

MENÓN EL POLITIKOS.
POLÍTICA Y UNIDAD DEL ALMA
EN EL MENÓN DE PLATÓN

Meno the Politikos
Politics and Unity of the Soul in Plato's Meno

SERGIO ARIZA*

Universidad de los Andes - Colombia

RESUMEN

Se analizan algunos usos del tópico de la política en el *Menón*, para mostrar que la virtud discutida es política, no sólo porque los interlocutores están interesados exclusivamente en la cualidad que debe poseer el gobernante, sino también porque tal cualidad consiste en una forma de autogobierno del alma. El alma es vista así como una entidad política cuya excelencia depende del tipo de gobierno impuesto. Se relaciona esta propuesta con la psicología implícita en la primera sección del diálogo, en la que se discute la unidad de la virtud. El *Menón* se muestra así como un diálogo que prefigura la analogía de alma y polis expuesta en la *República*.

Palabras clave: Platón, *Menón*, *República*, política, virtud.

ABSTRACT

The article analyzes some of the uses of the theme of politics in the *Meno* in order to demonstrate that the virtue under discussion is political not only because the interlocutors are exclusively interested in the quality that a good ruler must possess, but also because such quality is a form of self-rule of the soul. Thus, the soul is seen as a political entity whose excellence depends on the type of government imposed. This proposal is associated with the psychology implicit in the first section of the dialogue, in which the unity of virtue is discussed. The *Meno* thus appears as a dialogue that anticipates the analogy of soul and *polis* set forth in the *Republic*.

Keywords: Plato, *Meno*, *Republic*, politics, virtue.

.....
Artículo recibido: 15 de enero del 2012; aceptado: 17 de abril del 2012.

**sariza@uniandes.edu.co*

En la última sección del *Menón* (100a) Sócrates sugiere que el auténtico πολιτικός es aquel que es capaz de hacer a otros πολιτικοί y compara a este con Tiresias en el Hades, “una cosa verdadera entre sombras con respecto a la virtud”.¹ Platón hace así claro que la política es un tópico central del diálogo, porque lo que estas palabras sugieren es que quien personifica al auténtico virtuoso no es otro que el político en su labor de educar a otros políticos. Sin embargo, el lector de esta obra difícilmente reconocerá tal tópico como relevante para entender el diálogo. De hecho, el rol de la política en el argumento del *Menón* parece ser tratado en la literatura secundaria o bien de modo marginal o bien ser por completo ignorado.² Pero el hecho es que este tópico se insinúa aquí y en otros momentos de esta obra,³ de modo que es pertinente preguntarse por el papel que tienen tales alusiones en la interpretación del diálogo. El presente ensayo explora algunas resonancias de tal tema en esta obra. Se intentará mostrar, en primer lugar, que el concepto de *virtud* buscado en este diálogo es en un doble sentido político. Es, en un primer y obvio sentido, político porque tanto Menón como Sócrates buscan la cualidad que habilita a una persona para ser gobernante de una polis. Pero es político en un segundo sentido: el acuerdo a que llegan ambos interlocutores en la última sección del diálogo consiste en ver la virtud como una especie de autogobierno en el alma. Ser virtuoso implica instaurar un gobierno en el alma detentado o bien por el conocimiento o bien por la opinión correcta. Por tanto, el alma emerge como una especie de organización política cuya virtud depende de un correcto gobierno. El segundo objetivo de este ensayo es mostrar que, interpretando así el concepto de virtud, se pueden articular de manera orgánica la

- 1 Las traducciones del griego al español son mías.
- 2 Los estudios que se preguntan por el problema central y la unicidad temática del *Menón* ignoran con asombrosa unanimidad el tópico de la política. La lista de trabajos sería inmensa para reseñarla aquí, me conformo con nombrar tres destacadas monografías: Bluck considera que los tres tópicos del diálogo son la investigación por la definición, la teoría de la reminiscencia y la teoría de la virtud basada en la opinión correcta (cf. 41). La teoría política no aparece como un tema relevante. Scott (cf. 214-215) identifica el problema de educación moral como el predominante del diálogo y, aunque evita interpretar la última parte del texto, aquella precisamente en la que la virtud política es explícitamente tematizada, como un pasaje irónico (cf. *Id.* 185-193), esto no lo lleva a preguntarse por la filosofía política implícita en el diálogo. Igualmente Weiss (2001), quien insiste en que el diálogo no es, en general, sobre investigación sino sobre investigación moral, deja oscura la relación entre este tema y la filosofía política de Sócrates.
- 3 En particular, a partir de 90a (con la intervención de Anito) se hace explícito que la indagación por la naturaleza y la enseñabilidad de la virtud se remonta a la pregunta por el auténtico político.

primera parte del diálogo, en la que se discute sobre la unidad de la virtud, y la última sección, en la que se intenta determinar quién es el auténtico *πολιτικός*. Aquí será vital entender el diagnóstico sobre Menón que subyace a toda la discusión sobre la unidad de las virtudes en la primera parte del diálogo, pues se mostrará que las dificultades de este personaje descansan en una falsa interpretación de la unidad del alma que a su vez remonta a un falso entendimiento de lo que significa gobernar.

Mi exposición se divide en tres partes: en la primera intento mostrar que el concepto de virtud que les interesa discutir tanto a Menón como a Sócrates es el de la virtud política. En este apartado me restrinjo a desarrollar tal posición en el marco del primer sentido de virtud política señalado arriba. En la segunda parte me concentro en la figura de Menón y argumento que la teoría de la virtud que este desarrolla en la primera sección del diálogo se enraíza en una concepción implícita sobre el alma humana que se caracteriza por verla como una entidad no unificada y dispersa en esferas no interconectadas. Finalmente, desarrollo la concepción de virtud de Sócrates, en la cual se hace evidente que su virtud es política en un segundo sentido: la virtud socrática, se mostrará, no es otra cosa que una forma de gobernarse a sí mismo. Este segundo sentido servirá de articulador de la primera parte del diálogo, donde el problema es la unicidad de la virtud y la concepción de alma que tiene Menón, y de la última sección, que trata explícitamente sobre política.

1. Virtud política en el *Menón*

Mi primer propósito es mostrar que tanto Menón como Sócrates consideran que la virtud más excelsa, y de la que, por tanto, trata la discusión, es la virtud política. A ambos interlocutores les interesa hallar aquella propiedad que habilita a una persona a ser un gobernante y, por tanto, otras interpretaciones del concepto de virtud más comprensivo no son tratados en el diálogo. Ello debería ser claro para cualquier lector si se tienen en cuenta las alusiones permanentes a la virtud del político. Desafortunadamente la discusión inicial (71e-72a) oscurece este punto, pues allí parece que los interlocutores, en particular Sócrates, asumen que la virtud buscada es de una naturaleza generosa y abarca no sólo a gobernantes sino también a ciudadanos en general, incluyendo mujeres, niños y esclavos.

En el caso de Menón es manifiesto su interés por la virtud política. El primer indicio es su profesión, delatada en la siguiente intervención de Sócrates: “¿Sabes que no sólo a ti y a los otros políticos les parece que [la virtud] a veces se enseña y a veces no, sino que sabes que también Teognis, el poeta, dice estas mismas cosas?” (*Men.* 95d).

Menón es un πολιτικός.⁴ Pertenece, por tanto, a la misma categoría de hombres prominentes como Temístocles, Aristides, Pericles y Tucídides (a quienes Sócrates ha mencionado en su discusión con Anito (93c-94e) y a quienes debe referir la expresión “los otros políticos” en el pasaje citado arriba). El diálogo se desarrolla, entonces, entre Sócrates y un político y es con un político con quien Sócrates indaga qué es la virtud y si esta es enseñable.⁵

Las definiciones de Menón confirman su interés por la virtud política. Una vez abandonado un débil intento de ofrecer definiciones de virtudes de acuerdo con roles sociales (71e-72a), Menón ofrece la que es su concepción estándar de virtud: “Ser capaz de gobernar a los hombres (ἄρχειν οἷόν τ’ εἶναι τῶν ἀνθρώπων)” (73d).⁶ Las subsiguientes definiciones de Menón se dirigirán a determinar este tipo

- 4 El término πολιτικός puede referir también al habitante de una polis, al ciudadano, sin referencia a gobernantes. Pero tal traducción no tiene cabida aquí. Obsérvese que en el pasaje citado Sócrates hace un contraste entre los πολιτικοί como Menón y los poetas como Teognis. El contraste sugerido no es entre ciudadanos y no ciudadanos sino entre profesiones: entre políticos y poetas.
- 5 Esta peculiaridad de Menón nos da ya luces, sin necesidad de análisis más refinados, sobre un hecho que permanecería de otro modo inexplicable: la amistad de Menón y Anito. En el diálogo se menciona que estos dos personajes comparten lazos de hospitalidad heredada, pero esta circunstancia histórica no nos ofrece el motivo que lleva a Platón, como autor, a poner de relieve esta conexión en el diálogo. En cambio, si partimos del hecho de que tanto Menón como Anito son políticos profesionales, podemos entender por qué estos dos personajes aparecen tan estrechamente vinculados y por qué Anito puede reemplazar en un momento determinado a Menón en la indagación sobre la enseñabilidad de la virtud. De este modo, en la superficie del drama, la relación de Anito y Menón se limita a un compromiso de hospitalidad heredado de los ancestros, pero este rasgo es signo de una conexión más reveladora para el entendimiento del diálogo: Menón y Anito comparten la misma profesión, la política y, por tanto, a pesar de las posibles diferencias ideológicas, es factible que compartan el mismo modelo de virtud: aquella que encarnan los grandes políticos de Grecia.
- 6 El enigma de esta definición radica en que se la ofrezca como el rasgo único que deben poseer todos los virtuosos. ¿Por qué Menón se arriesga a responder con una tesis cuya debilidad es inmediatamente puesta en evidencia por Sócrates? Las respuestas en la literatura secundaria varían: Scott ve este error de Menón como una debilidad intelectual producto de su falta de capacidad sinóptica (cf. 61-62). Weiss descubre aquí una deficiencia moral debido a su creencia de que la única virtud real es la virtud viril (cf. 2001 26-27). Una tercera posibilidad, propongo, es que Menón distinga entre dos tipos de virtud: una virtud corriente, que poseen personas comunes, y la virtud política, que no poseen todas las personas, pero a la que aspiraría cualquier persona por ser la más excelsa. Obsérvese que para Menón es característico de la virtud realizar μεγάλα πράγματα (99d), y es muy plausible que identifique tales hechos grandiosos con los que realiza un político. Por tanto, ante la insistencia de Sócrates sobre la unicidad de la virtud, Menón siente que debe escoger aquella que todo hombre reconocería como la más deseable.

de virtud política, ignorando aquella otra virtud determinada por los roles sociales, y, lo que es más significativo, consiguiendo que el diálogo entero se concentre en este tipo de virtud.⁷ En las últimas páginas del diálogo, cuando se abandona la definición socrática de que la virtud es conocimiento, Menón acepta una concepción de virtud que no pierde la conexión con su concepción de virtud como la capacidad de gobernar, pero que, al mismo tiempo, implica un enriquecimiento y una visión más refinada. Cuatro elementos componen, a mi juicio, esta nueva concepción: a) se concibe al virtuoso como “el guía de la acción política” (ἐν πολιτικῇ πράξει... ἡγεμών) (99b); b) el objetivo de tal guía consiste en que tales políticos “llevan a buen puerto las ciudades” (τὰς πόλεις ὀρθοῦσιν) (99c); c) el medio para conseguir tal fin consiste en que “realizan exitosamente, haciendo uso de la palabra, muchas acciones grandiosas” (κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα) (99d), y d) tales acciones se llevan a cabo, haciendo uso de la opinión correcta (98b ss.).

La evolución de Menón en el diálogo respecto a la definición de la virtud consiste, entonces, en enriquecer su concepción inicial como “la capacidad de gobernar” y no en reemplazarla por otra menos política. Los avances de esta nueva concepción descansan en los elementos a) y d). Ahora, la habilidad de gobernar se realiza con el objetivo explícito de beneficiar a la ciudad llevándola a buen puerto, objetivo no mencionado en la anterior definición. Igualmente novedoso es el hecho de reconocer que tal capacidad de gobernar depende de un elemento racional en el alma del gobernante: la opinión correcta. Estas dos innovaciones se condensan en un giro terminológico que tiene lugar en el diálogo: en la primera respuesta de Menón (73d) el verbo central es ἄρχειν (‘mandar’ o ‘gobernar’), en la última sección se habla de ἡγεῖσθαι (‘guiar’). Un guiar, a diferencia del mero mandar, implica un objetivo, que en este caso es el beneficio de la ciudad, al igual que una conducción racional, representada aquí por la opinión correcta como gobernante.

Ahora nos debemos ocupar de Sócrates. ¿Es para Sócrates, al igual que para Menón, la virtud eminentemente política? ¿No se distancian los dos interlocutores precisamente en este aspecto? Bluck (*cf.* 125-126), por ejemplo, ve a Menón como el político aristócrata que representa “the social-political conception of aretê” (*id.* 126). En contraste con

7 La siguiente gran definición de Menón es: “Adquirir tanto oro y plata como honores en la ciudad y cargos públicos” (78c). Tomo esta como la formulación definitiva de la definición en 77b: “La virtud es alegrarse con las cosas bellas y tener el poder”. La fórmula en 78c es sin duda la enunciación acabada de lo que quería expresar en 77b. El carácter político claramente se conserva.

ello, Sócrates defiende una concepción moral no determinada por el estatus social sino por “absolute moral standards” (*ibíd.*). De este modo, Bluck concibe el diálogo como un enfrentamiento entre el defensor de una ideología política aristocrática y el representante de una concepción moralista-universalista de la virtud. Esta interpretación es en líneas generales correcta; Sócrates defiende estándares morales absolutos mientras Menón se guía por los valores corrientes aristocráticos. El problema con esta interpretación es que evoca la idea de que a Sócrates le interesa una virtud meramente moral y que busca por tanto aquel rasgo que tienen las personas que comúnmente llamamos virtuosas, mientras Menón es el único entusiasmado por la virtud política. Así, al menos, parece entender Weiss, una importante intérprete del *Menón*, la diferencia entre los dos personajes:

When Socrates insists, then, that virtue, like health and strength, is the same for everyone, Socrates makes more than just a logical point. In effect, he democratizes aretê. If virtue is something that can mark the excellence of an old man, a child, a slave, and a woman, no less than a man in his prime, then virtue cannot be tied to one's position in the world. On the contrary, since virtue is the same for everyone, since it has to do only with how “well” one does whatever it is one does, the virtue belongs to anyone who comports himself justly and temperately. (2006 151)⁸

Weiss al parecer cree que, mientras Menón defiende una concepción político-aristocrática de la virtud, Sócrates aboga por una virtud que descansa exclusivamente en cualidades morales y que está abierta en principio para cualquier persona, independiente de su ocupación o rol social. Se trata, entonces, de ser lo que nosotros normalmente entendemos por una *buena persona*. Pero creo que tal lectura está muy lejos de captar el tipo de virtud que persigue Sócrates en este diálogo. Antes que nada, hay que aclarar que su interpretación se basa en una lectura equivocada de un pasaje al inicio del diálogo. Se trata de la primera definición de Menón, en la cual afirma que hay diferentes tipos de virtudes dependiendo del papel social que se cumpla (71e-72a) y la reacción a esta respuesta en la que Sócrates exige a Menón considerar que la virtud es un rasgo general que comparten todos los miembros virtuosos en tanto virtuosos (72a-73c). La reacción de Sócrates sugiere que persigue una concepción de virtud aplicable a todas las personas independiente de su papel social y que, por tanto, abraza a todo tipo de personas, incluyendo hombres corrientes, mujeres, niños y esclavos.

8 La misma posición se encuentra en su monografía sobre el *Menón* (Weiss, 2001 26-27).

Pero Sócrates nunca se compromete con la idea de que la virtud tiene tal carácter democrático, para usar una expresión de Weiss. Quien ha introducido esta variedad de personajes como ejemplos de personas virtuosas es en realidad Menón. Sócrates únicamente afirma que la virtud no “diferirá en algo con respecto al ser virtud, *en el caso de que* esté en el niño o en el mayor, en la mujer o en el hombre” (Ἡ δὲ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἀρετὴ εἶναι διοίσει τι, ἕαντε ἐν παιδί ἢ ἕαντε ἐν πρεσβύτῃ, ἕαντε ἐν γυναικί ἕαντε ἐν ἀνδρί;) (73a, énfasis mío). La condicional hace claro que Sócrates es cuidadoso en no asumir que la virtud que busca se encuentra en tal catálogo de personas virtuosas.⁹ Por tanto no se puede usar tal pasaje, como hace Weiss, para hablar de una democratización de la virtud. Una imagen muy distinta, pero más cerca al pensamiento de Sócrates, nos la ofrece su propia exposición de la virtud en el pasaje conocido como método de las hipótesis (86e-89a). Aquí Sócrates define la virtud como conocimiento. Esta definición entra claramente en conflicto con una concepción democrática de la virtud, pues sólo un círculo reducido de personas puede acceder a esta. Volviendo a la lista del pasaje comentado, niños y, quizás, esclavos quedan desde un principio marginados. El virtuoso socrático, entonces, no puede ser cualquier buena persona en tanto actúe correctamente; el virtuoso socrático pertenece a una élite, no social, esto es cierto, pero sí intelectual.¹⁰

Ahora podemos detenernos en el rasgo característico de la virtud socrática. El virtuoso en sentido socrático es aquel que tiene conocimiento, y lo que es característico de tal persona es que lo puede enseñar y tener estudiantes (89d-e). Ello significa que pueden transformar a otros en virtuosos y estos a su vez a otros. Los virtuosos son maestros de virtud. Ahora podemos entender más cabalmente la imagen final del diálogo en la que el auténtico virtuoso es el πολιτικός que hace a otros πολιτικοί. El rasgo nuclear en la concepción socrática de la virtud no es simplemente la corrección moral en la acción, como sostiene Weiss, es más bien la capacidad de transmitir esta corrección moral y así transformar a los otros, esto es, la enseñabilidad. Lo que tenemos aquí es la tesis estándar de la política socrática: ser un político consiste en tener la capacidad de hacer a otros virtuosos. Por tanto, Sócrates no está interesado en el *Menón* en el hombre virtuoso

9 Las alusiones posteriores a mujeres, niños y esclavos por parte de Sócrates se las debe entender como afirmaciones que este deduce de lo aceptado por Menón y no como compromisos que el propio Sócrates hace.

10 Igualmente sucede con su tesis de que la virtud es una opinión correcta adquirida por inspiración divina. No basta tener una opinión correcta, se precisa de la participación divina, y es de presumir que tal ayuda es selectiva.

corriente, sino en el virtuoso excelso, que puede transformar a otros en virtuosos, y este es el político por excelencia. Sócrates busca por tanto también la virtud política. Igualmente es claro que la pregunta por la enseñabilidad de la virtud es una pregunta política, la más política que se pueda plantear.

¿Significa ello que Sócrates no se interesa por la virtud corriente que poseen personas que no son maestros de virtud? Aquí es importante recordar que la virtud democrática de la que habla Weiss es denominada en el *Fedón* (82a-b) virtud demótica. Se trata de aquella que posee el común de la gente sin que medie la posesión de auténtico conocimiento. Se trata de la virtud de los gobernados y no de los gobernantes. Esta virtud corriente hay que contrastarla con la virtud con conocimiento y por lo tanto política, pues tiene la capacidad de transformar a otros. Claramente el *Menón* está interesado en la virtud política y no en la virtud demótica.

Se puede objetar que Sócrates mismo se retracta en el diálogo de su posición de la virtud como conocimiento y la reemplaza por la tesis de la virtud como opinión correcta. ¿No implica esto que se aparta de su concepción de virtud política y se acerca a la virtud demótica? No sucede eso. Es aquí donde se debe entender el significado de que considere que esta virtud se adquiere por inspiración divina. Sócrates no piensa que cualquier persona que haga un acto virtuoso debe estar guiada por el hado. El hado divino es necesario ante todo para aquellos que hacen *μεγάλα πράγματα* (99d). Esto es, la explicación del hado divino está en conexión con la realización de hechos extraordinarios, que no pueden ser explicados de otro modo que por inspiración divina. Quienes hacen tales “*μεγάλα πράγματα*” no son personas corrientes, pues ellas realizan acciones determinadas por un guía y gobernante. Quien precisa de la ayuda divina es el guía mismo, y el guía no es otro que el político. Aunque no se trata de la virtud entendida como conocimiento, que es, según la imagen final del diálogo, la auténtica virtud, tampoco se trata de la virtud demótica, propia de personas subordinadas y que precisan de un guía, sino de una especie de virtud política, la cual es una imagen de la virtud política auténtica, obtenida por conocimiento. De este modo podemos distinguir tres tipos de virtud: la virtud política auténtica, que según la imagen final del diálogo implica enseñabilidad; la imagen de la virtud política auténtica, que se adquiere por inspiración divina, y finalmente, y no tematizada en el *Menón*, la virtud demótica, la cual poseen personas corrientes que no son gobernantes.

De todo esto debemos sacar la conclusión de que el tema central del *Menón* es la virtud política, entendiéndolo por ella la virtud más excelsa que se pueda tener y que autoriza a su poseedor a ser el

gobernante. En este aspecto no se diferencian Menón y Sócrates. Su diferencia radica más bien en el contenido de esta virtud política. El contenido de la noción de virtud de estos dos personajes se hará más claro en los siguientes dos apartados.

2. El enjambre de virtudes en Menón

En este apartado me propongo analizar los supuestos psicológicos que subyacen a la concepción de la virtud de Menón. Lo que este examen mostrará es que su concepción de la virtud como la capacidad de ἄρχειν surge en el marco de cierto supuesto psicológico, a saber, que el alma humana no es una estructura unificada sino que sus diferentes elementos actúan de modo disperso sin un poder que los articule. Para ello analizaré la discusión de la primera sección del diálogo (71e-80b), que se organiza en torno al problema de la unidad de la virtud: a pesar de los esfuerzos que realiza Menón por dar una definición de esta, sus respuestas no consiguen abarcarla como un todo sino, en el mejor de los casos, apuntan a definiciones de algunas de sus partes.¹¹

El pasaje que en mi concepto nos ofrece la clave para interpretar esta primera sección es el siguiente comentario de Sócrates a la primera definición de su interlocutor: “Al parecer me tocó una alta dosis de buena suerte, Menón, pues buscando una única virtud me encuentro con un enjambre de virtudes que se ha alojado en ti” (εἰ μίαν ζητῶν

11 Es un supuesto que difícilmente alguien discute considerar que el tema central de esta sección no es sobre la unidad de la virtud sino sobre la definición. El problema de la unidad de la virtud aparece para la mayoría de los intérpretes como algo más bien incómodo, pues parece distraer del “auténtico” problema, el de la definición. Pero es claro que Sócrates mismo en el diálogo piensa de manera diferente. Su propio resumen de la discusión de la primera sección lo hace evidente: “Afirmo que, habiéndote pedido que me dijeras lo que la virtud como un todo es, estás lejos de decir tal cosa” (79b). Igualmente supedita explícitamente el ejercicio de la definición al problema de hallar una definición unificada de la virtud (cf. 79d).

Un hecho que debería tener en cuenta el intérprete antes de considerar que la primera sección es un ejercicio sobre la definición es que la discusión gira en torno a algo que es un presupuesto para iniciar el ejercicio de la definición, pero que no pertenece a este, a saber, la unicidad del concepto a definir. Si, como le sucede a Menón, no se cree que el concepto a definir es uno, ¿cómo se ha de emprender tal definición? La unicidad es prioritaria a la definición y así lo entiende Sócrates.

La tendencia a ignorar el problema de la unicidad de la virtud como tópico central se debe, precisamente, a una interpretación epistemológica del diálogo que se siente incómoda con un problema que, a diferencia del de la definición, no parece relevante para la epistemología. Justamente es un objetivo del presente trabajo mostrar que se puede articular muy bien el diálogo si partimos de que el problema central de la primera parte es la unicidad de la virtud y no la definición.

ἀρετὴν σμῆνός τι ἀνήρηκα ἀρετῶν παρὰ σοὶ κείμενον) (72a). Menón ha hablado de una multiplicidad de virtudes y, según Sócrates, ello se refleja en su interlocutor mismo pues en él anida “un enjambre de virtudes”. Al interpretar este pasaje hay que entender que el énfasis de lo dicho está obviamente sobre el término “enjambre” y no sobre el de “virtud”. Sócrates no desea hacer una alabanza de Menón destacando su excelencia, más bien quiere resaltar que el alma de Menón posee aquella falta de unidad que él ha expresado en sus palabras. Podemos hablar, por tanto, de una simetría entre las palabras del joven tesalio y de su alma. Este comentario de Sócrates está lejos de ser casual. En realidad, esta idea sugerida aquí, al principio del diálogo, se materializa y se desarrolla a lo largo de la discusión y se expresa tanto en lo que Menón piensa como en su comportamiento. Esta dispersión del alma de Menón la haré evidente mostrando que sus fracasos a la hora de definir tienen como fundamento tres hiatos referentes a su concepción de la virtud: el primer hiato es entre el alma y la acción virtuosa; el segundo entre la virtud, entendida como la habilidad para gobernar, y las virtudes morales como justicia y moderación; y el tercero entre el conocimiento técnico y el conocimiento prudencial.

2.1 *El hiato entre el alma y la acción virtuosa*

En su primera respuesta a la pregunta por la esencia de la virtud Menón es incapaz de elaborar una definición unificada de esta (71e-72a). El joven tesalio duda más de una vez que tal definición unificada de virtud sea posible y que, por tanto, exista un rasgo general para este término (72d y 73a). ¿Cuál es la razón de su duda? ¿Cómo aparece la virtud ante los ojos del joven tesalio para que no la pueda concebir con una naturaleza unificada? Menón mismo apunta que la virtud varía de acuerdo con las acciones que se realicen (72a). Las acciones del hombre virtuoso son, por supuesto, diferentes de las de la mujer. El uno debe asistir a asambleas, discutir leyes, prestar servicio militar. La mujer debe dirigir la servidumbre, hilar, cuidar de los niños. ¿Qué tienen en común las acciones de uno y otra? Nada, es de seguro la respuesta. De igual modo sus virtudes, *si dependen de las acciones que realicen*, no tienen nada en común. No hay por tanto una naturaleza unificada de la virtud. Este es en mi concepto la razón que subyace al fracaso de la primera propuesta de Menón sobre la naturaleza de la virtud: la virtud es vista como algo que depende y varía según la acción que se realice. Tal concepción no es abandonada por Menón en sus subsecuentes definiciones cuando la concibe como la capacidad de “gobernar (ἄρχειν) a los hombres” (73d), o “adquirir oro y plata como honores en la ciudad y cargos públicos” (78c), o de conducir correctamente la ciudad (99c) o realizar μεγάλα πράγματα

(99d). En todas estas definiciones Menón reconoce, por una parte, que la virtud es una capacidad que el individuo tiene, pero, al mismo tiempo, reduce esta capacidad al éxito en realizar acciones. La virtud es, para utilizar una expresión de Weiss, una función de lo que se hace (cf. 2006 149).¹² Pero, aún podemos preguntar por qué concibe la virtud de este modo. Según Weiss la razón se encuentra en su incapacidad de comprender que la virtud yace no en la acción sino en el modo en que se realiza la acción. Una acción es virtuosa si se hace justa y moderadamente (*ibid.*). Creo que tal explicación es insuficiente. Una persona puede actuar justa y moderadamente y, sin embargo, no ser justa y moderada. Las virtudes no se pueden medir por el modo en que se hagan las acciones pues ellas no son cualidades de las acciones sino del alma. El alma es el sujeto de la virtud, no la acción. Si Menón tuviese esto claro se hubiera esforzado menos en describir las acciones de los virtuosos que en identificar la disposición en el alma que permite que actúen los virtuosos como actúan. Pero aquí debemos tomar conciencia de una circunstancia asombrosa y que curiosamente los intérpretes de la obra no destacan. La palabra “alma” está extrañamente ausente del diálogo en su primera sección. Se le menciona por primera vez en 80b, en donde el joven tesalio confiesa sentirse “paralizado tanto de alma como de boca” (καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα) frente al problema de la definición de la virtud. ¡Menón, entonces, se las ingenia para hablar de la virtud sin insinuar siquiera su conexión con el alma a lo largo de ocho páginas de la edición de Stephanus! Cabe, además, notar que en 80b el término “alma” no está conectado con la virtud sino que forma parte del desconcierto meramente intelectual que siente Menón frente a los cuestionamientos de Sócrates. Con ello el autor sugiere que en Menón se encuentra lo que yo llamo el hiato entre el alma y la acción virtuosa. En cambio, cuando Sócrates introduce su concepción de virtud pone de manifiesto la conexión entre alma y la virtud antes que cualquier otro aspecto: “¿Qué clase de cosa *de aquellas que pertenecen al alma* ha de ser la virtud para ser enseñable o no?” (Εἰ ποῖόν τι ἔστιν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ὄντων ἀρετῆ, διδασκτὸν ἂν εἴη ἢ οὐ διδασκτόν;) (87b, énfasis mío). El uso del término “alma” a partir de esta introducción es iterativo.¹³ Pero Sócrates no sólo establece que la virtud es una excelencia del alma, igualmente enfatiza la relación de dependencia de la acción frente al alma: “Entonces es posible decir que, en general, para el

12 “Virtue is a function of what is done and not of the manner in which it is done” (2006 149).

13 En el pasaje que va desde 87b hasta 89a contabilizo diez menciones de este término por parte de Sócrates.

hombre todas aquellas cosas distintas a las del alma dependen de esta última y las del alma misma de la prudencia, si han de ser buenas” (88e). De este modo consigue Sócrates ofrecer un concepto unificado de virtud. Todo actuar virtuoso, por variado que sea, depende de una disposición única en el alma humana: conocimiento. Lo que el lector debe aprender de la omisión de Menón del papel del alma en referencia a la virtud y de la actitud opuesta de Sócrates, quien enfatiza tal rol desde un inicio, es precisamente que Platón quiere poner de manifiesto el hecho de que en Menón yace un hiato imperdonable entre el alma y la acción virtuosa, el cual no le permite identificar la virtud como una disposición que se encuentra en el alma y no en la acción. Tal hiato explica, como se señaló arriba, la incapacidad de Menón para ofrecer el rasgo común de todos los actos virtuosos. Esta descansa precisamente en su omisión de la conexión entre la variedad de acciones del hombre virtuoso y la disposición que las produce anidada en el alma humana. El camino que debe llevar a conectar todas las acciones virtuosas se remonta a establecer el puente que se debe erigir entre las acciones y el alma. La ausencia de esto último es la gran debilidad que lleva a la primera definición de Menón y a su fracaso.

2.2 *El hiato entre la virtud y las virtudes morales tradicionales*

Menón abandona su primera definición sobre roles sociales y se aferra a una concepción de virtud como la capacidad de mandar o gobernar. Sócrates le hace notar que tal definición no incluye las típicas virtudes morales como justicia y moderación (cf. *Men.* 73a-b, 78d). Menón acepta que tales virtudes son necesarias para el ser virtuoso, pero asombrosamente no las incluye en sus subsiguientes respuestas. De este modo el joven tesalio demuestra que es incapaz de obtener un concepto unificado de virtud que abarque tanto sus aspiraciones en política como las exigencias morales que plantea Sócrates. ¿Cómo explicar esta tensión en la posición de Menón? A veces se ha sostenido que esta dualidad refleja una debilidad moral. Scott, por ejemplo, considera que, aunque Menón no es un inmoralista, sí es “another case of moral vacilation” (64).¹⁴ Pero, de hecho, el joven tesalio nunca duda de que el arte de gobernar se deba ejercer en combinación con el ejercicio de las virtudes morales tradicionales. No es el caso que lo pillemos pensando en una ocasión que se debe gobernar con virtudes morales y en otras no. Por tanto no lo podemos tachar ni de inmoralista ni de

14 Klein es mucho más severo que Scott y presenta un perfil de Menón en dirección del inmoralista, relacionándolo estrechamente con el famoso retrato de Jenofonte en la *Anábasis* (cf. 199-201).

indeciso moral. Sus dudas sobre las virtudes morales se restringen al campo de la definición de la virtud humana: él no considera que tales disposiciones morales son rasgos definitorios de la virtud que él persigue, aunque reconoce que son condiciones necesarias de esta. ¿Por qué no las considera definitorias? Menón no es muy comunicativo frente a este interrogante. Un buen indicio del pensamiento de Menón lo ofrece nuevamente su convicción de que la virtud implica realizar “μεγάλα πράγματα” (99d). Tal creencia nos sugiere que para el joven tesalio las virtudes morales no son definitorias de virtud porque no le parece que sean responsables de algo grandioso en el hombre. Moralmente bueno puede ser cualquiera, pero sólo pocos, los realmente excelsos, son capaces de realizar acciones grandiosas. Este es, al parecer, el pensamiento de Menón. ¿En qué consisten tales acciones? Sin duda en ser capaz de gobernar a otros. Lo interesante en la actitud de Menón es que nuevamente descubrimos a este personaje realizando un indebido hiato. Menón ve la capacidad de gobernar y las virtudes morales como elementos desconectados. La habilidad de gobernar y la habilidad de ser una persona moralmente correcta no las ve ligadas a una misma disposición y por ello no las considera integrantes de un mismo concepto de virtud. Incluso si considera a unas condiciones necesarias de la otra. Esta actitud de Menón debe contrastarse con la posición de Sócrates en el pasaje del método de las hipótesis. La habilidad de gobernar y la de ser justo y moderado son aspectos de una misma disposición. La virtud es un ἡγεμών, un guía o gobernante (97b). Ser virtuoso es por tanto equivalente a gobernar. Justicia, moderación y las otras virtudes no son otra cosa que ejercicios de gobierno por parte del conocimiento sobre ciertas pasiones irracionales.¹⁵ Esta interrelación entre gobierno y virtud es algo que deseo explorar en la siguiente sección de este ensayo. Pero aquí es importante no perder de vista que, al igual que en el caso del hiato entre virtud y acción, Platón perfila un agudo contraste entre Menón y Sócrates. Menón considera que la virtud entendida como capacidad de gobernar es independiente de virtudes como justicia y moderación; para Sócrates, por el contrario, gobernar y ser justo y moderado remontan a una misma actividad en el alma. Por tanto, se debe evitar pensar que el contraste entre Menón y Sócrates es aquel entre concebir la virtud como un problema de poder o concebirla bajo estándares morales. El contraste es más bien entre identificar poder y moral o crear un hiato entre estos dos.

.....
 15 El modelo para las virtudes lo ofrece la valentía en 88a, donde esta consiste, al parecer, en un ejercicio de gobierno del conocimiento sobre el arrojo.

2.3 *El hiato entre conocimiento técnico y conocimiento prudencial*

Se puede descubrir un tercer hiato en Menón que se revela en su comportamiento antes que en sus palabras. Se trata del hiato entre conocimiento técnico y conocimiento prudencial. Menón nunca desarrolla su visión de la virtud como la habilidad de gobernar, en particular no nos cuenta si esta habilidad es reducible a una τέχνη o no. Sin embargo, el diálogo sí es explícito en cuanto a la estrecha relación que existe entre su pensamiento y el de su maestro Gorgias (cf. *Men.* 70a-71a, 71c-d, 95c.). El pensamiento de Gorgias se perfila en el *Menón* en el marco de una tensión. Por una parte Gorgias es retratado como un hombre sabio, capaz de volver a otros hombres sabios (70a-71a), este es el tema de la primera intervención de Sócrates. Por otra parte, Gorgias no cree que la virtud sea enseñable (95c). Dentro de los conocimientos que posee Gorgias está con toda seguridad el saber qué es la virtud, pues Menón sugiere que este hizo una exposición al respecto en su visita a Atenas (71c). Ello significa que Gorgias tiene conocimientos sobre la virtud que puede enseñar a otros, pero al mismo tiempo no cree que la virtud sea enseñable. Si Gorgias no se está contradiciendo al enseñar sobre la virtud y al mismo tiempo sostener que la virtud no es enseñable, se debe asumir que considera que conocimientos sobre la virtud, incluyendo la pregunta por el qué es, no es lo mismo que la virtud. Ser experto sobre la virtud y ser virtuoso son dos habilidades distintas. Esta diferencia la podemos expresar con los términos “conocimiento técnico” y “conocimiento prudencial”. Para Gorgias, en lo que respecta a la virtud, el conocimiento técnico sobre la virtud es diferente del conocimiento prudencial. Cabe observar que Menón acepta esta diferencia. Él mismo cree saber qué es la virtud, pues no duda en esta primera sección en tener la capacidad de definirla,¹⁶ y al mismo tiempo comparte el escepticismo de su maestro respecto a su enseñabilidad (95c). Esta dualidad explica su actitud frente a la discusión en toda la primera sección del diálogo, que trata no sobre la enseñabilidad de la virtud, el tema que le preocupa, sino sobre la naturaleza de la virtud, que lo deja indiferente. Sócrates la resume cuando traza la distinción entre discusión dialéctica y erística y sugiere que Menón personifica al discudidor erístico (75c-d). ¿Por qué Menón concibe la discusión sobre la naturaleza de la virtud como una contienda, y asume que su objetivo ha de ser vencer a Sócrates en la discusión, pero al mismo tiempo está ansioso y preocupado por saber si la virtud es enseñable o no? Creo que la respuesta es

16 En 71e-72a Platón retrata la confianza de Menón en su conocimiento sobre la naturaleza de la virtud con rasgos irónicos y burlescos.

que entiende la discusión sobre la naturaleza de la virtud como algo que produce conocimiento técnico, cuando en realidad su interés es por el conocimiento prudencial. De este modo, su entusiasmo por la pregunta acerca de la enseñabilidad de la virtud y su apatía por la investigación sobre la naturaleza de esta es un reflejo de este hiato entre conocimiento prudencial y técnico. Se debe contrastar, al igual que en los dos anteriores hiatos, con la posición de Sócrates. Un hecho ilustrativo es que la virtud entendida como conocimiento (o incluso como opinión) es un ἡγεμών. Conocimiento no es únicamente un tener información sino que tiene una dimensión práctica de dominio sobre las otras esferas humanas. Hay un segundo indicio de la necesaria unidad de conocimiento prudencial y técnico en la esfera de la virtud. Sócrates usa primero el término ἐπιστήμη para su fórmula de que virtud es conocimiento (87c), pero en 88b intercambia este término por el de φρόνησις. Luego usará como intercambiables estos dos términos. El término ἐπιστήμη se lo usa más en el contexto de los conocimientos de las artes y por lo tanto tiene una connotación más técnica, pero φρόνησις se lo usa más en contextos prácticos. Por tanto, estos términos refieren usualmente a conocimiento técnico y a conocimiento práctico. Lo dicente es que Sócrates los intercambie como si no hubiese una diferencia entre estos. Considero que lejos de ser un descuido se trata más bien de un modo de hacer tomar conciencia de que su concepto de conocimiento abarca ambos tipos de conocimiento. Por lo tanto, a diferencia de Menón, adquirir conocimientos sobre la virtud y ser virtuoso son dos aspectos de una misma disposición.

Estos tres hiatos, me parece, están en la base de la metáfora del enjambre de las virtudes que anida en Menón. Tal dispersión de elementos que conforman su concepto de virtud explica la incapacidad de Menón para ofrecer una definición unificada sobre la virtud. Un hecho adicional corrobora que este diagnóstico de Menón es correcto. Se ha señalado arriba la estrecha conexión de Menón y Gorgias. La introducción de una de las obras de Gorgias parece resumir esta dispersión que encontramos en Menón. Lo cito a continuación: “La excelencia para una ciudad es la virilidad de sus hombres, para el cuerpo la belleza, para el alma la sabiduría, para la acción la virtud, para el discurso la verdad” (Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια) (*Defensa de Helena* 1).¹⁷

Obsérvese que al alma y a la acción les corresponden diferentes formas de excelencia, sugiriendo así que existe la misma diferencia, en lo que respecta a la excelencia, que se podría encontrar entre el alma

17 La traducción es mía. Uso el texto editado por Donadi (1982).

y el cuerpo. Además, se vincula la virtud con la acción, lo que coincide con Menón, quien reduce la virtud a la grandeza de las acciones. Gorgias relaciona sabiduría y alma, una conexión que no es explícita en Menón, pero que se sugiere en el diálogo cuando por primera vez este personaje introduce el término “alma” en 80b: “Estoy paralizado tanto de alma como de boca (ἀληθῶς γὰρ ἔγωγε καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ) y no sé lo que debo responder”. Obsérvese que la parálisis del alma consiste básicamente en ignorancia frente a la definición de la virtud y, por tanto, se trata de una deficiencia cognitiva. El alma y el conocimiento aparecen en Menón estrechamente enlazados. Estas palabras de Gorgias evocan la dispersión de capacidades y la falta de unicidad del alma que exhibe Menón tanto en palabra como en obra. No es implausible pensar que Platón tuvo enfrente estas palabras a la hora de elaborar el retrato de su personaje.

3. Política y unidad del alma

Ahora es tiempo de establecer la relación entre esta dispersión de capacidades en el alma por parte de Menón y la teoría política del diálogo. La articulación de estos dos temas se encuentra en el siguiente pasaje, localizado justo antes de la exposición socrática de la virtud. Menón hace girar bruscamente el diálogo del siguiente modo:

Me complacería [ἤδιστα] investigar y escuchar lo que pregunté al inicio: si es necesario ocuparse de la virtud como algo que se enseña o como algo que se da por naturaleza o como algo que está presente en los hombres de otra manera. (86c-d)

Sócrates a su vez responde:

Si yo no sólo me gobernara [ἡρχομαι] a mí mismo sino también a ti, no investigaríamos primero si la virtud es algo que se enseña o no antes de que investigáramos lo que es. Pero, dado que tú no intentas gobernarte a ti mismo [ἐπιχειρεῖς ἄρχειν], con el fin de ser libre, [ἵνα δὴ ἐλεύθερος ᾦς] pero intentas gobernarme a mí y, de hecho, me gobiernas [ἐμοῦ δὲ ἐπιχειρεῖς τε ἄρχειν καὶ ἄρχεις], te haré caso. (86d)

Menón declara que le complacería investigar sobre la enseñabilidad de la virtud y Sócrates interpreta esta petición como una ausencia de autogobierno y un deseo de libertad y de gobernar a Sócrates por parte del joven tesalio. Cabe aquí plantear tres preguntas: ¿En qué consiste más detalladamente el diagnóstico de Sócrates de la petición de Menón? ¿Cuál es la relación de este diagnóstico con lo discutido anteriormente sobre la virtud? ¿Y cómo se relaciona con lo que viene después?

El diagnóstico de Sócrates se reduce a establecer una relación entre el actuar político de Menón, que consiste en su deseo de gobernar

a otros, en este caso a Sócrates, y el estado psíquico del que surge tal deseo: un alma sin gobierno. Opiniones pueden divergir, pero en mi concepto esta breve escena articula la disquisición psicológica sobre el alma de Menón, que se encuentra en la primera sección, y la teoría política que comienza a emerger en la exposición del concepto de virtud socrático en el pasaje del método de las hipótesis y que culmina con la famosa imagen final del πολιτικός que hace a otros πολιτικοί. Tal articulación toma la forma de una simetría entre alma y política. Lo que sucede en la psiquis de Menón se proyecta en su quehacer político.

Para empezar a entender tal simetría debemos preguntarnos por la relación de este pasaje con lo anterior. Un alma, como la de Menón, que no reconoce claramente que la virtud es una disposición en el alma y no un rasgo que yace en las acciones, que no es capaz de reconocer que gobernar y ser justo y moderado son aspectos de una misma disposición y que, en particular, no acepta que el conocimiento tiene carácter prudencial y que, por tanto, es una disposición que puede dominar y gobernar a una persona, es un alma que carece de un gobierno adecuado, por ello, en estricto sentido, no está gobernada. Dicho con otras palabras: la dispersión que evidencia Menón en su alma es un reflejo de falta de unidad de su alma, y esta falta de unidad refleja a su vez la falta de un poder adecuado que la regule y la unifique. Dispersión implica, por tanto, ausencia de un adecuado autogobierno. ¿Por qué esta carencia de autogobierno impulsa un deseo de gobernar a otros? La clave está en el término ἥδιστα que usa Menón para justificar su deseo de volver a la pregunta por la enseñabilidad de la virtud (86c): este término sugiere que el único gobernante del joven tesalio es el placer. Este placer, para satisfacerse y hacer lo que quiera (esto es lo que significa la libertad mencionada por Sócrates en 86d), llega a la conclusión de que el único modo de cumplir tales metas es gobernando a otros. De este modo el deseo de Menón de gobernar a otros es simétrico con el deseo del placer en Menón de gobernar a Sócrates y conservar así su falsa libertad.

Esta simetría entre alma y política es la que, sin duda, articula estas dos secciones del diálogo. Lo que sigue después de la petición de Menón es una exposición socrática del concepto de virtud que se contrapone tanto en su aspecto psicológico como en su concepción de virtud política a la del joven tesalio. Aquí encontramos conectado lo que en Menón se veía desconectado. Esta exposición desarrolla la concepción de virtud política en lo que yo he llamado su segundo sentido: la virtud del político consiste en un autogobierno.

Es vital observar que cuando Sócrates desarrolla su argumento de que la virtud es un tipo de conocimiento se despliega a lo largo de la discusión un esquema psicológico, en el que se concibe el alma como

una organización política, y una teoría política, que postula como la mejor organización política aquella gobernada por un régimen monárquico regimentado por el conocimiento. Sócrates desarrolla esta idea paulatinamente: la tesis de que la virtud es conocimiento es equiparable a la tesis de que el alma virtuosa es aquella en la que el conocimiento es el ἡγεμών del alma.¹⁸ El alma a su vez es una entidad jerarquizada de poder. El conocimiento guía “las otras cosas del alma” (aquí parece referirse a pasiones como el arrojío y los deseos) y el alma guía los otros bienes buscados por el hombre, como dinero o poder.¹⁹

Es interesante el uso del verbo ἡγεῖσθαι, el cual significa ‘guiar’, y su transformación cada vez más política hacia ἡγεμών,²⁰ que se puede traducir como ‘guía’, pero que también tiene la connotación política de ‘gobernante’ o ‘señor’. En un pasaje gemelo en el *Eutidemo* (278e-281e), la palabra ἡγεῖσθαι aparece en sólo dos ocasiones (288d). En el *Menón* su presencia es ininterrumpida. Creo que la única explicación de esta variación es precisamente la connotación política que adquiere su teoría de que la virtud es conocimiento. En el *Menón* la tesis de que la virtud es conocimiento significa ante todo que el conocimiento es la guía del alma que organiza todas las otras esferas de esta en torno a esta concepción. Virtud no es otra cosa que autogobierno, y autogobierno es lo mismo que gobierno del elemento racional.

Asumir que el conocimiento es un ἡγεμών y que cumple un rol político ayuda a disolver una dificultad en la teoría platónica de la virtud. El conocimiento, sugiere Sócrates, es el único bien en y sí y por sí (88c). Por ello puede concluir Sócrates que “para el hombre todas aquellas cosas distintas a las del alma dependen de esta última y las del alma misma de la prudencia, si han de ser buenas. Además, por este mismo argumento, lo beneficioso sería la prudencia” (88d-89a). Usualmente se entiende que al postular el conocimiento como un bien incondicional se asume que es un bien que es condición necesaria y suficiente del bien. Sin embargo, Sócrates mismo acepta que el conocimiento no actúa solo, sino que actúa sobre ciertos elementos irracionales presentes en el alma (88c-d). Para que exista la valentía, por ejemplo, es necesario que el conocimiento actúe sobre el arrojío y lo domine. La virtud precisa, entonces, de algo más que

18 “Toda empresa y toda resistencia del alma, cuando la prudencia guía (ἡγουμένης), finalizan en felicidad, cuando es la imprudencia finalizan en lo contrario” (88c).

19 “Entonces es posible decir que, en general, para el hombre todas aquellas cosas distintas a las del alma dependen de esta última y las del alma misma de la prudencia, si han de ser buenas” (88e).

20 El verbo ἡγεῖσθαι y sus formas participiales aparecen en 88a y 88c-e. Pero después del famoso pasaje del camino de Larisa aparece el sustantivo ἡγεμών (97b).

conocimiento, como señala Santas (cf. 41-42).²¹ Tal necesidad de los elementos irracionales por parte del conocimiento lleva a poner en duda la incondicionalidad del conocimiento. Pero pueden resultar consecuencias aún más paradójicas. Por ejemplo esta que señala Scott: “Suppose, however, that someone who has knowledge lacks daring. Since they have the knowledge, they are virtuous, yet they will not stand fast in battle, and may indeed act acracially. But surely acrasia and virtue are incompatible” (152).

Scott intenta resolver esta paradoja señalando que, al igual que en la *República*, Platón reconoce que se debe tener cierta educación emocional, anterior al entrenamiento filosófico. Por tanto, para Scott no es posible tener emociones que choquen contra el conocimiento, pues para tener conocimiento es una condición necesaria no tener tales emociones. Estas han sido eliminadas previamente del ser humano por una educación prefilosófica, que corresponde en la *República* al programa educativo de los libros II y III. Según este autor, el *Menón* prefigura a la *República* en este aspecto cuando enfatiza que Menón debe tener autodominio, ser valiente, etc., con el fin de que se pueda comprometer en una discusión filosófica.

La solución de Scott, sin embargo, no es viable, pues en esto la *República* y el *Menón* difieren. En la *República* hay una educación emocional, prefilosófica, basada en el ejercicio y la educación artística. En el *Menón*, Sócrates intenta modificar el comportamiento de su interlocutor por medio del examen elénquico, esto es, por medio de hacerlo adquirir conocimiento. Así que la educación filosófica es lo que Sócrates recomienda para obtener las condiciones necesarias para adquirir conocimiento. En síntesis, Sócrates confía en que el conocimiento filosófico es lo que dispone a una persona para aprender y no un tipo de educación prefilosófica como en la *República*.

Pero mi objeción principal es a la idea misma de Scott de que es posible imaginar una situación en la que un sujeto tenga conocimiento y al mismo tiempo posea elementos irracionales en el alma que chocan con este conocimiento. Sin duda, el supuesto aquí es la creencia de que el conocimiento es un mero conocimiento técnico: un conjunto de informaciones sobre la virtud que no tiene fuerza práctica para transformar al sujeto en el que está presente. Lo que olvida Scott es precisamente que el conocimiento es tanto técnico como prudencial. Tener, por ejemplo, conocimiento de valentía no significa tener información sobre qué es la valentía y sobre sus beneficios sin un dominio efectivo sobre las emociones como arrojo y temor. Más bien significa

.....
 21 Santas presenta un compacto e ilustrativo análisis de este problema en el *Menón* y en el *Eutidemo* (2001 41-42). Cf. Irwin (136-140).

tener la información y al mismo tiempo ser valiente. De otro modo es caer en la posición de Menón y Gorgias, que creen que una persona puede saber qué es la virtud y al mismo tiempo no ser virtuosa. Esta visión del conocimiento como prudencial es la que se materializa en el hecho de que el conocimiento es un ἡγεμών. La dimensión política del conocimiento es la que permite superar paradojas como la que presenta Scott.

Finalmente, se puede ver que esta dimensión política en la psicología de la virtud se proyecta en el ámbito político. Pues el gobernante socrático no quiere simplemente gobernar, como en el caso de Menón, sino ampliar su actividad racional y benéfica a sus congéneres. Sea en la versión fuerte de la virtud como conocimiento o en la versión más moderada como opinión correcta, el gobierno socrático consiste en proyectar el orden psíquico del gobernante en la polis completa.

De este modo, la pregunta por la virtud en la primera sección y el giro hacia la política, en la última sección, se articulan armoniosamente a partir de la isomorfía entre el orden psíquico y el orden político. Al lector le será claro a esta altura del ensayo que lo que he intentado realizar aquí es iluminar dos secciones de este diálogo a partir de un recurso que se volverá famoso en la *República*: la analogía entre el alma y la polis. El alma es como una polis y su unidad depende del tipo de gobierno que se imponga en esta y a su vez la polis depende del tipo de almas que posean las personas que la constituyen. El *Menón* puede ser visto como el antecedente más importante del uso de este famoso recurso.

Bibliografía

- Bluck, R. S. *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- Donadi, F. (ed.). *Gorgia. Encomi di Elena*. Suplemento 7. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1982. Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca.
- Irwin, T. *Plato's Ethics*. New York, NY / Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Klein, J. *Commentary on Plato's Meno*. Chicago, IL / London: The University of Chicago Press, 1965.
- Santas, G. *Goodness and Justice. Plato, Aristotle, and the Moderns*. Malden, MA / Oxford: Blackwell, 2001.
- Scott, D. *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Weiss, R. *Virtue in the Cave. Moral Inquiry in Plato's Meno*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Weiss, R. *The Socratic Paradox and Its Enemies*. Chicago, IL / London: The University of Chicago Press, 2006.