

LUCIANO SILVA

LA PARADOJA EN *MENÓN* 80D-E



La paradoja en *Menón* 80d-e

© Luciano Silva

© Departamento de Publicaciones FHCE
publikfhce@gmail.com

Impresión: Delia Correa y Oscar Río

Diseño de logo y portada: Wilson Javier Cardozo

Luciano Silva

+ “La paradoja en *Menón* 80d-e” +

Índice

+ “La paradoja en *Menón* 80d-e”, pp. 3-33.

I. Introducción, p. 3.

I.i. Generalidades sobre *Menón*, pp. 3-5.

II. La paradoja de *Menón*, pp. 5-7.

II.i. La paradoja de *Menón* 80d, pp. 7-10.

II.ii. La paradoja de *Menón* 80e, pp. 10-14.

II.iii. La paradoja de Gail Fine en “Inquiry in the *Meno*”, pp. 14-18.

III. De la respuesta de Platón, pp. 18.

III.i. Una variante “típica” de la concepción “heredada”, pp. 19-20.

III.ii. Gail Fine y la versión “eléctica” de la respuesta platónica, pp. 20-21.

III.iii. Una reedición de la versión típica de la concepción heredada, 21-32.

Agradecimientos - Bibliografía, 32-34.

I. Introducción

Ludwig Wittgenstein escribe en el párrafo 309 de *Investigaciones Filosóficas*:

“Cuál es tu objetivo en Filosofía? - Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas.-”

En esta declaración Wittgenstein traza, en el intento de definir *su* proyecto metafilosófico, una imagen sobre la relación del filósofo con el problema filosófico. En la imagen, el filósofo está con el problema filosófico como la mosca con la botella cuando la mosca está *adentro de* la botella: la mosca lucha inútilmente por salir, se da contra las paredes de la misma sin advertirse de la verdadera salida, y saca nula ganancia de estar allí metida.

Empleando los elementos de la imagen de Wittgenstein - la mosca, la botella - podemos expresar nuestro objetivo para este trabajo, porque si Wittgenstein tiene razón con la imagen, entonces ella tiene que aplicarse al caso que hemos elegido aquí para indagar: la dupla Platón - “la paradoja del *Menón*”. De este modo, en este escrito el objetivo es, por un lado, analizar en qué consiste la “botella” conocida como “la paradoja del *Menón*”, y por otro, examinar porqué la “mosca” del caso, Platón, se metió en ella y cómo fue que procuró salir de allí.

Cabe aclarar que *no* reclamamos para este trabajo el ser un resultado definitivo sobre la materia, él es solamente la escritura de algunos resultados hasta la fecha de nuestras cavilaciones sobre el tema. Por otro lado, en este trabajo no nos ocuparemos de reflexionar sobre si la imagen de Wittgenstein es adecuada al caso que elegimos.

El diálogo platónico sobre el cual haremos foco, será, naturalmente, *Menón*, el cual es un diálogo *transicional* cuya elaboración se fecha en el lapso 386-382 a.c.

I.1 Generalidades sobre *Menón*

Menón, con respecto a los contenidos, responde a una “doble naturaleza”. Con ello queremos decir que a lo largo de la obra se enlazan en una única conversación preocupaciones y elaboraciones filosóficas de dos especies.

Por un lado, en *Menón* encontramos una reflexión acerca de qué es la virtud, y una especulación acerca de cómo es que el hombre deviene virtuoso. En esta línea, el diálogo está abocado a temas fundamentales de la ética.

Por otro lado, en la obra es evidente la intención de plasmar contenidos a propósito de la diferencia entre meramente opinar con verdad y saber, a propósito de qué es en sí saber algo, a propósito de en qué consiste la investigación y el método “socrático”, a propósito del método aludido como “a partir de hipótesis”, y a propósito de las condiciones de la investigación. En consecuencia, hallamos en *Menón* un interés por el método, la investigación y el conocimiento que configura una línea de reflexión epistemológico-metodológica.

Las dos líneas de reflexión señaladas, la ética y la epistemológico-metodológica, componen la “doble naturaleza” del diálogo a la que aludimos; por esa doble naturaleza, podemos pensar que si resultó justo el nombre alternativo “De la virtud”, nombre que en efecto el diálogo recibió, entonces no hubiera sido menos justo el nombre “Del conocimiento” o el nombre “De la investigación”.

Por otro lado, atendiendo a las características fundamentales, el contenido del *Menón* puede rebanarse en tres partes “mayores”. La primera parte abarca el tramo 70a-79e, la segunda se extiende en 80a-86c, y la tercera va desde 86d hasta 100c.

En la parte 70a-79e, en lo *fundamental*, la conversación tiene dos temas protagonistas. Por un lado, está presente la cuestión de dar la definición de la virtud: Sócrates y Menón en este tramo cazan el “qué es” de la virtud, aunque sin éxito; y por otro lado, está presente el tema de la investigación de la definición del universal *en sí misma*, y en esta línea Sócrates le explica a Menón - como si fuera una *clase magistral* pues Menón no hace aportes significativos - condiciones que debe satisfacer la respuesta correcta a la pregunta por la definición - la respuesta correcta debe capturar “la cosa única a través de todos los casos” -, y reglas de cómo hay que llevar la investigación de la definición - el que responde a las preguntas debe responder en términos sobre los cuales interrogador e interrogado ya “se pusieron de acuerdo” -.¹

En 80a-86c, el tema, fundamentalmente, es, dicho brevemente, las “condiciones de posibilidad” de la investigación. En 80a-86c encontramos que Menón plantea la paradoja del *Menón* la cual afirma, *a grosso modo*, que la investigación es imposible en la medida que sus condiciones de posibilidad son mutuamente excluyentes - *por ejemplo*, uno debe ignorar y a la vez poder identificar la cosa para poder investigarla - , y que Sócrates, echando mano a la Teoría de la Reminiscencia y otros contenidos, busca demostrar que el estado de cosas es tal que cualquier ser humano puede investigar lo que no conoce.

Por otro lado, en 80a-86c encontramos el “episodio de Sócrates y el esclavo” en el cual Sócrates, en un despliegue de *mayeritica*, conduce al esclavo, sin enseñarle nada, del error y la ignorancia, primero hacia la conciencia del error y la ignorancia, y luego hacia el conocimiento, con respecto al problema de cuál método general es adecuado para construir un cuadrado que doble en superficie a uno dado. El episodio del esclavo en *Menón* viene a *complementar* la respuesta platónica a la paradoja lanzada por Menón, ya que está dirigido a “demostrar” algunas de las tesis conglomeradas en la Teoría de la Reminiscencia, por ejemplo, la tesis de que aprender es recordar, la inmortalidad del alma, etc.

En 86d-100c el tema principal es cómo el hombre deviene *virtuoso*, y la conclusión - que los personajes, razonablemente, juzgan *provisional* mientras no dilucidan qué es la virtud - es que el virtuoso deviene tal, no por *cursos* de virtud, ni por “ejercicios”, ni por su naturaleza, origen o linaje, sino por un “don divino” semejante al de los poetas, profetas y pitonisas, dado que los virtuosos “sin tener conocimiento enderezan muchas cosas importantes en lo que realizan y dicen” (99c).

A su vez, en 86d-100c hallamos explicado - y utilizado en la aproximación a la cuestión principal de esta parte de *Menón* - el método “a partir de hipótesis”, método que sirve, *no* para solucionar cuestiones, sino para “reducirlas” a otras cuestiones: recurrir al método genera “ganancia” cuando se reduce la cuestión a otra *más accesible* o resuelta. En esta tercera parte del diálogo también encontramos, en 97d-98a, la analogía de “las estatuas de Dédalo”, la cual es una analogía que Platón usa para introducir que la

¹ Otra lección acerca de la investigación que Sócrates le inculca a Menón es que, si no se conoce qué es algo, entonces antes de investigar cómo es ello hay que investigar qué es. Esta máxima se fundamenta en la idea de que conocer qué es algo es condición de poder conocer cómo es, idea que a su vez se fundamenta en la “prioridad ontológica” del “qué es” sobre el “cómo es” en el ser de la cosa - esta prioridad ontológica es similar a la trazada entre la sustancia segunda y el accidente en el pensamiento de Aristóteles -. Por otro lado, Sócrates también transmite a Menón esta otra máxima para la investigación: todo “resultado” en la investigación acerca de cómo es algo tiene valor provisorio mientras no se sepa qué es ello, y es revisable. Esta segunda máxima está relacionada también con la idea de que sólo se puede conocer cómo es algo cuando se conoce qué es.

diferencia entre meramente opinar con verdad y saber está en que quien sabe además de opinión verdadera tiene, para la opinión, algo de la especie de la *justificación*.

II. La paradoja del *Menón*

El contexto de la paradoja en la obra consiste en la declaración por Sócrates y Menón de no saber qué es la virtud en el curso de la investigación de qué es ella. La declaración la encontramos en 71a-b por parte de Sócrates, y en 80 a-b por parte de Menón.

La “concatenación” de la paradoja y tal declaración de Sócrates y Menón se produce en que si la paradoja es *correcta* - correcta en el sentido de que tiene premisas verdaderas que implican la conclusión pretendida -, y Sócrates y Menón efectivamente no saben qué es la virtud, *entonces* investigar qué es la virtud es imposible para ellos. En efecto, en la ficción del diálogo Menón plantea la paradoja como una razón para que él y Sócrates “deserten” de la investigación de la virtud, y Sócrates la neutraliza para convencer a Menón de hacer lo contrario.

Ahora bien, la razón más convincente como razón de que a Platón le interesara tratar la paradoja de *Menón* parece estar en que la misma pone de manifiesto un problema teórico general relativo a la investigación, y *en particular* al tipo de investigación que hace Sócrates: la “caza” de la “definición” del universal.² Por esto, razonablemente podemos conjeturar que fue en una reflexión problematizadora sobre las posibilidades de éxito del “método”, y del “método socrático” en particular, que Platón entró en comercio con la paradoja.³

La paradoja del *Menón* suele ser vinculada, en cuanto a su “creación”, no a Platón o a Sócrates, sino al “círculo” de Gorgias, esto es, a los “gorgianos”. La razón que normalmente se usa para fundar tal hipótesis es que, en la obra, es Menón quien la introduce y sostiene - al menos provisoriamente -, y que Menón, en el diálogo, es presentado como un discípulo de Gorgias y como “siguiendo”, en su participación en la conversación, la doctrina del sofista - 70a-71d -.

Como dejamos entrever, la paradoja del *Menón* es una paradoja concerniente a las posibilidades de la investigación que tiene una conclusión desesperanzadora al respecto. Ahora bien, contrariamente a la versión más corriente, *no* hay una única paradoja del *Menón*. Y como no hay una única paradoja del *Menón*, *no se puede* dar una caracterización detallada *unitaria* de la paradoja del *Menón*. En rigor, en el diálogo

² En “*Meno's Paradox*”, artículo de Michael Welbourne de 1986, encontramos una definición de la investigación “socrática” y de su modo de “avanzar” hacia su fin: “To ask what knowledge is, in the Socratic and modern analytic tradition, is to look for a set of necessary and sufficient conditions which will capture our intuitions about what should count as knowledge. If we can find such a set of conditions we shall know what knowledge is. The method, roughly speaking, is to test some initially plausible conditions against our intuitions about particular cases, and then, if necessary, to adapt and complicate the conditions so as to fit the intuitions.” En líneas generales, el aserto de Welbourne nos parece correcto, excepto por el hecho de que atribuye a las investigaciones socráticas el objetivo de “capturar” *nuestras* intuiciones - acerca de lo que se busca definir - en un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para que algo sea aquello que queremos definir, cuando, *en realidad*, de lo que se trata en los diálogos socráticos, no es de “ordenar” nuestras propias ideas en una definición, sino de asir *lo que la cosa es* en un conjunto de condiciones necesarias y suficientes, esté esto *completamente* de acuerdo con nuestras intuiciones o no. Es decir, nosotros creemos que la verdadera manera de comprender el objetivo de la investigación socrática, y por tanto, a la investigación socrática misma, debe eliminar todo dejo del pensamiento *convencionalista* de Protágoras, y ser en términos de un *realismo de los universales a ultranza*. En la vena realista a ultranza, Bernard Phillips, en “The significance of *Meno's Paradox*” de 1948, escribe que la investigación socrática de la virtud es “by intention an inquiry into the real inner nature of that which is designated by the conventional label 'virtue'”.

³ Esta última hipótesis es máximamente compatible con la tesis de que *Menón* es una obra perteneciente a la época del pensamiento de Platón en la cual él hacía la *transición* desde una versión del socratismo - un socratismo más o menos puro - a un pensamiento emancipado de la sombra del maestro que él eternizó, ya que el tratamiento de la paradoja sería signo de una “revisión” de una herencia de Sócrates: el “método”.

pueden contarse tres paradojas “relativas a las posibilidades de la investigación que tienen una conclusión desesperanzadora al respecto”, es decir, tres paradojas del *Menón*. La paradoja del *Menón* en la *primera forma* aparece en 80d en una locución de Menón. La paradoja en la *segunda forma* figura en 80e y es Sócrates, según él parafraseando la paradoja de Menón de 80d, quien la propone.

La paradoja en su *tercera forma* no aparece textualmente en ninguna parte de *Menón* pero puede elaborarse sobre la base de supuestos comunes a Sócrates y Menón. En concreto, esta tercera versión puede confeccionarse sobre la base de un filosofema rastreable en *Menón* 71b-c, filosofema que es un “principio de prioridad de la definición”.⁴ A esta variedad de la paradoja del *Menón* la mencionaremos ocasionalmente, para abreviar, con la expresión “Pm(Ppd)”⁵. A Pm(Ppd) la hallamos formulada, *a grosso modo*, en “Inquiry in the *Meno*” de Gail Fine, ensayo que pertenece a los *Cambridge Companions to Plato*. Según Fine, la paradoja Pm(Ppd) es idéntica a las paradojas de 80d y 80e, es más, para Fine ella es, *en última instancia*, “la” paradoja del *Menón*; nosotros, en cambio, pensamos que son tres paradojas distintas.

Antes de abordar la paradoja en cada una de sus tres formas es oportuno anticipar un *rasgo común* a las tres paradojas, justamente porque es común: en las premisas y conclusión de cada variante observarán que se cuantifica sobre “cosas”.

Sin temeridad podemos pensar que como “cosa” cuenta todo lo que hay. Ahora bien, es claro que el “cosas” en las variedades de la paradoja debe ser *interpretado* en la línea de las cosas que hay *según* el diálogo *Menón*. Así, en las variantes de la paradoja “cosas” estará por las cosas que según el *Menón* hay.

Pero, qué cosas hay según el *Menón*? La respuesta es: *no hay respuesta* en *Menón* para este problema, el problema “ontológico”.

No obstante, *sí* conocemos una tesis relevante de la obra *Menón* sobre la ontología que arroja luz sobre el problema de cómo interpretar la variable “cosas” en las paradojas del *Menón*. Según el diálogo hay dos tipos de entidades, los *particulares*, cosas como Calias, su casa y sus esclavos, y los *universales*⁶, cosas como la virtud, el valor, la

⁴ Lo común a los principios de prioridad de la definición es que ponen a conocer qué es la cosa como condición necesaria de que el sujeto pueda hacer otras cosas en relación a ella, por ejemplo, decir algo con sentido acerca de ella, poder identificarla, etc. Otros principios de prioridad de la definición que se hallan en la obra de Platón son, por ejemplo, “conocer qué es la cosa es condición de tener una opinión acerca de ella”, que es defendido en *Teetetos* 209a-e en la crítica a la tercera definición de conocimiento, y también “conocer qué es la Idea de lo X es condición de saber que algo participa de lo X”, que según algunos críticos, no sin discusión mediante, se encuentra afirmado por el Sócrates de los diálogos socráticos y en el *Eutifrón* en particular. El concepto de principios de prioridad de la definición como una clase de enunciados que tienen ciertos rasgos comunes es una fabricación nuestra hasta donde sabemos: la expresión “principio de prioridad de la definición” se encuentra varias veces en la literatura pero siempre asociada a un enunciado particular y nunca a una clase de enunciados.

⁵ A esta forma de la paradoja del *Menón* la llamamos “Pm(Ppd)” en virtud de que, por un lado, “Ppd” es un signo que usamos para referir a los principios de prioridad de la definición, y por otro, Pm(Ppd) consta de una premisa que es un principio de prioridad de la definición. A su vez, el signo “Pm” es una abreviatura que usamos para “paradoja del *Menón*”.

⁶ El concepto de universal en *Menón* no es todavía el concepto clásico de *Idea* porque la *Idea* tiene ciertos rasgos - por ejemplo, la eternidad, la inalterabilidad, la existencia separada, la auto-predicación, el ser participada/imitada, etc. - que en *Menón* no se explicita que el universal tenga. La concepción del universal en *Menón* podemos *entresacarla* de los contenidos correspondientes a la investigación de qué es la virtud en *Menón* 71d - 80a; hay ciertos rasgos que en este pasaje se atribuyen a la virtud que razonablemente podemos pensar que los tiene en función de ser un universal; es en la descripción de estos rasgos donde radica el material para figurarnos qué concepción del universal hay en *Menón*. La concepción del universal en *Menón* 71d - 80a tiene como rasgo fundamental el caracterizar al universal como un “común denominador” de los elementos de una multiplicidad uno e idéntico en cada uno de ellos, el universal es, en palabras de Sócrates, “una cosa única a través de todos los casos” - 73d -. Esta concepción del universal juega en *Menón* el papel de ser una - aunque no: *la* - condición con la cual *tiene* que ser coherente la respuesta correcta a la cuestión de qué es la virtud que se trata en 71d - 80a: como la virtud es un universal así caracterizado, la respuesta correcta a “qué es la virtud?” tiene que tratar a la

moderación, la figura, el color, etc. Así, adelantamos que en las variedades de la paradoja del *Menón* debe entenderse que la variable “cosa” ranguera tanto sobre los particulares como sobre los universales.

II.i. La paradoja de *Menón* 80d

Como dijimos la paradoja aparece en el diálogo en su primera forma en la locución de *Menón* en 80d; en esta sección del trabajo nos abocaremos a dar un modelo de la paradoja de 80d y a comentarla.

Escribe Platón en *Menón* 80d:

“*Menón*: Pero, Sócrates, de qué manera vas a investigar⁷ algo que no sabes en absoluto qué es? Pues, entre las cosas que no conoces, cuál te propondrás investigar? Además, aunque la encontraras por absoluta casualidad, cómo sabrás que es eso que tú no conoces?”⁸

Prima facie, parece correcto encerrar la dificultad de 80d en esta inferencia: el investigador no *podrá* investigar una cosa que no sabe qué es, porque si no sabe qué es, entonces él no *podrá* saber cuál es ella.

La razón de que probablemente sea correcto reunir en la inferencia de arriba las notas esenciales de la dificultad de 80d radica en que es creíble que, para el pensamiento de *Menón*, el hecho de fondo - el porqué - de que el investigador que no sabe qué es una cosa no podrá saber cuál es entre las cosas que no conoce, y no podrá reconocerla si, por absoluta casualidad, la “encuentra”, es que si el investigador no sabe qué es la cosa él no podrá saber cuál es ella.

En el argumento de 80d asido de esta manera, como lo pone de relieve la expresión “porque”, la conclusión es “El investigador no podrá investigar una cosa que no sabe qué es” y la premisa es “Si el investigador no sabe qué es una cosa, entonces él no podrá saber cuál cosa es ella”.⁹

virtud como “una cosa única a través de todos los casos” de cosas virtuosas. Por otro lado, esta concepción aporta a la definición del tipo específico de objeto de las investigaciones “socráticas”.

⁷ El verbo griego aquí traducido como *investigar* es también traducible como *buscar* y como *examinar*, entre otras acepciones. No obstante la multivocidad del verbo, en este contexto parece que la traducción más adecuada es investigar. Probablemente, que este verbo griego tenga esas otras acepciones puede echar luz acerca de las intuiciones que ellos asociaban a la investigación, y por consiguiente, también echar luz sobre el trasfondo nebuloso de intuiciones, imágenes y analogías ante el que aparece la paradoja del *Menón*.

⁸ En el párrafo 153 de *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein, en el marco de una maniobra general para socavar el “malentendido” filosófico en torno a que “entender” es un proceso mental definido introspectable, desarrolla la siguiente argumentación:

“Tratamos, pues, de apresar el proceso mental de entender que parece ocultarse tras esos fenómenos concomitantes más gruesos y por ello más visibles. Pero no da resultado. O dicho más correctamente: no alcanza en absoluto a ser un intento real. Pues aún suponiendo que yo hubiese hallado algo que sucediera en todos esos casos de comprensión – porqué habría de ser entonces *eso* la comprensión? Cómo pudo ocultarse el proceso de la comprensión, si en efecto dije “Ahora entiendo” *porque* entendí? Y si digo que está oculto – cómo sé entonces dónde tengo que buscar? Estoy hecho un lío.”

La dificultad de Wittgenstein en el párrafo 153 señala que no es posible llegar a conocer el proceso mental de entender, porque cuando no se conoce qué es ello, no se lo puede identificar y discernir *con certeza* entre otros procesos mentales - “porqué habría de ser *eso* la comprensión?” -; a su vez, la paradoja de 80d plantea que no se puede investigar lo que no se sabe qué es porque si no se sabe qué es no se lo podría identificar *con certeza* - de que sea lo buscado - entre las cosas que no se conocen. Así las cosas, resulta tentador creer que la dificultad de Wittgenstein es la *instanciación* al caso particular de “entender” de la dificultad general planteada en 80d; no obstante la tentación, este tema merece un tratamiento profundo y autónomo que no haremos aquí, y de ningún modo pretendemos que aquella conclusión, la tentadora, sea la definitiva.

⁹ El enunciado “Si el investigador no conoce qué es la cosa, entonces él no podrá saber cuál cosa es ella.” es un principio de prioridad de la definición.

Ahora bien, de *esa* premisa, notoriamente, *no* se infiere *directamente* la conclusión; por eso, podemos conjeturar que *en* el razonamiento hay una premisa “oculta”. Nosotros *admitimos* la hipótesis de que allí hay una premisa oculta por *principio de caridad*: si el razonamiento no tuviera la premisa oculta no “funcionaría” en absoluto.

Por *hipótesis*, la premisa oculta en el razonamiento es el filosofema “La posibilidad de que la cosa llegue a ser investigada por alguien presupone que, antes de llegar a investigarla, este sepa cuál cosa es”. Proponemos *esta* proposición como la premisa oculta porque reúne los siguientes rasgos relevantes: primero, de ella y la premisa “explícita” se sigue la conclusión pretendida; segundo, porque la incorporación de esta hipótesis en la interpretación del razonamiento *no* hace considerablemente sofisticada a nuestra interpretación del mismo; tercero, porque es una tesis verosímil, al menos en principio; y cuarto, porque el filosofema, al igual que la premisa explícita, contiene, bajo una forma condicional, *referencia al Tiempo*, y en particular, referencia a dos momentos presentados como uno anterior al otro.

Entonces la paradoja de 80d queda así modelada:

1. Si el investigador no conoce qué es la cosa, entonces él no podrá saber cuál cosa es ella. - La premisa explícita -
2. La posibilidad de que la cosa llegue a ser investigada por alguien presupone que, antes de llegar a investigarla, este sepa cuál cosa es ella. - La premisa “oculta” -
3. Por lo tanto: si el investigador no conoce qué es la cosa, entonces él no podrá investigarla. - Conclusión -

Ahora pasemos a comentar la paradoja.

La premisa 1, de acuerdo a lo que dice, pone como condición de saber, *en el futuro*, *cuál* cosa es una cierta cosa que, *en el presente*, se sepa *qué* cosa es ella. Ahora bien, qué debe contar como “saber cuál es una cosa”? Qué debe contar como “saber qué es una cosa”?

Por “saber cuál cosa es una cosa” podemos, sin ser temerarios, entender que se trata de *identificar* la cosa, es decir, de saber que esta, aquella o aquella otra es la cosa del caso. Ahora bien, para hacernos una idea de qué entender por “conocer qué es una cosa” debemos considerar una distinción introducida en el diálogo por Sócrates en 71b-c; la distinción es entre “qué es” una cosa y “cómo es” ella.

Platón escribe en 71b-c:

“Sócrates: (...) En rigor, Menón, así estoy yo; en este asunto junto con mis conciudadanos soy pobre, y me reprocho a mí mismo no saber absolutamente nada sobre la virtud. Y entonces, de lo que no sé qué es, cómo podría saber cómo es? O te parece que quien no conoce en absoluto quién es Menón es capaz de saber si es bello, rico y si es incluso de familia noble, o lo contrario? Te parece que sería capaz?

Menón: A mí no.”¹⁰

¹⁰ Este aserto de Sócrates tiene en *Menón* la función de provocar el *cambio de dirección* de la conversación entre Menón y Sócrates *desde* la solicitud inicial de Menón de que Sócrates explique qué origen tiene la virtud del hombre virtuoso *hacia* el examen de qué es lo que sabe Menón a propósito de qué es en sí la virtud; el aserto de Sócrates articula, como una *bisagra*, tal cambio de dirección de la conversación. Tal cambio de dirección ocurre como sigue: Menón le pide a Sócrates que explique qué origen tiene la virtud en el hombre virtuoso. A esto Sócrates responde que no sabe tal cosa, pues como él no sabe qué es en sí la virtud no sabe cómo es. Entonces Menón responde que él sí sabe qué es la virtud. Y, en consecuencia, Sócrates le pide que se expida sobre ello. Luego Menón discurre sobre la virtud y Sócrates refuta sus propuestas.

La distinción entre qué es una cosa y cómo es ella, que en su introducción anida en la distinción entre “conocer qué es una cosa” y “conocer cómo es una cosa”, alude a las propiedades de la cosa, y las separa en dos grupos que no tienen elementos en común: algunas caracterizan cómo es la cosa y las demás son el qué es de lo que es la cosa. Que la distinción entre qué es y cómo es una cosa separa las propiedades de las cosas en grupos que no se solapan resulta de la combinación de dos supuestos: primero, que la distinción entre conocer qué es y conocer cómo es la cosa es *tajante*, ambos tipos de conocimiento *no* se solapan, ya que, en el diálogo, los conocimientos del primer tipo, como veremos, son *condición de* la posesión de los conocimientos del segundo tipo; y segundo, que el conocer la cosa bajo algún aspecto relativo a cómo es y el conocer la cosa bajo el aspecto del qué es no difieren en tanto conoceres sino solamente en que, como conoceres, se refieren a cosas distintas.

Para aproximarnos a la sustancia de la distinción contamos, en *Menón*, con dos restricciones, a saber, que tanto a particulares como a universales corresponde un “qué es” y un “cómo es”, y que conocer qué es la cosa habilita al sujeto a la identificación de la cosa mientras que conocer cómo es ella no lo habilita.

En el marco de las restricciones *todo* lo que podemos concluir a propósito de la distinción es que todo lo que cuente como “qué es” la cosa es una propiedad por la cual la cosa se diferencia de las demás, y que el “cómo es” está compuesto por propiedades no diferenciales de la misma.¹¹

Estas condiciones que rigen desde la obra la reconstrucción de la sustancia de la distinción resultan de que en 71b-c, contexto de introducción de la distinción, se entresaca que la categoría “qué es” es la categoría “quién es” aplicada a la cosa cuando la cosa del caso es una persona. Si eso es así, *entonces* la distinción debe abarcar tanto a particulares como a universales - ya que la categoría “quién es” se aplica a particulares -, y el qué es debe permitir la identificación de la cosa - ya que la categoría “quién es” lo

¹¹ Naturalmente, todo lo que valga como una respuesta satisfactoria a la pregunta del tipo “Qué es x?” pertenecerá al “qué es” de la cosa y contará como una *definición* de la misma, y a su vez, todo lo que sea predicable de la cosa pero *no* sea una respuesta satisfactoria a la pregunta “Qué es x?” pertenecerá al “cómo es” de la cosa. No obstante, no podemos proceder a identificar el “qué es” de la cosa con la *esencia* aristotélica y todo lo que pertenezca al “cómo es” con el *accidente* aristotélico pues, como dijimos, el “qué es” es algo que pertenece tanto a universales como a particulares y en los casos de ambos tipos es un *principio de diferenciación* de la cosa, mientras que la esencia de los particulares en sentido aristotélico, la *especie*, no es un principio de diferenciación de la cosa, por ejemplo, B. Russell y W.O. Quine comparten la especie, son hombres, pero como son dos hombres distintos no pueden compartir el “qué es”; y como el “qué es” no “encaja” con el concepto de esencia, el “cómo es” no “encaja” con el concepto de accidente. Es seguro que, no siendo la misma distinción la distinción entre la esencia y el accidente y la distinción entre el “qué es” y el “cómo es”, la primera cuente con la segunda en su árbol genealógico. La distinción del “qué es” y el “cómo es” comparte con la distinción esencia/accidente el rasgo de separar las propiedades en grupos que no se solapan. Otra distinción de las propiedades de los objetos que tiene este rasgo es la que Wittgenstein traza en el *Tractatus Logico-philosophicus* entre las propiedades *internas* y *externas* del objeto: las internas son necesarias y las externas, contingentes.

La conclusión de que el “qué es”, si bien está relacionado con la *definición* como aquello que esta expresa, no es la *esencia*, tiene la “virtud” de distender perplejidades que nos nacen de leer algunos pasajes de la obra de Platón con “gafas aristotélicas”, por ejemplo, el hecho de que en *Sofista* Platón admite seis definiciones del sofista distintas todas ellas como aceptables y verdaderas sólo puede dar lugar a perplejidad si uno interpreta el “qué es” como la esencia, mientras que si uno no lo hace y los distingue, la perplejidad huye.

Con respecto al “qué es” y el “cómo es” nos quedan abiertas por lo menos dos cuestiones en *Menón*, a saber, primero, una cuestión acerca de la *cantidad*: el “qué es” es una única propiedad o una cosa puede tener varios “qué es”?; segundo, una cuestión a propósito de la *modalidad*: lo que cuente como “qué es” la cosa es una propiedad necesaria y lo que pertenezca al “cómo es” una propiedad contingente?, es decir, cuál es el *status modal* respectivo del “qué es” y del “cómo es”? Que estas preguntas en el diálogo Platón no tengan respuesta nos induce a creer que la distinción no está completamente trazada en él; en el caso de que la distinción no esté completamente trazada en *Menón*, podemos pensar que en el diálogo Platón usa la distinción sobre un fondo de contenidos tácitos, comunes a él y a su lector contemporáneo, que le darían operatividad a la misma.

hace -, y el cómo es, - por hipótesis - no. A su vez, que estas dos condiciones sean todo lo que disponemos en *Menón* para acercarnos al contenido de la distinción resulta de que 71b-c es el único contexto de *Menón* que ilumina la distinción.

Por consiguiente, en relación a “conocer qué es una cosa” debemos entender, en el contexto del diálogo, al menos que quien conoce qué es una cosa conoce que la cosa tiene una cierta propiedad y que esta propiedad es diferencial de ella.

Entonces, la premisa 1 “Si el investigador no conoce qué es la cosa, entonces él no podrá saber cuál cosa es” afirma que, para poder conocer, *en el futuro*, que tal o cual “esto” es idéntico a una cierta cosa, es necesario conocer, *en el presente*, que la cosa tiene cierta propiedad diferencial.

Con respecto a la premisa 2, esto es, “La posibilidad de que la cosa llegue a ser investigada por alguien presupone que, antes de llegar a investigarla, este sepa cuál cosa es” consideramos que para *entenderla* tenemos que enmarcarla en una concepción “internalista” de la investigación, y no en una concepción “externalista” de la investigación. Presentemos la distinción entre ambos tipos de concepciones.

Una concepción “externalista” de la investigación afirma que lo que determina el objeto de una investigación es lo que el objeto mismo es, independientemente de lo que el investigador sepa (o crea); en cambio, una concepción “internalista” de la investigación sostiene que lo que determina el objeto de una investigación son los conocimientos (o creencias) del investigador.

En el marco de una concepción “internalista” de la investigación, y en particular, si se sostiene que son los *conocimientos* del investigador lo que determinan el objeto de investigación, resulta convincente que si el investigador *no sabe, en el presente*, cuál cosa es x, entonces x no puede ser, *en el presente*, objeto de su investigación. Porque? Porque si el objeto de las investigaciones del investigador se define a partir de lo que este sabe, y este no sabe, a propósito de una cosa x, algo tan *básico y fundamental* como cuál es ella, entonces es natural pensar que x no puede estar entre sus objetos de investigación.

Ahora bien, el que sostiene la premisa 2 *no sólo* sostendría que conocer, en el presente, cuál cosa es x es necesario para que esta pueda ser objeto de investigación *en el presente*, sino también para que esta pueda ser objeto de investigación *en el futuro*.¹²

Por consiguiente, para *comprender* la premisa 2, debemos enmarcarla en una concepción “internalista” de la investigación *tal que*, primero, haga depender la determinación del objeto de las investigaciones de los conocimientos del investigador, y que, segundo, extienda, *del presente al futuro*, la condición de saber cuál es una cosa para poder investigarla.

La plausibilidad de que al pensamiento de Menón pueda, en principio, serle asociada una concepción “internalista” de la investigación como esta viene estimulada por el hecho de que Menón acepta, al principio por lo menos, la conclusión de *su* paradoja de 80d, esto es, que si el investigador no conoce qué es la cosa en el presente, entonces esta, en el futuro, no puede ser objeto de una investigación suya, y por lo tanto, acepta que los conocimientos del presente, de alguna manera, inciden en las posibilidades de investigación en el futuro.

II.ii. La paradoja de *Menón* 80e

Sócrates, después de recibir la paradoja de 80d, intenta, en la locución de 80e, parafrasearla para “pasar en limpio” el problema lanzado. De ese intento resulta la

¹² Obsérvese que la tesis de que si el investigador no sabe cuál es la cosa en el presente, entonces no puede investigarla en el futuro, es una idea estrechamente *familiar a* – si no la misma que – la premisa 2 de la paradoja de 80d, a saber, la idea de que la posibilidad de que la cosa llegue a ser investigada - en el futuro, obviamente - por alguien presupone que, *antes* de llegar a investigarla, este sepa cuál cosa es.

paradoja de 80e. Nosotros sostenemos, *a pesar de* Sócrates - el personaje -, que las paradojas de 80d y 80e ostentan diferencias relevantes. En esta sección nos ocuparemos de comentar y modelar la paradoja de 80e, y de compararla y contrastarla con la paradoja de 80d.

Escribe Platón en *Menón* 80e:

“Sócrates: Comprendo lo que quieres decir, Menón. Ves cuán erístico es el discurso que introduces, de que para un hombre no es posible investigar lo que sabe ni lo que no sabe? Ciertamente, no investigaría lo que sabe - pues lo sabe, entonces no le es necesaria ninguna investigación - ni lo que no sabe - pues no sabe lo que deberá investigar -.”

En primera instancia, la paradoja de 80e parece quedar capturada en esta inferencia: el investigador no puede investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe, porque, lo que sabe, lo sabe, y entonces no tiene “necesidad” de investigarlo, y lo que no sabe, no lo sabe, y entonces no sabe cuál cosa debe investigar para investigarlo.

Así las cosas, la paradoja de 80e concluye “El investigador no puede investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe.” y la estrategia para obtener la conclusión consiste en la articulación de dos desarrollos o “momentos”: en el primer momento se muestra que el investigador no puede investigar lo que sabe, y en el segundo momento se muestra que el investigador no puede investigar lo que no sabe.

Examinemos los “momentos” de la paradoja.

La razón por la que, en el primer momento de la paradoja, se concluye que el investigador no puede investigar lo que sabe es que, en el caso de lo que sabe, él no tiene “necesidad” de investigarlo. *Por supuesto*, para concluir *aquí* a partir de que el investigador no tiene “necesidad” de investigar lo que sabe, que el investigador no puede investigar lo que sabe, se está suponiendo que aquello que el investigador puede investigar es tal que él tiene “necesidad” de investigarlo.

Ahora bien, qué sería esto de tener “necesidad” de investigar algo?

Razonablemente, la interpretación más plausible y económica es que al que tiene “necesidad” de investigar algo meramente lo que le ocurre es que no lo conoce. Pues, probablemente, no se esté hablando de “necesidad” en ningún otro sentido más *subjetivo*.

De este modo, este momento de la paradoja queda así modelado:

1. Si el investigador puede investigar algo, entonces él tiene “necesidad” de investigarlo. - Premisa -
2. Si el investigador tiene “necesidad” de investigar algo, entonces él no lo conoce. - Premisa -
3. Luego: si el investigador puede investigar algo, entonces él no lo conoce. -Resultado intermedio, resulta de 1 y 2 por Modus Ponens; depende de 1 y 2 -
4. Luego: si el investigador conoce algo, entonces él no puede investigarlo. -Conclusión, resulta de 3 directamente; depende de 1 y 2 -

Pasemos a examinar ahora el otro momento del argumento de 80e.

En el segundo momento se establece que el investigador no puede investigar lo que no sabe, y la razón que se esgrime es que, en el caso de que el investigador no conoce la cosa, él no sabe cuál cosa investigar para investigarla. *Por supuesto*, en esta inferencia

se está suponiendo que el investigador debe saber cuál cosa investigar para investigarla si es que puede investigarla.

En consecuencia, el segundo momento de la paradoja de 80e queda capturado en este esquema:

1. Si el investigador no conoce la cosa, entonces él no sabe cuál cosa es. -Premisa -
2. La posibilidad de que el investigador investigue la cosa presupone que él sepa cuál es. - Premisa -
3. Luego: si el investigador no conoce la cosa, entonces él no puede investigarla. - Conclusión -

Habiendo reconstruido los dos momentos del argumento podemos reconstruir toda la paradoja de 80e de esta manera:

“Primer momento”

1. Si el investigador puede investigar algo, entonces él tiene “necesidad” de investigarlo. - Premisa -
2. Si el investigador tiene “necesidad” de investigar algo, entonces él no lo conoce. -Premisa -
3. Luego: si el investigador puede investigar algo, entonces él no lo conoce. -Resultado intermedio, resulta de 1 y 2 por *Modus Ponens*; depende de 1 y 2-
4. Luego: si el investigador conoce algo, entonces él no puede investigarlo. -Resultado intermedio, resulta de 3 *inmediatamente*; depende de 1 y 2-

“Segundo momento”

5. Si el investigador no conoce la cosa, entonces él no sabe cuál cosa es. - Premisa-
6. La posibilidad de que el investigador investigue la cosa presupone que él sepa cuál es. - Premisa -
7. Luego: si el investigador no conoce la cosa, entonces él no puede investigarla. - Resultado intermedio, resulta y depende de 5 y 6 -

Conclusión

8. Luego: el investigador no puede investigar ni lo que conoce ni lo que no conoce. -Conclusión, resulta de 4 y 7; depende de 1, 2, 5, 6 -

Pasemos ahora a la cuestión de las similitudes y diferencias entre la paradoja de 80d y la paradoja de 80e.

Al *comparar* la paradoja de 80d y la paradoja de 80e un hecho *notorio* es que la paradoja de 80e **no** es, en lo específico de ella, “*globalmente*” similar a la paradoja de 80d, sino “*localmente*” similar a ella; con eso queremos decir que la paradoja de 80e, *tomada como un todo*, *no* es similar con la paradoja de 80d en sus aspectos más relevantes y definatorios, pero que contiene una *parte*, que en sí es un argumento, que *sí*, como un todo, *es* similar a aquella en los aspectos relevantes y definatorios de ambas.

La similitud “local” entre la paradoja de 80d y la paradoja de 80e es la similitud “global” entre una parte de la paradoja de 80e y la paradoja de 80d; la parte de la paradoja de 80e a la que nos referimos es la que dimos en llamar el “segundo momento” de la paradoja.

Así, para nosotros, la similitud significativa de la paradoja de 80d y la paradoja de 80e no es *global*, sino *local*, y en concreto se da entre la paradoja de 80d y el segundo momento de la paradoja de 80e: para nosotros toda la similitud significativa entre la paradoja de 80d y la paradoja de 80e se *concentra* allí.

La similitud de la paradoja de 80d con el “segundo momento” de la paradoja de 80e resulta de que las premisas y conclusión de un argumento están “apareadas” por relaciones de similitud fuertes con premisas y conclusión del otro argumento. De este modo, la premisa 1 de la paradoja de 80d, “Si el investigador no conoce qué es la cosa, entonces él no podrá saber cuál cosa es esta.”, está apareada por similitudes notorias con la premisa 1 del segundo momento de la paradoja de 80e, “Si el investigador no conoce la cosa, entonces él no sabe cuál cosa es.”; la premisa 2 de la paradoja de 80d, “La posibilidad de que la cosa llegue a ser investigada por alguien presupone que, antes de llegar a investigarla, este sepa cuál cosa es.”, tiene similitudes nítidas con la premisa 2 del segundo momento de la paradoja de 80e, “La posibilidad de que el investigador investigue la cosa presupone que él sepa cuál es.”; y la conclusión de la paradoja de 80d, “Si el investigador no conoce qué es la cosa, entonces él no podrá investigarla.”, se asemeja notoriamente con la conclusión del segundo momento de la paradoja de 80e, “Si el investigador no conoce la cosa, entonces él no puede investigarla.”.

A su vez, las partes de la paradoja de 80d apareadas con las partes del segundo momento de la paradoja de 80e están, entre sí en el argumento, en la misma relación que las partes del segundo momento de la paradoja de 80e con las que están apareadas, entre sí en el *otro* argumento: de las premisas 1 y 2 de la paradoja de 80d se “extrae” la conclusión, y de las premisas 1 y 2 del segundo momento de la paradoja de 80e también se “extrae” la conclusión del segundo momento de la paradoja de 80e.

Con respecto a las similitudes y diferencias entre las partes de la paradoja de 80d y las partes del segundo momento de 80e apareadas, nosotros proponemos mostrar las similitudes poniendo de relieve las diferencias: las diferencias nos resultan más *atractivas* porque queremos sostener que los argumentos son distintos.

De este modo, pasemos a poner de relieve las *diferencias* entre las partes de ambos argumentos apareadas por similitudes.

Hablando en general, las diferencias entre las partes de la paradoja de 80d y las partes del segundo momento de la paradoja de 80e apareadas conciernen a la *referencia al Tiempo* que se hace en las respectivas sentencias - en uno de los argumentos hay referencia al presente y al futuro, y a tiempos sucesivos, y en el otro, sólo al presente y a tiempos coexistentes -, y a las *nociones* que las sentencias hacen jugar en los argumentos - en uno de los argumentos la noción central es “conocer qué es la cosa”, mientras que en el otro la noción central es la de “conocer la cosa” - .¹³

¹³ Que estas dos nociones son, en principio, discernibles creemos que se debe a que mientras que cuando uno conoce qué es algo, uno conoce un hecho o una proposición, cuando uno conoce una cosa, el conocimiento en juego no es proposicional sino *meramente* objetual - de la misma manera que “ver una cosa” no es proposicional sino *meramente* objetual -.

Las diferencias que señalamos entre los argumentos tienen anclaje en la fuente griega, pero hay que hacer ciertas “opciones de interpretación” u “opciones de traducción” tanto para estar en acuerdo con nosotros en este punto como para estar en desacuerdo. No obstante, consideramos que hay más razones de peso para hacer las opciones de traducción sobre las que se basa este trabajo. El problema es complejo y no lo veremos aquí.

Ahora vayamos a los casos.

La premisa 1 de la paradoja de 80d y la premisa 1 del segundo momento de la paradoja de 80e se *diferencian*, primero, en que mientras que en el antecedente y consecuente de la premisa 1 de la paradoja de 80d hay referencia al presente y al futuro *respectivamente*, ocurre que tanto en el antecedente como en el consecuente de la premisa 1 del segundo momento de la paradoja de 80e hay sólo referencia al presente; y segundo, en que mientras en el antecedente de la premisa 1 de la paradoja de 80d hallamos la noción de “conocer qué es la cosa”, ocurre que en el antecedente de la premisa 1 del segundo momento de la paradoja de 80e la noción es “conocer la cosa”.

Por otro lado, mientras que la premisa 2 de la paradoja de 80d contiene referencia a dos tiempos sucesivos, pues dice que la posibilidad de llegar a investigar algo presupone que *antes* el investigador sepa cuál es esa cosa, la premisa 2 del segundo momento de la paradoja de 80e *no* contiene referencia a dos tiempos sucesivos sino sólo al presente.¹⁴

Por último, las diferencias entre la conclusión de la paradoja de 80d y la conclusión del segundo momento de la paradoja de 80e son las mismas que las diferencias entre la premisa 1 de la paradoja de 80d y la premisa 1 del segundo momento de la paradoja de 80e: primero, en una sentencia hay referencia al presente y al futuro en antecedente y consecuente respectivamente, mientras que en la otra sólo al presente tanto en antecedente como consecuente; y segundo, en una sentencia la noción protagonista es la de “conocer qué es la cosa” y en la otra la noción en juego es la de “conocer la cosa”.

Así las cosas, podemos concluir, en primer lugar, que la paradoja de 80d *no* es la misma paradoja que la paradoja de 80e pues entre ellas como argumentos no hay similitud “global” sino sólo “local”, y en segundo lugar, que la similitud “local” de ambas paradojas, es decir, la similitud “global” entre la paradoja de 80d y el segundo momento de la paradoja de 80e, *no* es *identidad*, pues entre ambos argumentos, la paradoja de 80d y el segundo momento de la paradoja de 80e, hay diferencias relevantes en cuanto a la referencia al Tiempo y a las nociones en juego.

Por lo tanto, podemos afirmar, a pesar de Sócrates - el personaje -, que la paradoja de 80e no es la paradoja de 80d.

II.iii. La paradoja de Fine en “Inquiry in the *Meno*”

“Inquiry in the *Meno*” es un ensayo del especialista Gail Fine dedicado a profundizar en la paradoja del *Menón*, y a discutir - y reemplazar - ciertas ideas, arraigadas en la tradición, sobre la réplica platónica a la paradoja del *Menón*.

En el esfuerzo por ahondar en la paradoja, Fine sostiene que la cuestión abierta en la locución de 80d - cuestión que es tratada en el ensayo como idéntica a la cuestión abierta en la locución de 80e -, es idéntica *en última instancia* a un problema que él desarrolla a partir de la tesis que llama “the Principle of the Priority of Knowledge What” (PKW). En la página 201 de su ensayo Fine presenta la tesis PKW:

“(PKW) If one doesn't know at all what x is, one can't know anything about x.”¹⁵

Y en la página 203 presenta el problema:

¹⁴ En nuestro uso el concepto “presuponer” involucrado en esta premisa no connota que “lo presupuesto” es temporalmente anterior a “lo que presupone”: se trata solamente de una “anterioridad *lógica*” sea lo que esto sea.

¹⁵ “(PKW): Si uno no sabe en absoluto qué es x, entonces uno no puede saber nada sobre x.” Traducción: el autor de este trabajo. PKW es un “principio de prioridad de la definición”.

“PKW raises a prima facie problem. For it says that if one doesn't know what x is, one can't know anything about x. Socrates claims not to know what virtue is, yet he proposes to inquire into what virtue is. How can he inquire given his disclaimer of knowledge? Doesn't inquiry demand some initial knowledge?”¹⁶

Si pasamos en limpio el *núcleo* del problema de Fine, en toda la *generalidad* del problema, cabe capturarlo en esta reconstrucción:

1. If one doesn't know what x is, one can't know anything about x.¹⁷ - Premisa -
2. Inquiry into x demands some initial knowledge of x.¹⁸ - Premisa -
3. Luego: if one doesn't know what x is, one can't inquire into x.¹⁹ - Conclusión -

Como se observa, los insumos del problema de Fine son, por un lado, la tesis PKW, y, por otro, la tesis “Inquiry into x demands some initial knowledge of x”.

Fine, como dijimos, *identifica* las paradojas de 80d y 80e con este problema de su factura. Por eso, él sostiene que la aceptación de PKW por los actores del *Menón* ocurre en 71b-c, y más en concreto asocia PKW a la parte del pasaje que subrayamos:

“Sócrates: (...) En rigor, Menón, así estoy yo; en este asunto junto con mis conciudadanos soy pobre, y me reprocho a mí mismo no saber absolutamente nada sobre la virtud. Y entonces, de lo que no sé qué es, cómo podría saber cómo es? O te parece que quien no conoce en absoluto quién es Menón es capaz de saber si es bello, rico y si es incluso de familia noble, o lo contrario? Te parece que sería capaz?
Menón: A mí no.”

A su vez, como Fine adjudica a Sócrates y Menón el problema que él origina en PKW bajo el aserto de que este es el problema que *en el fondo* son las paradojas de 80d-e, podemos pensar que Fine *tendría* que señalar un pasaje de *Menón* donde pueda razonablemente juzgarse que los actores del diálogo admiten, al menos inicialmente, la tesis “Inquiry into x demands initial knowledge of x.”. Ahora bien, Fine *no* señala punto alguno del *Menón* como el episodio donde los actores aceptan la tesis “Inquiry into x demands initial knowledge of x”.

Con respecto a este asunto, podemos pensar que Fine no lo hace porque, para él, la aceptación por Sócrates y Menón de la tesis “Inquiry into x demands initial knowledge of x,” está implícita en la aceptación, al menos inicial, de alguna premisa de las dificultades de 80d-e - lo cuál es verdadero: ver premisa 6 de la paradoja de 80e.

Con respecto al argumento de Fine, nosotros pensamos que, *en efecto*, este es una paradoja del *Menón*, en el sentido de que es un argumento sobre las posibilidades de la investigación que tiene una conclusión negativa al respecto, y de que es verosímil, como vimos, atribuir, al menos en principio, a los personajes del diálogo la admisión de las premisas. Pero, *contra* Fine, consideramos, primero, que con su argumento *no* da un

¹⁶ “PKW genera un problema. Porque dice que si uno no sabe qué es x, entonces uno no puede saber nada acerca de x. Sócrates afirma no saber qué es la virtud, y aún él propone investigar sobre qué es ella. Cómo puede él investigar dada su admisión de no tener conocimiento? Acaso la investigación no requiere algún conocimiento inicial?” Traducción: el autor de este trabajo.

¹⁷ “Si uno no sabe en absoluto qué es x, entonces uno no puede saber nada sobre x.” Traducción: el autor de este trabajo.

¹⁸ “La investigación de algo requiere algún conocimiento inicial de x.” Traducción: el autor de este trabajo.

¹⁹ “Si uno no sabe qué es x, entonces uno no puede investigar a x” Traducción: el autor de este trabajo.

argumento que sea idéntico a las paradojas de 80d-e, y segundo, que su paradoja *no* es directamente construible a partir de los contenidos del pasaje 71b-c.

Defendamos primero la tesis de que el argumento de Fine no es idéntico a la paradoja de 80d ni a la paradoja de 80e. Nuestro argumento es el siguiente:

En primer lugar, como vimos, en la paradoja de 80d hay referencia al presente y al futuro. En cambio, en el argumento de Fine hay referencia sólo al presente. Luego, ambos argumentos no son el mismo.

Por otro lado, como vimos, en la paradoja de 80e la noción de “conocer qué es una cosa” no tiene lugar, sino que en el lugar que esta noción podría ocupar está la noción de “conocer la cosa”. En cambio, en la paradoja de Fine la noción de “conocer la cosa” no tiene lugar, y sí, al contrario, la noción de “conocer qué es una cosa”. Por lo tanto, ambos argumentos son distintos. Luego, la paradoja de Fine ni es la paradoja de la locución de 80d ni es la paradoja de la locución de 80e.

Ahora pasemos a defender la tesis de que el argumento de Fine *no* es directamente construible a partir del pasaje 71b-c. Con la tesis de que la paradoja de Fine no es directamente construible a partir de 71b-c queremos decir que ninguna de las premisas de la paradoja de Fine tiene presencia explícita en 71b-c. Citemos nuevamente 71b-c:

“Sócrates: (...) En rigor, Menón, así estoy yo; en este asunto junto con mis conciudadanos soy pobre, y me reprocho a mí mismo no saber absolutamente nada sobre la virtud. Y entonces, de lo que no sé qué es, cómo podría saber cómo es? O te parece que quien no conoce en absoluto quién es Menón es capaz de saber si es bello, rico y si es incluso de familia noble, o lo contrario? Te parece que sería capaz?”

Menón: A mí no.”

Dónde en la cita podemos rastrear PKW o “Inquiry into x demands an initial knowledge of x”? La respuesta es: en ningún lado.

Fine pretende haber extraído PKW de la línea “Y entonces, de lo que no sé qué es, cómo podría saber cómo es?”, pero aquí no se afirma - como una pregunta retórica - la tesis PKW, sino *otra* tesis, a saber: es imposible saber cómo es algo si no se sabe qué es ello; y que ambas tesis son distintas se manifiesta en que uno bien puede aceptar PKW rehuendo aún el uso del juego de nociones “qué es una cosa” y “cómo es una cosa”, mientras que uno no puede aceptar “es imposible saber cómo es algo si no se sabe qué es ello” y aún rehuir el comercio con tal juego de conceptos.

Ahora bien, para nosotros hay *otra* paradoja del Menón que la elaborada por Fine que es construible a partir de los contenidos de 71b-c, y construible de una forma más directa que la de Fine. Esta otra paradoja del Menón es la que dijimos que llamaríamos “Pm(Ppd)”. Pm(Ppd) tendrá tres premisas.

Como vimos, en 71b-c Sócrates y Menón admiten la tesis “Es imposible conocer cómo es algo si no se conoce qué es ello”. Esta tesis, que es un principio de prioridad de la definición, es una de las premisas de Pm(Ppd).

Esta tesis se refiere al modo en que puede “construirse” nuestro conocimiento acerca de algo: para que en nuestra “alma” puedan “habitar” conocimientos del “cómo es” referidos a un objeto primero deben situarse conocimientos del “qué es” referidos al objeto. En consecuencia, según esta tesis, todos los conocimientos acerca de algo *no* pueden darse de forma independiente de todos: de la misma manera que la primera hilera de ladrillos tiene que estar construida para poder levantar todas las demás que componen la pared, para poder conocer cómo es algo es necesario conocer qué es. Probablemente, el carácter *fundamental* del conocimiento del qué es en relación al

conocimiento del cómo es sea una “proyección” en el plano del conocimiento de la fundamentalidad *ontológica* del qué es en relación al cómo es.

Otra de las premisas de la paradoja Pm(Ppd) es una premisa común con la paradoja de Fine: la tesis de que la posibilidad de investigar requiere un conocimiento inicial de la cosa. Esta tesis, como ya vimos, es asociable a Sócrates y Menón al menos durante un tramo del diálogo.

Y la última premisa de Pm(Ppd) es la tesis de que si alguien no conoce qué es algo ni cómo es ello, entonces no conoce nada acerca de la cosa. Que esta tesis es adjudicable a Sócrates y Menón debe ser cierto si es cierto que en el uso que ellos hacen de la distinción entre “qué es una cosa” y “cómo es” la distinción alude a *todas* las propiedades y las divide en dos grupos sin elementos en común, uno correspondiente al “qué es” y otro correspondiente al “cómo es”, porque si el ser - ser en el sentido de lo que se predica - del objeto se *inscribe totalmente* en lo que es y en cómo es, entonces el que no sepa nada acerca de ello bajo alguno de estos aspectos no sabrá nada “acerca de” este.

Que la paradoja formada por estas premisas, Pm(Ppd), es, en sentido estricto, una paradoja del *Menón* queda sellado por el hecho de que sus tres premisas son atribuibles a Sócrates y Menón en al menos algún momento de la obra - textualmente, en el caso de “es imposible saber cómo es algo si no se sabe qué es ello” en relación al pasaje 71b-c, o mediatamente, es decir, a través de otras *asunciones* de los actores del diálogo, en el caso de las otras premisas - y por el hecho de que es, como veremos, una paradoja general sobre la posibilidad de la investigación que ofrece una conclusión negativa al respecto.

Pm(Ppd) consiste en este argumento:

1. Es imposible conocer cómo es algo si no se conoce qué es ello. - Premisa -
2. Si alguien no conoce qué es algo ni cómo es algo, entonces no conoce nada acerca de ello. - Premisa -
3. Luego: si alguien no conoce qué es algo, entonces no conoce nada acerca de ello. - Resultado intermedio, resulta y depende de 1 y 2 -
4. La posibilidad de investigar algo requiere un conocimiento inicial de ello. -Premisa -
5. Luego: si alguien no conoce qué es algo, entonces no puede investigarlo. -Conclusión, resulta de 3 y 4; depende de 1, 2 y 4 -

Como se ve, la paradoja Pm(Ppd) está en una *relación estructural íntima* con la paradoja de Fine: el tramo de Pm(Ppd) que va desde la línea 3 a la línea 5 es la paradoja de Fine; Pm(Ppd) *contiene* a la paradoja de Fine.

Más aún, podemos pensar que Pm(Ppd) pone de manifiesto - en sus premisas 1 y 2 - las *raíces* por medio de las cuales la paradoja de Fine se comunica con *Menón*, y en ese sentido podríamos considerar que Pm(Ppd) es un análisis de la paradoja de Fine *en la dirección de* los fundamentos de la paradoja de Fine en la obra.

Fue contemplando la “relación estructural íntima” entre la paradoja de Fine y Pm(Ppd) que dijimos que Fine, *a grosso modo*, desarrollaba Pm(Ppd) en su artículo.

A su vez, Pm(Ppd) es distinta de las paradojas de 80d-e, ya que Pm(Ppd), a diferencia de la paradoja de 80d, *no* contiene referencia al futuro, y dado que Pm(Ppd), a diferencia de la paradoja de 80e, contiene la noción de “conocer qué es la cosa” en vez de la de “conocer la cosa”.

III. De la respuesta de Platón

Es objeto de consenso entre los especialistas que la respuesta de Platón a las paradojas de 80d-e se ubica en algún lugar del segmento de la obra 81a-86c. Este tramo de la obra tiene dos eventos fundamentales: por un lado, en 81a-e ocurre la locución del discurso “verdadero y noble” de Sócrates; y por otro, en 81e-86c se extiende el episodio de mayeutica de Sócrates con el esclavo de Menón.²⁰

En general, las distintas versiones o interpretaciones de la respuesta platónica a la paradoja del *Menón* consideran que *ambos* eventos que discernimos en 81a-86c tienen un papel en la respuesta platónica, pero, en los casos paradigmáticos, las interpretaciones *divergen* en cuanto a cuál evento conceden el protagonismo en la respuesta platónica y a cuál un papel “secundario”: el de “complemento” de la respuesta platónica.

De este modo, las versiones de la respuesta platónica que están en la tradición de la concepción “heredada” localizan la respuesta platónica en el discurso “verdadero y noble” de Sócrates, y vienen a juzgar que, en el episodio con el esclavo, Platón solamente busca “reforzar” asunciones que hace en el discurso “verdadero y noble”.²¹

En la vereda contraria, las versiones de la respuesta platónica que se ubican en la tradición de “la respuesta eléctica” - el adjetivo “eléctico” viene de la palabra griega transliterable como “elénjos” que significa refutación y es asociada al “método socrático” - sostienen que la respuesta platónica se halla en el episodio de mayeutica de Sócrates con el esclavo de Menón, y que el discurso “verdadero y noble” de Sócrates viene a “explicar” algunos supuestos de la mayeutica - como, por ejemplo, que en el proceso de depuración de incoherencias de nuestro sistema de creencias tendamos a rechazar creencias falsas y no verdaderas -.²²

En lo que sigue de la parte III del escrito, por un lado, presentaremos lo que vendría a ser la versión *típica* de la comprensión “heredada” acerca de la solución platónica de la paradoja; por otro lado, presentaremos una versión de la interpretación de la tradición de “la respuesta eléctica”, versión que es defendida por Gail Fine en “Inquiry in the *Meno*”; y por último, desarrollaremos una versión “reeditada” de la concepción “heredada” típica. Nuestro punto de vista con respecto a cuál es la interpretación correcta de la salida platónica a las paradojas del *Menón* acompaña a la versión “reeditada” de la concepción “heredada” típica, que es de nuestra autoría - hasta donde sabemos -.

²⁰ Llamamos “el discurso 'verdadero y noble' de Sócrates” a un discurso que Sócrates hace en 81a-e. A este discurso Sócrates lo asocia a los poetas y a unos “hombres santos” - del Orfismo - y lo califica de “verdadero y noble”.

²¹ Un punto de vista críticamente importante sobre cómo Platón intenta salir del problema de la posibilidad de la investigación de 80d-e que se inscribe en la tradición de la concepción heredada, y que suscribe a lo que, adelante en el escrito, llamaremos “versión 'típica' de la concepción heredada” es el del célebre platonista I.M. Crombie en *Análisis de las doctrinas de Platón. 2. Teoría del conocimiento y la naturaleza* (Cfr. páginas 137-139 en la edición de Alianza Universidad).

²² La denominación “tradición 'de la respuesta eléctica’” la fabricamos considerando la expresión de Gail Fine “the elenctic reply”, expresión que él usa para su tesis con respecto a la solución que Platón ofrece a las paradojas. La tradición de “la respuesta eléctica”, tal como nosotros la caracterizamos, incluye el punto de vista de Fine como una posible variante en la tradición, y, en principio, en el error o en el acierto no tiene porqué limitarse a incluirlo a él.

III.i. La versión “típica” de la concepción “heredada”

Platón escribe en *Menón* 81c:

“Sócrates: (...) Entonces, puesto que el alma, por ser inmortal y por haber nacido muchas veces, ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido. De modo que no es para nada asombroso que sea capaz de recordar, ya sea sobre la virtud o sobre lo demás, lo que ya anteriormente sabía.”

La cita proviene del corazón del discurso “verdadero y noble” de Sócrates de 81a-e, y sobre algunos contenidos en ella se estructura de forma global la versión típica de la concepción “heredada”; para abreviar usemos “Vt” para referir a la versión “típica”. Los elementos teóricos que hace jugar Vt y toma de 81c son las siguientes dos ideas:

- a) El alma, tomada como la persona misma, es inmortal y ha encarnado y desencarnado varias veces a lo largo de una eterna existencia.
- b) El alma conoció todas las cosas y guarda recuerdo de cada una de las cosas que se pueden conocer.²³

Estas dos tesis son parte fundamental de la Teoría de la Reminiscencia en la versión que esta recibe en *Menón*.²⁴

Cómo Vt hace jugar esas tesis para replicar a las paradojas de 80d-e?

Lo primero que tenemos que considerar para entender cómo Vt da una respuesta a las paradojas de 80d-e es que quien sostiene Vt como respuesta a las paradojas entiende que los problemas abiertos en 80d-e son problemas tocantes tanto a la posibilidad de la adquisición de conocimiento como a la posibilidad de la investigación. Además, para quien sostiene Vt como respuesta a las paradojas de 80d-e estas plantean un problema a la posibilidad de la adquisición de conocimiento en general *vía* plantear un problema a la *posibilidad* de la investigación.²⁵

²³ Sócrates en la cita - en la parte “Entonces, puesto que el alma, por ser inmortal y por haber nacido muchas veces, ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido.” - pretende que la tesis b) de Vt se sigue de la tesis a) - lo cual *para nosotros* tiene escasa verosimilitud -. Por eso, con la aclaración pertinente mediante, podríamos *reducir* la descripción de los elementos teóricos que hace jugar Vt a la tesis a). No obstante, nosotros preferimos *no* hacer esa reducción por la total falta de verosimilitud de la implicación que Sócrates pretende.

²⁴ Del mismo modo que en *Menón* la teoría de las Ideas no aparece en su forma específica sino en una etapa anterior de gestación, ocurre que la teoría de la reminiscencia en el diálogo no aparece en su versión clásica - la versión que se halla, por ejemplo, en *Fedón* - sino en una etapa anterior de gestación. Excede al presente trabajo el hacer la labor de *discriminar* la versión de la Teoría en *Menón* de las otras versiones, aunque podemos señalar una diferencia notable: mientras que en la versión madura de la Teoría, la reminiscencia es sobre las *Ideas*, en la versión del *Menón* se dice que el alma tiene reminiscencia de “todas las cosas” sin especificar si se entiende “todas las cosas” en el sentido corriente - “cosas” en el más amplio sentido - o en algún sentido restringido. “cosas” en el sentido “más amplio” incluye: individuos (ej. Calias y el número cinco), hechos (ej. *que* Calias sea rico, *que* el número cinco sea impar), universales (ej. el número 5), particulares (ej. Calias), objetos eternos (ej. el número 5), objetos finitos (ej. Calias), etc. No sabemos que “cosas” en éste sentido se incluyen en las “cosas” en el sentido de la Teoría de la reminiscencia.

²⁵ La idea misma de que las paradojas del *Menón* son, en realidad, relativas a la adquisición del conocimiento *no* es una “moneda rara” en la bibliografía sobre Platón, muchas veces uno halla que se trata a la paradoja del *Menón* como una paradoja del conocimiento - y tal tratamiento parece tener corrección si consideráramos que la adquisición de conocimiento se produce *sólo* mediante investigación de alguna especie -. De hecho, hay un pasaje en *Menón* en el cual parece sugerirse que el “aprender” y el “investigar” están indisolublemente ligados en el sentido de que todo aprender transita por el camino de la

Consecuentemente con tal interpretación de las paradojas la réplica de Vt a las mismas consiste en la *formulación* del problema general de la adquisición del conocimiento de tal modo que, al menos supuestamente, *no* hay cuestión con la *posibilidad* de adquirir conocimiento. La formulación está contenida en el “slogan” de la doctrina de la reminiscencia: *aprender es recordar*. De este modo, como adquirir conocimiento es recordar - dirá quien sostiene Vt -, y no hay “misterio” sobre si podemos recordar cosas - porque evidentemente podemos -, entonces no hay problema con la posibilidad de adquirir conocimiento y las paradojas de 80d-e no funcionan.

Y cómo ocurre la formulación del problema general de la adquisición de conocimiento que hace Vt en términos de que aprender es recordar?

La respuesta a esta pregunta es la respuesta a la pregunta a propósito de cómo las tesis reunidas en Vt *implican* que aprender es recordar pues que esta tesis se entraña en Vt es la formulación del problema de la adquisición del conocimiento que efectúa Vt en términos de que aprender es recordar.

Y, entonces, cómo Vt implica que aprender es recordar?

Bien: según Vt el alma, uno mismo, es inmortal y como en algún momento conoció cada una de las cosas que hay para conocer, entonces *ahora* uno guarda recuerdo de todas las cosas que hay para conocer. Entonces, si uno guarda recuerdo de todo lo que hay para conocer ocurre que, para el alma, lo que llamamos “aprender” sería, al menos *en esta vida*, en última instancia recordar.²⁶

Pasemos en limpio: la respuesta de Vt a las paradojas de 80d-e consiste en formular el problema general de la adquisición de conocimiento en términos de que adquirir conocimiento es pasar de un estado *latente* de conocimiento de x - tener el recuerdo de x en el archivo del alma - a un estado *actual* de conocimiento de x - recordar x -. Y esta formulación *da* una respuesta a las paradojas en la medida que se concibe que *no* hay problema con la posibilidad de adquirir conocimiento si es así entendida la adquisición del conocimiento, y que las paradojas de 80d-e son, en última instancia, problemas sobre la posibilidad de adquirir conocimiento en general. A su vez, el trasfondo de la formulación del problema de la adquisición de conocimiento en Vt es la concepción antropológica del alma inmortal que encarna y desencarna sucesivamente.

Consecuentemente, quien sostiene Vt como respuesta a las paradojas de 80d-e sostendrá que el episodio del esclavo y Sócrates viene a “reforzar” la creencia de que no hay problema con respecto a recordar lo que se supo: el episodio mismo sería un “tinglado” donde el recuerdo es recuperado por el esclavo bajo la labor de la “partera” Sócrates.

Como dijimos, a esta forma de entender la respuesta platónica se asocia I.M. Crombie en *Análisis de las doctrinas de Platón* (Tomo II, pp. 137-139).

III.ii Gail Fine y la versión “eléctica” de la réplica platónica

Como dijimos antes, las reconstrucciones de la respuesta platónica a las paradojas de *Menón* que pertenecen a la tradición de “la respuesta eléctica” se caracterizan por dar el protagonismo en la respuesta platónica al episodio de mayeútica de Sócrates y el esclavo de Menón, y por considerar que el discurso “verdadero y noble” de Sócrates en 81a-e - y en particular la “mítica” doctrina de la reminiscencia contenida en él - es un *complemento* de la respuesta platónica - y no una parte de ella -. Gail Fine en “Inquiry in the *Meno*” se alista en la tradición “eléctica” en su reconstrucción de la respuesta de Platón a las paradojas de 80d-e.

investigación. Este pasaje es en 81d, allí Sócrates dice: “por tanto, investigar y aprender son, en resumen, una reminiscencia.”

²⁶ Más tarde en la obra Platón va a sostener que *siempre* aprender es recordar y no sólo en esta vida.

La tesis de Fine sobre la réplica platónica es que Platón responde a las paradojas mostrando, en el episodio con el esclavo, que es posible investigar algo de lo que no se tiene *ningún* conocimiento mediante el *caso* del esclavo que sin tener ningún conocimiento de Geometría investigó junto con Sócrates cómo se construye un cuadrado que doble en superficie a uno dado. A su vez, Fine piensa que para Platón basta con tener opiniones verdaderas acerca de algo para poder investigarlo.

Lo que según Fine Platón nos quiso legar como su respuesta a las paradojas es, en palabras de Fine:

“One can inquire even if one lacks all knowledge of the subject, for the slave has just done so.” - página 209 -.²⁷

Consecuentemente con su concepción de la respuesta platónica Fine sostiene que la doctrina de la reminiscencia y el discurso “verdadero y noble” vienen, estrictamente, a complementar la respuesta platónica.²⁸ Fine expresa su pensamiento en cuanto a qué vínculo tiene la teoría de la reminiscencia con la respuesta platónica en la página 213:

“I suggest that the theory of recollection is introduced, not as a direct reply to the paradox (the elenctic reply plays that role), but to explain certain facts assumed in the elenctic reply.”²⁹

Una pregunta que cabe hacerse, suponiendo que la versión de Fine sobre la réplica platónica sea correcta, es *si* Platón tendría *derecho* a pretender que el esclavo *investigó* junto con Sócrates *en* la argumentación *contra* las paradojas de 80d-e, pues estas parecen poner en cuestión, entre otras cosas, que él haya investigado - ya que el esclavo no conocía *nada* de Geometría -. Es decir, Platón no cometería una respuesta “circular” si esta fuera su respuesta?

A esta interrogante podría responderse que, de acuerdo al uso normal y corriente de la palabra “investigar” - el uso que interesa seguir - , el esclavo *investigó* junto con Sócrates - porque, innegablemente, *así* se usaría la palabra en esa circunstancia -, y que *sólo* una *confusión* producida por las paradojas en relación al uso de “investigar” podría llevarnos a dudar si la palabra se aplica de tal manera al caso; y que, por eso, Platón tendría derecho a la pretensión. Esto es, las paradojas de 80d-e *no pueden* poner en cuestión el uso asociado a la palabra “investigar” - la idea misma de que el *alcance* de las paradojas llegue a, digamos, *subvertir el lenguaje*, es absurda -, y por eso, no pueden poner en cuestión que el esclavo investigó junto a Sócrates.

III.iii Una reedición de la concepción heredada *típica*

Nuestro punto de vista sobre la respuesta platónica a las paradojas guarda distancia con la versión “típica” de la concepción heredada y con la respuesta “elénctica” de Fine. A su vez, este se ubica en la tradición de la concepción heredada: pensamos que es correcto asociar la respuesta platónica al discurso “verdadero y noble” de Sócrates.

²⁷ “Uno puede investigar aún cuando uno carezca de todo conocimiento sobre la materia, porque el esclavo así lo ha hecho.” Traducción: el autor de este trabajo.

²⁸ Para Fine los contenidos del discurso “verdadero y noble” se agotan en la teoría de la reminiscencia. Ello, como veremos, no es así.

²⁹ “Yo sugiero que la teoría de la reminiscencia es introducida, no como una respuesta directa a la paradoja (la respuesta elénctica juega ese rol), sino para explicar ciertos hechos asumidos en la respuesta elénctica.” Traducción: el autor de este trabajo.

Empecemos por dar las razones por las que tomamos distancia de las dos aproximaciones a la respuesta platónica que hemos visto, y más en concreto, por nuestras razones para rechazar la respuesta “elénctica” de Fine.

Nuestro rechazo de la versión “elénctica” de Fine a propósito de la estrategia de solución platónica se fundamenta en razones que son *eficaces* para fundamentar que *ninguna* versión perteneciente a la tradición de “la respuesta elénctica” captura lo que viene a ser la estrategia de Platón para deshacerse de las paradojas del *Menón*. Tales razones vienen a refutar la tesis que, como supuesto, *caracteriza* a la versiones asociadas en la tradición de “la respuesta elénctica”, esto es, la tesis de que la respuesta platónica se halla en el episodio con el esclavo de 81e-86c y de que el discurso “verdadero y noble” de Sócrates en 81a-e viene a “complementar” la respuesta platónica mediante la explicación de algunos de los supuestos de esta.

A su vez, estas razones se desprenden de la “articulación” o “conexión” que Platón mismo hace en el diálogo de los contenidos pertenecientes a la locución del discurso “verdadero y noble” y el episodio con el esclavo. En efecto, es Platón quien *en el diálogo mismo* da a entender, desfavorablemente para la tradición “elénctica”, que su respuesta a la paradoja está dada en el discurso “verdadero y noble”, y que el episodio del esclavo viene a “complementarla”.

Para observar que Platón mismo en el escrito asigna el lugar protagónico en su respuesta a las paradojas al discurso de 81a-e y el lugar auxiliar al episodio del esclavo debemos ir al pasaje 81e-82a, pasaje clave para esta cuestión que está, en el texto, en la frontera del discurso “verdadero y noble” y el episodio con el esclavo.

Escribe Platón en 81e-82a:

“Sócrates: (...) Así pues, es necesario que no nos dejemos persuadir por este discurso erístico (se refiere a la paradoja de 80d a la cual antes había calificado como “discurso erístico”); pues él nos haría indolentes, y es a los hombres débiles a quienes les resulta placentero escucharlo, pero éste (se refiere al discurso “verdadero y noble” de 81a-e), en cambio, hace que nos acostumbremos al trabajo y seamos afectos a la investigación. Como yo creo que esto (se refiere otra vez al discurso “verdadero y noble” de 81a-e) es verdad, quiero investigar contigo qué es la virtud.

Menón: Sí, Sócrates, pero porqué dices eso, que no aprendemos, sino que lo que llamamos aprendizaje es reminiscencia? Puedes enseñarme cómo es eso?”

Como dijimos, esta cita corresponde en el diálogo a la frontera del discurso “verdadero y noble” con el episodio del esclavo; por eso, el discurso “verdadero y noble” es el contenido del diálogo inmediatamente anterior a ella - incluso este se halla en la misma locución de Sócrates que lo citado -, y el episodio del esclavo empieza cuando la cita termina.

En la cita, primero que nada, Platón - a través de Sócrates - hace un “balance” de la cuestión puesta por las paradojas en 80d-e luego de Sócrates haber hecho el *speech* del discurso “verdadero y noble”: el veredicto es que los personajes pueden dar la cuestión por cerrada por el discurso “verdadero y noble”, y que, porque pueden darla por cerrada, ya pueden retomar el tema en que estaban antes, a saber, qué es la *virtud*.

Tal veredicto platónico pensamos que ocurre en la parte subrayada de la cita:

“Sócrates: (...) Así pues, es necesario que no nos dejemos persuadir por este discurso erístico; pues él nos haría indolentes, y es a los hombres débiles a quienes les resulta placentero escucharlo, pero éste, en cambio, hace que nos acostumbremos al trabajo y seamos afectos a la investigación. Como yo creo que esto es verdad, quiero investigar contigo qué es la virtud.

Menón: Sí, Sócrates, pero porqué dices eso, que no aprendemos, sino que lo que llamamos aprendizaje es reminiscencia? Puedes enseñarme cómo es eso?”

En consecuencia, parece que Platón asigna al discurso “verdadero y noble” la calidad de ser una respuesta suya a las paradojas, y una que considera satisfactoria - Sócrates dice “creo que esto es verdad” -.

Definido así el estado de cosas hasta aquí, en principio podría ocurrir una de tres cosas con el episodio del esclavo: o bien este podría contener *otra* argumentación platónica contra las paradojas, y, en ese caso, Platón daría dos respuestas a las paradojas, o bien el episodio con el esclavo podría venir sólo a complementar la respuesta encerrada en el discurso “verdadero y noble”, o bien el episodio del esclavo podría “no tener nada que ver” con las paradojas y la respuesta platónica.

Platón, en la cita de 81e-82a, dilucida el dilema tricorne, pues en ella explicita qué status él otorga al episodio del esclavo: el episodio de mayeútica del esclavo y Sócrates viene a “rendir cuenta” de porqué Sócrates cree que “lo que llamamos aprendizaje es reminiscencia”.

La asignación de un status *complementario* a la respuesta formal al episodio del esclavo por parte de Platón juzgamos que ocurre en la parte subrayada:

“Sócrates: (...) Así pues, es necesario que no nos dejemos persuadir por este discurso erístico; pues él nos haría indolentes, y es a los hombres débiles a quienes les resulta placentero escucharlo, pero éste, en cambio, hace que nos acostumbremos al trabajo y seamos afectos a la investigación. Como yo creo que esto es verdad, quiero investigar contigo qué es la virtud.

Menón: Sí, Sócrates, pero porqué dices eso, que no aprendemos, sino que lo que llamamos aprendizaje es reminiscencia? Puedes enseñarme cómo es eso?”

Cómo es que la parte subrayada determina un status auxiliar al episodio del esclavo en la respuesta platónica a las paradojas?

Ella lo efectúa anticipando al lector a qué va a venir - en las líneas más generales - el evento siguiente en el diálogo, el episodio del esclavo: este viene a “dar cuenta” de contenidos introducidos en 81a-e en torno a la respuesta a la paradoja.

Ahora bien, conviene que, para el lector, nos desmarquemos de dos ideas - incorrectas - que él puede tal vez estar pensando que tenemos.

En primer lugar, nosotros *no* creemos que los contenidos del episodio del esclavo están limitados a lo “estrictamente necesario” para complementar el discurso de 80a-e con una “prueba” de alguna de las tesis componentes, pues sabemos que en él hallamos, por ejemplo en 82b-85b, una exposición/explicación de la mayeútica *completa* - en su momento “purgativo” y en su momento “constructivo” -, y, por ejemplo, en 84a-c, una reivindicación de las conocidas “virtudes terapéuticas” para alguien de que Sócrates - u otro - la lleve adelante con él: el reconocimiento de la propia ignorancia y la profundización del conocimiento de sí, la generación del deseo de saber verdaderamente, etc. Estos otros contenidos del episodio del esclavo *desbordan* lo estrictamente necesario para que Platón en él desarrolle la argumentación para “aprender es recordar”.

Y, en segundo lugar, nosotros *no* creemos que Platón *no* creía que Sócrates y el esclavo efectivamente investigaron sobre la cuestión de Geometría aunque el esclavo no sabía nada al respecto, antes bien, creemos - con evidencia en 84c-d - que Platón - como la mayoría de nosotros - creía, en efecto, que ellos sí hacen una “investigación”.

Ahora bien, *nuestro* punto es independiente de estas dos ideas porque lo que nosotros afirmamos es, por un lado, que, en relación a la respuesta a las paradojas de 80d-e, la función del episodio del esclavo es proveer fundamento a la tesis de que aprender es recordar, y que, en cuanto al objetivo principal y más general - entre todos los que pueda haber en él - del pasaje del esclavo y Sócrates, este es argumentar *para* la tesis de

que aprender es recordar; y, por otro lado, que la *convicción* que Platón pueda tener de que Sócrates y el esclavo *sí* investigaron aunque el esclavo carecía - supuestamente - de todo el conocimiento relevante *no* juega rol alguno en la respuesta que da a las paradojas.

Entonces, en definitiva, Platón asigna al discurso “verdadero y noble” el status de ser su respuesta formal a las paradojas de 80d-e, y al episodio del esclavo el de “complemento” de la respuesta en el sentido de que él viene a dar las razones de Sócrates - y Platón - para afirmar que aprender es recordar. En efecto, esto último es *verificado* en el episodio del esclavo. Y, más aún, en el episodio del esclavo Sócrates no sólo “prueba” que aprender es recordar sino además otras tesis que componen la teoría de la reminiscencia - las tesis de la inmortalidad del alma, etc. -.³⁰ Ahora bien, si este es el estado de cosas para la cuestión de la respuesta de Platón a las paradojas de 80d-e, entonces ocurre que ninguna versión de la respuesta platónica afiliada a la tradición de “la respuesta eléctica”, incluida la de Gail Fine, es correcta, y que la versión correcta de la respuesta platónica pertenece a la tradición “heredada”.

Ahora pasemos a considerar porqué nos distanciamos de la versión “típica” de la concepción “heredada” con respecto a la respuesta platónica.

En el apartado III.i de este escrito nosotros afirmamos que la versión “típica” *característicamente* suponía que, en la respuesta platónica a las paradojas, sólo dos determinadas tesis - elementos teóricos - estaban intrínsecamente “empeñadas”, la tesis a) y la tesis b), y que, en la respuesta platónica, estas tesis eran usadas en una estrategia que consistía en formular el problema de la adquisición del conocimiento de un modo tal que la posibilidad de adquirir conocimiento quedaba asegurada. Además dijimos que esta estrategia “funcionaba” contra las paradojas de 80d-e desde el punto de vista de quien la abraza porque, para él, las paradojas son, en última instancia, paradojas a propósito de la posibilidad de adquirir conocimiento.

Contra la versión “típica” de la respuesta platónica nosotros sostenemos, en primer lugar, que ella *falla* en la descripción del grupo de los elementos teóricos intrínsecamente involucrados en la respuesta de Platón, y en segundo lugar, que, a raíz del error anterior, la versión típica fracasa en caracterizar la estrategia de Platón para responder a 80d-e.

Para mostrar que la versión típica falla en la descripción del grupo de los elementos teóricos envueltos intrínsecamente en la respuesta de Platón empecemos por citar completo el discurso “verdadero y noble”. Escribe Platón en 81a-e:

“Sócrates: (...) Dicen, pues, que el alma del hombre es inmortal, y a veces llega a un fin - lo que efectivamente llaman morir - y a veces nuevamente nace, pero sin destruirse nunca. En consecuencia, por eso es necesario vivir la vida lo más piadosamente posible; pues de quienes

“Perséfone la expiación de una pena antigua

ha aceptado, al alto sol en el noveno año de aquellos

exhala nuevamente sus almas,

de ellas, reyes ilustres

y varones por su fuerza impetuosos y grandes por su sabiduría

³⁰ La parte del episodio del esclavo en la que se verifica esto que afirmamos, a saber, que el episodio del esclavo viene a ser, en última instancia, una herramienta para validar la teoría de la reminiscencia en su versión de *Menón*, es 85c-86c: allí, tras haber culminado el interrogatorio al esclavo en la solución del problema de Geometría lanzado, Sócrates procede a extraer lo que presuntamente “se sigue” de lo que “se presenció” *durante* el interrogatorio al esclavo, y estas conclusiones *son* elementos de la teoría de la reminiscencia.

se elevarán; y en el tiempo por venir héroes puros serán llamados por los hombres.”

Entonces, puesto que el alma, por ser inmortal y por haber nacido muchas veces, ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido. De modo que no es para nada asombroso que sea capaz de recordar, ya sea sobre la virtud o sobre lo demás, lo que ya anteriormente sabía. Pues como toda la naturaleza es afín y como el alma ha aprendido todas las cosas, nada impide que alguien, al recordar una sola cosa - lo que los hombres llaman efectivamente aprendizaje -, descubra por sí mismo todo el resto, si es valiente y no desfallece al investigar; por tanto, investigar y aprender son, en resumen, una reminiscencia.”

Como dijimos la locución de Sócrates que citamos es lo que nosotros dimos en llamar “el discurso 'verdadero y noble' de Sócrates”. Este se compone de dos partes.

En primer lugar, está la parte que va desde el principio hasta el fin de la cita que la locución contiene - esta parte abarca 81b-c -.

Esta primera parte apunta a *reproducir* - palabras más, palabras menos - algo que Sócrates dice que escuchó de “hombres y mujeres sabios sobre asuntos divinos” - sacerdotes y sacerdotisas del Orfismo y poetas -. ³¹ El contenido de esta parte del discurso “verdadero y noble” que es relevante para el asunto de las paradojas es la tesis a) contenida en Vt: el alma es inmortal y “transmigra” - encarna y desencarna en cuerpos distintos sucesivamente -. ³²

En segundo lugar, encontramos la parte que comienza, después de la cita que hallamos en 81a-e, con la expresión “Entonces...” y se extiende hasta el final del discurso “verdadero y noble” - esta parte abarca 81c-d -.

La segunda parte viene a desarrollar, tomando lo que Sócrates escuchó de los hombres santos del Orfismo, o sea, la tesis a) de Vt, la respuesta platónica a las paradojas. Es decir, en esta segunda parte, Sócrates habiendo traído a colación la inmortalidad del alma *endereza* el discurso hacia la “toma” de la cuestión de las paradojas de 80d-e.

Por esto último, la segunda parte de 81c-d es, realmente, lo verdaderamente central del discurso “verdadero y noble” como respuesta a las paradojas: en ella se explicitan los elementos teóricos y se “desarrolla”. Citemos la parte 81c-d:

“Sócrates: (...) Entonces, puesto que el alma, por ser inmortal y por haber nacido muchas veces, ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido. De modo que no es para nada asombroso que sea capaz de recordar, ya sea sobre la virtud o sobre lo demás, lo que ya anteriormente sabía. Pues como toda la naturaleza es afín y como el alma ha aprendido todas las cosas, nada impide que alguien, al recordar una sola cosa - lo que los hombres llaman efectivamente aprendizaje -, descubra por sí mismo todo el resto, si es valiente y no desfallece al investigar; por tanto, investigar y aprender son, en resumen, una reminiscencia.”

Sin entrar aún totalmente en la cuestión de cómo se factura la respuesta platónica que, como dijimos, está esencialmente en 81c-d podemos hacer algunas observaciones que refutan a la versión “típica” como account de la respuesta platónica. En 81c-d

³¹ Del hecho de que, en esta parte del discurso “verdadero y noble”, Sócrates intente *reproducir* lo que escuchó de los hombres “santos” viene que ella empiece con un “Dicen...”. Este “Dicen...” remite a aquellos hombres santos. Por otro lado, la cita en el corazón de esta parte del discurso “verdadero y noble” pertenece, se cree, a una composición del poeta Píndaro.

³² El *otro* contenido allí presente es irrelevante para el asunto de 80d-e y relevante más bien para el problema de cómo se debe conducir la vida, a saber, que dado que el alma es inmortal y “transmigra” de acuerdo a nuestras acciones en vida, entonces “es necesario vivir la vida lo más piadosamente posible”. Esta tesis constituye un “engarze” de una concepción antropológica de corte metafísico - el hombre como alma inmortal, etc. - con una reflexión del ámbito del “deber ser”.

encontramos que Sócrates hace lo que se puede llamar una “cadena de razonamiento”. Esta cadena de razonamiento *encierra*, por razones ya dadas, la respuesta platónica; por consiguiente, los elementos - los supuestos - de la cadena de razonamiento serán los elementos teóricos de la respuesta platónica, y el modo en que estos elementos se vinculen en la cadena de razonamiento es la clave para comprender la estrategia argumental de la respuesta platónica.

Para dar la “sustancia” de nuestra objeción fundamental a la versión típica queríamos hacer una observación descriptiva con respecto al “eslabonamiento de ideas” en la cita de 81c-d.

En esta cadena de razonamiento podemos observar la presencia del siguiente eslabonamiento de ideas: en una primera instancia, Sócrates *parte* de asumir la inmortalidad del alma y de ello “infiere” que “no hay nada que el alma no haya aprendido” y que “no es para nada asombroso que sea capaz de recordar,... , lo que anteriormente sabía”; y, en una segunda instancia, a continuación de la inferencia anterior, Sócrates infiere de las tesis de que “toda la naturaleza es afín” y de que “el alma ha aprendido todas las cosas” la tesis de que “nada impide que alguien, al recordar una sola cosa - lo que los hombres llaman efectivamente aprendizaje -, descubra por sí mismo todo el resto, si es valiente y no desfallece al investigar”.

Ahora bien, si la cadena de razonamiento de Sócrates en 81c-d contiene el eslabonamiento de ideas que le atribuimos y ella *es* la respuesta platónica a las paradojas de 80d-e, entonces, por un lado, podemos llegar a conceder, *a favor* de la versión “típica”, que la respuesta platónica contenga como elementos teóricos tanto a la tesis a) como a la tesis b), pero, por otro lado, debemos reconocer, *contra* la versión típica, que la respuesta platónica a las paradojas tiene un supuesto - irreductible a las tesis a) y b) -, al cual la versión “típica” omite dar una función en la reconstrucción de ella, hablamos de la tesis - de profundo espíritu metafísico - “toda la naturaleza es afín”.³³

Pero si la respuesta platónica a las paradojas tiene un supuesto al cual la versión “típica” omite dar una función en la reconstrucción de ella, entonces, la versión “típica” es errada en la descripción de los elementos teóricos de los que se vale Platón para salir de la cuestión de 80d-e, y errada en la descripción de la estrategia que Platón usa.

Por lo tanto, la versión “típica” en la tradición de la concepción heredada es errada.

Entonces, en definitiva, ni la versión “eléctica” de Fine ni la versión “típica” en la tradición de la concepción heredada son correctas. La primera porque ninguna versión “eléctica” lo es, y la segunda porque omite dar algún papel en su reconstrucción de la respuesta platónica a la tesis de que toda la naturaleza es afín, tesis que, en efecto, es un supuesto del razonamiento de Sócrates de 81c-d, y por ende, de la respuesta platónica a 80d-e.

Pasemos ahora a desarrollar lo que nosotros creemos que es la respuesta de Platón a las paradojas del *Menón*.

Nosotros habíamos concluido que la versión correcta de la respuesta platónica se hallaba en la tradición de la concepción “heredada”. Por otro lado, observamos que la tesis “toda la naturaleza es afín” es un elemento teórico - un supuesto - de la respuesta platónica. Y, a su vez, nosotros concedimos a la versión “típica” que las tesis a) y b) son elementos teóricos de la respuesta platónica.³⁴

³³ La tesis “Toda la naturaleza es afín” traduce al castellano la frase griega “ἀπάσης συγγενοῦς οὐσίας” - frase griega que los angloparlantes traducen como “All nature is akin” -. Esta frase griega viene - aproximadamente - a significar que todas las cosas de la naturaleza tienen semejanzas entre sí en virtud de que tienen un origen común. Para la discusión más detallada de qué entender por esta frase recomendamos leer “On the 'kinship' of 'all nature' in Plato's *Meno*” de Steven Tigner.

En este marco, nuestra tesis con respecto a los elementos teóricos de la respuesta platónica a las paradojas es que estos consisten en las tesis a) y b) *más* la tesis “toda la naturaleza es afin”. Por consiguiente, tenemos que argumentar a favor de que en la respuesta platónica no hay más elementos intrínsecos que los señalados.

Nuestra estrategia para mostrar que en la respuesta platónica no hay más elementos teóricos - supuestos - que las tesis a), b) y “toda la naturaleza es afin”, consiste, primero en aislar *todas* las afirmaciones individuales presentes en 81c-d - el pasaje *clave* de la cuestión de la respuesta platónica -, y luego mostrar que las tesis allí presentes que son distintas de a), b) y “toda la naturaleza es afin” *no* son supuestos en el razonamiento de Sócrates.

Para poner en marcha el primer momento de nuestro plan volvamos a citar 81c-d:

“Sócrates: (...) Entonces, puesto que el alma, por ser inmortal y por haber nacido muchas veces, ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido. De modo que no es para nada asombroso que sea capaz de recordar, ya sea sobre la virtud o sobre lo demás, lo que ya anteriormente sabía. Pues como toda la naturaleza es afin y como el alma ha aprendido todas las cosas, nada impide que alguien, al recordar una sola cosa - lo que los hombres llaman efectivamente aprendizaje -, descubra por sí mismo todo el resto, si es valiente y no desfallece al investigar; por tanto, investigar y aprender son, en resumen, una reminiscencia.”

Las tesis individuales que hallamos en 81c-d son las siguientes, en orden de aparición:

1. El alma es inmortal y ha nacido muchas veces.
2. El alma ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades.
3. No hay nada que el alma no haya aprendido.
4. El alma es capaz de recordar lo que anteriormente sabía.
5. Toda la naturaleza es afin.
6. Nada impide que el alma, al recordar - aprender - una sola cosa, descubra por sí misma todo el resto, si es valiente y no desfallece al *investigar*.
7. Investigar y aprender son una reminiscencia.

Ahora pasemos a considerar una por una las tesis y chequear si la tesis del caso es un supuesto de la respuesta platónica o no.

En primer lugar, la tesis 1) *sí* es un supuesto de la respuesta platónica ya que Sócrates en 81c-d no la deduce de ninguna otra idea.

En segundo lugar, la tesis 2) *no* es un supuesto de la respuesta platónica ya que Sócrates la “infiere” en 81c-d de la tesis 1).

En tercer lugar, hallamos las tesis 3) y 4). La conjunción de estas tesis *es* la tesis b) de *Vt*, y *para nosotros* esta tesis *será*, en nuestro modelo de la respuesta platónica, un

³⁴ La tesis a), la tesis de que el alma es inmortal y transmigra, es un elemento teórico indiscutible de la respuesta platónica. En cambio, puede discutirse si la tesis b), la tesis de que el alma conoció todas las cosas y guarda recuerdo de todas las cosas que puede conocer, es un *elemento* teórico - un átomo teórico - de la respuesta platónica ya que Platón, en 81c-d, pretende deducirla de la tesis a). Ahora bien, nosotros creemos correcto tratar a ambas tesis como elementos teóricos de la respuesta platónica porque ambas están en la trama de la respuesta platónica, y, a pesar de lo que Platón crea, es dudoso o directamente falso que la tesis a) implique a la tesis b). Esto es, en realidad, la tesis b) *es* una premisa última de la respuesta platónica porque es lógicamente independiente de la tesis a).

supuesto de la respuesta platónica porque, si bien Sócrates en 81c-d pretende inferir las tesis 3) y 4) a partir de la tesis 1), no es verdadero, y ni siquiera verosímil, que se sigan de 1). Esto es, las tesis 3) y 4) - la tesis b) de Vt - son *de hecho* supuestos del razonamiento socrático, aunque Sócrates, al inferirlas de 1), no les dé ese status.

En cuarto lugar, la tesis 5) *sí* es un supuesto de la respuesta platónica porque en 81c-d Sócrates no la infiere de ninguna/s otra/s tesis.

Por último, notoriamente, las tesis 6) y 7) no son supuestos del razonamiento de Sócrates pues son las últimas conclusiones de este.

Luego, ninguna tesis que no es a) o b) de Vt o “Toda la naturaleza es afín” es un supuesto de la respuesta platónica, y es correcto caracterizar el “núcleo teórico” de la respuesta platónica, el grupo de sus supuestos, en esta lista:

a) El alma, tomada como la persona misma, es inmortal y ha encarnado y desencarnado varias veces a lo largo de una existencia eterna.

b) El alma conoció todas las cosas y guarda recuerdo de cada una de las cosas que se pueden conocer.

c) Toda la naturaleza es afín.

En virtud de que nuestro punto de vista caracteriza en estas tres tesis el “núcleo teórico” de la respuesta platónica es que lo conceptualizamos como una “reedición” de la versión “típica” en la tradición de la concepción heredada ya que, como vimos, la versión típica caracterizaba el núcleo teórico en términos de las tesis a) y b).

Introduzcamos la expresión “Rvt” para la reconstrucción del núcleo teórico de la respuesta platónica que *nosotros* ofrecemos.

De acuerdo a nuestra comprensión de la respuesta platónica en Rvt el núcleo teórico de esta es una *teoría* que caracteriza las condiciones de posibilidad de la investigación, e implica que están dadas. Como veremos más tarde, el hecho implicado por las tesis a), b) y c) que es - tomado como - la condición de posibilidad de la investigación es el hecho de que los recuerdos del alma inmortal y “peregrina”, recuerdos que cubren todo lo que hay para conocer, están *intercomunicados* por “afinidades” que les vienen de ser “recuerdos de” cosas afines.

A su vez, en esta teoría convergen contenidos de Antropología Filosófica, Gnoseología y Metafísica. Es, podríamos decir, una teoría filosófica “multidisciplinaria”.

El componente *antropológico* viene captado en la “inmortal” concepción del hombre como un alma inmortal y “peregrina” - que va de cuerpo en cuerpo - que se expresa en la tesis a) en Rvt.

A su vez, el componente *gnoseológico* es la tesis b) de Rvt, tesis que implica, por un lado, *para la historia del alma individual*, que en el curso de ella el alma conoció cada cosa que se puede conocer, y por otro, *para la naturaleza del alma*, que el alma es tal que guarda el recuerdo de cada una de las cosas que puede llegar a conocer.

Y, por último, el componente *metafísico* es la tesis de que toda la naturaleza es afín. Como dijimos, esta tesis hay que entenderla en el sentido de que todas las cosas tienen afinidades entre sí porque tienen un origen común: “ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης”.

Ahora pasemos a la cuestión de la *estrategia* por la cual Platón, con los elementos teóricos que le atribuimos, efectúa la argumentación que le permite “cerrar” el problema de 80d-e.

La *estrategia* de Platón contra las paradojas de 80d-e *no* es una “respuesta directa” a las paradojas en el sentido de que *no* es una desarticulación crítica de los argumentos. En

rigor, la estrategia de Platón *contra* las paradojas es un argumento *a favor de* la tesis de que el alma puede llegar a investigar una materia que ignora. En este caso, la devolución de Platón ante al argumento problemático es arremeter contra la conclusión y no contra el argumento.

Por otro lado, en nuestra opinión, la estrategia de Platón para “probar” que es posible para el alma llegar a investigar en una materia que ignora es tal que da un rol *estructuralmente diferencial* a las tesis a), b) y c) de Rvt. Lo que, en concreto, pensamos es que la tesis a) aporta a la respuesta platónica dando el fondo antropológico en el cual la argumentación se desarrolla mientras que las tesis b) y c) son las que “engranan” en la argumentación misma. Esto es, en nuestro punto de vista, el supuesto a) que Rvt atribuye a la respuesta platónica es un *presupuesto* de la argumentación platónica, y los demás son *premisas* de esta. A su vez, que la tesis a) sea un presupuesto de la argumentación quiere decir que viene a explicar lo que en ella se entiende por el alma. Por otro lado, la tesis a), como presupuesto de la argumentación contra las paradojas, hace otros dos aportes a la misma: primero, potencia la *verosimilitud* de la premisa que vendría a ser la tesis b), y segundo, da el toque definitivamente platónico a la argumentación.

A la tesis a) le asignamos el lugar de “presupuesto” de la argumentación en virtud de que la argumentación no la “necesita” como premisa, con las tesis b) y c) jugando ese papel alcanza.

En el tema de *reconstruir* la estrategia argumental de Platón haremos esta opción: primero, explicaremos lo que consideramos ser el camino que, con las tesis b) y c) como premisas, Platón toma para establecer que el alma puede investigar una materia que ignora; y segundo, expondremos porqué tenemos este como nuestro punto de vista.

La “respuesta indirecta” de Platón a las paradojas de 80d-e tal como nosotros la vemos es en una estrategia de “dos movimientos”. En el primer movimiento, Platón pretendería que las tesis b) y c) implican que el alma se encuentra en un cierto estado de cosas. Y, en el segundo movimiento, Platón pretendería que tal estado de cosas establece la posibilidad de que el alma investigue en una materia que ignora.

Desarrollemos nuestra reconstrucción empezando por “el primer movimiento”.

En nuestra opinión, en este primer movimiento, Platón pretende, en el supuesto de que b) y c) son verdaderas, que en ese caso los recuerdos del alma, recuerdos que abarcan todo lo que ella puede llegar a conocer, son ellos mismos “afines” entre sí.

Con qué razonamiento Platón podría pretender que los supuestos b) y c) implican que los recuerdos del alma, que abarcan todo lo que ella puede llegar a conocer, son afines entre sí?

Creemos que lo pretendería razonando así: el alma tiene recuerdo de cada una de las cosas que puede llegar a conocer - tesis b) de Rvt-, y, a su vez, todas las cosas son afines - tesis c) de Rvt -, por consiguiente, los recuerdos del alma deben ser afines entre sí,³⁵ porque sus *contenidos* respectivos lo son entre sí.

Ahora tomemos “el segundo movimiento”.

En nuestra opinión, en este segundo movimiento, Platón pretende que si los recuerdos del alma, que abarcan todo lo que hay para conocer, son afines entre sí, entonces el alma puede llegar a investigar una materia que ignora.

³⁵ En este razonamiento se está suponiendo que los recuerdos son representaciones de aquello que ayudan a recordar: porque los recuerdos son representaciones ocurre que ellos mismos son afines entre sí en el supuesto de que aquellas cosas que recuerdan lo sean. Atribuir esta idea a Platón no es *tan* alocado como podría parecer porque él a partir de cierto punto de su pensamiento hizo casi omnipresente a la relación de representación.

Cómo Platón podría esperar que el hecho de que los recuerdos del alma sean afines asegure que el alma puede investigar las cosas que no conoce?

Para explicar cómo entendemos que Platón espera que el estado de cosas señalado dé la posibilidad de la investigación sobre una materia que se ignora usemos una analogía.

La *imagen* que funcionará a la base de la analogía es la siguiente: la vía del tren hacia la ciudad de Minas permite que el tren se desplace hacia Minas, y, a su vez, la vía del tren hacia Minas permite que el tren vaya hacia allí *porque* los durmientes y los rieles están *unidos* por remaches.

Ahora tracemos la analogía de esta manera: el tren corresponde al alma, los durmientes y los rieles de la vía corresponden a los recuerdos del alma, los remaches en la vía corresponden a las afinidades entre los recuerdos y la ciudad de Minas corresponde a una materia en la que el alma no tiene conocimiento.

Entonces, la analogía es: del mismo modo que el tren puede moverse hacia Minas por la vía del tren en virtud de que los remaches unen los durmientes y los rieles, el alma puede llegar a investigar una materia que no conoce por sus recuerdos “unidos” por afinidades en virtud de que ellos son afines.³⁶

Entonces, en suma, Platón, en nuestra reconstrucción, responde a las paradojas de *Menón* argumentando a favor de que el alma puede investigar en una materia que no conoce, y esto último - con la tesis a) de Rvt como presupuesto - lo efectúa deduciendo de las tesis b) y c) de Rvt que los recuerdos del alma están intercomunicados por afinidades y tomando al hecho de que los recuerdos del alma están intercomunicados por afinidades como la condición de posibilidad de que el alma llegue a investigar en una materia que ignora - los recuerdos unidos por afinidades funcionarían como una vía del tren que permite al alma-tren desplazarse hacia una materia que no conoce -.

Ahora exponamos porqué pensamos que la estrategia platónica contra las paradojas es como dijimos. *A grosso modo*, nuestra razón para pensar que es correcta es que da solución a dos rompecabezas planteados en 81c-d.

Ya concluimos que 81c-d es la parte del diálogo esencial para reconstruir la respuesta platónica a las paradojas. Ahora bien, a nuestro entender, la parte de 81c-d relevante para reconstruir la *estrategia* con la cual Platón responde a las paradojas es el pasaje 81d. A nuestro entender, la parte de 81c-d que cae fuera de 81d es relevante a la argumentación platónica en la medida que explicita el *presupuesto* de que el alma es inmortal y transmigra, la cual no es una relevancia menor.

En 81d Platón escribe:

“Sócrates: (...) Pues como toda la naturaleza es afín y como el alma ha aprendido todas las cosas, nada impide que alguien, al recordar una sola cosa - lo que los hombres llaman efectivamente aprendizaje -, descubra por sí mismo todo el resto, si es valiente y no desfallece al investigar...”

A nuestro ver, en esta porción de texto está contenido *implícitamente* el argumento que atribuimos a Platón contra las paradojas, argumento según el cual el alma puede llegar a investigar una cosa que ignora gracias a que todos sus recuerdos son afines entre sí, si es que guarda recuerdo de todo lo que hay para conocer y todas las cosas son afines. Así, a

³⁶ Otra imagen que puede echar luz sobre cómo el hecho de que los recuerdos del alma sean afines entre sí podría garantizar la posibilidad de la investigación de lo que no se conoce es la que toma a los recuerdos intercomunicados por afinidades como un “hilo de Ariadna” siguiendo la pista del cual el alma puede llegar a una materia desconocida.

nuestro entender la “respuesta indirecta” de Platón es un argumento implícito del discurso “verdadero y noble” de Sócrates en 81d.

Examinemos los contenidos de 81d.

Es notorio que en 81d Sócrates hace una inferencia - lo indica la expresión “pues” -.

En la inferencia, Sócrates toma como premisas la tesis “toda la naturaleza es afín” y la tesis “el alma ha aprendido todas las cosas”, y la conclusión que saca inmediatamente de las premisas es que “nada impide que alguien, al recordar una sola cosa - lo que los hombres llaman efectivamente aprendizaje -, descubra por sí mismo todo el resto, si es valiente y no desfallece al investigar”.

Cómo debemos interpretar la conclusión de esta inferencia?

A nuestro ver es correcto entender que lo que ella enuncia es que en el caso de que el alma *recuerde* al menos una cosa e investigue - con tenacidad -, entonces ella podría *recordar* - ya que “descubrir”, en tanto cuenta como “aprender”, también es recordar - todo lo demás. Así, para Platón dado que todo es afín y que el alma ha aprendido todo, entonces si ella recuerda una cosa e investiga, entonces ella puede recordar todo lo demás.

Por otro lado, cómo es que la tesis de que el alma aprendió todo juega un rol en la inferencia?

A nuestro entender la tesis de que el alma aprendió todo, en esta inferencia, juega el rol de *garantizar* que en el alma hay recuerdos de todo lo que hay para conocer. De hecho, nosotros vimos que en 81c-d Platón juzga que si el alma aprendió todo entonces ella es capaz de recordar lo que aprendió.

Por esta razón, a nuestro ver, la inferencia de 81d, en última instancia, depende de las tesis de que el alma guarda recuerdo de todo lo que hay para conocer y de que todo es afín.

En consecuencia, a nuestro juicio, la inferencia de 81d consiste en esta inferencia: porque el alma guarda recuerdo de todo lo que hay para conocer y todo es afín ocurre que si ella recuerda una cosa e investiga, entonces ella puede recordar todo lo demás.

A nuestro entender, es en esta última reconstrucción de la inferencia de 81d que empieza a “salir a la luz” que Platón implícitamente da allí la “respuesta indirecta”. Examinemos más detalladamente la inferencia de 81d así reconstruida.

En primer lugar, parece que de las premisas se extrae la conclusión en el entendido de que las premisas determinan que los recuerdos del alma, que abarcan todo lo que hay para conocer, están en ciertas “relaciones” que hacen posible que dado que el alma recuerde una cosa e investigue, entonces ella pueda recuperar todos sus otros recuerdos. Es decir, parece factible que de las premisas se extraiga la conclusión a raíz de que se concibe que las premisas determinan que los recuerdos entre sí están unidos por ciertas “relaciones” que permiten, en el supuesto de que el alma recuerde una cosa e investigue, que ella pueda *desde* ese recuerdo inicial y gracias a la investigación “desplazarse” hacia otros recuerdos suyos no “despertados” aún.

En segundo lugar, parecería que si Platón demanda que las premisas implican que si el alma recuerda una cosa e investiga - con tenacidad, etc. -, ella podría recordar todo lo demás, entonces él supone que estas implican que el alma puede investigar una materia que ignora, porque sólo si investiga algo que ignora es que podría el alma recordar “todo lo demás”.

Entonces, en la inferencia de Platón tendríamos que hallar, en las *premisas*, razones para creer que es posible para el alma investigar lo que no conoce, y, en consecuencia, allí tiene que haber implícita una “respuesta indirecta” de Platón a las paradojas sobre la base de las premisas de la inferencia de 81d.³⁷ Y, por otro lado, en las premisas de la inferencia de 81d tendríamos que hallar razones para creer que los recuerdos del alma están en relaciones que hacen posible que si el alma recuerda una cosa e investiga, ella pueda recordar todo lo demás.

Es decir, en suma, como vemos la inferencia de 81d propone dos rompecabezas: primero, debemos reconstruir el argumento para la tesis de que el alma puede investigar lo que no conoce sobre la base de las premisas de la inferencia de 81d - tesis que concluimos que eran “toda la naturaleza es afín” y “el alma guarda recuerdo de todas las cosas que hay para conocer” -, pues allí estaría implícito; y segundo, debemos, sobre la base de las premisas de la inferencia de 81d, caracterizar la relación entre los recuerdos, que estaría dada supuesta la verdad de las premisas, y que sería lo que en última instancia permite que el alma pueda descubrir/recordar todo lo demás si recuerda una cosa e investiga.

Ahora bien, *nuestra* reconstrucción de la argumentación platónica se remite como tal al “argumento implícito” para la tesis de que el alma puede investigar algo que no conoce que hemos dado por existente en 81d, y, en relación a este, tiene dos cualidades - estrechamente vinculadas entre sí - que invitan a pensar que encarna una comprensión correcta.

En primer lugar, la reconstrucción versiona al “argumento implícito” de Platón en 81d para la tesis de que el alma puede investigar lo que ignora en un argumento montado sobre los contenidos de las tesis “toda la naturaleza es afín” y “el alma guarda recuerdo de todas las cosas”, es decir, sobre los contenidos de las tesis que tienen que ser las premisas del “argumento implícito”.

Y, en segundo lugar, a la vez la reconstrucción da una explicación de la “relación” entre los recuerdos supuesta en la inferencia de 81d que cumple la condición de hacer verosímil en principio el hecho de que si el alma recuerda una cosa e investiga, ella podría recordar todo lo demás: la “afinidad” de los recuerdos.

En suma, nuestra reconstrucción del argumento platónico a favor de que el alma puede investigar en una materia que ignora resuelve el rompecabezas del “argumento implícito” para esa tesis en 81d, y a su vez, en un mismo golpe, resuelve el rompecabezas de la “relación” entre los recuerdos que se supone en la inferencia de 81d. En virtud de estas razones, creemos que es acertada.

Agradezco mucho la participación de Ximena Ocampos en la producción de “Sobre la paradoja en *Menón* 80d-e”. El trabajo con ella permitió que hiciera un uso crítico y reflexivo de las traducciones de *Menón* que consulté. Ximena es estudiante avanzada de Filosofía y Griego en FHCE, UdelAR.

Bibliografía específica:

- (1974) Bradie, Michael, “Polanyi on the *Meno* Paradox”, *Philosophy of Science*, Vol. 41, No. 2 (jun., 1974), p. 203.
- (2008) Divenosa, Marisa, “Introducción al *Menón*” en *Menón*, *Laques*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2008.

³⁷ No olvidemos que tenemos evidencia independiente para considerar que en el discurso “verdadero y noble”, y en esta parte en particular, 81c-d, está la respuesta de Sócrates a las paradojas.

- (2006) Fine, Gail, "Inquiry in the *Meno*", en *Cambridge Companions to Plato*, Cambridge University Press, 2006.
- (1953) Gibling, Charles H., "Meno's Fundamental Weakness", *The Classical Journal*, Vol. 48, No. 6 (Mar., 1953) pp. 201-207.
- (1969) Moline, Jon, "Meno's Paradox?", *Phronesis*, Vol. 14, No. 2 (1969), pp. 153-161.
- (1948) Phillips, Bernard, "The Significance of *Meno's Paradox*", *The Classical Weekly*, Vol. 42, No. 6 (Dec. 20, 1948), pp. 87-91.
- Platón, *Menón, Laques*, Traducción de Marisa Divenosa, Editorial Losada, Buenos Aires, 2008.
- Platón, *Obras Completas*, Aguilar, 1977, Madrid.
- Platón, *Menón* (griego), <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DMeno>
- Platón, *Menón* (inglés), *Plato in Twelve Volumes*, Volumen 3, traducción de W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DMeno>
- Platón, *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 2000.
- (1976) Simon, Herbert A., "Bradie on Polanyi on the *Meno Paradox*", *Philosophy of Science*, Vol. 43, No. 1 (Mar., 1976), pp.147-150.
- (1970) Tigner, Steven, "On the "kinship" of "all nature" in Plato's *Meno*", *Phronesis*, Vol. 15, No. 1 (1970), pp. 1-4.
- (1986) Welbourne, Michael, "Meno's Paradox", *Philosophy*, Vol. 61, No. 236 (Apr., 1986), pp. 229-243.

Bibliografía general

- (1960) Brun, Jean, *Platón y la Academia*, Paidós, Barcelona, 1992.
- (1961) Bluck, R. S., "Plato's *Meno*", *Phronesis*, Vol. 6, No. 2 (1960), pp. 94-101.
- (1963) Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón, Tomo II*, Madrid, 1979.
- (1935) Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, 1968.
- (1965) Eggers Lan, Conrado, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2000.
- (1960) Hoerber, Robert G., "Plato's *Meno*", *Phronesis*, Vol. 5, No.2 (1960), pp. 78-102.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Apología*, Alianza Editorial, España, 1971.
- (1953) Mondolfo, R., *Breve Historia del Pensamiento Antiguo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.
- (1955) Mondolfo, R., *Sócrates*, Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1960.
- (2006) Mosterín, Jesús (2006), *La Hélade*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1932) Taylor, Alfred E., *El pensamiento de Sócrates*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2004.
- (1922) Taylor, Alfred E., *Platón* (título en inglés: *The mind of Plato*), Editorial Tecnos, Madrid, 2005.
- (1957) Verdenius, W. J., "Notes on Plato's *Meno*", *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 17, Fasc. 3 (1957), pp. 289-299.
- (1964), "Further Notes on Plato's *Meno*", *Mnemosyne*, Vol. 17, Fasc. 3 (1964), pp. 261-280.
- (1983) Vlastos, Gregory, "The Socratic Elenchus", *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11.
- (1985), "Socrates' Disavowal of Knowledge", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, No. 138 (Jan., 1985).

----- (1987), "Socratic Irony", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 37, No. 1 (1987), pp. 79-96.

El objetivo de la colección *Avances de Investigación* es fortalecer la difusión del rico y valioso trabajo de investigación realizado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE). Asimismo procura estimular la discusión y el intercambio a partir de estos *pre-prints*, preservando la posibilidad de su publicación posterior, en revistas especializadas o en otros formatos y soportes.

La colección incluye no solo versiones finales e informes completos sino –como lo sugiere su propia denominación– avances parciales de procesos de investigación, incipientes o no.

Las versiones de *Avances de Investigación* están disponibles simultáneamente en soportes impreso y digital, pudiendo accederse a estas últimas a través del sitio web de FHCE.

La colección, continuadora de las ediciones de *Papeles de trabajo* y *Colección de estudiantes*, consiste en una serie de pre-publicaciones que integra (ahora en una única serie) trabajos seleccionados a partir de llamados específicos abiertos a estudiantes, egresados y docentes de la FHCE.

Departamento de Publicaciones
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación

