

Meditación sobre el fracaso provisional de la investigación filosófica a partir del *Ménón*

Meditation on the Provisional Failure of the Philosophical Investigation from the *Meno*

José Alfonso Villa Sánchez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
alphonsovilla@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3254-0613>

Fecha de recepción: 15/03/2022 • Fecha de aceptación: 27/05/2022

Resumen

Esta es una meditación sobre el papel que juega el fracaso —a veces provisional, a veces definitivo— en toda investigación filosófica. El recurso para llevar a cabo este ejercicio lo ofrece Platón en el *Ménón*, cuya primera parte ilustra muy bien la situación de una investigación que, a la mitad de su caminar, debe cambiar el rumbo porque ha entrado en un callejón sin salida. Apenas iniciado, el diálogo va enfrascándose en una serie de intentos que llevan a los investigadores (a Sócrates y Menón, por un lado; al escritor del diálogo y al lector del mismo, por el otro) a un impase en la indagación, que termina finalmente en fracaso y obliga a reiniciar el trabajo desde el principio, justamente a la mitad del texto del *Ménón*.

Palabras clave: Círculo hermenéutico, investigación, lo universal, Menón.

Abstract

This is a meditation on the role that failure —sometimes provisional, sometimes final— plays in all philosophical inquiry. The resource to carry out this exercise is offered by Plato in the *Meno*, the first part of which very well illustrates the situation of an investigation that, halfway through, must change course because it has entered a blind alley. As soon as it started, the dialogue became involved in a series of attempts that led the researchers (Socrates and Meno, on the one hand; the writer of the dialogue and its reader, on the other) to an impasse in the investigation, which ended finally in failure and forces to restart the work from the beginning, exactly in the middle of the text of the *Meno*.

Keywords: Hermeneutical circle, Meno, research, the universal.

Introducción

La investigación filosófica busca “lo que es lo mismo en todas las cosas” (*Men.*, 75a); en todas las cosas de un género, de un campo de la realidad. Pero, ¿qué es la investigación sino la marcha de la razón (Zubiri, 1983: 25-29), sobre las huellas que la propia inteligencia prefigura, para adentrarse en la realidad, específicamente en el campo de realidad que se ha impuesto como tarea, a fin de encontrar solución a un problema determinado o, al menos, mayor claridad teórica sobre el asunto?

Esa marcha de la razón es un movimiento circular hermenéutico hipercomplejo, conformado por varios momentos que se requieren esencialmente entre sí: la razón y su marcha; la inteligencia y las huellas que le debe poner a la razón; el campo de realidad (Zubiri, 1982: 21-44) donde quedan esas huellas y sobre las que marcha la razón; y el asunto que se está clarificando en esa marcha. Al círculo completo se ha accedido ya por cualquiera de sus momentos, sin que ninguno de ellos tenga prioridad, ni ontológica ni epistemológica, sobre los demás; y sin que esto signifique que el contenido de los momentos sea ya claro y transparente para la investigación, pues en el colofón de la misma lo que se aclara es sobre todo el camino que se siguió.

¿Por qué reparar en que la trayectoria de una investigación filosófica pasa por momentos de aporía, tanto en lo teórico como en lo anímico? Porque esa experiencia de desorientación, de pérdida de rumbo en el caminar de la investigación es, no pocas veces, el motor necesario que relanza la indagación en dirección de la intuición que le dio origen. Sobre todo el investigador que se inicia en este oficio ha de saber que la investigación que tiene final exitoso ha tenido que salvar escollos complicados. Así, por ejemplo, del gran proyecto que Heidegger tenía para *Ser y Tiempo*, conformado por dos partes con tres secciones cada una (Heidegger, 2003: 62-63), sólo quedan

en dicho libro las dos primeras secciones de la primera parte. ¿Por qué el libro se cierra abruptamente, sin conclusión de por medio? Porque a la búsqueda se la han abierto otros horizontes, que hacen imposible continuar el proyecto tal como estaba previsto en el párrafo 8 (Xolocotzi, 2011: 112-113). La paradoja está en que en el fracaso provisional de la investigación se convierte precisamente en la condición de posibilidad de la conquista de su objetivo.

El círculo de la investigación

Ahora bien, ¿acaso ese acto circular hipercomplejo que es la investigación tiene la claridad y la transparencia de la linealidad geométrica, y así como comienza avanza sin sobresaltos hasta el final, aunque sea de manera circular? No obstante que la respuesta obvia es negativa, la reflexión sobre la naturaleza del método en la investigación cuando ésta resulta exitosa, suele recubrir y ocultar los momentos de fracaso, retroceso y desorientación de la marcha de la razón con los momentos de reconocimiento y éxito. Pero, ¿se va a negar que el fracaso, la frustración, la desilusión, la decepción, el cansancio, la tentación de abandonar la tarea, conforman en el círculo hipercomplejo de la investigación el anverso del éxito, de los buenos resultados, de la satisfacción y del reconocimiento? ¿no se debe reparar, más bien, en que esa mixtura de inconvenientes y logros acompaña la investigación de punta a punta? En todo caso, esos reveses requiere también ser atendidos explícitamente por la filosofía, como un momento positivo de la investigación.

Mas, ¿por qué en una meditación, y no en un análisis, una crítica o una interpretación de textos y del asunto mismo? Desde luego que se puede realizar análisis, crítica o interpretación sobre el fracaso provisional en la investigación propia de la filosofía. Pero en la meditación el alma suspende su prurito de hacer por las cosas, de someterlas al señorío de las categorías que precisan el análisis, la crítica, la interpretación; da dos pasos atrás, se mueve del centro donde la puso la epistemología moderna, de Descartes a Husserl, pasando desde luego por Kant, y toma la iniciativa de que el asunto

venga y se muestre según su propia naturaleza: el alma se dispone en el estado de ánimo de una cierta pasividad y despreocupación, para que sea el problema mismo el que haga oír su voz, el que se presente y comparezca por su propio poder. Requiere el mismo esfuerzo y la misma disciplina disponerse a escuchar en la meditación, abandonar el protagonismo del centro, que agobiarse con preguntas en cualquiera de los otros modos de investigar.

En qué consiste más precisamente el método filosófico de la meditación en cuanto disposición lo dice bien Heidegger en las siguientes líneas:

Echar a andar en la dirección que una cosa, por sí misma, ha tomado ya, es lo que en nuestra lengua se dice meditar (*sinnan, sinnen*). Prestarse al sentido (*Sinn*) es la esencia de la meditación (*Bessinnung*). Esto quiere decir algo más que la mera toma de conciencia de algo. Todavía no estamos en la meditación si estamos sólo en la conciencia. La meditación es más. Es la serenidad para con lo digno de ser cuestionado. Por la meditación, entendida de esta manera, llegamos propiamente allí donde, sin experienciarlo y sin verlo del todo, residimos ya desde hace tiempo. En la meditación nos dirigimos a un lugar desde el que, por primera vez, se abre el espacio que mide todo nuestro hacer y dejar de hacer (Heidegger, 2001: 49).

En medio de tanta información y de tanta investigación, se precisa meditar. Y en medio del exacerbado culto al éxito en la investigación, el alma conserva para sí la posibilidad de detener sus pasos en la región de la meditación y dejarse aleccionar por la pedagogía de los permanentes momentos de fracaso y desánimo. ¿Acaso no es en el olvido de estos momentos donde tiene su origen la soberbia que a veces acompaña al éxito de la investigación académica y científica, y la exigencia narcisista de reconocimiento? La meditación sobre los permanentes instantes de derrota es el antídoto para la pandemia de triunfalismo en la investigación filosófica que recorre la época presente.

Si se trata de una investigación filosófica lograda, alcanzada, finalmente llevada a término, es porque ha tenido en su trayecto episodios de desorientación y no pocas veces de fracaso. Y esos episodios son inevitables en la buena investigación; de manera que no ha de temérseles sino, por el contrario, se ha de cultivar la paciente inteligencia y la prudencia que recojan, a su tiempo, el provecho que ofrecen. Si bien el que busca encuentra, ese camino de búsqueda ha de pasar por la confusión, el desconcierto, la frustración y hasta la pérdida del norte, momentos que graban el ánimo de quien indaga, junto a los del gozo y la satisfacción cuando la averiguación ha llegado a su término. El resultado será, en muchos casos, la idea clara y distinta sobre la temática de investigación; pero ha sido, sobre todo, un amasijo contradictorio de estados de ánimo, motor de la búsqueda. Y sin el motor conformado por ese amasijo no hay búsqueda intelectual de la verdad, ni tampoco buenos y meritorios resultados.

Esta meditación se dispone, pues, a la escucha de la primera parte del *Menón* (70a-80d), ilustración ejemplar de un fracaso provisional en el camino de la investigación sobre el εἶδος de la virtud, camino emprendido en el diálogo por Menón y Sócrates, magistralmente plasmado por la pluma de Platón. ¿Dónde encuentra su justificación esta categoría del “fracaso provisional” para ser aplicada a la lectura y a la interpretación del *Menón*? En el propio diálogo, tal como ha sido construido por Platón. Cuando al camino que se ha seguido hasta el momento para averiguar qué es la virtud se le cierran todas las posibilidades de avance, no hay más remedio que volver al inicio y empezar de nuevo. Así dice Sócrates: “Me parece entonces necesario, mi querido Menón, que te vuelva a replantear desde el principio la misma pregunta «qué es la virtud»” (*Men.*, 79c). Este nuevo intento, si bien no resolverá definitivamente el problema, al menos llega a una conclusión (*Men.*, 100b) que permitirá continuar la investigación y no dejarla en un callejón sin salida.

Cada uno de los diálogos que conforman el *corpus* de la obra de Platón es una creación literaria y filosófica, cuyo propósito es tratar de manera compleja sobre algún asunto también complejo; ninguno de los diálogos tiene pretensiones de reportaje, o de reconstrucción histórica: ni de la vida de Sócrates, ni de la Atenas de la época,

aunque puedan aportar información valiosa para tal efecto. En la voz de cada uno de los participantes en el diálogo, Platón va dando cuenta de las distintas opiniones que conforman el complicado estado de la cuestión del problema que le ocupa. En cada diálogo, sin embargo, es él quien piensa y habla en los personajes que convoca: pregunta, se contesta, escucha, discute, duda; asume plenamente el argumento del personaje en turno, lo hace fuerte; luego lo contrasta con los argumentos que salen de boca de los otros dialogantes; y, entre tanto, aunque en algunos casos el diálogo termina en aporía, ha dejado entrar una propuesta de solución al problema, que muy probablemente Sócrates mismo no aprobaría, como sucede con su creativa teoría de las ideas (*Rep.*, 507b). Pero Platón ha sabido proteger espléndidamente, remontándolas al halo de santidad que ya envuelve a Sócrates, sus provocadoras propuestas de solución a los problemas: al lector desprevenido se le puede pasar por alto la distinción entre lo que es dicho de Sócrates y lo que es creación y proposición de Platón como filósofo y escritor. De modo que el *Menón* es el testimonio, no del trayecto accidentado y difícil de la investigación sobre la virtud por parte de los dialogantes, sino del duro y complicado camino que ha debido seguir Platón para hacer alguna claridad sobre el tema de la virtud, en medio de las diferentes opiniones que circulan al respecto, con las cuales dialoga y se confronta, y que no logran ponerse de acuerdo.

Cabe aclarar que esta meditación no es un estudio sobre el *Menón*, sino un ejercicio de meditación sobre esa recurrente experiencia de fracaso por la que pasa no pocas veces una investigación filosófica, y que suele quedar en el olvido una vez que el trabajo filosófico ha logrado cumplir sus objetivos. Al quedar en el olvido no se repara, sin embargo, en el servicio que presta a la tarea de la que forma parte; y hasta puede llegar a creerse que es un momento que debiera tratar de evitarse a toda costa. Pero si bien una investigación filosófica no echa a andar pensando en llevarla al fracaso, no está de más considerar que muy probablemente tal cosa puede suceder.

Un texto resguardado en el altar de lo clásico como el *Menón* tiene ya consolidada una ortodoxia en su lectura y recepción (Grube, 1973; Guthrie, 1990; Reale, 2003). Al asumir esta recepción se

abren posibilidades para reparar en aspectos y posibilidades emanadas y testimoniadas por el propio texto, como sucede con este tema del fracaso momentáneo y transitorio que hay en la investigación filosófica. Al peso de la ortodoxia de la recepción le podrá parecer un asunto menor; pero el diálogo mismo muestra que Platón pensaba lo contrario, como de soslayo dejará ver la presente meditación.

El *Menón*, que empieza abordando el problema de si la virtud puede ser enseñada, girará después hacia la pregunta por la esencia de la misma. El inicio (*Men.*, 70a) y el giro mencionado (*Men.*, 80d) permiten a F. J. Olivieri, traductor del diálogo y autor de la introducción del mismo, dividirlo en dos partes (Platón, 1983: 277-279), a las que no asigna ningún título. La primera, que comprende de la página 70a a la 80d, podría sin embargo titularse del siguiente modo: “Dificultades para alcanzar el conocimiento universal”; mientras que la segunda, que va de la página 80d a la 100c, podría llevar por título “Digresiones sobre la virtud”. El inicio de esta segunda parte lo marca la siguiente línea, con palabras de Menón: “¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es?” (*Men.*, 80d).

En el *Menón* se muestra magistralmente, pues, cómo una investigación que llega relativamente a buen término conserva, sin embargo, en su interior, aquel momento de fiasco: pero como un momento presente, no sólo como pasado, que sigue dando frutos. Más allá de si el diálogo entre Menón, Sócrates, el esclavo y Ánito, tuvo lugar históricamente, no hay duda, atendiendo al testimonio del diálogo mismo, que Platón está interesado en resolver un problema teórico acuciante para los sabios de la época, fueran filósofos o sofistas: el de la aparente contradicción entre la pluralidad empírica de las cosas y su unidad eidética, esencial, ambas presentes en el trato ordinario con las cosas. Y para eso echa mano de esta composición dialógica, con todos y cada uno de los momentos que la conforman, incluido ese trayecto que se cierra a mitad del camino. En este caso, el problema sobre el que se investiga es la virtud: primero, si puede ser enseñada (*Men.*, 70a); luego, su pluralidad empírica (*Men.*, 72a); y, finalmente, su unidad eidética (*Men.*, 72d). Pero pasa lo mismo con cualquier otro de los muchos problemas que apremian a la época presente. El calado del genio de Platón tiene la capacidad de distraer

al lector de los recursos que usa en su investigación, para centrarlo en el problema de la pluralidad y la unidad de la virtud, y en el modo como lo resuelve en la segunda parte del diálogo. Pero el aprendiz de investigador, como lo sigue siendo el estudioso más consagrado, que se va haciendo virtuoso, atento a la letra del texto que lee, aguza el olfato sobre todo para los recursos con los que escribe e indaga un autor al que cubre ya el manto de lo clásico: la estructura del texto, el vocabulario, el estilo, la extensión, los personajes, los términos de su participación, etc.

¿Dónde hay que ubicar este diálogo en el *corpus* de la obra de Platón? Según F. J. Olivieri, en su introducción a la versión ahora utilizada, su lugar es el siguiente: “por el tema que trata —el de la si la virtud es enseñable o no— y por el momento de su composición, se emparenta con el *Protágoras*, el *Gorgias* y el *Eutidemo*. Pero difiere de ellos, en lo que ahora nos interesa destacar, por el rigor casi ascético del tratamiento y el alcance programático de su propuesta” (Platón, 2008: 275). Los especialistas (Guthrie, 1998: 231-232) suelen ubicar la composición de este diálogo en la llamada época de transición de la vida de Platón: entre los diálogos de juventud de los años 393 a 389 (*Apología*, *Ion*, *Critón*, *Protágoras*, *Laques*, *Trasímaco*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutifrón*) y los de madurez del 385 al 370 (*Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro*) (Platón, 1981: 51-52). Es decir, entre los años 388-385 a. C., cuando Platón ronda los cuarenta años.

Son sólo cuatro los personajes que aparecen en el diálogo: el viejo Sócrates, un joven Menón, un esclavo de su propiedad, y Ánito, famoso por haber sido uno de los principales acusadores en el juicio que llevó a la muerte de Sócrates, según Platón (*Apología*, 18b). La primera parte del diálogo está protagonizada por Sócrates y Menón; mientras que sólo hasta la segunda son convocados el esclavo y Ánito.

El diálogo se abre con unas preguntas de Menón a Sócrates sobre la posibilidad de que la virtud sea enseñada: “Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?” (*Men.*, 70a); y esta primera parte se cerrará, dado el fracaso de la investigación, con la invitación de Sócrates a Menón para acometer la búsqueda de lo que sea la virtud otra vez desde el principio: “Me parece entonces necesario, mi querido Menón, que te vuelva a replantear desde el principio la misma

pregunta «qué es la virtud» y si es cierto que toda acción acompañada de una parte de la virtud es virtud (*Men.*, 79c). A esta empresa se dedican ambos, en la segunda parte del diálogo, convocando ahora al esclavo y a Ánito.

El oído atento al diálogo deja ver cómo es que la inquietud inicial de Menón ha terminado en el fracaso provisional de la investigación sobre la esencia de la virtud, por la implacable astucia del viejo Sócrates, capaz de aturdir con sus objeciones al espíritu más sobrado.

Del inicio al nuevo inicio

Con fines pedagógicos, y para efectos de esta meditación, la primera parte del diálogo ha sido dividida en nueve secciones, cada una con un título creado con la misma finalidad. Luego del título viene la línea con la que da inicio cada sección.

❖ La relación entre virtud y enseñanza (70a)

¿Con qué talentos se topa el lector en la escena que abre el diálogo? El primer momento de la composición lo conforma la intervención de Menón, cuestionando vigorosa y abruptamente a Sócrates: “Me puedes decir, Sócrates: [a] ¿es enseñable [διδασκτὸν] la virtud?, [b] ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica [ἀσκητός]?, [c] ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse [μαθητός], sino que [d] se da en los hombres naturalmente [φύσει] o de algún otro modo?” (*Men.*, 70a).

¿Por qué estas breves líneas, que dan inicio a la indagación, son de importancia capital para el objetivo que tiene en mente el autor del diálogo respecto de su lector? Platón pone en boca de Menón, de forma interrogativa, las cuatro opiniones que en su tradición circulan al momento en relación con la virtud (ἀρετή). Las tesis de las preguntas se tornan más claras si se las convierte en afirmaciones. La primera opinión sostiene que la virtud es enseñable, es decir, que alguien (un maestro, un padre, un gobernante) puede enseñarla; y alguien (un discípulo, un hijo, un ciudadano) puede aprenderla. La

segunda, por su parte, dice que la virtud sólo se alcanza con la práctica y que, por tanto, no está relacionada con la enseñanza. Hay una tercera opinión, muy extendida, que sostiene que la virtud “se da en los hombres naturalmente” (*Men.*, 70a), de modo que ni se adquiere por la práctica ni por la enseñanza. Pero hay todavía una cuarta opinión que se pregunta si la virtud se da en el hombre de algún otro modo (*τινὶ τρόπῳ*), distinto al natural, al de la práctica y al de la enseñanza-aprendizaje.

Así, sin previo aviso, el lector está en medio de la discusión, junto a Platón y los cuatro protagonistas; sumando ahora seis dialogantes. La investigación va directo al asunto, sin perder tiempo en preámbulos, sin necesidad de invertir inútilmente páginas en introducciones innecesarias. A Platón le gusta enfrentarse inmediatamente al problema; y hace lo mismo con su lector: lo deja instalado inmediatamente en el centro del asunto. Hecha la composición del lugar, empieza la búsqueda.

❖ La fama de sofistas y atenienses (70a-71a)

Esta sección inicia en la siguiente línea, en boca de Sócrates: “¡Ah... Menón! Antes eran los tesalios famosos...” (*Men.*, 70a).

En este momento del diálogo se consigna la manera como Sócrates dispone su ánimo frente al brioso inicio de Menón. La exclamación inicial (“¡Ah... Menón!”) es una declaración del estado anímico sosegado que habita en Sócrates, frente a la intempestiva de un joven inteligente, que se sabe agraciado de bienes y virtudes. El genio de Platón echa mano de esta primera intervención de Sócrates para que el lector que se dispone a seguir el diálogo haga una reconstrucción del lugar y del contexto en el que se internará la conversación sobre la virtud, que Menón acaba de iniciar. Hablándole a Menón, Sócrates —en realidad, Platón— se dirige también al lector. “Antes eran los tesalios famosos entre los griegos tanto por su destreza en la equitación como por su riqueza; pero ahora, por lo que me parece, lo son también por su saber, especialmente los conciudadanos de tu amigo Aristipo, los de Larisa” (*Men.*, 70a-b). La tradición oral dice que Sócrates no salió de su ciudad; por tanto, Menón ha venido

desde la región de Tesalia, al noroeste de Atenas, probablemente de la ciudad de Larisa, a atender sus negocios (Grube, 1973: 33); y en esa circunstancia tiene lugar el encuentro con el ya para entonces famoso filósofo. Sócrates lanza la primera puya a su interlocutor, con dedicatoria para los sofistas, especialmente Gorgias, al mencionar irónicamente que por su modo inicial de preguntar son también famosos por su saber. La ironía es, en realidad, una objeción de fondo al modo que tienen reconocidos sofistas como Gorgias y sus discípulos de conducirse respecto del saber.

Efectivamente, ¿quién está en el origen de esa supuesta fama de los tesalios en relación con la sabiduría? Sócrates es categórico:

Esto se lo debéis a Gorgias: porque al llegar a vuestra ciudad conquistó, por su saber, la admiración de los principales de los Alévadas [...] y la de los demás tesalios. Y, en particular, os ha inculcado este hábito de responder, si alguien os pregunta algo, con la confianza y magnificencia propias de quien sabe, precisamente como él mismo lo hace, ofreciéndose a que cualquier griego que quiera lo interroge sobre cualquier cosa, sin que haya nadie a quien no dé respuesta (*Men.*, 70b-c).

Sócrates parece tomar a Menón de la mano (en realidad, el escritor al lector) para llevarlo por un paseo que amplíe el terreno desde el que pregunta y, sobre todo, para que vaya reparando en que el modo de preguntar tiene la carga de unos presupuestos: que no hay pregunta inocente.

Al toparse con Sócrates, Menón, que ha aprendido sobre la sabiduría tal como Gorgias le ha enseñado, no repara en que pregunta sobre la enseñanza de la virtud como lo hace un sofista: como si Sócrates tuviera la respuesta. Pero cuando se quiere emprender una investigación de veras auténtica, se ha de preguntar sin asumir que se tienen fácilmente las respuestas a mano. Quienes rodean al sofista saben que le pueden preguntar sobre cualquier cosa; y saben que el sabio es dueño de tal “confianza y magnificencia” que podrá responder, sin dudar, lo que sea que le pregunten. Es ese clima común, que envuelve a unos y a otros, el que define lo que Menón y sus compatriotas entienden por sabiduría.

Pero nada más lejos de lo que sucede en Atenas, según el dicho que Platón pone en labios de Sócrates:

En cambio aquí, querido Menón, ha sucedido lo contrario. Se ha producido como una sequedad del saber y se corre el riesgo de que haya emigrado de estos lugares hacia los vuestros. Sólo sé, en fin, que si quieres hacer una pregunta semejante a alguno de los de aquí, no habrá nadie que no se ría y te conteste: “Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso —que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se da de alguna otra manera—; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí la virtud” (*Men.*, 70c-71a).

¿Cuál es la diferencia entre el modo de preguntar de los tesalios, caso de Menón, educados en lo relativo al saber por Gorgias, y el de la Atenas de Sócrates y de Platón? Un primer contraste, ya anotado, es la seguridad que preña la elaboración de las preguntas por parte de los primeros, en el sentido de que tendrán respuestas así como han sido planteadas. Pero hay una segunda divergencia en el ejercicio de la sabiduría por parte de Sócrates, asumida por Platón como un imperativo, que consiste en poner la mirada en la naturaleza de las cosas, en su esencia: antes de preguntar si la virtud es susceptible de ser enseñada, hay que aclarar qué es una virtud, cuál es la naturaleza. Ciertamente, el que investiga ha de ir con una idea en mente, con algo que le hace problema, con preguntas sobre el tema que le preocupa. Y aunque haya aprendido ese modo de proceder en la indagación de un buen maestro, ha de asumir que hay otros que están pensando sobre el mismo asunto; y que entre ellos seguramente también hay algunos que son tenidos como autoridad, no sólo en la materia en cuestión, sino en el modo de abordarla, en el modo de preguntar.

Sócrates ha pinchado la soberbia del inflado extranjero diciendo, entre otras cosas, que ese modo de preguntar aquí es irrisorio; y el lector queda igual: sin saber ahora para dónde caminar. Pero Platón yergue frente a esa altivez la imagen del verdadero sabio, ahora que

Sócrates ya ha muerto y no puede traicionar la idealización que se haga de él. Y ese sabio, en lugar de lanzarse a responder las preguntas que aquel muchacho le espetó a quemarropa, y en lugar de despreciarlo o desautorizarlo, sin mayor dramatismo se coloca en una perspectiva anterior a la de las cuatro posiciones sobre la virtud que se advierten en las preguntas de Menón. El escritor ha arrastrado a los dialogantes y al lector, otra vez sin previo aviso, al territorio donde podrá ofrecer su solución teórica, después de que fracase esta primera parte de la averiguación.

¿Cuál es esa perspectiva que, en realidad, socava no las preguntas sino el fundamento desde donde pregunta aquel joven deseoso de saber? La respuesta está en la siguiente sección.

❖ Postura de Sócrates (71b-d)

La línea de inicio de esta sección es también el principio de la aclaración de la perspectiva asumida por el escritor del diálogo, puesta en labios de Sócrates:

También yo, Menón, me encuentro en ese caso: comparto la pobreza de mis conciudadanos en este asunto [πράγματος] y me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud [οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς]. Y, de lo que ignoro qué es [τί ἐστίν], ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es? ¿O te parece que pueda haber alguien que no conozca por completo quién es Menón y sea capaz de conocer si es bello, rico y también noble, o lo contrario de estas cosas? ¿Te parece que es posible? (*Men.*, 71b).

El lector asiduo de Platón detecta que la confesión inicial de Sócrates en este párrafo es también un gesto de veneración por parte del escritor a la memoria del maestro, que se consideraba a sí mismo no más que un simple ciudadano. En las preguntas subsiguientes, mientras tanto, queda el testimonio sobre la estafeta que recoge quien escribe, pues ha decidido dejar de lado las posiciones enumeradas en los inicios de la sección anterior, para asumir la perspectiva

que debe distinguir, por principio, entre el qué y el cómo en la indagación sobre la naturaleza de algo. Los “sabios” que se entretienen y se zambullen en los modos de ser de las cosas —modos que se pueden multiplicar empíricamente hasta el infinito—, pero pasan de largo por el ser mismo, por la unicidad de su naturaleza, deben ser llamados más bien “sabedores”, remedo del verdadero amante de la sabiduría. El uso de este calificativo tendrá tanto éxito que, desde Platón, Sócrates es el sabio, mientras que sofistas, meros “sabedores”, son todos los demás.

La presencia de los “sabedores” con sus respuestas para todo, calaba tan hondo que a Sócrates se le dibuja, más que sumando respuestas a las ya existentes, exhibiendo provocadoramente la falta de radicalidad de las preguntas de los sofistas, colegas suyos: ¡no saben ni preguntar y pretenden tener respuestas! Bien podría presumirse que cualquier diálogo del *corpus* platónico termina ahí donde el Sócrates de la historia cumple su cometido: dejar a sus interlocutores aturridos con su distinción entre la pregunta sobre el qué y las preguntas por el cómo, los modos del qué. Y termina ahí porque, dada la presencia de los “sabedores”, ya se le hace un gran servicio a la investigación si se muestra que eso por lo que se preguntan es algo penúltimo, no lo fundamental.

El escritor, sin embargo, fiel al espíritu del maestro y no a su letra, se propone emplazar la indagación en un plano superior al que distingue entre dos modos de preguntar, pues ¡qué discípulo es verdadero discípulo si no emprende su propio camino, más allá de donde lo dejó su maestro! Si a los “sabedores” les reditúa estar entretenidos en la pregunta por el cómo y, sobre todo, en la acumulación de respuestas, sean verdaderas o no, al auténtico sabio ha de importarle sobre todo la verdad; y la verdad está estrechamente relacionada con la pregunta por el qué de las cosas y, desde luego, por una argumentación estricta y rigurosa. En la senda recorrida por Sócrates, Platón asume que la tarea del sabio es averiguar sobre la verdad de las cosas, no vencer a los adversarios para hinchar la propia imagen frente a los seguidores; y que averiguar sobre la verdad es inquirir sobre el εἶδος de esas cosas, no sumar ejemplos y contar anécdotas. Donde en el diálogo platónico haya una respuesta a la pregunta sobre el qué (de

la virtud, de la justicia, del eros, del lenguaje), la voz que habla es la del presente de Platón, ya no la del Sócrates de la historia, aquel que paseaba por Atenas y sus alrededores. Es claramente lo que sucede en la segunda parte del *Menón* (80d-100c).

Apenas la página inicial, y el escritor ha acorralado a los “sabe-dores” en la persona de Menón, quien se ve obligado a asentir que es imposible conocer cómo es algo si no se sabe qué es ese algo. Al muchacho no se le dejó otra alternativa, por la sutileza con que se pasó de la distinción en general a la ilustración con el ejemplo de su propia persona. Esa presión hace brotar sus dos preocupaciones de fondo. En primer lugar, la expectativa y el presupuesto de que el famoso Sócrates seguro sí sabía qué era la virtud: “Pero tú, Sócrates, ¿no conoces en verdad qué es la virtud?” (*Men.*, 71c). Así que venir desde tan lejos, para toparse con esta situación, desilusiona a cualquiera. Y esta desilusión guarda conexión directa con la segunda preocupación que la presión sacó a flote: Menón es de los pocos privilegiados que viajan más allá de su comarca; por tanto, de los pocos que tienen entre sus posibilidades un encuentro con Sócrates en la distante Atenas. Y lo que ha de llevar a sus conciudadanos interesados a su regreso, muy a su pesar, es desilusión y no respuestas: “¿Es esto lo que tendremos que referir de ti también en mi patria?” (*Men.*, 71c). Pero las presiones que carga Menón no le hacen el menor ruido a Sócrates que, sin ninguna compasión, suelta: “Y no sólo eso, amigo, sino que aún no creo haber encontrado tampoco a alguien que la conozca” (*Men.*, 71c). ¡Gorgias acaba de ser arrojado de su pedestal sin miramientos!

En este breve intercambio de tanteos por parte de los atletas del λόγος, el escritor de antaño deja testimonio de tres cosas, en las que ha de reparar hoy día el lector, a fin de seguir el hilo que llevará al fracaso en mitad del diálogo. Primero: que se recurría a Sócrates para buscar respuestas; pero que quien lo hacía se topaba más bien con preguntas y problemas. Segundo: que esa fama se había extendido por muchas ciudades. Y tercero: que a Sócrates le tenía sin cuidado la popularidad de sus colegas, así se tratara del gran Gorgias. Para sus contemporáneos, ambos son sabios de notoriedad ganada; pero el juicio amañado que llevó a la muerte al primero se convirtió

en un factor detonante de sus opciones fundamentales de vida, con la suerte de la albacea de Platón y de algunos otros de sus amigos y discípulos importantes en la sociedad ateniense. Y serán estos quienes recrearán la vida de Sócrates en términos ejemplares, idealizados, distinguiendo para siempre entre el sabio, el filósofo, el verdadero amante de la sabiduría, y los sofistas, los meros “sabedores”, interesados en tener la razón, pero no la verdad.

Si Sócrates está interesado en la verdad, entonces se conserva en la memoria de la época del escritor que la virtud por la que se distingue de sus colegas es la escucha: aquellos hablan sin parar, suman discursos a los discursos, los multiplican para convencer de sus razones al auditorio. Sólo después de haber escuchado con plena disposición, con honestidad, de manera activa, todo el tiempo que sea necesario, se puede aportar algo valioso en la investigación. Así que, aunque Menón esté arrinconado, desilusionado, preocupado por su buena fama, y hasta molesto por el lugar en el que ha quedado su maestro Gorgias, se le debe ayudar e incitar para que exponga lo que piensa qué es la virtud, según se lo ha oído a su afamado maestro. Platón tiene la intención, según aprendió del propio Sócrates, de fortalecer los argumentos más débiles por el bien de la propia investigación, a fin de que en su momento hagan de contraste con la solución que ofrece.

❖ Lo uno y lo múltiple (71e-73c)

Esta cuarta sección inicia con la siguiente línea, de labios de Menón: “No hay dificultad en ello, Sócrates” (*Men.*, 71e). Es su respuesta a la invitación que se le hace para hablar sobre lo que es la virtud.

Al amparo de la escucha atenta y activa de Sócrates, Platón se esfuerza por poner en boca de Menón los mejores argumentos de Gorgias sobre lo que es la virtud. Con este proceder, entre tanto, el lector es llevado y traído, en un diálogo consigo mismo, de su situación actual a la del escritor del diálogo, y hasta la del Sócrates y el Gorgias de finales del siglo V a.C.

Es hora de escuchar atentamente a Menón explicar qué es la virtud:

En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que esta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado, y manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos, cuidándose uno mismo que no le suceda nada de esto último. Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que esta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. Y otra ha de ser la virtud del niño, se trate de varón o mujer, y otra la del anciano, libre o esclavo, según prefieras. Y hay otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir qué es la virtud. En efecto, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud; de la misma manera que creo, Sócrates, se presenta también el vicio (*Men.*, 71e-72a).

El lector no debe distraerse de la verdadera intención del investigador, aunque sea este mismo en cuanto escritor quien va sembrando las distracciones. Efectivamente, el tema no es, ya a estas alturas del diálogo, si puede enseñarse a otro a ser virtuoso, o si quien carece de virtud y está interesado en ella la puede adquirir de otros modos. No; ese no es el problema sobre el que se debate. El problema que se está discutiendo consiste, en el fondo, en aclarar el rol que juegan lo particular y lo eidético en el conocimiento de las cosas. Y las dificultades que en este sentido presenta la comprensión de la virtud sirven sólo de ejemplo. El esfuerzo de Menón y de Gorgias no es menor, sin embargo, en la aclaración de la naturaleza de la virtud, según se ve en las últimas palabras del primero; pero es un esfuerzo horizontal, que se mueve de la virtud a la función desempeñada y que, por tanto, multiplica las descripciones de lo que es una virtud tanto como se deba según se lo haga con las funciones que desempeña el hombre. Es este esfuerzo el que sugiere que debe hacerse también un esfuerzo vertical, en el que se diga de una vez qué es la virtud, cuál su naturaleza, con independencia de las ocupaciones y de las edades de las personas virtuosas.

Lo que escucha el oído de Sócrates es diferente a lo que escucha el del lector contemporáneo, aunque en ambos su escucha está

condicionada por el hilo de la exposición y los intereses del escritor. Sócrates escucha que Menón tiene “un enjambre de virtudes [...] para ofrecer” (*Men.*, 72a); y se lo hace notar con su dejo de ironía, que ya en la pluma de Platón sabe más bien a sarcasmo. El lector de hoy escucha, a partir de las palabras de Menón, lo mismo que Sócrates; pero escucha y le resuena algo más: que tanto sobre el εἶδος de la virtud como sobre la naturaleza del conocimiento, hay ya explicaciones con sofisticado lenguaje técnico que rebasan el *situs* en el que están el joven venido de lejos, Sócrates y el propio Platón. Y si resulta que el lector de hoy es también un escritor que escribe sobre el asunto, entonces su escucha se reviste de la complejidad de quien atiende con atención para luego dar testimonio de lo que escuchó desde las exigencias de su realidad. En este punto, la investigación del escritor contemporáneo se deja recubrir por la del escritor de antaño el trecho necesario para que la problemática de otro tiempo quede actualizada en los términos que hoy exige la comprensión del problema.

La imagen de “un enjambre de virtudes” convoca, muy a propósito, un ejemplo bastante fecundo: ¿no es cierto que todas las abejas son diferentes numéricamente pero, al mismo tiempo, son iguales en cuanto abejas? Como no se puede responder negativamente, la siguiente afirmación brota casi sola:

Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma [εἶδος], por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo? (*Men.*, 72c).

Con el tiempo se adquiere la pericia para ir jalonando la investigación con los recursos precisos: la imagen del enjambre, el ejemplo de las abejas, el binomio multiplicidad-εἶδος y, sobre todo, el cuidado con el que está formulada la pregunta final: pues se responde negativa o afirmativamente, el que responde queda atrapado y comprometido, se trate de Menón o del lector del diálogo. Pero la

pregunta no está formulada para un espíritu simple, cosa que sabe bien Platón; y de ambas cosas deja constancia la repuesta del joven Menón: “Me parece que comprendo; sin embargo, todavía no me he dado cuenta, como quisiera, de lo que me preguntas” (*Men.*, 72d).

En la escala de la aclaración sobre la relación entre pluralidad y unidad, Platón está colocado varios pasos por delante de donde van por ahora los dialogantes: él ya cuenta con el concepto de εἶδος, que le sirve de guía para conducir a Sócrates de forma segura por en medio de la pluralidad en la que se internan los sofistas. Cuando el investigador está buscando, lleva consigo ya una hipótesis, una sospecha que le sirve de orientación; y que habrá de corroborarse, corregirse o descartarse. Sólo al personaje idealizado, pasado ya por el tamiz de una integridad casi mística, en condición de provocar y confrontar sin ofender, se le puede tomar por virtuosa la confesión de su seguridad sobre la ignorancia de todo. Con estas actitudes, el Sócrates de la historia seguro pasaba por altanero, arrogante y soberbio.

Para dar cuenta de la unidad en la pluralidad, y de la anterioridad fundamental de la primera —ya se trate del caso de la virtud, de las abejas, de la salud, del tamaño, de la fuerza (*Men.*, 72d), o de cualquier otra cosa de este mundo— el Sócrates de Platón ha alumbrado (μυεῦω) la teoría del εἶδος. El escritor le anuncia al lector que tiene la respuesta; pero Menón no termina aún de entender la conexión entre lo Uno y lo Múltiple, no logra transitar de un ejemplo y otro hacia lo que explican todos los ejemplos. En la misma situación permanece el lector principiante, distraído por el señuelo de la pregunta inicial sobre la enseñanza de la virtud, y de la cuestión posterior sobre la esencia. Pero también el lector agudo: pues aunque no se le hayan pasado por alto, hasta el momento, los términos precisos de la investigación, tampoco tiene clara la relación entre el εἶδος-uno y la multiplicidad empírica de los casos, pues ni siquiera se ha dicho cuál es la naturaleza de ese εἶδος.

Toda investigación entra, en algún momento, en un impase: ya no hay manera de retroceder, de retractarse, de volver al punto inicial, puesto que ha ido quedando claro que ese punto ha de ser superado; pero no queda claro el modo cómo ha de ser superado, aunque se tenga una hipótesis al respecto. La investigación queda estancada,

a veces momentáneamente, otras veces por un largo trecho. La siguiente sección se regodea en ese impase, pues una búsqueda ha de saber instalarse también en esos atascos.

❖ El impase de la investigación (73c-76a)

Esta sección empieza con la siguiente invitación de Sócrates: “Entonces, puesto que la virtud es la misma en todos, trata de decir y de recordar qué afirmaba Gorgias que es, y tú con él” (*Men.*, 73c). ¿Qué no lo dijo ya al principio de la sección anterior? Sí, pero soltó más bien un enjambre de ejemplos; y en la investigación teórica las muestras no son suficientes. Por eso el escritor insiste en que Menón persiste, con su respuesta, en una perspectiva dóxica, empírica: “Pues, ¿qué otra cosa que el ser capaz de gobernar a los hombres?, ya que buscas algo único en todos los casos” (*Men.*, 73d). Cualquier lector percibe en este intento una nueva recaída, puesto que muy inteligente y todo, pero no acierta a cambiar de plano para poder incorporar el principio de unidad correcto que explique de una vez la profusión de casos en una especie.

En el impase, es ineludible que la investigación se torne pedagogía, de diferentes modos, para todos los involucrados: se tienen que dejar enseñar, tienen que dejarse tomar de la mano por el problema que se ha estancado. Los que guían la investigación, los que hacen marchar la razón sobre las huellas puestas por ella misma, ahora han de recibir las lecciones de la realidad. El lector asiste a un alarde de recursos didácticos con los que Sócrates se dispone a conducir a Menón: ambos armados de la paciencia de quien escribe el diálogo y que se debe presumir también en quien se apresta a leerlo; pues lo que pasa con la unidad y la pluralidad en la campo de las virtudes, pasa también en el campo de las figuras geométricas (*Men.*, 73e-74c) o de los colores (*Men.*, 74c-d).

❖ Recurso a Empédocles (76b-e)

Las vueltas pedagógicas entorno al problema, sin encontrar todavía la salida, que conforman este impase de la investigación, tienen en el recurso a la memoria de Empédocles un bucle que hace aún más compleja y discutible la teoría del εἶδος. El lector actual ve

empalmarse, y mutuamente recubrirse, la dimensión ontológica y la epistemológica de la relación entre lo Uno y lo Múltiple, momentos constituyentes de toda investigación. La ocasión la pone Platón —en la última línea de la sección anterior— en boca de Menón: “¿Y del color, Sócrates, qué dices?” (*Men.*, 76a). Y en ese alarde de recursos, el escritor, con la respuesta que pone en labios de Sócrates y el breve diálogo que sigue, le rompe el dramatismo al impase y vuelve a sumergir al lector en el clima de un diálogo de investigadores que son amigos, más que meros colegas.

Pero, ¿por qué el recurso a las tesis de Empédocles complica aún más el asunto relativo a la comprensión del modo como lo particular está en lo universal y viceversa? ¿será acaso porque quien se plantea este problema forma parte de éste intrínsecamente, y no es un mero observador neutral y externo? Efectivamente, en términos ontológicos, no sólo empíricos, el investigador es un momento esencial de la realidad hipercompleja que se estudia, pues ella se ofrece según es solicitada, según los presupuestos teóricos y técnicos con los cuales es requerida, según los recursos metodológicos con los que se le exige que se entregue. Lo que Aristóteles dirá luego de modo ya más acabado, en el sentido de que “el alma es en cierto modo todos los entes” (*De an.*, III.8, 431b, 21), en Empédocles está expresado de manera más rudimentaria. Pero si el Platón reconstruye la idea, es por la actualidad que sigue teniendo en la discusión.

Sóc. —¿No admitís vosotros, de acuerdo con Empédocles, que hay ciertas emanaciones de las cosas?

Men. —Ciertamente.

Sóc. —¿Y que hay poros hacia los cuales y a través de los cuales pasan las emanaciones?

Men. —Exacto.

Sóc. —¿Y que, de las emanaciones, algunas se adaptan a ciertos poros, mientras que otras son menores o mayores?

Men. —Eso es.

Sóc. —¿Y no es así que hay también algo que llamas vista?

Men. —Sí.

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

Ya para la tradición que remonta a Empédocles es claro que se conocen las cosas según las posibilidades del que las conoce, y no sólo según la realidad en sí de las cosas: lo que emana de las cosas para ser conocido —a la vista que ve, al oído que oye, o al olfato que percibe— se acomoda a los moldes que se le ofrecen, cosa que aplica de manera decidida en la investigación, puesto que el que busca lo hace desde unas huellas que ha sembrado deliberadamente.

¿No se le pide demasiado a Menón, al pretender que incorpore a su comprensión del problema de la relación ontológica entre lo Uno y lo Múltiple esta variable de la inmersión intrínseca de la percepción y del logos, vía la emanación, en la complejidad de la investigación? La siguiente sección muestra, efectivamente, que la batería de ejemplos no rindió los frutos esperados; y tampoco el ribete de la comparación entre las tesis emanantistas de Empédocles y las geométrico-realistas de Platón.

❖ El recurso a lo universal (77a-78c)

No sin el pesar del lector que ha seguido con cuidado el diálogo y mira cómo el impase de la investigación se sigue alargando, la línea de inicio de esta sección ilustra bien, en boca de Sócrates, el ánimo de Platón: “No es empeño, desde luego, lo que me va a faltar, tanto por ti como por mí, para hablar de estas cosas” (*Men.*, 77a). Y por tercera vez, Sócrates emplaza a Menón para que diga qué es la virtud, asumiendo que los diversos ejemplos puestos en secciones anteriores servirán de guía:

Pero, en fin, trata también tú de cumplir la promesa diciéndome, en general [κατὰ ὅλου], qué es la virtud, y deja de hacer una multiplicidad de lo que es uno, como afirman los que hacen bromas de quienes siempre rompen algo, sino que, manteniéndola entera e intacta, dime qué es la virtud. Los ejemplos de cómo debes proceder, tómalos de los que ya te he dado (*Men.*, 77a).

Las palabras con las que Menón pretende cumplir la promesa a Sócrates sobre tratar las cosas desde lo universal (κατὰ ὅλου), no dejan ya duda sobre que la fama de que, además de joven, bello y rico, era inteligente tiene algo de exagerada. ¿Cuáles son esas palabras? Unas que condensan el inteligente y fino sarcasmo de Platón dedicado a los “sabedores”: “Pues me parece, entonces, Sócrates, que la virtud consiste, como dice el poeta, en «gustar de lo bello y tener poder». Y así llamo yo virtud a esto: desear la cosas bellas y ser capaz de procurárselas” (*Men.*, 77b). Cualquier lector atento mueve la cabeza de desánimo y desaprobación: no funcionaron los ejemplos, ni apelar al concepto de εἶδος; y ahora tampoco funciona buscar apoyo en la idea lo de lo general (κατὰ ὅλου). No todos los miembros del grupo de investigación actúan del mismo modo ante un atolladero como éste. El investigador que es el escritor del diálogo hace escarnio de la cortedad conceptual de Menón, que no atina a dar con la ruta correcta; el investigador que es Sócrates, constreñido por la fama de santidad que el escritor no cesa de atribuirle, es dueño de una paciencia infinita; y el investigador que es el lector ya entendió que la solución va por el camino de lo ideal y de lo general.

Con paciencia renovada, Sócrates vuelve a coger de la mano al discípulo para caminar con él, desde ahí donde sigue atascado; y la sección se alarga con pasos hacia adelante, hacia atrás, hacia los flancos, sin llegar a puerto alguno. Pero hasta la entereza de Sócrates tiene límites. No hay investigador, por más que ame su trabajo y su tema de indagación, que no se sienta intoxicado por el asunto en algún punto; que no llegue al hartazgo por lo que hace. Máxime si el asunto parece definitivamente estancado.

❖ No hacer pedazos la virtud (78c-79e)

Esta sección clave inicia con el siguiente intento de Sócrates, dado el estado de inmovilidad en que ha caído la búsqueda: “Veamos entonces también esto, y si estás en lo cierto al afirmarlo” (*Men.*, 78c). Ya que Menón no ha podido cumplir su promesa de hablar de la virtud en general (*κατὰ ὅλου*), sino que ha procedido haciéndola pedazos otra vez, multiplicando los ejemplos, Platón ha decidido que es hora de ponerle un alto a este impase. Entonces Sócrates, ya sin ninguna consideración, le espeta a Menón: “Me parece entonces necesario, mi querido Menón, que te vuelva a replantear desde el principio la misma pregunta «qué es la virtud»” (*Men.*, 79c). ¿Todo el esfuerzo hecho hasta ahora ha sido inútil? De ninguna manera. Ha quedado claro que la pregunta por la esencia de la virtud es anterior a la relativa a su enseñanza; y ha quedado clara también la hipótesis del escritor del diálogo en el sentido de que debe buscarse en dirección del εἶδος y de lo universal. Y ha quedado claro, de igual forma, que deben escucharse las posturas diferentes a las propias hasta en sus últimas vibraciones. Aunque parece que la investigación está estancada porque no ha podido dar grandes pasos, es preciso avispar la inteligencia para reparar en los pequeños movimientos que la mantienen viva.

❖ Otra vez desde el principio (79e-80d)

El talante que muestra Sócrates en la línea con la que inicia esta última sección de la primera parte del diálogo ilustra bien el fracaso del camino recorrido hasta este momento: “Responde entonces otra vez desde el principio: ¿qué afirmáis qué es la virtud tú y tu amigo?” (*Men.*, 79e). Con las palabras que Platón pone en boca de Menón para responder, deja claro el prurito de habladuría que priva entre los “sabedores”:

¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite

hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es (*Men.*, 79e-80a).

Ha llegado el punto en el que Menón declara abiertamente estar hecho una “madeja de confusiones”; se siente torpe “de alma y de boca”, al grado que confiesa a Sócrates ya no saber por dónde responder. La confusión tiene un exceso de peso en el hecho de que Menón mismo disertó muchas veces sobre el tema y de buena manera. Pero ha sucedido como suele suceder en una búsqueda rigurosa y honesta: que las convicciones del investigador son sacudidas desde su propia raíz y ya no queda claro qué rumbo se puede tomar para continuar la búsqueda. En este momento, Platón decide poner punto final a la estrategia seguida hasta ahora, a fin de salir de ese círculo en el que se ha caído, según lo muestran las últimas secciones.

Conclusión

Ahora bien, ¿qué puede hacerse para salir de ese callejón en el que cae irremediabilmente toda indagación en algún momento? Cuando la investigación ya no camina y el desánimo cunde en los participantes, hay que saber pedir ayuda; hay que invitar a otros para que se incorporen al grupo: que escuchen el problema, que den su punto de vista. Es la sugerencia tácita de Platón, a través de la acción que construye en la segunda parte del diálogo, que puede titularse del siguiente modo: “Digresiones sobre la virtud” (*Men.*, 80d-100c).

Ya entrados en esas digresiones, Sócrates decide hacer intervenir de manera más activa al servidor que hasta ahora ha estado solamente

escuchando el diálogo (*Men.*, 82b); y más adelante aprovecha igualmente la incorporación de Ánito (*Men.*, 90a), anfitrión de Menón en su estancia por Atenas. Si el círculo hermenéutico hipercomplejo de una exploración se cierra y se vicia, con los apoyos y recursos necesarios hay que volver al principio del camino para entrar de nuevo de otra manera: convertir ese círculo en uno virtuoso, en uno que le dé posibilidades a la investigación, desde su inicio, de avanzar más allá de las aporías en las que por ahora ha ido a parar.

Platón ejemplifica muy bien en el *Menón* cómo una investigación fracasa cuando se cierra sobre sí misma. Pero es un fracaso provisional si quien investiga tiene la capacidad, la inteligencia y la madurez para buscar la ayuda correcta e intentar otras rutas de salida al problema. Sócrates y Menón, al abrigo de la pluma de Platón, han sufrido ese descalabro; como a su manera lo padece también el lector atento del diálogo. Pero luego todos asisten a la solución que el escritor le da al problema que él mismo creó. Si la solución es correcta o no, si ha dejado satisfechos definitivamente a los protagonistas del diálogo, al propio Platón y, desde luego, al lector, eso es otro asunto, igualmente discutible. Por ahora, ha sido posible sacar adelante una discusión que por un momento pareció no conducir a nada.

Referencias

- Aristóteles. (2000). *Acerca del alma*. Traducción de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Grube, G. M. A. (1973). *El pensamiento de Platón*. Traducción de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1990). *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época*. Traducción de A. Vallejo Campos y A. Medina González. Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (2001). "Ciencia y Meditación". En *Conferencias y Artículos*. Traducción de E. Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (2003). *Ser y Tiempo*. Traducción de J. E. Rivera. Madrid: Trotta.

- Platón. (1981). *Apología de Sócrates*. En *Diálogos*, vol. I. Traducción de J. Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, pp. 137-186.
- (2008). *Menón*. En *Diálogos*, vol. II. Traducción de F. J. Olivieri. Madrid: Gredos, pp. 273-337.
- (1986). *República*. En *Diálogos*, vol. IV. Traducción de C. Egger Lan. Madrid: Gredos.
- (1903). *Meno*. En *Platonis Opera*, vol. III. I. Burnet (ed.). Oxford: Clarendon.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Traducción de M. Pons Iraza-zábal. Barcelona: Herder.
- Xolocotzi, A. (2011). *Una crónica de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Puebla: BUAP / Ítaca.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- (1983). *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones.