

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



FILOSOFÍA, MITO Y RELIGIÓN EN PLATÓN: UN ANÁLISIS DEL *MENÓN*

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN
FILOSOFÍA

AUTOR:

CARLO JESUS ORELLANO QUIJANO

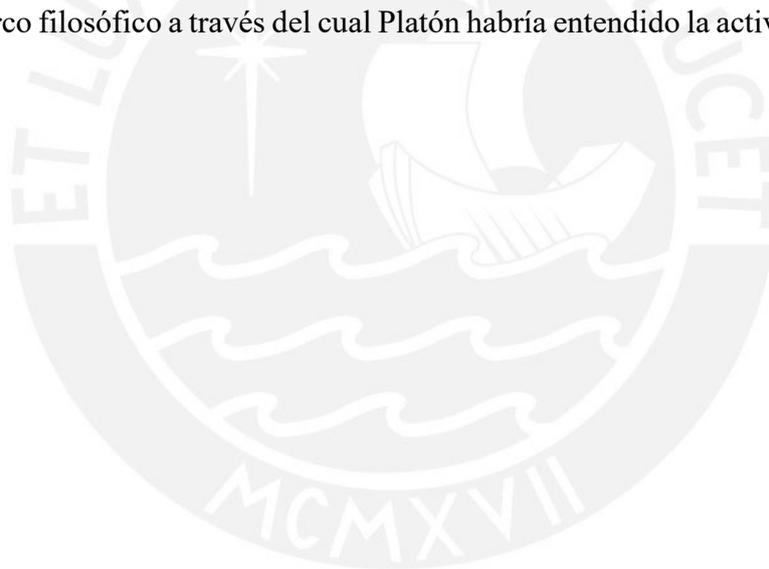
ASESOR:

RAUL ROBERTO GUTIERREZ BUSTOS

Lima, Octubre, 2020

RESUMEN:

La presente investigación buscará fundamentar, a partir de un análisis del *Menón*, la importancia que habrían tenido los elementos religiosos y mitológicos en la concepción que Platón, autor del mencionado diálogo, habría tenido de la filosofía. Para ello, se procederá a presentar brevemente los problemas envueltos en la ubicación del *Menón* dentro del *corpus* del filósofo en cuestión. Tras concluir que este, desde distintos ángulos, puede ser considerado como un diálogo de transición, procederemos a echar mano precisamente de esta particularidad para sostener que en él pueden verse reflejados ángulos que van más allá de lo que contemporáneamente denominaríamos “racional”. De esta forma, mostraremos que, aun cuando los aspectos vinculados con la religiosidad y los mitos puedan recibir un sustento lógico a partir de lo expuesto en otros textos platónicos, aquellos no pueden reducirse a este ni ser excluidos sin correr el riesgo de romper el marco filosófico a través del cual Platón habría entendido la actividad filosófica misma.



AGRADECIMIENTOS:

En primer lugar, quisiese agradecer a mi asesor, Raúl Gutiérrez Bustos, por la paciencia y el apoyo constantes sin los cuales la presente investigación no habría podido llevarse a cabo. Asimismo, alcanzo mi agradecimiento a Rafael Moreno González y a Mariana Chu García, profesores con quienes he tenido la oportunidad tanto de trabajar como de tender lazos de amistad y cuyos ánimos o consejos, a lo largo del periodo en que se extendió la realización de esta tesis, atesoraré siempre.

En segundo lugar, es imprescindible incluir en estas líneas a los y las estudiantes cuyos procesos de aprendizaje he podido acompañar como jefe de prácticas. Tanto en el caso de aquellos con quienes pude entablar amistad culminados los semestres como en el caso de quienes conocí únicamente dentro del ámbito académico, siempre constituyeron mi motivación por continuar aprendiendo y, finalmente, por plasmar lo aprendido en investigaciones como esta. La docencia me permitió y me permite semana tras semana percibir preguntas en lo que antes era obvio, conocer perspectivas desde las cuales no habría imaginado abordar un texto o un problema, además de, entre muchas otras cosas, encontrarle sentido a mi quehacer académico. Por estos motivos, a todos ellos y a todas ellas: gracias.

Finalmente, este agradecimiento no estaría completo sin la mención de las tres piedras angulares, todas ellas dedicadas a la pedagogía, sin las cuales ni mi vocación docente, ni mi actividad académica ni mucho menos la filosofía se me habrían podido presentar: mi primera maestra en la universidad, Natalia Meléndez Najarro; la maestra que me dio la vida, Flor de María Quijano Gomero, y el maestro sin quien los libros y las letras no habrían llegado a tener el valor que hoy tienen para mí, Leoncio Quijano Gomero, mi abuelo. A estas tres personas va dedicada enteramente esta investigación, pues son quienes me permiten ver, como una de ellas me dijese parafraseando a un querido filósofo antiguo, que no es un mal hado el que me ha traído a este preciso punto en el que estoy parado.

ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo 1: Contextualización	7
1.1 La posición cronológica del <i>Menón</i>.....	7
1.2 La posición temática del <i>Menón</i>	11
1.3 La religión en tiempos de Platón	22
Capítulo 2: Interpretación	36
2.1 La reminiscencia en Platón: ¿religiosidad o accesorio?	36
2.2 Reminiscencia: Recuerdo de lo que es	52
2.3 Reminiscencia: Aspectos míticos	59
Conclusiones.....	70
Bibliografía.....	71

INTRODUCCIÓN

“Mi punto es [...] la convicción de que el *lógos* tradicional, la forma de racionalidad que hemos heredado de nuestros predecesores como una cuestión universal, inalterable y perfecta es, de hecho, radicalmente defectuosa y solo puede ver mejoras si devolvemos a su respectivo lugar la ignorada o reprimida verdad contenida en los mitos”. Estas palabras, escritas por Glenn Most (1999, p. 42. Trad. propia.), resumen en gran parte los objetivos del presente trabajo: analizar e interpretar el *Menón* permitiendo, en la medida en que nos resulte posible, que el texto mismo y los elementos que lo constituyen como un diálogo –los personajes y la manera como se desenvuelven en escena, las referencias míticas y religiosas que escapan a lo que contemporáneamente entenderíamos por una disertación o un escrito filosófico- nos hablen y exijan de nosotros explorar maneras distintas de concebir, precisamente, lo que es la filosofía.

Particularmente, el acercamiento al estudio del lugar y el tiempo en el que canónicamente consideramos que esta nace, la Grecia de Tales, no se ha visto exento de posibles anacronismos a través de “ilegítimas imposiciones de criterios modernos a los datos antiguos” (Buxton, 1999, p. 10. Trad. propia.) o de distinciones puramente académicas que se alejan de la complejidad de los fenómenos estudiados. Sin ahondar en los problemas que esto acarrea para el estudio de los filósofos anteriores a Platón –aquello que Morey denomina la “prehistoria” de la filosofía por lo fragmentario de las obras que han llegado hasta nuestros días (1981, p. 9)-, podemos directamente señalar algunas de las maneras como tradicionalmente nos hemos aproximado al pensamiento del Ateniense: un crítico duro de las tradiciones de su tiempo, para quien el mito (y la religión, podríamos añadir) tendrían un estatus menor, una suerte de “racionalista, un pre-positivista de su tiempo; en suma, un ilustrado con todas sus letras” (Perillié, 2014, p. 19. Trad. propia.).

Tomando distancia de dichas interpretaciones, la presente investigación buscará resaltar en el *Menón* aquellos elementos que, por no formar parte de un discurso argumentativo o puramente racional, suelen ser pasados por alto: la religión y el mito. Este análisis permitirá, además, ver que tanto aquella como este formarán parte integral de la manera como su autor habría concebido a la filosofía misma; en ese sentido, interpretar su rol en el diálogo mencionado conduciría a una comprensión más profunda de los temas expuestos en él y abriría las puertas a las conexiones que pudiese presentar con otros textos de Platón.

Para lograr esto, el trabajo se dividirá en dos capítulos, cada uno dividido, a su vez, en tres secciones. El primero de los capítulos estará dedicado a la contextualización del texto, para lo cual discutiremos, en sendas secciones, la posibilidad de ubicarlo cronológicamente en el conjunto de la obra platónica, los temas presentes y su conexión con otros diálogos, y la manera como la experiencia religiosa habría sido vivida en la Grecia de Platón. El segundo capítulo, dedicado a la interpretación del texto, presentará una sección cuyo objetivo será fundamentar la relevancia de los elementos religiosos en el diálogo, una para señalar la fundamentación lógica que dichos elementos encontrarían en el esquema del pensamiento platónico y, finalmente, un último apartado para enfatizar el rol imprescindible que el mito tendría en este contexto.

Vale señalar, finalmente, que los análisis requerirán, en muchos de los casos, intertextualidad dentro de la obra platónica, por lo cual partiremos del presupuesto de que los diálogos no conforman unidades cerradas en sí mismas. Además, recurriremos a la mención de términos griegos sin transliterar siempre que estos resulten pertinentes para dar sustento a nuestro análisis. Finalmente, es necesario aclarar que, con el objetivo de que esta tesis pueda resultar de interés o utilidad a un público más amplio y no necesariamente especializado, se ha hecho uso de citas con mayor extensión allí donde consideramos que era necesario para que el tema resultase más accesible. Esto ocurrirá tanto con las fuentes primarias como las secundarias, a la vez que, con el mismo ánimo, estas últimas habrán sido siempre traducidas cuando no estuviesen originalmente en castellano.

CAPÍTULO 1

CONTEXTUALIZACIÓN

En el presente capítulo, se procederá a contextualizar el diálogo estudiado. Para ello, expondremos, en un primer momento, los problemas implícitos al intentar ubicarlo cronológicamente, mientras que, en un segundo apartado, resumiremos los temas abordados en el texto, sobre la base de los cuales plantearemos conexiones con otros diálogos del *corpus platonicum*. En una tercera sección, finalmente, procederemos a contextualizar el ambiente religioso de la época de su autor y a señalar la actitud que habría tenido este frente a él.

1.1 La posición cronológica del *Menón*

Como ha quedado implícito previamente, hablar del *Menón* dentro del *corpus platonicum* requiere tratar, cuando menos, dos puntos: la ubicación cronológica y la relevancia de los temas que aparecen en el mencionado diálogo con respecto al resto de la obra del filósofo. Vale decir que ni el primero ni el segundo de los puntos mencionados conforma una unidad aislada, puesto que ambos, como se verá, estarán ligados en cuanto que la aparición de temas relevantes del pensamiento platónico tendría conexión con el momento de la escritura del diálogo o con su posible lugar dentro de la obra platónica en su totalidad.

Ahora bien, hablar de una ubicación cronológica para cada diálogo implica enfrentar una serie de problemas, los cuales surgen no solo por las dificultades propias del análisis directo del texto, sino por las tesis que podría estar presuponiendo el investigador o investigadora en dicho procedimiento. Así, resultará particularmente controversial la tesis defendida por algunos intérpretes según la cual sería posible identificar etapas marcadas en el desarrollo del pensamiento de Platón, las cuales no necesariamente armonizarían unas con las otras (Dancy, 2004, pp. 1-2).

Esta aproximación a los diálogos platónicos, la cual se ha hecho merecedora de la calificación de “genética” (Kahn, 2003, p. 145), encontró apoyo y fue fomentada por los resultados de los análisis estilométricos del *corpus*; no obstante, dichos análisis no la vuelven exenta de inconvenientes que la revelarían insatisfactoria (p. 145). Así, dado que

muchos problemas de interpretación podrían zanjarse recurriendo simplemente a la idea de que, en el progreso de su pensamiento, Platón cambió o abandonó alguna idea disonante con planteamientos previos, la tesis entraña el riesgo de pasar por alto y dejar sin respuesta aspectos de la obra de Platón que son pasibles de recibir una interpretación más rigurosa (p. 147). Además, puede sumarse a lo anterior la posibilidad de concebir el pensamiento de nuestro autor como ajustado a una “terminología técnica fija” o a “una doctrina explícita que pueda ser fijada en una fórmula canónica” que iría desplegándose conforme las etapas de su pensamiento se sucediesen unas a otras. Esto, en última instancia, podría conducirnos a restar importancia a los motivos artísticos, literarios y, en general, contextuales que, en definitiva, motivaron al filósofo a recurrir a determinadas figuras y dejar momentáneamente de lado otras en diálogos específicos (pp. 151-152).

Las precisiones anteriores contrastan con las iniciales tentativas por atribuir un orden cronológico a los textos basado en el contenido y las consignas que cada uno de ellos pudiese presentar respecto a la obra en su totalidad. Esto ocurrió, por ejemplo, con Schleiermacher, quien propuso ver en el *Fedro* el primero de los diálogos en ser escrito debido a las indicaciones que, aparentemente, dicho diálogo daría acerca de cómo debían ser leídos los textos de autoría platónica (Guthrie, 1975, p. 43). Propuestas similares a la anterior, empero, han sido eventualmente criticadas por la subjetividad que cada intérprete podría volcar sobre el orden que asignase a cada diálogo, al punto de poder constituir, como ocurrió en el caso de Marsilio Ficino, cronologías puramente arbitrarias (Ruiz de Elvira, 1958, p. VI)¹. Como veremos más adelante, una ubicación basada en un análisis del contenido del diálogo no necesariamente nos conduciría a resultados arbitrarios y, por el contrario, podría resultar metodológicamente ventajosa al momento de separar los textos en determinados grupos; sin embargo, antes de ahondar en este punto, será pertinente hacer un recuento de las bases sobre las que se erigió el método alternativo mencionado previamente: el análisis estilométrico.

Para ello, resulta necesario remontarnos a los testimonios que nos han legado Aristóteles, Diógenes Laercio y Olimpiodoro, según quienes *Leyes* constituiría el último escrito de Platón, el cual, inclusive, habría quedado a la espera de revisiones que no pudieron ser llevadas a cabo debido a la muerte de este (Brandwood, 1992, p. 90). A partir de estos

¹ Cfr. Brandwood (1992), pp. 90-91. Como ejemplo de la dosis de subjetividad que pudiese descalificar determinadas propuestas podemos remitirnos al matiz “juvenil” de los temas o personajes al que Schleiermacher y otros habrían aludido para reforzar la temprana escritura del *Fedro* y del *Parménides*, diálogo este último que es hoy considerado de redacción tardía en la vida del autor. (Guthrie, 1975, p. 43).

testimonios, diversos intentos por establecer una cronología optaron, desde el siglo XIX, por basarse en las similitudes que presentasen el mencionado diálogo y las demás obras del filósofo en lo concerniente al uso de determinadas expresiones, el parentesco con dialectos propios de zonas de la Hélade que Platón visitase luego de haber iniciado su actividad literaria, o la rítmica que se viese instado a utilizar por la competencia con Isócrates y su escuela (Brandwood, 1992, p. 91; pp. 101-103. Young, 1998, pp. 31-33). Los resultados de estas investigaciones permitieron plantear una distribución cronológica del *corpus* en tres grupos, si bien los resultados varían según cada investigador y según los diálogos que haya considerado legítimos o espurios, tal como resume Nuño en la siguiente tabla (1988, p. 165):

**ORDENACIONES MÁS IMPORTANTES DE LOS DIÁLOGOS PLATONICOS
A PARTIR DE LA DE LUTOSLAWSKI (SIGLO XX)**

	Lutoslawski 1905	Ueberweg Praechter 1907	Ritter 1910-22	Budé 1925 y ss.	Friedlaender 1928-30	Wilamowitz 1929	Geffken 1931	Stefanini 1942	Rivaud 1948
<i>Apología</i>	1	1	6	3	12	4	1	1	11
<i>Critón</i>	3	2	7	5	13	5	2	2	4
<i>Laques</i>	5	5	2	9	2	6	4	3	7
<i>Hipias I</i>		15	1	1	7			4	2
<i>Alcibiades I</i>				2	17			5	5
<i>Ion</i>		3		16	9	1		9	3
<i>Hipias II</i>		13	9	6	10	2		10	1
<i>Cratilo</i>	10	14	11	19	15	14	11	11	15
<i>Eutifrón</i>	2	9	5	4	5	9	6	8	9
<i>Lisis</i>		7	14	7	6	7		15	8
<i>Gorgias</i>	9	10	8	11	18	11	7	6	
<i>Protágoras</i>	6	4	3	10	1	3	3	12	10
<i>Eutidemo</i>	8	12	10	18	14	15	10	13	14
<i>Cármides</i>	4	8	4	8	4	8	5	16	6
<i>Clitofón</i>								14	
<i>Menón</i>	7	11	12	12	19	13	9	7	13
<i>Banquete</i>	11	17	16	14	20	17		17	16
<i>Fedón</i>	12	18	18	13	21	16		18	17
<i>República</i>			19	20			13	19	18
<i>Fedro</i>	15	20	20	15	25	19	14	23	19
<i>Menexeno</i>		16	13	17	16	12	8	22	12
<i>Parménides</i>	17	22	22	21	24	20	15	21	20
<i>Teetetos</i>	16	21	21	22	23	21	16	20	21
<i>Sofista</i>	18	23	23	23	26	22		24	22
<i>Político</i>	19	24	24	24	27	23		25	23
<i>Filebo</i>	20	25	27	25	28	26		26	24
<i>Timeo</i>	21	26	25	26	29	24		27	25
<i>Critias</i>	22	27	26	27	30	25		28	26
<i>Leyes</i>	23	28	28	28	31	27	17	29	27
<i>República I</i>	13	6			3	10			
<i>República II-X</i>	14	19			22	18			
<i>Hiparco</i>					8				
<i>Teages</i>					11				
<i>Epinomis</i>		29							

La tabla anterior toma como referente la cronología estilométrica realizada por el filólogo polaco Wincenty Lutoslawski, la cual constituye “la cronología generalmente aceptada en la actualidad” (Cordero, 2016, p. 15). Esta ordenación posibilitaría la separación de los diálogos en tres períodos: uno temprano, dominado por la pregunta socrática “¿qué es X?”, la cual habría marcado el punto de partida de la actividad filosófica de Platón (Nuño, 1988, pp. 43 y ss.). En un período medio, encontraríamos, a su vez, la formulación “canónica” u “ortodoxa” de la teoría de las Ideas (Cordero, 2016, p. 31), mientras que, en un tercer período que podríamos denominar tardío, algunos intérpretes plantearían la existencia de una revisión de Platón a las formulaciones que él mismo hubiese realizado previamente o, en otras palabras, una “autocrítica” (p. 15).

Si bien la ubicación de un diálogo en específico dentro de cada uno de los grupos es algo que varía de acuerdo con los resultados de cada empresa o, dependiendo de los supuestos metodológicos adoptados, es algo que ha llegado a considerarse impracticable por ser mínimas las diferencias estilométricas disponibles (Brandwood, 1992, p. 97), el *Menón*, característicamente, ha sido situado prácticamente con unanimidad entre el límite de los diálogos del primer período y los del segundo, incluidos los casos de investigaciones que postularon distinguir más de tres grupos (p. 109). Así, podemos observar esto en la tabla anterior al corroborar que el *Menón* se ubica siempre poco o inmediatamente antes de diálogos como el *Banquete*, el *Fedón*, el *Fedro* y la *República*, todos los cuales son considerados diálogos del segundo período, también denominado “período de madurez”.

Esta es, efectivamente, la postura que habrían tomado autores como Vlastos, Ledger y Brandwood, para quienes el *Menón* se ubicaría dentro de un grupo de diálogos que podrían ser calificados como “transicionales” (Young, 1998, pp. 36-37). Sin embargo, la visión genética de los diálogos se enfrenta a la poderosa objeción que la maestría de Platón para la escritura representa; de esta forma, tal como señala Weiss, no hay “razón para suponer que Platón, un maestro imitador del estilo de otros, no pudiese imitar el suyo propio, siendo capaz de escribir en cualquier momento de su vida un diálogo ‘socrático’ en estilo y contenido” (Weiss, 2001, p. 13. Trad. propia.). Esta postura es también sostenida por Young cuando realiza la siguiente afirmación:

La inferencia de Brandwood que llega a la cercanía cronológica a partir de la similitud en el estilo, no obstante, puede ser cuestionada. Las características estilísticas que sus autores [estudiados] usan para dividir los diálogos en grupos son características que podemos razonablemente suponer (o que fácilmente pueden haberse encontrado) dentro del consciente de Platón. No está fuera de credibilidad el imaginar que un escritor de su calibre pudiese, por alguna razón u otra (por ejemplo, para completar un proyecto), asumir

nuevamente un estilo de prosa anterior. Si Platón realmente hizo esto, entonces algunos de los diálogos que Brandwood cuenta como tempranos o medios se encuentran mal ubicados. (1998, pp. 38-39. Trad. propia.)

Por las razones anteriores, concordamos con estos autores en no hablar de períodos o concebir los diálogos como reflejo de un “desarrollo” en el pensamiento platónico, sino en agruparlos de acuerdo a otros criterios, tales como, por ejemplo, los temas o los métodos filosóficos desplegados por los personajes, todo ello al margen del orden temporal en el que hubiesen sido compuestos. Tal es, por ejemplo, la forma como procedieron estudiosos antiguos como Aristófanes de Bizancio o Trasilo de Alejandría al agrupar los diálogos en trilogías o tetralogías (Chroust, 1998); tal es, pues, la manera como podríamos hablar de un grupo de diálogos “socráticos” sin hacer referencia al orden temporal, sino al hecho de no contener referencias directas a la teoría de las Ideas o Formas y al hecho de estar centrados tanto en la pregunta “¿qué es x?” como en el *elénchos* socrático.

1.2 La posición temática del *Menón*

Los temas tratados en el *Menón* vienen a ser numerosos y de diversa índole: entre estos, encontraremos “la virtud, la definición, el método filosófico, el método matemático, la educación, el origen del conocimiento, la inmortalidad del alma, política ateniense, además de la distinción entre conocimiento y recta opinión” (Scott, 2006, p. 3. Trad. propia.). Estos temas, efectivamente, pueden hallarse dentro de la estructura general del diálogo, la cual puede esquematizarse de la siguiente manera:

- Indagación en torno a la naturaleza de la virtud y la pregunta por el “qué es” (70a-80d). Se plantean aquí las tres posibilidades (que la virtud sea enseñable, que se alcance con la práctica o que se dé naturalmente); además, se presencia el *elénchos* socrático frente a la pretensión de Menón de saber qué es la virtud y sus tres intentos por definirla (Benson, 2000, pp. 17-20; 26-28).
- Naturaleza del conocimiento (80d-86c). Cabe subdividir esta sección en los puntos a continuación:

- Argumento erístico de Menón como reacción ante las refutaciones de Sócrates (80d)².
 - Ante la paradoja planteada, Sócrates recurre a lo que ha oído de sacerdotes y sacerdotisas (81a-e). Se traza lo que, de acuerdo con Kahn, sería una primera formulación de la teoría de la reminiscencia (*ἀνάμνησις*) (Kahn, 2006, p. 120).
 - Sócrates conduce un caso concreto de reminiscencia al interrogar al servidor o criado³ de Menón acerca de un problema geométrico (82a-86c).
- Menón, haciendo caso omiso de los consejos de Sócrates, retoma su pregunta inicial: ¿es enseñable la virtud? (86d-95a). Ingresa Ánito a escena y, tras la evaluación que realiza Sócrates acerca de algunos de los políticos atenienses más apreciados, se retira indignado.
 - Diferencia entre el conocimiento y la opinión verdadera (95a-100a). Para aclarar esta diferencia, se brindan las imágenes del camino de Larisa y de las estatuas de Dédalo.
 - Palabras finales: la virtud parece⁴ darse gracias a un don divino (100a-100c).

Dada la variedad de temas envueltos en este diálogo, podría no resultar sorprendente el que no siempre los intérpretes hayan buscado vínculos que le brinden una unidad. Así, la tendencia a darle un peso casi exclusivo a las preguntas éticas que el diálogo esgrime es un hecho que observamos ya desde compiladores antiguos, tal como atestigua el subtítulo “acerca de la excelencia” que le diese el mencionado Trasilio de Alejandría (Tarrant, 2007,

² “¿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 esa la que buscas, dado que no la conocías?”. Todas las citas del *Menón* provendrán de la traducción de F. J. Olivieri (Platón, 1983).

³ Vale aclarar que el término empleado es *ἀκόλουθος* y no *παῖς*. El campo semántico de cada uno de estos términos y sus posibles diferencias queda pendiente de investigación.

⁴ Conviene no pasar por alto el siguiente pasaje: “En cuanto a lo que ahora nos concierne, *si en todo nuestro razonamiento hemos indagado y hablado bien*, la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino, sin que aquellos que la reciban lo sepan, a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás.” (100a. Énfasis añadido.). No se tratará, pues, de una conclusión tajante, tal como la expresión del condicional indica claramente. A este punto, retornaremos en nuestro siguiente capítulo (*Cfr. Infra*, p. 43)

p. 21). Una interpretación semejante puede ser hallada en el corto comentario⁵ que dedicase Marsilio Ficino a este diálogo, en el cual, no sin señalar el carácter ecléctico del diálogo en cuanto a los métodos expositivos utilizados por Platón, termina por considerar como punto central del debate la pregunta por la esencia de la virtud, al punto de encontrar su importancia capital únicamente a la luz de los vínculos que pudiesen trazarse con la *República* (Farndell, 2006, pp. 14-15). Así, la relevancia del diálogo no radicaría en “las disputas acerca de la reminiscencia y las figuras geométricas, ya que estas fueron insertadas como un accesorio y no como tema principal” (p. 16. Trad. propia.).

Una posición como la anterior puede derivarse de las líneas con las que el texto mismo se abre, las cuales hacen directamente referencia al tema de la virtud:

MENÓN: Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que solo 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? (70a)

En este punto, debemos tocar dos cuestiones concernientes al inicio mismo del texto: primero, su carácter inusual y, segundo, el hecho de que el desarrollo de la pregunta que plantea conducirá naturalmente hacia los demás temas presentes, cuestión que preservaría en el diálogo su unidad.

Respecto al primer punto, vale señalar que, de acuerdo con Hoerber, la oración inicial del *Menón* “resulta particular por su carácter abrupto [...]. El inicio abrupto, sin ninguna descripción del lugar, la ocasión o los participantes es inusual en los diálogos socráticos [...]” (1960, p. 83. Trad. propia). Sin negar el hecho de que esta clase de inicio sea una peculiaridad de este texto frente al resto de diálogos socráticos, vale responder brevemente a esta cuestión señalando dos cosas. En primer lugar, es necesario explicitar lo elocuente que, de por sí, el nombre “Menón” habría resultado para una persona griega contemporánea a Platón: tal como podemos inferir a partir de la *Anábasis* de Jenofonte, dicho personaje habría sido conocido por su falta de escrúpulos y habría sido una figura pública, conocida hasta el punto de poder merecer la calificación de ser un “Alcibiades de Tesalia” (Klein, 1965, p. 37)⁶. De esto, se derivaría un carácter cómico: la fama

⁵ La palabra latina utilizada por Ficino para referirse a este y otros comentarios cortos es *epitome*. El término *commentarium*, que bien podríamos nosotros traducir por “comentario” propiamente, era reservado por este filósofo para referirse a los comentarios extensos que realizó para diálogos como el *Banquete* o el *Parménides* (Farndell, 2006, p. 2).

⁶ El paralelo consistiría en comparar a la persona de Menón con Alcibiades, personaje histórico conocido por los desenfrenos vividos durante su juventud, por su actuar moralmente reprobable durante la guerra del Peloponeso y cuyo carácter podemos encontrar esbozado en el *Banquete* de Platón.

acumulada por Menón, quien sería reconocido por su carácter notoriamente vicioso, no solo contrastaría con Sócrates, ejemplo de virtud⁷, sino que contrastaría hilarantemente con la pregunta que formula y su intención de conocer en qué consiste el ser virtuoso (p. 38).

A lo anterior cabe sumar, a su vez, las luces que la etimología del nombre “Menón” echa sobre algunos de los asuntos que serán tratados: el nombre suena curiosamente similar a la raíz de la palabra *μνήμη*, “memoria”, lo cual se vincula con el tema pedagógico tanto por la crítica a la enseñanza de los sofistas –por cuanto Menón asegura conocer qué es la virtud al saber de *memoria* lo que Gorgias dice acerca de ella- como por el planteamiento que Platón mismo desarrollará –la reminiscencia, *ἀνάμνησις* (Weiss, 2001, p.19)⁸. Estos dos puntos nos conducen a concluir que, pese a que el diálogo carece de una escena introductoria e inicia abruptamente, presenta suficientes elementos que nos permiten contextualizarlo y hacernos una idea previa de los asuntos que serán tratados.

Dejando de lado estos factores, no obstante, es necesario incidir en otro de los puntos que el diálogo pondrá, de forma inmediata, sobre la mesa:

SÓCRATES: También yo, Menón, me encuentro en ese caso: comparto la pobreza de mis conciudadanos en este asunto y 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? ¿O te parece que pueda haber alguien que no conozca por completo quién es Menón y sea capaz de conocer si es bello, rico y también noble, o lo contrario de estas cosas? ¿Te parece que es posible? (71b)

A partir de esta cita, vemos que la pregunta de Menón habría fallado no solo por formularse dentro de un esquema tricotómico excluyente, con lo cual se descarta de antemano la posibilidad de que los tres factores que él enumera, la enseñanza, la práctica y la naturaleza, jueguen en conjunto un rol en la adquisición de la virtud (Hoerber, 1960, p. 83), sino también por el hecho de iniciar una indagación por un aspecto de la virtud sin conocer antes qué es ella en sí misma. Así, la pregunta nos conduce, específicamente, al problema socrático del “principio de la prioridad de la definición”, como ha venido a conocerse hoy en día, y, de manera más general, nos introduce en el campo de la epistemología (Weiss, 2001, pp. 22-23).

⁷ Vale decir que Sócrates no es recordado de esta forma únicamente por Platón, sino también por el ya mencionado Jenofonte, quien, en su *Banquete*, busca mostrarlo como poseedor de lo que José Antonio Caballero López, en su traducción, vierte como “integridad” (*καλοκάγαθία*). Cfr. Jenofonte, 2009.

⁸ La autora brinda como sustento de este juego de palabras lo que Sócrates dice en 71c8: *οὐ πάνυ εἰμὶ μνήμων, ὃ Μένων*. Vale señalar que la autora traza el vínculo con la crítica a los sofistas, pero no plantea una conexión con la reminiscencia, interpretación que es añadido nuestro.

El hecho de que el *Menón* poseyese un contenido epistemológico y no exclusivamente ético fue reconocido ya desde la época del filósofo ateniense por su discípulo estagirita, quien discutió algunos de los temas de dicho diálogo en sus *Analíticos Primeros* y *Analíticos Segundos*. Este asunto, asimismo, fue reconocido por platonistas medios, como el autor anónimo de un comentario al *Teeteto*, de cuyos fragmentos puede recabarse el hecho de que el *Menón* fuese visto como un diálogo fundamentalmente epistemológico (Tarrant, 2007, p. 20)⁹; a este, pueden añadirse ciertos autores neoplatónicos que habrían tomado seriamente el asunto de la reminiscencia y habrían trazado el vínculo entre epistemología y ontología para reforzar el tópico del macrocosmos-microcosmos (p. 28).

El paso de una pregunta ética al de una investigación específicamente epistemológica, antes que mostrar una escisión en la temática del diálogo, podría poner en evidencia el hilo conductor que le brindaría la unidad que defendemos. Así, como pudimos ver previamente en el esquema del diálogo, los sucesivos intentos fallidos de Menón por definir la virtud conducen a que, tras el argumento erístico de este, Sócrates plantee el asunto de la reminiscencia; esta, además, es precisamente la que nos permitiría encontrar la esencia de la virtud a cuya indagación Sócrates buscaría conducir a su interlocutor. De esta manera, en palabras de Bluck:

Claramente, la propuesta más importante del diálogo entero es que todo conocimiento *a priori* depende de la reminiscencia. No obstante, si una verdadera explicación de la *οὐσία* de una cosa fuese obtenida, esta constituiría conocimiento *a priori*. Obtener una verdadera explicación de la *οὐσία* de una cosa debe, por lo tanto, depender de la reminiscencia: es ahí donde yace la conexión entre las dos primeras partes del diálogo. [...] Cualquiera que sea el mejor método para llegar a la reminiscencia, no puede haber duda de que la búsqueda por la definición de una cosa debe ser entendida como un intento de reminiscencia. Platón, de esta manera, conecta la búsqueda socrática de la definición con su propia teoría de la *ἀνάμνησις*. (1961a, pp. 43-44. Trad. propia.)

A partir de lo anterior, entonces, vemos que la búsqueda por la esencia, naturaleza o *οὐσία* de la virtud nos conduce al problema de la reminiscencia y, consecuentemente, plantea un vínculo entre la primera y la segunda partes del diálogo. Empero, esto también nos permite trazar un vínculo entre estas y la tercera parte del texto: como vimos en el esquema previo, es en esta última parte donde encontramos la diferencia entre recta opinión y conocimiento. El hecho de que, a través de la *ἀνάμνησις*, podamos llegar al conocimiento de la esencia de la virtud nos muestra, por lo tanto, que “a pesar de lo que escépticos puedan decir, es posible sostener que hay estándares morales absolutos, con

⁹ Vale decir que el autor no brinda mayor información acerca del anónimo papiro referido.

los cuales la virtud verdadera está en conformidad. La virtud debería, de hecho, ser una ciencia tan precisa y confiable como la matemática” (Bluck, 1961a, p. 45. Trad. propia.).

Vale recalcar que, respecto a este punto, la interpretación mencionada no es la única posible. Esto puede ilustrarse al considerar la posición de Weiss, autora según la cual la reminiscencia sería una teoría con la cual ni Platón ni Sócrates estarían comprometidos (Weiss, 2001, p. 8). En consecuencia, esta autora propone que la mención de dicha doctrina sería un recurso sofístico de Sócrates utilizado únicamente con fines pedagógicos para conducir a Menón hacia la tesis que verdaderamente se estaría sosteniendo: en asuntos morales, tales como el de la esencia de la virtud, es la recta opinión el “sustituto” del conocimiento (p. 12), dado que este último constituiría una forma de sabiduría superior a aquella que podríamos obtener los humanos (p. 15).

El hecho de interpretar la reminiscencia como una cuestión accesoria y no como una teoría realmente defendida por Platón es un tema presente en distintas discusiones contemporáneas¹⁰, cuestión que abordaremos en nuestro segundo capítulo. Por el momento, remitiéndonos específicamente a la posición de Weiss, tendríamos que señalar que, aunque esta autora da sustento a su tesis sobre la base de pasajes presentes en la *Apología de Sócrates* y momentos determinados de la alegoría de la caverna, contamos con suficiente evidencia dentro de esta misma alegoría¹¹, dentro del *Menón* y dentro de otros textos platónicos para sostener la postura contraria y, por consiguiente, compartir la posición ofrecida por Bluck. Esta última, no obstante, no solo resultará más factible debido al apoyo textual que recibe, sino también debido a la posibilidad que brinda de vincular el *Menón* con el resto del *corpus platonicum* y verlo, finalmente, como el diálogo de transición con el que es típicamente identificado.

Para explicar esto, cabe hacer énfasis en el hecho de que calificar al *Menón* como diálogo de transición no implica necesariamente comprometerse con una visión genética o, como Benson denominaría, “desarrollista” (*developmentalist*) del pensamiento de Platón, postura que tendría como mayor exponente a Gregory Vlastos (Benson, 2015, p. 8). Así, no será necesario ver en aquel diálogo la expresión de descubrimientos filosóficos que

¹⁰ Cfr. Fine, 1992; Rousseau, 1981.

¹¹ En general, vale señalar que la cognoscibilidad o la incognoscibilidad del Bien es una de las contradicciones que harían aparición en República y que, antes que ser muestra de algún defecto en el pensamiento platónico, podríamos ver como “puestas deliberadamente por el autor” (Gutiérrez, 2017, p. 163). En ese sentido, aun cuando del Bien se afirme que es trascendente respecto al ser (518c), el hecho de que Sócrates asevere también que aquel constituye una Idea implicaría el que fuese posible de ser aprehendida por el intelecto y que sea, por lo tanto, cognoscible (Gutiérrez, 2017, p. 195).

Platón hubiese realizado, tales como la distinción entre la recta opinión y el conocimiento, por cuanto, pese a que determinados intérpretes ven en ello un punto de inflexión en el desarrollo intelectual de Platón, dicha distinción pudo haberle resultado familiar desde siempre a partir de la lectura de los textos de Parménides (Shorey, 1933, p. 69). Por el contrario, entender el carácter transicional implicaría únicamente entender que comparte las características de dos de los grupos textuales que anteriormente estableciésemos: por un lado, se asemejaría a los diálogos socráticos por ocuparse extensamente del problema de la definición, a la vez que apuntaría, por otro lado, en dirección a las doctrinas metafísicas que caracterizarían los diálogos catalogados como medios.

Este carácter transicional nos debe conducir, por su parte, a evaluar la distancia que Platón habría ido tomando respecto de la filosofía de su maestro. El motivo de esta distancia se encontraría perfectamente plasmado en *Clitofonte*, uno de sus diálogos menores:

[...] tras mucho insistir en este asunto (preguntar a Sócrates acerca de la naturaleza de la justicia), al fin desistí, convencido de que en lo que se refiere a exhortar a la práctica de la virtud actúas mejor que nadie, pero una de dos, o únicamente eres capaz de hacer esto y nada que vaya más lejos, [...] o no sabes o no quieres comunicarme tu ciencia. Si al menos estuvieras dispuesto a dejar de dirigirme exhortaciones, como, por ejemplo, si en relación con la gimnástica me hubieras animado diciéndome que no debía descuidar mi cuerpo y a continuación de tus palabras de aliento me hubieras dicho qué cuidados necesitaba mi cuerpo, teniendo en cuenta su naturaleza, haz ahora también lo mismo: admite que Clitofonte reconoce que es ridículo preocuparse de las demás cosas y descuidar el alma, para la que hacemos todos los demás esfuerzos. [...] Ahora te pido que no obres de otra manera, para que no me vea obligado, como ahora, a alabarte ante Lisias y otras personas en unas cosas y reprocharte en otras. Porque para una persona que no ha recibido ninguna exhortación, Sócrates, reconoceré que eres inapreciable, pero para el que ya la ha recibido eres casi un obstáculo que impide llegar al término de la virtud y encontrar allí la felicidad. (410 b-e)¹²

Así, el actuar típico de Sócrates, el *elénchos* que presenciamos en la primera parte del *Menón* y que encontramos típicamente en los diálogos socráticos, pasa a ser desafiado para buscar en él y en la aporía a la cual conduce no el punto final de la investigación, sino la primera de las etapas de este proceso (Thomas, 1980, p. 11). Consecuentemente, presenciaríamos aquí “un cambio del estrecho y negativo empuje del *elénchos* socrático hacia un modo de investigación más abierto característico de la posterior dialéctica de Platón” (p. 11. Trad. propia.).

La cuestión anterior podría llevarnos a plantear, con Scott, que el *Menón* expresa una suerte de “juicio filosófico” de Platón contra Sócrates: aquel estaría expresando la

¹² Traducción de Pilar Gómez Cardó (Platón, 1992). La traductora señala que, aunque el *Clitofonte* es considerado un diálogo espurio o dudoso, existen fuertes razones para considerar su autenticidad.

insatisfacción que habrían despertado, paulatinamente, no solo el énfasis en la refutación y el carácter negativo del diálogo, sino también el interés exclusivamente ético que habría tenido este (Scott, 2006, pp. 6-7). No obstante, esto puede ser correcto solo en la medida en que no perdamos de vista que, por un lado, es discutible el hecho de que Sócrates se haya enfocado exclusivamente en problemas éticos y que estos, por lo tanto, no hubiesen encontrado sustento en una propuesta epistemológica coherente¹³, mientras que, por otro lado, es también discutible el que la presunta insatisfacción por parte de Platón hubiese conducido a un quiebre con las tesis socráticas antes que a una posterior complementación de estas¹⁴.

Esta posterior complementación podría identificarse desde distintos ángulos. Uno de estos radicaría en la refutación que Sócrates hiciese de la segunda definición de virtud brindada por Menón. Esta última consistía en “desear las cosas bellas y ser capaz de procurárselas” (77b); sin embargo, como Sócrates señalará, “es evidente que no desean las cosas malas quienes no las reconocen como tales, sino que desean las que creían que son buenas, siendo en realidad malas. De manera que quienes no las conocen como malas y creen que son buenas, evidentemente las desean como buenas” (77d-e). Aquí, de acuerdo con Kahn, encontraríamos el germen del posterior desarrollo de la teoría del *eros* platónico tal como es expresada en el *Banquete* (Chang, 2002, p. 43), cuestión que se haría explícita en la identificación que Diotima hace entre lo bueno y lo bello (201c).

Un segundo aspecto puntual en el que puede presenciarse la aparición de rasgos propiamente platónicos es en el acentuado papel del carácter de los interlocutores. Como señalásemos anteriormente, la psicología del interlocutor principal, Menón, la manera abrupta con que inicia la conversación y la disposición reacia que muestra hacia el diálogo conducen a que Sócrates tome distancia de personas como él, quienes participarían en discusiones sin la intención de buscar la verdad, y, de esta forma, esboce una crítica a los sofistas, de uno de los cuales, Gorgias, Menón se declara discípulo (Scott, 2006, pp. 5-6):

¹³ Cfr. Benson, 2015, p. 8. En apoyo de la idea de complementación del pensamiento socrático por parte de Platón, podríamos aludir a la cita de Aristóteles en la *Metafísica*, XIII: “Sócrates, por su parte, se dedicó al estudio de las virtudes morales, y, precisamente a propósito de estas, fue el primero en intentar establecer definiciones universales. [...] [Sócrates], lógicamente, buscaba la quiddidad, pues él pretendía hacer silogismos y el principio de los silogismos es la quiddidad. [...] Sin embargo, Sócrates no propuso la existencia separada ni de los universales ni de las definiciones. Otros fueron los que los separaron y les dieron el nombre de *Ideas de los seres* [...]” (1078b15-30. Trad. de María Luisa Alía Alberca. Cfr. Aristóteles, 2008). Si bien el pasaje esboza una crítica de Aristóteles contra Platón, esto no niega el hecho de que este pudiese tomar la propuesta socrática como punto de partida. Cfr. Jaeger, 1957, 549 y ss.

¹⁴ Cfr. Fine, 1992, p. 215; Benson, 2015, pp. 10-13.

[...] si el que pregunta fuese uno de los sabios, de esos erísticos o de esos que buscan las controversias, le contestaría: “Esa es mi respuesta, y si no digo bien, es tarea tuya examinar el argumento y refutarme”. Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen amigos (*φίλοι*) los que quieren discutir entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y conducente a la discusión. Pero tal vez lo más conducente a la discusión consista no solo en contestar la verdad, sino también con palabras que quien pregunta admita conocer. Yo trataré de proceder así. (75d)¹⁵

De esta manera, se pone de relieve un tema transversal y relevante para el pensamiento de Platón: la actitud o buena disposición del interlocutor (*εὖνοια*), cuestión que es parte esencial de su concepción misma de la actividad filosófica (Szlezák, 1997, pp. 21-23). Esto podría encontrarse incluso en los denominados diálogos tardíos¹⁶ y, en el caso particular de nuestro texto, constituiría el factor del cual dependería la posibilidad o imposibilidad del interlocutor para pasar por el proceso de aprendizaje o *ἀνάμνησις* (Bocayuva, 2013, p. 101).

Lo anterior, como venimos señalando, incide en la distancia tomada por Platón de la actividad filosófica socrática y su complementación. Esto resulta más claro si tomamos en cuenta que, implícitamente, se estaría expresando discrepancia con uno de los puntos centrales del pensamiento de Sócrates: el que la virtud sea únicamente conocimiento. Consecuentemente, el *Menón* no haría más que mostrar cuán inaplicable resulta aquella tesis para las masas (Thomas, 1980, p. 13), ya que, de ser cierta, todo ciudadano ateniense podría llegar al conocimiento de la virtud, cuestión que queda refutada al observar la actitud de Menón y al considerar la cólera en que cae Ánito al ser interrogado por Sócrates, la cual desembocaría, finalmente, en su acusación contra este plasmada en la *Apología*.

Así, tal como señala Cornford, la tripartición del alma planteada por Platón en el libro IV de *República* implica pensar la virtud en términos no únicamente cognoscitivos o intelectuales:

La concepción de virtud se centra [...] en la noción de armonía entre los deseos, estado en que cada parte [del alma] persigue el goce que le es propio y halla su satisfacción más auténtica, sin que frustre o pervierta a las demás. [...] En los últimos libros de la *República* tal solución se establece del lado intelectual. Existe una educación superior que bien pudiera dar en el conocimiento perfecto y modelar el único tipo humano que debiera tomar

¹⁵ Cabría apoyar esta afirmación con la valoración que hace Sócrates de la actitud del siervo de Menón luego de que aquel le hiciese notar su ignorancia (84a-c). Así, esta puede contrastarse con la arrogancia de Menón y el carácter dicotómico y, por ende, limitado de comprender el problema del conocimiento. *Cfr.* Bocayuva, 2013, pp. 100-101.

¹⁶ *Cfr.* Bravo, 2009.

a su cargo el gobierno de la sociedad: el filósofo-rey. Sin embargo, tal proceso no es puramente intelectual; comporta la educación del deseo. (1974, pp. 132-133)

Por su parte, esto nos conduce a tomar ciertas consideraciones al momento de aproximarnos a la obra platónica, tal como señala Thesleff:

[Los diálogos] en definitiva no deberían leerse como tratados que explícitamente expondrían la posición filosófica de Platón al momento de escribir, sino, en la mayoría de los casos, como dramas en prosa con una doble función: en primer lugar, como recuerdo y ejercicio intelectual para los iniciados (un rol “esotérico”); en segundo lugar, como introducciones a los temas de la Academia y maneras de pensar para los no iniciados (protréptica “exotérica”). Platón y su círculo más íntimo siempre consideraron las discusiones orales como partes más esenciales del filosofar que la producción de textos escritos. (1998, p. 61. Trad. propia.)

Todo esto nos conduce a reconocer, por un lado, que Platón habría sido consciente del aspecto afectivo o emocional que comporta el aprendizaje (Cotton, 2014, p. 60). Podría argumentarse, entonces, que el hecho de que en el ejercicio filosófico estuviesen involucradas también emociones no habría sido considerado por Sócrates. En ese sentido, Platón, distanciándose de la postura socrática, habría podido tomar este problema como uno de los ejes que habrían estructurado su obra como un todo orgánico:

En el Estado ideal, nos dice Sócrates (en la *República*), la dialéctica debe ser confinada para aquellos que pasan los treinta años de edad y han recibido un entrenamiento predialéctico, todo ello por temor a corromper a los jóvenes participantes. Si los jóvenes llegan a entrar en contacto con la dialéctica, explica Sócrates, la tratarán como a un deporte: atacarán a quienes tengan cerca, refutarán a las personas y serán refutados, y, finalmente, llegarán a desconfiar de todas sus creencias anteriores, sin tener algo que las reemplace. Todo este proceso está en consonancia con la crítica contra Sócrates que hace Aristófanes en las *Nubes*, y Platón debe haber visto, por lo tanto, de manera similarmente condenatoria la práctica dialéctica de Sócrates. Esta imagen es desalentadora: los métodos socráticos fallan; tras haber reconocido esto, Platón se concentró en una forma de educación que es más productiva, pero que *abandona la idea de que todos pueden ser educados*. (Cotton, 2014, pp. 62-63. Trad. propia. Énfasis añadido.)¹⁷

Este giro, sin embargo, como defiende esta autora, no implica adherirse a una postura “desarrollista” del pensamiento del filósofo; por el contrario, nos permite darle al *corpus* una imagen unitaria, cuyo hilo conductor habría sido el proceso educativo por el que pasarían quienes estarían llamados a la filosofía. Sería así, entonces, como habríamos de comprender el que tengamos un grupo de diálogos socráticos o “elénquicos”, por cuanto la aporía que generan, de acuerdo con la alegoría de la caverna, sería un paso necesario en el ascenso hacia el verdadero conocimiento. De esta forma, se explicaría también el

¹⁷ Esta postura estaría, efectivamente, en consonancia con lo que Platón expondría en *República*, tal como se contemplaría ya desde el libro I: las discusiones estériles que Sócrates sostendría con Céfalo y Trasímaco, dos de los interlocutores principales de este primer libro, serían “muestra [de] que el arte de la conversación platónico no necesariamente tiene como propósito conducir a todos sus interlocutores al conocimiento propiamente dicho, cosa que [...] [Platón] considera en realidad imposible” (Gutiérrez, 2017, p. 156).

hecho de que dichos diálogos fuesen escritos con la intención de alcanzar a un público amplio (Philip, 1998, p. 24), lo cual nos guiaría al resultado de que la alegoría mencionada fungiría como paradigma para la ordenación de la obra platónica bajo criterios pedagógicos (Cotton, 2014, p. 61).

Paradójicamente, esto no tendría por qué conducirnos a abandonar la idea de que el *Menón* constituye un diálogo de transición. Por el contrario, el hecho de que en él encontremos no solo la refutación socrática, sino que también se introduzcan temas como el de la inmortalidad del alma, podría llevarnos a ver en él, como lo llamaría Kahn, el “telón” que se abriría para permitir luego la entrada hacia la discusión de la teoría de las Ideas (Kahn, 1998, p. 121).

Respecto a este punto, vale remitirnos a una de las escenas iniciales del diálogo; específicamente, al momento en el que Sócrates refuta el primer intento de Menón por definir la virtud:

SÓCRATES: Parece que he tenido mucha suerte, Menón, pues buscando una sola virtud he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes en ti para ofrecer. Y, a propósito de esta imagen del enjambre, Menón, si al preguntarte yo qué es una abeja, cuál es su naturaleza (*οὐσία*), me dijeras que son muchas y de todo tipo, qué me contestarías si yo continuara preguntándote: “¿Afirmas acaso que es por ser abejas por lo que son muchas, de todo tipo y diferentes entre sí? ¿O bien, en nada difieren por eso, sino por alguna otra cosa, como la belleza, el tamaño o algo por el estilo?”. Dime, ¿qué contestarías si te preguntara así?

MENÓN: Esto contestaría: que en nada difieren una de la otra en tanto que abejas.

SÓCRATES: Y si después de esto te preguntara: “Dime, Menón, aquello precisamente en lo que nada difieren, por lo que son todas iguales, ¿qué afirmas que es?”. ¿Me podrías decir algo?

MENÓN: Podría.

SÓCRATES: Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma (*εἶδος*), por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. (72a-c)

Si bien puede discutirse si el término *εἶδος* posee aquí el mismo sentido que tendría en otros diálogos, el hecho de que los contenidos expresados en este diálogo no sean incompatibles con la teoría de las Ideas podría llevarnos no solo a afirmar que estas están ya implícitas en el diálogo (Bluck, 1961a, p. 46), sino que podríamos sostener, con Ross, que el vocabulario utilizado por Platón no es gratuito y que apunta en dirección a los denominados diálogos “medios” (Ross, 1986, pp. 30-36). De la misma manera, podríamos afirmar, junto a Cherniss, que el diálogo estudiado demuestra que “una consistente teoría ética depende de una adecuada epistemología”:

Si los hombres actúan virtuosamente sin ser capaces de enseñar la virtud (es decir, sin poder dar una consistente explicación de las causas de sus acciones), esto se debe a que poseen “rectas opiniones” y que, entonces, son virtuosos por una suerte de “gracia divina”. Sin embargo, tales rectas opiniones, aunque presenten resultados idénticos con aquellos del conocimiento, son inestables, ya que son aleatorios al estar desconectadas de la cadena causal con la causa final. El reconocimiento de esta relación causal, no obstante, es conocimiento y esto es precisamente la reminiscencia. Consecuentemente, mientras que uno no base su razonamiento en el conocimiento de la esencia de la virtud, no puede haber una adecuada solución a los problemas de la ética. Es así como, a través de argumento y ejemplo, el *Menón* demuestra cómo [...] el filósofo de la ética está obligado a enfrentar problemas de epistemología. (Cherniss, 1936, pp. 447-448. Trad. propia.)

A su conexión con la ética, valdría sumar el hecho de que estos problemas epistemológicos no dejarán de estar vinculados con problemas metafísicos, por cuanto el verdadero conocimiento estará conectado con el conocimiento de las Ideas o Formas eternas, las cuales, como Platón señalará en su *Parménides*, serán condición necesaria tanto para el conocimiento como para su comunicabilidad:

[...] sin embargo, Sócrates –prosiguió Parménides–, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica. (135b-c)¹⁸

Como se ha mostrado, entonces, la teoría de las Ideas estaría presente tanto en la primera parte del *Menón*, de acuerdo con el último pasaje consignado, como con la segunda parte, en lo referente a la reminiscencia, y en la tercera parte, dados los aspectos vinculados a la posibilidad de la enseñanza de la virtud. El conjunto de lo expuesto, finalmente, nos conduce a concluir que, aun cuando el *Menón* no constituyese un “programa o manifiesto inaugural” de la Academia, como lo quisiese Wilamowitz (Ruiz de Elvira, 1958, p. VI), la variedad de temas que encontramos en dicho diálogo deja suficientemente en claro su carácter “transicional” entre un grupo de diálogos puramente elénquicos y otro en el que la teoría de las Ideas fuese presentada.

1.3 La religión en tiempos de Platón

“Nunca ha habido un culto a los dioses como el de los griegos. Por su belleza, su esplendor, su diversidad, su coherencia, es único en el mundo y uno de los productos más elevados de su espíritu”. Es así como Friedrich Nietzsche (2013, p. 935) inicia uno de sus estudios filológicos en torno a la religiosidad griega, ensalzando el hecho de que

¹⁸ Traducción de María Isabel Santa Cruz (Platón, 1988a).

inclusive, en ciertas *poleis* como Tarento, hubiese más días de fiesta que días laborales, cuestión plenamente consecuente con el valor que los griegos daban al ocio (*scholé*). De las características que este filósofo y filólogo menciona, nos concierne destacar dos: la diversidad y la coherencia.

Afirmar que haya habido una coherencia de fondo a lo largo del despliegue de la religiosidad griega es una tarea compleja, dado que, a primera vista, habrían sido comunes visiones de los dioses no fácilmente reconciliables entre sí. Esto se relaciona, por su parte, con la diversidad de maneras en que la religiosidad de los griegos pudo haberse manifestado. Sin embargo, tampoco podríamos negar la existencia de factores comunes a la religiosidad del mundo helénico; precisamente, esto es lo que sintetiza Burkert al señalar que:

[...] incluso dentro de estos límites (geográficos) surge un problema: ¿hasta qué punto se puede hablar efectivamente de “religión griega” *tout court*? Cada estirpe, cada territorio, cada ciudad posee su propia tradición tenazmente defendida. Además, registramos la difusión de “movimientos” religiosos y finalmente, la religión, con la aparición de la filosofía, entra en crisis: ¿sería más exacto hablar de una pluralidad de “religiones griegas”? Frente a este hecho hay que tener en cuenta el vínculo que representa el uso de una lengua común, al que se añade, desde el siglo VIII (a. e. c.), una cultura literaria común, dominada por la poesía homérica; al mismo tiempo, algunos santuarios, como Delfos y Olimpia, adquirieron un significado panhelénico y precisamente en esa época se desarrolla también, a pesar de algunas particularidades locales, el típico estilo del arte figurativo griego, que en seguida dominará toda la cuenca mediterránea. Además, considerando las diversas características locales y sectarias, las manifestaciones religiosas de los griegos son consideradas por los propios griegos sustancialmente compatibles, como una diversidad de prácticas en la devoción a los mismos dioses, dentro del marco de un único mundo. Que los dioses pertenecían a este mundo no lo puso en duda ni siquiera la propia filosofía griega. (2007, pp. 14-15)

En contra, pues, de lo que Nietzsche señalase, Burkert afirmará también más adelante que “[a]sí como no existe el ‘espíritu griego’ como estructura unitaria definible, tampoco el panteón griego puede ser un sistema cerrado en sí mismo y armónico (sic)” (2007, p. 295). El fenómeno religioso griego, asimismo, resulta aún más complejo si tomamos en consideración que, pese a no presentar ni “iglesia ni dogma alguno” (Bruit & Schmitt, 2002, p. 11), estaba “totalmente imbricad[o] en todos los campos de la vida pública y social”, cuestión que contrasta completamente con una sociedad profundamente secularizada como la nuestra (p. 5). Por estas razones, no sorprende que, aun considerando lo anterior y tomando en cuenta la libertad que los poetas y pensadores tuvieron para hablar de los dioses, existiese, paralelamente, cierto grado de institucionalización, tal como habría ocurrido, por ejemplo, con las festividades eleusinas.

Ahora bien, en cuanto a la diversidad, cabría mencionar que, efectivamente, habrían coexistido en determinado momento más de una concepción en torno a la divinidad. Así, Burkert señala que una forma “cómoda” de explicar dicha diversidad sería a través de tres clasificaciones: una “teología de los poetas”, una “teología de la *polis*” y una “teología natural” o filosófica (2007, p. 330). En cuanto a la primera de estas “teologías”, valdría decir que sería característica de ella el atribuir a los dioses y diosas acciones que normalmente serían calificadas de inmorales¹⁹. Al respecto, Burkert interpreta esto como un posible rezago de un “estadio primitivo que, en creciente contradicción, llevó al desarrollo de la cultura y la moral” (2007, p. 330). En una postura contraria, Otto propondrá que dicha atribución de actos inmorales a las divinidades tendría como base una manera más profunda de comprender la relación entre aquellas y los seres humanos:

En un mundo pleno de lo Divino, el hombre griego no mira hacia su interior para encontrar el origen de sus impulsos y responsabilidades, sino la grandeza del Ser, y por doquier, donde nosotros hablamos de actitud íntima y voluntad, él encuentra las realidades vivas de los dioses. (Otto, 2007, p. 55)

De acuerdo con este autor, al ser “incluso los pensamientos y decisiones de los seres humanos obra [de los dioses]” y al manifestarse estos “también en lo que mueve al hombre interiormente y decide su actitud y sus acciones” (2007, p. 55), es comprensible pensar que ellos sean también la fuente de las acciones que nosotros consideraríamos inmorales o reprobables. A ello este filólogo agrega el hecho de que el hombre griego habría comprendido de manera diferente a nosotros la moral y, especialmente, la “voluntad”, concepto para el cual no poseería una palabra específica en su lengua clásica (p. 57).

Por otro lado, la “teología de la *polis*” sería aquel conjunto de creencias ampliamente difundidas en el mundo helénico, cuya característica saltante sería el de enfatizar las limitaciones del ser humano frente a la divinidad. Esto se haría patente, en primer lugar, a través de la aceptación de la felicidad o “bienaventuranza” que los dioses tendrían al margen de la vida de los hombres, cuestión que puede interpretarse a partir de distintas manifestaciones culturales griegas, como, por ejemplo, la literatura: Otto, al señalar que, a diferencia de una divinidad cristiana, los dioses griegos no se acercan al hombre para

¹⁹ Vale decir que, naturalmente, esto no aplica a todos los poetas. Burkert propone, como un giro en esta manera de pensar dentro de los mismos poetas y una postura crítica frente a la inmoralidad atribuida a la divinidad, tomar en cuenta las *Olimpicas* de Píndaro, así como ciertos fragmentos de Eurípides (2007, p. 329).

consolarlo, sino que son consuelo para este por el mero hecho de ser, remite a diversos pasajes del *Hipólito* de Eurípides:

[Hipólito], que no conoce mayor felicidad en la vida que la de estar cerca de Ártemis, la virgínea diosa, nos es presentado con todo su piadoso amor y entrega. No puede ver a la Inmortal, pero escucha su voz y siente su presencia. Nada ha de esperar de ella, ningún obsequio, ninguna promesa. Ni siquiera lo protege contra la espantosa catástrofe que le trae su desprecio por Afrodita. No obstante, cuando, con los miembros destrozados, está ya muriendo, siente de repente su cercanía, y un esplendor divino se vierte en el alma del moribundo:

[*Hipólito*:] ¡Ah!

¡Oh, hálito de beatífica fragancia! ¡Aun en la miseria

Te percibo y me siento restaurado!

¿Está en este lugar la diosa Ártemis?

Ártemis: ¡Sí, mísero, sí, es ella, la que de los dioses más te ama!

Hipólito: ¿Ves tú, señora, lo que, mísero, me ocurre?

Ártemis: Lo veo, pero las lágrimas me están vedadas.

Y cuando se acerca la muerte, ella tiene que despedirse:

Ártemis: ¡Adiós! No debo ver a los que palidecen,

Ni empañar los ojos con el hálito del moribundo;

Y este es el fin funesto cerca del cual te veo.

Hipólito sabe que ninguna sombra ha de caer sobre la beatitud de los Olímpicos.

Hipólito: Te vas. ¡Adiós, también a ti, dichosa!

De larga amistad tú fácilmente te desprendes. (Otto, 2007, pp. 43-44)

Esta visión de los dioses y diosas como entidades bienaventuradas o “de vida fácil”, como las calificaría Homero (Otto, 2007, p. 45), a las que no atañe sufrir por los seres humanos ni preocuparse por el devenir de estos, no habría sido la única manera de entender a la divinidad. Para ilustrar esto, vale remitirnos al *Agamenón* de Esquilo, escritor anterior a Eurípides, y destacar cómo este atribuye a los dioses no solo el ser causa de lo que acontece a los hombres, sino también el recompensarlos por su piedad. Así, vemos al coro de esta tragedia decir:

Por voluntad de Zeus,

Que es de todo la causa,

El hacedor de todo,

Porque, ¿es que acaso hay algo

Que sin que Zeus lo quiera alcance cumplimiento?

¿Y cuál de estas desgracias

No ha sido decretada por los dioses? (vv. 1485-1490)²⁰

De la misma forma, en versos previos, vemos también al coro entonar:

Brilla, empero, Justicia

Incluso en las cabañas negras de humo,

Y enaltece al mortal que es piadoso.

Abandona la estancia

Adornada con oro por unas sucias manos

Dirigiendo sus ojos a otra parte,

Mirando lo que es puro.

Y no practica el culto

Al poder de los bienes

Con sus anhelos de una falsa gloria.

Y todo lo conduce al fin primero. (vv. 770-780)

En primer lugar, podemos señalar cómo esta visión, de acuerdo con la cual los dioses podrían intervenir en la vida de los hombres o, incluso, determinarla, gozaba de tanta o mayor aceptación que la primera de las concepciones descritas. Esto se evidencia al considerar la importancia que las diversas manifestaciones de piedad tenían para los griegos de épocas próximas a Platón:

El sacrificio era la característica central de la vida religiosa griega. Bueyes, ovejas, cabras y cerdos eran las víctimas más comunes de tales actos rituales y de consumo comunal, actos que fueron realizados constantemente, algunos para la *polis* entera, algunos para el *demo* o la fratría, y algunos para la familia. Continuamente se ofrecían obsequios a los dioses; la solidaridad de la comunidad estaba, por lo tanto, asegurada y la propia relación entre dioses y humanos quedaba, así, establecida. (Morgan, 1992, pp. 228-229. Trad. propia.)

Estas dos visiones diferentes, no obstante, habrían estado movidas más por un sentimiento de distancia y respeto que por un sentimiento de proximidad con la divinidad (Bruit & Schmitt, 2002, p. 13). En ese sentido, habría subyacido a ambas:

una postura teológica común, sucintamente esquematizada por las sentencias asociadas a la pitia, el oráculo de Delfos: “nada en demasía” y “conócete a ti mismo”. Lo que ambas

²⁰ Tanto esta como la siguiente cita del *Agamenón* provienen de la traducción de José Alsina (Esquilo, Sófocles & Eurípides, 2016).

máximas significaban era que los seres humanos debían reconocer sus limitaciones con respecto a los dioses: estos dioses eran inmortales, perfectos en conocimiento y poderosos por encima de los hombres; los humanos eran mortales y limitados en cuanto a su poder y conocimiento. No debían desear más de lo que, como seres humanos, debían desear; no debían sobreestimar su conocimiento o sus capacidades, ni debían confundir quiénes eran ellos con quiénes eran los dioses. Subyacente al mundo religioso de la *polis*, entonces, estaba esta actitud teológica de separación entre lo divino y lo humano, de discontinuidad, de límites humanos y, por lo tanto, de tentación a una autovaloración ilícita y a la soberbia (*hybris*). (Morgan, 1992, p. 231. Trad. propia.)

Esta suerte de “teología délfica” (Morgan, 1992, p. 231), de acuerdo con la cual habría una brecha insalvable entre dioses y humanos, hundiría sus raíces en tiempos homéricos, tal como podemos inferir a partir de Burkert:

En la épica, los encuentros entre dioses y hombres pertenecen a las escenas estandarizadas; y aun así, “Homero” las emplea con notable reserva. Habitualmente los dioses no están presentes; solo entre los remotos etíopes los dioses participan en el banquete, al igual que en el otro extremo del mundo Apolo vive con su pueblo, los hiperbóreos. [E]l poeta es el único que puede describir, por ejemplo, cómo Posidón va en cabeza de la formación de combate; los guerreros a lo sumo oyen la voz del dios. Normalmente para hablar con un ser humano, un dios asume la figura de algún conocido; solo el resultado, el giro en los acontecimientos, permite suponer la obra de alguien “más fuerte”. En ocasiones los dioses se manifiestan por alusión. Helena reconoce a Afrodita, que se acerca a ella como una anciana, por su hermosa nuca, su atractivo pecho y sus brillantes ojos; Aquiles reconoce a Atenea inmediatamente por la aterradora luz de sus ojos. Después de haber yacido con Anquises, Afrodita se muestra en toda su belleza inmortal, que irradia de sus mejillas; su cabeza llega al techo de la habitación; Anquises, aterrado, se cubre su rostro. (Burkert, 2007, pp. 252-253)

Sin embargo, esta concepción de los dioses, que resultaría plasmándose en numerosos mitos griegos²¹, habría ido progresivamente conviviendo con otra, de acuerdo con la cual era posible para los hombres acceder a la presencia inmediata de aquellos. Es notable que esta nueva manera de comprender la relación con la divinidad esté también atestiguada en la literatura; así, tenemos a Safo y la naturalidad con que habla de su encuentro

²¹ La cuestión de la desmesura o *hybris*, también mencionada previamente, es un tópico común a la tradición mítica griega. Aquella podía basarse, según cada caso, en no haber respetado la distancia frente a los inmortales por error, en la desobediencia explícita a la divinidad o en la altanería mostrada al desconocer abiertamente su superioridad. Como ejemplo de lo primero, podría mencionarse lo que ocurre con Tiresias, quien es cegado por Atenea cuando esta ve que él la vio mientras se bañaba (Gantz, 1993, p. 86). Respecto a lo segundo, podríamos remitirnos al mito ya mencionado por Burkert en torno a Anquises y a Afrodita, en una de cuyas versiones el mortal habría desobedecido el mandato de Zeus de no revelar lo acontecido con la diosa, por lo cual habría sido fulminado por el rayo de este (Gantz, 1993, p. 102). Para ilustrar el último de los casos, bastaría con volver a las acciones relatadas acerca de Atenea y contemplar su castigo hacia Aracne, quien es convertida en una araña por haber desafiado abiertamente a la diosa al afirmar que podía tejer tan bien como esta. Si bien este relato proviene de tiempos posteriores a Platón y no nos ha llegado sino a través de Ovidio y Virgilio, autores romanos (Gantz, 1993, p. 86), encontramos algo similar en el *Banquete* platónico: los primigenios seres humanos, de acuerdo con el mito narrado por el personaje de Aristófanes, habrían sido castigados por creer que podían derrocar a los Olímpicos y ocupar su lugar como dioses (190a-b).

personal con los dioses (Burkert, 2007, p. 253), particularmente con Afrodita, a la cual menciona en su fr. 1 P:

Tras uncir el carro: gorriones lindos
A la negra tierra tiraban prestos
Con sus fuertes alas batiendo el aire
Desde los cielos
Y llegaron pronto, y tú (Afrodita), bendita,
Sonriendo en tu faz divina,
Preguntabas qué me pasaba, a qué otra
Vez te llamaba
Y qué es lo que tanto ahora en mi alma loca
Conseguir quería: “¿A quién deseas
Que al amor te traiga? Ah dime, Safo,
¿quién te hace daño?
Que, si huyó de ti, pronto irá a buscarte;
Si aceptar no quiso, dará regalos;
Y si no ama hoy, te amará muy pronto,
Aun sin quererlo”.²²

La posibilidad que tendrían las personas de aproximarse a la divinidad, al punto de ver su rostro y conversar o entrar en contacto con ellas, tal como dibuja Safo en el fragmento anterior, estaría vinculada con el “descubrimiento del individuo” que habría acontecido en Grecia entre los siglos VII-VI a. e. c. Además de Safo, dicho cambio se habría expresado en la literatura a través de Arquíloco y Alceo, en quienes encontramos “los primeros ejemplos de un ‘yo’ que se ha vuelto consciente de su peculiaridad” (Burkert, 2007, 370)²³.

Es necesario resaltar que estas manifestaciones literarias estarían vinculadas también a los cambios sociales y políticos acontecidos entre la época griega arcaica y la denominada “ilustración” ateniense, transición en la cual encontramos un paso hacia ideales democráticos y la pugna por ideas innovadoras en torno a la justicia, provenientes de autores tales como Hesíodo y Solón (Rodríguez Adrados, 1993, p. 74). Estos cambios se

²² Traducción de Juan Manuel Rodríguez Tobal (Safo, 2010, pp. 15-17).

²³ Una teorización respecto a estos cambios en la literatura griega y sus vínculos con la manera como el hombre de comprendía a sí mismo puede encontrarse en Lukács, en los primeros capítulos de su *Teoría de la novela* (2018).

habrían visto acompañados por un deseo “de aproximarse a una divinidad de forma menos lejana y oficial que la religión del estado”, con lo cual surge “un anhelo de una valoración del individuo no dependiente de consideraciones sociales y por tanto más igualitaria” (Bernabé, 2011, pp. 12-13).

Esta aspiración a una nueva vivencia religiosa habría fungido como caldo de cultivo para los denominados movimientos místicos. Esto puede entreverse, por ejemplo, al considerar la importancia que tuvo la decisión personal en dichos movimientos:

Las iniciaciones a los misterios eran una actividad opcional dentro de la religión politeísta, comparable, por decirlo así, a la peregrinación a Santiago de Compostela en el sistema cristiano.

En el mundo antiguo, pues, los misterios eran cualquier cosa menos obligatorios o inevitables; había un elemento de elección personal, una decisión individual en cada caso. La iniciación no estaba inevitablemente prescrita por la adhesión personal o tribal. Aunque hubiera, desde luego, alguna presión de la tradición familiar, los jóvenes podían resistirse a sus padres [...]. Heródoto escribe con respecto a Eleusis: “Cualquiera de los atenienses y de los demás griegos que lo desea, es iniciado”, y respecto del rey escita Skyles de Olbia: “Concibió el deseo de ser iniciado a Dioniso Bakcheios”. (Burkert, 2005, pp. 27-28)

Vale agregar que, como puede leerse en la cita anterior, una de las divinidades presentes en estos cultos fue Dioniso o Baco, divinidad cuyo culto habría sido precursor de las ideas centrales de otras corrientes místicas, tales como el orfismo y el pitagorismo (Jaeger, 1952, p. 89) y que habría resultado nuclear para dichas manifestaciones religiosas. Por esta razón, no sorprende que este dios no hubiese recibido mayor atención en tiempos homéricos y que, pese a ser un dios atestiguado en el mundo helénico ya desde el s. XIII a. e. c., contrario a la creencia de que se trataba de un dios “extraño y no originalmente griego” (Hernández, 2017, p. 18)²⁴, no haya visto una expansión de su culto sino hasta tiempos posthoméricos:

Dioniso es bien conocido en la epopeya homérica, pero se comprende que para la casta de héroes inspirados por el espíritu de Atenea significaba poco, de modo que ni en la *Iliada* ni en la *Odisea* desempeña un papel activo. Esto no significa que solo se hubiera aproximado realmente a los griegos en siglos posteriores, como generalmente se cree. Sabemos ahora que ya a mediados del segundo milenio antes de Cristo los griegos lo veneraban en Creta. Y en Delfos, su culto es tan arcaico que en la Antigüedad podía decirse que allí se le había venerado aun antes de Apolo. La época de su florecimiento en Grecia solo se inició con la caída de las familias nobles que miraban retrospectivamente a sus antepasados heroicos. Eurípides representa en sus *Bacantes* de qué forma Penteo, el aristocrático nieto de Cadmo,

²⁴ Así, cuando la escritura Lineal B, utilizada en tiempos anteriores a la invasión aria, fuese descifrada, se habrían indentificado los nombres de ciertas divinidades, tales como Dioniso, Atenea y Poseidón (Campbell, 2019, p. 128). Esto demostraría que estas no habrían sido divinidades llevadas por los arios, sino que pertenecerían a un “panteón cretense anterior” (p. 128).

se opuso en Tebas, con todas sus fuerzas, a la invasión de las orgías dionisiacas, hasta que tuvo que pagar con la muerte su resistencia. (Otto, 2007, p. 128)²⁵

En este aspecto, pues, no solo coinciden Burkert, Otto y Bernabé, sino también Cornford. Para este autor, la aparición de cultos o asociaciones mistericas, fuesen estas órficas, pitagóricas o báquicas, habría coincidido con el quiebre, durante el siglo VI a. e. c., del vínculo sanguíneo como base de la unidad social (Cornford, 1922, p. 140). A decir de este, el auge de dicha clase de cultos y su relación con los cambios sociales se reflejaría, por ejemplo, en el nuevo significado que la palabra *philia* habría tomado en tiempos de Pitágoras:

La aparición de nuevos grupos religiosos, que trascenderían los límites de los lazos sanguíneos, viene acompañada por consecuencias de gran importancia. En el lado social, queda por lo menos sembrada una semilla en torno a la doctrina de que todos los hombres son hermanos; el sentido de solidaridad, liberado de los antiguos límites, puede expandirse para incluir a toda la humanidad, e incluso más allá para abarcar a todos los seres vivos. *Philia* deja de significar parentesco en el sentido ordinario, y comienza a significar “amor”. (p. 140. Trad. propia.)

Este autor, además, hace énfasis en el hecho de que el mencionado cambio tuviese repercusiones en la psicología del individuo, comprendiendo esta no en un sentido moderno, sino en su sentido etimológico: la manera como era entendida la interioridad o alma (*psyché*) del ser humano:

La antigua solidaridad del grupo sanguíneo implicaba la difusión de la responsabilidad de las acciones de cualquiera de los miembros entre todos los demás miembros, la cual sobreviviría aún en la venganza. Cuando la responsabilidad colectiva desaparece, queda la responsabilidad individual. No puede ser expiada por otro, o por el grupo sanguíneo como un todo. El castigo debe caer sobre el individuo, si no en esta vida, en la otra, o quizás en una serie de vidas en este mundo. [...] La idea de reencarnación no era ninguna novedad. Lo que es nuevo acerca de la transmigración (del alma) es el punto de vista moral, según el cual la reencarnación expía algún pecado original y el alma individual persiste, llevando su carga de responsabilidad inalienable, a través de una serie de vidas, hasta que, purificada por el sufrimiento, escapa por siempre. (pp. 140-141. Trad. propia.)

Estos cambios, consecuentemente, desembocarían en el surgimiento de las nociones de alma individual²⁶, responsabilidad y transmigración o renacimiento del alma; todas estas

²⁵ Vale notar que es también en la poesía lírica de Safo donde encontramos una mención de Dioniso, en la cual se le atribuye tanta importancia como la que tuviesen Zeus y Hera. Así, en su fr. 17 P, Dioniso es presentado como el “amable dios que engendró Tiona”, a quienes los atridas habrían tenido que realizar sacrificios para poder volver a su hogar (Safo, 2010, p. 29). Esto podría estar vinculado con los cultos de Deméter y Perséfone, que se expandieron hasta Lesbos (Williams, 1994), puesto que, de acuerdo con algunas versiones del mito, Dioniso era hijo de esta última. Este asunto, naturalmente, requeriría ser objeto de posteriores investigaciones.

²⁶ Esta noción no habría estado siempre presente en la Grecia clásica; así, en tiempos de Homero, se mantenía la idea de que el alma estaba compuesta por partes, ninguna de las cuales se identificaba propiamente con el “yo” individual (Cfr. Bremmer, 2002). Esto se habría mantenido hasta los siglos VI-V a. e. c., en los cuales habría sido preponderante la idea del alma como “hálito” (*pneuma*) o “humo” (*kapnós*)

ideas, a su vez, habrían resultado completamente extrañas a la visión tradicional de los dioses, por lo que habrían requerido todo un cambio significativo del “esquema cósmico” de acuerdo con el cual el hombre entendía su relación con la divinidad (Morgan, 1990, pp. 19-20). Así, señala Jaeger que la concepción del alma como algo individual y divino habría comenzado a desarrollarse no antes del s. VI a. e. c. (Jaeger, 1952, p. 77), si bien el problema de dónde y cómo surgió la doctrina de la transmigración de las almas o metempsicosis es “insoluble, porque se ha perdido casi todo el material importante” (p. 88).

Continuando con lo anterior, las religiones místicas, orientadas hacia la idea de purificación, asumirían la existencia de una continuidad entre lo humano y los dioses y, consecuentemente, habrían abierto la posibilidad de que la brecha entre ambos ámbitos pudiese ser franqueada, ya fuese “por que los dioses tomasen posesión de los seres humanos, como en el chamanismo, o por el hecho de que los humanos alcanzasen un estatus divino, o por ambas cosas” (Morgan, 1992, p. 231. Trad. propia).

Además de lo anterior, las religiones místicas contrastarían con la “teología délfica” por cuanto esta última “es en extrema medida una religión pública [...]; a través de ella, el individuo se integra en la comunidad, mientras que quien se aísla se vuelve sospechoso de *asébeia* (impiedad)” (Burkert, 2007, p. 367). Hay consenso respecto a este carácter “secreto” que sería propio de cultos como los eleusinos, los órficos y los dionisiacos; sin embargo, las posturas varían respecto al punto en el cual consistía aquel secreto o “misterio”: ¿se trataba de algún conocimiento concreto cuya transmisión estaba prohibida (*apórrheton*) o, por el contrario, se trataba de la imposibilidad de comunicar la experiencia religiosa, la cual tendría que ser vivida directamente por el iniciado y sería, así, inefable o “indecible” (*árrheton*)?

Los testimonios de autores posteriores a Platón nos inclinan hacia la segunda de las opciones. Tal es la posición de Agamben (Agamben & Ferrando, 2014, p. 22), quien remite a Aristóteles y su perdido *Acerca de la filosofía*:

(La experiencia sagrada, en efecto, no es como un dominio del conocimiento o un proceso del intelecto...). Como sostiene Aristóteles, los que se inician en los misterios no es preciso que aprehendan algo intelectualmente, sino que experimenten una impresión y que se

“que carece de consistencia al desaparecer del cuerpo y se retira para siempre a la lóbrega morada del Hades” (Casadesús, 2009, p. 1241).

produzca en ellos una disposición, es decir, que hayan alcanzado la actitud requerida. (Fr. 15a)²⁷

Os anuncié que os enseñaría los conocimientos que he aprendido, pero no las emociones que he experimentado... (En efecto, en toda escritura, tanto en la de inspiración divina como en la restante de carácter profano, se distinguen dos aspectos:) lo didáctico y la iniciación mística. Lo primero llega a los hombres por medio del oído, lo segundo cuando el intelecto mismo ha experimentado una iluminación; justamente esto es lo que Aristóteles denomina místico y semejante a los misterios eleusinos (ya que en estos el que se iniciaba en las contemplaciones quedaba impresionado, pero no recibía enseñanza alguna). (Fr. 15b)²⁸

Esto se condeciría con las burlas que los misterios eleusinos recibiesen por parte de autores cristianos, tal como habría ocurrido con Clemente de Alejandría, cuando, en su *Protréptico*, dijese que dicho misterio no consistía más que en mostrar al iniciado una espiga tallada y en exclamar “¡llueve! ¡Vuelve fecundo!” (Agamben & Ferrando, 2014, p. 21). Ello también recibiría el apoyo de la etimología misma del término “misterio”: *myein*, verbo que, aun cuando pudiese traducirse como “iniciar” en este contexto, significaría normalmente “cerrar los ojos” o “cerrar la boca” (p. 19). Al inicio del rito eleusino, se ordenaría silencio con la finalidad de permitir que la divinidad se manifieste a la persona iniciada, quien, como receptora de dicha manifestación, no debía más que padecerla (p. 19; p. 22).

La manifestación del dios o diosa tendría como objetivo central la purificación, cuestión que sería común a los cultos místicos. Sin embargo, habría variaciones entre unos cultos y otros respecto de la manera como esta purificación sería alcanzada. Así, por un lado, tenemos que:

En el culto dionisiaco se alcanza [la bienaventuranza o purificación] mediante el éxtasis ritual. La salvación propuesta es terrenal, tiene lugar durante el rito y consiste en verse afectado por el entusiasmo divino, convertirse en poseído (*μαινόμενος*) como el dios con quien los fieles entran en contacto directo. El entusiasmo dionisiaco transforma a los participantes en los ritos en poseídos por el dios que experimentan una evasión temporal, ajena por completo a la escatología. (Jiménez, 2008, p. 723)

De esta manera, aun cuando los misterios órficos estarían relacionados con los dionisiacos o báquicos, por cuanto se decía de Orfeo que había sido iniciado en los “misterios de Dioniso” (Jiménez, 2008, p. 699), a la vez que este dios, como Orfeo, habría realizado una *katábasis* o descenso hacia el Hades en busca de un ser querido (Jiménez, 2008, p. 701)²⁹, vemos que aquellos se diferenciarían de los últimos, en primer lugar, por la “vida

²⁷ Traducción de Álvaro Vallejo Campos (Aristóteles, 2005, p. 292).

²⁸ Aristóteles, 2005, pp. 292-293.

²⁹ La *katábasis* de Orfeo habría sido una de las cuatro conocidas en tiempos de Platón, junto a la de Odiseo, la de Heracles y la de Teseo, si bien la primera habría seguido el modelo planteado por el rapto de Perséfone

de ascetismo y cumplimiento de ritos” constantes. Con esto, a su vez, los misterios órficos se alejarían de dos rasgos fundamentalmente dionisiacos: “la actividad violenta y la transitoriedad del éxtasis” (Jiménez, 2008, p. 706). En segundo lugar, no obstante, se diferenciarían también por el hecho de concebir al alma como divina: en algunos textos, se hará decir al alma del muerto que viene “pura entre los dioses puros [...]”; pues yo también me precio de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada” (Burkert, 2007, p. 392), mientras que otros versos dirán del hombre que será “dios en lugar de un mortal” o que se ha “convertido de hombre en dios” (Burkert, 2007, p. 393).

Este paso de la noción de purificación a la noción de parentesco entre el alma de los hombres y los dioses podría explicarse a partir de una de las categorías que Nietzsche utilizase para analizar el surgimiento del culto a los dioses: la noción de “rehén” (Nietzsche, 2013, p. 941). Esta explica, por ejemplo, el surgimiento de la idea de que uno pueda dañar, a través de la magia, a su enemigo al entrar en posesión de algo que le pertenece: dicha situación sería análoga a aquella en la cual “cuando tribus enemigas cierran un pacto proporcionan rehenes, de modo que tan pronto como el pacto es vulnerado se hiere a los rehenes y así se hace daño a la otra tribu” (Nietzsche, 2013, p. 941). El hecho de estar en posesión de algo que les pertenece esencialmente a los dioses o que, en todo caso, está emparentado con ellos, de acuerdo con Nietzsche, explicaría por qué se cree que es posible persuadirlos de actuar de una determinada manera o de influir en sus decisiones.

Esto, empero, no solo explicaría el paso a la creencia en el parentesco o en la posesión de algo en común con la divinidad, sino que podríamos ver en la influencia que se creería tener sobre los dioses el nacimiento de otro aspecto que característico de los ritos báquicos y órficos: la confianza en sacerdotes itinerantes (Jiménez, 2008, p. 720). Esta, a decir de Platón, habría terminado degenerando en superstición, tal como nos dice de aquellos en su *República*:

Sacerdotes mendicantes y adivinos van llamando a las puertas de los ricos y los convencen de que han recibido de los dioses poder para borrar, por medio de sacrificios o conjuros,

y su posterior rescate (Calvo Martínez, 2000, s. p.). En lo referente a Dioniso, vale decir que, aunque Calvo Martínez afirme que los dioses olímpicos nunca descienden al Hades o lo hacen siempre con reticencia (2000, s. p.), aquel habría sido relacionado al inframundo o adoptado un aspecto ctónico al fusionarse con otra deidad, a partir de lo cual se habrían originado sus epítetos “Baco” y “Zagreo” (Gantz, 1993, p. 118). Contra el hecho de que las divinidades olímpicas buscasen mantenerse siempre alejadas del Hades, resulta necesario referir la opinión de Burkert, para quien un aspecto crucial de Hermes, al igual que de la titánide Hécate, sería el de ser un dios “advenedizo” por sobrepasar “los límites entre el mundo de los dioses y el de los muertos” (Burkert, 2007, p. 296).

realizados entre regocijos y fiestas, cualquier falta que haya cometido alguno de ellos o de sus antepasados [...] nos presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo [...] con arreglo a los cuales regulan sus ritos y hacen creer, no ya solo a ciudadanos particulares, sino incluso a ciudades enteras, que bastan sacrificios o juegos placenteros para lograr ser absuelto y purificado de toda iniquidad en vida, o incluso después de la muerte, pues los llamados cultos místicos nos libran de los males de allá abajo, mientras a quienes no los practican les aguarda algo espantoso (364b-365a. Citado en: Burkert, 2007, p. 395).

De esta manera, en el pasaje anterior, vemos uno de los puntos que Platón criticará a los ritos místicos. No obstante, es crucial hacer hincapié en el hecho de que esto no resume en su totalidad la postura que el filósofo tuvo frente a estos fenómenos religiosos. Así, a decir de Casadesús, Platón habría recogido “la noción de inmortalidad del alma hasta convertirla en núcleo y motor de su pensamiento ético y epistemológico” (2009, p. 1240), por cuanto serían el alma y su parentesco con lo divino e imperecedero lo que daría sentido al hecho de pensar en el ámbito sensible como fundamentado y conectado a través de dicha fundamentación con el ámbito inteligible:

Platón conocía este marco de creencias órfico, aunque le dio un extraordinario giro filosófico al trasladar la noción de inmortalidad del alma y la terminología órfica que la rodeaba hacia un ámbito epistemológico que, a su vez, condicionó decisivamente su pensamiento ético. Así, la afirmación de que el alma es inmortal le sirvió para establecer un nexo entre el mundo suprasensible de las Formas y el mundo de los seres terrenales. (Casadesús, 2009, p. 1248)³⁰

Vale señalar que este “giro filosófico” del que Casadesús hace mención se encuentra en consonancia con el término “transposición” utilizado por Diès para “definir el modo en que Platón altera los esquemas heredados para adaptarlos a su propia doctrina” (Bernabé, 2011, p. 10). Tanto en un caso como en el otro, lo importante es destacar que Platón no se inserta sin más en la tradición órfica, sino que lo hace dándole un nuevo significado y criticando las prácticas de su época. Como señalaría Jaeger:

Su influencia (de las teogonías órficas) tomó la forma, no de la absorción de un dogma religioso acabado por la filosofía, sino más bien de una libre catarsis intelectual de las creencias religiosas acerca del alma; en todo caso, implicó el que estas creencias proporcionasen un nuevo punto de orientación desde el cual pudo avanzar el pensamiento filosófico. (1952, p. 77)

La teoría órfica del alma es un antecedente directo de la idea de la naturaleza divina del alma o espíritu de Platón y Aristóteles, aunque estos eliminaron todos los rasgos materiales que [se] adherían aún a la concepción. (p. 91)

³⁰ Vale señalar que hemos respetado la mención de “mundo de las Formas” y “mundo terrenal” por parte del autor, si bien consideramos más adecuado hablar de “ámbitos”, por cuanto ambos habrían de conformar dos niveles diferentes de un mismo y único mundo. Una traducción más precisa podría ser la de “género”, por cuando este correspondería al término *γένος* que Platón utiliza en muchos de sus textos.

Esta resignificación llevada a cabo por Platón queda especialmente ilustrada por un pasaje del *Teeteto*, en el cual Sócrates responde a Teodoro:

Sin embargo, Teodoro, los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo (τόπον)³¹ de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en *hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible*, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad. (176a-b. Énfasis añadido.)³²

El pasaje anterior será la fuente de la famosa *homoiosis theoi* que, hasta tiempo de los romanos, sería vista como el objetivo último de toda la filosofía platónica (Sedley, 1999, p. 309). Para efectos de nuestro estudio, sin embargo, resulta particularmente relevante por el hecho de mostrar el vínculo que tendría el pensamiento de Platón con los movimientos órficos: mientras que estos plantean la posibilidad de asimilarse o identificarse con la divinidad a través de rituales extáticos, Platón asimilaría la idea de la unión con lo divino, pero haría reposar su posibilidad en el ejercicio de la filosofía³³. Tal idea, podríamos afirmar, estará presente en el *Menón* a partir del hecho de que la reminiscencia juegue en él un papel importante.

³¹ Es significativo el peso interpretativo que el traductor pone en la palabra “mundo” al utilizarla como equivalente de τόπος. Esta palabra, de forma más directa, podría ser traducida por “lugar”. El hecho de traducirla como “mundo”, como señalamos en la nota 25, hace pensar en la tradición interpretativa de Platón, según la cual su pensamiento plantearía la existencia de un “mundo de las formas” absolutamente separado del mundo sensible.

³² Traducción de A. Vallejo Campos (Platón, 1988a).

³³ Tal es, finalmente, una de las formas como puede ser leído el *Fedón*, diálogo en cuyos momentos iniciales se nos dice que la filosofía no es más que una preparación para la muerte y, por lo tanto, para el encuentro con la divinidad.

CAPÍTULO 2

INTERPRETACIÓN

Como se señaló en la sección anterior, son la reminiscencia y la transmigración de las almas elementos novedosos que habrían ingresado a la Grecia de Platón gracias a los cultos místicos y que habrían sido adoptados y reinterpretados por el filósofo. Estos caracteres míticos y religiosos no solo habrían sido resignificados para conjugarse con la teoría de las Ideas y la conexión de estas con el mundo sensible, eje central del pensamiento metafísico platónico, sino que también marcarían profundamente la manera como Platón habría concebido la actividad filosófica misma.

Para abordar estos puntos, el siguiente capítulo será dividido en tres secciones; en una primera, serán mencionadas algunas de las maneras en que han sido interpretados la reminiscencia y los mencionados caracteres místicos de la filosofía platónica, tanto por otros filósofos como por intérpretes contemporáneos. Esto nos permitirá entrar en debate con dichas ideas para sustentar que los mencionados elementos no poseen un rol prescindible cuando de comprender el pensamiento platónico se trata. Por su parte, una segunda sección se hará necesaria para exponer los fundamentos metafísicos que darían sustento racional a aquel marco religioso, mientras que el tercer apartado nos permitirá evaluar el carácter mítico de dichas referencias religiosas y señalar uno de los roles que dicho rasgo jugaría en la concepción platónica de la filosofía.

2.1 La reminiscencia en Platón: ¿religiosidad o accesorio?

Considerando al *Menón* como diálogo “bisagra” entre el conjunto de obras “socráticas” o aporéticas y el conjunto de textos en los que se expondría la teoría de las Ideas, es posible afirmar que parte de su carácter transicional yace en ser el “primero” de los diálogos platónicos en los cuales la reminiscencia hace aparición³⁴. Así, vemos que esta es referida por Sócrates como respuesta al argumento erístico que Menón realiza y es, además, ejemplificada por el interrogatorio al esclavo (82a-86a) y mencionada,

³⁴ Hacemos nuevamente hincapié en el hecho de que el término “primero” no debe entenderse en relación a una visión genética del *corpus*; por el contrario, posturas que ven en los agrupamientos de diálogos un ordenamiento guiado por un criterio de “efectividad pedagógica” y que, en ese sentido, no toman como principio el posible orden cronológico que los diálogos hubiesen podido tener, concluyen también que el *Menón* consiste en un diálogo preparatorio para la posterior lectura de obras como *República* (Altman, 2010, p.43).

finalmente, en conexión con la distinción entre recta opinión y conocimiento: el paso de aquella a este se realizaría a través de una “discriminación de la causa” (*αἰτίας λογισμόν*), la cual Sócrates identifica explícitamente con el proceso de reminiscencia (98a).

Vale decir que este no es el único escrito de Platón en el cual la reminiscencia entra en escena; de hecho, esta encuentra una exposición mucho más amplia en conexión con la inmortalidad del alma defendida en el *Fedón*, diálogo del cual cabe destacar el siguiente pasaje:

- También es así (que las almas de los muertos perviven y renacen) –dijo Cebes tomando la palabra-, de acuerdo con ese otro argumento, Sócrates, si es verdadero, que tú acostumbras a decirnos a menudo, de que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar, y según este es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos. Y esto es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es algo inmortal.

- Pero, Cebes -dijo Simmias interrumpiendo-, ¿cuáles son las pruebas de eso? Recuérdamelas. Porque en este momento no me acuerdo demasiado de ellas.

- Se fundan en un argumento espléndido –dijo Cebes-, según el cual al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo a lo real³⁵. Y, ciertamente, si no se diera en ellos una ciencia (*ἐπιστήμη*) existente y un entendimiento correcto (*ὀρθὸς λόγος*), serían incapaces de hacerlo. Luego, si uno los pone frente a los dibujos geométricos o alguna otra representación similar entonces se demuestra de manera clarísima que así es. (72e-73b)³⁶

En la cita anterior, autores como Allen ven una clara referencia al *Menón* (1959, p. 166). Por nuestra parte, nosotros podemos identificar esta referencia a través de dos puntos: primero, la mención del interrogatorio y de los dibujos geométricos, los cuales se vincularían directamente con el interrogatorio al esclavo; en segundo lugar, la mención de la distinción entre ciencia y entendimiento correcto, cuestión en la que podemos identificar una similitud con la diferencia trazada en el *Menón* entre conocimiento y recta opinión.

Si ahondamos en la conexión que, a través de la reminiscencia, el diálogo estudiado tendría con otros textos del *corpus*, valdría remitirnos también al *Fedro*, uno de cuyos pasajes resumimos a continuación:

Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando (*ἀναμνησκόμενος*) la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. [...] Así que, como se ha dicho, toda

³⁵ Brisson (2007) traduce al francés como “dan por sí mismos todas las respuestas que convengan”.

³⁶ Traducción de Carlos García Gual (Platón, 1986).

alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero el acordarse (*ἀναμνησθεσθαι*) de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para cuantos tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto. Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria (*μνήμη*). [...] De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuanto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y solo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado. (249d-250b)³⁷

En este caso, el vínculo particular con el *Menón* puede trazarse en tres puntos. En primer lugar, tenemos el que la reminiscencia sea un proceso que no resulta fácil para todo el mundo, cuestión que nos recuerda la actitud de Menón y su incapacidad para experimentar el mencionado proceso; en segundo lugar, tenemos la mención de la justicia y de la sensatez, elementos que son mencionados en el *Menón* como parte de la refutación que Sócrates hiciese de las definiciones propuestas por su interlocutor: al ser estas virtudes particulares, la virtud las englobaría y, consecuentemente, intentar definir la virtud en general a partir de las mismas no sería sino intentar definir la virtud a partir de algunas de sus partes:

SÓCRATES: Entonces, Menón, ¿estás jugando conmigo?

MENÓN: ¿Por qué, Sócrates?

SÓCRATES: Porque habiéndote pedido hace poco que no partieras ni hicieras pedazos la virtud, y habiéndote dado ejemplos conforme a los cuales tendrías que haber contestado, no has puesto atención en ello y me dices que la virtud consiste en procurarse cosas buenas con justicia, ¡y de esta afirmas que es una parte de la virtud! [...] Digo esto, porque habiéndote pedido que me hablaras de la virtud como un todo, estás muy lejos de decir qué es, y en cambio afirmas que toda acción es virtud, siempre que se realice con una parte de la virtud, como si hubieras dicho qué es en general la virtud y yo ya la conociese, aunque tú la tengas despedazada en partes. (79a-b)

Este último punto nos conduce, a su vez, a un tercer aspecto: el que en el *Fedro* se nos hable del género al cual arribamos a partir de una multiplicidad de imágenes puede vincularse con la discusión en torno al *εἶδος* incluida en la primera parte del *Menón*, en la cual está presente la tensión entre la unidad y la multiplicidad al ser contrastados el “enjambre de virtudes” brindado por Menón con el “concepto unitario de virtud” exigido por Sócrates (Nuño, 1988, p. 45).

Todo lo anterior nos muestra, consecuentemente, que la teoría de la reminiscencia mencionada en el *Menón*, aun cuando no recibiese el desarrollo amplio que sí recibiría en los otros diálogos citados, es pasible de ser interpretada a la luz de las teorías expuestas

³⁷ Traducción de Emilio Lledó Iñigo (Platón, 1986).

en ellos y no tendría por qué, entonces, ser visto como un mero elemento accesorio. Más aún, es la percepción sensible la que remueve en nuestra alma aquello que le permitiría recordar y, de esa manera, alcanzar el “lugar supracelestial” del cual habría caído, cuestión que resulta crucial para entender la posibilidad de la filosofía misma dentro del marco platónico (Allen, 1959, p. 165).

Pese a lo anterior, posturas que restan importancia a la denominada teoría de la reminiscencia no resultan novedad ni en los debates contemporáneos ni a lo largo de la historia de la influencia del pensamiento de Platón en Occidente. A manera de ejemplo, podemos mencionar nuevamente a Marsilio Ficino, para quien no solo las cuestiones epistemológicas y, con ellas, la reminiscencia tendrían un rol enteramente accesorio en el *Menón*, tal como vimos anteriormente, sino que este último planteamiento, a su vez, sería visto como un rezago pitagórico con el cual Platón no estaría enteramente comprometido. Esto, por su parte, hallaría justificación en el intento del filósofo renacentista por ver en el Sócrates platónico “una imagen o, por lo menos, un reflejo de la vida cristiana”, así como de encontrar en el pensamiento platónico una confirmación del Antiguo Testamento (Farndell, 2006, p. 130. Trad. propia).

Más allá del Renacimiento, esta situación puede encontrarse también en la denominada época moderna a propósito de Leibniz y su *Discurso de metafísica*, en el cual leemos lo siguiente:

[...] nada nos entra en el espíritu de fuera, y es una mala costumbre que tenemos el pensar como si nuestra alma recibiera algunas especies mensajeras, y como si tuviera puertas y ventanas. Tenemos en el espíritu todas esas formas, e incluso desde siempre, porque el espíritu expresa siempre todos sus pensamientos futuros, y piensa ya confusamente todo lo que pensará alguna vez distintamente. Y no se nos podría enseñar nada cuya idea no tengamos ya en la mente, pues esa idea es como la materia de que se forma ese pensamiento. Esto es lo que Platón consideró de un modo excelente cuando expuso su reminiscencia, que tiene mucha solidez, *con tal de que se la entienda bien, que se la purgue del error de la preexistencia y que no se imagine que el alma tiene que haber sabido y pensado ya distintamente en otro tiempo lo que aprende y piensa ahora.* (XXVI)³⁸

A partir del pasaje anterior, vemos cómo la reminiscencia de Platón fue entendida en sí misma como un “error” y pasó a ser vista, más bien, como una teoría innatista del conocimiento, la cual habría llegado a influir también en Descartes, en los platonistas de Cambridge y, a partir de estos, en filósofos contemporáneos como Noam Chomsky (Scott, 1987, p. 346). Vale decir, no obstante, que la reminiscencia platónica no puede

³⁸ Traducción de Julián Marías (Leibniz, 1982). Énfasis añadido.

identificarse sin más con una teoría del conocimiento innato, dado que lo que esta propone es que el conocimiento ha sido olvidado y, tomando esta idea como apoyo, concluye que el alma es inmortal y ha debido preexistir, características de las cuales, precisamente, suele intentar, en palabras de Leibniz, “purgarse” a dicha teoría.³⁹

Así, dirigiéndonos a otras maneras contemporáneas de interpretar la reminiscencia, podemos enfocarnos, a manera de ejemplo, en la posición de Ebert. De acuerdo con este autor, la reminiscencia no constituye una teoría propiamente dicha, sino únicamente una tesis que, además, sería “completamente inaceptable como explicación del aprendizaje humano”, dado el compromiso que tiene con creencias religiosas que, de acuerdo con este autor, no podrían explicarse racionalmente y, además, nos conducirían a un regreso al infinito: si, efectivamente, todo aprendizaje es un recuerdo de lo aprendido en otra vida, esto último sería también un recuerdo de algo aprendido previamente, proceso que continuaría *ad infinitum* (Ebert, 2007, p. 184). Así, para este intérprete, “el *Menón* de Platón no ofrecería evidencia alguna de que la llamada teoría de la reminiscencia fuese parte del credo filosófico de Platón” (p. 185. Trad. propia).

De esta forma, para el intérprete mencionado, el asunto se resolvería a partir de la definición “gorgiana” o *τραγική* que, como nos detendremos a explicar en secciones posteriores, Sócrates diese⁴⁰. Este se habría visto obligado a recurrir a esta forma de expresión debido a que requiere “apoyarse en el conocimiento y la reverencia que Menón tiene de la tradición filosófica a través de Gorgias” (p. 187. Trad. propia.). A partir de este hecho, sostiene que podríamos suponer que Menón habría entrado en contacto también con las doctrinas de Empédocles, al haber sido este uno de los maestros de Gorgias, así como con las doctrinas de Pitágoras, quien, según la tradición, habría sido a su vez maestro de Empédocles. Consecuentemente, la mención de la transmigración de

³⁹ Allen discute si, al hablar de la reminiscencia o del “conocimiento innato”, Platón habría sido consciente de que la prioridad de este último sería de orden epistemológico y no cronológico (1959, p. 171). Argumenta, sobre la base de ciertos pasajes del *Fedón*, que parecería que Platón se habría inclinado por entender el asunto de manera cronológica, si bien es necesario recalcar que esto puede ponerse en duda a la luz de otros diálogos, tales como el *Sofista*: ¿no es el *movimiento* uno de los géneros supremos del ser y, por lo tanto, característica de todas las Ideas? ¿Platón no se habría percatado que aplicar a las ideas el movimiento *físico* habría traído consecuencias respecto al carácter inmutable que les atribuye? A nuestro parecer, hay suficiente material para sostener que la prioridad del conocimiento, si bien hace referencia a relatos de la “preexistencia” del alma, no tendría por qué hacer referencia al tiempo físico o del ámbito sensible. Esto, por supuesto, es solo una pista que requeriría de investigaciones posteriores.

⁴⁰ *Cfr. Infra*, p. 46.

las almas y del recuerdo de las vidas anteriores no serían sino un recurso de Sócrates para explicar a Menón sus propias ideas en términos que a este último le resultarían familiares.

Es necesario admitir que, efectivamente, esto recibe apoyo en los fragmentos de Empédocles que han llegado a nuestros días; en particular, vale echar mano de los fragmentos 8, 15 y 117 según la numeración Diels/Kranz:

Y otra cosa te diré: no hay nacimiento en absoluto de ninguno de los seres mortales, ni tampoco consumación de la funesta muerte, sino tan solo mezcla y disociación de lo mezclado es lo que hay, y “nacimiento” es un nombre que los hombres le dan.

Un hombre sabio no se haría en su fuero interno augurios como estos: que mientras viven eso que llaman vida, por ese tiempo existen, sujetos a infortunios y venturas, y que antes de ser configurados en mortales, y cuando son disueltos, no son nada.

Que yo ya he sido antes un joven y una joven, un matorral y un pájaro y un mudo pez del mar.⁴¹

Sin embargo, lo que el estudioso en cuestión concluye es que los discursos en los cuales Sócrates incluye la reminiscencia no tendrían valor únicamente en relación con la moraleja que le dejarían a Menón: que es necesario reconocer la propia ignorancia para continuar con la investigación (Ebert, 2007, p. 191). Este hecho, por su parte, es lo único que habríamos de recordar dejando de lado “las implicaciones míticas” (p. 192), mientras que, finalmente, la única conclusión que cabría rescatar es que debemos mantener el esfuerzo por buscar aquellas cosas cuya verdad aún no conocemos, contrario a la pereza a la que conduciría el argumento erístico de Menón (p. 197).

Una posición similar es la que mantiene Weiss al respecto. Según dicha autora, “estas ‘doctrinas’ serían únicamente un truco retórico para inducir a Menón a continuar con la búsqueda en torno a la virtud” y “el propósito de la tesis de la reminiscencia propuesta por Sócrates puede ser únicamente el de distraer a Menón (de sus paradojas propuestas) para evitar que abandone la búsqueda” (Weiss, 2001, p. 64. Trad. propia.). Así, de acuerdo con su postura, lo importante sería también la moraleja que podría extraerse de la tesis y no la tesis en sí misma:

Sócrates [...] tiene buenas razones para pensar que Menón, dada su conexión con el pitagorismo vía Gorgias y Empédocles, acepta efectivamente las nociones de inmortalidad y de transmigración del alma; el punto en cuestión es si él recoge de estas ideas la apropiada conclusión moral. (p. 65. Trad. propia.)

⁴¹ Traducción de Bernabé (2008).

Posiciones más moderadas y que, por consiguiente, no llegan a reducir la mención de la reminiscencia a la moraleja que pueda extraerse de ella pueden ser encontradas en las tesis de Tarrant y Rousseau. Así, el primero de estos nos dice:

Al final del pasaje de la reminiscencia, entonces, las imágenes asociadas con la religión tradicional son redundantes. Platón no describe a su Sócrates como comprometido con la existencia de algún tipo de experiencias de aprendizaje en existencias extrañas en el Inframundo. Él tampoco nos sugiere que el alma humana es capaz de recordar todos los detalles de lo que le ocurrió en tales existencias. En última instancia, todo lo que parece estar sugiriendo es que venimos a este mundo como entidades que ya tienen dentro conocimiento de ciencias matemáticas y de la excelencia. (Tarrant, 2005, p. 43. Trad. propia.)

Para este autor, si bien la reminiscencia muestra el compromiso de Platón con alguna suerte de innatismo, el marco religioso en que este se vería envuelto no sería necesario o, de hecho, pertinente. Esto se debería a que, conforme a lo anterior, lo importante, además del aspecto práctico de no abandonar la investigación, sería el hecho de reconocer que el conocimiento se encuentra dentro de nosotros y, de esa forma, reconocer la superioridad del modo de enseñanza socrático por sobre el modo de enseñanza de los sofistas, al cual Menón habría estado tan acostumbrado (p. 45).

Compatible con esta postura es la de Rousseau, autora para quien los aspectos míticos de la reminiscencia no tienen sino el objetivo de mostrar que “[el] conocimiento no es literalmente el recuerdo de una visión prenatal, sino el darse cuenta (*realization*) en el presente de que las entidades sensibles, en la imperfección de su igualdad, son imágenes de una perfecta e inteligible Igualdad que es siempre idéntica a sí misma” (Rousseau, 1981, p. 341. Trad. propia.). De esta forma, la reminiscencia sería una “metáfora para el darse cuenta” (p. 346), de manera constante, de las realidades inteligibles que son condición de posibilidad de nuestro conocimiento de las realidades sensibles, nada de lo cual requiere resguardar la creencia en la inmortalidad de las almas y en la reminiscencia.

Ahora bien, las interpretaciones anteriores resultan insuficientes por tres razones principales: primero, la conexión que el *Menón* tendría con otros diálogos, como los señalados previamente, demostraría que la reminiscencia y la inmortalidad del alma fueron asuntos a los que nuestro filósofo habría dedicado extensas reflexiones en diferentes momentos de su obra. En segundo lugar, tenemos el marcado corte que dichas posturas presuponen entre el mito y la religión, por un lado, y la filosofía, por otro, dejando de lado, de esta manera, los complejos aspectos de la filosofía platónica que

mantienen conexión profunda con todos esos elementos⁴². Un tercer elemento puede ser hallado en lo que señala Morgan al analizar determinados aspectos del *Menón*:

Una manera de leer las páginas finales del *Menón* es tomar la atribución de “divinidad” o posesión o inspiración, o regalo divino, como palabras platónicas vanas –como ironía. Algunos lectores, es decir, podrían pensar que Platón se opone a estos fenómenos [religiosos] tanto como se opondría al hecho de que la *areté* cívica puede transmitirse. Sin embargo, esto no necesita ser así, por supuesto [...]. Platón tiene respeto por el conocimiento y por su obtención. Para él, el conocedor y no el “oráculo o profeta” es la persona que real y genuinamente es divina. (1990, p. 46. Trad. propia.)

Al hablar de las “líneas finales”, Morgan hace mención de una de las últimas intervenciones de Sócrates en el diálogo:

Correctamente, llamaríamos divinos a los que acabamos de mencionar, vates, adivinos y poetas todos, y también a los políticos, no menos que de esos podríamos decir que son divinos e inspirados, puesto que es gracias al hálito del dios y poseídos por él, como con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen. (99d).

El hecho, entonces, de que quien posee conocimiento sea verdaderamente “divino” podría inferirse del texto mismo, si bien Morgan no lo señala, por un hecho que suele escapar de las lecturas tradicionales del *Menón* y que ha sido señalado con anterioridad: el diálogo termina en aporía (Morgan, 1990, p. 45), no en la afirmación de que la virtud no sea enseñable. Esto se pone de relieve si prestamos atención al hecho de que Sócrates diga explícitamente que “de la virtud no *parece* (*φαίνονται*), pues, que haya maestros por ninguna parte” (96c. Énfasis añadido.). El hecho de que se diga que no “parezca” que haya maestros de virtud no implica, pues, que no los haya y no nos permite aseverar que el diálogo concluya con la afirmación rotunda de que la virtud no sea enseñable o que no pueda existir conocimiento sobre ella⁴³. Asimismo, es lógicamente coherente pensar que no por el hecho de que en un momento dado no haya maestros de virtud, no pudiese haberlos más adelante aun cuando estos, al contrario de los sofistas, no recibiesen dicha calificación por parte de la mayoría. De lo contrario, la empresa filosófica y ética platónica podría ser vista como carente de sentido.

Morgan ahonda en la importancia del aspecto religioso por cuanto este sería expresión, en primer lugar, del descontento de Platón con la política de su época y, en segundo lugar, de su querrela con Isócrates, referida también en el capítulo anterior. Así, mientras este

⁴² Un claro ejemplo de este corte son las líneas finales del trabajo de Ebert, en las cuales el autor enfatiza que “si Platón es el gran filósofo que todos creemos que es, entonces deberíamos dejar de atribuirle la denominada ‘teoría de la reminiscencia’.” (p. 198. Trad. propia.)

⁴³ Esto obtiene sustento también en las líneas finales del libro (*Cfr. Infra*, p. 50).

último habría exhortado a los atenienses a volcarse enteramente a la *práxis* en medio de su derrota militar⁴⁴ antes que a reflexionar acerca de las decisiones que condujeron a esta, Platón estaría señalando el camino de “disciplinado esfuerzo para ganar el conocimiento transformador” y, de esa manera, estaría criticando tanto la soberbia ateniense como su manera tradicional de entender su relación con la divinidad (Morgan, 1990, p. 44. Trad. propia). Todo esto, de acuerdo con este autor, marcaría la herencia socrática que habría recibido respecto al logro del “éxtasis” o unión con la divinidad a través del ejercicio filosófico y no a través de las expresiones populares de piedad, tal como se vería reflejado en el *Eutifrón* (p. 21) y que reforzaría los vínculos entre Platón y los movimientos místicos anteriormente descritos.

Regresando al primero de los puntos, hemos visto que el entrelazamiento entre la reminiscencia y la teoría de las Ideas ocurre en el ya mencionado *Fedón*: de acuerdo con Brisson, esta podría funcionar como evidencia suficiente para afirmar que, si bien en el *Menón* “las realidades inteligibles no [serían] evocadas de forma explícita”, estas no se encontrarían tampoco ausentes (2007, p. 200. Trad. propia.). Tal es el caso, especialmente, de un pasaje de este último diálogo que resulta insoslayable para nuestra investigación:

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no solo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. *Estando, pues, la naturaleza toda emparentada (συγγενοῦς) 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.* (81c-d. Énfasis añadido)

Vale detenernos en la frase enfatizada y preguntarnos en qué podría consistir aquel parentesco del cual el texto nos habla. Diversas interpretaciones de mediados y finales del siglo pasado, tales como las de Allen y Moravcsik, han intentado ver en dicha afirmación la expresión de algún método deductivo que estaría validado por una “conexión íntima” o de un “origen común” entre los objetos. Esto, sin embargo, puede interpretarse como una redundancia, por cuanto no se estaría explicando la naturaleza del parentesco, sino que estaría reemplazándose el término por otros igualmente faltos de explicación (Tigner, 1970, p. 2).

⁴⁴ En la denominada “Paz de Antálcidas” o “Paz del Rey”, a causa de la cual perdería su hegemonía frente a Esparta y vería su libertad coactada, además, por el poder de Persia.

Para resolver este problema, Tigner plantea interpretar el parentesco en términos de pertenencia a un grupo o género (*collection*), cuestión a la cual, podríamos inferir, se vio guiado por la raíz del término griego original: *γένος*. En sus propias palabras, “[l]os métodos para descubrir teoremas son distintos que los métodos para descubrir ratas”, debido a que “las ratas no son la misma clase de cosa que los teoremas” (1970, p. 3. Trad. propia.). El hecho de pertenecer, entonces, al mismo género, conjunto o clase de cosas sería la que permitiría que el alma pueda recordar en una vida lo aprendido en las vidas pasadas.

Contra esta interpretación, podríamos argüir que la capacidad del alma de recordar tanto “ratas” como “teoremas” no se debe a haber visto, previamente, “ratas” y “teoremas”, sino al hecho de haber conocido previamente los fundamentos ontológicos de ambos grupos de objetos. Como señala Allen, “una persona no aprende matemática a través de la memorización de la tabla de multiplicación, ni entiende qué es la virtud a través de la memorización de proverbios o mandamientos morales” (1959, p. 167. Trad. propia.). No es, entonces, a esta clase de memoria empírica ni a “juicios empíricos”, como señalará también este autor, a lo que la reminiscencia hace referencia, sino a aquellos “juicios cuya verdad está garantizada por una necesidad sistemática” (p. 167. Trad. propia.). De esta manera, al haber parentesco en la naturaleza toda, puede comprenderse por qué Allen afirma también que:

Un pequeño pedazo de conocimiento genuino funciona como vínculo en una cadena dorada, en virtud de la cual podríamos, a la manera de Zeus, hacernos un dibujo de la realidad inteligible entera. Los objetos de conocimiento, de esta manera, se encuentran en íntima y necesaria conexión unos con otros; recuperar uno de los nexos es obtener los medios para recuperarlos todos. (p. 167. Trad. propia.)

Esta postura, a su vez, recibe aún más apoyo si, como hemos venido realizando previamente, no tomamos el *Menón* como una unidad aislada, sino que pasamos a interpretarlo en relación con los diálogos considerados canónicamente “centrales” en el *corpus*. Tal es, pues, no solo el caso del *Fedón* y del *Fedro*, mencionados previamente, sino también de *República*. Recurriendo a lo que Platón señala en este texto, la conexión necesaria entre los objetos hacia los que la reminiscencia va dirigida sería plenamente compatible con la *koinonía* o comunidad que existiría no solo entre los principios últimos de la realidad, las Ideas o Formas platónicas, sino también entre estas y los objetos que participan de ellas. Así lo vemos en sendas citas de los libros V y VI brindadas a continuación por boca de Sócrates:

Por lo tanto, a propósito de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo y de todas las Ideas, puede decirse lo mismo, que cada una es en sí una, pero que al mostrarse en todas partes en unión (*κοινωνία*) con las acciones, los cuerpos y entre sí, cada una parece muchas. (476a. Énfasis añadido.)

Porque creo yo, Adimanto, que quien tiene verdaderamente su pensamiento dirigido hacia lo que es, no tiene tiempo para bajar la mirada hacia las actividades de los hombres ni para llenarse de envidia y malhumor peleando con ellos, sino que- dado que mira hacia objetos ordenados y siempre iguales a sí mismos, y contempla que ni cometen injusticia ni la sufren unos de otros, sino que todo está siempre en equilibrio y conforme a la razón- imita a esos objetos y trata de parecerse lo más posible a ellos. [...] Por lo tanto, el filósofo que tiene trato con lo divino y equilibrado se hace equilibrado y divino en lo posible para un hombre. (500b-d. Énfasis añadido.)⁴⁵

Los dos primeros énfasis, entonces, nos muestran una puerta para el entendimiento del “parentesco” entre la naturaleza a la que hiciese referencia Platón y los objetos que la reminiscencia tomaría como meta. Sin embargo, estos objetos, que vendrían a ser las Ideas o Formas de acuerdo con las posturas expuestas, no vendrían a constituir meramente una formulación epistemológica, sino que estarían acompañadas inherentemente por la manera como Platón habría entendido su propia actividad filosófica. Precisamente, el tercero de los énfasis añadidos a las últimas citas nos conduce al tema con el que cerrásemos nuestro capítulo anterior: el vínculo con lo divino, la *homoiosis theoi* que la filosofía platónica habría tenido como objetivo principal.

Por un lado, esto podemos entenderlo si nos remontamos, por última vez, al *Fedón* y a sus referencias a la religión de la época; más específicamente, a sus referencias al orfismo, el cual habría llegado a Platón no solo gracias a su amplia difusión por la *Magna Graecia*, sino también por sus innegables similitudes con el pitagorismo (Morgan, 1990, pp. 41; 43; 49). Así, en este diálogo se señala explícitamente la naturaleza de la filosofía como actividad purificatoria, la cual incluye una referencia directa a los misterios y al marco religioso platónico al señalar “que los humanos estamos en una especie de prisión” (62b)⁴⁶, entendiendo por ello que el alma parecería estar apresada en el cuerpo:

Por consiguiente, es forzoso –dijo [Sócrates]– que de todo eso se les produzca a los auténticamente filósofos una opinión tal, que se digan entre sí unas palabras de este estilo, poco más o menos: “Puede ser que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento, en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de este, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos

⁴⁵ En adelante, salvo se señale expresamente lo contrario, todas las citas de *República* procederán de la traducción de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres & Fernando García Romero (Platón, 2009).

⁴⁶ En adelante, las citas del *Fedón* procederán de la traducción de Carlos García Gual (Platón, 1986).

y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! [...] Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro”. (66b-67b)

El hecho de considerar al alma superior con respecto al cuerpo, además de encontrar en ella un parentesco o similitud con la divinidad, es uno de los puntos característicos no solo del movimiento órfico, sino de las religiones místicas en general, como los cultos pitagóricos o báquicos (Bernabé, 2011, pp. 11-12), tal como hemos señalado previamente y como puede corroborarse con los descubrimientos de las tablillas utilizadas en rituales funerarios, en las cuales podían leerse inscripciones que detallaban la pertenencia del difunto a la misma raza de los dioses (Edmonds, 2004, p. 29). Este contexto religioso y místico que enmarca las discusiones del *Fedón* se ve reforzado por la mención, en ese mismo diálogo, de una “sentencia” que “desde antiguo se dice”: “el separar al máximo el alma del cuerpo” (67c). La realización de dicha actividad conduciría a las siguientes afirmaciones:

Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos místicos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones, “*muchos son los portadores del tirso, pero pocos los bacantes*”. Y estos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente. (69c-d. Énfasis añadido.)

Una situación similar es observada en el *Fedro*, en otro de cuyos pasajes encontramos claras referencias a las doctrinas místicas presentes en el diálogo anterior:

Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados que éramos en esos misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha, y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra. (250b-c)⁴⁷

Así, en este diálogo hallamos también el tema de la superioridad del alma por sobre el cuerpo y la necesidad de purificar aquella con respecto de este, ya que “es haciendo un buen uso de tales reminiscencias como un hombre, que recibe así continuamente la

⁴⁷ Traducción de Emilio Lledó Iñigo (Platón, 1986).

iniciación perfecta, deviene únicamente perfecto en realidad” (Robin, 1964, p. 29. Trad. propia.).

La presencia de referencias al marco religioso platónico, pese a ser usualmente ignoradas en el *Menón*, estarían igualmente presentes en este. La primera de estas, es necesario señalar, se encontraría camuflada tras el uso de un término que ha llamado la atención de traductores e intérpretes y del que hiciésemos mención en nuestro primer capítulo: *τραγική*.

Así, tras ver a Menón fallar nuevamente en su definición de virtud, Sócrates decide brindarle un ejemplo que le sirva “como ejercicio” (75a) a través de una definición de la figura: “que la figura sea para nosotros aquella única cosa que acompaña siempre al color” (75c). No obstante, dicha definición no deja satisfecho al primero, quien exigirá otra y, posteriormente, exigirá también a Sócrates definir el color. Para responder a esta petición, Sócrates recurre a una definición “de alto vuelo” (*τραγική*, 76e): “el color es una emanación de las figuras, proporcionado a la vista y, por lo tanto, perceptible”, considerando que “de las emanaciones, algunas se adaptan a ciertos poros, mientras que otras son menores o mayores” (76c-d).

Esta definición, no obstante, será inferior a los ojos de Sócrates:

Pero esta [respuesta] no me convence, hijo de Alexidemo, sino que aquella [primera] es mejor. Y creo que tampoco a ti te lo parecería *si no tuvieras necesidad de partir, como me decías ayer, antes de los misterios, y pudieras quedarte y ser iniciado* (*μνηθείης*). (76e. Énfasis añadido.)

El carácter peyorativo o irónico con que es utilizado el término *τραγική* en este contexto se explicaría, de acuerdo con Bluck, por el hecho de que Menón está “habitado” a definiciones de aquella clase (76d). Esto lleva a este intérprete a considerarlo como un término que significaría simplemente “teatral”, “perteneciente a la escena”, con la única intención de “enfaticar que, al ofrecer aquella definición, Sócrates ha asumido el carácter de Gorgias”, maestro de Menón a cuyas enseñanzas este estaría acostumbrado (1961b, p. 289. Trad. propia.).

Otra interpretación posible del término que este autor proporciona consiste en entenderlo como una referencia a la oscuridad o ambigüedad deliberadas con las que Sócrates se estaría expresando (1961b, pp. 291; 293). Sin embargo, podemos nosotros plantear una tercera interpretación que, sin ser incompatible con las anteriores, supondría la

recuperación de matices propios de aquel carácter “teatral”: ver en *τραγική* una referencia a la grandiosidad o profundidad que dicha definición tendría únicamente en apariencia.

A partir de esto, puede formularse que, al trazarse un vínculo explícito con la tragedia, dicho término podría reforzar la mención de los cultos místéricos que hará más adelante Sócrates, por cuanto aquella toma sus orígenes en rituales vinculados con estos últimos, tanto en cuestiones referentes a la métrica (Guzmán, 2005, p. 42) como en lo referente a los instrumentos musicales que la acompañan (p. 56) y, por supuesto, la divinidad central: Dionisio. La tragedia griega y su escenificación, por supuesto, no se identifican con las religiones místicas y sus rituales; en ese sentido, la definición *τραγική* y la profundidad de la que goza únicamente en apariencia podrían estar fungiendo como metáfora para generar un contraste entre las purificaciones que presuntos sacerdotes órficos ofrecerían, cuestión criticada por Platón y señalada previamente⁴⁸, y las verdaderas iniciaciones en ellos, iniciaciones para las cuales Menón no mostraría tener la predisposición o la capacidad.

Esto halla aún más sostén si consideramos la presencia de una segunda referencia a los cultos místéricos, esta vez de manera mucho más explícita. Así, luego del argumento erístico presentado por el personaje cuyo nombre da título al diálogo, vemos el siguiente intercambio entre Sócrates y aquel:

MENÓN: ¿No te parece, Sócrates, que ese razonamiento (el argumento erístico) está correctamente hecho?

SÓCRATES: A mí no.

MENÓN: ¿Podrías decir por qué?

SÓCRATES: Yo sí. Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos...

MENÓN: ¿Y qué es lo que dicen?

SÓCRATES: Algo verdadero, me parece, y también bello.

MENÓN: ¿Y qué es, y quiénes lo dicen?

SÓCRATES: Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar (*λόγον διδόναι*) el objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son estas –y tú pon atención si te parece que dicen verdad-: afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir –lo que llaman morir-, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes...

⁴⁸ Cfr. *Supra*, p. 30.

*Perséfone el pago de antigua condena
haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año
el alma de ellos devuelve nuevamente,
de las que reyes ilustres
y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes
surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula
por los hombres serán llamados. (81a-c)⁴⁹*

Aquí, un primer punto que vale resaltar en relación a los misterios es la mención de “sacerdotes y sacerdotisas” de quienes Sócrates habría recibido estas enseñanzas, enseñanzas que es necesario distinguir enfáticamente de aquello que ha sido oído a partir de los poetas: mientras que a estos se les atribuye únicamente la inspiración divina, a los sacerdotes y sacerdotisas se los califica como “capaces de justificar el objeto de su ministerio” o, como podríamos también traducir, se los califica como capaces de dar razón, de dar cuenta o, como traduce Bernabé, de “dar explicación” (*λόγον διδόναι*) acerca de él (Bernabé, 2011, p. 66). Por su parte, un segundo momento en el que la cita hace referencia a los cultos místicos es dentro de los versos de Píndaro, al mencionarse a Perséfone, una de las divinidades asociadas a estos y a la cual típicamente estaban destinadas las plegarias funerarias (Edmonds, 2004; Agamben & Ferrando, 2014).

Todo el marco religioso en el cual la reminiscencia es introducida, no obstante, no siempre ha sido visto como central en el desarrollo y la interpretación del *Menón*. A las posturas que fueron presentadas al inicio del presente capítulo, valdría sumar la del comentarista contemporáneo Gail Fine, para quien la teoría de la reminiscencia no constituiría sino una respuesta accesoria al *elénchos* socrático y sobre la cual Platón mismo habría colocado poco peso (Fine, 1992, p. 214). Esto se debería, de acuerdo con su interpretación, a lo dicho en las líneas finales del diálogo:

Entonces, si no es por el conocimiento, no queda sino la buena opinión. Sirviéndose de ella los hombres políticos gobiernan los Estados y no difieren en nada, con respecto al conocimiento, de los vates y adivinos. Pues, en efecto, también ellos dicen, por inspiración, muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen. (99c)

La propuesta de Fine, no obstante, no puede ser aceptada por cuanto los vates y adivinos a los que la cita anterior hace referencia y a los cuales Platón estaría criticando no necesariamente se identificarían con los sacerdotes y sacerdotisas referidos en pasajes

⁴⁹ Como señala el traductor, los versos son atribuidos a Píndaro, fr. 137 según la numeración de Turyn, 127 según la de Bowra o 133 según la de Snell.

anteriores por las razones señaladas anteriormente: estos últimos sí sabrían o tendrían capacidad de justificar aquello de lo que hablan. Precisamente, esta capacidad, la cual, a su vez, da sustento al marco religioso, podría identificarse con la actividad filosófica y, en última instancia, con el conocimiento de los primeros principios a la que esta última nos conduciría. Todo ello no nos permitiría tomar los elementos religiosos a la ligera ni considerarlos accesorios, aun cuando sea cierto que las críticas a estas mismas creencias religiosas estarían, como hemos visto, también presentes en la obra platónica. Podemos señalar, no obstante, que ninguna de estas entra en contradicción con la valoración positiva que, desde su resignificación, Platón habría tenido de dichas manifestaciones religiosas, tal como, por ejemplo, deja ver el hecho de que el discurso principal del *Banquete* sea proclamado, precisamente, por una sacerdotisa⁵⁰.

Todo esto nos lleva a concluir, con Hadot, que para Platón el ejercicio filosófico no estaba desvinculado de un aspecto espiritual y religioso, sino que, dentro de su concepción de la filosofía misma, habría sido “necesario ejercitar la parte superior del alma, que no es más que el intelecto, de tal manera que se ponga en armonía con el universo y se asimile a la divinidad”, cuestiones que se afirmarían explícitamente en el *Timeo* (Hadot, 1998, p. 79). Esto encuentra mayor sustento al tomar en cuenta, por otra parte, el que Platón considerase parte de las funciones propias del ser humano el hecho de tener un vínculo con la divinidad. Esto puede sustentarse, de manera sintética, al considerar que, mientras en *República I* se nos dice que la función propia o *ἔργον* de un objeto o animal es “aquella que puede ser hecha sólo o de la mejor manera por él” (352d), en *Leyes X* puede leerse claramente:

Ateniense: ¿Los asuntos humanos, al menos, no participan al mismo tiempo de la naturaleza animada y no es el hombre propiamente *el más piadoso* (*θεοσεβέστατον*) de todos los animales?

Clinias: En todo caso, los parece.

Ateniense: Asimismo, opinamos que todos los animales mortales son propiedad de los dioses, entre los que se cuenta el conjunto del universo.

Clinias: ¿Cómo no lo serían? (902b-c. Énfasis añadido.)⁵¹

⁵⁰ Diotima de Mantinea, quien hace aparición en 201d. Al respecto, es interesante destacar el hecho de que se afirme de dicha sacerdotisa no solo el que fuese sabia (*σοφή*), sino que se la señale también como responsable de haber evitado una peste en Atenas por medio de un sacrificio a la divinidad. Acaso esto pudiese dar pistas de que, pese a criticar las prácticas y muestras de piedad que rayasen con la superstición en su época, Platón no considerase a estas deleznable *per se*, sino que les atribuyese un valor positivo y una efectiva conexión con lo divino al estar acompañadas, precisamente, por sabiduría. Este tema, no obstante, es también otro de los puntos que requerirían de investigaciones distintas a la del presente trabajo.

⁵¹ Traducción de Francisco Lisi (Platón, 1999).

El uso de este superlativo, consecuentemente, nos impide tomar la religiosidad presente en Platón como un elemento prescindible e incluso, como hemos trabajado en otros espacios, podría llevarnos a interpretar que está presente no solo en lo que respecta a su antropología filosófica, sino también en otras áreas cruciales de su pensamiento, tales como su teoría política (Orellano, 2020).

Hemos mostrado, entonces, que la aparición de la reminiscencia y sus aspectos religiosos no constituyen una cuestión secundaria ni, como los intérpretes con los que hemos entrado en discusión sostienen, conforman un mero recurso retórico por parte de Sócrates. La fundamentación última de esto, no obstante, radica en aquella razón que, como se señala en el *Menón*, podría brindarse para fundamentar dicho marco religioso; esto, entonces, nos llevaría a preguntarnos precisamente por aquel fundamento que permitiría sostener la posibilidad de la reminiscencia.

2.2 Reminiscencia: Recuerdo de lo que es

Aun luego de aceptar que la reminiscencia es efectivamente un elemento sin el cual no podríamos comprender todos los matices del pensamiento platónico presentes en el *Menón*, queda aún la pregunta de qué es lo que efectivamente llegamos a recordar a través de ella. Si bien, como ha sido señalado, el objeto último de este proceso serían las Ideas o Formas, no debemos perder de vista que estas no son mencionadas de manera explícita en el diálogo estudiado; sin embargo, vale tomar en consideración las pistas que el texto, en sus escenas finales, nos brindaría. Específicamente, sería pertinente enfocarnos en una de las dos imágenes que Sócrates introduce poco antes del final del diálogo: la de las estatuas de Dédalo.

Como señalásemos en el esquema del diálogo, son dos las imágenes introducidas en la última sección. La primera de estas, la del camino que conduce a Larisa, cumple la función de mostrar que “la opinión verdadera, en relación con la rectitud en el obrar, no será peor guía que el discernimiento (*φρονήσεως*)” (97b) o, como traduce Lamb al inglés, que el conocimiento (*knowledge*) (Platón, 1967, s/p). Una vez señalado en qué no diferirían la recta opinión del conocimiento, la segunda imagen introducida haría patente, por el contrario, cuál sería el punto que nos permitiría distinguir entre dichos elementos:

MENÓN: [...] me asombra, Sócrates, siendo así la cosa, de por qué el conocimiento ha de ser mucho máspreciado que la recta opinión y con respecto a qué difiere el uno de la otra.

SÓCRATES: ¿Sabes con respecto a qué te asombras, o te lo digo yo?

MENÓN: Dímelo, por favor.

SÓCRATES: Porque no has prestado atención a las estatuas de Dédalo; tal vez no las hay entre vosotros.

MENÓN: ¿Por qué motivo dices eso?

SÓCRATES: Porque también ellas, si no están sujetas, huyen y andan vagabundeando, mientras que si lo están, permanecen.

MENÓN: ¿Y entonces, qué?

SÓCRATES: Poseer una de sus obras que no esté sujeta no es cosa digna de gran valor; es como poseer un esclavo vagabundo que no se queda quieto. Sujeta, en cambio, es de mucho valor. Son en efecto, bellas obras. ¿Pero por qué motivo te digo estas cosas? A propósito, es cierto, de las opiniones verdaderas. Porque, 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 del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una *discriminación de la causa* (*αἰτίας λογισμῶ*). *Y esta es, amigo Menón, la reminiscencia [...].* (97d-98a. Énfasis añadido.)

Identificar la causa o el fundamento de una opinión, entonces, sería aquello a lo que nos conduciría la reminiscencia. Uno podría plantear que esto, no obstante, no constituye evidencia suficiente para vincular la reminiscencia con el conocimiento de las Ideas. Ante esta posible réplica, valdría remitirnos a la última intervención de Sócrates en el diálogo estudiado:

[...] *parece* (*φαίνεται*) que la virtud se da por un don divino a quien le llega. Pero lo cierto acerca de esto lo sabremos cuando, antes de buscar de qué modo la virtud se da a los hombres, intentemos primero buscar qué es la virtud *en sí y por sí* (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ*). (100b. Énfasis añadido.)

Estas últimas líneas, además de reforzar nuestra posición respecto del final aporético del diálogo, podría indicarnos también hacia dónde apunta aquel objeto que nos brinda propiamente conocimiento: aquello que es “en sí y por sí”, frase que Platón aplica a las Ideas en pasajes de otras de sus obras. Particularmente, dicha calificación resulta crucial si nos remitimos al libro V de *República*, en cuyos momentos finales se determina quién debe ser calificado rectamente como filósofo o filósofa⁵² en contraposición con aquella

⁵² Es necesario aclarar que el uso del género femenino en esta oración, más allá de responder únicamente a un uso inclusivo del lenguaje que pudiese conducirnos a anacronismos en este contexto, encuentra sustento en la igualdad entre varones y mujeres expuesta por Platón como la primera de las tres “olas” del libro V de *República*. La importancia de esta idea, podemos argüir, se ve reforzada por el hecho de que se la mencione nuevamente a finales del libro VII: “Y las gobernantas también [son hermosas], Glaucón. Porque para nada pienses que se ha dicho lo que he dicho más a propósito de los varones que de las mujeres que lleguen a tener las naturalezas adecuadas” (540c).

persona que, sin serlo, viene a merecer solo el apelativo de amante de la opinión (*φιλοδόξους καλοῦντες*, 480a).

Aquella distinción vendría acompañada de la visión ontológica que Platón brindase también en *República*: “solo lo que es en sentido pleno es totalmente cognoscible, mientras lo que no es es del todo incognoscible” leemos en 477a, cuestión que conduciría a un “esquema triádico” cuyo punto intermedio vendría a ser “lo que es y a la vez no es” (Migliori, 2009, p. 199). Aquello que estaría a medio camino entre el conocimiento y la ignorancia vendría a ser, precisamente, la opinión:

SÓCRATES: [...] puesto que hay conocimiento en relación con lo que es y, por fuerza, desconocimiento en relación con lo que no es, ¿no es verdad que en relación con lo que está entre lo uno y lo otro hay que buscar algo que esté también entre el desconocimiento y el saber, si es que hay algo semejante?

GLAUCÓN: Desde luego.

SÓCRATES: ¿Y decimos que hay algo que es la opinión?

GLAUCÓN: ¿Cómo no?

SÓCRATES: ¿Y que es una capacidad diferente del conocimiento o la misma?

GLAUCÓN: Diferente.

SÓCRATES: Por lo tanto, la opinión se adscribe a un ámbito y el conocimiento a otro, cada uno de ellos según su propia capacidad.

GLAUCÓN: Así es.

SÓCRATES: ¿Y, en consecuencia, está el conocimiento por naturaleza en relación con lo que es (*τῷ ὄντι πέφυκε*), para conocer cómo es lo que es? (477b)

Si bien, llegado este punto, resulta expreso el hecho de que el conocimiento y “lo que es” están conectados, es necesario preguntarnos en torno a los distintos sentidos que el verbo “ser” (*εἶναι*) habría tenido en tiempos de Platón. Por una parte, con Migliori, podría argumentarse que las distinciones entre el sentido existencial, el predicativo y el veritativo-proposicional no se aplicarían al *corpus*, dado que este habría sido escrito en “un contexto que no les tenía, o que no les daba el valor que les atribuimos”, por lo que Platón se movería “en una situación ‘anterior’ a tales distinciones” (Migliori, 2009, p. 199). No obstante, aun cuando la distinción entre los sentidos del mencionado verbo no hubiese sido elaborada de manera explícita en tiempos de Platón, de ello no podríamos concluir que estos no hubiesen estado latentes o que el filósofo no hubiese podido “explotar intencionalmente la ambigüedad” de dicho verbo (Gutiérrez, 2017, p. 145).

Esto se vuelve particularmente relevante si traemos a colación el hecho de que el objetivo de Platón no consiste en negar absolutamente la existencia de las apariencias o de las opiniones; por el contrario, lo que su teoría de las Ideas buscaría mostrar es el hecho de que la realidad no se agota en la “*dóxa*” regida “por el principio del *Homo mensura* de Protágoras que reduce el ser al parecer”, sino que esta última constituiría únicamente “algo parcial o insuficientemente determinado”, que “se encuentra entre lo que no es o carece de toda determinación [...] y lo que es ‘puramente’ lo que es o es plenamente determinado” (Gutiérrez, 2017, pp. 154; 155).

Por una parte, la idea anterior encuentra sustento en los símiles centrales de *República* y, particularmente, en el símil de la línea expuesto a finales del libro VI. En este, se nos señala que, en cada uno de los segmentos, surge en el alma la percepción de o la “disposición” hacia un determinado objeto (*παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα*, 511d). Por esta razón, aun cuando no debemos perder de vista “la claridad o falta de claridad relativas” (509d) de los objetos encontrados en cada segmento respecto a su distancia con la Idea del Bien, “límite extremo y último del ámbito inteligible” (Gutiérrez, 2017, p. 166), no podríamos equiparar ninguno de dichos segmentos del símil con el no ser absoluto.

Sin embargo, aun sin remitirnos fuera del libro V de *República*, es posible encontrar sustento para lo anterior:

SÓCRATES: Entonces, quien cree en las cosas bellas, pero no cree en la belleza en sí, y, aunque alguien lo guíe hacia su conocimiento, es incapaz de seguirlo, ¿te parece que vive soñando o despierto? Examínalo. ¿Soñar no es acaso que alguien, ya sea dormido o despierto, *considere que lo semejante a una cosa no es semejante sino que es la propia cosa a la que se parece?*

GLAUCÓN: Yo desde luego diría que ese hombre está soñando.

SÓCRATES: ¿Y qué? El que cree lo contrario que estos, a saber, que hay algo bello en sí, y *es capaz de contemplarlo, tanto a lo bello en sí como a lo que participa de ello, pero no cree que lo que participa de eso es eso ni eso lo que participa de eso*, ¿te parece que también ese hombre vive despierto o en un sueño?

GLAUCÓN: ¡Y tanto que vive despierto!

SÓCRATES: ¿Y no podemos decir entonces con razón que el pensamiento de ese hombre es conocimiento de quien conoce, y el del otro, en cambio, opinión de quien opina?

GLAUCÓN: Por supuesto. (476c-d. Énfasis añadido.)

De acuerdo con la cita anterior, entonces, la diferencia entre el conocimiento y la opinión no consiste en una dicotomía radical entre ser y no ser, sino que radica, más bien, en la capacidad de no confundir, como traducen parte del pasaje anterior Pabón y Fernández-

Galiano, “[las] cosas participantes por aquello de que participan ni esto por aquellas” (Platón, 1988b) o, en otras palabras, en no confundir la copia con el original.

Lo anterior echa luces sobre el *Menón* al menos en tres aspectos. En primera instancia, vale señalar que permite comprender con mayor profundidad lo que los intentos del personaje homónimo por definir la virtud representan: las múltiples virtudes que este ofrece a la manera de un “enjambre” (72a) no necesariamente dejan de ser virtudes, por cuanto que puede que efectivamente lo sean en determinados contextos; el problema, por el contrario, radicaría en el hecho de que ninguna de ellas representa aquella virtud “en sí y por sí” (100b) de la cual aquellas y cualquier otra virtud particular participaría. En otras palabras, ninguna de aquellas virtudes, pese a poder predicarse de ellas el hecho de ser virtudes, representa de manera absoluta aquella “unidad ontológica de significado” que vendría a ser propiamente la Idea de virtud (Ferrari, citado en Gutiérrez, 2017, p. 139).

En un segundo momento, a su vez, podríamos vernos frente a la siguiente interrogante: ¿cómo puede Menón reconocer ciertas cualidades como virtudes si es que, de acuerdo con las afirmaciones anteriores, aquel no conocería propiamente en qué consiste propiamente la virtud? Esta pregunta, que, curiosamente, mantiene la misma forma que el argumento erístico esgrimido por el personaje en cuestión, se soluciona precisamente haciendo énfasis en aquello en lo cual consiste la reminiscencia. De esta forma, resulta crucial tomar en consideración el hecho de que esta no consiste en la obtención de alguna suerte de conocimiento externo, tal como habría sido concebida la educación por parte de determinados sofistas⁵³, sino en sacar a la luz aquel conocimiento que habría estado latente en nosotros y que se manifestaría, precisamente, en el hecho de que hubiésemos estado haciendo uso de elementos inteligibles aun cuando no hubiésemos sido conscientes de ello (Gutiérrez, 2017, p. 146)⁵⁴. Así, podemos afirmar de manera esclarecedora que:

⁵³ Así, en el libro VII de *República* se señala que “la educación no es tal como algunos afirman y proclaman que es; afirman, creo, que cuando no hay ciencia en el alma, ellos la introducen, como quienes introducen vista en ojos ciegos”, sino que, por el contrario, esta consistiría en el tornarse de lo oscuro hacia lo luminoso de “esa capacidad que hay en el alma de cada uno, así como el órgano con el que cada uno aprende” (518b-c). Los traductores señalan, en una nota al pie, que la referencia a los sofistas sería evidente, y toman como ejemplo a Antifonte.

⁵⁴ Una postura similar es la que ofrece Allen: “las Formas están implícitas en todo acto cognoscitivo, continuamente las utilizamos sin saber que lo hacemos [...]. Sin embargo, ¿cómo es esto posible? Para responder a ello, podemos citar como analogía la distinción entre *logica utens* y *logica docens*. Aristóteles, al descubrir el silogismo, le hizo un gran servicio a la ciencia de la lógica, *logica docens*. No obstante, su descubrimiento no fue una invención: fue el reconocimiento abstracto de un principio formal inherente a

[...] los diálogos están llenos de opiniones sobre Ideas, ya que cada vez que se intenta responder a la pregunta socrática “¿Qué es algo?” y no se da la respuesta correcta, se emite una opinión sobre las Ideas. Ahora bien, a diferencia de la *episteme*, las opiniones yerran; esto es, tal como lo indica el verbo *hamartáno*, no dan en el blanco y, por tanto, caen en el error. Si se tratara de una opinión verdadera, podría pensarse que en cierto modo da en el blanco, pues se emite un juicio cuyo contenido puede no diferir del contenido del conocimiento filosófico, aunque, en verdad, carece del vínculo con el razonamiento causal (*αἰτίας λογισμῶ*), que es lo único que la sujeta y estabiliza; en última instancia, nos remite a la anamnesis y, de ese modo, a las Ideas y, por último, a la Idea del Bien. (Gutiérrez, 2017, pp. 157-158)

La relación de semejanza o participación que habría entre las Ideas y los objetos que estas fundamentarían podría, entonces, ser a su vez la condición de posibilidad de la reminiscencia: al estar “la naturaleza toda emparentada consigo misma”, tal como citásemos previamente, podríamos alcanzar el conocimiento de una Idea a partir de los objetos sensibles que participan de ella. A esto resulta pertinente añadir que, si tomamos en cuenta el hecho de que el alma lo haya “aprendido todo” antes de ser encarnada y, sin embargo, se afirma a su vez que la reminiscencia, al “sujetar” las opiniones verdaderas, conduce inicialmente solo a “fragmentos de conocimiento” (98a), el parentesco que tendría la naturaleza consigo misma podría hacer también referencia a la comunidad o *koinonía* entre las Ideas.

Esto resulta más claro al considerar dos de las afirmaciones que hace Sócrates en el libro VII de *República*⁵⁵: la Idea del Bien es aquella que, de manera indispensable, tendría que conocer aquella persona que alcanzase verdaderamente la sabiduría (517c), a la vez que constituye “el final mismo de lo inteligible” (532b). Este punto límite del ámbito inteligible sería alcanzable únicamente a través de la dialéctica, último de los estudios en los que se ejercitarían tanto filósofos como filósofas tras décadas de estudios y a partir de los cincuenta años (540a-c).

Esto nos permite, finalmente, conducirnos hacia el tercero de los aspectos del *Menón* que se verían iluminados por sus conexiones con *República*: el rol de la contradicción en la

muchos tipos de inferencia válida, un principio tan nativo de la *logica utens* que pasó inadvertido durante siglos por quienes lo usaron.” (1959, p. 172. Trad. propia.)

⁵⁵ Contrario al “abordaje genético o evolutivo” que habría surgido en la segunda mitad del siglo XIX (Mesquita, 2018, p. 210) y que hemos discutido en el primero de nuestros capítulos, nos adherimos a la postura expuesta por Gutiérrez, no solo por cuanto el término *koinonía* haría aparición explícita en el libro V de *República* (476a. Cfr. *Supra*, p. 17 y ss.), sino también por cuanto la negación “de esta comunidad entre las Ideas [...] significa no entender que la justicia política tanto como la justicia personal son concebidas, cada una a su manera, como un orden armónico [...] que tiene como paradigma a la comunidad de las Ideas” (Gutiérrez, 2017, p. 132). Al rechazar la posibilidad de un orden cronológico entre los diálogos que fuese, a su vez, reflejo de una presunta evolución en el pensamiento platónico, nos abrimos a la posibilidad de que la *koinonía* pudiese encontrarse de manera implícita en otros diálogos, tal como sería el caso del *Menón*.

ejercitación filosófica. Si bien es en el libro IV de este diálogo en el cual encontramos la enunciación y la aplicación de lo que, más adelante, sería conocido como el principio de no contradicción, su rol en la formación filosófica se ve representado de manera más gráfica en el libro VII. Así, tanto dentro de la alegoría de la caverna como una vez finalizada esta vemos a Sócrates decir:

Examina, pues, cómo sería su liberación y curación de sus cadenas y su ignorancia, si, de acuerdo con lo que es natural, les sucediera (a los prisioneros) lo siguiente. Cada vez que uno fuera liberado y obligado de repente a ponerse en pie, girar el cuello, caminar y a levantar la mirada hacia la luz [...], ¿qué crees que respondería si alguien le dijera que entonces estaba viendo bagatelas, mientras que en ese momento, al hallarse más cerca de la realidad y estar vuelto hacia cosas más reales, ve más correctamente, y si, mostrándole además cada uno de los objetos que van pasando por delante, le obligara a contestarle cuando le preguntara qué son? ¿No piensas que quedaría *confundido* (*ἀπορεῖν*) y que creería que lo que veía entonces es más verdadero que lo que se le muestra en ese momento? (515c-d. Énfasis añadido.)

Estos que ves podemos decir que son tres dedos, el más pequeño, el segundo y el medio. [...] Cada uno, creo, se nos aparece por igual como un dedo, y en ese sentido no hay ninguna diferencia si se le ve en el medio o en un extremo, blanco o negro, grueso o delgado, y así sucesivamente. Porque en todo eso *el alma de la mayoría de la gente* (*τῶν πολλῶν ἡ ψυχὴ*) no se ve obligada a preguntar a la inteligencia qué es un dedo. En modo alguno, en efecto, la visión le ha indicado que el dedo sea a la vez lo contrario de un dedo. (523d. Énfasis añadido.)

En ambos casos, se pone de relieve la función que la confusión o la falta de ella cumplirían como paso inicial de la actividad filosófica: en la primera de las citas, aquella o, más propiamente dicho, la aporía vendría a ser un primer momento por el que pasaría el prisionero liberado. En el segundo caso, inferimos que, mientras la mayoría de las personas no se sorprendería de ver los dedos señalados, el tomar conciencia de las cualidades opuestas presentes en ellos (que el anular resulte a su vez pequeño y grande, por ejemplo, o que el medio sea a la vez extremo, o que, como señala la cita, un dedo no deje de ser dedo pese a poseer colores o grosores distintos) sería un primer momento para tomar distancia de la actitud pre-reflexiva en que uno habitualmente se vería imbuido.

“La simultaneidad de los opuestos es precisamente considerada como una invitación a pensar y, en ese sentido, como una forma de avanzar en el proceso de formación del filósofo” o filósofa (Gutiérrez, 2017, p. 168): esta cuestión puede verse escenificada en el *Menón* al analizar la actitud del personaje que da nombre al diálogo y su incapacidad para verse efectivamente interpelado por Sócrates y avanzar en el proceso de reminiscencia. Esta idea reforzaría, junto a las anteriores conexiones temáticas trazadas, la posibilidad de que este diálogo fuese concebido por el autor como un diálogo bisagra entre los textos aporéticos y los expositivos en el ordenamiento pedagógico que pudiese

haber buscado, a la vez que nos permite trazar una conexión entre los elementos religiosos y la fundamentación filosófica que, dentro del pensamiento platónico, podría brindárseles.

2.3 Reminiscencia: aspectos míticos

Para culminar nuestra investigación, pasemos ahora a analizar los elementos míticos presentes en el diálogo estudiado: si bien ya hemos mostrado que los elementos religiosos presentes en él son relevantes para su comprensión, resultará necesario repasar los aspectos míticos en los que está envuelta por cuanto “[n]o solo no existe ningún culto auténtico sin mito, sino tampoco ningún mito auténtico sin culto. En el fondo, los dos son una y la misma cosa”, cuestión que sería “decisiva para la comprensión de ambos” (Otto, 2007, p. 32). En el caso de la tradición griega, este punto resulta innegable, por cuanto los mitos presentes en ella tomaron como modelos historias muchas de las cuales incluían creencias en torno a la divinidad (Lisi, 2009, p. 37).

Dado que lo relacionado con la divinidad suele ser considerado como una creencia que no podría ser fundamentada racionalmente, tanto lo religioso como los mitos a través de los cuales se expresa son frecuentemente vistos como contrarios al *lógos*, la razón o la discusión conceptual, cuestión que le daría a aquellos el estatus de mera “fábula”, “invención chistosa” o de un relato que no debería de ser tomado en serio, tal como habrían sostenido intérpretes como Apelt y Friedländer (Lisi, 2009, p. 38). Esta oposición habría sido tomada como una suerte de “oposición fundamental” sobre la base de la cual se erigirían por lo menos tres posturas diferentes:

- Una postura neokantiana, defendida por Natorp, según la cual los mitos “serían un recurso del filósofo para representar los principios regulativos de la razón que no pueden ser objeto de una exposición científica por encontrarse más allá de los límites de la razón teórica” (Lisi, 2009, p. 39). Esta postura encuentra mayor sustento si tomamos en consideración el hecho de que los mitos “siempre tratan acerca de objetos y eventos que no pueden ser verificados”, ya sean estos orígenes remotos o bien tengan que ver con el destino póstumo (Most, 2012, p. 17. Trad. propia.).
- Una postura que, adoptando el abordaje genético del *corpus*, vería en los mitos “la expresión de concepciones aún no totalmente cristalizadas y que, por ello, no

pueden ser volcadas con la exactitud que el *lógos* requiere”. Conforme el pensamiento de Platón habría ido “avanzando en la formulación de sus teorías, los temas del discurso mitológico pasaban al ámbito lógico” (Most, 2012, p. 17. Trad. propia.).

- La postura de las doctrinas no escritas, de acuerdo con la cual el mito no sería sino una mera alusión a los principios lógicos y enteramente racionales que quedarían reservados para los estudiantes de la Academia (Lisi, 2009, p. 39). Una postura tal sería compatible con una concepción alegórica del mito, la cual presupondría que este en realidad podría ser descifrados en términos del *lógos*, cuestión en la cual radicaría su “mensaje auténtico” (Most, 1999, p. 33).

Todas estas posturas poseen algo en común: el tomar el *lógos* y el *mythos* como “dos ámbitos extraños, sin solución de continuidad y que solo estarían artificialmente unidos” (Lisi, 2009, p. 40). Esto nos lleva no solo al indeseable resultado de quebrar la unidad que tendría la obra platónica, sino también a caer en el prejuicio de ver “lo que no pertenece al ámbito de la razón, como algo de un carácter inferior” (Lisi, 2009, p. 41). Esta postura no resulta común solo en nuestra época, sino que también puede evidenciarse en la actitud de ciertos sofistas contemporáneos de Platón, tal como presenciamos en el *Fedro*:

FEDRO: Dime, Sócrates, ¿no fue por algún sitio de estos junto al Iliso donde se cuenta que Bóreas arrebató a Oritía?

SÓCRATES: Sí que se cuenta.

FEDRO: Entonces, ¿fue por aquí? Grata, pues, y límpida y diáfana parece la corriente del arroyuelo. Muy a propósito para que jugueteen, en ella, unas muchachas.

SÓCRATES: No, no fue aquí, sino dos o tres estadios más abajo. Por donde atravesamos para ir al templo de Agras. Por algún sitio de estos hay un altar, dedicado a Bóreas.

FEDRO: No estaba muy seguro. Pero dime, por Zeus, ¿crees tú que todo ese mito es verdad?

SÓCRATES: Si no me lo creyera, como hacen los sabios, no sería nada extraño. Diría, en ese caso, haciéndome el enterado, que un golpe del viento Bóreas la precipitó desde las rocas próximas, mientras jugaba con Farmacia y que, habiendo muerto así, fue raptada, según se dice, por el Bóreas. Hay otra leyenda que afirma que fue en el Areópago, y que fue allí y no aquí de donde la raptaron. Pero yo, Fedro, considero, por otro lado, que todas estas cosas tienen su gracia; solo que parecen obra de un hombre ingenioso, esforzado y no de mucha suerte. Porque mira que tener que andar enmendando la imagen de los centauros, y, además, de las quimeras, y después le inunda una caterva de Gorgonas y Pegasos y todo ese montón de seres prodigiosos, aparte del disparate de no sé qué naturalezas teratológicas. Aquel, pues, que dudando de ellas trata de hacerlas verosímiles, una por una, usando una especie de elemental sabiduría, necesitaría mucho tiempo. A mí, la verdad, no me queda en absoluto [tiempo] para esto. Y la causa, oh querido, es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto,

que el que no se [conoce] todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene. Por ello, dejando todo eso en paz, y aceptando lo que se suele creer de ellas, no pienso, como ahora decía, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien en una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino. (229b-230a)⁵⁶

La cita anterior nos servirá de guía para abordar el asunto en cuestión. Para comprenderla a fondo, en primer lugar, cabe que formulemos la pregunta respecto a la identidad de los sabios a los que alude Sócrates. El matiz irónico que se percibe en el texto puede llevarnos a plantear que aquellos sabios (*σοφοί*) que se hacen los enterados (*σοφίζόμενος*)⁵⁷ pueden identificarse con los sofistas, cuestión que encuentra mayor sustento si tomamos en cuenta el desarrollo que tuvo el verbo utilizado, *σοφίζεσθαι*: paralelamente a su significado de “ejercer la *σοφία*”, fue progresivamente denotando la acción de “engañar” o “engatusar” (Guthrie, 1971, p. 28. Trad. propia.). Esto puede observarse, por ejemplo, en la *Memorabilia* de Jenofonte (I, 2, 46) cuando Pericles recrimina a Alcibíades el que, dada su juventud, “plantease habilidosas sutilezas (*ἔσοφίζομεθα*)”⁵⁸.

A lo anterior, debemos sumar el hecho de que habría sido propio de la sofística plantear una oposición radical entre el mito y el *lógos* (Lisi, 2009, p. 43). Esto puede verse claramente reflejado en uno de los diálogos que toma como título, precisamente, el nombre de uno de los sofistas más conocidos: *Protágoras*. Para hacer notar esto, basta con señalar la manera en que el personaje homónimo plantea, al momento de fundamentar la existencia de la forma de gobierno democrática, la opción a sus oyentes de brindarles o bien un mito o bien un *lógos* o “discurso” (320c), el cual estaría entendiéndose como una argumentación racional que reflejaría la realidad tal y como es, dejando de lado la imaginación o el carácter ficticio que el mito tendría (Lisi, 2009, p. 43). Esta actitud atribuida a los sofistas, vale decir, no sería únicamente una caracterización de aquellos por parte de Platón, sino que habría estado presente en el pensamiento de ellos mismos, tal como podemos inferir a partir de la manera en que otro representante del movimiento sofístico, Gorgias, trataría de interpretar la intervención de Afrodita sobre Helena únicamente como una metáfora de la persuasión que habrían tenido las palabras de Paris sobre esta en su *Encomio de Helena*.

⁵⁶ Traducción de Emilio Llegó Iñigo (Platón, 1986).

⁵⁷ Como se aprecia en la traducción de Harold Fowler (Platón, 1925), el término puede también traducirse como “dar una explicación racional” (*to give a rational explanation*).

⁵⁸ Traducción de José Antonio Caballero López (Jenofonte, 2009).

Alcanzado este punto, es necesario aclarar que Platón no habría estado en contra de la interpretación de las imágenes que los mitos tradicionales muestran, tal como las citas del *Fedón* incluidas en secciones anteriores de nuestro trabajo demostrarían. El problema radicaría, más bien, en el hecho de que la búsqueda por una interpretación terminase convirtiéndose en una empresa por “descifrar” aquello que habría sido previamente ocultado o “codificado” en el mito, tal como ocurriría con un abordaje alegórico de este.

Por una parte, esta última postura implicaría el riesgo de restar todo valor intrínseco al mito, mientras que, por otra, nos daría la falsa impresión de estar acercándonos hacia la verdad o hacia una realidad ontológicamente superior, encubriendo la ilusión en la que caeríamos por cuanto estaríamos simplemente intercambiando las imágenes sensibles del mito por el conocimiento también sensible del mundo (Dixsaut, 2012, p. 30; 34). Resulta evidente, por ello, que tanto en un caso como en el otro distaríamos de aproximarnos al conocimiento de las Ideas, como sí se lograría a través de la reminiscencia, y, por lo tanto, seguiríamos lejos de alcanzar lo que es real en sentido pleno⁵⁹.

De acuerdo con lo anterior, entonces, la función del mito no puede ser la de ocultar o cifrar a través de imágenes algo que puede simplemente expresarse de forma argumentativa. Podría surgir, consecuentemente, la pregunta de cuál habría sido la función del mito en los textos platónicos y, particularmente, en el *Menón*. Para responder la primera parte de esta interrogante, podemos señalar que no son pocos los autores que coinciden en la función protréptica que habría tenido este tipo de discursos. En otras palabras, los discursos míticos habrían cumplido el rol de atraer a sus oyentes o lectores hacia la filosofía y, en especial, a la adopción del modo de vida filosófico. Tal habría sido, en general, una de las motivaciones de la escritura platónica misma, la cual, como sabemos a partir del *Fedro*, podría verse como una contradicción performativa, por cuanto Platón critica la escritura a la vez que no deja de escribir. Es en este contexto que Szlezák señala que:

Más importante (que el mero hecho de que los textos sean recordatorios) aun ha de haber sido el afán heredado del Sócrates histórico de incitar a los hombres a la *areté* y al

⁵⁹ Podemos aquí hacer nuevamente énfasis en la posibilidad de interpretar el *Menón* a la luz del símil de la línea y de ver al personaje homónimo como atrapado en la *eikasía*: su actitud le imposibilitaría entrar en aporía, la cual, como vimos en la sección anterior, resulta ser condición necesaria para ascender hacia el conocimiento de planos ontológicos más fundamentales. Esta interpretación sería viable por cuanto “es perfectamente pensable que Platón haya concebido el conjunto de su obra como el desarrollo progresivo de sus doctrinas conforme a un modelo pedagógico que toma en cuenta el modelo desarrollado en la alegoría de la caverna y la condición intelectual y moral de los personajes de sus diálogos.” (Gutiérrez, 2017, p. 166. Énfasis añadido.)

conocimiento de sí mismos en el sentido del dios délfico; en griego, *προτρέπειν*. La protréptica claramente presente en toda la obra platónica es una razón innegable a favor de la escritura por parte del dialéctico. Pero no olvidemos que la incitación (en el sentido de advertencia y exhortación) no puede ser todo. Por experiencia sabemos que los argumentos filosóficamente fuertes tienen el efecto protréptico más fuerte sobre los jóvenes talentos filosóficos. A ello le corresponde el aspecto argumentativo de los diálogos. Estos están llenos de argumentos fuertes. Cuando Platón apunta al gusto del lector por el debate –una pasión cuyos excesos puede describir de una manera sumamente sarcástica y divertida-, no contradice de ninguna manera la idea básica de su crítica de la escritura, pues lo que él le niega a esta no es la capacidad de reproducir secuencias lógicas de un modo comprensible, sino la capacidad de producir una genuina comprensión filosófica, aquella comprensión que finalmente conduce a la “conversión” del alma toda, al paso de la oscuridad a la verdadera luz del día, a aquel ascenso hacia el ser que él llama “filosofía verdadera”. (Szlezák, 2009, pp. 109-110)

Para complementar lo señalado por este intérprete, podríamos señalar que, de la misma forma como el diálogo escrito no pierde la capacidad de reproducir secuencias lógicas, tampoco perdería la capacidad de transmitir un contenido emotivo que permitiría, finalmente, la conversión o la función protréptica esperada. Tal es, pues, la postura de Most en lo referente al rol de los mitos y la relación de complementariedad que tendría con el aspecto dialéctico de los textos:

En el proyecto de Platón de educar una nueva audiencia filosófica, su dialéctica y sus mitos están estrechamente vinculados. No ocurre que solo la dialéctica represente la verdadera filosofía en los escritos de Platón: en lugar de ello, los mitos de Platón y su dialéctica son complementarios e interdependientes. [...] Ambas formas de discurso son necesarias porque, aunque cada una difiere innegablemente de la otra, cada una ofrece un acceso complementario a la verdad. Sin el *lógos*, no habría en los escritos de Platón pruebas, o análisis, o verificabilidad, o convicción intelectual; sin embargo, sin el *mythos*, no habría [...] ni creencia, ni motivación emocional. (Most, 2012, p. 23. Trad. propia.)

Una postura similar es la que sostiene Tarrant, si bien este hará hincapié en el llamado socrático al autoconocimiento que, como vimos en citas anteriores, puede interpretarse como presente en el uso platónico de los mitos. Así, este autor afirma lo siguiente:

El mito es simplemente parte del armamento que el escritor científico tiene disponible para alcanzar las mentes de otros. No nos instruye ni en historia ni en física, pero tampoco sus detalles al pie de la letra ni sus interpretaciones científicas pueden ofrecernos alguna clase de instrucción. El mito puede ser, de plano, aceptado como algo significativo y en lo que podríamos confiar y creer, pero no puede comunicarnos ninguna proposición que pueda ser aprendida o creída, ya que [el mito] significa diferentes cosas para diferentes personas (257a7-b2). Esperar recibir verdades e introducirlas en nosotros de fuentes exteriores terminará en decepción, ya que el significado [del mito] es algo que debemos encontrar a través de la memoria desde nuestro propio interior (a2-5).

No es de ninguna manera extraño, entonces, que los mitos de Platón no necesiten ninguna clase de proceso de decodificación. Tal y como son contados, de manera simple y no sofisticada, retienen la habilidad de tornarse relevantes para nosotros a través de nuestro redescubrimiento del significado en nuestro interior. Decodificados por los alegoristas, los mitos solo pueden tratar de decirnos algo, con lo que pierden la habilidad de servir como catalizadores de nuestro autodescubrimiento. (Tarrant, 2012, p. 65. Trad. propia.)

Las dos últimas citas hacen mención, con mayor o menor énfasis, en el factor extrarracional que sería transmitido por el mito, factor que sería de carácter emocional o, como podríamos denominarlo siguiendo a Cornford, pasional: “El hombre de pensamiento era también [para Platón] hombre de pasión, que continuamente se autodefine como un ‘amante’” (Cornford, 1974, p. 130). Esto resultará sumamente importante, por cuanto implicará que la instrucción del filósofo “no es puramente intelectual; comporta la educación del deseo” (p. 131), cuestión que conduce, a su vez, al reconocimiento de que la filosofía platónica no consiste en el ejercicio de la actividad racional desvinculada de las emociones y las pasiones, sino en su ejercicio en relación con estas, tal como la vida práctica lo exigiría (p. 137).⁶⁰

Todos estos elementos introducidos son importantes para comprender el rol del mito en el diálogo estudiado. Más allá de ser un mero instrumento retórico para convencer a Menón de continuar con la investigación presente, la inclusión de la reminiscencia y del marco mítico en el que se ubica constituye el momento en el cual se demuestra que la investigación no puede continuar debido a los defectos o carencias del personaje en mención. Esto se entiende si nos remitimos a la sección del diálogo en la cual, una vez el esclavo ha terminado de ser interrogado, Sócrates considera haber demostrado la veracidad de la preexistencia del alma y de la reminiscencia:

SÓCRATES: Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas —es decir, no recuerdes— te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo.

MENÓN: Me parece que dices bien, Sócrates, aunque no sé por qué.

SÓCRATES: A mí también me parece, Menón. Aunque en lo referente a los demás aspectos no insistiría tanto con este discurso; en cambio, creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados y menos inoperantes que si creyésemos

⁶⁰ Esta idea recibe aún más apoyo si nos remitimos nuevamente al libro VII de *República*: “[...] el órgano con el que uno aprende, al igual que el ojo no es capaz de volverse hacia lo luminoso desde la oscuridad si no es con todo el cuerpo, del mismo modo debe darse la vuelta con toda el alma partiendo de lo que nace [y perece] hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación del ser y de lo más luminoso del ser, y esto afirmamos que es el Bien” (518c-d). Se entiende, entonces, que la contemplación de las Ideas no implica únicamente un proceso cognoscitivo, por cuanto, si nos basamos en lo expuesto en el libro IV, junto al aspecto o “parte” del alma superior tendrían que moverse en armonía las demás partes, cada una cumpliendo su función. Como en el *Protágoras* mismo se llega a afirmar, un mito resulta más agradable (*χαριέστερον*, 320c) que un discurso argumentativo, cuestión de la cual puede concluirse que aquel incluye un “placer estético” semejante al que producen “un hermoso canto, una música agradable y una danza fascinante” (Brisson, 2005, p. 116). La identificación de este factor emotivo, el cual tendría efecto sobre “la parte más baja del alma humana” habría sido lo que condujo a Platón tanto a reconocerle al mito su eficacia “en los dominios de la ética y la política” como a denunciar “enérgicamente sus efectos nocivos” (Brisson, 2005, p. 25).

que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar. Y por esto sí estoy plenamente dispuesto a luchar, si puedo, tanto de palabra como de obra.

MENÓN: También esto, Sócrates, me parece que lo dices bien.

SÓCRATES: ¿Quieres, pues, ya que estamos de acuerdo con que hay que indagar lo que uno no sabe, que intentemos en común buscar lo que es la virtud?

MENÓN: Por supuesto, no obstante, Sócrates, yo preferiría (*ἥδιστα*), desde luego, examinar y escuchar lo que al principio te preguntaba, esto es: si hay que considerar la virtud como algo que es enseñable, o bien como que se da a los hombres naturalmente, o de algún otro modo. (86b-d)⁶¹

De acuerdo con la cita anterior, la actitud de Menón frente a la teoría de la reminiscencia y sus implicancias es la razón por la cual la investigación no puede continuar: este pide volver al punto inicial, sin haber sacado de las palabras de Sócrates ninguna conclusión o enseñanza. Esto se vuelve particularmente relevante si recalamos que la palabra “preferir” (*ἥδιστα*) utilizada por él muestra que no es un factor racional el que está entrando en juego, sino uno relacionado al placer (*ἡδονή*). Esto es lo que conduce a Sócrates a responder a esta última intervención de Menón de la siguiente manera:

Pues si yo mandara, Menón, no solo sobre mí, sino también sobre ti, no investigaríamos primero si la virtud es enseñable o si no lo es, sin antes haber indagado qué es ella misma. Pero, desde el momento en que *tú no intentas mandarte a ti mismo –sin duda para continuar siendo libre–*, pero intentas gobernarme a mí, y en efecto me gobiernas, te he de consentir [...]. (86d. Énfasis añadido.)

De esta forma, vemos que Sócrates, al margen de lo que pudiese concluir en relación a las capacidades intelectuales de Menón, cuestión a la que se habría limitado si su interés al dialogar hubiese sido únicamente llegar a una solución lógica o racional para el problema que él planteaba, presta atención también a la falta de manejo de las propias pasiones que su interlocutor revela. Estas constituyen, entonces, uno de los factores que no le permitirían abandonar su error y, con ello, tampoco continuar con la indagación filosófica. Visto desde este ángulo, el escenario que el *Menón* nos presenta resulta sorprendentemente similar a un pasaje del *Gorgias* narrado por boca de Sócrates:

Sin embargo, es terrible la vida [de quienes no reprimen sus apetitos]. No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos versos:

¿quién sabe si vivir es morir

y morir es vivir?

⁶¹ Vale recalcar, nuevamente, los posibles vínculos que pueden trazarse con *República*: mientras que, en el libro I de *República*, Polemarco declara, luego de haberse visto en aporía, estar dispuesto a acompañar a Sócrates en la lucha contra las ideas falsas en torno a la justicia (335e), Menón, en pleno contraste, prefiere mantener su primera opinión y mantenerse, de esta forma, en el plano de la *eikasía*.

Y que quizá en realidad nosotros estemos muertos. En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos (*ἀνόητοι*) los llamó no iniciados (*ἀμύητοι*); decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable. [...] [E]n el Hades –se refiere a lo invisible– tendrían el colmo de la desgracia los no iniciados y llevarían agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado. Dice, en efecto, según manifestaba el que me lo refirió, que el cedazo es el alma; y comparó el alma de los insensatos a un cedazo porque está agujereada, ya que no es capaz de retener nada por incredulidad y por olvido. (492e-493c)⁶²

Son tres los puntos que tendrían que ser destacados de la cita anterior. El primero de ellos hace referencia al vínculo ya mencionado que puede trazarse entre la actitud de Menón y los hombres que no pueden reprimir sus apetitos a quienes se alude en este fragmento: en ambos casos, no logra haber aprendizaje a causa de las pasiones no controladas. Un segundo punto que vale mencionar es el relacionado a la lectura alegórica que Platón mismo hace de esta imagen, por cuanto podría tomarse como base para una objeción contra nuestra posición. Al respecto, sería necesario especificar que el sentido alegórico está haciendo referencia no a todos los aspectos que podrían recibir la calificación de “míticos” en este pasaje, como la existencia póstuma del alma, sino, específicamente, a la analogía entre el alma y un tonel: es necesario remarcar que se trata de una analogía y que el alma no es literalmente un tonel ni que las almas literalmente cargan con un cedazo, tal como podemos inferir de las palabras con las que Sócrates continúa la citada intervención:

Estas comparaciones son, probablemente, absurdas; sin embargo, dan a entender lo que yo deseo demostrarte, si de algún modo soy capaz de ello, para persuadirte a que cambies de opinión y a que prefieras, en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene. (493c)

El tercer elemento que vale destacar de la cita del *Gorgias* es, finalmente, el que relaciona la imagen del cedazo agujereado con las tradiciones religiosas de la época. De la misma manera como, en el *Menón*, se dice que la teoría de la reminiscencia es escuchada de sacerdotes y sacerdotisas, en el caso del *Gorgias* se menciona a un sabio, quien sostendría la postura típicamente órfica de ver el cuerpo como una cárcel del alma, tal como hemos

⁶² Todas las citas del *Gorgias* procederán de la traducción de J. Calonge Ruiz (Platón, 1983). El juego de palabras al que se hace alusión en este pasaje es el que resulta de los términos griegos consignados entre paréntesis.

visto previamente en pasajes procedentes del *Fedón*⁶³. Además, la presencia misteriosa se vería reforzada por la mención de Sicilia o Italia como posible fuente de la analogía luego narrada, hecho que indicaría la procedencia órfica o pitagórica de la misma.

Así, la figura de las personas que vierten agua sobre un tonel sin fondo estuvo típicamente asociada con los misterios y aparecería junto a otras figuras del Inframundo, tales como Tántalo, Sísifo, Ixión y Ocnos (ver fig. 1). De todas estas, cabe resaltar que la última, aun cuando las fuentes clásicas sean ambiguas o escasas al respecto, estaría vinculada a la imagen brindada en el *Gorgias* en tanto que ambas serían las únicas cuyo castigo consistiría en la realización de una labor doméstica (Fabiano, 2008, pp. 181-182; 183): mientras que el castigo de los no iniciados consistiría en llenar vanamente agua en un tonel agujereado, la tarea de Ocnos consistiría en hilar constantemente una sogá que, a sus espaldas, estaría siendo comida por un asno. En ambos casos, las tareas resultan vanas, si bien, en el caso de Ocnos, puede recalcarse el hecho de que, al encontrarse este de espaldas al asno, no puede tomar conciencia de lo absurda que resulta su propia actividad (ver fig. 2). Acaso este elemento fuese el que contribuyó a que Ocnos se considerase como representación de la “pereza” (Fabiano, 2008, p. 277) y nos permitiese, así, interpretar su presencia entre los castigados del inframundo como una amonestación por el modo de vida en el que se habría conducido.



Fig. 1: Figuras del inframundo, incluido Ocnos al extremo derecho.
Vaticano: Museo Gregoriano Profano. Obtenido de Painesi (2014).

Todo lo señalado recalca el valor protréptico que el mito tendría para Platón y el alcance que ello tendría en su propia manera de concebir la filosofía. Por esta razón, podemos afirmar más enfáticamente que la introducción de la reminiscencia en el *Menón* no constituiría un elemento vano, por cuanto tanto sus aspectos religiosos como míticos se encuentran entrelazados con la forma como Platón concibió no solo su postura metafísica,

⁶³ Cf. *Supra*, p. 47.



Fig. 2: Jacopo Ligozzi. S/f. *Ocnus*: alegoría de la futilidad de las labores. Colección privada.

sino también su actividad como escritor y, en general, el significado que él le otorgó al filosofar. Así, nos es posible afirmar, con Dixsaut, que:

Su propósito (de los mitos) es menos el de hacernos creer que la justa retribución exista que el de brindarnos una forma de percibir el aplastante absurdo que yace en la manera como los hombres viven sus vidas. El elemento de fantasía en el discurso introduce una suerte de distancia que permite que uno se dé cuenta de que *nada es más fantástico que la forma como los hombres se imponen a sí mismos su propia existencia*. Se trata, por esta razón, de un asunto de describir con exactitud lo que los hombres hacen con sus almas y con sus vidas, la manera como se aprisionan a sí mismos en la ignorancia, las torturas que su estupidez inflige sobre otros y sobre ellos mismos. (Dixsaut, 2012, p. 44. Trad. propia. Énfasis añadido.)

El mito, consecuentemente, no se separa insalvablemente o es abandonado al surgir el *lógos*, mucho menos podría ser visto como un rezago de estadios primitivos. Por el contrario, el mito entra en una suerte de relación “dialéctica” con el *lógos*, lo afecta y permite, de esa manera, nuestro propio proceso de autoexamen y de autocrítica (Most, 1999, p. 42). Todo esto entra en perfecta alineación con una mirada que no encuentra en la filosofía platónica un pensamiento dogmático y fijado de manera absoluta, sino como una forma de pensar “en búsqueda permanente, de una gran flexibilidad y que toma en consideración con la más grande imparcialidad todas las objeciones posibles” (Perillié, 2014, p. 15. Trad. propia).

Todo esto, para finalizar, puede interpelarnos no solo en lo referente a la manera como nos acercamos a la filosofía de Platón, sino, en general, a la forma como solemos comprendernos a nosotros mismos en relación con la Antigüedad. De esta manera, podemos cerrar uniéndonos a las enardecedoras palabras de Campbell:

Puesto que vamos a hablar de paganos, nosotros, que somos hijos de tradiciones bíblicas, debemos reparar en que no se trata de idólatras; en realidad, somos nosotros los idólatras, porque confundimos el símbolo con su referencia. En mi opinión, todos en nuestro interior sabemos que eso es idolatría, y esa es la razón por la que llamamos a todos los demás idólatras e insistimos en que creen de una manera en la que no lo hacemos nosotros, para reafirmarnos y reconciliarnos con nuestra propia mitología. (2019, pp. 56-57)

CONCLUSIONES

De manera sucinta, podemos destacar las siguientes conclusiones a partir de nuestra investigación:

- Aun cuando una aproximación genética a la obra platónica resulte objetable, esta comparte con una visión unitarista del corpus la idea de ver en el *Menón* un diálogo transicional. La diferencia radicaría en que no se lo concibe como un diálogo de transición en sentido cronológico, sino en el orden pedagógico que el autor pudo haber tenido presente al ordenar los diálogos. Este orden, a su vez, podría corresponderse sin mayor problema con los distintos momentos de la alegoría de la caverna expuesta en *República*.
- Si bien hay una crítica desarrollada por Platón contra determinadas expresiones religiosas de su época, esta no es incompatible con la valoración que él particularmente diese a la religiosidad griega y no impide que haya podido reformularla, brindar fundamentaciones lógicas para ella e integrarla dentro de su pensamiento. Esto reflejaría en el *Menón* y, antes que restarle unidad, permite destacar su carácter de diálogo mediador al exponer al lector a nuevos matices de la filosofía platónica que encontrarían un desarrollo más amplio en otros diálogos.
- Los aspectos míticos inherentes a los elementos religiosos presentes en el *Menón* cumplirían también una función importante en el texto no solo por cuanto nos permiten a nosotros ver la filosofía del Ateniense desde un ángulo distinto al que tradicionalmente se le ha impuesto, sino también en relación a la intención que el propio autor pudo tener en mente al momento de su redacción: interpelar al oyente o lector desde un aspecto emotivo y, de esa manera, abrir la posibilidad de conducirlo hacia un modo propio del filósofo o filósofa.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. & Ferrando, M. (2014). *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*. México, D. F.: Sexto Piso.
- Allen, R. (1959). Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo". *The Review of Metaphysics* 12 (1), 165-174.
- Altman, W. (2010). The Reading Order of Plato's Dialogues. *Phoenix* 64 (1/2), 18-51.
- Aristóteles (2005). *Fragmentos* [Trad. Álvaro Vallejo Campos]. Madrid: Gredos.
- (2008) *Metafísica* [Trad. María Luisa Alía Alberca]. Madrid: Alianza.
- Benson, H. (2000) *Socratic wisdom. The model of knowledge in Plato's early dialogues*. Nueva York: Oxford University Press.
- (2015) *Clitophon's challenge. Dialectic in Plato's Meno, Phaedo and Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernabé, A. (2008) *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- (2011) *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.
- Bluck, R. (1961a) *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1961b) On tragiké: Plato, Meno 76e. *Mnemosyne* 15 (4), 289-295.
- Bocayuva, I. (2013) Reconsiderações sobre ἀνάμνησις no diálogo *Mênon*. En: Gutiérrez, R. (Ed.). *Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua* (pp. 99-108). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Brandwood, L. (1992) Stylometry and chronology. En: Kraut, R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 90-120). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bravo, F. (2009) Pluralismo y éticas de la vida buena. Del *Filebo* de Platón a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. *Areté. Revista de Filosofía*, XXI (2), 239-257.
- Bremmer, J. (2002). *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Siruela.

- Brisson, L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* Madrid: Abada.
- (2007) La réminiscence dans le *Ménon* (81c5-d5). En: Erler, M. y Brisson, L. (Eds.). *Gorgias - Menon. Selected papers from the seventh Symposium Platonicum* (pp. 20-28). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Bruit, L. & Schmitt, P. (2002) *La religión griega en la polis de época clásica*. Madrid: Akal.
- Burkert, W. (2005) *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Trotta.
- (2007) *Religión griega. Arcaica y clásica*. Madrid: Abada.
- Buxton, R. (1999). Introduction. En: Buxton, R. (Ed.). *From Myth to Reason? Studies in the development of Greek thought* (pp. 1-21). Nueva York: Oxford University Press.
- Calvo Martínez, J. (2000). The *katábasis* of the hero. En: Pirenne-Delforge, V. & Suárez De la Torre, E. (Eds.). *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs* (pp. 67-78). Lieja: Presses universitaires de Liège.
- Campbell, J. (2019). *Diosas. Misterios de lo divino femenino*. 3º edición. Girona: Atalanta.
- Casadesús, F. (2009). Orfeo y el orfismo en Platón. En: Bernabé, A. & Casadesús, F. (Eds.). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. (pp. 1239-1279). Madrid: Akal.
- Cordero, N. (2016) *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires: Biblos.
- Chang, K.-C. (2002) Plato's form of the beautiful in the Symposium versus Aristotle's unmoved mover in the Metaphysics. *Classical Quarterly*, 52 (2), 431-446.
- Cornford, F. (1922). Mysticism and science in the pythagorean tradition. *The classical quarterly* 16 (3/4), 137-150.
- (1974) *La filosofía no escrita*. Barcelona: Ariel.
- Cherniss, H. (1936) The Philosophical Economy of the Theory of Ideas. *The American Journal of Philology*, 57 (4), 445-456.

- Chroust, A.-H. (1998) The Organization of the *Corpus Platonicum* in Antiquity. En: Smith, N. (Ed.). *Plato. Critical Assessments. Vol. I: General issues of interpretation* (pp. 3-16). Londres: Routledge.
- Cotton, A. (2014) *Platonic dialogue and the education of the reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Dancy, R. (2004) *Plato's introduction of forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dixsaut, M. (2012) Myth and interpretation. En: Collobert, C., Destrée, P. & González, F. (Eds.). *Plato and myth. Studies on the use and status of platonic myths* (pp. 25-46). Leiden: Brill.
- Ebert, T. (2007) The theory of recollection in Plato's *Meno*: Against a myth of platonic scholarship. En: Erler, M. y Brisson, L. (Eds.). *Gorgias - Menon. Selected papers from the seventh Symposium Platonicum* (pp. 20-28). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Edmonds, R. (2004) *Myths of the underworld journey. Plato, Aristophanes and the 'Orphic' Gold Tablets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Esquilo, Sófocles & Eurípides (2016). *Obras completas*. [Trad. José Alsina, José Vara Donado, Juan Antonio López Férez y Juan Miguel Labiano]. 4º edición. Madrid: Cátedra.
- Fabiano, D. (2008) Oknos: l'angoisse de châtements infernaux. *Révue de l'histoire des religions* (2), 273-295.
- Farndell, A. (Ed.) (2006) *Gardens of Philosophy. Ficino on Plato*. Londres: Shephard-Wallwyn.
- Fine, G. (1992) Inquiry in the *Meno*. En: Kraut, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 200-226). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gantz, T. (1993). *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic sources*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Guthrie, W. (1975) *A History of Greek Philosophy. Vol. IV: Plato, the man and his dialogues: earlier period*. 1ra. ed. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gutiérrez, R. (2017). *El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Fondo editorial PUCP.
- Guzmán, A. (2005) *Introducción al teatro griego*. Madrid: Alianza.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, D. (2017) *El despertar del alma. Dioniso y Ariadna: Mito y misterio*. Barcelona: Ariel.
- Hoerber, R. (1960) Plato's Meno. *Phronesis*, 5 (2), 78-102.
- Jaeger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1957) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez, A. (2008). Orfismo y dionisismo. En: Bernabé, A. & Casadesús, F. (Eds.). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. (pp. 697-727). Madrid: Akal.
- Jenofonte (2009) *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*. [Trad. José Antonio Caballero López]. Madrid: Alianza.
- Kahn, C. (1998) Did Plato Write Socratic Dialogues? En: Smith, N. (Ed.). *Plato. Critical Assessments. Vol. I: General issues of interpretation* (pp. 120-140). Londres: Routledge.
- (2003) ¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la República? En: Gutiérrez, R. (Ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón* (pp. 145-154). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- (2006) Plato on recollection. En: Benson, H. (Ed.). *A Companion to Plato* (pp. 119-132). Oxford: Blackwell.
- Klein, J. (1965) *A commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Leibniz, G. (1982). *Discurso de metafísica*. [Trad. de Julián Marías]. Madrid: Alianza.

- Lisi, F. (2009) El mito en Platón. Algunas reflexiones sobre un tema recurrente. *Areté. Revista de Filosofía. XXI* (1), 35-49.
- Lukács, G. (2018) *Teoría de la novela*. México, D. F.: Penguin Random House.
- Mesquita, A. (2018). La koinonía en Platón. *Areté. Revista de Filosofía. XXX* (2), 209-224.
- Migliori, M. (2009). El esquema ontoepistemológico de la Línea. *Areté. Revista de filosofía. XXI* (1), 197-219.
- Morey, M. (1981). *Los presocráticos. Del mito al logos*. Barcelona: Montesinos.
- Morgan, M. (1990). *Platonic piety*. Londres: Yale University Press.
- (1992) Plato and Greek Religion. En: Kraut, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 227-247). Cambridge: Cambridge University Press.
- Most, G. (1999). From Logos to Mythos. En: Buxton, R. (Ed.). *From myth to Reason? Studies in the development of Greek thought* (pp. 25-47). Nueva York: Oxford University Press.
- (2012). Plato's exoteric myths. En: Collobert, C., Destrée, P. & González, F. (Eds.). *Plato and myth. Studies on the use and status of platonic myths* (pp. 13-24). Leiden: Brill.
- Nietzsche, F. (2013). El culto griego a los dioses. En: *Obras completas. Volumen II: Escritos filológicos* [Trad. Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Juan Luis Vermal y Luis de Santiago Guervós] (pp. 935-1033). Madrid: Tecnos.
- Nuño, J. (1988) *El pensamiento de Platón*. 2da. ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Orellano, C. (2020). "El más piadoso de todos los animales": En torno a las motivaciones religiosas del descenso a la caverna en *República*. [Artículo en prensa].
- Otto, W. (2007) *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. México, D. F.: Sexto Piso.
- Painesi, A. (2014) Objects of torture in Hades. A literary and iconographic study. *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*. (17), 157-180.

- Perillié, J.-L. (2014). *Mystères socratiques et Traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Philip, J. (1998). The Platonic Corpus. En: Smith, N. (Ed.). *Plato. Critical Assessments. Vol. I: General issues of interpretation* (pp. 17-28). Londres: Routledge.
- Platón (1925) *Plato in twelve volumes, vol. IX*. [Trad. Harold Fowler]. Cambridge: Harvard University Press.
- (1967). *Plato in twelve volumes. Vol. III*. [Trad. W. R. M. Lamb]. Cambridge: Harvard University Press.
- (1983). *Diálogos. Vol. II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.
- (1986). *Diálogos III: Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos.
- (1988a). *Diálogos. Vol. V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.
- (1988b). *La República* [Trad. José Manuel Pabón & Manuel Fernández-Galiano]. Madrid: Alianza.
- (1992). *Diálogos. Vol. VII: Dudosos, apócrifos, cartas*. Madrid: Gredos.
- (1999). *Diálogos, vol IX: Leyes (libros VII-XII)* [Trad. Francisco Lisi]. Madrid: Gredos.
- (2009). *La República* [Trad. Rosa María Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres & Fernando García Romero]. Madrid: Akal.
- Robin, L. (1964). *La théorie platonicienne de l'amour*. París: Presses Universitaires de France.
- Rodríguez Adrados, F. (1993) *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza.
- Ross, D. (1986) *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra.
- Rousseau, M. (1981) Recollection as realization – Remythologizing Plato. *Review of metaphysics* 35, 337-348.
- Ruiz de Elvira, A. (1958) Introducción. En: Platón, *Menón* (pp. V-LVII). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

- Safo (2010). *Poemas y fragmentos* [Trad. Juan Manuel Rodríguez Tobal]. 7º edición. Madrid: Hiperión.
- Scott, D. (1987) Platonic anamnesis revisited. *The Classical Quarterly*, 37 (2), 346-366.
- (2006) *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley, D. (1999). The ideal of godlikeness. En: Fine, G. (Ed.). *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*. (pp. 309-328). Oxford: Oxford University Press.
- Shorey, P. (1933) *What Plato said*. Chicago: University of Chicago Press.
- Szlezák, T. (1997) *Leer a Platón*. Madrid: Alianza.
- (2009) Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico? *Areté. Revista de Filosofía*. XXI (1), 87-110.
- Tarrant, H. (2005) *Recollecting Plato's Meno*. Londres: Duckworth.
- (2007) Studying Plato and Platonism together: *Meno*-related observations. En: Erler, M. y Brisson, L. (Eds.). *Gorgias - Menon. Selected papers from the seventh Symposium Platonicum* (pp. 20-28). San Agustín: Academia Verlag.
- (2012) Literal and deeper meanings in Platonic myths. En: Collobert, C., Destrée, P. & González, F. (Eds.). *Plato and myth. Studies on the use and status of platonic myths* (pp. 47-65). Leiden: Brill.
- Thesleff, H. (1998) Platonic Chronology. En: Smith, N. (Ed.). *Plato. Critical Assessments. Vol. I: General issues of interpretation* (pp. 50-73). Londres: Routledge.
- Thomas, J. (1980) *Musings on the Meno*. Berlín: Springer.
- Tigner, S. (1970) On the "kinship" of "all nature" in Plato's "Meno". *Phronesis* 15 (1)
- Williams, H. (1994) Secret rites of Lesbos. *Archaeology* 47 (4), 35-40.
- Weiss, R. (2001) *Virtue in the Cave. Moral Inquiry in Plato's Meno*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, C. (1998) Plato and Computer Dating. En: Smith, N. (Ed.). *Plato. Critical Assessments. Vol. I: General issues of interpretation* (pp. 29-49). Londres: Routledge.

