates, serían falsas<sup>19</sup>. Especialmente esta segunda crítica, de ser pertinente, haría a Sócrates un protagórico que cree que “Todas las representaciones y opiniones son verdaderas y que la verdad es una de las cosas relativas, ya que todo lo que se le representa o parece [ser] a alguien, inmediatamente cobra existencia para él”<sup>20</sup>, solamente quizás con un poco más de conocimientos de lógica.

Ambos problemas convergen en el mismo punto: el primero, señalado por Menón, es que parece que el método Socrático no puede dar con el buen término al que debería llegar la *búsqueda*, es decir, no parece posible encontrar las definiciones que Sócrates pide, pues no se puede buscar algo que no se conoce; y el otro problema, detectado más recientemente, es que aunque la refutación puede llegar a mostrar ciertos resultados —como es el caso de la afirmación (T5)—, tales resultados dependen de una teoría de la verdad que no parece justificar lo suficiente las conclusiones a las que puede conducir el método. En suma, ambos problemas se complementan el uno al otro, al no poder dar cuenta sino de “resultados negativos”: el primero, por no poder alcanzar lo que se *busca*, y el





segundo, porque, aún habiendo alcanzado ciertos resultados —aunque no fueran los que se esperaba—, estos no parecen estar lo suficientemente apoyados como para calificar como “resultados positivos” de la *búsqueda*. Hace falta, por lo tanto, justificar el empleo del método Socrático para que la investigación obtenga los frutos esperados.

Para justificar que la *búsqueda* pueda tener éxito, a través del método Socrático, se enuncia la *Teoría de la Reminiscencia* (TR):

(T19) Soc.— ...Estando 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, en suma, que una reminiscencia (*Men.* 81<sup>d</sup>).

Luego de esta afirmación, sirviéndose Sócrates del ejemplo de refutación que ofrece a Menón con el esclavo, muestra que es posible recordar —e.d., aprender— algunas cosas y, a partir de ahí, recordar todo lo demás<sup>21</sup>.

El ejemplo con el esclavo puede considerarse, hasta cierto punto, un caso típico de refutación<sup>22</sup>. Al final de este peculiar diálogo Sócrates afirma:

(T20) Sóc.— Y esas opiniones que acaban de despertarse ahora, en él, son como un sueño. Si uno siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro. (*Men.* 85<sup>c</sup>)

Hay que hacer varias distinciones aquí para ver cómo opera la reminiscencia: En primer lugar, se tiene un conjunto de creencias “conscientes”, las cuales, aunque sean algunas verdaderas y otras falsas, pueden guiar la *búsqueda*, pues aunque no se *conozca* lo que se está buscando, se tienen ciertas *creencias* con respecto a lo que se busca. En segundo lugar, se tiene un conjunto de *Saber* que está tácito o inconsciente, al que se accede solamente a través de la reminiscencia.

Ahora bien, la TR soluciona la paradoja de Menón, ya que en un sentido refuta la afirmación “no se busca lo que se sabe”, puesto que aun teniendo un *Saber* dentro cada persona, es preciso buscar para encontrarlo, haciéndolo consciente, explícito. Además de esto, también refuta la afirmación “no se busca lo que no se sabe”, pues en el otro sentido de conocimiento —*Saber* consciente— no se sabe, pero se tienen ciertas creencias que nos pueden indicar hacia dónde orientar la búsqueda; y dado que es posible resolver problemas a partir de tales creencias, y de esta manera aprender —como le sucede al esclavo—, de igual manera es posible avanzar en la búsqueda hacia el encuentro de las definiciones que Sócrates busca<sup>23</sup>.

Pero además de esto también se da un primer paso para solucionar el PE —aunque aquí se hace un desplazamiento del problema—, pues de hecho se adquieren verdades al “recuperarlas” de ese estado inconsciente en el que se

so eminently reasonable that they are *as yet* in no need of justification” (65 <énfasis en el original>). El problema que yo vería sería entonces ¿por qué tales creencias han de ser escogidas como premisas? Además parece que para Platón esta decisión no es tan convencional como Kraut pretende mostrarla.

<sup>19</sup> Ambas críticas al coherentismo, bastante conocidas, pueden verse en HAACK [1993], (25-30).

<sup>20</sup> SOFISTAS. B.1 (Sexto Empírico. *Contra los matemáticos* VII, 60).

<sup>21</sup> Esta posibilidad de recordar “las demás cosas” se sostiene en el diálogo con una afirmación bastante oscura: “la naturaleza está toda emparentada consigo misma”. Esto se puede interpretar como una conexión interna que hay en la naturaleza, a la cual el hombre de alguna manera puede acceder —quizás por medio de la lógica— logrando desentrañar su relación. De ahí el realismo que Platón toma como base para todo el conocimiento, empezando por las definiciones mismas (Ver n.10).

<sup>22</sup> BENSON [1990] ha señalado el paralelo que hay entre las refutaciones que se dan en diálogos anteriores y la del esclavo, afirmando cuatro estados por los que se pasa en una refutación: (1) Planteamiento del problema; (2) refutación de la creencia original, y reconocimiento de ignorancia. (3) Estado de adquisición de *opinión verdadera*. (4) Adquisición de *conocimiento* en sentido estricto. Sin embargo, (4) nunca aparece ni en las refutaciones anteriores, ni ahora con el esclavo, como señala Benson, y esto deja latente un problema que no parece ser resuelto: ¿cómo es posible, a fin de cuentas, obtener *conocimiento*?

<sup>23</sup> WHITE [1976] señala que Sócrates solo refuta la afirmación “no se busca lo que se sabe”, mientras que FINE [1992] afirma que Sócrates refuta la afirmación “no se busca lo que no se sabe”. La propuesta de solución que aquí se plantea señala que ambas posiciones no son excluyentes y, con base en la distinción de los dos tipos de saber, se puede refutar tanto la primera como la segunda.



<sup>24</sup> GENTZLER [1994] muestra que la TR resuelve sin más supuestos teóricos el PE, con base en la siguiente afirmación: “We can form conscious true beliefs about the instances of moral and mathematical properties, because ..., even prior to recollection, these unconscious true beliefs about the nature of mathematical and moral properties constraint the way in which we conceptualize the world” (293-294 <énfasis en el original>). Esta afirmación es dudosa en varios sentidos: primero, porque de ser así, ¿cómo explicar la obtención de creencias falsas? Segundo, porque no es claro el papel que jugaría la lógica en el proceso de reminiscencia.

encuentran. El conocimiento que se recupera por medio de la reminiscencia es *verdad*, pues de no ser así, tendría lugar la refutación para eliminar tal creencia. Hay un presupuesto básico en la TR, y es que las verdades son encontrables. El único apoyo que se da a esto es que la *verdad* ha sido descubierta en algunos momentos y con referencia a algunos casos particulares, pero sin embargo, dado que sucedió una vez este hallazgo, es de esperarse que vuelva a suceder. La creencia falsa se explica entonces por no saber “aprender”, o mejor dicho, por no hacer uso de la refutación, que es el elemento que posee el hombre para que “recuerde”, pues si se tiene una creencia falsa, en algún momento va a tener que ser sometida a examen y si el examen es adecuado, la falsa creencia va a caer<sup>24</sup>.

Sin embargo, queda un problema por resolver, y es el de ¿cómo es posible, en últimas, obtener *Conocimiento*? Hace falta una distinción más clara entre cualquier cosa que puede ser recordada y aquello que siendo recordado califica como *Conocimiento*, es decir, como fundamento de otras afirmaciones. Este sería el paso final para solucionar el PE, pues el conocimiento de cierto tipo de afirmaciones depende de su fundamento, pero otras afirmaciones son el fundamento de las anteriores. Esta distinción también aparece en el Menón.

#### §4 CONOCIMIENTO Y OPINIÓN VERDADERA

La distinción entre estos dos aparece reiteradamente a lo largo del Diálogo (*Men.* 77<sup>e-e</sup>, 82<sup>e</sup>, 96<sup>e</sup>-100<sup>e</sup>), pero sin embargo, no es clara, principalmente por la ambigüedad señalada de dos tipos de conocimiento que surgen como conclusión de la reminiscencia: el explícito (o consciente) y el tácito (o inconsciente). Aunque sin mucho esfuerzo es posible reconocer en los tres fragmentos citados que el *Conocimiento* y la *Opinión Verdadera*, los cuales constituyen esta distinción, tienen que ver explícitamente con el conocimiento consciente.

La mejor distinción que se hace en el Diálogo entre *Conocimiento* y *Opinión Verdadera* aparece casi al final:

(T21) Soc.—... No has prestado atención a las estatuas de Dédalo... también ellas, si no están sujetas, huyen y andan vagabundeando, mientras que si lo están, permanecen... en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma de los hombres, de manera que no valen mucho hasta que uno las sujeta con una discriminación de la causa (*αἰτίας λογισμοί*). Y esta es, amigo Menón, la reminiscencia, como convinimos antes. Una vez están sujetas, se convierten en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión, y además, difiere aquél de ésta por su vínculo. (*Men.* 97<sup>d</sup>-98<sup>a</sup>).

Aquí hay ya una diferencia fundamental entre *Conocimiento* y *Opinión Verdadera*, y es que las opiniones (o creencias) “se escapan” a la memoria, y por eso se olvidan, hasta que no se “atan”. El problema que plantea la metáfora es justamente de qué manera se deben “atar” las opiniones.



La primera posibilidad es que se aten entre ellas. Así parece suceder en la segunda parte del diálogo con el esclavo, pues éste tiene, hasta cierto punto, atadas sus creencias unas con otras. Pero eso nos devolvería al problema de la coherencia. Además, ¿qué garantiza el hecho de tener creencias amarradas unas con otras? Puede ser que todas al mismo tiempo se olviden, y entonces no haya conocimiento. Más aún, es preciso tener en mente la afirmación hecha por Sócrates en (T20), según la cual el esclavo, hasta este momento, no tiene *Conocimiento*, sino simplemente *Opinión Verdadera*.

Mayor evidencia para afirmar que hasta este punto no se ha alcanzado *Conocimiento*, sino *Opinión Verdadera*, aparece en el *Gorgias* luego de la refutación a Calicles:

(T22) Soc.— En todo caso, yo establezco esto así y afirmo que es *verdad*... En una palabra, hacer algún daño a mi persona o a mis bienes es peor y más vergonzoso para el que lo comete que para mí que lo sufro. *Estas afirmaciones que, tal como yo las mantengo, nos han resultado evidentes antes, en la discusión precedente, están unidas y atadas, aunque sea un poco rudo decirlo, con razonamientos de hierro y acero, por lo menos según se puede pensar. Si no consigues desatarlos tú u otro más impetuoso que tú no es posible hablar con razón sino hablando como yo lo hago, pues mis palabras son siempre las mismas, a saber: que ignoro cómo son estas cosas...* (*Gor.* 507<sup>d</sup>-509<sup>a</sup> <énfasis A.F.>)

Aquí es posible ver mejor la relación entre *Conocimiento* y *Opinión Verdadera*: Sócrates afirma que, luego de una refutación, ha encontrado una afirmación que tiene atada con “razonamientos de hierro y acero” —tal como se podría afirmar luego del diálogo con el esclavo en (T20)—, pero sin embargo, sigue afirmando que ignora *cómo* son estas cosas. La explicación que se puede dar para que Sócrates siga afirmando lo segundo es solamente una: Puede hacer algunas afirmaciones acerca de la justicia, pero no sabe *cómo* es la justicia, y no sabe *cómo* es la justicia porque no sabe *qué es* la justicia.

De nuevo aparece entonces el *PPD*, pues, como parece suceder en (T22), se puede tener *Opinión Verdadera* sin tener *Conocimiento*, y la *Opinión Verdadera* puede estar fuertemente atada, como lo está el argumento de Sócrates en el *Gorgias* —o como sucedió al final del diálogo con el esclavo, como señala Sócrates en (T20)— pero esto es solamente un *fragmento de conocimiento*.

Se pone de manifiesto entonces que lo que Platón entiende por *Conocimiento* en este diálogo es la *Definición*. De esta manera, saber “qué es *x*”, en este sentido de saber como fundamento, es saber la definición, en donde confluyen aquellas discriminaciones de la causa (*αἰτίαι λογισμοί*) y la que se convierte en respuesta a la pregunta “¿qué es *x*?” para que, a partir de allí, se pueda dar cuenta de “cómo es *x*”. Así, sin saber esta no se sabrá el cómo, y ya es posible entender mejor la pregunta que plantea Sócrates al comienzo del diálogo: No podemos saber cómo es la virtud si antes no sabemos qué es lo que sirve de fundamento de cada acción que califique como virtuosa, y no podemos afirmar que tenemos *Conocimiento* en sentido estricto acerca de la virtud si no tenemos la *Definición* de virtud. El *Conocimiento*,



por ser explicación última, nos da las razones por las cuales la virtud es lo que es y, además, las razones por las que cada una de las virtudes debe ser llamada tal; por otro lado, también se sabrá si la virtud es enseñable, o se da por naturaleza o por práctica. Pero previamente a tener *Conocimiento* solamente es posible *Opinar Verdaderamente* utilizando el método hipotético, el cual sólo es aplicable cuando es preciso indagar sin tener aún una definición, pero por esta misma razón sus resultados son *hipotéticos*, mientras que una definición no es *hipotética*. De ahí que tal vez no sea la primera vez que Platón utilice su método hipotético, solamente que aquí le está asignando un nombre, y lo está reafirmando como el método por el cual es posible tener *Opiniones Verdaderas*, pero nunca *Conocimiento*.

El último asunto que quedaría por resolver tiene que ver con la siguiente afirmación:

(T23) Sóc.— Pero yo también, sin embargo, no hablo sabiendo, sino conjeturando. Que son cosas distintas la recta opinión y el conocimiento, no me parece que lo diga ciertamente sólo por conjetura, pero si alguna otra cosa puedo afirmar que sé —y pocas serían las que afirme—, ésta es precisamente una de las que pondría entre ellas. (*Men.* 98<sup>b</sup>)

¿Por qué afirma Sócrates que *conoce* la distinción entre *Opinión Verdadera* y *Conocimiento*? Para que afirmara tal cosa debería tener —según fue mostrado en el párrafo anterior— alguna definición de la cual proviniera su *Conocimiento*. Ahora bien, ¿cuál podría ser esa definición? La única que necesitaría Sócrates para afirmar esto sería la definición de *Definición*. De hecho, que se ponga en evidencia que Sócrates realmente sabe la definición de *Definición* es algo que aparece claro en las afirmaciones hechas por él en (T9) a (T16). Éste es el *Conocimiento* que posee Sócrates, y su *búsqueda* refleja el esfuerzo por conectar este *Conocimiento* con otros *Conocimientos*, e.d., su *búsqueda* de otras *Definiciones*, aun cuando desconozca tales otras definiciones.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1994). *Metafísica* (trad. T. Calvo). Madrid: Ed. Gredos. .
- Benson, H. (1990). “Meno, the Slave Boy and the Elenchos”. En: *Phronesis*, 35, 128-158.
- Brickhouse, T & Smith, N. (1984). “Vlastos on the Elenchos”. En: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 185-196.
- Fine, G. (1992). “Inquiry in the *Meno*”. En: R. Kraut (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 200-226.
- Gentzler, J. (1994). “Recollection and ‘The problem of the Socratic Elenchos’”. En: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 10, 257-295.
- Haack, S. (1993). *Evidence and Inquiry*. Oxford: Blackwell.





Kahn, Ch. (1981). "Did Plato write Socratic Dialogues?". En: H. Benson. (ed). *Essays in the Philosophy of Socrates*. Oxford. 1992, 35-52 <Orig. en *Classical Quarterly*, 31>.

\_\_\_\_\_ (1986). "Plato's Methodology in the Laches". En: *Revue Internationale de Philosophie*, 40, 7-21.

Kraut, R. (1984). "Comments on Gregory Vlastos 'The Socratic Elenchus'". En: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 59-70.

Moravcsik, J. (1971). "Learning as Recollection". En Vlastos, G. (ed.) *Plato. I: Metaphysics and Epistemology. A collection of Critical Essays*. New York, Anchor Books, 53-69.

Nehamas, A. (1975). "Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues". En: *Review of Metaphysics*. V. 29, N° 2, 287-306.

\_\_\_\_\_ (1985). "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher". En: H. Benson (ed.): *Essays on the Philosophy of Socrates*. N.Y. Oxford University Press. 1992, 298-316 <Orig. en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 3>.

Platón. (1981-1983). *Diálogos*. T. I-II. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid. Ed. Gredos. (A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son de esta edición).

Polansky, R. (1985). "Professor Vlastos's Analysis of Socratic Elenchus" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 247-259.

Robinson, R. (1953). "Socratic Definition". En G. Vlastos (ed.) *The Philosophy of Socrates*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1980, 110-124 <Orig. en: *Plato's Early Theory of Knowledge*. Oxford: O.U.P., Cp. V>.

Sofistas (1996). *Testimonios y Fragmentos*. B.C.G. Madrid. Gredos.

Vlastos, G (1983). "The Socratic Elenchus". En: G. Fine (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Oxford: O.U.P. 1999, 36-63 <Orig. en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1>.

White, N. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.