ESTUDIO DE LA VIRTUD EN PLATON

I N D I C E G E N E R A L

Pág.

CENTROS CONSULTADOS

Biblioteca de la Universidad Autónoma de Madrid.

Biblioteca Universidad Complutense.

Biblioteca Universidad Alcalá de Hanares.

Biblioteca Nacional de Madrid.

Biblioteca del Instituto "San josé de Calasanz (Consejo Superior de Investigaciones Cietificas) de Madrid.

Biblioteca General Universidad de Sevilla.

Biblioteca del Instituto de Ciencias de la Educacion de Sevilla.

Biblioteca de la Escuela Universitaria de Magisterio de Sevilla.

Biblioteca de la Facultad de Filofosofia y Ciencias de la Educacion de Sevilla.

I N T R O D U C C I O N

La finalidad de este trabajo es el analisis de la teoria socrático-platonica de la virtud. Tenemos que advertir ya aqui que esta teoria trata de expresar el significado de la conviccion moral del mundo helenico. De hecho las cuatro virtudes: "SOFROSINE ", "ANDREIA ", " SOFIA " y " DICAIOSINE " son las mismas ya conocidas por los pensadores griegos y no descubiertas particularmente por Platón, que solamente quiere definir su esencia, el núcleo de cada una de éllas y de la virtud en general. Platón busca poner en claro la realidad y la relación que cada una de éllas tiene en la sociedad y en cada uno de los hombres.

Previamente, en este trabajo partiremos de

los diálogos socráticos, para pasar a los de la madurez y finalmente a los de la vejez respetando el principio de la sucesión cronológica para poner de relieve esta progresiva afirmación en la temática sobre las virtudes.

Veremos como el problema de la unidad y multiplicidad de las virtudes inherente a la doctrina socrática está fundada en el LAQUES a proposito de la fortaleza como necesidad de que la virtud sea saber e imposibilidad de que la virtud solo sea saber. En el GORGIAS va tratando en parte este problema, sigue haciéndolo también el MENON, mientras la exigencia e imposibilidad de unificaciónlo estudia expresamente en el PROTAGORAS. No dejaremos de llamar la atención acerca de la mitica resolución del anhelo intelectual del EROS, pero en la REPUBLICA veremos que se presenta la descomposición del acto moral en la multiplicidad de las virtudes y la solución del problema con la concepción orgánica de la vida del alma.

Después de este análisis trataremos de la doctrina incierta de Sócrates acerca de la enseñanza de la virtud, que encuentra una respuesta afirmativa en la doctrina de los sofistas. Sócrates está muy ligado a la eficacia educativa, la cual en realidad se debe más al ejemplo que a su doctrina. No obstante

veremos que es necesario ésta, porque está fuera de duda que el ejemplo de un maestro da un mayor valor y una mayor confirmacion a su doctrina.

Pondremos de relieve que hay tamoién por parte del alumno disposiciones refractarias al maestro más sabio y, no obstante esto, es necesario, según Sócrates, que quien conozca el bien lo debe participar a los otros con la instrucción, aunque la experiencia demuestra que esto no siempre ocurre. Porque la clara formulación del problema de la enseñanza de la virtud está propuesta con muchas contradicciones en el diálogo el PROTAGORAS.

Nosotros, en nuestro análisis, nos detendremos más largamente en el PROTAGORAS; así veremos la primacía de la razón; si la virtud es enseñable y también cómo ignora o no tiene en cuenta la naturaleza originaria del que se va a educar, así como tambien sus disposiciones afectivas.

En nuestra exposicion no podremos olvidar el programa educativo de Sócrates-Platón y cómo su educación integral y gradual, aún en los límites que tiene, está siempre exigida para la formación de los buenos hábitos.

Este es una tema apenas señalado y encontra-

ría en Aristóteles su pleno desarrollo con la racionalización del obrar, del " ethos " o hábito conforme a la razón.

Son estos, por demas, grandes problemas, que por su complejidad son aún objeto de estudio que confirman como la obra de Platón siempre esta llena y rica de grandes intereses especulativos.

C A P I T U L O I

TEORIA SOCRATICA DE LA VIRTUD-CIENCIA

1) SOCRATES, MAESTRO DE VIRTUD

Los primeros filósofos, huyendo de los planteamientos y soluciones que daban los poetas y grandes maestros a los problemas con que el hombre se tenía que afrontrar y aún más de las respuestas que a los enigmas más insólitos daban, dieron los primeros pasos en el ámbito del conocer, en tratar de comprender el mundo donde normalmente se desenvolvían; y éste no era otro que el mundo físico. Dan por seguro o sentado que el hombre como ser-pensante, como protagonista principal, por lo menos de su propia existencia, o no tiene problemas, ni incognitas que aclarar, ni matices que comprender; o si los tiene son de poca enjundia. Quizás sea porque se sintieran muy

seguros de su autocomprensión o tal vez que se admitieran tales como eran; el caso es que encaminan sus primeros pasos a averiguar que era o de qué se formaban los objetos, las cosas más cercanas a éllos. Qué era el universo tan inmenso y si el elemento primordial era el aire, el fuego, el número... Pero ya, hacia la mitad del siglo V, cansados ya no solo del esfuerzo tan extraordinario que supuso el arrancar de la ruptura con el sistema explicativo y globalizador que los poetas y tradiciones daban sobre todo los existente, sino también del trabajo enorme que conlievo su pretensión de abarcar el conocimiento total de lo existente con la razón, consideraron interesante el indagar sobre éllos mismos tratando de encontrar soluciones a sus problemas vitales con planteamientos más humanos y por lo tanto más intersantes y atractivos para sus vidas.

El mundo físico, independientemente de que éllos mismos formaban parte de él, les comienza a caer un poco lejos.

Buscan respuestas a situaciones y problemas que les son más urgente y más cercanos. Se autointroducen en su mismo estudio. Aparece, por lo tanto, la filosofía moral. Los griegos, originales, dan una respuesta original y fundamenteal y es: que el

bien, el BIEN SUPREMO, no puede ser más que la felicidad y ésta consiste en el gozo o el deleite o sea en el placer.

Los poetas, por lo demás, no han cesado de cantar los placeres y la alegría de los juegos, de la danza y de los festines, de las riquezas y del amor, por lo que se puede afirmar, sin lugar a dudas, que antes de Sócrates se buscaba desde todos los ámbitos, desde todas las áreas del saber y de la cultura, explicaciones precisas para poder aclarar estas aspiraciones naturales del hombre hacia el placer.

Calicles, principal interlocutor de Sócrates en el diálogo GORGIAS, educado y formado en el sofismo, hedonista radical e incapaz de vincularse a ningún compromiso, mantiene con Sócrates la discusión más dramática que aparece en Platón (1). Calicles, en élla, tratará de demostrar estas tendencias y las llevará hasta puntos tan extremos como que la moral verdadera, la que nace espontánea de la naturaleza, es contraria a las formulaciones de una ley positiva, ya que esta ley positiva configura un orden de conveniencia por medio del cual el débil frena al más fuerte, a quien teme:

"... Yo, por mi parte, pienso, que si un hombre posee las cuali-

> dades naturales adecuadas, será capaz de sacudirse de encima todas estas ataduras, romperlas y escapar de ellas, pisoteando todas nuestras normas escritas, trampas y conjuros, o sea, todas las leyes que son contrarias a la naturaleza. El hasta ahora esclavo nuestro se alza para convertirse en nuestro dueño, y la justicia natural resplandece..." (2).

Las leyes no son más que creaciones artificiales inventadas, con el fin de protegerse y salvar sus propios intereses resultando de este modo una justicia ilusoria.

En nombre de estas prescripciones engañosas los más débiles están sometidos a los más fuertes. Dado que la justicia verdadera es la naturaleza, el hombre no tiene más que dejar libre curso a las pasiones vigorosas y lejos de reprimirlas, las debe satisfacer; ninguna presión; libertad de gozar, ésta es la perfección y la felicidad (3).

Sin embargo no pocos famosos personajes celebran y defienden que la virtud, aún siendo arete, en su primer significado, indica excelencia y prestancia física (4). La misma idea se recoge cuando habla Sócrates con Polo en el GORGIAS:

> "... porque desconoces, según parece, cuán estimable es la salud y buena dispoción del cuerpo..."(5).

Excelencia y optima cualidad del alma (6), la satisfaccion producida por la victoria conseguida tràs un gran esfuerzo (7) o a la gloria con que se corona toda gran accion (8).

Es verdad que el término virtud (areté) aún no está usado con significado ético como se ha visto; en el mismo Platón el término " virtud " designó, a veces, una buena cualidad del cuerpo (9), como acabamos de ver, por lo que este término no está siempre unido a un sentido moral. Simeterre escribe al respecto:

> "... antes que " areté " hubiese recibido este sentido moral, las nociones morales eran traucidas exclusivamente por el término " dike ": la felicidad es un bién y todos convenimos en eso. Ningún filósofo griego lo pondrá jamás en duda. Sin embargo el placer no es necesariamente la felicidad, más bién podría destruirla...Además, la felicidad no es nuestro único bién; si se hubiera conocido mejor a si mismo, penetrando en el propio ser interior, se habría descubierto un bien diverso que es menos fácil de afirmar. El hombre así se revelaría un sabio y así afirmaría el valor moral, pero se debe llegar a Sócrates para que aparezaca una teoría precisa sobre la virtud que él estima completa y que se esfuerza por demostrar..." (10).

De tal modo, el auténtico Sócrates, no es sólo el maestro de la moral y el inventor de las

definiciones morales, sino más bién y sobre todo el hombre moral, un hombre muy influyente, un reformador religioso y como tal, dado los estrchos lazos entre la religion y la polis, un pertubardor del orden politico y social. A ningún poder instituido le resulta cómodo tener entre sus ciudadanos uno como él. Le es molesto sobremanera para sus intereses el tenerle suelto menoscabando los valores tradicionales en los que se basa su poder. La historia de la humanidad rezuma casos de éstos en casi todas sus épocas. Si normalmente esto ocurre con más frecuencia que la deseada, en las épocas de crisis, de hecho, aumentan la intolereancia y las persecuciones, y por esto se explican, más que por motivos politicos, las condenas de todos los hombres que dieron un nuevo rumbo a las directrices sociales, politicas o religiosas de Atenas:

> "... El problemas moral, de hecho debe ser considerado desde el punto de vista social y político: la justicia mira al hombre en cuanto singular, pero en relacion con los demás; moral y política son inseparables... Para Sócrates la moral es una ciencia del singular en relación con la sociedad y por tanto con la política; como ciencia no puede quedarse en el dato, sino que desde este debe subir hasta la norma; el problema ético-político no puede prescindir del problema gnoseológico. Sócrates ha llegado a esta posición...dejando entrever que la justicia es sabiduría y virtud y que la vida del justo es más feliz que la del in-

> justo... Sócrates ha unido el problema de la justicia con el de la politica... pero la ética y la gnoseologia socrática todavia no tienen la fundamentación metafisica y, en el fondo carecen de un verdadero y profundo espiritu religioso..." (11).

Si toda filosofia es en cualquier modo:

> "... una autobiografia razonada, la de Platon también lo es: la interpretación del hombre-Sócrates, personaje central en la filosofia platónica, es un constante e infatigable indagador de los problemas, caracteristicas que constituyen para él la personalidad del excepcional maestro..." (12).

Los diálogos de Platón, son de hecho, la interpretación de las acciones de Sócrates y la historia de una crónica en la que Platon quiere leer dentro y su lectura, aún hoy, significa: Sócrates y Platón conjuntamente. Sócrates es la imagen viviente de la filosofia platónica, sin dejar de ser Sócrates, porque es siempre el maestro, el argumento de la meditacion del discipulo. La vida virtuosa de Sócrates permanece inexplicable para Platón sin la existencia de otro mundo y sin la inmortalidad del alma; es imposible aquella muerte serena, si el alma no fuese inmortal. Para Sócrates el mundo tiene un orden y finalidad que no se deben al caos o a las leyes mecánicas, sino a una inteligencia divina a la que él

atribuye el origen de leyes inviolables e inmutables no escritas, por tanto su pensamiento teológico señala ya un progreso respecto al tradicional.

La existencia, por tanto, del más allá e inmortalidad del alma reclaman para Sócrates un moral, que en su tendencia a la universalidad, trata de ponerse como doctrina filosoficamente satisfactoria. La búsqueda socrática, en la interpretación platonica, se dirige al BIEN, un bien que no sea satisfaccion transitoria de los sentidos y no se concrete en un útil totalmente particular, como aquél que predican los sofistas, sino que valga como absoluto, y que debe ser tal que lleve a un asentamiento incondicional del hombre en general.

Convencido hasta el extremo del bien de la virtud y del bien de la felicidad, no puede pensar que éstas excluyan uno al otro y que nosotros debamos desdoblarnos frente a nuestras profundas aspiraciones.

El hombre, verdaderamente, es el ser superior, que posee la palabra, puede conquistar la ciencia; entre todos los vivientes, nosotros somos como dioses y en nuestra naturaleza el cuerpo y el espiritu se tienen que armonizar, la virtud no se debe separar jamas de la felicidad y:

> "... en cada uno de nosostros virtud, ventajas, alegrias y perfecciones están armónicamente unidas. Esta respuesta de confianza extrema en el equilibrio y en la actual inconclusa situacion de nuestro estado, está la base del socratismo, si es verdad que hay relación constante entre virtud y felicidad, basta probarlo a los hombres y hacérselo saber, porque, no sin dificultades, buscan la virtud, y tienden constantemente a la felicidad. Sócrates se pasará la vida demostrando esta tesis, él afirma que la virtud da la felicidad porque favorece nuestros intereses y nos procura ventajas. La virtud es lo bello y lo bueno, y en definitiva lo bello y lo bueno es lo útil. Sócrates no conoce ningún bien que no sea bueno, ni ninguna cosa buena que no sea, de hecho, bella..." (13).

Su conviccion le hará sentir, vivir intensamente y dedicarse por entero a su deber y mision, persuadido como está de que la virtud garantiza la felicidad y las ventajas de lo útil y que si el hombre, razonando libremente, sin coacciones de ningún género, se convenciese de su tesis sobre la felicidad, la haria suya sin trabas algunas. La vida del hombre en general cambiaria redicalemente al trocarse los presupuestos por los que se rige. Su idealismo moral es tan sincero y tan puro que, como hombre consecuente, no se lo custiona ni una sola vez, ni siquiera aquella en la que tuvo que dar su vida para demostrarlo.

2) IDENTIDAD SOCRATICA: LA VIRTUD ES CIENCIA

Es nuestra intención exponer la teoría de la virtud y de las virtudes en Platón, citando sus diálogos compuestos bajo inspiración de la tesis de la virtud-ciencia; diremos enseguida como Platón reproduce a Sócrates pero superándolo, por lo que es indispensable conocer las líneas fundamenteles del Maestro en esta cuestión.

No dudamos siquiera que se nos van a presentar no pocas dificultades,. porque Sócrates no ha dejado nada escrito y para descubrir su pensamiento no podemos sino apoyarnos en los testimonios, algunos verdaderos, pero discutidos, incluidos aquéllos que

Platón nos ha dejado en los que retoma y transforma el pensamiento de Sócrates:

> "... Veranderamente es muy natural que el discipulo se mueva en las huellas del maestro antes de comenzar a recorrer nuevos caminos conforme a su peculiaridad, que poco a poco llegarán más tarde a madurar..." (14).

Sócrates, de esta manera, se nos presenta como el nexo de union entre el humanismo subjetivo y relativo de los sofistas y la filosofia moral de Platón.

El bien, después de haber superado la posicion que se relativizaba a si mismo como util a nivel individual, anulándose como valor ètico, ganaba el plano de una moralidad superior y universal, superando el relativismo egoista. Pero es con Platón cuando lo problemàtico toma un importancia fundamental y su inconfundible caracteristica, la fe en la realidad en la realidad de la idea y en la posibilidad de salvar y defender los valores èticos. Los diàlogos platónicos de la fase socràtica van desde la puesta en crisis de identidad " Saber-Virtud ", hasta la afirmación de la exigencia idealista de la virtud como esencia absoluta e inmutable, trascendental, real en si misma, absolutamente idependiente de las

realizaciones humanas.

Comenzamos con el diálogo de la APOLOGIA DE SOCRATES, del que escribe Sciacca:

> "... la doctrina no es aquello por lo que el maestro sobrevive, la doctrina espera la elaboración del discípulo... Parte de la obra se polariza en el ejemplo luminoso de las virtudes de Sócrates... el cual es más sabio que ningún otro, porque sabe que no sabe nada, mientras otros demuestran no saber si quiera aquello que pretenden saber..." (15).

Y no obstante aquí en la APOLOGIA no hay ninguna palabra sobre el valor positivo de la ciencia socrática como norma de todas las ciencias y elemento esencial de toda virtud: la ciencia socrática es totalmente reducida a <u>conciencia de la propia ignorancia</u>.

Pero todavía del hombre-Sócrates, que no tiene ninguna doctrina que enseñar, emerge el virtuoso y el justo que enseña con el magisterio de una vida libre de temor y con el ejemplo de una serenidad maravillosa con la cual se prepara a morir proclamando que la fortuna no engendra virtud, más de la virtud proviene toda fortuna (16), y:

> "... que la vida puede ser aban-

> donada sin perder nada para servir a la causa de la justicia..." (17).

Y es esta una gran fuerza moral que se justifica en la obediencia a la divinidad, para quien el mal no es otra cosa que la desobediencia a quien es mejor que nosotros:

> "... Pero si sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre..." (18).

El sabio, en este diálogo, prácticamente se puede concretar en aquélla persona entregada por entero a la búsqueda de la identificación con la idea de entrega al BIEN con todo lo que esa entrega conlleva. Supone un olvidarse de sí mismo para dejar paso al BIEN; pero a éste se llega llevando a efecto sus planes y designios.

Platón asimila tambien esta tendencia de su maestro sobre lo que considera heroísmo, que piensa improcedente otra concepción que no sea aquella. Ningún otro habría podido mantenerse en las cotas a las que su maestro las elevó. Platón participa por lo tanto del criterio de su preceptor de que la virtud responde a un cierto mandamiento divino. Convencido, todo su esfuerzo se verá dirigido a elevar la

indagacion moral a estratos hasta los que anteriormente no eran imaginables. Ya esta idea no le abandonará en su larga y profunda vida de filósofo creador.

El GORGIAS presenta la ocasion de celebrar el sublime equilibrio que da seguridad al alma del hombre sabio y justo junto a la pasion que está descomponiendo al intemperante y al prepotente:

> "...Un alma moderada es buena... el hombre moderado obra convenientemente con relación a los dioses y a los hombres, pues no seria sensato si hiciera lo que no se debe hacer. Y, sin duda, si obra convenientemente respecto a los hombres, obras con justicia, y si respecto a los dioses, con piedad; y el que obra justa y piadosamente por fuerza ha de ser justo y piadoso. Y, además, también decidido, pués no es propio de un hombre moderado buscar ni rehuir lo que no se debe buscar ni rehuir; al contrario, ya se trate de cosas, hombre, placeres o dolores, se debe buscar o evitar solamente lo que es preciso y mantenerse con firmeza donde es necesario; por consiguiente es absolutamente forzoso, Calicles, que el hombre moderado, según hemos expuesto, ya que es justo, decidido y piadoso, sea completamente bueno, que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y convenientemente, y el que obra bien sea feliz a y afortunado; y al contrario que sea desgraciado el perverso y que obra mal; este hombre es precisamente todo lo contrario del moderado, es el desenfrenado al que tú alabas..." (19).

El punto de vista socrático consiste

realmente en fundamentar la virtud en la ciencia, independientemente de cual sea la delineacion de las distintas virtudes y aún teniendo en la ciencia su nota común, se especificasen según el objeto al que la ciencia misma se aplica.

Pero en el MENON volvemos a encontrar un mayor esfuerzo por profundizar en el concepto de virtud y dar con el objeto de ésta, llegando al resultado que, en el hombre, todo depende del alma y el alma depende de la sabiduría, sin la cual no hay bondad:

> "... Nuestra búsqueda, dice Sócrates, a Menón, va dirigida hacia este punto, es decir si la virtud es ciencia, o cosa distinta de ésta... Vamos a ver. ¿ No afirmaremos que es una cosa buena la virtud y mantendremos la hipótesis de que es una cosa buena...? Así pués, si hay algún bien que sea cosa distinta y separada de la ciencia, es posible que la virtud no sea una ciencia; pero si no hay ningún bien que la ciencia no abarque, sospechando que es una ciencia sospecharíamos con razón..." (20).

Sócrates, por tanto, después de haber interrogado a su interlocutor Menón, si nosotros somos buenos gracias a la virtud, añade que:

> "... si somos buenos, también somo útiles; porque todo lo bueno es útil, ¿ no ? ¿ Luego, de

este modo, también la virtud es útil? (21),

concluyendo:

> "...luego si la virtud es algo del alma y es necesario que sea útil, tiene que ser prudencia, puesto que todas las cosas concernientes al alma por sí mismas no son ni útiles ni perjudiciales, pero si se les añade la prudencia o la imprudencia resultan perjudiciales y útiles. Así, según este razonamiento, siendo útil la virtud tiene que ser una especie de prudencia... " (22).

La sofística había comprometido todos sus esfuerzos para deshacer el fundamento más fijo, capaz de resisitir toda especie de ataques y este fundamento no podía ser otro que el saber. El saber era tanto más necesario como fundamento de la moralidad cuanto que los hombres más insignes por la virtud, no estaban en condiciones de transmitirla y comunicarla a sus hijos por medio de la enseñanza. Y este es uno de los planteamientos que Sócrates hace más frecuentemente: solo en una ciencia clara y cierta puede encontrar el hombre la regla de la conducta. Desde su óptica es imposible concebir una ciencia que no involucre al hombre entero. Desde esta perspectiva el científico habrá de tender hacia la consecución de la verdad absoluta. El espíritu del hombre se vería de esta forma embargado por la totalidad del ser. La ciencia,

por tanto, imprimiria caracter moral al hombre liberándolo de aquellos planteamientos equivocos que le apartarian del camino recto y único importante para conseguir la felicidad, meta exclusiva de su existencia. Tenemos, por tanto, que entender que el saber no es solamente condición de moralidad para Sócrates sino que es también la moralidad entera; faltando el saber, no solo no hay virtud perfecta, sino que sencillamente no hay virtud .

La razón de este intelectualismo ético socrático no encuentra su respuesta en la voluntad porque en este caso la voluntad realmente desaparece y solo domina el saber: caso curioso de la realidad o ciencia pruducida también por la voluntad.

En esta posición se deja ver evidentemente un defecto que consiste en la insuficiencia del concepto de saber para explicar y entender qué cosa es la virtud, cómo se forma y se desarrolla. <la incongruencia lógica de las dos esferas de la accion y del saber, es tan patente, que Sócrates mismo, quizás sin advertirlo, se vió obligado a admitir elementos extrarracionales, afirmando que toda virtud deriva del ejercicio y admitiendo que las naturales disposiciones ayudan mucho a la virtud. Pero, como ocasionaba toda clase de problemas en el ámbito psicológico y el uso

del hecho ocasional de la induccion no le habia proporcionado un instrumento lógico completo y perfecto, acaece que la observacion positiva de estas circunstancias reales no llega a ser argumento para corregir la falsa y abstracta opinion que la virtud sea idéntica al saber.

El LAQUES, diálogo de la primera época de Platón, presenta, como todos los otros de la misma época, las mismas caracteristicas: extensión breve, estructura dramática sencilla, final aporético y discusión sobre un tema ético, R. Dieterle lo considera como " tal vez la más antigua de las obras de Platón " (23).

El argumento del adiálogo consiste en la pretensión de definir más concretamente la virtud tradicional como la "andreia"(fortaleza o el valor). Nicias y Laqués discuten con Socrates y tratan de dar una definición: el valor, ¿ puede darse sin la ciencia o está siempre unido a élla ? Nicias sostiene que sin la ciencia no se da el valor:

> "... Venga, pues, contestale Nicias qué clase de saber seria el valor según tu propuesta. Porque sin duda, no se trata del saber tocar la flauta. Yo digo, Laqués, que esa es la ciencia de las cosas en que hay que confiar o que temer, tanto en la

guerra como en todo los demás.."(24).

Si el valor no implicase la ciencia, sería el valor también la temeridad de los necios y la ignorancia de los niños y de los locos:

> "... De ningún modo, Laques, llamo yo valientes ni a los animales ni a nadie que no sienta temor por su ignorancia, sino temerario y loco. ¿O crees que también voy a llamar valientes a todos los niños, que por su desconocimiento no tienen miedo a nada ? Yo pienso que la temeridad y el valor no son lo mismo y, asimismo, que son muy pocos los que participan del valor y la previsión; pero que, en cambio, los que participan de la brutalidad, de la audacia y de la temeridad acompañada de imprevisión son muy numerosos, tanto en hombres como en mujeres, y en niños como en animales. Esos a los que tú llamas valientes, como los que más, yo los llama temerarios y valientes solo llamo a los sensantos de los que hablo..." (25).

Pero si el valor es ciencia, tenemos que decir que es ciencia del bien y del mal, de tal modo que la definición de Nicias es por lo menos incompleta, porque no tiene en cuenta el elemento motivo implícito en la actividad valerosa.

Si el valor se identifica con la ciencia, siendo ciencia también sabiduría, justicia y semejantes , las diversas virtudes no se disntiguirían

entre ellas y terminarán siendo genéricamente virtudes sin ulterior especificación, engendrando una gran confusión conceptual. En otros términos, el común denominador de las ciencias, referido a virtud, hasta identificar los dos concepto, acumula y confunde todas las virtudes entre ellas, haciendo perder la nota distintiva que las caracteriza singularmente. Si además tuviésemos que decir que toda virtud es aquel saber determinado, caracterizado por aquel objeto particular, entonces se descendería a un examen empírico que supera el concepto de la definición socrática.

En el HIPIAS MENOR, otro diálogo del período de juventud, de caracter eminentmente socrático, donde todavía su autor se debate en los problemas del pensamiento de su maestro, se mezclan los ámbitos del conocimiento y la moral y prevalece el espíritu dialéctico. Es uno de los diálogos más aporéticos, quizás, de todo el período. Platón acepta la tesis de que el bien surge del presupuesto de la ciencia y no puede subsistir sin ella, pero se duda acerca de la identificación de los dos términos y quizás se la elimina del todo: si saber es virtud, el vicio del que sabe termina por ser él mismo también virtud: será, por tanto, imposible distinguir el bien del mal, la verdad del engaño y al hombre no se le dejará ni siquiera la

posibilidad de ser honestamente virtuoso.

En el HIPIAS MENOR encontramos propuesto el problema ético en términos nuevos. ¿ Es mejor quien peca voluntaria o involuntariamente ? La solucion está a favor de la tesis intelectualista, contra la seguridad de Lisias que tenia a Aquiles por mejor que Ulises porque era más ingenuo. Sócrates desea meditar:

> "...No lo hagas de otro modo, Hipias, sino, que por nosotros y por las palabras que antes dijiste, contesta a lo que te pregunte Sócrates... deseo vehementemente, Hipias, examinar lo que ahora hemos dicho: sin son, en verdad, mejores los que comenten faltas intencionadamente, que los que lo hacen involuntariamente... " (26).

Y finalmente, después de haber reflexionado, su solución da la vuelta a la tesis de Lisias: es mejor Ulises porque es astuto, malo pero inteligente, y es como uno que hace desprecios porque los quiere hacer, pero es hermoso, y los hace por capricho, no por naturaleza:

> "...Asimismo, respecto de la citarística, de la aulética, y, en general, respecto de todas las artes y todas las ciencias, ¿ acaso no corresponde la superioridad al arte que puede según su voluntad, hacer mal, faltar contra la belleza y contra las reglas, siendo así que los

> mismos resultado, si son involuntarios, son una señal de inferioridad ? Es evidente... Pero, en tal caso, preferiremos, sin duda, entre nuestros esclavos, almas que puedan faltar a las reglas y hagan el mal sin querer, ya que las primeras son superiores para todos los usos...(27).

En Ulises, que peca voluntariamente, si no hay virtud, hay al menos la premisa de la eticidad, si quisiera Ulises podría hacer el bien; Aquiles, jamás:

> "... ¿ Y en lo que respecto a nuestra alma ? ¿No hemos de desear que sea lo más buena posible ?... Pues bien: ella será mejor si hace el mal y falta a las reglas voluntariamente que si lo hace sin querer, ¿ no es verdad ?..." (28).

Para realizar el bien no basta la intención. Aquiles podría abergar los mejores propósitos de virtud, y no por ello sería capaz de realizarla. Por tanto, él no sería jamás un hombre virtuoso, precisamente porque el bien está objetivado y no solo intendionalmente, por lo que ambos llegarían a la misma actitud voluntaria demonstrando, por tanto, su función esencial:

> "... El diálogo, escribe Sciacca, señala la derrota del empirismo sofista por parte de la ciencia, la derrota de la ciencia socrática por parte de la experiencia. Quien vence es la mente indagadora

> que toma conciencia de las propias dificultades..." (29),

y las dificultades existen, puesto que es como concordar la variedad de los tipos morales, de Aquiles, por ejemplo, y de Ulises, en la unidad indestructible del saber. Si el saber es virtud, ¿ cómo puede coexistir el mal moral con el saber ?. La primera parte del HIPIAS MENOR se puede resumir ahora en este silogismo:

> "... Donde hay saber allí hay virtud; si un vicio se realiza por medio del saber, aquel vicio es virtud; particularmente para poder engañar hay que conocer aquello sobre lo cual se engaña; más aún el mentiroso representa la perfidia de la inteligencia; por tanto, para engañar hay que ser verdaderos, por tanto, no se puede distinguir, a la manera de Hipias, Aquiles de Ulises..."(30).

Si lo decimos con lenguaje aristotélico: existen solamente virtudes, no vicios dianoéticos porque donde hay razón, allí se encuentra solo virtud:

> "...¿ Te das cuenta de que ahora han resultado ser la misma persona el mentiroso y el veraz, de manera que si Ulises era mentiroso, venía a ser también veraz; que si Aquiles era veraz, también era mentiroso, y que no son diferentes ni contrarios éstos hombres, sino semejantes..." ? (31).

Para salvar su tesis el sofista Hipias se refiere a los factores intencionales que dan un valor totalmente diferente al saber de Aquiles y al de Ulises:

> "... No lo juzgas bien, Sócrates. Es evidente que, cuando Aquiles no dice la verdad, no miente con premeditación, sino involuntariamente, ... en cambio cuando Ulises no dice la verdad, lo hace voluntariamente y con intencion... No me parece a mí así, Sócrates, sino más bien que dejándose llevar por su falta de doblez, dice una cosa a Ayante y otra a Ulises. En cambio, Ulises, cuando dice la verdad, lo hace con una intención, y lo mismo cuando miente..." (32).

¿Pero qué valor pueden tener los factores extraintelectuales en una doctrina que reconce solamente la soberanía ilimitada del saber ?. La voluntad, la intención no constituyen una nueva realidad para poderse contraponer o sobreponer al saber, de modo que éste adquiera un valor positivo o negativo según las cosas: o son saber o no son nada.

Para el intelectualista engañarse y engañar sin voluntad significa saber sin saber: una contradicción en términos.

Por tanto, Sócrates da la vuelta a la tesis del sofista que, sin duda, querría hacer más excelente

a Aquiles, que engaña involunariamente, que a Ulises, que engaña voluntariamente, mientras la lógica socrática exige que haya un mayor prestigio moral allí donde se encuentra conciencia y voluntad (33). También ésta es una tesis de transición puesto que Sócrates estaba en la verdad cuando creía que, la virtud no existía sin saber, más estaba en un error cuando afirmaba que la virtud era saber:

> "... El misticismo de la razón estaba en él tan fuerte y enhebrante que le hacía olvidar el deber de exponer las razones de la razón que por querer abrazarlo todo terminaba por no abrazar nada... Esta y otras dificultades que permanece sin solución se presentan constantemente a la consideración de quien anda buscando en la unidad los motivos más conspicuos de la doctrina de Sócrates..." (34).

Sócrates, de este modo, es exclusivo y unilateral en su doctrina de la virtud; sería Platón el que tendría que corregirla y sobre todo Aristoteles que habría de desarrollarla.

Platón, verdaderamente, debió, por cierto tiempo, no separarse de hecho de la doctrina del maestro ya que los diálogos del período socrático no hacen más que exponerla y defenderla sin apuntar expresamente a nuevos caminos de virtud.

El PROTAGORAS mismo, que se detiene largamente en la doctrina de que el placer y el dolor no configuran la ciencia que determina el acto humano y apunta a nuevos puntos de vista, termina explicando ingeniosamente que en todo caso es siempre la ciencia la que vence y determina el acto humano.

Es verdad que el punto de partida para Sócrates es que quien conoce el bien también lo cumple, pero su pensamiento presenta, interpretado por Platón, numerosas señales de transicion:

> "... Ya en el GORGIAS, escribe T. Gomperz, se reconoce indirectamente... que la voluntad está también determinada por impulsos que no derivan del conocimiento. La mala volunrtad entra en escena como un factor, como una enfermedad que pide ser curada... El intelectualismo socrático comienza a ceder el puesto a una vista más amplia de la naturaleza humana, que llegará a desembocar en la doctrina de las tres partes del alma. Junto a todo esto, Platon continuará también a sostener tesis como esta: "ninguno peca voluntariamente y contra sus semejantes", pero tales tesis asumen poco a poco el significado de aquéllo que nuestros estudiosos de la historia de la civilización llaman una sobrevida. El filósofo las deja subsistir sin contradecirlas, pero mira más y más la base que la sostiene..." (35).

3) LA IDENTIFICACION VIRTUD-FELICIDAD

Después de las consideraciones que hemos hecho hasta este momento, debemos ahora detener nuestra atención sobre la identificación socrática: VIRTUD-FELICIDAD que sigue la misma dirección que la precedente, es decir, la identidad entre ciencia y virtud.

El pensamiento griego en este punto es verdaderamente realista, mira a lo que está fuera del hombre y busca la felicidad en el conformarse a la realidad presente; este es para nosotros un firme punto de vista que no puede contestarse. Para los antiguos, en realidad, el concepto de felicidad debia

necesariamente estar unido a la realidad del mundo presente y en la unión de un alma y un cuerpo, unidos intrinsecamente para un común destino.

Si la idea de una felicidad, además, más allá de la vida presente, no podía entrar en la mentalidad de los griegos y de los pueblos antiguos en general, también es verdad que Platón está muy seguro en este punto: el alma, aunque no está destinada a vivir felizmente en el más allá, todavía permanece tranquila en su indestructibilidad; y ahora vamos a verlo de seguida en el GORGIAS, donde Sócrates, es decir, Platón, presenta el problema en una instancia realista, porque la felicidad que depende del bien realizado es un estado del alma, sustancialmente unida al cuerpo, y adquirida conjuntamente con él según las obras realizadas. Lo ya aquí desarrollado está recogido en este diálogo: el GORGIAS, escrito después del PROTAGORAS, desde el punto de la cronología pertenece al período de la formación del filósofo.

En este diálogo que puede ser considerado el último de los diálogos socráticos:

> "... El único problema grave que se presenta es de otra índole: el de si no será preciso considerar el GORGIAS como anterior al viaje

> de Sicilia en vista de sus alusiones a la condena y muerte de Sócrates...(36)

y "... el más moderno de todos los diálogos platónicos..." (37); esta afirmacion es fácilmente comprobable por la propia lectura del diálogo, pero también el primero de la fase propiamente platónica (38), late una suerte de promesa de obediencia al pensamiento socrático desde el que, poniendo las bases de su filosofía, inicia la superación y el complemento liberándolo de todo aquello que era o podía parecer contradictorio y dándole un direccion más segura y precisa.

Obligado a escoger entre dos concepciones de vida, la de Calicles que exaltaba el placer o la de Sócrates que ponía el deber por encima de todo, Platon escoge decididamente la segunda en el GORGIAS, en este diálogo de formación, en el que el placer, o el dolor, la virtud o el vicio son como estados objetivos del alma que inciden en su naturaleza sustancial y le imprimen los rasgos de su paso.

Arquelao, como todos los hombres injustos será siempre un infeliz, porque la felicidad depende del bien realizado: es un estado que el alma adquiere y del que se hace portador según las obras realiza-

das. ¿ Cómo podría ser feliz Arquelao que se ha manchado con tantos delitos ?:

> "... No lo sé; aún no he tenido relación con el él...En mi opinión sostengo que el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado... (39).

El tirano, aún gozando de riquezas y de poderes, es necesariamente infeliz precisamente porque su alma, manchada por culpas, cuyos vestigios se quedan en élla, ha perdido el orden, la armonía y la belleza, elementos en los que consiste verdaderamente la felicidad.

Para salvar, por tanto, el principio de la felicidad del virtuoso, Platón recurre a un mundo interior e invisible, frente al cual las cosas visibles y exteriores no son más que pobres imágenes. A la luz de esta perspectiva, la derrota de Sócrates se revela de este modo como un efectivo triunfo. Sócrates, que bebía la cicuta en la carcel, era mucho más feliz que Arquelao, que detentaba el poder tiránicamente, porque Sócrates era virtuoso y Aquelao vicioso. Nada, de hecho, contaba el suceso exterior, el aparente éxito feliz de la maldad y de las malas acciones y la admiración que podía causar Arquelao. En la discusión con Polo, Sócrates tiene el modo de

refutar este canon de su ética:

> "... Porque el mayor mal es cometer injusticia.
>
> ¿ Este es el mayor mal? ¿ No es mayor recibirla ?
>
> De ningún modo.
>
> Entonces, ¿ tú preferirías recibir la injusticia a cometerla?
>
> No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla.
>
> ¿ Luego tú no aceptarías ejercer la tiranía?
>
> No, si das a esta palabra el mismo sentido que yo..." (40).

El argumento de Sócrates es formalmente perfecto aunque no del todo persuasivo y convincente declarando que:

> "... Pues yo afirmo que es imposible. He aquí un punto sobre el que discrepamos. Empecemos por él. ¿Acaso el que obra injustamente será feliz, si recibe la justicia y el castigo?
>
> De ningún modo, ya que en ese caso sería desgraciadísimo.
>
> Pero si escapa a la justicia el que obra injustamente, ¿ será feliz, según tus palabras ?
>
> Eso afirmo.
>
> Pues en mi opinion, Polo, el que obra mal y es injusto es total-

mente desgraciado; más desgraciado, sin embargo, si no paga la pena y obtiene el castifo de su culpa, y menos desgraciado si paga la pena y alcanza el castifo por parte de los dioses y de los hombres..." (41).

Examinemos ahora brevemente la tesis de Calicles en sus disquisiciones sobre la moderación e intemperancia:

¿ Qué entiendes por dominarse a sí mismo ?

Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan.

¡ Qué amables eres, Sócrates,! Llamas moderados a los idiotas.

¿ Como ? Todo el mundo puede darse cuenta de que no digo eso.

Precisamente eso es lo que dices, Sócrates. Pues ¿cómo podría ser feliz un hombre si es esclavo del algo? Al contrario, lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus desos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo. Pero creo yo que esto no es posible para la multitud; de ahí que, por vergüenza, censuren a tales hombres, ocultando de este modo su propia impotencia; afirman que la intemperancia es deshonrosa, como yo dije antes, y esclavizan a los hombres más capaces por naturaleza y, como ellos mismos

> no pueden procurarse la plena satisfaccion de sus deseo, alaban la moderacion y la justicia a casusa de su propia debilidad. Porque para cuantos desde el nacimiento son hijos de reyes o para los que, por su propia naturaleza, son capaces de adquirir un poder, tirania o principado, ¿ qué habría, en verdad, más vergonzoso y perjudicial que la moderacion y la justicia, si pudiendo disfrutar de sus bienes sin que nadie se lo impida, llamaran para que fueran sus dueños a la ley, los discursos y las censuras de la multitud? ¿ Cómo no se habrían hecho desgraciados por la bella apariencia de la justicia y de la moderacion, al no dar más a sus amigos que a sus enemigos, a pesar de gobernar en su propia ciudad? Pero, Sócrates, esta verdad que tú dices buscar es así: la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necedades y cosas sin valor..."(42).

Como cabe imaginar, Sócrates, naturalmente, no puede aprobar la tesis de Calicles, por una concepción de vida totalmente diferente basada toda élla en la <u>medida,</u> y en la <u>templanza</u>. No es verdad de hecho que todo aquél que goce de cualquiera de sus acciones, sea feliz, porque la felicidad es un bien estable que no procura continuas ansias, que no da al alma afanes, preocupaciones ni turbaciones; sino más bien <u>serenidad</u>. El ejemplo del mitico cocodrilo que después de haber comido vomita de nuevo, vale para demostrar la inquietud de los intemperantes, que mientras se afanan y buscan continuamente placeres, es

entonces propiamente, cuando caen, aunque sea inadvertidamente, en la infelicidad.

Calicles, habia dicho que si aquéllos que no tienen necesidad fuesen felices: " las piedras y los muertos serian mucho más felices" (43), pero para Sócrates, o mejor diremos, para Platón, la felicidad del templado que Calicles habia comparado con " piedras y muertos" es, al contrario, la única y auténtica felicidad, parangonable al estado sereno de quien posee unos barriles que una vez llenos ya no requieren ningún cuidado o no dan trabajo a su guarda y lo dejan tranquilamente en paz; en definitiva, para Sócrates, la felicidad no puede estar en la tortura de aquel hombre que se vé obligado a llenar una criba o un recipiente llenos de agujeros grandes, cuya tarea es grande, dolorosa e interminable (44).

El Platón del GORGIAS siempre se ha destacado de entre toda la obra del autor por su apasionamiento. Pesa mucho más en él el vigor de las afirmaciones profundamente sentidas que el rigor logico deseable. Parece como si Platón sufriera en el tiempo en que lo elaboró una crisis personal. A sus cuarenta años, Platón, tiene acumulada una experiencia enorme, aunque poco agradable: nace recien empezada la guerra del Peloponeso. Siente profundamente las noticias

negativas sobre la marcha de la guerra; la política interior de su ciudad tempoco son lo buenas que debieran ser; la ruina de Atenas en el 404; el gobierno de los Treinta; el restablecimiento de la democracia manchada, para él, por la injusta muerte de maestro Sócrates. Pero lo que pesaba más en él era el ideal del establecimiento de una sociedad justa en la ciudad. Era su más elevado pensamiento. El poder que la ciudad pudiera alcanzar no merecía estimación positiva, si ese poder no era justo. Esta y no otra es la causa central de la crisis personal de Platón que se manifiesta en el GORGIAS. Quizás, por todo esto, su estado de ánimo se vea obligado a desvirtuar y minimizar el placer respecto al bien y la vida disoluta respecto a la temperada y virtuosa:

> "... Se despierta en él, escribe Gomperz, tal adversión contra cualquier impresión pasional de placer que le atribuye al concepto mismo un significado tan restringido que el placer ya no le parece elemento componente de la felicidad..." (45).

El resultado es, por consiguiente, la distinción entre placeres buenos y placeres malos y la virtud llega a ser un valor en sí mismo, distinto como tal, del placer. De este modo, se supera toda sospecha de hedonismo, puesto que el bien para Platón se pone como fin de todas nuestras acciones, aun cuando pierda

él todo el atractivo que pueda ejercer como fuente de felicidad.

Puede decirse, por consiguiente, que el hombre que se deja llevar por las pasiones, al dominarle éstas, se adueñan de su plano intelectual; si bien también en Sócrates se pueden advertir algunos aspectos semejantes, no obstante, éste en contraposición a Calicles, sostiene que las pasiones deben estar formadas y no dejadas libres. Después de haber afirmado:

> "... por consiguiente, es absolutamente forzoso, Calicles, que el hombre moderado, según hemos expuesto, ya que es justo, decidido y piadoso sea completamente bueno, que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y convenientemente, y el que obra bien sea feliz y afortunada; y al contrario, que sea desgraciado el perverso y que obra mal; este hombre es precisamente todo lo contrario del moderado, es el desenfrenado al que tú alabas...(46),

Sócrates prosigue más adelante:

> "... En todo caso, yo establezco esto así y afirmo que es verdad; y si es verdad, el que quiera ser feliz debe buscar y practicar. según parece, la moderación y huir del libertinaje con toda la diligencia que pueda y debe procurar, sobre todo, no tener necesidad de ser castigado; pero si el mismo o algún otro de sus allegados o un particular o la

> ciudad necesita ser castigado, es preciso que se le aplique la pena y sufra el castigo si quiere llegar a ser feliz..." (47).

Como se advierte, se admite que el hombre puede ser desviado por las pasiones y entonces tiene que ser castigado.

El Socrates del PROTAGORAS, no conocia el castigo, sino sólo la enseñanza, en la APOLOGIA, habia sostenido que el que se equivoca, puesto que lo hace involuntariamente no puede ser condenado, sino simplemente instruido o enseñado:

> "... Y si los corrompo involuntariamente, por esta clase de faltas la ley no ordena hacer comparecer a uno aqui, sino tomarle privadamente y enseñarle y reprenderle.- Pues es evidente que, si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente. Tú has evitado y no has querido tratar conmigo ni enseñarme; en cambio, me traes aqui, donde es ley traer a los que necesitan castigo y no enseñanza..." (48).

Aunque Platón permanece fiel a la enseñanza de su maestro de que la ciencia debe actuar sobre la voluntad, sin embargo manifiesta que aquélla puede también no inducir a la voluntad a la obediencia, y en tal caso hace falta disciplina para expiar y castigar las equivocaciones y errores. Y no obstante Platón

insiste con una cierta linealidad en distinguir los deseos necesarios de aquéllos que no lo son:

> "... para no andar a tientas, ¿ quieres que definamos ante todo qué apetitos son necesarios y cuales no ?... ¿ ...no se llamarán justamente necesarios a aquéllos de que no podemos prescindir, y a cuantos al satisfacerlos nos aprovechan ? Porque a estas dos clases de objetos es forzoso que aspire nuestra naturaleza... son a estos a los que les aplicaremos la calificación de necesarios... Y aquéllos de que puede uno librarse, si empieza a procurarlo desde joven, y que, además, a la persona en que se dan no le hacen ningún bien, sino a veces lo contrario, de todos esos si dijéramos que eran innecesarios, ¿ no lo diríamos acaso con razón ?..." (49);

en aquellos últimos, los innecesarios, admite solamente una satisfacción moderada que aplaque en cierto sentido la necesidad urgente, sin deber añadir una nueva causa de apetito; sin embargo, ante un gobierno despótico de la razón en la búsqueda de los placeres y la felicidad, el filósofo vuelve a tomar, como antes, la tesis de un gobierno moderado que permita a cada una de las potencias del alma gozar los placeres que más se le apropien y los más verdaderos entre los límites de lo posible y en esto la razón puede volverse sin turbarse hacia la sabiduría.

Esta moderada y armónica felicidad de todas

las exigencias del ser, más que placer, se debería denominar, como ya lo hemos dicho, auténtica y apropiada felicidad. Sócrates no duda por un instante, en su discusión con Diótima, el afirmar que es feliz, de hecho, el que amando el bien lo hace suyo:

> "... ¿ Qué le sucederá a aquel que adquiera las cosas bellas ?
>
> No tengo todavía muy a la mano una respuesta para esta pregunta.
>
> Pués bien; suponte que, cambiando los términos y empleando en vez de bello bueno, se te preguntase: Veamos, Sócrates, el amante de las cosas buenas, las desea: ¿ qué desea ?
>
> Que lleguen a ser suyas.
>
> ¿ Y qué le sucederá a aquel que adquiera las cosas buenas ?
>
> Esto te lo puede responder con mayor facilidad: será feliz ... " (50),

el que vive según la virtud, porque esta es la actividad específica del alma:

> "...¿ hay una operación propia del alma que ningún otro ser pueda realizar, cual es la de dirigir, gobernar y decidir y todas las demás cosas por el estilo, y podríamos atribuirla a otro ser que no fuese ella, diciendo que en efecto le es propia?
>
> Solo a élla..." (51),

el que tiene a la sabiduría, porque aquéllo que para cada uno es bueno es también lo suyo y constituye su estado feliz. Inequivocamente nuestra conducta debe tender a la felicidad como fin supremo de toda actividad; se diría, en efecto, que la felicidad es universalmente deseada:

> "... Todos los hombres tratan de ser felices; en esto no hay excepciones, sean cuales fueren los diferentes medios que emplean para lograrlo; todos tienen a este fin ... La voluntad no recurre a ningún medio que no se encamine a este objeto..." (52).

Aspecto este idéntico al de Aristóteles cuando, en su MORAL A NICOMACO, nos presenta la felicidad como el bien que, más que cualquier otro, es buscado por sí mismo y respecto del cual todos los otros no son más que medios:

> "... Nosotros lo buscamos siempre por sí mismo y nunca como medio de alguna otra cosa, mientras que la gloria, el placer, el pensamiento y toda virtud son ciertamente buscados por éllos mismos (ya que elegiríamos alguno de ellos aunque tal elección no nos reportase ningún otro beneficio), pero lo elegimos también por la felicidad, puesto que juzgamos que por éllos seremos felices, mientras que nadie elige la felicidad para alcanzar éstos ni cualquiera otros bienes...(53).

En este sentido, se deberia decir que es sumamente infeliz el alma tirànica que alimenta en sí la fiera, varia y multiple de las pasiones y deja languidecer la parte humana; mientras la máxima felicidad está en el justo, porque al hacer lo propio disfruta de sus peculiares placeres que son los mejores y en la medida de lo posible, los verdaderos. Y al llevarlos a cabo, al vivir, conforme a lo justo, equilibrado, somete las partes inferiores de la naturaleza al alma:

> "... Asi, pues, cuando el alma toda marcha dirigida por la razon y no se manifiesta en ella deso alguno de sedición, cada una de sus partes realizará lo que le es debido y mantendrá su amor a la justicia; asi mismo disfrutará de los placeres que más le convengan y, en lo posible, de los más verdaderos..."(54).

En el GORGIAS la ecuacion entre la virtud y la felicidad se establece en la otra vida, insinuándose un concepto escatologico; por lo que escribe Sciacca:

> "... Las virtudes, el estudio de las ciencias, la ascética moral y dialéctica y toda otra posible forma de actividad espiritual convergen todas en el ideal supremo de la contemplacion del Ser-Verdad, salvación del alma, su última finalidad. La ética de Platón, toda su filosofía es escatológica..." (55).

Si en el GORGIAS la felicidad, como retribución al hombre virtuoso, no podía conseguirse en la vida presente, al fin de la REPUBLICA, después de haber defendido durante nueve libros la hipótesis de que en las condiciones presentes no quedaba ninguna satisfacción en este sentido al justo, ya en el décimo libro el filósofo quiere demostrar que la justicia y toda virtud da también en la tierra frutos de gloria y bienestar (56), precisamente para demostrar que la virtud no solo puede ser amada por si misma, sino también por las ventajas y felicidad que de élla derivan, como si se tratase de un premio reservado al justo en la hora presente.

Pero aún vendrán los premios de la vida ultraterrena, no a establecer aquélla ecuación, sino a perpetuarla con un fundamento mejor, puesto que la felicidad no es perfecta si no es permanente, dado que la vida del hombre es una breve hora en comparación con la eternidad:

> "... Con todo, aún no hemos hablado de las mayores recompensas a la virtud y de los premios que se le ofrecen.
>
> Inconcebibles tendrán que ser, si todavía superan a todo lo ya dicho.
>
> ¿ Y sería grande a caso lo que transcurre en un tiempo pequeño ? Porque todo ese tiempo que separa la

infancia de la vejez, bien poca cosa es realativamente a la eternidad.

Digamos que no es nada.

¿ Pues qué ? ¿ Piensas que un inmortal debe tratar en serio un tiempo tan corto y despreciar, en cambio toda la eternidad ?.

Yo, al menos, no pienso eso. Pero realmente, ¿ a qué te refieres ?

¿ No te das cuenta de que nuestra alma es inmortaly de que no perece jamás..." (57).

Nos parece que este último pensamiento lo recogerá más tarde Aristóteles, cuando escribe que:

"...así como una golondrina y un solo día, no hacen primavera, de igual modo tampoco un solo día, ni un tiempo corto, hacen al hombre feliz y bienaventurado..." (58).

De cualquier modo Platón en todo su estudio y en toda su búsqueda, se mueve siempre por la exigencia de armonizar la vida del hombre en un perfecto equilibrio, a veces estableciendo como normalidad aquéllo que el FILEBO y las LEYES ponen como ideal del hombre y como condiciones normales de los dioses:

"... Creo que estamos tratando aquí una cuestión de importancia. Júzgalo tú mismo, Megilo, y haznos de árbitro mi tesis, en efecto, es la de que una vida bien regulada no debe ir en busca de los placeres ni tan poco huir absolutamente de las penalidades, sino que

> debe ligarse a esa justa medida o mesura de que hablaba yo hace un momento, esa que yo calificaba de amable, y que es la disposicion misma de dios, según nos lo enseñaba una tradicion profética. Esta es la disposicion a la que, según yo creo, debe tender todo aquél de entre nosotros que quiera ser un hombre divino..." (59).

Pero en esta sublime normalidad se advierte también una doble inspiracion que a veces permanece disociada y antitética: la vida más alta como máximo de feliz y agradable, o también la vida más alta como trascendente al placer, en un estado de reposo sereno, son afirmadas, pero no se advierte en los diálogos platónicos una sintesis definitiva de estas dos posiciones porque una sinteis vigorosa y rebusta será llevada a término por Aristóteles, para el que el esfuerzo penoso de la realizacion, precede al placer del acto sin contaminarlo y el placer mismo es estado positivo y reposado que controla la forma conseguida, hasta el vértice de la perfeccion coincidente con la plenitud del placer, es decir la felicidad.

Después de esta indagación en torno a la teoría socrática, virtud-ciencia, como viene expresada y reelaborada por los diálogos de Platón, no estará fuera de lugar presentar algunas observaciones que ayuden a descubrir algunos aspectos nuevos en esta materia tan compleja sin pretender, no obstante, ce-

rrar otros caminos y esfuerzos venideros para ahondar aún más en estos pensamientos platónicos tan ricos en matices como sugestivos.

En el pensamiento filosófico del joven Platón aparece de seguida cómo el hombre Sócrates es esencialmente un hombre racional, dispuesto, con su razón, a elevarse por encima de las opiniones para realizar la virtud; por eso la enseñanza socrática abre una vía hacia aquélla interioridad y en cierta medida va a facilitar a la filosofía cristiana el camino para su comprensión, aceptación y extensión dotándola de unos planteamientos nuevos y adecuados (60).

Para conocer este pensamiento socrático sobre la virtud, debemos apoyarnos, naturalmente, en los testimonios de Platón, los cuales nos demuestran, sin duda alguna, que el maestro tenía conocimiento de conceptos particulares e individuales acerca de la doctrina de la virtud, pero todavía es más cierto que los testimonios platónicos afirman aquel carácter universal y racional propio de la doctrina socrática.

Brevemente, ¿qué es la virtud para Sócrates? Para responder a esta pregunta, hemos examinado, por ahora, algunos diálogos de Platón, interpretándolos con la debida cautela, por el hecho de que Platón es

un gran filósofo como para que se puedan reducir al nivel de exposición las doctrinas del maestro. Los diálogos platónicos no siempre son interpretados de la misma forma, sino que, dependiendo de los intérpretes que de éllos se den, ofrecen matices a veces contrapuestos, tratando de encontrar su sentido más correcto. Estas valoraciones diversas se producen sobre todo porque se advierte, en los diálogos, una constante evolución, que no excluye alguna contradicción. Se trata, por lo demás, de una gran dificultad no fácil de superar, porque va siempre incluida en la misma ironía socrática, que parece poner todo en duda, derrotando la soberbia de cualquiera que tenga por seguro la posesión de la verdad:

> "... Y ahora, << qué es la virtud >>, tampoco yo lo sé; pero tú, en cambio, tal vez sí lo sabías antes de ponerte en contacto conmigo, aunque en este momento asemejes a quien no lo sabe. No obstante, quiero investigar contigo e indagar qué es ella... " (61).

Por fortuna, nos ayuda también el testimonio de Jenofonte, que aunque haya sido desacreditado por algunos autores, bajo la acusación de que sus testimonios no tienen valor filosófico, nos presenta precisamente a Sócrates como maestro de virtud coincidiendo prácticamente en todo, en cuanto a su validez se refiere, a aquélla de los primero diálogos

platónicos, que tienen precisamente en común con los MEMORABLES el ser escritos sin reservas y sin restricciones, la presentación de la actitud platónica de Sócrates con los sofistas.

Ahora, si unimos la problemática platonica a la menos brillante, pero no por eso menos digna de Jenofonte, podríamos decir brevemente que, para Sócrates, la virtud consiste en la sabiduría:

> "... Pues bien, querido Alcibiades: si el alma desea conocerse a sí misma, también debe mirar a un alma y, sobre todo, a la parte de élla en la que se encuentra su facultad propia, la inteligencia, o bien a algo que se le asemeje ... " (62).

El que sabe, es virtuoso. La ciencia, de hecho teórica y viva, pasa inmediatamente a la acción y deviene por lo tanto a (eupraxia): <u>a una buena conducta, a un bien obrar</u>. Para Sócrates no se puede ser sabio y comportarse viciosamente. Es imposible, en otros términos, que la razon no vaya más allá de los movimientos irracionales del hombre: el sabio no puede no tomar una actitur moralmente virtuosa. La función del espíritu se pone desde este punto de vista, como función cognoscitiva, como funcion propia del entendimiento: la virtud se identifica con el saber. Esta afirmación, que para nuestra conciencia moderna

parece absurda, como la experiencia nos demuestra tantas veces, ya estaba puesta en crisis por el mismo Platon en la problemática del LAQUES: si la virtud fuese ciencia y el vicio ignorancia, las virtudes, como veremos en seguida, no se distinguirian entre si, siendo cada una de éllas reducible al común denominador de la ciencia.

Esta será la tesis de los estoicos, para los que la virtud es única y consiste en seguir la razon. Pero la afirmación estoica puede tener y tiene una cierta coherencia mayor por los precedente panteistas de la doctrina: de seguir la propia razon significa seguir la naturaleza y, en último análisis el logos cosmico, se comprende perfectamente que la virtud, sin ulteriores especificaciones, sea unica, y que los hombres se dividan en dos categorias: los sabios y los locos.

Para probar una justificacion del principio ético socrático, se puede identificar el bien con el útil, que ayuda al hombre en general, aunque puede encontrarse alguan vez en oposicion con el interés de cada uno. El hombre de Sócrates de hecho, no se agota en la singularidad egoista del hombre de los sofistas, de tal modo que su mente, una vez concebido el bien, es decir, el útil como valor universal, no pude

apartarse de él, pasa a su vida práctica.

La filosofía socrática sirve, segun nos parece, como puente de paso del humanismo relativista de los sofistas a la ontología platonica. El bien, después de haber superado las posiciones de los sofistas, ganaba así el plano de una subjetividad universal humana: de ser entendido genéricamente como lo útil, como muy cercano al hombre, coincide con el hecho cognoscitivo en sí, con el concepto, pasando ya a ser definido de un modo universal pero con perspectivas humanas. Esta simbiosis del bien, entendido universalmente con perspectivas humanas, era más que suficiente para garantizar, en la ejecucion de los actos humanos, la concreción del bien conocido de forma conceptual universal en el bien realizado momento a momento; en la virtud verdaderamente vivida (sentida) por el sujeto, la unión con el concepto, era a su vez suficiente garantía para superar el relativismo egoista.

En fin, la exigencia del examen de conciencia, escribe Platón en la APOLOGIA:

> "... Si por otra parte digo que el mayor bien para un hombre, es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habeis oido dialogar cuando

> me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creereis aún menos... " (63),

el continuo esfuerzo de la enseñanza socrática para despertar una conciencia moral y estimular a todos los hombres a un perfeccionamiento espiritual, superan los alagos de la utilidad inmediata, estan para testimoniar los interese altamente humanos de Sócrates y la primera afirmación válida del hombre y de sus valores espirituales.

En Sócrates, por tanto, el problema moral nace de la exigencia del sujeto a vivir virtuosa y felizmente, y, en él, la ética no se separa de una considración eudemonista, para quien realizar la virtud significa alcanzar la felicidad realmente durante toda su existencia, mientras el mundo actual vuelve a proponer el problema ético como problema del deber y de la intención. Precisamente en esto consiste la diferencia esencial entre la moral antigua y la moral moderna.

En el mundo griego, donde la virtud y la felicidad están muy unidas, no hay puesto para un imperativo o una ley racional: no hay en la moral griega un imperativo, sino solamente un optativo, lo que, por otra parte, es perfectamente natural, una vez

que el fin de la indagacion ética es la felicidad de la vida terrena.

Por otra parte, el concepto de felicidad está ligado a las condiciones presentes del hombre, en cuanto ser constituido por un alma y por un cuerpo, intrinsecamente ligados: está lejos del pensamiento griego la idea de una felicidad ultraterrena, que consiga el alma sola, como sustancia espiritual.

El alma, para quien cree en el más allá, como Platón, por ejemplo, no está destinada a vivir felizmente en la eternidad, sino solo a permanecer inmóvilmente real, bien tranquila con su indestructibilidad.

N O T A S

CAPITULO PRIMERO

1) PLATON. :Gorgias. 481-523, traducción, introd., y notas, por Calonge, J. Biblioteca Clàsica Gredos Edit. Gredos, S. A., Madrid, 1983.

2) Ib. 484 c-d.

3) SIMETERRE R., La theorie socratique de la vertu-science. Selon " Les memorables " de Xenophon, Paris. Pierre Teque, 1938.

4) HOMERO.:Iliada. 411, canto XX, texte traduit par Paul Mazon, Peris. Les belles Lettres, 1957.

5) PLATON,: obra citada, 479 b, (cfr. 499 d, 504 c; Hipias Menor, 374 b; REP.III, 403 d; ib. 444 d)Rep. VII 518 d; Crit.,113 c; Leyes, V 745 d.

6) HERAKLITO.:Fragmento.112. Fragmente der Vorsokra-tiker von Hermann Diels. Weidmannseche Ver-losgbuchhandlung. Berlin, 1954. Aleman-griego.

7) Cfr.PINDARO. :Olimpos. VII, 89; VIII, 6. Tra-duzione, commento, note, lettura per Luigi Lehnus. Milàn, 1981. Italiano-griego.

8) SOPHOCLE.:Philoctete. Tome IV. texte établi per Alphonse Dain et traduit per Paul Mazon. " Les

Belles Lettres". Paris, 1966.

9) PLATON.: op. cit. 479 b; (cfr.499a, 504 c; Hipias Menor, 374 b; Rep.III, 403 d. ib. 444 d), Rep., VII, 518 d; Crit.113 c; Leyes, V 745 d.

10) SIMETERRE.: Op. cit. pág. 29.

11) SCIACCA, M. F.:Platone. Milano, Marzorati, 1967, vol. I, pág. 321-323.

12) ib. pags. 79-80.

13) SIMETERRE, R.: op. cit. pág. 32.

14) GOMPERZ, T.:Les pensaeurs de la Grece, vol. III. pags. 127 y sigs.,Les Belles Lettres, Paris, 1928.

15) SCIACCA, F.: op. cit. pgs. 157 y sigs.; cfr. Apologia, 20 e; 23 c.

16) Cfr. Apologia, 30 a-b.

17) Ib., 28, b.

18) Ib. 29 b.

19) PLATON. :Gorgias, 507 a-b-c.op. cit.

20) PLATON.:Menon.87 c-d. Estudio crítico, trad. y notas por Antonio Ruiz de Elvira. Inst. de Estudios Políticos. Madrid, 1970, reimp. de la primera edic. de 1958. Madrid.

21) Ib. 87 e.

22) Ib. 88 c-d.

23) DIETERLE, R.: Su disertación: Platons " LAQUES " und "CHARMIDES": Untersuchungen zur elenktisch portischen Struktur der platonischen Frühdiea-loge. Friburgo, 1966.

24) PLATON. : Laqués. 194 e; 195 a. Trd. y notas por Garcia Gual C. Introd. E. Lledó. B. Clásica Gredos. E.Gredos. Madrid 1982, siguiendo el texto de J. BURNET: PLATONIS OPERA, vol. III, Oxford, 1903, reimp. 1961.

25) Ib. 197 a-b.

26)PLATON. :Hipias Menor. 373 c. Trd. del texto de J. BURNET. op. cit.. por Calonge J. Introd. E. Lledó. B. Clásica Gredos. S. A. Madrid. 1982.

27) Ib. 374 c-d.

28) Ib. 375 c-d.

29) SCIACCA, M. F.: Op. cit. pág. 87.

30) Ib. pág. 62.

31) PLATON. :Hipias Menor, 369 b.

32) Ib. 370 e; 371 e.

33) Ib. 371 e.

34) SCIACCA, M. F.: op. cit. pág. 204.

35) GOMPERZ, T.: op. cit. pág. 173.

36)PLATON. :República. Introduccion, pag. XXVIII. Edic. bilingüe, traducc., notas y estudio preliminar por Manuel Pabón y Manuel Fdez. Galiano. Tomo I. Instituto de Estudios Politicos,Madrid, 1969. cfr.GORGIAS, 521 c y sigs.

37) DODDS, E.R.:Plato. Gorgias. pg. 387. Oxford, 1959.

38)PLATON.:República. op. cit. introd. pag. XXVIII.

39)PLATON. :Gorgias, 470 c-d-e.

40) Ib. 469 b.

41) Ib. 472 d-e.

42) Ib. 491 d-e; 492 a-c.

43) Ib. 492 e.

44) Cfr. Gorgias, 493,a-e; 494 a.

45) GOMPERZ. T.: op. cit. vol III, pág. 162.

46)PLATON. :Gorgias, 507 c.

47) Ib. 507 d.

48) Cfr.Apología, 26 a.

49)PLATON. :República, VIII, 558,d-e; 559 c.

50) Cfr.PLATON. : Banquete, 204, d-e. Trad. del griego y notas por Luis Gil. Preambulo por A. Rodriguez Huescar. PLATON. Obras completas.E.

Aguilar, Madrid 1969, tercera reimpresión, 1977.

51) Cfr.PLATON. : República, I 353,d-e.

52) PASCAL.:Pensamientos, 148 L, 425 B. Traduccion del francés por Juan Dominguez Berrueta; prologo de Manuel Fuentes Benot. Ed. Aguilar. Buenos Aires. tercera edición 1967.

53) ARISTOTELES. :Etica a Nicomaco, I, 5, 1097, b 1-6.

54) PLATON. :República, IX, 586 e.

55) SCIACCA, : op. cita., vol. I,pág. 63.

56) Cfr.PLATON. :República, X 613 a-c;Teeteto, 176 d.

57)PLATON. : República, X 608 c.

58) ARISTOTELES, op. cit. I (A), 7, 1098 a, 12-20.

59)PLATON. :Leyes, 792 d. Traducción del griego, preambulo y notas por Francisco de P. Samaranch. Platon, obras completas. Ed. Aguilar, op. cit.; cfr.Filebo, 33 b.

60) JAEGER, W.:Paideia, libro III, págs. 289-92, traducc. de W. Roces, tercera reimpresión, 1978, Edit. F.C.E., México.

61) PLATON. :Menón, 80 d.

62) PLATON. :Alcibiades,134 b. traducc. del griego, preambulo y notas por José A. Miguez. Platón: obras completas, op. cit.

63)PLATON. :Apologia, 38 a. Trad., introd. y notas por J. Calonge. Edit. Gredos, S. A., op. cit.

C A P I T U L O I I

UNIDAD Y MULTIPLICIDAD DE LA VIRTUDES

1) EL PROBLEMA EN LOS DIALOGOS DE LA JUVENTUD

Ya en la APOLOGIA, el primer escrito juvenil de carácter esencialmente socrático, Platón escribe :

> "... no sale de las riquezas la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto privados como públicos... " (1).

En el PROTAGORAS, el problema fundamental de la ética está formulado así por Platón, por medio de la palabra de Socrates:

> "... dices que la virtud es enseñable; y si hubiera que creer a alguien, te creería a tí. Te pido pués, que me quites de encima este pequeño escrúpulo que me ha dejado tu dis-

> curso. Decias que Zeus infundió en los hombres la justicia y el pudor, y luego, repetidas veces a lo largo del discurso, has hablado de la justicia, de la sensatez, la piedad y todas estas como formando una cierta unidad: la virtud. Detallame, por favor, exactamente con un razonamiento, si la virtud es una cierta (virtud) ¿ y si son partes de élla la justicia, la sensatez y la piedad, o estas que yo ahora nombraba son, todos, nombres de algo identico, que es único..."(2).

A PROTAGORAS, que responde fácilmente que la justicia, la templanza, etc...son partes de una misma cosa, esto es, de la virtud, Sócrates pregunta si estas son partes:

> "... a la manera en que la boca, la nariz, los ojos, los oídos, son partes del rostro, o a la manera en que son las partes del oro que en nada se diferencia, entre si y cada una con respecto al todo excepto en la grandeza o la pequeñez... " (3).

El mismo problema vuelve a ser estudiado en los otros dialogos expuesto del mismo modo: si la templanza o el valor son partes de la virtud o la virtud en su totalidad. Nos parece que Platón no da una respuesta clara a esta pregunta, aunque su dialéctica tienda a demostrar que la templanza y el valor no constituyen un especial modo del alma, pero funda una vision de su deber ser y determinan la virtud en su integridad. De todos modos el problema

de la unidad de la virtud y de como esa unidad pueda concordarse con su multiplicidad con el entero "núcleo de las virtudes" :

> "... Parece que he tenido mucha suerte,Menón, pues buscando una solo virtud he hallado que tienes todo un emjambre de virtudes en ti para ofrecer... " (4),

constituye el problema central de los diálogos socráticos de Platón. La dialéctica de Sócrates es el punto de partida para Platón que profundizará en el tema llegando a resolver el problema de la unidad y de la multiplicidad de las virtudes en otros diálogos, del llamado periodo medio de su filosofía. Para este pasaje tenemos el testimonio de Aristóteles, para quien si el maestro " se alejó entonces " (5), de Sócrates, se debió tan solo a haber resuelto el problema de un modo original, y no por haberlo expuesto, de manera diversa.

Pero vamos de nuevo a la pregunta realiza por Sócrates en el PROTAGORAS, si las virtudes particulares constituyen las partes de una única y misma virtud, entendida en su integridad, del mismo modo que la boca, las orejas, los ojos, son partes del rostro, o más bien si las virtudes son una especie de un concepto genérico, al modo como las partículas del oro

son ejemplares del concepto general del oro.

Basta reflexionar atentamente sobre la relación existente entre las virtudes en el sistema ético de Platón para llegar a la conclusión que tal relación es mucho más compleja que no aquéllas corrientes entre las partes y el todo.

De hecho, se trata de una relación lógica sui géneris, que tiene un carácter del todo específico.

Se nota en todos los escritos de Platón como una necesidad de número y armonía y esta preocupación, que parece ser también un sedimento de las doctrinas pitagóricas, es lo que hace que reine siempre en sus teorías un equilibrio y una mesura que le preservan de esos extremos en que se pierde a menudo la filosofía estoica.

Su inclinación hacia la idea de número y relación está encaminada a producir en el alma ese estado de serenidad equilibrio que él llamaba <<sophrosyne >>; palabra de difícil traducción, como toda palabra preñada de ideas, y que se comprende como un estado de mesuración del alma y de quietud perfecta, mucho más elevado y real que el nirvana budista (con el que algunos le han comparado) puesto que se produce

por el enfrentamiento de nuestras pasiones y no por un fatal aniquiliamiento de la sustancia individual en la sustancia divina:

> "... la templanza está derramada por todos los miembros del Estado, desde los demás baja condicion hasta los de la mas alta, entre los cuales establece la templanza un acuerdo perfecto desde el puento devista de la prudencia, de la fortaleza, del número, de las riquezas de los ciudadanos o de cualquier otra cosa. De manera que puede decirse con razón que la << templanza >> consiste en un buen acuerdo, y que es una armonía establecida por la naturaleza entre la parte superior y la parte inferior de una sociedad o de un particular, para decidir cuál es la parte que debe mandar a la otra... " (6).

Aún así la templanza (sophrosyne) está subordinada al valor, del mismo modo que el valor está subordinado la sabiduría, pero la sabiduría es un concepto superior a la templanza y al valor, y el valor no es una especie de la virtud inmediatamente superior, es decir, de la sabiduría, ni todas las virtudes mencionadas anteriomente son especie de la justicia. De tal modo se podría decir que toda virtud inferior constituye parte de la vitud superior, pero no al modo de una parte especial u orgánica del todo (como el rostro),sino en un sentido bien diverso, es decir, de una especifica relación dialéctica.

En la idea de templanza, en cuanto virtud, se vislumbra, la idea del valor como elemento superior que le impide degenerar en ascetismo, del mismo modo que el valor debe ser comprometido, es decir, iluminado por la sabiduría, pero no degenerar en temeridad.

La idea de valor, como la de fortaleza, contiene en sí, como primera instancia, la idea de la templanza, y el mismo valor, es una faceta de la verdadera sabiduría, a la que, faltándole el valor, perdería su estructura mortal y degeneraría en sofística.

Y también la templanza, por lo mismo, a diferencia del valor y de la sabiduría, es virtud común a todas las partes del alma. Ese es el común fundamento de su armonía, mientras la justicia, siendo la plenitud de la virtud, no es, sin embargo, la sinfonía:

> "...¿ ves cuan acertadamente procedíamos, hace un momento, al decir que la templanza se parece a una cierta armonía musical ?..." "... Porque, así como el valor y la prudencia, residiendo en una parte de la ciudad, la hacen a toda élla el uno valerosa y la otra prudente, la templanza no obra igual, sino que se extiende por la ciudad entera, logrando que canten lo mismo y en perfecto unísono (véase la mezcla que hace Platón en este párrafo con lo recto (armonía musical) con lo metafórico (concor-

> dia dela ciudad)... apuntando a la más perfecta concordia de opinion entre las clases de la sociedad) los más débiles, los más fuertes y los de enmedio, ya los clasifiques por su inteligencia, ya por su fuerza, ya por su número o riqueza o por cualquier otro semejante respecto; de suerte que podríamos,con razón, afirmar que es templanza esta concordia, esta armonía entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza, sobre cual de esos dos elementos debe gobernar ya en la ciudad, ya en cada individuo..."(7).

Las virtudes superiores, por lo mismo, no estan constituidas por el conjunto de las virtudes superiores, por lo mismo, no estan constituidas por el conjunto de las virtudes subordinadas a éllas, pero hay, en cambio, una auténtica plenitud, representando la perfeccion y en su conjunto las condiciones para su plenitud. De este modo <<sophrosyne >>, para seguir siendo élla misma, debe ser algo más amplio que no la simple templanza: debe ser juntamente valor, el valor además, es tanto más grande cuanto más deje ver a su elemento constitutivo más importante: la sabiduría, así como la templanza, como virtud, es la verdadera <<sophrosyne>> en el grado en el que está llena de valor. Si la templanza se separa del valor en el que, en cierto modo, reside, degenera en ascetismo, como el valor, separado de la sabuduría, que es el elemento que lo mantiene vivo, que lo sostiene, degenera en temeridad. La virtud superior, siendo la plenitud de

la virtud subordinada a élla, es, al mismo tiempo, el principio que constituye esas virtudes inferiores y que la salva de la degeneración.

Esta teoría de la virtudes constituye, para Platón, un buen ejemplo de aplicación en la filosofía del método dialéctico, cuyo descubrimiento es una gran mérito de nuestro filósofo. Principalmente al demostrar que la relación entre las virtudes no es la relación de la parte con el todo, ni de la especie con el concepto genérico, Platón, por primera vez, ha puesto de relieve la esencia del método dialéctico.

La teoría de la dialéctica llegará a ser objeto de espcial investigación por parte de Platón en el PARMENIDES (8) y en el SOFISTA y, en relación con los problemas éticos, en el FILEBO, pero ya en su enseñanza de la teoría de las virtudes, se pueden encontrar todas las propiedades características del método dialéctico.

Toda virtud, para poder permanece siendo élla misma debe ser, al mismo tiempo,algo distinto y diverso, tener consigo su contrario: templanza-valor y valor-sabiduría, esto es, dee ser la base en la que se fundamenten el uno y la otra. De este pensamiento platónico deriva, de algún modo, la teoría aristotéli-

ca de la virtud << medietas >> (mediotes) entre excesos. Puede verse en la Ética a Nicómaco a Aristóteles declarando que la felicidad es un acto del alma según razon o al menos no carente de razón y la virtud es actuar según razon y, si las virtudes son muchas, según la mejor y la mas importante (9): siendo de este modo cómo la investigación aristotélica se desvía del concepto de felicidad al de virtud como de la determinación del criterio de la virtud como justo medio:

> " ...la virtud es un hábito libre consistente en el equilibrio, relativo a nosotros y localizado en la razón ... cualquiera que posea la ciencia evita el exceso y el error y busca afanosamente el término medio no solo en aquéllo referente a la cosa en sí, sino en todo lo relativo a nosotros... " (10).

Pero retornando al concepto de toda virtud, para poder permanecer, ser ella misma, en sí misma, debe ser, al mismo tiempo algo diverso: esto es, deber ser, base en la que se sustenten el uno y la otra, digamos que en el concepto de principio superior, como plenitud de las ideas inferiores, subordinadas a éllas está el germen de la teoria de laplenitud del neo-platonismo de Plotino.

En su grado más alto, la virtud, para Ploti-

no, consiste en:

> "... llegar a ser semejante a Dios..." (11).

Ella, por tanto no está tomada en el sentido del Platón de la REPUBLICA, donde se habla de <<virtudes civiles >> que implican condiciones de vida inferior que naturalmente no son realizadas en Dios, más bien en el sentido estoico, para él que las virtudes del sabio son idénticas a las virtudes de Dios. En otro términos la virtud, que es única, emana del principio divino y el alma puede realizarla asimilándose precisamente a aquél principio dél que ella misma procede. No se trata de imitar las virtudes humanas que son siempre:

> "... semejantes de una imagen con otra imagen... "(12),

sino de semejanza a Dios.

Creemos que debemos hacer constancia aqui que del neoplatonismo de Plotino, Hegel toma las bases para su método dialéctico. Hegel ha sustituido el término platónico << méros >> con el término << momento >> (das Moment), definiendo con esta palabra, la relacion de una idea inferior con la superior, indi-

cando plenitud de los momento que le están subordinados, es decir,es su síntesis ; de tal modo que la idea inferior viene eliminada, pero también conservada en la superior y, porque viene precisamente realizada en un grado superior, no puede ser deformada.

De este modo esta propiedad de la dialéctica hegeliana caracteriza la relación entre las ideas en la teoría platónica de las virtudes.

En el PROTAGORAS, probablemente el más importante entre los diálogos socráticos de Platon, se comprueba más fácilmente el discutir conlleva el problema si <<téchne politike >> es una virtud particular, al mismo tiempo y modo que la justicia, que la sabiduría etc...., o más bien si todas estas virtudes no son más que varios nombres para designar una única virtud en general.

Poco a poco Sócrates obliga a Protágoras a admitir que la virtud es, en realidad, una sola, puesto que es imposible que cada una de las virtudes particulares, aun siendo diversas de la otras no participen de alguna cualificación. La piedad, de hecho, hacia los dioses, es virtud diversa de la justicia, pero no se puede concluir que élla no sea justa, porque las diversas virtudes tienen entre éllas una

cosa en común y, a veces, algunas virtudes se oponen igualmente, a un único vicio, como a su contrario, y por esto deben identificarse puesto que toda cosa puede tener un solo contrario y no dos. Indudablemente Platón no deja de advertir en este caso que es diverso el modo de relacionarse la contrariedad y la misma contradicción por la cual, solamente, como después declarará Aristóteles, el principio de que no se dá un tercio; pero no es este el caso de valorar como capciosa la argumentación platónica.

Esta, de hecho, es solamente provisional, puesto que, en el PROTAGORAS, la discusión se reinicia más tarde e incluso , aun ahora, aquélla concerniente a la multiplicidad y unidad de las virtudes. Esta vez, PROTAGORAS concede que todas la virtudes particulares se reducen a una sola virtud en general. También el valor no se escapa a esta reducción de todas las virtudes particulares a una única virtud general, que constituye el presupuesto para sostener que esta virtud general, identificada con la sabiduría, es enseñable. La tésis de la enseñabilidad de la virtud será examinada después por su importancia en un capítulo aparte, ahora nos interesa hacer resaltar que en este diálogo se trata sobre todo la igualdad de virtud y ciencia y cómo la virtud y el bien no son solamente atrayentes por sí mismo, sino también objeto de cien-

cia.

Si además analizamos detenidamente cada uno de los diálogos de la juventud, nos damos cuenta en seguida que cada uno de éstos tiene, de hecho, como objeto, una de aquéllas virtudes particulares,de la cuales se hace mención en el PROTAGORAS, es decir, la <<piedad>> (EUTRIFON), la <<sophrosyne>> (CARMIDES), la << andreia >> (LAQUES), la << filia >> (LISIS), etc., idéntico es el esquema de estos diálogos. Todos en realidad vuelven a confirmar la tésis central del PROTAGORAS, es decir, la reducción de todas las virtudes particulares a la única virtud en general (de ahí la imposibilidad de definir cada una de éllas) y la identificación de ésta última con la ciencia del bien y del mal, única y suprema orientación tanto en la teoría como en la práctica:

> "... El CARMIDES, de entre todos los diálogos juveniles, es, tal vez, el más difícil. La búsqueda de qué es la sensatez, escribe Emilio Lledó en la Introducción al diálogo, acaba cayendo en un sutil anális de qué es el saber y de la dificultad de un conocimiento que tenga por objeto, no determinadas contenidos, sino el conocimiento mismo... " (13).

El argumento del diálogo se centra, como otros de otra época, en torno a una palabra - SOPHROSYNE - y su significado, - sensatez, mesura, etc. Estos juegos

semánticos tan caracteristicos de las primeras obras juveniles de Platón, participan del espiritu de los sofistas e intentan además - a través de su encarnación en Sócrates, superar y situarlos en un horizonte distinto.

Sócrates, como maestro de virtud, reaparece en este diálogo trabajando dos ordenes de motivos: de un lado la imposibilidad de difinir la virtud de la <<Sophrosyne>>como sabiduria práctica, tomandola en si misma, prescindiendo de la virtud en general, del otro lado la imposibilidad de identificar la <<Sophrosyne>> con << Sofia >>, es decir, con el puro conocer.

En el CARMIDES se se afronta la definicion del concepto del << SOPHROSYNE >>,la virtud griega por excelencia:

> "... según la etimologia, <<SOPROSYNE>>, significa la posesión de una mente sana de tal modo que, está en contraste con la locura del hombre que se olvida así mismo y se hace soberbio..." (14).

En este sentido la << SOPHRSOYBE >>, como virtud opuesta al orgullo del hombre, comprende mucho de lo que nosotros llamamos humanidad o compasión. El recto discernimiento que carácteriza la virtud de la << SOPHRSOYNE >> se manifiesta, por tanto, en la

moderación en el juzgar y en el obrar que nace en el conocimiento real de sí. Conocimiento este que no puede consistir en una suma de conocimientos especiales, por cuanto se pueden recopilar friamente, sino debe concretizarse en una clara idea de fines y de valores, a los que todo conocimiento especial debe subordinarse, como medio,en que el saber del bien, saber en el que, según Sócrates-Platón consiste la esencia de la virtud, a la que preside la determinación de << SOPHROSYNE >>:

> "... Rato ha que me estás obligando a dar vueltas, ocultándome que no es el vivir con conocimiento lo que hace obrar bien y ser feliz, ni todos los otros saberes juntos, sino sólo esa peculiar ciencia del bien y del mal. Puesto que si te pones a separar, Critias, este saber de todos los otros saberes, ¿ va la medicina a hacernos menos en algo, la zapatería menos calzados, y el arte de tejer menos vestidos ? ¿ El arte del timonel evitaría menos que muriésemos en el mar, y la estrategia en la batalla ? ...Pero entonces, querido Critias, lo que nos faltará, se esta ciencia nos falta, es el que todas las otras lleguen a ser buenas y provechosas...
>
> ...Pero no es esta, por cierto, según parece, la sensatez, sino otra cuyo objeto es sernos útil, y que no es un saber de los otros saberes y de las ignorancias, sino del bien y del mal. De modo que si este saber nos es provechoso, la sensatez tendrá que ser, para nosotros, algo distinto del provecho...
>
> ... Pero, ¿ cómo es que de nada nos serviría ?. Porque, si la sensatez

es, como mucho, el saber de los saberes y sabe de los otros, entonces tambien estaria por encima de este saber del bien y nos seria, en consecuencia provechosa..." (15).

El LAQUES presenta las caracteristicas de los diálogos de la primera época de Platón: extension breve, estructura dramática sencilla, final aporético, y discusión sobre el tema ético. Incluso se ha llegado a decir de él que tal vez sea el diálogo más antiguo de las obras de Platón.

En el se intenta definir una virtud tradicional como la << ANDREIA >>, es decir, el <<VALOR>>. Como es habitual en estas inquisiciones socráticas, la cuestión se plantea enlazada con otras no menos importantes, como la cuestión de la educación de los hijos, y la afirmación de que tal virtud está en relación de parte a todo con la << ARETE >> en general.

Por su temática concreta, se diria que el diálogo está próximo al << PROTAGORAS >>, que reiterará con más detenimiento alguno de los motivos centrales. Por su sencillo planteamiento y la ausencia de términos filosóficos especializados, puede suponerse que es anterior al << EUTRIFON >>, << LISIS >> y al << CARMIDES >>.

El diálogo tiene una notable vivacidad, y en el coloquio Platon sabe dibujar los rasgos caracteríticos de la personalidad de cada uno de los personajes con finos trazos.

En el << LAQUES >> se pasa a la difinion, como hemos dicho más arriba, de la << ANDREIA >>, es decir, del << VALOR >> o << FOTALEZA >> que ya habia sido tratada casi de forma definitiva y coherente tanto en la << APOLOGIA >> como en el <<PROTAGORAS>>. En el << LAQUES >> la definición de la virtud del valor está recogida como ciencia de las cosas temibles y de aquéllas que no son de temer:

> "... Por tanto, Nicias, nos has respondido sobre un tercio aproximadamente delo que es el valor. Aunque nosotros te preguntábamos qué era el valor en su conjunto. Y ahora, según parace, de acuerdo con tu respuesta, el valor no solo es el conocimiento de loa temible y lo reconfortante, sino , en general, el conocimiento de lo bueno y lo malo de cualquier condición, y esto, según tu definición de ahora , sería valor... ¿ Te parece, buen amigo, que le faltaría algo de la virtud a la persona que conociera los bienes en su totalidad y completamente y cómo suceden, sucederán y han sucedido, y lo mismo, los males ?... ¿ Crees tú que estaría falto de cordura o de justicia o de piedad ese individuo al que precisamente le incumbe precaverse ante los dioses y ante los hombres de las cosas temibles y las no tibles, y procurarse las buenas, si sabe tratarlas correctamente ?...

... Por tanto, Nicias, loque tú dices ahora no sería una parte de la virtud, sino toda la virtud..."(16).

Sócrates interviene en el debate no para resolver el problema, sino para fijar la autonomía en términos precisos . Desde un punto de vista se afirma que el valor es una parte de la virtud y junto a élla se distinguen otras virtudes, como la prudencia, la justicia y la santidad. Del punto de visto opuesto la ciencia no admite direrencias en su campo y es siempre idéntica a sí misma respecto a las mismas cosas, sean éllas pasadas, presentes o futuras; por tanto, si Nicias, insiste en reducir el valor a la ciencia, no puede limitarse a definir la ciencia de las cosas temibles y deseables, cosas éstas, que miran sola y exclusivamente al futuro, mientras la ciancia mira todos los tiempos, pero debe definirlo sin más: la ciencia de todos los bienes, de todos los males en todos los tiempos. Y quien pose el valor mismo, entendido de esta manera, posee todas las otras virtudes, y la virtud entera.

La premisa era para examinar aquélla parte de la virtud que se llama valor o fortaleza y no toda la virtud:

"... Sin embargo, amigo mio, no tratemos directamente de la virtud

> en general, pues acaso sea excesivo trabajo. Miremos en primer lugar si nos hallamos en buena disposición de conocer alguna de sus partes. Así, probablemente, nos resultará más fácil el análisis... ¿ Cual de las partes de la virtud vamos a elegir ? ¿ Está claro que aquélla hacia la que parece tender la enseñanza de las armas ? Sin duda que a la mayoría les parecerá que el valor ¿ no ?..."(17).

Laqués asiente y Sócrates continúa su argumentación intentando decir qué es el valor:

> "... a continuación examinaremos también de qué manera puede presentarse enlos jóvenes, en la medida en que sea posible obtenerlo a partir de entrenamientos y enseñanzas. Conque intenta responder a lo que digo: ¿ qué es el valor ?... Por Zeus, Sócrates, no es difícil responder. Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente... " (18).

Fácilmente se puede colegir que el valor no es toda la virtud sino una parte importante, pero tan solo eso: una parte, por lo que el valeroso puede estar privado de justicia y de prudencia tan necesarias para la vida del hombre. Así de este modo el diálogo parece poner frente a sí mismo el resultado negativo del CARMIDES; toda virtud parece extenderse al campo total de la acción y de la conducta humana y sin dejar de ser virtud, en principio, puede ser distinta de otra. No obstante, se piensa que un hombre

puede distinguirse tanto por una virtud como por la falta de otra (tipico es el caso del guerrero más valiente -valeroso - y mas licencioso de los ciudadanos). ¿ Cómo, por tanto, se puede conciliar la paradoja socrática con los hechos de la experiencia ? Esto se verá siguiendo el FEDON y la REPUBLICA ; pero al principio de su actividad Platón se presenta como un puro socrático que expone sin desarrollar esencialmente la doctrina del maestro.La glorificacion del Socrates y la moral de los conceptos, ahora distintos, ahora interfiriendose, constituyen el tema de su filosofia.En qué consiste la virtud: ¿ es una o múltiple?, ¿ se puede enseñar; o no ? estas son las preguntas en torno a la cuales se trabaja y que dan motivo más quesuficiente para describirlo como moralista de los conceptos.

No obstante en este trabajo se advierte en Platón un esfuerzo continuo por esclarecer siempre más su pensamiento moral. La posicion, de hecho, en el LAQUES implica algo ciertamente nuevo respecto al PROTAGORAS, de tal modo que modifica las perspectivas y lleva a pensar en una posteridad como ha demostrado claramente.

Schleiermacher no duda enafirmar que el PROTAGORAS, elaborando la tésis de la unidad de la virtud

en general, precede toda la serie de los diálogos dedicados a las virtudes singulares (19) y Friedländer ve en la serie PROTAGORAS, LAQUES y REPUBLICA el desarrollo del motivo tipicamente platonico del uno en los múltiple, respecto al problema de la unidad de la virtud (20). Esto es tanto más plausible cuanto, como hemos comenzado a ver y como veremos mejor ahora, cada uno de los diálogos singulares dedicados a las virtudes singulares llevan engeneral más adelante, respecto al PROTAGORAS aquel proceso de reelaboracion del socratismo que comenzara con posiciones platonicas originales, mientras al mismo tiempo, su dificultad se revela en su auténtico significado, solo presuponiendo como ya viera la tésis de la reduccion de las virtudes singulares a la virtud en general y a la identificación de ésta con la ciencia: tésis que resulta negativa dada la conocida dificultad de definir las virtudes singulares, tomadas cada una en sí misma.

2) EL PROBLEMA EN LOS DIALOGOS DE LA MADUREZ

El GORGIAS es el documento de la crisis del pensamiento platónico y de su separacion de las posiciones más claramente socráticas, puesto que aquí más que en ningún lugar, incluído el FILEBO, se vuelve a tomar el drama de un dualismo entre el mundo de la práxis y el mundo del conocimiento. Pero hay que preguntarse: ¿ Platón sabe renunciar a la idea típicamente griega de la identidad entre la virtud y felicidad ?. Nos parece que la respuesta debe ser negativa, puesto que si la atracción no puede ser más, como lo era para Sócrates, la nota descriminante del bien, esto no quiere decir,sin embargo, que la virtud no tenga en sí misma la garantía de la felicidad. El

hombre totalmente podrá tambien no sufrir en este mundo pero ciertamente pagará la pena en el má allá. El mito del más allá en el GORGIAS en el que están visibles influjos órficos- pitagóricos muy fuertes, tiene que garantizar, de hecho, esta certeza y afirmar que la vida basada en el orden y la proporción es realmente lo mejor:

> "...Sócrates en uno de los pasajes del diálogo hace referencia al logos pitagórico en el que se habla del juicio de todos los hombres después de su muerte. El alma injusta e impía se va al lugar de la expiación de la pena, al TÁRTARO. Cada alma, después de la muerte, conserva lo que tiene por natuaraleza y las formas de vivir que adquirió en el curso de su vida. Las almas que vivieron sin verdad son enviadas a esa eterna prisión para sufrir las penas que convienen a su estado, penas terribles, sin medida y sin fin... " (21).

En este sentido el principio ético no está ya, como para Sócrates, separado de toda actividad humana y válido por sí mismo, puesto que si hay, como para Platón, la garantía de otro mundo, es necesaria para asegurarse el triunfo. Esta perspectiva dualista es un motivo destinado a prevalecer, estará muy presente en la fase de madurez de Platón. sobre la originaria impostación socrática.

Aquél momento de crisis y de búsqueda de nue-

vas soluciones, del que se ha hablado en el GORGIAS, se vuelve a encontrar en el MENON, que parte de la base de que la virtud se puede enseñar, y del que se hablará más tarde, se resolverá negativamente.

Es evidente, por tanto, que para saber si la virtud es enseñable, es preciso conocer de antemano qué cosa es la virtud y no ya en el sentido en el que la entiende Menon, de enumeración de todas las virtudes particulares:

> ".. Y hay otras virtudes, de modo que no es problema decir, acerca de la virtud, qué es: pues en cada una de las actividades y épocas de la vida tiene uno de nosotros la virtud; y del mismo modo creo, Sócrates, que también vicio....Me parece que ha sido mucha la suerte que he tenido, Menón, puesto que buscando una sola virtud me he encontrado con un emjambre de virtudes que están en ti..." (22),

sino en el sentido de conocer aquéllo por lo que las virtudes todas no difieren entre sí en cuanto virtudes y que las hace ser a todas realmente virtudes.

Las diferentes tentativas de definición fracasan o porque se revelan parciales o porque, recurriendo a la justicia como a lo que hace virtuosa a una acción, caen en un circulo vicioso: la justicia es, de hecho, una parte de la virtud y la definición

de ésta mediante aquélla termina con dar como adquirida una parte de aquél todo que realmente hay que conquistar.

Pero aquí en el MENON, más bien hay que observar que como parece admitida la definición de la virtud como ciencia, de seguida se cae en la antinomia: de un lado la virtud es ciencia, la ciencia es enseñable, por tanto, la virtud es enseñable; del otro lado la ciencia es enseñable, la virtud no lo es, por tanto, la virtud no es ciencia:

> "... ¿ no es que puesto que no es enseñable, tampoco es ya ciencia la virtud ?
> -Es evidente que no... " (23).

La virtud así puesto que no es enseñable, no será tampoco ciencia sino será, más bien, un don divino que se opone a la ciencia y se produce realmente por priviligio divino:

> "... En cuanto ahora nos concierne, si en todo nuestro razonamiento hemos indagado y hablado bien, la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino, sin que aquéllos que la reciben lo sepan, a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás...
>
> - De este razonamiento, Menón, parece que la virtud se dá por un don divino

a quien le llega. Pero lo cierto acerca de éllo lo sabremos cuando,

antes de buscar de qué modo la virtud se dá a los hombres, intentemos primero buscar que es la virtud en si y por si... " (24).

Y esta es la conclusión de todo el diálogo, del que la primera parte se puede decir que sigue el ritmo acostumbrado de la búsqueda socrática. Se quiere reducir a la unidad las distintas virtudes y llegar a una definición unitaria de la virtud. El método que Sócrates utiliza es el que le caracteriza, es decir, el ir enumerando sucesivamente aspectos y matices de la idea que investiga y en plano negativo. Queriendo convencer a Menón que las definiciones parciales que él dá, siguiendo, el método sofista, son unilaterales.

En el curso de esta primera parte hay como una recapitulación de las más conocidas tésis socráticas: la conciencia de saber, la unicidad de la virtud, la exposición irónica de una segunda cuestión según los métodos del adversario y la involuntariedad del mal:

"... Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso - que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se dá de alguna otra manera-; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en si la virtud... (25).

"... Y tú mismo, Menón, ¡ por los

dioses !, ¿ qué afirmas que es la virtud ? Dilo y no te rehuses, para que resulte mi error el más feliz de

los errores, si se muestra que tú y Górgias conoceis el tema, habiendo yo sostenido que no he encontrado a nadie que lo conozca... " (26).

Pero si Sócrates se declara incapaz de dar una definicion, afirmando que no puede saber de qué modo la virtud se adquiere y cual es su esencia, Menón define la virtud del hombre como excelencia del ciudadano, la virtud de la mujer como obediencia del marido y sabiduría en el gobierno de la casa y se declara igualmmente presto a definir de modo análago la virtud del hombre libre y del esclavo, del joven y del viejo:

"... 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 tambien el vicio... " (27).

Es obvio que Menón queriendo definir la esencia de la virtud llega, según Sócrates a un " smenos areton ":

"... Ahora bien, Menón, siguiendo esta imagen del enjambre, si al preguntarte yo que es la esencia de la abeja me dijeras tú que son muchas y de diversas clases..."(28).

Sócrates no quiere ahora negar que las virtudes son muchas y deversas, sino que en éllas haya ese << eîdos >> como esencia dealgo definitivo. Lo más que está dispuesto a conceder Sócrates a su interlocutor Menón sea, quizás, las distintas formas en que ese << eîdos >> se concretizan o manifiestan en lo que Menón llama distintas virtudes. Esta importantísima distinción platónica constituye uno de los antecedentes más inmediatos de la que hará después Aristóteles entre << sustancia >> y << accidente >>:

> "... Pués lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma por obra de la cual son vitudes y es hacia élla 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 ?... " (29) "... La virtud, en cuanto es propiamente virtud y no otra cosa, permanece idéntica allí donde se encuentre ya sea en el joven ya sea en el viejo; en la mujer o en el hombre y es aquélla que tanto unos como otros, como consecuencia, necesitarán para conseguir ser buenos : la justicia y la sensatez-templanza..." (30).

La virtud, es or tanto, el ser capaz de ordenar y es este elemento común en todas las cosas:

> "... ¿ no decias que la virtud del hombre consiste en administrar bien el Estado, y la de la mujer,la casa ? - Sí - ¿ Y es posible

> administrar bien el Estado, la casa << o lo que fuere >>, no haciendolo sensata y justamente...? " (31);

se llega así a la afirmación socrática de la necesaria unidad de todas las virtudes y para hacer más fácil la definicion de la virtud se prueba ahora a definir la figura primera y depués el color. En ambos casos de quiere mostrar cómo la definición debe poner de reñieve los carácteres generales presentes en toda figura o en todo color, así como, obviamente, a propósito de la virtud, la investigación mira a la definición de la virtud universal y no de las virtudes en singular.

Pero si la definición de la virtud no puede menoscabar ningún ápice a la justicia, como se ha dicho antes, por otra parte si la justicia es parte de la virtud:

> "...Procurarse oro, entonces, y plata como dice Menón, el huesped hereditario del gran Rey, es virtud. ¿ No agregas a esa adquisición, Menón, las palabras << justa y santamente >>, o no hay para ti diferencia alguna pues si alguien se procura esas cosas injustamente, tú llamas a eso tambien virtud ?...(32),

las distintas tentativas de definición fracasan bien porque se revelan parciales o porque caen en un círculo vicioso.

Ya, a estas alturas del diálogo, a Menon se le nota cansado por la ironía con que Sócrates le argumenta por lo que frente a estas tentativas de solución tomando una actitud hostil al método de Sócrates, al que acusa de ser un torpedo marino que hace daño con su descarga-explosion;

> "... ¡ Ah... Sócrates ! había oído yo, aún antes de encontrar 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 me permites hacer una pequeña broma diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, al 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..." (33).

Sócrates rechaza irónicamente esta acusación diciendo que él mismo es el primero que está entorpecido, porque no sabe, sino buscar:

> "... ¿ y de qué manera buscará, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es ? ¿ cual de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda ? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella ¿ cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías... " (34).

Esta clásica aporía abre, por tanto, la entrada a la formulacion de la reminiscencia "anmnesis". En el FEDON , sobre este mismo tema, Sócrates hará un claro reclamo a etas páginas del Menon, pero él ahora querría examinar detenidamente sobre qué cosa es la virtud, sino que Menón lo distrae para que discuta sobre la enseñanza de la virtud, considerando que si la virtud fuese ciencia tendría que haber maestros; y maestros de virtud no son ni los sofistas ni los hombres políticos como Temistocles, Pericles y Tucidides (35). Si por tanto no hay maestros de virtud ¿ quiere decir que la virtud no es enseñable ?. Parece así que se vuelve a caer de lleno en la antinomia: de una parte la virtud es ciencia y es enseñable, por otra no es ciencia y no es enseñable.

La posibilidad de salir de esta antinomia la ofrece Sócrates-Platón en la distinción entre " ciencia " y " opinión verdera ". La demostracion que la resume podría ser la siguiente: se comienza aceptando que la virtud es útil:

> "... ¿ Y la virtud es algo útil ? - Necesariamente según lo que admitimos... Investiguemos, pués, recuperandolas una por una, cuales son las cosas que son útiles..." (36),

después se considera que toda disposición el alma es

útil porque llega a su auténtico fin acompañandose con el auténtico discernimiento y el saber:

> "... Por lo tanto, si la virtud es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil, tiene que ser discernimiento, puesto todo lo que concerniente al alma no es, en si mismo, ni útil ni dañino, sino que, conforme vaya acompañado de dis- cernimiento o no, resultará útil o dañino. Por este argumento, pues , siendo la virtud útil, tiene que ser una forma de discernimiento..." (37).

Por tanto, la virtud que es útil, tambien es, como las otras disposiciones del alma, en todo o en partes , saber. La restricción final (en parte) se justifica con la hipotesis sucesiva: la virtud es tambien justa opinión:

> "... Entonces concluyamos ahora que la virtud es discernimien to, ya todo o parte de él..."(38).

Aqui al final del Menón, lo que llama la atención es un juicio placentero sobre los hombres politicos, como los ya recordados Temistocles y Tuci- dides, que contrasta con cuanto Sócrates sostiene en el GORGIAS, para quien Gomperz escribe:

> " ... que el Menón es inten- ciondamente la palinodia del GORGIAS, palinodia efectuada manteniendo el argumento del PROTAGORAS en el que se afirma que los sabios hombres de la

> politica no llegan a comunicar las virtudes a sus propios hijos pero con la correccion de que aquéllos no pueden hacerlo porque su virtud, casi don divino, dicen no es transmisible... " (39).

Queda claro por tanto como para Platón, la ciencia, aunque como saber particular, no basta por si sola para producir virtud y el filósofo llega a élla poniendo en crisis la teoría socrática y basando en élla su concepcion ética. Basta aqui recordar algunos pasos significativos tomados de otros diálogos como la REPUBLICA:

> "... ¿ O es que no has observado con cuanta agudeza percibe el alma miserable de aquéllos de quienes se dice que son malos , pero inteligentes, y con qué penetracion discierne aquéllo hacia lo cual se vuelve, porque no tiene mala vista y está obligada a servir a la maldad, de manera que, tanto más serán los males que cometa el alma ?... (40) ,

y el sofista:

> "... Existen, pués, esas dos clases de males, según se vé, en élla: el uno que la gente suele llamar maldad, y es clarisimamente una enfermedad de la misma. - Si.- Y al otro que llaman ignorancia, pero que éste en el alma es por si solo vicio, no lo quieren reconocer... " (41),

en las que se afirma que el saber puede acrecentar las capacidades maléficas de quienes no quieren obrar virtuosamente. Y esto es así exactamente porque la virtud, según la tésis del Menón, no se tiene por naturaleza, ni es enseñable, sino que llega por favor divino (42). De todo lo cual se podría decir, sin lugar a dudas, que la virtud no está en nosotros los hombres de manera innata, ni tan siquiera enseñada por los maestros en aquellas artes que se consideren necesarias, sino derivada de una feliz inspiración divina.

En la base de la doctrina platónica hay todavía, de algún modo un intelectualismo socrático, pero mientras para Sócrates, el saber se transforma sobre el plan de acción, llegando a ser (eupraxia), para Platón no basta la teoría para garantizar la realización práctica de la acción. En otros términos, mientras para Sócrates el lazo entre saber y virtud se establece empíricamente en cada caso particular, para Platón el horizonte se alarga y, como el auténtico saber llega hasta lo profundo de lo inteligible, así la virtud es la participación de la mente en el ser verdadero, lo que lo posee universalmente. Se trata, por tanto, de una superación del concepto de virtud dado por Sócrates, para quien el gran discípulo encuentra la totalidad y la esencialidad de la virtud en

la participación divina, como suprema aspiración del hombre, y es esta una meta que llegará a alcanzar el dialéctico, el perfecto amante del << SIMPOSIO >> y el filósofo de la << REPUBLICA >>; aquélla que llega a ser capaz de contemplar lo inteligible.

3) EL PROBLEMA EN LOS DIALOGOS DE LA VEJEZ Y EN LOS DIALOGOS DIALECTICOS

Un punto que supera decisivamente el socratismo es el concepto de la virtud como medida y armonía, en el que el filosofo está dispuesto a retener aquéllo que es bueno, bello, proporcionado y justo. La injusticia, de hecho, corrompe el alma y la desarmoniza, mientras la justicia, como ley universal, es armonía:

> "...Ahora bien: todo lo que es bueno es bello, y la belleza no se da sin unas relaciones o proporciones regulares... " (43).

Idea que aún profundiza más, si cabe, este otro pasaje del << FILEFO >>, aunque sea de manera

distinta, como el reverso de una misma moneda:

> "...toda mezcla, sea cual sea y cualquiera que sea la manera en que se haya compuesto, destruye sus componentes, comenzando por destruirse élla misma. Porque entonces eso no es ya una mezcla; nunca llega a ser otra cosa que un verdadero revoltijo de cosas, una verdadera desgracia para aquellos seres en que se produce... " (44).

Es de tan vital importancia este pensamiento sobre la armonía como medida de la virtud que no duda un instante en proponer que aunque la virtud no coincide lo útil y empírico es deber moral del hombre seguirla para semejarse a Dios:

> "... Dios no es ningún concepto y de ninguna manera injusto, sino por el contrario, el ser más justo que existe;y solo tiene verdadera semejanza con él, aquel de entre nosotros que se hace justo en las medida de sus fuerzas. En esto se precisa con todo rigor la habilidad humana, o la ausencia total de élla, o incluso la falta de virilidad. El conocimiento de todo éllo constituye la sabiduría y la verdadera virtud, en tanto su desconocimiento puede catalogarse de ignorancia y vicio manifiesto... " (45).

Este deber ser virtuoso y, sobre todo, este tener la virtud como una necesidad de acercamiento a Dios, mientras es la nueva prueba de la trascendencia de la virtud y de su consistencia en una esfera de

objetivaciones, es tambien un precedente histórico de lo que será la doctrina de los neoplatónicos alejandrinos (Plotino) y de los del Renacimiento (Marsilio Ficino) como representante de la escuela florentina. De Plotino, ya hemos dicho, que para él, la virtud, en su más alto grado, consiste en hacerse semejante a Dios (46); Marsilio Ficino será, pues, el primer filósofo renacentista en demostrar la inmortalidad del alma con el deseo del hombre de asemejarse a Dios y de reproducir sus atributos divinos en la esfera propia de la humanidad y finitud.

De este modo nuestro tema entra decisivamente en un plano del todo especulativo y se organiza en la singular arquitectura de la << REPUBLICA >>. No hay duda que allí donde los supremos principios del valor del Estado y el absoluto repeto a las leyes son honrados, la vida de los singulares y de la sociedad podrá desarrollarse en una total serenidad y en una maravillosa placidez. De hecho, en un estado platónicamente concebido, la sabiduría de las leyes asegura a los ciudadanos aquélla prepación a la vida ultraterrena que quizás en un teólogo como es Platón, fuese fin primordial de sus reflexiones, como perenne búsqueda de la virtud.

La fecha exacta de composicón de la REPUBLI-

CA, dada su extensión, los temas que trata, la forma en que la hace, etc, resulta algo más que difícil de señalar, sin embargo nosotros aceptamos la que no proporciona el excelente prólogo de J, M, Fabon y M. Fernandez Galiano a su edición de la REPUBLICA en el que nos ofrece el estado actual de los conocimientos sobre la cronologia de la obras cumbre del corpus platónico (47). Queda claro que su composición ocupa varios años de la actividad de Platón y aún con algunas dudas, se puede decir que la obra pertenece al periodo de la plena madurez del filósofo. Independientemente de esto la REPUBLICA es como muy bien dice el profesor J. L. López López en su obra: EL PROBLEMA DEL MAL EN EL PENSAMIENTO PLATONICO:

> "... en su conjunto, una obra dotada de unidad de contenido, bien que esta unidad se despliegue por caminos entrelazados que configuran una triada de aspectos mutuamente implicados: los aspectos ético, politico y metafísico... " (48).

Retomando nuevamente el tema que nos ocupa vemos particularmente en el libro IV de la REPUBLICA,el hecho de la multiplicidad de las virtudes, aplicada a la sociedad del Estado perfecto que en él se trata, encuentra una nueva y definitiva explicación sobre el fondo de la sociología y sicología platónica. Hay dos problemas que Sócrates había dejado dispersos

sin tratar en profundidad y adecuadamente y que aquí son expuestos por el discipulo de una manera muy detallada. Las virtudes se diferencian una de otra según los distintos grupos sociales (estratos sociales) en los que se distinguen el gran organismo que es el Estado y según las distintas partes de que se componen el pequeño organismo que es el hombre individual. Por esto entre << polis >> y << psyche >> existe una completa analogía: la estructura interna de la integridad social y del alma son la misma cosa; tanto el Estado como el individuo se componen de tres partes, cuyas relaciones entre sí, Platón, las iguala tanto en sí mismo como en éllas. Parece como si el discipulo considera que su maestro Sócrates ha perdido la batalla porque su obra de reforma no había tenido el carácter orgánico y necesitase, como consecuencia, dárselo para, que con mayor fortuna,abrirle un camino nuevo con una radical transformación de la sociedad.

Esto es en realidad lo que Platón intenta, encuadrando el problema de la renovación moral en el contexto más amplio de la reforma social. De modo que en la REPUBLICA delinea un Estado en el que puede realizarse la virtud política, la justicia y en el que cada ciudadano pueda encontrar seguridad y bienestar. El deber de Platón es demostrar que la justicia, s se

cumple, asegura la felicidad tanto para el individuo como para el Estado. Se esfuerza, en todo el diálogo, en demostrar que la justicia, como armonía de las tres partes del alma:

> "... Y en realidad la justicia parece ser algo así, pero no en lo que se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo y las cosas que en él hay; cuando éste no deja que ninguna de éllas haga lo que es propio de las demás, ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existen, sino que, disponiendo rectamente sus asuntos domésticos rige y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres términos de una armonía... " (49),

como parte del Estado porque Platón no concibe que alguien cuya aptitud natural sufra alteración que provoque la ejecución de un trabajo para elque no tiene las cualidades necesarias y fundamentales. El Estado, como un todo, debe tener un desarrollo completamente armónico a fin de que su desarrollo alcance, al igual que el alma de cada uno de sus miembros, no solo una vida templada, sino que llegue a realizar los planes y fines propuestos:

> "... De modo que el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en los que se refiera a la idea de justicia, sino que será semejante a élla - Lo será - replicó-... Por otra parte, la ciudad nos pareció

> ser justa cuando los tres linajes de nataralezas que hay en élla haciacada una lo propio suyo; y nos pare ció temperada, valerosa y prudentepor otras determinadas condiciones y dotes de estos mismos linajes..."(50),

es en sí el bien supremo para el alma misma y para el alma misma y para la sociedad en general; este es su auténtico pensamiento y su convicción, aun exagerando, como dice T. Gomperz, puesto que el filósofo no tiene en cuenta ninguna de las ventajas exteriores que pueden derivarse (51). Las ventajas, de hecho, que, como dice al final del diálogo, tocan al hombre y al stado, son motivos secundarios, como accesorios que acompañan, antes o después, a quienes siguen los caminos de la justicia (52). Es esta concepción totalmente nueva la que los estoicos volverán a tomar: a toda función debe corresponder una virtud, por lo cual, para conocer la virtud o las virtudes del hombre y de la sociedad, basta conocer la naturaleza y las funciones de las que tanto el hombre como la sociedad son capaces de realizar (53).

Es verdad que, en la sociedad, el estrato más bajo está representado por la calase trabajadora cuya función es su trabajo, y puesto que el motivo fundamental de los trabajadores se base en la búsqueda de ventajas personales, éllos son y constituyen tendencias individualistas para conseguir el deso del bien

privado. Del mismo modo, los sentimientos desenfrenados tieneden a descomponer al individuo, para lo cual es oportuna en tales casos la templanza, la cual, como virtud, realiza, en relación con la sociedad, las mismas funciones que debe realizar en el individuo:

> "... -Pero lo que me parece - dije - que quiere decir esa expresión es que en el alma del mismo hombre hay algo que es mejor y algo que es peor; y cuando lo que por naturaleza es mejor domina a lo peor, se dice que << aquél es dueño de sí mismo >>, lo cual es una alabanza, pero cuando, por mala crianza o compañía, lo mejor queda en desventaja y resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se censura como como oprobio, y del que así se halla se dice que está dominado por simismo y que es un intemperante...
>
> - Vuelve ahora la mirada - dije - a nuestra recién fundada ciudad, y encontrarás dentro de élla una de estas dos cosas; y verás que con razón se la proclama dueña de misma, si es que se ha de llamar bien templado y dueño de mismo a todo aquéllo cuya parte mejor se sobrepone a lo peor.
>
> - La miro, en efecto, respondió -, y veo que dices verdad.
>
> - Y de cierto, los más y los más varios apetitos, concupiscencias y desazones se pueden encontrar en los niños y en las mujeres, y en los domésticos, y en la mayoría de los hombres que se llaman libres, aunque carezcan de valía.
>
> - Bien cierto.
>
> - Y, en cambio, los efectos más sencillos y moderados los que son conducidos por la razón con sensatez y

recto juicio, los hallarás en unos pocos, los de mejor índole y educación.

- Verdad es, - dijo.

- Y así ¿ no ves que estas cosas existen también en la ciudad, y que en élla los apetitos de los más y más ruines son vencidos por los apetitos y la inteligencia de los menos y más aptos ?

- Lo veo -dijo.

Si hay, pues, una ciudad a la que debamos llamar dueña de sus concupiscencia y apetitos, y dueña también élla de sí misma, estos títulos hay que darlos a la nuestra.

- Enteramente - dijo.

Y conforme a todo éllo no habrá que llamarla así mismo en los gobernantes que en los gobernados, respecto a quienes deben gobernar, sin duda se hallará también en ésta. ¿ No te parece ?

-Sin la menor duda- dijo.

¿ Y en cuál de la dos clases de ciudadanos dirás que reside la templanza cuando ocurre eso ? ¿ En los gobernantes o en los gobernados ?

- En unos y en otros, creo - repuso.

¿ Ves, pues, dijo yo - cuán acertadamente predecíamos hace un momento que la templanza se parece a una cierta armonía musical ?

- ¿ Y por qué ?

- Porque, así como el valor y la prudencia, residiendo en una parte de la ciudad, la hacen a toda élla el uno valerosa y la otra prudente, la templanza no obra igual, sino quése extiende por la ciudad entera, logrando que canten más lo mismo y en perfecto unísono los más débiles, los

más fuertes y los de enmedio, ya los clasifiques por su inteligencia, ya por su fuerza, ya por su número o riqueza o por cualquier otro semejante respecto; de suerte que podrías, con razón, afirmar que es templanza esta concordia, esta armonía entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza, sobre cuál de esos dos elementos debe gobernar ya en la ciudad, ya en cada individuo.

-Así me parece en un todo - repuso.

-Bien; tenemos vistas tres cosas de la ciudad, según parece; pero ¿ cual será la cualidad restante por la que aquélla alcanza su virtud ? Es claro que la justicia.

-Claro es.

- Así, pues, Glaucón, nosotros tenemos que rodear la mata, como unos cazadores, y aplicar la atención, no sea que se nos escape la justicia y que, desapareciendo de nuestos ojos, no podamos verla más . Porque es manifiesto que está aquí ; por tanto, mira y esfuérzate en observar por si la ves antes que yo y puede enseñarmela.

- ¡ Ojala ! - dijo él -, pero mejor te serviré si te sigo y alcanzo a ver lo que tú me muestres.

- Haz, pues, conmigo la invocación y sígueme - dije

-Así haré,- replicó -, pero atiende tú a darme guía.

- Y en verdad - dije yo -, que estamos en un lugar difícil y sombrío , porque es oscuro y poco penetrable a la vista. Pero, con todo, habrá que ir.

- Vayamos,pues - exclamó.

- Entonces yo, fijando la vista, dijo: ¡ Ay, ay Glaucón !

- Parece que tenemos ya rastro y creo que no se nos va a escapar la presa.

- ¡ Noticia feliz ! dijo él.

- En verdad - dije - que lo que me ha pasado es algo es tú.

- ¿ Y qué es éllo ?

- A mi parecer, bendito amigo, hace tiempo que está la cosa rodando ante nuestros piés y no la veíamos, incurriendo en el mayor de los ridículos. Como aquéllos que, teniendo algo en la mano, buscan a veces lo mismo que tienen, así nosotros no mirábamos a éllo, sino que dirigíamos la vista a lo lejos, y por eso quizís no lo veíamos.

- ¿ Qué quieres decir ?

- Quiero decir - repliqué - que en mi opinión hace tiempo que estábamos hablando y oyendo hablar de nuestros asuntos sin darnos cuenta de que en realidad de un modo u otro hablábamos de él...

... ¿ Quién - dije yo - podría llamar a la ciudad cobarde o valiente mirando a otra cosa que no fuese la parte de élla que la defiende y se pone en campaña a su favor ?

- Nadie podría darle esos nombres mirando a otra cosa -replicó.

- En efecto - agregué -, los demás que viven en élla, sean cobardes o valiente, no son dueños, creo yo, de hacer a aquélla de una manera u otra.

- No, en efecto.

- Y así, la ciudad es valerosa por causa de una clase de élla en la que posee tal virtud que mantiene en toda circunstancia la opinión acerca de las cosas que se han de temer, de que éstas son siempre las mismas y tales cuales el legislador prescribió en la educación. ¿ O no es esto lo que

llamas valor ?... "(54).

Este pensamiento volverá de nuevo en el diálogo de las LEYES en el que la vida templada se alaba por el placer muy superior que procura en comparacion con la vida desenfrenada:

> "... Pues bien: el que entienda de éllo no representará la vida de la templanza como una forma de vida dulce en todos sus aspectos, con dolores ligeros, placeres tambien suaves, deseos serenos y amores sin frenesí: la vida desordenada, en cambio, nos la presentará como una forma de vida extremada en todos sus aspectos, con dolores violentos y placeres así mismo violentos, con desos intensos y acuciantes, y amores tan furiosos como es posible; en la vida moderada, los placeres aventajan a las penalidades; en la vida de intemperancia, los dolores predominan sobre los placeres en magnitud, número y frecuencia... " (55).

La segunda clase del Estado, a la que le dá el nombre de guardianes, tiene y ejercita su funcion en custodiar el Estado y su virtud especifica es el valor (fortaleza):

> "... Guardianes que habrán de ser sagaces, veloces, robustos, valerosos, fogosos: pero habrán de ser tambien filósofos por naturaleza , si se quiere que, como los perros de raza, ataquen al extraño sin desconcer al dueño... " (56),

al que vá unida la virtud de la obediencia y fidelidad a los mandos (Kuryoy) como pertenecientes a la clase superior, en la que radica la virtud y la sabiduría.

El deber de los jefes (Kuryoy) es tomar la dirección del Estado, como resultado de la convicción que tienen de que son pocos los que saben y pueden gobernar con la virtud de la justicia; éllos hacen de todo para dar a la sociedad el máximo de bienestar no tanto en la ciudad, en el mar y en las armas como en la virtud de los ciudadanos:

> "... Lo que necesitan las ciudades, Alcibiades, no son murallas, trirremes o arsenales, si quieren disfrutar de la feliciadad, ni siquiera mucha población ni grandeza a falta de la virtud.
> -Claro que no -
>
> -Si, por tanto, tú has de conducir recta y convenientemente los asuntos de la ciudad, tendrás que conseguir que los cidadanos participen de la virtud... Pero ¿ sería posible dar lo que no se tiene ? -
>
> - De ningún modo -
>
> Entonces, tú mismo, en primer lugar, habrías de conseguir ser virtuoso, y así le ocurriría a quien quiera que desease administrar y cuidar de su persona y de sus asuntos, como también de la ciudad..." (57).

De igual modo en el Estado ideal, concebido

por Platón, existe una distinción de los ciudadanos, una verdadera y característica distinción de funciones, de todos los individuos, para la felicidad común; por esto el Estado se compone de tres clases sociales que tiene cada una su propia función bien determinada con una virtud específica según la propia función:

> "... Los gobernantes serán sabios, los guardianes valerosos y la templanza será la virtud de las clases inferiores. Queda, finalmente, las justicia que resulta de la aceptación del propio deber..." (58),

Platón a este respecto no deja lugar a dudas: en su ciudad-estado perfecto no puede concebir que cada cual realice lo que le venga en ganas. Existe unas aptitudes innatas que deben seguirse para llevar a buen término no solo la vida de cada particular sino lo que es más importante la del Estado:

> "... - No me extraña, por Zeus -. Porque al hablar tú me doy cuenta de que, por de pronto, no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación. ¿ No es así ?
>
> -Sí-
>
> ¿ Pues qué ? ¿ Trabajaría mejor una sola persona dedicada a muchos oficios, o una a uno solamente ?

- A uno solo - dijo.

- Además es evidente, creo yo , que, si se deja pasar el momento oportuno para realizar un trabajo, éste no sale bien.

- Evidente.

-En efecto, la obra no suele, según creo, esperar el momento en que esté desocupado el artesano; antes bien, hace falta que éste atienda a su trabajo sin considerarlo como algo accesorio.

-Eso hace falta.

- Por consiguiente, cuando más , mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él.

-En efecto.

- Entonces, Adimanto, serán necesarios más de cuatro ciudadanos para la provisión de los artículos de que hablábamos ... " (59).

Da la impresión de que Sócrates, sin proponerselo, hubiese instituido la especialización laboral como medio eficaz para conseguir la felicidad deseada en su concepción estratificada de la ciudad perfecta así como clarísimo anticipo de lo que podríamos llamar aquí, para nuestros desencajados modos de vida, el medio más natural para evitar el estrés producido por el rechazo inconsciente de la ocupación o función, en términos platónicos, que en la mayoría de los casos subsiste en el absentismo laboral con la consiguiente

pérdida en la productividad y con el lógico detrimento de las relaciones humanas que indudablemente incidirían en el desarrollo normal de la vida cotidiana de la ciudad.

Del modo de dividir la sociedad de su ciudad perfecta en las distintas clases sociales resultaría su propia virtud, y en el Estado reinará la justicia, que no es otra cosa que la virtud en su integridad, o lo que es lo mismo, la virtud del Estado como representante o síntesis de todos los ciudadanos e instituciones. La justicia en este diálogo añade un deseo positivo de desempeñar bien el trabajo propio, la cooperación activa de cada ciudadano para llevar a cabo la terea y para vivir de la ciudad.

Producir un estado como éste constituye la meta de la política, que, de esta manera,queda descrita de forma más completa que en los primeros diálogos. Sócrates recurre a la más famosa de todas sus propuestas gubernamentales platónicas:

> "... Mi querido Glaucón: ni las ciudades ni el género humano se librarán del mal, pienso yo, hasta que los filósofos gobiernen como reyes, o bien aquéllos que ahora llevan el nombre de rey o gobernante se dediquen a la filosofía de manera auténtica y adecuada... " (60).

De modo análogo Platón representa la estructura interna del alma del individuo, para el que la vida ética de la persona es una entidad que tiene conciencia, un espíritu en el que una parte racional , sede dá la actividad cognoscitiva, se contrapone a otra irracional, donde radica la práxis o lo que es lo mismo de todo lo que constituye el mundo de los deseos concupiscibles, tendentes a traducirse en acciones muchas veces no deseadas que llevan a la destrucción total del individuo y por supuesto al aniquilamiento de la ciudad porque romperia la armonia , médula de toda su politica.

La conciencia no es solamente doble, de tal modo que su parte irracional se divide a su vez en la esfera de los impetus y en la esfera de los deseos, esto es, en la facultad de las pasiones que se dirigen hacia fuera y en aquélla de las ansias que desde el mundo exterior parecen que traen materia para satisfacer lo interior . Es aqui precisamente donde se desborda el aspecto socráctico, en el que el saber era intrinseco al querer, mientras en Platón, el saber está por encima del mundo de la práxis y por tanto su dominio sobre élla no es ya un deber ser que no puede ser, sino un deber ser que puede no ser, esto no es una necesidad natural, sino una exigencia moral.

En analogia con el Estado, pues, llamaremos justo al individuo en el que cada uno de los elementos cumple con sus deberes:

> "... Recordemos, pues, que cada uno de nosotros solo será justo en la medida en que haga lo que le corresponde e igualmente las partes que le componen..." (61),

en tal medida que la parte racional sea la que se equipare a la clase gobernante:

> "... ¿ Y no es al principio racional al que compete el gobierno, precisamente por su prudencia y la prevision que ejerce sobre toda el alma... ?" (62),

sintiendose ayudada por lo animoso del alma:

> "... y al principio irascible la condición de auxiliar y aliado... (63).

Una vez que Sócrates ve que su interlocutor asiente a sus planteamientos de equiparar los elementos básicos en el gobierno de la ciudad con aquéllos otros que se dan en cada uno de los ciudadanos prosigue con su idea por si aun quedara alguna duda por disipar:

"... Con esta educación y esta instrucción, que es la propia de éllos, dichos principios gobernarán el apetito concupiscible (que ocupa la mayor parte del alma en cada uno y manifiesta por naturaleza su ansia de bienes) y tendrán sumo cuidado de que, lleno de aquél hasta el máximo de los llamados placeres del cuerpo, no se haga fuerte en tal grado que deje de realizar las cosas que le competen y trate de doblegar y gobernar aquélla que no le corresponde, alterando así por completo la vida de todos... " (64).

Sócrates después de caminar dialécticamente con su interlocutor largo tiempo va despejando aquéllas dudas que en un principio parecían obscurecer la meta que perseguía: conseguir con cierta ayuda de la divinidad, un principio y señal de la justicia:

"... Realmente, la justicia parece que es algo de esta clase pero no en lo que concierne a la acción externa del hombre, sino respecto a su acción interna; es élla la que no permite que ninguna de las partes del alma haga lo que no le compete ni que se entremeta en cosas propias de otros linajes, sino que, ordenando debidamente lo que corresponde, se rige a sí misma y se hace su mejor amiga al establecer el acuerdo entre sus tres elementos, como si fuese los términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta y el de la media, y todos los demás tonos intermedios, si es que existen. Una vez realiza esta ligazón y conseguida la unidad a través de la variedad, con templanza y concierto, el hombre tratará de actuar de algún modo, ya para la adquisición de riquezas, ya

> para el cuidado del cuerpo, ya para dedicarse a la politica o para dedicarse a los contratos privados, juzgando y denominando justa y buena en todas las ocasiones a la accion que conserve y mantenga en él dicho estado, y dando el nombre de prudencia al conocimiento que la presida, así como el de acción injusta a la que corrompa esa ordenación, e ignorancia a la opinión que la gobierna.... no creo , pues, que nos engañemos, si decimos que hemos encontrado ya no solo al hombre justo, sino tambien a la ciudad justa, así como a la justicia que en ambos existe... (65).

Ya no cabe la menor duda que para Sócrates la justicia consiste en cumplir los propios deberes en una acción que envuelva la propia personalidad, por la que el individuo no permite que cada uno de sus elementos realice deberes propios de otros, sino que instaurando un orden exacto en su intimidad, llega a ser señor de si mismo y discípulo y amigo de si mismo y armoniza las tres partes del alma (66). De aquí es fácil definir la injusticia como discordia de estos tres elementos, un mezclarse en otros deberes y como una revuelta de una parte del alma contra el todo para ejercitar, en el alma misma, una funcion y un rol que no le compete. De este modo la virtud del alma racional es l sabiduría, esto es la intuición de las finalidades de la vida del hombre y de su destino y si cada parte del alma conserva su virtud específica: el valor para el el elemento no animoso y la templanza

para lo concupiscible, entonces la personalidad total del hombre será justa.

La justicia constituye, de hecho, la integridad de la virtud y aun en nuestros tiempos es considerada como la virtud del alma en su totalidad.

El FEDRO es, de los diálogos de Platón, el que goza de una incontrovertida autenticidad, garantizada por una vieja tradición y, especialmente, por los inequívocos y repetidos testimonios de Aristóteles. Su cronología presenta aún dificultades, sin embargo nosotros nos vamos a remitir y someter a la que establece L.Gil Fernandez (67), con todo, dice J. L. López López:

> "... la opinión general se inclina por colocar a este diálogo en una momento avanzado de la vida platónica ...(68).

En el << FEDRO >>, Platón muestra quizás más que en ningún otro diálogo su talante poético. Se nos muestra como poseido por un dios divino. Habla del amor como si se tratase de una sinfonía de notas celestiales.

Es el << FEDRO >> el diálogo donde Platón compara el alma del hombre a un carro que corre rápi-

damente: la razón es el cochero, la voluntad es el caballo del timon, los sentidos, por el contrario, son el caballo del coche, éste, moviéndose, mira siempre de lado y mueve el carro fuera del justo camino y sólamente el látigo del cochero lo obligara a correr junto al caballo obediente:

> "... Es, pues, semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas. Los caballos y aurigas de las clases son todos ellos buenos y constituidos de buenos elementos; los de los demás están mezclados. En primer lugar, tratandose de nosotros, el conductor guia una pareja de caballos; después , de los caballos, el uno es hermoso , bueno y constituido de elementos de la misma indole; el otro está constituido del elementos contrarios y es él mismo contrario. En consecuencia, en nosotros resulta necesariamente dura y difil la conducción... " (69).

He aqui, por tanto, la respuesta dada por Sócrates a la cuestión propuesta a Protágoras. La virtud, en su esencia,es única pero para cada clase de la sociedad como para cada parte del alma asume un aspecto diverso en dependencia del carácter especifico de cada clase social y, consecuentemente, de cada facultad del alma.

La multiplicidad de las virtudes surge, para Platón, de la complejidad de la estructura social y

del alma; es esta multiforme y compleja estructura lo que diferencia la virtud, única en su esencia, en un conjunto o multitud de virtudes. Cada virtud, así, indica una virtud sucesiva, como si en élla refluyese, siendo por su parte un momento orgánico.

Por tanto, en su esencia, repetimos, la virtud es única y las virtudes particulares no son otras que los momentos o las partes de una misma virtud que las reune a todas en una síntesis armónica.

Da la impresión de que Platón se permitiese a sí mismo la licencia del poeta que fué y hubiese querido componer un himno heroico que cantase las excelencias de su Estado. Se aprecia en el << FEDRO >> un lirismo tal que aún hoy puede apreciarse en él a uno de los más grandes textos de enseñanza espiritual que se hayan escrito como tratado, sin pretenderlo, a lo largo de la historia de la cultura. Quizás sea en el << FEDRO >> donde Platón haya llevado a cabo más y mejor sus aptitudes literarias y su afán por encontrar la verdad para el hombre: la FILOSOFIA:

> "... Porque en efecto, la Filosofía comienza con la poesía, el maravillarse es verdaderamente la pasión de los filósofos. No hay más comienzo que ése para la filosofía, y quien ha dicho que Iris era hija de la Maravilla, sabía muy bien su genealogía... " (70).

Iris es el arco pintado con todos los coleres, tendido como una brillante pasarela entre la tierra de los hombres y el cielo de los dioses: el simbolo de la filosofia, ya que:

> "... tanto hoy como en su origen, los hombres han comenzado a filosofar maravillandose..." (71).

El maravillarse es el primer testimonio de la conciencia, el primer signo de una disponibilidad que, en lugar de atacar a las cosas para transformarlas con arreglo a las necesidades del hombre y consumirlas, las acoge aceptandolas con su naturaleza y se extraña de lo que son:

> "... El hombre que todavia no es capaz de maravillarse, sigue viviendo embrutecido y embotado (...), porque aún no se ha separado por si mismo de los objetos y su existencia inmediata ... El maravillarse solo se manifiesta cuando el hombre, desligándose de las primeras y más inmediatas relaciones con la naturaleza y de los más cercanos vinculos, meramente prácticos, de las necesidades, contempla con prespectiva espiritual la naturaleza y su propia existencia singular, y no busca ni ve en las cosas más que lo que son en si, su universalidad y permanencia..."(72).

La verdad es que, en realidad, nuestro espiritu retorna a Platón siempre que la realidad con aspectos imperfectos distorsiona su eterna exigencia

de los perfecto.

Bebemos en él aquéllos principios que nos han de servir para nuestro filosofar. Construimos sobre sus cimientos estructuras dialécticas que ejercen sus influencias en todos los campos y como si de un vuelo circular se tratase, volvemos directa o indirectamente a él.

Junto a la << REPUBLICA >> se colocan cronológicamente el << FEDON >>, el << BANQUETE >> y el << FEDRO >> diálogos que resultan fundamentales para el análisis de algunos motivos que conciernen más particularmente al individuo tomado como ser singular . El pensamiento socrático - platónico, en los otros diálogos mira más allá del individuo. En éllos se trasciende al singular. Interesa mucho más la suma de singulares que constituyen el Estado. Al hombre individual se le conoce desde la " estatalidad ".

El << FEDON >> presenta aún una problemática singular respecto a otros diálogos de Platón. Se tienen dudas sobre quien es el que habla en el diálogo. ¿ El Socrates historico o el propio Platon, por boca de su maestro ?. Por muy influenciado que un discípulo esté por las doctrinas de su maestro, y no cabe la menor duda que Platón lo estaba de su maestro Socrates, resulta dificil que el discipulo no mezcle

sus ideas con las de su preceptor llegando las de éste, llegado su momento, a desaparecer. Como quiera que el problema es grande y escapa a la intencion de nuestro trabajo nos remitimos a lo que sobre el tema en particular dicen autores como León Robin (73); Angel Alvarez de Miranda (74) y el interesante estudios de Antonio Tovar (75).

Platón en el << FEDON >> nos cuenta las últimas horas de Sócrates. Por la riqueza de datos con los que nos los narra diriase que estuvo presente en esos momentos tristes desde el punto de vista de aquéllos que no creen en una vida más allá de la presente. Nos quiere mostrar la actitud de un hombre virtuoso ante la muerte. Sócrates, que ha tratado toda su vida la idea de que no debe haber ningun tipo de separación entre lo que se piensa, dice y se hace, está contento de morir, porque librandose de la carcel del cuerpo, convencido que está de una vida ultra-terrena , estará en compañía de hombres virtuosos:

> "... En efecto, sino es posible conocer nada de una manera pura juntamente con el cuerpo, una de dos: o es de todo imposible adquirir el saber,solo es posible cuando hayamos muerto, pues es entonces cuando el alma queda sola en sí misma, separada del cuerpo y no antes. Y mientras estemos en vida, más cerca esteremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesi-

dad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniendonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él. De esta manera, purificados y desembarazados de la insensatez del cuerpo, estaremos, como es natural, entre semejante a nosotros y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro; y esto tal vez sea lo verdadero. Pues al que no espuro es de temer que esté vedado el alcanzar lo puro (...) Así, pues, compañero, si esto es verdad, hay una gran esperanza de que, una vez llegado a donde me encamino, se adquirirá plenamente allí, más que en ninguna otra parte, aquéllo por lo que tanto nos hemos afanado en nuestra vida pasada; de suerte que el viaje que ahora se me ha ordenado se presenta unido a una buena esperanza tanto para mí como para cualquier otro hombre que estime que tiene su pensamiento preparado y, por decirlo así, purificado... ¿ Y no se dá el nombre de muerte a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo ? (...) Pero el desligar el alma, según afirmamos, es la aspiración suma, constante y propia tan solo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo..." (76).

La virtud verdadera, por tanto, consiste en esta desvalorización radical de todo el mundo de la sensibilidad, en la certeza que el alma podrá finalmente contemplar con el pensamiento puro lo JUSTO ,lo BUENO y lo SANTO.

Pero todo esto es verdad solo a condición de que el alma humana continua viviendo, aun después de

la muerte, y el justo, con esta fé, desea morir no por odio a la vida, (no es lícito suicidarse porque el hombre está poseído por la divinidad); Sócrates ni siquiera puede concebir que aun el hombre que supuestamente mereciese estar muerto mejor que vivo, pueda producirse así mismo la muerte ya que somos posesiones de los dioses, criaturas suyas con encargos que cumplir el tiempo que tengamos de vida. El hombre viene a ser como un administrador de su propia existencia de la que tiene que rendir cuentas:

> "... En efecto, desde este punto de vista puede dar la impresión de algo ilógico. Sin embargo, no lo es y tal vez tenga alguna explicación. Y a propósito, lo que se dice en los misterios sobre esto, que los hombres estamos en una especie de presidio, y que no debe liberarse uno así mismo, ni evadirse de él, me parece algo grandioso y de difícil interpretación. Pero lo que sí me parece, Cebes, que se dice con razón es que los dioses son los que se cuidan de nosotros y que nosotros , los hombres, somos una de sus posesiones. ¿ No te parece así ?
>
> - Sí, (...).
>
> Pués bien: quizás desde este punto de vista no sea ilógica la obligación de no darse muerte a sí mismo, hasta que la divinidad envíe un motivo imperioso, como el que ahora se me ha presentado... " (77),

sino, solamente, por que está en la naturaleza divina del alma aspirar al " HYPEROURAINIOS ", hacia el

lugar supracelestes:

> "... Y el alma, entonces, la parte invisible, que se va a otro lugar de su misma índole, noble, puro e invisible, al Hades en el verdadero sentido de la palabra, a reunirse con un dios bueno y sabio, a un lugar al que, si la divinidad quiere, también habrá de encaminarse al punto mi alma..." (78).

Si la vida del hombre virtuoso ha sido un continuo esfuerzo, una preparación para la muerte, en cristiano decimos ascetismo y un esfuerzo, a veces sobrehumano, para restituir el alma así misma, la muerte no podrá sino abrirle la entrada en la vida bienaventurada. A la vida feliz y completa se llega por un camino angosto y este está formado por la justicia y la armonía. Es un hacer continuo en equilibrio.

Está claro que el problema del individuo justo está resuelto en una perspectiva ultraterrena, en una región superior reservada a la felicidad de los justos y en la garantía que habrá justicia por el modo según el que se ha vivido y que con certeza el premio será para aquél que ha vivido según la virtud que consiste en vivir con la máxima autenticidad la verdadera esencia del ser hombre.

Platon en el << FEDON >> nos traza una filosofía de la muerte, una teoría del buen morir. Presenta a su maestro Sócrates, desprendiéndose de lo único que tiene: sus razones para morir. Si él como filósofo ha puesto todo su empeño en separarse lo más posible de los cuidados y placeres del cuerpo, en reconcentrarse en sí mismo a solas con su alma, en desligarse de todo comercio corporal; en perseguir, en suma, la verdad con el puro sentimiento, tratando de escapar del engaño inherente a los sentidos, es imposible que tema a la muerte; sería una incongruencia ya que la vida del filósofo no es más que una continua <u>áskesis</u> del morir y del estar muerto, puesto que la muerte no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo.

De este modo el << FEDON >> se nos presenta como el retrato del filósofo y del justo como perfecto viviente según el misterio de la muerte y del más allá como la << REPUBLICA >> nos muestra el retrato del virtuoso y del filósofo como perfecto gobernante en este mundo.

El << BANQUETE >> y el << FEDRO >> completan el cuadro presentandonoslo como perfecto amante, como trámite entre el mundo terreno y el mundo celeste; la novedad y el interés de estos últimos diálogos estan

propiamente, en el hecho que vuelven a conducir al filósofo y al hombre justo a la inmortalidad con un sentimiento ético y religioso:

> "... Así pues los que son fecundos según el cuerpo se dirigen en especial a las mujeres, y esta es la forma en que se manifiestan sus tendencias amorosas, porque, según crean, se procuran para sí, mediante procreación de hijos, inmortalidad, memoria de sí mismos y felicidad para todo el tiempo futuro .En cambio, los que lo son según el alma... pués hay hombres que conciben en las almas más aún que en los cuerpos, aquéllo que corresponde al alma concebir y dar a luz... " (79).

Plotino retomará el motivo del amor como amor de la inmortalidad:

> "... ¿ qué probais viendo vuestra belleza interior ? ¿ Y como estais invadidos por la embriaguez, agitados y deseais ser como vosotros mismos, recogiendoos en vuestro interior y no fuera en lo corporal ... " (80).

De este mismo modo Platón busca la prolongación de la vida pero por medio de las obras virtuosas, del mismo modo que Solón es inmortal por haber creado sus leyes y Homero, Hesiodo y otros porque han dejado una herencia ideal que es mucho más bella y más inmortal que la física:

"... En honor de estos hombres son muchos ya los cultos que se han instituido por haber tenido a los hijos; en cambio, no se han instituido todavia en honor de nadie por haberlos tenido humanos... " (81).

Esta vez parece que Platón se preocupa del problema de perpetuar una existencia en el tiempo, pero esto es solamente un momento indicativo en la inmortalidad, un motivo natural que no destruye sino que da valor al problema del alma indestructible como sustancia. Brevemente en el platonismo, la inmortalidad feliz del hombre, virtuoso es evidente, porque el alma no está comprenida como esencialmente connatural a la vida del individuo, sino que se comprende como objeto , realidad en sí y esencia eterna.

En el << FEDRO >> encontramos la descripción de la esencia del alma y del viaje que las almas justas y las malas realizan al más allá " HYPEROURANIOS ":

"... El alma se parece a la conjuncion de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga. Pues bien, en el caso de los dioses los caballos y los aurigas todos son buenos y de buena raza, mientras que en el de los seres hay una mezcla. En el nuestro, está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos, y luego los caballos, entre los que tiene uno bello, bueno y de raza tal, y otro que de naturaleza y

raza es lo contrario de éste. De ahi que por necesidad sea dificil y adversa la conduccion de nuestro carro... " (82).

El auriga simboliza la virtud de la sabiduria, parte racional y rectora del alma, mientras el más noble de los caballos representa la virtud de la fortaleza, la parte valerosa del alma, que incitada por el áuriga tiende hacia arriba, mientras el segundo de los caballos, de naturaleza innoble, simboliza el alma personal que tiende, por contra, hacia abajo. Platon ha querido mostrar el alma mediante este célebre mito que recueda la doctrina expuesta en la REPUBLICA y en cierto modo preludia al TIMEO dialogo que sirve a Platon para reclamar otra vez la superioridad de la virtud de la sabiduria sobre los otros dos, es decir, sobre la fortaleza y sobre la templanza.

4) DEFINICIONES

En este estudio sobre la virtud y sobre las virtudes en la doctrina de Platón, solo raramente hemos dado una definición verdadera y propia, a pesar que la diligencia y el cuidado de definir los nombres y las cosas son tan antiguas como la filosofía misma, pero ha sido sobre todo en la época de los sofistas cuando se ha querido precisar el sentido de los nombres. Sócrates atiende diligentemente a formarse de justos conceptos sobre las cosas y confiere a las definiciones una importancia capital:

> "... Pensaba el - escribe Jenofonte - que cuando se conoce bien lo que es un determinado objeto, se le puede explicar por otros, pero si

> se ignora, no nos debe sorprender que nos engañemos a nosotros mismos y a los otros. De este modo Sócrates no dejaba de buscar con sus discípulos la naturaleza de cualquier cosa; será un trabajo enorme recoger todas sus definiciones y voy a citar solo un cierto número... " (83).

Jonofonte cita las definiciones dadas por Sócrates sobre la piedad , la justicia, la sabiduría, el valor y la templanza. Esta búsqueda de conceptos y de sus definiciones es también objeto sobre todo de los primeros diálogos de Platón y de los últimos: el << SOFISTA >>, el << POLITICOS >> y el << FILEBO >>.

De Platón tenemos algunos diálogos de autoría dudosa y entre estos apócrifos tenemos las definiciones, además de los dos tratados sobre lo << JUSTO >> y sobre la << VIRTUD >>.

El autor de las << DEFINICIONES >> nos es desconocido pero sabemos que las más numerosas y bellas definiciones han sido tratadas en los diálogos platónicos y recuerdan en particular la doctrina de la << REPUBLICA >>, del << FEDON >>, del << SOFISTA >>, el << POLITICO >> y del << TIMEO >> (84).

He aquí algunos que son auténticamente platónicos y trata naturalmente del tema de la virtud. La templanza es la moderación del alma en las pasiones,

es la armonía y el buen orden del alma en relación a los placeres y a las penas que llevan consigo la naturaleza, por la que el alma llega a ser capaz de mandar, ordenar, así como también de obedecer:

> "... Y será prudente en razon a esa su pequeña parte que manda en él y les da tales enseñanzas, pues, así posee la ciencia de lo que conviene a cada cual y toda la comunidad, con las tres partes que lo componen.
>
> - En efecto -
>
> - ¿ Pues qué ? ¿ No surgirá la templanza por el amor y la armonía de estas mismas partes, cuando lo que gobierna y lo que es gobernado se muestran de acuerdo en que el principio racional debe gobernar y no se sublevan contra él ?
>
> Tanto para el individuo como para la ciudad (...), no hay otro modo de entender la templanza... " (85).

Se trata,por tanto, de un perfecto acuerdo y Platón nos dá también la definición de la concordia que es como una comunión de opiniones entre gobernantes sobre la manera necesaria de mandar y obedecer:

> "... Por si hubiese necesidad de discriminar qué cualidad hará a nuestra ciudad mejor, estimo que sería difícil de determinar si la igualdad de opiniones de los gobernantes y de los gobernandos, o el hecho de que se mantenga en los soldados la idea legítima e inquebrantable sobre lo que es temible o no, o la inteligencia y la vigilancia en

> los gobernantes, o, en fin, eso mismo que sobre todo hace buena a la ciudad y que descansa en la ocupacion propia y limitada del niño, de la mujer, del esclavo, del hombre libre y del artesano, del gobernante y del gobernando, a sus actividades caracteristicas... " (86).

La justicia es la concordia del alma consigo misma, es el bien ordenado de la parte del alma segun su dependencia mutua; es la costumbre de atribuir a cada uno lo que él merece, que actúa de tal manera que aquel que la posee sabe elegir lo que es justo y someterse a la ley y acomodarse a las leyes justas (87).

El alma es lo que se mueve a si misma:

> "... Una vez puesta de manifiesto la inmortalidad de lo que se mueve a si mismo, nadie tendrá reparo en decir que en esto consiste la esencia del alma y su misma nocion. Todo cuerpo , en efecto, que recibe de fuera su movimiento es inanimado, mientras que el que lo tiene dentro y lo recibe de si mismo es animado, porque es esta la naturaleza del alma. Y si esto es asi, si lo que se mueve a si mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente será el alma ingénita e inmortal... " (88).

Pero nosotros diremos mejor que es la causa del movimiento vital de los animales, para referirnos a la definicion aristotélica.

Hemos buscado, de este modo, definir la teoría platónica de la virtud, con la cual el filósofo ha querido definir la esencia de cada una de éllas y de la virtud en general, esto es, del << BIEN >> o lo que es lo mismo, del deber como tal; además ha querido esclarecer la relacion reciprocamente corriente entre varias virtudes y hacernos entender la función que cada una de éllas tiene en la vida moral. El, por tanto, expone la teoria de las virtudes, no establece lo que debe ser reconocido como virtud. Las virtudes, en suma, son objeto de su pensamiento teórico, no la manifestacion de su voluntad práctica ; en su sistema moral, Platón razona simplemente como filósofo.

N O T A S

C A P I T U L O II

1) PLATON.:Obras Completas: Apología, 30 b.

2) Ib.Protágoras, 329 b-c. Traducción, introducción, C. García Gual.Edi. Gredos, S.A. Madrid, 1982.

3) Ib. 329 d - e.

4) PLATON. :OBRAS COMPLETAS. Menón, 72 a.

5) ARISTOTELES.:Gran Etica, I, 1.

6) PLATON.:OBRAS COMPLETAS: República, IV,442 b - c.

7) Ib. 431 e; 432 a.

8) Cfr. Dialéctica. Diccionario de Filosofía. José Ferrater Mora, I tomo pág. 797. Alianza Editorial, Madrid. Cuarta edición. 1982.

9) ARISTOTELES.:Etica a Nicómaco. I (A), 7, 1098 a, 17 -18.

10) Cfr. ib. II (B) 6, 1106; II (B), 1106 b, 5.

11) PLOTINO.:Eneadas. I, 2, 1, 3. Trad. E.Brehier,

Paris. " Belles Lettres ", 1924.

12) Ib. op. cit. I. 2, 7, 28.

13) PLATON.:Diálogo: Cármides. Trad. y notas sobre el texto griego de J. Burnet: Platonis Opera, Oxford, 1900 - 1907, por Emilio LLedo, primera reimpresión 1982. Madrid. Editorial Gredos, S.A. tomo 1, pág 320.

14) BROCHARD. :Estudios sobre Sócrates - Platon. Buenos Aires, Losada, 1945, pág 91.

15) PLATON. :DIALOGO: Cármides, 174 c - d - e. op. cit.

16) Ib. op. cit. Diálogo;Laqués, 199 c- d- e.Trad., notas e introduccion sobre op. cit., por C. Garcia Gual.

17) Ib. 190 c- d- e.

18) Ib. 190 e.

19) Cfr. F. SCHLEIERMACHER.: Platones Werke, vol I. 1, pág. 321 - e. vol. I. 2, P. I.

20) Cfr. P. FRIEDLAENDER.: Platón. vol. II,págs.33 y sgs.

21) JAN WAHL.:Historia de la Filosofía. Vol II. La Filosofía Griega. Platón. Diálogo, Gorgias, págs. 71 y 72. Ed. Siglo XXI. Madrid. Sexta edicion. 1978.

22) PLATON. op. cit.Menón, 72 a-b.

23) Ib. 99 a.

24) Ib. 99 e; 100 a-b.

25) Ib 71 a.

26) Ib. 71 d.

27) Ib. 72 a.

28) Ib. 72 b; cfr.Protágoras, 349 b.

29) Ib. 72 c; cfr. ib.,349 b.

30) Cfr.Menón, 73 b.

31) Ib. 73 b-c.

32) Ib. 78 c-d.

33) Ib. 79 e y 80 a.

34) Ib. 80 d.

35) Ib. 93 a-e; 94 a-e; 95 a-e y 96 a.

36) Ib. 87 d-e.

37) Ib. 88 c-d.

38) Ib. 89 a.

39) Cfr. I. GOMPERZ.:Les pensseurs de la Grece, I pag. 196 y sgs. de M. M. Reymond Paris, Payot, 1947.

40) PLATON.:Obras Completas. op. cit. República, 519 a.

41) Ib. Diálogo: Sofista, 228 c-d; cfr. Diágolo Cratilo, 412 a; Apología, 21 c-d y 29 a; Menón, 84 a; Banquete, 204 d-e; JENOFONTE, Memorables, IV, 2, 261.

42) PLATON. OBRAS COMPLETAS. Diálogo:Menón, 99 e.

43) Ib. Timeo, 87 c.

44) Ib. Filebo, 64 d.

45) Ib. Teeteto, 176 c: Cfr. Fedro, 275 a-e.

46) Cfr. PLOTINO. Eneida. , I, 2, 1, 3.

47) PLATON.: República. edic. bilingüe, notas, traduc. y estudio preliminarpor J. M.. PABON y M. FERNANDEZ GALIANO. MADRID. I.E. P. 1949, 3 vols. vid. introducción.

48) J. L. LOPEZ LOPEZ. : El Problema del mal en el pensamiento platónico. Tésis doctoral, pág. 87, capitulo IV: La República, Publicaciones Universidad Sevilla, Sevilla, 1973.

49) PLATON.: República, IV, 443 c-d. cfr. 434 c-d.

50) Ib. 435 b.

51) Cfr. T. GOMPERZ, op. cit. vol.III, P.II pág.

52) Cfr. V. BROCHARD. : LA morale de Platon, op. cit. pag. 191.

53) Cfr. J. M. LOVINFOSSE.: La Moral de Platon, in " antique classique ", Paris, 1965, pag. 487.

54) PLATON. República, IV, 431 a-e y 432 a-e, cfr. ib. 429 b; cfr. ARISTOTELES. Etica a Nicomaco, 1129 b.

55) PLATON. OBRAS COMPLETAS.-Las Leyes, libro V 734 b-c.- Traducción del griego, preambulo y notas por Francisco de P. Samaranch; segunda edicion, tercera reimpresion 1977. Aguilar Ediciones, S.A. Madrid.

56) PLATON. : La República. op. cit. Edic.bilingüe, traduccion, notas y estudio preliminar por J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. Introduccion y CVII; I. E. P. Madrid 1969; cfr. Rep. I 376 c.

57) PLATON.: OBRAS COMPLETAS, op. cit. Alcibiades, 135 b-c.

58) J. M. LEVINFOSSE, op. cit. pag. 483.

59) PLATON. : op. cit.República, II, 370 a-b-c; cfr. Leyes, VIII 846 d y 847 b-c; Jenofonte: Memorables III, 9, 3, 15 cap. VIII 2, 5.

60) República, V 473 d-e; cfr.; PLATON, Carta VII 326 a-b.

61) Ib. IV 441 d-e; cfr.J. W. JAEGER.: Paideia, libro III: " En busca del centro divino ". pág. 636 y sigs. F.C.E. México, 1978, traducc. y notas, libros III y IV por Wescenlao Roces.

62) Ib. IV 441 e.

63) Ib. 442 a-b.

64) Ib. IV 442 b-c.

65) Ib. IV 443 e.

66) Cfr. ib. IX 586 e; cfr. J. W. JAEGER, op. cit., libro citado págs.635 y sigs.

67) PLATON.:Fedro. Traducc. y notas por L. Gil Fernandez, I. E. P. - Introducción.

68) J. L. LOPEZ LOPEZ. op. cit. pag. 110.

69) PLATON.: Fedro, 246 a-b. trad.de Maria Araujo. Preambulo de Antonio Rodriguez Huescar. Aguilar S.A. Ediciones, tercera reimpresion. Madrid,

1977.

70) PLATON.: OBRAS COMPLETAS op. cit. Teeteto, 155 d. Traducc. del griego, preambulo y notas por José Antonio Miguez.

71) ARISTOTELES.: Metafisica, 2, 982 B, 12-13.

72) HEGEL, :Lecciones sobre la estética. segunda parte, cap. I, introdcc., 4, división WW, XII, pág. 423.

73) LEON ROBIN.:PLATON., Phedre, Paris. " Les Belles Lettres ", 1947, Pags. XXI - XXII.

74) ANGEL ALVAREZ DE MIRANDA. :PLATON: Fedón, Madrid, Instituto " Antonio de Nebrija " 1948, págs . XIX - XXV.

75) ANTONIO TOVAR.:Vida de Sócrates.Madrid, " Revista de Occidente, " 1947.

76) PLATON. :Fedón, 66 b, 67 a; traducc.,preambulo y notas por Luis Gil. Edic. Aquilar, Madrid. 1977.

77) Ib. 62 b-c.

78) Ib. 81 b; cfr. Fedro, 247 c.

79) PLATON.: Banquete, 208 e y 209 a. Traducc. y notas por Luis Gil. preambulo por Antonio Rodriguez Huescar. Edic. Aguilar, S.A., Madrid, 1977.

80) PLOTINO.: Eneidas, I, 6, 5 y sgs.

81) PLATON. : Banquete, 209 d-e.

82) PLATON.: Fedro, 246 a-b.

83) JENOFONTE. : Memorables, IV, 4, 1.

84) Cfr. E. CHAMBRY.: PLATON, Oeuvres completes, I , VIII., Paris, Garnier, 1939., pag. 384.

85) PLATON.: República, IV 442 c.

86) Ib. 433 c.

87) Cfr. E. CHAMBRY, op. cit. pag. 388.

88) PLATON. : Obras completas, Fedro, 246 a.

C A P I T U L O III

LA POSIBILIDAD DE ENSEÑAR LA VIRTUD

LA ENSEÑANZA DE LA VIRTUD EN EL PROTOAGORAS, MENON Y OTROS DIALOGOS

Afrontamos, ahora, el problema de la enseñabilidad de la virtud, tema esencial en todo el periodo en el que el pensamiento de Platón está ocupado principalmente por la interpretación de la palabra socrática.

Este problema entra de lleno en aquéllo mismo que estudia atentamente el intelectualismo ético: para Sócrates es impensable absolutamente que un hombre que conozca perfectamente qué es su propio bien pueda querer, bajo el imperio de las pasiones su contrario:

"... El pasional y el vicioso, comentarà Leon Robin, son hombres que no conocen su propio bien, que no ha sabido discernir en sí la esencia del hombre y si las virtudes son ciencias porque saber es hacer. Este intelectualimo moral tiene efectos prácticos. Si la reflexion moral tiene, como finalidad tomar lo esencia del hombre, es preciso aislar,o al menos colocar en un plano subordinado, todo aquello que es lo accesorio, sensible y contigente, estar pronto a sacrificarlos, apenas un fin más adecuado lo exija. De donde aquel ascetismo, que reclama el ascetismo pitagórico... Ahora bien, el hombre esencial es el sabio, el idel humano del que las escuelas posaristotélicas, siguiendo el vestigio de las socráticas, se proponían determinar su naturaleza y las condiciones de realizacion... En conclusión es legítimo hablar de revolución socrática... " (1).

Por tanto, según Sócrates, toda virtud está en el saber y en el saber el bien de cada campo, aquel que obliga a que las disposiciones naturales no se abandonen a sí mismas, sino que se cultiven y se desarrollen por medio de la enefianza; precisamente el ejercicio y la enseñanza hacen que las disposiciones naturales no permanezcan infrutuosas, sino que se traduzcan en virtudes conscientes de sí mismas. Por tanto la enseñanza de la virtud es una de las cosas, sobre las que Sócrates ha insistido más y es, por lo demás, la consecuencia inmediata de su doctrina: <u>que la virtud se reduce, en ultima instancia, a la ciencia</u>:

"... Sócrates... cuando planteaba la cuestión de si la virtud puede ser enseñada, estaba en realidad poniendo de relieve que, si efectivamente puede serlo, ha de consistir en un cierto tipo de conocimiento... " (2).

1) LA TESIS DE LA ENSEÑABILIDAD DE LA VIRTUD EN EL PROTAGORAS.

Al PROTAGORAS se le considera como el primer gran diálogo de Platón, y que por tanto, su recta interpretación es de una importancia vital, para la comprensión de toda la posterior evolución espiritual del pensador ateniense (3). Hay que considerarlo como la primera gran aportación al problema de la unidad o multiplicidad de la virtud, que vendrá después particularmente desarrollado en los diálogos dedicados a la indagación de las virtudes singulares, como son en primer término el LAQUES y el CARMIDES

La dificultad clásica, y que aún hoy persiste en algunos autores, en la interpretación del

PROTAGORAS, estriba en el hecho que en su parte final, se atribuye a Sócrates una concepción utilitarista de la actividad y del bien, que no parece corresponder al alto nivel moral de su enseñanza. Protatágoras es maestro de virtud en el sentido convencional que hay que darle a este palabra, para hacerla corresponder a aquélla griega, que significa, ante todo, la capacidad en cuanto actitud para ejercitar adecuadamente una cierta actividad y por tanto, para adquirir mérito y alabanza, desde un punto de vista indistintamente utilitario y moral.

Naturalmente, en el ambiente politico-cultural de la sofística, en el que es de gran importancia la capacidad oratoria, Protágoras, no puede dejar de profesar y de defender una virtud, por decirlo así, política, con el fin de hacerse más hábil y hacer más hábiles a sus discípulos.

Sócrates lógicamente no puede estar en el mismo plano del pensamiento de Protágoras naciendo de este modo el problema de la enseñanza de la virtud; es verdad que esta problemática suscita algunas dificultades y que estas dificultades, quienes las tomase en serio y no las considerase en sus circunstancias, en las que fueron propuestas, podrían ser llevados a engaño; pero en realidad, éllas no tienden a mostrar

que no pueda enseñarse; tienden a mostrar que no puede enseñarse aquella cierta virtud que pretendian enseñar los sofistas.

En todo caso y por la cantidad de dinero que recibian por la enseñanza que impartian, los sofistas se comprometian a hacer buenos seguidores suyos y para los que querian, buenos politicos capaces, segun-ellos, de ocuparse del gobierno público y todo esto sin mirar detenidamente las cualidades que pudieran presentar sus discipulos y que se requieren para ser virtuosos verdaderamente. Sócrates, por supuesto, totalmente contrario al sistema sofistas, no cree que se pueda enseñar esta virtud a aquéllos que no presentan en su naturaleza las condiciones mas elementales para ser tales; con sus argumentaciones, Sócrates, lo que quiere es mostrar las dificultades a los sofistas en general y en particular a los hombres politicos, incluso los prohombres politicos, que de su propia virtud poseen tan poca ciencia, que ni siquiera la pueden transmitir a sus propios hijos; sin embargo no quiere probar que la virtud se puede enseñar y la enseñanza para el es posible, solamente es preciso encontrar a aquellos jóvenes a quienes se deba enseñar, porque todos no son igualmente aptos para tales enseñanzas; hay que hacer una seleccion, para separar a los aptos de los que no lo son, y enseñarla a aque-

llos y no a éstos.

De todos modos, Sócrates, exactamente, no intenta propiamente resolver el problema sobre si la virtud sea enseñable aunque de por si esto sea una gran problema, sino que se limita solamente a examinar, por el momento, el estado de la cuestión tal como estaba en su tiempo, y concluye que ninguno de los sistemas habituales empleados hasta entonces ofrecía los medios adecuados para una solución satisfactoria del problema. Este es realmente el problema y esta es la conclusión del PROTAGORAS, conclusión un tanto sorprendente. Se produce una curiosa inversión de las posiciones de los interlocutores y no se ha alcanzado ninguna decisiva respuesta a la inicialmente buscado. Para algunos este ambiguo final puede resultar decepcionante. La conducta de Sócrates, en sus diálogos, es muchas veces irrintante, sin embargo, resulta, al menos esclarecedor, ese final aporético, un cierto progreso sobre la situación inicial: se han aclarados las posiciones y se han descartado ciertas actitudes.

En el enfrentamiento entre Sócrates y Protágoras ha quedado claro que ambos tienen no solo diversos métodos de filosofar, sino también diversos objetivos:

"... Protágoras se inclina: Sócrates

ha salido vencedor del torneo. Protágoras sabe jugar, y no le disputa la palma; pero, ¿ a qué hemos llegado, a fin de cuentas ?

- A nada.

Pués hemos llegado a la conclusion de que toda virtud es un saber o ciencia del bien; y si la virtud es saber, tendria que ser posible enseñarla, ya que, como sabemos perfectamente, lo que es ciencia se enseña, y lo que se enseña es ciencia. Ahora bien, paradogicamente, es Sócrates, según se puede ver, quien afirma que es ciencia y quien niega que sea enseñable, y Protágoras, que pretendia enseñarla, quien no admite que sea ciencia.

Mas la contradicción y la paradoja son puramente aparentes; pues si la virtud fuese lo que Protágoras y el vulgo llaman con su nombre, si fuese lo que aquél enseña a sus alumnos, con toda seguridad no seria ciencia, y no cabria enseñarla.En cambio, si es lo que piensa Sócrates, es decir, si fuese ciencia intuitiva de los valores y del bien, se la podria enseñar, aunque es evidente que Protágoras no seria capaz de hacerlo. ¿Quién lo haria, pués ?, también esto está muy claro: Sócrates, es decir, el filósofo; pués esta ciencia de la <u>medida</u> de los valores y de las satisfacciones, de la que Sócrates nos ha prometido decirnos más tarde lo que es, no es otra cosa, según sabemos ya, que la <u>filosofia</u>... " (4).

El diálogo se desarrolla en Atenas, en la casa del rico Calias, entre un grupo de seguidores y de admiradores, entre los que sobresalian las figuras de Crisias, Alcibiades, Hipias y Prodico se inicia el duelo dialéctico entre el insigne sofista, cargado de años y de laureles a quien Platón profesa un gran

respeto no distorsionando demasiado la figura de este pensador, uno de los ideólogos de la democracia ateniense y el joven Sócrates, en pleno vigor de fuerzas e ingenio. El diálogo entre ambos se desarrolla de manera inteligente y educada pese a los sucesivos ataques dialécticos provenientes de Sócrates que le ponen en más de una ocasión en entredicho y contradicciones.

Un breve intervalo de Calias, moderador de los contendientes, de Alcibiades en defensa del maestro, de Hipias y de Pródico, deseosos ambos de poner en claro las propias virtudes oratorias, uno con sutiles distinciones del significado de las palabras, otro con argucias de imágenes ampulosas, no quitan a los principales interlocutores de su amplia discusión, que indagan todos los aspectos del problema en cuestión,para constatar, finalmente su propio fracaso, pero sin llegar a la confrontación personal porque ambos conciben la discusión como un torneo, como la contienda entre dos <u>lógoi</u> o dos posiciones dogmáticas, al modo de las contiendas entre sofistas, y él, Protágoras, que se jactaba de enseñar a hacer más fuerte el argumento más débil, no queda en actitud airosa sometido al método del <u>dialógesthoi</u> y el <u>exetázein</u> del joven Sócrates (5).

El desacuerdo se manifiesta en seguida que Sócrates, frente al adversario, que se vanagloria de su propia habilidad de enseñar la virtud política, opone la convicción de que la política no es enseñable y que ningún hombre es capaz de comunicar la ciencia a otro.

Se trata, como es evidente, de la <u>téchné politikê</u>, la que para Sócrates-Platón consiste en el complejo de las virtudes, especialmente de la justicia y de la prudencia, para quienes en el Menón, virtud política y virtud en general son equivalentes. Pero aquí, aunque sea imperceptiblemente, Sócrates comienza a poner en funcionamiento su método identificando, de hecho, la enseñanza de Protágoras con un arte político y éste a la preparación de buenos ciudadanos. Comienza a atraer al Sofista a su terreno en el que después podrá desarrollarse el valor moral. Protágoras no tenía ni había hablado de buenos ciudadanos, porque lo que le importaba exclusivamente, era la capacidad de palabra para intervenir en la vida pública y a partir de aquélla en la acción política como tal, como instrumento para la conquista de la riqueza privada o del poder público; sin embargo viendo que Sócates en sus explicaciones al respecto las define de manera diferente y muy digna, acepta la definición con entusiasmo y sin ningún reparo:

"... Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir optimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.

- ¿ Entonces,..., te sigo en tu expresión ?

Me parece, pues, que hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos.

- Ese mismo es, Sócrates, el programa que yo profeso... " (6).

Protágoras se había presentado como maestro de virtud y había sostenido con entusiasmo la tésis de la enseñabilidad de las virtudes; Sócrates había partido negando la enseñabilidad de la virtud y después demuestra con largas y complejas deducciones, que la virtud es ciencia, pero el punto de partida socrático es solamente un movimiento táctico, para obligar a Protágoras a ir al fondo del problema de la educación, cuyo fin es formar ciudadanos valerosos tanto en la concepción educativa de Sócrates-Platón como en la de Protágoras, solamente que unos y otros buscan llegar a ello, por vías completamente distintas.

Pero vamos a considerar las dos vías contrapuestas: la de Sócrates-Platón, la de Protágoras, y en general, la todos los sofistas. Para los primeros no

...

es la riqueza, sino el saber lo que hace digno al hombre de consideración; y a aquéllos jovenes, que están persuadidos de que bastaría ser ricos para ser honrados, Sócrates intenta demostrar que es necio el que creyese que por su riqueza, no sabiendo nada, se le tendría por bueno para todo o mereceria una cierta consideracion.

Los sofistas, en cambio, alagaban a los ricos en su vanidad, solamente para obtener de éllos ventajas economicas y no les daban una enseñanza sabia. Por esto los sofistas no enseñaban la virtud,sino una cierta virtuosidad, muchas veces descompuesta e inmoral; y es precisamente esta seudo virtud de los sofistas lo que Sócrates cree que no puede ser enseñada.

Sócrates, de este modo, insistiendo sobre la necesidad de la enseñanza, en cuanto la virtud es ciencia, tiene por finalidad y por resultado, la consecución de una virtud que sea verdaderamente tal, como precioso tesoro del alma. Hemos de hacer constar que la palabra griega psychè tiene, en general, un significado mucho más amplio que la nuestra de alma; abarca todos los aspectos no fisicos (en su oposición al cuerpo) del hombre. Cuando Sócrates habla de riesgo, peligro, mal, etc. del alma de aquel que es

educado por los sofistas, no alude a lo vital, sino a lo moral, intelectual y espiritual a la vez. La personalidad se arriesga en la educacion, ya que, en cierto modo, el alma es la persona y el yo en un sentido auténtico:

> "... en quien vas a confiarte a ti mismo (seautón) ... " (7).

El moralismo socrático insiste en la preponderancia del cuidado del alma por encima del cuerpo y de las riquezas, tema, por otra parte, bien subrayado en la Apología platónica. Por lo que la enseñanza, que es lo que el alma busca, no puede ni debe ser confiada al primero que llegue, idea magníficamente expuesta al preguntar Sócrates al joven Hipócrates que quería ir a la escuela con Protágoras, en el siguente pasaje:

> "... ¿ Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma ? Desde luego si tuvieras que confiar tu cuerpo a alguien, arriesgándote a que se hiciera útil o nocivo, examinarías muchas veces si debías confiarlos o no, y convocarías, para aconsejarte, a tus amigos y parientes, meditandolo durante días enteros. En cambio, lo que estimas en mucho más que el cuerpo, el alma, y de lo que depende el que seas feliz o desgraciado en tu vida, haciendote tú mismo útil o malvado, respecto de eso, no has tratado con tu padre ni con tu hermano ni con ningún otro de tus camaradas si habías de confiar o no tu alma al extranjero ese recien llegado, sino que, después de enterarte por la

noche, según dices, llegas de mañana sin haber hecho ningún cálculo ni buscado consejo alguno sobre ello, si debes confiarte o no, y estás dispuesto a dispensar tus riquezas y las de tus amigos, como si hubieras reconocido que debes reunirte de cualquier modo con Protágoras, a quien no conoces, como has dicho, con el que no has hablado jamás, y al que llamas sofista; si bien qué es un sofista, parece que lo ignoras, en quien vas a confiarte a ti mismo...

— Ahora bien, Hipócrates, ¿ el sofista viene a ser un traficante o un tendero (la diferencia entre aquél, émporos , y este kápêlos, estriba en el comercio al por mayor o al por menor de sus mercancías) de las mercancías de que se nutre el alma ? A mí, al menos, me parece que es algo así.

— ¿ Y de qué se alimenta el alma, Sócrates ?

— Desde luego de enseñanzas... De modo que, amigo, cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo. Pues tampoco ellos saben, de las mercancías que traen ellos mismos, lo que es bueno o nocivo para el cuerpo, pero las alaban al venderlas; y lo mismo los que se las compran, a no ser que alguno sea un maestro de gimnasia o un médico. Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee, elogian todo lo que venden; y seguramente algunos también desconocerán, de lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma. Y del mismo modo, también, las que la compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma. Si tú eres conocedor de qué es útil o nocivo de esas mercancías, puedes comprar sin riesgos las enseñanzas de Protágoras y las de cualquier otro. Pero si no, ten cuidado,

> querido, de no jugar a los dados y arriesgarte en lo más precioso. Desde luego hay un peligro mucho mayor en la compra de enseñanzas que en la de alimentos. Pues al que compra comestibles y bebidas del mercader o del tendero, le es posible llevárselas en otras vasijas, y antes de aceptarlas en su cuerpo como comida o bebida, le es posible depositarlas y pedir consejo, convocando a quienes entiendan, de lo que pueda comerse y beberse y de lo que no, y cuanto y cuando. De modo que no hay en la compra un gran peligro. Pero las enseñanzas no se pueden transportar en otra vasija, sino que es necesario, después de entregar su precio, recogerlas en el alma propia, y una vez aprendidas retirarse dañado o beneficiado..." (8).

Hay que notar ya, según decíamos más arriba, la distinción entre alma y cuerpo y sobre todo la concepción del alma, como sede de la conciencia racional y de los valores éticos apoyo de la moral socrática y del que hace gala Sócrates, en su defensa ante Anito:

> "... Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciendole lo que acostumbro: mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiosa en sabiduría y poder, <u>¿ no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio, no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu</u>

> alma va a ser lo mejor posible ? Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tien en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mi por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavia no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jovenes y viejos, a no ocuparos ni de los bienes antes que del alma, ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciendoos: No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los publicos..." (9),

en la que se afirmaba que la educación es cuidado del alma y sus valores. Esta afirmación es esencial para entender que el bien no puede identificarse con el placer, porque si solamente el alma es sede y fuente de los valores éticos, el placer, que perjudica al cuerpo por antinatural, es decir, contrario a la naturaleza humana en su sentido más propio, no puede ser, de hecho, el bien; pero sobre este punto tendremos ocasión de volver más adelante.

Esta filosofía, evidentemente, está en el término opuesto a la de los sofistas porque se alzan

frente a frente dos ideales de vida, el de la búsqueda dela verdad; el hedonismo y el amor al conocimiento. Sócrates propone como objetivo no el placer, sino el logro del bien: orden, conocimiento y autocontrol como afirma en el siguiente pasaje del Gorgias:

> "... Pues digo que si el alma moderada es buena, la que se encuentra en situacion contraria es la que llamamos insensata y desenfrenada.
>
> -Así es sin duda.
>
> - Y, además, el hombre moderado obra convenientemente con relación a los dioses y a los hombres, pues no sería sensato si hiciera lo que no se debe hacer.
>
> -Es preciso que sea así.
>
> -Y, sin duda, si obra convenientemente respecto a los hombres, obra con justicia, y si respecto a los dioses, con piedad; y el que obra justa y piadosamente por fuerza ha de ser justo y piadoso.
>
> -Así es.
>
> -Y, además, también decidido, pués no es propio de un hombre rehuir lo que no se debe buscar ni rehuir; al contrario, ya se trate de cosas, hombres, placeres o dolores, debe buscar o evitar solamente lo que es preciso y mantener con firmeza donde es necesario; por consiguiente, es absolutamente forzoso, Calicles, que el hombre moderado, según hemos expuesto, ya que es justo, decidido y piadoso, sea completamente bueno; que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y convenientemente, y que el que obra bien sea feliz y afortunado; y al contrario, que sea desgraciado el perverso y que obra mal; este hombre es precisamente todo lo contrario del

moderado, es el desenfrenado al que tú alabas.

En todo caso, yo establezco esto así y afirmo que es verdad; y si es verdad, el que quiera ser feliz debe buscar y practicar, según parece, la moderación y huir del libertinaje con toda la diligencia que pueda, y debe procurar, sobre todo, no tener necesidad de ser castigado; pero si el mismo o algún otro de sus allegados o un particular o la ciudad necesita ser castigado, es preciso que se le aplique la pena y sufra el castigo si quiere llegar a ser feliz. Este es, en mi opinion, el fin que se debe tener ante los ojos y, concentrando en él todos las energías de uno mismo y las del Estado, obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiere ser feliz, sin permitir que los deseos se hagan irreprimibles y, por ententar satisfacerlos, lo que es un mal inacabable, llevar una vida de bandido. Pues un hombre así no puede ser grato ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia, y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de la amistad. Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razon, amigo, llaman a este conjunto " cosmos " (orden) y no desorden y desenfreno..." (10).

Aunque si aquí aún no hay, como parece, ningún presupuesto sobre la doctrina especifica del alma, no aparecerá hasta los diálogos tardíos, aparece, sin embargo, ya claro (en épocas muy tempranas, es facil comprobar, se la consideraba existente como demuestra por un lado la concepción órfico-pitagórica del desti-

no mundano y ultraterreno del alma; que tras muchas encarnaciones alcanza la perfección, siendo absorbida o reabsorbida en lo divino; y del otro para el moralismo socrático) que el alma no es solamente el principio de la vida corpórea, como era, en cambio, admitido según las concepciones más pimitivas de la "pyschê", cuya acepción original de soplo se identificaba al principio vital por su cese en el momento de la muerte; sino también la fuente de todo bien o mal, tanto en el sentido de la moral cuanto en aquél de la felicidad. En una época en la que la valoración humana de la libertad contra las incitaciones de la pasión o del destino, y como consecuencia del constraste entre bondad y felicidad; entre bien moral y bien eudemonístico, no se ha llegado todavía a presentar en forma rigurosa, se entiende cómo los dos aspectos de esta realidad conviven aún relativamente indiferenciados en una sola designación lingüística, acentuándose unas veces en un sentido y otras en otro.

Viene a suceder algo parecido a cuando se dice: "este señor ha procedido bien ". Esta afirmación puede aludir tanto al resultado positivo de una acción independientemente de su valoración cuanto a la rectitud del comportamiento moral.

El hecho de confiarse a sí mismo a otros sin

más, sin un exhaustivo análisis y sin control suficiente, sobre todo si al que se confía, para la educación, es un maestro sofista, queda resaltado por la idea de un comerciante al por mayor y al detall de sabiduría y que despacha aquéllo de lo que el alma se alimenta:

> "... Consideremos aún otro punto de vista; porque el arte dentro del que cae el objeto que estamos buscando, está muy lejos de ser simple; es, por el contrario, muy complejo. De acuerdo con las divisiones procedentes, este objeto nos ofrece,en efecto no tanto el aspecto que acabamos de definir, sino más bien algo así como un simulacro de otro género...
> ... El arte de la adquisición presentaba, en suma, dos formas: una de éllas era la caza, y la otra era el cambio...
>
> ...¿ Diremos ahora que el intercambio o cambio tiene dos formas: por una parte, el entercambio de mano a mano , y por otra parte, el intercambio comercial ?... Añadiremos nosotros, el intercambio comercial tiene él mismo a su vez dos partes... La primera es la venta directa por el productor; la otra, en que se comercia con lo que ha producido otro , es el tráfico...
>
> ... Ahora bien: casi la mitad de este tráfico está constituido por el intercambio interior a la ciudad. ¿ No se dá el nombre de comercio al por menor ?... Y el cambio o intercambio que se hace de ciudad en ciudad, comprando y vendiendo, ¿ no es acaso lo que se llama negocio ?...
>
> ... Pués bien: ¿ no advertimos en el negocio una distincion ? ¿ Acaso los objetos que son vendidos y cambiados por dinero no son los que sirven para

la nutricion o para el uso, unas veces para el cuerpo, otras veces del alma ?

¿ Qué quieres decir con esto ?

Que es la parte que se refiere al alma la que posiblemente dejamos de reconocer; la otra en efecto, imagino que nos resulta clara...

Digamos, pues, que la música, bajo todas sus formas o modalidades, vendida de ciudad en ciudad , comprada aqui para ser llevada a la otra parte y ser allí vendida, y que asi mismo la pintura, el arte de hacer prodigios y muchos otros artículos destinados al alma, que se transportan de acá para allá y se venden bien a título de entretenimientos placenteros, bien como objetos de un estudio serio, confieren al que los transporta y los vende el derecho al título de negociante, no menos que la venta de comida y la bebida...

... A aquél, pues, que vende al por mayor las ciencias y que, de ciudad en ciudad, las dá a cambio de dinero , ¿ no le aplicarás este mismo nombre ?...

... ¿ Y acaso, dentro de este negocio espiritual, no se podría llamar, con toda exactitud, una parte del mismo arte de exhibición ? En cuanto a la otra parte, deberemos necesariamente llamarla con un nombre que no resultará menos ridículo y que, no obstante, puesto que élla es vendedo-

ra de ciencia de ciencias, será un nombre emparentado muy de cerca con el nombre mismo de su obra , ¿ es asi ?...

... Asi, pués, dentro de este inmenso negocio en ciencias y conocimientos de las diversas artes o técnicas tendrá un nombre , mientras que la parte que se ocupa del artículo virtud deberá tener otro nombre.

¿Cómo no ?, en efecto.

Tráfico en artes al por mayor es el nombre que resultaría adecuado para la primera especie. En cuanto a la última, intenta tú mismo decir cuál es su nombre.

¿ Y que nombre dar que no suene a falso, a no ser que digamos que ahí tenemos precisamente el objeto que andamos buscando, a saber: el género sofístico ?

Exactamente, este y ninguno más. Veamos, pues, ahora de hacer una recapitulación y digamos: esta parte de la adquisición, del cambio, del cambio comercial, del negocio, del negocio espiritual, que trafica con razonamientos y con enseñanzas relacionadas con la virtud, esto es , en su segundo aspecto , la sofística...

Consideremos un tercer aspecto. Imagino que a cualquiera que , establecido establemente en la ciudad, por una parte compre, por otra parte fabrique todo el surtido de enseñanzas relacionadas con este mismo objeto que él tiene a la venta y que se haya prometido vivir de ello, no querrás en manera alguna darle un nombre distinto del que hemos empleado antes...

Así, pues, ¿ siempre será para tí, al parecer, la sofística una adquisición por cambio comercial, sin que importe que sea venta de segunda mano o que sea venta directa del fabricante, con tal que este comercio tenga como

objeto las enseñanzas que hemos mencionado ?

Necesariamente; es, en efecto, una consecuencia que se impone..." (11).

Hay aquí, además, un motivo polémico y un sentimiento de desprecio para el sofista " extranjero " por dos razones.En primer lugar el desprecio está en

las palabras de ciudadanos superiores a todas la otras ciudades y todos los otros ciudadanos de Hélade y de algún modo suscita el orgullo de otro ateniense. Y en segundo lugar el desprecio está en la acusación de Hipócrates de confiarse a un desconocido, sin tener las garantías adecuadas que harían al caso.

El que se quiere confiar a un maestro, debe pensar que no tiene solamente necesidad de un mestro, sino más bien de un médico del alma y éste es el filósofo, pero en sentido socrático, esto es, lo que Sócrates está haciendo en oposición a Hipócrates, saber curar la ignorancia, que es el mal del alma y por tanto, saber lo que le hace bien o mal.

Las palabras de Sócrates, al respecto, son como el programa de su enseñanza moral: solo la ciencia verdadera, que es para él la misma cosa que la ciencia del bien, ilumina y enciende la inteligencia, purifica y moraliza los corazones, y a élla hay que mirar; las doctrinas que de la verdad tienen solo la apariencia como la de los sofistas deben ser rechazadas. Dialéctica y moral están tan estrechamente unidas en Sócrates que forman, asi, como una sola cosa.

El postulado socrático-platónico solo puede satisfacerse mediante una vida humana entera proyecta-

da hacia una meta cuyo objeto es lo bello como tal:

> "... engendrar y buscar palabras tales que puedan hacer mejores a los jóvenes, a fin de ser obligado nuevamente a contemplar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes y a percibir que todo éllo está unido por parentesco a si mismo... " (12).

La colocación de esta enseñanza como meta final de la peregrinación a través del reino de las distintas ciencias, tal como se expresa en la cita incluida anteriormente, responde a la idea del bien y a la posición dominante que esta idea ocupa en la concepción del sistema educativo de Sócrates y su discípulo Platón que en la República lo llama <u>la más grande enseñanza</u>:

> "... Muchas veces habré repetido que la idea del bien es el conocimiento más importante, pues es esa idea la que proporciona utilidad y positiva ventaja junto a la justicia como a las demás virtudes ... (13).

Lo bello y lo bueno no son, para Sócrates-Platón, más que dos aspectos generales de una y la misma realidad. En este "bello " o " bueno " de << kalokagathia >> captada en su esencia pura tenemos el principio supremo de toda voluntad y de toda conducta humanas, el último movil que actúa movido por una necesidad interior y que es al mismo tiempo el movil

de cuanto sucede en la naturaleza. Pues para Platón existe una armonía perfecta entre los mundos morales y físicos.

De todo cuanto hemos dicho hasta ahora, se ha proyectado e individualizado tres temas:

a) El tema de la naturaleza del sofista como experto en la habilidad de lo superfluo, de lo vago, del simple hablar: un mercader, en suma, desde el punto de vista moral y un orador vacío,

b) el tema de la educación de una juventud que, quizás cansada ya de las facilidades con que contaban en el ámbito de lo material, anhelaba algo nuevo y que por tanto no deberían fiarse, estos jóvenes atenienses, en nada de ciertos extranjeros que no dan ninguna garantía de seriedad moral. Y por último,

c) el tema del nuevo tipo de educador, propuesto por Sócrates, como conocedor del alma.

Jaeger ha tomado este aspecto, en el Protágoras y lo ha expresado de este modo:

"... Por tanto, ya antes que

haya comenzado el verdadero diálogo, vemos deslindarse ante nuestros ojos, aquí, dos tipos de educador: el sofista, que embute en el espíritu humano, al buen tuntún toda clase de conocimientos y que, por tanto, representa el tipo de educacion " standard " de todos los tiempos, hasta los actuales, y Sócrates , el médico de almas para quien el saber es el " alimento del espíritu " y que se preocupa ante todo de conocer qué será provechoso para éste y qué será perjudicial. Claro está que Sócrates no se presenta, ni mucho menos, como un médico de esta clase, pero puesto que se dice que para la alimentacion del cuerpo, en caso de duda, se debe consultar como experto al médico o al gimnasta, surge por sí misma la pregunta de quién sea el experto llamado a dictaminar en caso de necesidad acerca del alimento adecuado para el alma. Si lo hubiese, esta enérgica comparación sería una buena pintura plástica de lo que es el verdadero educador tal como Sócrates lo concibe... "' (14).

No podemos dejar pasar el incluir la cita textual a la que hacia referencia el anterior texto de Jaeger porque en élla se pueda percibir directamente el mensaje socrático con mayor nitidez y una mas amplia riqueza de detalles:

"... Pues tampoco éllos saben, de las mercancías que traen ellos mismos, lo que es bueno o nocivo para el cuerpo, pero los alaban al venderlos; y lo mismo los que se los compran, a no ser que alguno sea un maestro de gimnasia o un médico. Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por

> mayor o al por menor a quien desee, elogian todo lo que venden; y seguramente algunos tambien desconoceran, de lo que venden, lo que que es bueno o nocivo para el alma. Y del mismo modo, tambien, los que la compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma. Si tú eres conocedor de qué es útil o nocivo de esas mercancías, puedes comprar sin riesgo las enseñanzas de Protágoras y las de cualquier otro..." (15).

En el preludio mismo del diálogo, se nota claramente que Platón quiere hacernos ver un Sócrates como un efectivo y auténtico educador, no dando a su interlocutor, Hipócrates, la solucion a su problema , que sin lugar a dudas, lo tiene, sino que quiere turbarle el espíritu para que sea él mismo el que comprenda qué camino escoger. Platón vé, sin duda en Sócrates el verdadero modelo de educador de hombres nuevos, y se prepara para presentarse como su continuador; por ahora, en cambio, le inquieta poner en evidencia la tension entrte Sócrates y Protágoras y la actitud de Hipócrates frente a una eleccion, que también podría ser la de todo lector avispado. A. Koyré, de hecho, escribe, pensando en esta eleccion, que:

> "... el diálogo habría podido y debido titularse: <u>Hipócrates en la eleccion de los caminos...</u>"(16).

Pero en el diálogo, no se declara cual será la decisión de Hopócrates, con el que cabría la

posibilidad de identificar al mismo Platón, sino que queda expresamente dicho y claro que Hipocrates-Platon han intuido cómo y por qué se debe naturalmente escoger a Sócrates.

La naturaleza de Socrates, de hecho, es muy diversa de la de Protágoras, porque éste cree poder exigir, en buen derecho, una compensacion y saber hacer mejores los jóvenes en la medida de la recompensa recibida:

> "... De estos creo ser yo uno y aventajar a los demás en ser provechoso a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien de modo digno del salario que pretendo, y aún de más, como llega, incluso, a reconocer el propio discípulo. Por eso, he establecido la forma de percibir un salario de la manera siguiente: cuando alguien ha aprendido conmigo, si quiere, me entrega el dinero que yo estipulo, y si no, se presenta en un templo, y, después de jurar que cree que las enseñanzas valen tanto, allí lo deposita... " (17).

Sin embargo Sócrates educa de manera diversa respecto a los sofistas, puesto que la suya es liberacion de los errores y trabajo en el alma, y frente a Protágoras, que se habia presentado como maestro de virtud, hacer ver que él ignora qué es la virtud y cual sea su esencia y su naturaleza. Inmediatamente después de la cuestión de la educabilidad del hombre

nos encontramos con el tema central para nosotros de la enseñabilidad de la virtud. Protágoras, habra partido con la tesis de la enseñabilidad de la virtud, y más tarde, a pesar de la clarividencia de los argumentos socráticos, no quiere admitir que el valor y la virtud en general sean ciencia.

Sócrates, al contrario, que habia partido negando la enseñabilidad, demuestra después, que la virtud es ciencia y es aquí donde se presenta la dificultad formulada por Platon, en un pasaje del Protágoras, de la siguiente manera:

> "... Y me parece que esta reciente conclusión, de nuestros razonamientos, como de un ser humano nos acusa y se burla de nosotros y si tuviera voz, diria: " ¡ Sois absurdos, Sócrates y Protágoras ! Tú, que decias antes que la virtud no es enseñable, te apresuras a intentar demostrar lo contrario a tu tesis, diciendo que todas las cosas son una ciencia, tanto la justicia como la moderación y el valor, de tal modo que parecerá que es enseñable la virtud. Pues si la virtud fuera algo diferente de una ciencia, como ahora intenta decir Protágoras, claro que no podria enseñarse. Por su parte, Protágoras, que entonces pretendia que se podia enseñar, ahora por el contrario parece que se esfuerza en mostrar que es casi cualquier otra cosa excepto ciencia. Y así, seria minimamente enseñable... " (18).

Todo esto quiere decir que Protágoras, que se declaraba maestro de virtud, ha demostrado no saber qué cosa sea la virtud; él además ha asumido una actitud teórica, acerca de la virtud, que es lo opuesto a aquéllo que él postularía como la enseñanza de la misma. Sócrates, por el contrario, que tiene las ideas claras acerca de la esencia de la virtud, ha demostrado que élla es conocimiento del bien y si iniciàlmente ha negado su enseñabilidad, esto es para demostrar a Protágoras lo infundado de su posición.

Como final, Platón, hace decir expresamente a Sócrates:

> "... No te pregunto todo esto, dije, con otra intención que con la de examinar qué pasa en lo que respecta a la virtud, y qué es élla en sí misma, la virtud. Porque sé que, al aclararse eso, puede hacerse más diafano aquéllo sobre lo que tú y yo hemos hecho, cada uno un largo discurso en el que decía yo que la virtud no era enseñable, y tú, que sí podía enseñarse. Y me parece que esta reciente conclusión de nuestros razonamientos, como un ser humano nos acusa y se burla de nosotros, y si tuviera voz diría: ¡ Sois absurdos, Sócrates y Protágoras... !..." (19).

Es evidente, por tanto, que toda la esencia de la virtud ha resultado ser ciencia, y por consiguiente, ha resultado claro que esa debe ser enseña-

ble de algún modo pero no al de los sofistas en general y Protágoras en particular. Si, en vez de concluir de este modo, Platón prefiere concluir con una aporía, todavía es evidente que la aporía es solo aparente y que subsiste solo para el lector que no ha comprendido el desarrollo del diálogo.

Platón, en definitiva, quiere preguntarnos quien nos parece el verdadero maestro de virtud, entre los dos contendientes, si puede existir un maestro de virtud y, la respuesta no puede albergar ninguna duda. Así, de hecho, podemos concluir con W. Jaeger que:

> "... Sócrates no había tenido la prentensión de educar a los hombres como Protágoras, que lo dice de modo expreso, y nuestras fuentes destacan cuidadosamente este rasgo. Pero aunque estemos instintivamente convencidos desde elprimer momento, como lo estaban todos sus discípulos, de que Sócrates es el verdera educador que su época busca, Platón pone de relieve en el PROTAGORAS que su pedagogía no se basa solo en otros métodos de naturaleza distinta o en mero poder misterioso de la personalidad, sino fundamentealmente en el hecho de que, al reducir el problema moral a un problema de saber, sienta por vez primera aquélla premisa que a la pedagogía sofística le faltaba. El postulado de la primacía de la formación del espíritu proclamado por los sofistas no puede justificarse por el simple hecho de triunfar en la vida . Esta época vacilante en sus fundamentos reclama el conocimiento de una norma suprema que obligue y vincule a

> todos por ser expresion de la naturaleza más intima del hombre, y apoyándose en la cual pueda la educación afrontar su tarea suprema: formar al hombre para su verdadera << ARETE >> .A este resultado no pueden conducir los conocimientos y el " training " de los sofistas, sino solamente aquel saber profundo sobre el que versa el poblema de Sócrates ... " (20).

Esta falta en la pedagogia sofista supone un gran inconveniente para Sócrates puesto que para él la virtud es un estado del alma, un hábito objetivo posible de conseguir por los hombres cuya enseñanza no haya sido la sofista, que se pierde en la subjetividad y utilitarismo llegando a ser, por tanto, incapaz de conseguir el nivel de la virtud; sino antes al contrario, con la educación del alma, a través de pasos graduados y por supuesto en la visión de lo inteligible: el concepto para Sócrates, que será luego la idea en sí para su discipulo Platón.

2) LA ENSEÑABILIDAD DE LA VIRTUD EN EL MENON

Este dialogo se une a los precedentes de la fase socrática y está en estrecha relación con el Gorgias y con el Protágoras, los cuales constituyen, por deirlo así, una especie de trilogía.

La insuficiencia del intelectualismo socratico, en relación con el problema moral, aparece confusamente en el pensamineto del discipulo, en el periodo en el que él penetraba en la doctrina del maestro, para continuar su misión educativa. Es verdad que el imperativo moral ha quedado intacto en Platón pero éste no puede contentarse con la simple afirmación que virtud es saber. Por tanto, es cada vez más impe-

riosa en Platón, la exigencia de ir más allá de esos límites. El presente diálogo es el momento de la crisis y del paso del problema gnoseológico al meafisico que busca el fundamento esencial de la virtud.

La separacion del conocer del querer, al que hacíamos referencia, a la que Platón llega ya a través de la idea del destino sobrenatural del alma ya a través de la psicología dualista que separa en élla lo racional de lo irracional, está por otra parte preparada por una larga crisis que se manifiesta como proceso de alejamiento de las iniciales posiciones socráticas del PROTAGORAS. De hecho de las dificultades implícitas en la situación fundamental de la ética socrática, configurada y aceptada en este dialogo, es de donde poco a poco se van desarrollando todos los problema y las posiciones del primer pensamiento platónico.

En este dialogo el problema del que parte la búsqueda es todavía una vez más el de la enseñabilidad de la virtud, pero el interés principal de Platón está aquí concentrado en el análisis del conocimiento y de la enseñabilidad. Por lo que se puede decir con toda seguridad que todo el MENON está en estas dos proposiciones: la dialéctica no basta al saber y el saber no basta a la virtud.

El distinguido y rico joven tesalio, Menon, está lleno del ideal aristocrático de la ética de casta, como de la sabiduría sofista de moda, abre sin más el dialogo con la triple pregunta:

> "... Me puedes decir, Sócrates: ¿ es enseñable lavirtud ?, ¿ o no es enseñable, sino que solo se alcanza con la práctica ?, ¿ o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se dá en los hombres naturalmente o de algún otro modo ?... " (21).

El diálogo responde a todas las tres cuestiones juntas y después de una primera parte constituida por la aclaración socrática de los requisitos que debe reunir toda respuesta al " qué es " de algo, por el reconocimiento por parte de Menón de su desconocimiento e incapacidad de definir la cuestión propuesta, abriendose, así, el tránsito de la propia conciencia del "no-saber" al esforzado ejercicio de la búsqueda del saber (22); y una segunda parte en la que Sócrates,replicando una objeción de Menón sobre la posibilidad del conocimiento, trata sobre la reminiscencia y transmigración de las almas, la hipótesis de que la virtud es un conocimiento que momentáneamente concede a Menón, la precisión con Anito sobre quienes pueden ser efectivamente los maestros que puedan transmitir su enseñanza, llegando, por supuesto, a su imposibilidad. LLegando, por tanto, a afirmar, basan-

dose en los hechos, que la virtud no es enseñable, o no lo parece ser, y consiguientemente la "hipotesis" de que es un conocimiento no resulta adecuada (23).

El diálogo termina tratando de establecer de qué manera se ha dado la virtud en los hombres politicos: con una contraposición entre los hombres de Estado dotados de una cierta genialidad que les caracteriza, y los estadistas con una cierta ciencia (24).

Antes de entrar en el fondo de la cuestion, debemos aclarar que en el MENON se encuentran, una frente a otra, dos argumentaciones bien fundadas, pero, de todo punto, inconciliables:

1) La virtud es ciencia, la ciencia es enseñable, por tanto la virtud es enseñable.

2) La ciencia es enseñable, la virtud no es enseñable, por tanto, la virtud no es ciencia.

> "... El medio para salir de la antinomia, escribe T. Gomperz, nos está dado por la distincion entre conocimineto científico y recta opinión. Pero la opinión (casualmente) justa ofrece todavía, mientras el espiritu la conserva, un sucedáneo de aquel bien más raro y de más dificil adquisicion... La diferencia consiste solamente en esto: Las opiniones son inestables, huyen del alma, como el esclavo

> escapa del señor y adquieren su entero valor solamente si se logra concatenarlas... Así, por una parte al menos, si no todas las aporías, alguna ha encontradouna solución..." (25).

Pero sobre todo esto nos queda mucho por decir puesto que lo que hemos expuesto hasta aquí es como un ejercicio preparatorio, una especie de preámbulo a este diálogo que va a la búsqueda de nuevas soluciones.

El MENON abre su argumento, decíamos al principio, con tres preguntas fundamenteles de las que nos interesa ahora directamente la primera y la tercera. En la primerase retoma el viejo problema de la virtud y de su enseñabilidad toda élla tratada con una dialéctica destructiva de Sócrates por las inexactas definiciones del adversario. En la tercera de éllas se va examinando el mismo problema, y se llega a la conclusión de que la virtud es enseñable, solo si es ciencia, pero en definitiva, élla puede ser justa opinión, como ocurre, por ejemplo, en los hombres políticos, y por tanto, se asemeja, en tal caso, más a un don divino, que a un saber comunicable.

La primera parte del diálogo, con el acostumbrado ritmo de la búsqueda, quiere reducir a la unidad las distintas virtudes y llegar a una defini-

ción unitaria de la virtud. En el desarrollo de esta parte se compendian las conocidas tesis socráticas:

1) LA CONCIENCIA DE NO SABER:

"... ¡ Ah... Menón !... se te podría contestar: " Forastero, por lo visto me considera un ser dichoso - que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se dá de alguna manera-; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es un sí la virtud"... Y no solo eso, amigo, sino que aún no creo haber encontrado tampoco alguien que la conozca... " (26),

2) SE COMPENDIA LA TESIS DE LA UNIDAD DE LA VIRTUD:

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

Contestaría esto: que en nada difieren una de la otra, en tanto que abejas.

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

Podría.

Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque son muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia élla 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?... ¿ Te parece que es así, Menón, solo a propósito de la virtud, que una es la del hombre, otra la que se dá en la mujer, y analógicamente en otros casos, o también te parece lo mismo a propósito de la salud, el tamaño y la fuerza ? ¿ Te parece que una es la salud del hombre, y otra la de la mujer ? ¿ O no se trata, en todos los casos, de la misma forma, siempre que sea la salud, tanto se encuentre en el hombre como en cualquier otra persona ?

Me parece que es la misma salud, tanto la del hombre como la de la mujer.

¿ Entonces también el tamaño y la fuerza ? Si una mujer es fuerte, ¿ será por la forma misma, es decir por la fuerza misma por lo que resultará fuerte? Y por " <u>misma</u> " entiendo esto: la fuerza, en cuanto fuerza, no difiere en nada por el hecho de encontrarse en un hombre o en una mujer. ¿ O te parece que difiere en algo ?

Me parece que no.

¿ Y la virtud, con respecto al ser virtud, diferirá en algo por encontrarse en un niño, en un anciano, en una mujer o en un hombre ?

A mi me parece, en cierto modo, Socrates, que esto ya no es semejante a los casos anteriores.

¿ Por qué ? ¿ No decias que la virtud del hombre consiste en administrar bien el Estado, y la de la mujer, la casa?

Si.

¿ Y es posible administrar bien el Estado, la casa o lo que fuere, no haciendolo sensata y justamente ? En absoluto contesta Menón. Y si administran justa y sensatamente, ¿ administran por medio de la justicia y de la sensatez ? ...

Ambos, en consecuencia, tanto la mujer como el varon, necesitarán de las mismas cosas, de la justicia y de la sensatez, si pretenden ser buenos.

Asi parece.

¿ Y el niño y el anciano ? ¿ Podrian, acaso, llegar a ser buenos, siendo insensatos e injustos ?

En absoluto.

¿ Siendo sensato y justos ?

Si.

Luego todos los hombres son buenos del mismo modo, puesto que llegan a serlo poseyendo las mismas cosas.

Parece.

Y, desde luego, no serian buenos del mismo modo si, en efecto, no fuera una misma la fuerza de la virtud..."(27).

A pesar de todos los argumentos parece que Menón no llega a encontrar aquélla única virtud en

todo lo que se va buscando.

3) <u>LA AFIRMACION BASICA DE LA INVOLUNTARIE-DEL MAL.</u>

La teoría socrática de que el mal no se comete jamás voluntariamente es tambien mantenida aqui por Platón:

> " ... ¿ Afirmas, por tanto, que quien desea cosas bellas desea cosas buenas ?
>
> Ciertamente.
>
> ¿ Como si hubiera entonces algunos que desean cosas malas y otros, en cambio, que desean cosas buenas ? ¿ No todos, en tu opinion, mi distinguido amigo, desean cosas buenas?
>
> Me parece que no.
>
> ¿ Alguno desea las malas ?
>
> Si.
>
> Y creyendo que las malas son buenas -dices-, ¿ O conociendo tambien que malas, sin embargo las desean ?
>
> Ambas cosas, me parece
>
> ¿ De modo que te parece, Menón, que si uno conoce que las cosas malas son malas, sin embargo las desea ?
>
> Ciertamente.
>
> ¿ Qué entiendes por <u>"desean "</u>? ¿Querer hacer suyo ?

Desde luego, ¿ qué otra cosa?. ¿ Considerando que las cosas malas son útiles a quien las hace suyas o sabiendo que las malas dañan aquien se le presentan ?

Hay quienes consideran que las cosas malas son útiles y hay tambien quienes saben que éllas dañan.

¿ Y te parece tambien que saben que las cosas malas son malas quienes consideran que éllas son útiles ?

Me parece que no,de ningún modo.

Entonces es evidente que no desean las cosas malas quienes no las reconocen como tales, sino que desean las que creian que son buenas, siendo en realidad malas. De manera que quienes no las conocen como malas y creen que son buenas, evidentemente las desan como buenas, ¿ o no ?

Puede que ésos si.

¿ Y entonces ? Los que desean las cosas malas, como tú afirmas, considerando, sin embargo, que éllas dañan a quien las hace suyas, ¿ saben sin duda que se van a ver dañados por éllas ?

Necesariamente.

¿ Y no creen ésos que los que reciben el daño merecen lastima en la medida en que son dañados ?

Necesariamente, tambien.

¿ Y lo que merecen lástima, no son desventurados ?

Asi lo creo.

[...] " (28).

Este tema o aspecto de la involuntariedad del mal estudiado por Platon en el MENON recibe, en su análisis, en el TIMEO una perspectiva distinta completamente: nadie es malo por voluntad propia. Sin embargo siendo común esta afirmación a Sócrates y a Platón, el maestro Sócrates atribuye la maldad a la falta de ciencia, y por consiguiente a la ignorancia, mientras que el discipulo Platon se refiere a un mal concreto, físico, que es del cuerpo y destruye arruinando al alma:

> "... De esta manera se producen las enfermedades del cuerpo. Las del alma, que sobrevienen como consecuencia de las disposiciones corporales, tienen los caracteres siguientes. Hay que admitir que la enfermedad propia del alma es la demencia. Pero hay dos especies de demencia: una es la locura; la otra, la ignorancia. Consiguientemente, toda afección que una u otra de estas turbaciones o alteraciones debe ser llamada enfermedad y se debe admitir que los placeres y los dolores excesivos son, para el alma, las enfermedades más graves. Pues, alegre en extremo o afectado por la disposición contraria como efecto del dolor, el hombre, cuando se da prisa alocadamente por conseguir un objeto o para huir de otro, es incapaz de ver bien o de escuchar bien cualquier cosa: se exaspera y es incapaz de atender o hacer el más pequeño razonamiento. Ahora bien: aqúel en quien la simiente es muy abundante y fluye a raudales en la médula, se parece a un arbol cargado con demasiados frutos. El experimenta, en todo, dolores intensos y grandes placeres, en sus deseos y apetencias y en los productos que nacen de éllos. De esta

forma él se vuelve loco durante la mayor parte de su vida por el exceso de sus placeres y dolores; él tiene el alma enferma y enloquecida por la acción del cuerpo.

Sin embargo, se le considera no enfermo, sino voluntariamente malo. Y, con todo, en realidad, la disolución inmoderada es, en una gran mayoría, una enfermadad del alma, provocada por las características de una determinada sustancia que se desliza en el cuerpo y la humedece, a través de la porosidad de los huesos ..." (29).

Así, como por parte de Menón se ve una vuelta a las conocidas afirmaciones sofistas del PROTAGORAS y del GORGIAS, por parte de Platón resulta evidente que desee poner en claro, aun repitiendose, la figura de Sócrates y su enseñanza.

Pero Socrates no quiere un " haz " de virtudes, lo que pretende es conocer el concepto de virtud y los caracteres que la definen en su esencia. Choca esta voluntad socrática, a la vez científica y sencilla, con la presuntuosa seguridad de Menón al dar su definición de virtud:

" ... Pués, ¿ qué otra cosa que el ser capaz de gobernar a los hombres ?, ya que buscas algo único en todas las cosas.

...: tú afirmas "ser capaz de gobernar" ¿No añadiremos a eso "un justamente y no de otra manera "?.

> Creo que sí, porque la justicia, Sócrates, es una virtud.
>
> ¿ Es "un haz "de virtud, Menón, o " una " virtud ?.
>
> ... De la redondez, por ejemplo, yo diría que es " una " cierta figura y no simplemente que es " la " figura ..." (30).

La definición no va bien y Sócrates, desconfiando de Menón, define la figura, define el color, pero al modo de Gorgias, lo que gusta mucho a Menón, pero no igual a Sócrates. Ahora toca a Menón dar una definición de virtud:

> "... Virtud es, dice, desear las cosas bellas y ser capaz de procurarselas ... " (31).

La definición no está bien y Sócrates lo demuestra, y Menón, confuso, acusa al filósofo de ser como el torpedo marino que entorpece a quien se acerca a él; después, según la insistencia de su interlutor, que quiere buscar, juntamente con él una definición clara y definitiva de la virtud, opone el conocido sofisma: ninguna investigación es posible, porque lo que se sabe no se busca, conociendose ya; lo que se ignora no es posible buscarlo porque, aun cuando se le encontrase, no se puede decir qué es esto que se busca.

Sócrates en total desacuerdo con lo que acaba de manifestarle su interlocutor, le responde con lo que ha oido de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos:

> "... Afirman que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir - lo que llaman morir-, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás ...
>
> El alma, pues siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aqui como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde no solo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes tambien conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa - eso que los hombres llaman aprender-, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa,en suma, que una <u>reminiscencia</u>... (32).

Sócrates para demostrar que lo que acaba de decir es cierto pide a un esclavo de Menón, seguramente desprevisto de cualquier conocimiento, la resolución de un teorema de geometría, bajo el impulso de sus preguntas, que no se conocia. Estos conocimientos surgieron en el esclavo primero como un sueño, pero con solo interrogarle varias veces acaba por saber cosas como algo que pertenece al mundo. Aprendio por

sí mismo esa ciencia y, por tanto, hubo de aprenderla en un tiempo diferente, cuando aún no era hombre, en ese tiempo que su discípulo Platón llama tiempo eterno. En ese tiempo eterno existía su alma; la verdad de las cosas que son está, pues, en el alma, y ese alma es inmortal.

La demostración práctica de su afirmación hace ver claramente cómo el embarazo en que ha puesto una y otra vez al esclavo, haciéndole notar los errores que comete, lejos de entorpecerlo, le ha dado una fuerza extraordinaria por descubrir cuanto conocía, supuestamente, solo de manera incompleta o nula.

Menón, acabada esta disgresión, insiste en que se retorne al problema de la virtud, o sea: cómo se adquiere. Problema nada fácil de resolver con el que se reemprende la discusión sobre el tema de la enseñabilidad de la virtud:

> " ... Menón, discípulo de Gorgias, escribe L. Robin, expone a Sócrates la cuestión de moda: de qué deriva en nosotros la virtud...
>
> ... Es sabido cómo en MENON viene verificada la doctrina de la opinión verdadera: un joven esclavo, que no sabía nada de geometría, descubre, guiado por las preguntas de Sócrates algunas proposiciones relativas a la relación del lado del cuadrado con su diagonal. Esta doctrina de la opinión encuentra en el

> caso de la virtud una aplicacion digna de ser conocida: ciertos hombres poseen de hecho, como por instinto, una virtud, que podria ser la de gobernar bien el Estado: por ejemplo los grandes hombres politicos de Atenas entre los que cabria destacar a Pericles ... sin son incapaces de comunicar su virtud, son por tanto incapaces de conservarla indefectiblemente... La virtud por tanto, se funda exclusivamente sobre opiniones verdaderas y rectas. Esta, de hecho, dondequiera que falte la reflexión razonada que por medio de una reminiscencia bien conducida, las vuelve a poner en conexion con su origen, estan siempre prontas, como un esclavo que ha huido, a escaparse de nuestra alma. Gracias a la ciencia, en cambio, que la une y fija, nosotros somo siempre dueños de élla..." (33),

por lo que se puede considerar el famoso " conocete a ti mismo " socrático no es solamente una invitación a tomar conciencia de los limites del propio saber y de la propia ignorancia radical, sino tambien a suscitar en el interior propio de la sabiduría, transformando la ignorancia satisfecha de los ignorantes en la inquietud sublime del sabio. Sócrates mismo seria uno que busca incansablemente, por aquélla tendencia o aspiracion innata al saber, con una continua superación en el sentido del concepto pleno que tiene de lo que debe ser la filosofía eterna.

Esta perspectiva del saber socrático no puede convencer, como es de esperar a Menón, que como escribe G. Gomperz le opone el principio:

"... Que toda búsqueda, toda indagación en general es imposible. De hecho o se conoce ya aquello de lo se intenta la búsqueda y entonces no hay necesidad de élla o no se conoce y entonces aunque se encuentre, no podrá ser reconocido como aquéllo que se busca ..." (34).

La dificultad de entendimiento entre ambos interlocutores estriba, por lo tanto, en el concepto de reminiscencia, fundado sobre la verdad de la inmortalidad del alma y de la transmigracion de la almas; con el recurso a las teorias órfico-pitagóricas, presentes también en los versos de Píndaro:

"...Perséfone el pago de antigua condena/

haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año/

el alma de ellas devuelve nuevamente,/

de los que reyes ilustres/

y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes/

surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula/

por hombres serán llamados ... " (35);

y oido a sacerdotes y poetas dignos de fé, que inspirados por aquel furor divino, que, como al final del diálogo se pondrá en claro, es capaz de suscitar también un saber análogo al saber científico. Socrates

da una muestra asbsolutamente clara de lo que dice, cuando, habiendo llamado a un esclavo de Menon se trazan sobre arena figuras geométricas y el joven, con preguntas y respuestas, llega a formular algún principio geométrico (36). Esto quiere decir que estas nociones están en el esclavo como latentes, y sacándolas de su interior, sin una enseñanza positiva previa.

> " ... Este método, escribe T. Gomperz, viene ahora aplicado al problema fundamental del diálogo, esto es, a la cuestión si la virtud es enseñable. Se declara que élla es enseñable, puesto que es una ciencia o un conocimiento. En cuanto a la justeza de esta hipotesis, viene demostrada del modo siguiente. La virtud es en todo caso un bien. Todos los bienes son útiles. Pero no pueden ser útiles sino en cuanto usados como conviene. Eso es verdad no solo de bienes como la salud, la belleza, la riqueza, sino también de los del alma, como es, por ejemplo, el valor, que pueden resultar útiles y también dañinos y perjudiciales, según sean usados conviente o inconvenientemente. Por tanto, el uso correcto tiene, una condición, el conocimiento. Todo lo que el alma obra o consigue, si va guiada de un juicio recto, conduce a la felicidad; en el caso opuesto a la infelicidad. Si, por tanto, la virtud es alguna cosa que pertenece al alma y es también necesariamente útil, élla debe ser una ciencia..." (37).

La virtud, concluye Sócrates debe ser una ciencia, puesto que todas las cosas que miran al alma (autocontrol, justicia, valor, generosidad y otras cosas semejantes) no son de por si mismas ni útiles

ni inutiles, sino que lo llega a ser cuando a ella se añade la falta la ciencia. Según este razonamiento, las virtud siendo util debe ser una especie de ciencia:

> " ... Observa ahora, ¿ qué es los que guia a cada una de esas cosas cuando nos son útiles y qué cuando nos dañan? ¿No es cierto, a caso, que son útiles cuando hay un uso correcto y que, en cambio, dañan cuando no hay?
>
> Por supuesto.
>
> Investiguemos también las que se refieren al alma.¿Llamas tu a algo sensatez, justicia, valor, facilidad para aprender, memoria, magnificiencia, etc.?
>
> Yo si.
>
> Observa entonces cuáles de éstas te parece que no son un conocimiento, sino algo distinto del conocimiento: ¿ no es cierto que, en unos casos, dañan y, en otros, son útiles? Por ejemplo, el valor: si no fuera discernimiento el valor, sino una suerte de temeridad, ¿ no es cierto que cuando un hombre es temerario y carece de juicio, recibe daño, mientras que saca provecho, en cambio, cuando tiene juicio?
>
> Si.
>
> ¿Entonces también sucede de este modo con la sensatez y la facilidad para aprender: si una es aprendida y la otra ejercitada, y ambas lo son con juicio, entonces son útiles; sin juicio, dañinas?
>
> Seguramente.
>
> En suma, pues, ¿todo lo que el alma emprende y en lo que persevera, cuando el discernimiento lo guia, acaba con felicidad; si lo hace el

no-discernimiento, acaba en lo contrario?

Parece.

Por lo tanto, si la virtud es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil, tiene que ser discernimiento, puesto que todo lo concerniente al alma no es, en sí mismo, ni util ni dañino, sino que, conforme vaya a acompañado de discernimiento o no, resultará útil o dañino. Por este argumento, pues, siendo la virtud útil, tiene que ser una forma de discernimiento.

A mí también me lo parece.

Y, en efecto, con las demás cosas que hace un momento mencionábamos -riqueza, etc.-, que, una veces, son buenas y, otras, dañinas, ¿no sucede también que, lo mismo que con respecto al resto del alma, el discernimiento, sirviendo de guía, hace, como vimos, útiles las cosas del alma misma - mientras que el no-discernimiento las hace dañina-, del mismo modo el alma, usándolas y conduciéndolas correctamente las hace útiles, e incorrectamente, dañinas?

Por supuesto.

¿ Y correctamente guía el alma racional, e incorectamente, la irracional?

Así es.

Entonces, puede decirse así, en general: todo para el hombre depende del alma, mientras que lo que es relativo al alma misma depende del discernimiento para ser bueno; y, por lo tanto, según este razonamiento, lo útil sería discernimiento. ¿ No afirmamos acaso quela virtud es útil? ... (38).

De tal modo, siguiendo el método de los geó-

metras se ha hecho una hipotesis : si la virtud es ciencia, élla es enseñable. La demostración resumida es la siguiente: se comienza con la aceptacion que la virtud es útil, después se considera que toda disposición del alma es útil porque alcanza su auténtico fin acompañándose con el discernimiento y el saber. También la virtud que es útil es también ella misma, como las restantes disposicones del alma, en todo, o en parte, saber. La restricción final, que pocas lineas antes no se daba en Sócrates, en parte, se justifica con la hipótesis sucesiva: la virtud es también justa opinión. Esta es una via indirecta con la que se ha establecido que la virtud puede ser enseñada y Menón parece satisfecho, y declara, de hecho:

> "... Me parece que no hay otro remedio sino que sea asi; además, es evidente, Sócrates, que es enseñable según nuestra hipotesis de que la virtud es conocimiento..." (39).

Sin embargo, pronto surge una duda que lleva y marca por si sola todo el desarrollo ulterior de la discusión. Menón, queda impresionado e instantes antes habia quedado bien convencido y admitido que la virtud es un saber y por tanto, que es enseñable. Sócrates-Platón torna a preparar el nuevo paso. Con motivo de su duda sobre el caracter de ciencia de la virtud, Sócrates incitado por la pregunta de Menon aduce la

falta de maestros y discipulos de tal ciencia tal y como se encuentran en todas la demás como ampliamente se ha demostrado.

Que toda esta observacion del desarrollo del pensamiento sofista lo muestra la gran burla contra los maestros de virtud que habian seguido esta metodología, pero es caracteristico como no se pone en boca de Sócrates mismo. Platon introduce aqui a Anito, uno de los acusadores de Sócrates, que condena en bloque toda educación sofista, sin conoceria, mientras la posición de Sócrates, aqui como siempre, deja abierta la posibilidad, de una benévola valoracion, al menos, de los grandes sofistas.

Anito, hemos dicho, aqui, en el MENON se dispara contra los sofistas y, en definitiva, también contra Sócrates mismo a quien la opinion pública consideraba en esencia un sofista. Del resto, como él mismo dice, Anito, no conocia de cerca a los sofistas:

> "... ¿Diremos, entonces, sobre la base de tus palabras, que ellos conscientemente engañan y arruinan a los jovenes, o que ni ellos mismos se dan cuenta? ¿Tendremos que considerarlos tan locos precisamente a éstos de los que algunos afirman que son los hombres más sabios?
>
> ¡Locos...! No son ellos los que lo están, Sócrates. Si, en cambio, y mucho más los jóvenes que les

> pagan. Y todavia más que éstos, los que se lo permiten, sus familiares, pero por encima de todos, locas son las ciudades, que les permiten la entrada y no los echan, ya sea que se trate de un extranjero que se proponga hacer algo de esto, ya de un ciudadano.
>
> Pero Anito, ¿te ha hecho daño alguno de los sofistas o qué otro motivo te lleva ser tan dura con éllos?
>
> ¡Por Zeus!, yo nunca he frecuentado jamás aninguno de éllos, ni dejaria que lo hiciese alguno de los mios... "(40),

y por tanto podia Sócrates considerarle como uno de los suyos y actuar en consecuencia, sin embargo, en el futuro proceso de Sócrates, se sabe, de hecho, que fué uno de sus acusadores. Y no obstante Anito, aún no conociendo a los sofistas se cuida muy bien de que otros los conociesen, rechaza esta categoria de filósofos, que no son ni con mucho para Platón, los auténticos y reconocidos maestros de virtud.

La búsqueda se concreta ahora en los hombres politicos: ¿cómo es que los hombres de Estado no comunican su virtud y su excelencia a sus propios hijos? Se nombran cuatro hombres politicos cuyos hijos han quedado infinitamente muy por debajo de la virtud de sus padres. Estos son Temitocles, particularmente estimado por Anito porque era del propio partido democrático como él; Aristides de Lisimaco, célebre hombre

de estado ateniense; Pericles, muy estimado por Socrates, más que cualquier otro hombre politico y finalmente Tucidides, que fue padre de Milesias ya recordado con Lisimaco, en el Laquès como ejemplos de hijos inferiores a sus padres.

Si Anito, con tanto malhumor, sigue esta discusión sobre padres que han tenido hijos indignos, está justificado por el hecho que también él tiene un hijo, que no es de ningún modo un exponente de educación.

Llegado a ese momento permanecen solos Socrates y Menón, que vuelven juntos a la última parte de la búsqueda para concluir el dialogo.

> "... Si una cosa sabe el Sócrates del MENON, afirma J. Burnet, es la primera y más segura de todas, y es que una cosa es la ciencia y otra la opinion verdadera. La distinción entre el saber cientifico que alcanza el ser inmóvil, inmutable, indivisible y el saber común que, fundado sobre nociones de variedad, multiplicidad, movimiento, hay que llevarla hasta los eléatas para los que el primero solamente es verdadero, mientras el segundo es ilusion y falsedad ... " (41).

Ahora bien, para la dificultad (aporia): la virtud es o no enseñable, según que sea o no ciencia, con el fin de salir fuera de esta contradiccion,

Sócrates recurre a la distinción, que ha insinuado antes entre conocimiento científico y recta opinión:

> " ... La primera es y permanece incomparablemente las más válida. Su mayor valor está dado por su caracter duradero. Pero la opinion, escribe T. Gomperz, ofrece todavia, y mientras el espiritu lo conserva, un sucedáneo de aquél más raro y dificil conocimiento. Si buscamos el camino que conduce a Lariasa, patria de Menón, y no encontramos a ningúno que haya estado allí y por tanto no conozca el camino con exactitud, igual nos pueden hacer buen servicio aquélla guia que lejos de tener conocimiento del mismo, solamente tenga la intencion de tenerlo. La diferencia consiste solamente en esto: las opiniones son inestables, huyen del alma como el esclavo escapa del señor, y adquieren su entero valor solo si se logra concatenarlas. Esto se obtiene mediante la inteligencia de las razones o de las causas. A esto ayuda la reminiscencia de la que se ha hablado antes. Ella cambia las opiniones fugaces en conocimiento duraderos. Los valientes hombres de Estado que, como se ha visto, no consiguen comunicar sus costumbres, poseen precisamente la opinión justa en lugar del conocimiento científico, no es de otro modo como también los adivinos y los poetas, a los que viene participando las inspiración divina,ejercitan sus funciones especificas ... " (42).

De este modo las dificultades han encontrado una cierta solución, que esperan, a su vez, otras soluciones resultando que los geniales hombres de Estado, aunque tengan recta opinion, pueden ser útiles y buenos por inspiración divina, sin embargo asún así

no son ni discipulos ni maestros.

Asi se concluye el MENON no sin que Sócrates, se dirija a su último interlocutor, esto es, Menón, y le de este sabio consejo:

> "... Pués ahora es hora de que yo me vaya; tú, por tu parte, convence a tu huesped Anito de esas cosas de que ya lo estás tú, para que se aplaque; porque si logras convencerle, harás tambien un favor a los atenienses... " (43).

3) LA ENSEÑABILIDAD EN OTROS DIALOGOS, INCLUIDOS LOS APOCRIFOS

El gran argumento de la enseñabilidad de la virtud, y decimos grande por su capital importancia que tiene en todo tiempo, todavia no ha perdido todas las posibilidades para alcanzar una solución satisfactoria; esta ha sido, de hecho, la conclusion del PROTAGORAS, para quien, al menos hasta este momento, la doctrina de Sócrates ha quedado incierta, mientras la enseñabilidad de la virtud habia tenido una respuesta afirmativa por parte de los sofistas.

No obstante esto, la obra educativa de Socrates, habia sido eficacisima, pero debido más al ejemplo que a su doctrina; de hecho, escribe J. Burnet:

"... La exaltacion de la vida, según la ciencia, no podia no constituir una advertencia eficacisima, para quien estuviese enteramente tiranizado por los bajos instintos personales... Podria encontrar en la vida del maestro todo aquéllo que valia la pena y tenia un valor mucho más alto que su doctrina y que llegaba a sanar las deficiencias de ésta... " (44).

Cómo Sócrates habia manifestado tanta persuasión, sobre todo con su personalidad, podemos verlo en el TEAGES (el consagrado a Dios), que es escrito apócrifo y atribuye a este gran maestro una influencia mágica. El joven que da nombre al diálogo queria adquirir la ciencia y en particular, como Sócrates le hace decir, la ciencia politica:

"... Sin duda que llamas sabiduria a aquellas con la que regimos a todos esos, sean labradores o carpinteros, y a los artesanos todos, y a los particulares, lo mismo a hombres que a mujeres.

Esa es la que hace ya un buen rato quiero decir, Socrates...

... Claro que desearia yo, sin duda, llegar a ser tirano y, si posible fuera, de los hombres todos; pero si no, al menos de la mayoria; y tambien tú, creo yo, y todos los demás hombres... (y aun quizá llegar a ser dios). Pero no es esto lo que yo decia que deseaba.

¿ Pues qué es entonces lo que deseas? ¿ No dices que deseas gobernar a los ciudadanos?

Pero no por fuerza ni al

modo de los tiranos, sino de grado, como los demas varones que han logrado el aplauso de la ciudad.

¿Quieres decir como Temistocles y Pericles y Cimon y cuantos han llegado a ser ilustres en la politica?... (45).

El joven, en cambio, no sabe a qué maestros recurrir, porque los hombres políticos se han mostrado incapaces de educar a sus hijos:

"... He oido repetir, Socrates, los argumentos que se atribuyen, y de acuerdo con ellos, los hijos de esos hombres politicos en nada son más hábiles que los de los zapateros. Y me parece que tienes muchisima razon en cuanto a lo que yo puedo comprender. Así, pues, muy necio sería si creyera que alguno de esos politicos, aun en el caso de que fuera capaz de reportar beneficio alguno en estas materias a cualquier otro hombre, me iba a transmitir a mi su sabiduría, en lugar de ayudar a su propio hijo... " (46).

Sabiendo estas dificultades decide ponerse en la escuela de Sócrates, el cual le previene que no sabe nada de las ciencias, que está desprovisto de todo conocimiento excepto en las cosas del amor:

"... Demodoco, no me maravillo de que obres precipitadamente al suponer que Téages te va a resultar muy beneficiado merced a mi, pues no sé en qué asunto podría suceder que actuara precipitadamente un hombre discreto sino cuando se trata

del modo como su propio hijo pueda llegar a ser lo mejor posible. Pero de dónde te pudiste sacar eso de que yo sería más capaz que tú mismo de servir a tu propio hijo para que venga a ser un buen ciudadano, y de dónde pudo él pensar que yo podría ayudarle mejor que tú, de eso sí que me maravillo. Pues, en primer lugar, tú eres mayor que yo; además, has ejercido ya muchas y las más altas magistraturas entre los atenienses y gozas de extraordinaria estimación entre tus paisanos de Anagrunte, y en el resto de la ciudad nadie hay que sea más estimado. Mas en mí ni uno ni otro veis tal cosa. Por otra parte, si nuestro Téages no quiere el trato de los políticos y busca a otros que afirman ser capaces de educar a los jóvenes, aquí están Pródico de Ceos y Gorgias el Leontino y Polo de Agrigente y otros muchos, que son tan sabios que, cuando van a las ciudades, mueven a los jóvenes más ricos y nobles (que bien podrían tratar gratis con el que quisieran de sus conciudadanos); los mueven, digo, a que abandonen la compañía de aquéllos y tomen la suya, y eso que han de pagarles además un montón de dinero y quedarles incluso agradecidos. Sería natural que, tanto tu hijo como tú, prefirierais a alguno de ellos; pero a mí, eso no tiene nada de natural, pues yo no sé nada de esas benditas y bellas ciencias, aunque bien quisiera. Por el contrario, siempre digo que yo soy un hombre que, por así decirlo, no sé nada a no ser una insignificante ciencia: <u>la del amor.</u> En esta ciencia, en cambio, me tengo por hábil cual hombre ninguno de los que han sido ni de los que son... " (47).

Además declara el maestro que la eficacia de su acción sobre los discípulos está en todo subordinada a poderes demoníacos, de tal forma que no les sacó

ningún provecho, cuando el signo es desfavorable. Cita alguno ejemplos que demuestran el poder del que está dotado por virtud del demonio: de los que resalta sobremanera, que su influencia sobre los discípulos, no deriva de lo que enseña, sino del simple contacto y de la convivencia que tienen un poder taumatúrgico:

> "... No, amigo mío, tú no te das cuenta en qué consiste eso, pero te lo voy a decir yo. Hay en mí, por decisión divina, un algo demónico que ya desde niño me viene acompañando. Es una voz que cuando se deja oír siempre me indica dejación de lo que me dispongo a hacer, pero nunca me induce a hacer nada. Y si alguno de mis amigos me consulta sobre algo y la voz se deja oír, quiere decir lo mismo: que opone su veto y le prohibe que haga lo que piensa. Os voy a presentar testimonios de lo que digo. Ya conocéis a Cármides, el hijo de Glaucón. Me consultaba este en cierta ocasión, porque quería adiestrarse en el estadio de Nemea; tan pronto como comenzó a decir que iba a adiestrarse, dejóse oír la voz, y yo me puse a desaconsejarle, y le dije: " Mientras estabas hablando, he oído la voz, mi voz divina, así que no te adiestres. " "Quizá-dijo- te advierte que no voy a lograr el triunfo. Pero aunque no vaya a lograrlo, aprovecharé por lo menos este tiempo ejercitándome. " Habiendo dicho esto, empezó, en efecto, a adiestrarse: vale la pena preguntarle qué le pasó a causa de este adiestramiento. Y si queréis, preguntadle al hermano de Timarco, a Clitómaco, qué le dijo su hermano cuando iban derechos a la muerte él y Evatlo el corredor, el que protegió a Timarco en su huida... (48).

Téages decide entonces probar, esperando que el dios le sea favorable. Pero aparte de esta inconsciencia socrática, por la que Sócrates llega a ser un instrumento pasivo de laa cción divina, este diálogo apócrifo demuestra la eficacia educativa del maestro-ejemplo sobre sus discípulos.

El TEAGES, tiene alguna relacion, que no es formal y superficial, con la APOLOGIA, porque en esta obra es positivo su apostolado en cuanto depende más que de la ciencia, de la inspiración divina.

En los diálogos sucesivos, Platón se aleja cada vez más de la tradición representada por Téages; y por la doctrina socrática, a pesar de las repetidas declaraciones de ignorancia, adquiere aquí un valor más positivo, especialmente en el campo moral.

De todos modos el TEAGES que representa la gran eficacia del Sócratesmaestro, sobre todo por su ejemplo de virtud, que avala su doctrina, encuentra apoyo en el LAQUES, el cual recoge elementos apropiados para comprobar la primacía de las cualidades prácticas y morales sobre la ciencia. El elogio que hace el conductor de Sócrates tiene acento de gran sinceridad y de profunda convicción: una y otra vez yo amo y detesto los discursos. Cuando siento hablar sobre la virtud a

un hombre que practica lo que dice y que me ofrece el espectáculo de la armonía ideal entre la vida y el pensamiento, yo estoy pendiente de labios y llego a ser amigo de los discursos. Odio en cambio los discursos hechos por los que obran el mal; y tanto más los odio, cuanto son más bellos. ¡ No olvidemos que Sócrates, pertenece a la primera categoría ! Cuando Sócrates haciendo como una verificación de los poderes quiere saber quién de los interlocutores haya tenido maestros valientes, para llegar a experto en materia del alma, Laqués interviene vivamente para poner de relieve que se puede llegar a ser hábil en un arte aún sin lecciones y sin maestros, y Sócrates, dándole la razón, añade que, en tal caso, quien no puede aducir en bien propio el nombre de algún maestro debe poder demostrar a los otros la bondad de las propias obras y el buen éxito obtenido en la educación de algún joven. De este modo se recoge en gran parte del diálogo el ejemplo de que el maestro debe avalar con hechos su doctrina corroborando de esta manera la igualdad entre práxis y teoría:

> "... Entonces, Laqués y Nicias, debemos nosotros ahora, ya que Lisímaco y Melesías nos han invitado a deliberar con ellos acerca de sus hijos,en su afán por darles cualquier cosa que mejore sus almas, si decimos que tenemos tal calidad, demostrársela e indicar qué maestros tuvimos y cómo, siendo antes buenos personalmente, cuidaron de las almas de muchos

jóvenes y, además, nos transmitieron a las claras sus enseñanzas... Como os digo, por mi parte no hay inconveniente en coloquiar con Sócrates tal como él prefiera. Mira qué opina este Laques acerca del tema.

Mi posición, Nicias, sobre los coloquios es sencilla. O, si lo prefieres, no sencilla, sino doble. Desde luego, a unos puedo parecerles amigo de los razonamientos y a otros, enemigo. Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bellas armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griego. Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda parecerle a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente recojo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace que yo parezca enemigo de las palabras.

Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal terreno lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad... " (49).

Es cierto, por tanto, que el virtuoso y el sabio deben acomodar a los otros a la propia virtud y sabiduría, y este principio, por el que la educación

se resuelve en la comunidad del saber y la instrucción llega a ser necesaria para los fines de la virtud y del bien, da con frecuencia ocasión a Sócrates de pronunciar un severo juicio contra los hombres políticos de Atenas, así los sofistas, si fuesen verdaderamente maestros de virtud, no deberían pactar por temor a perder la vida.

El problema de la enseñanza de la virtud cuyo origen, como se dice, podría ser explicado por referencia a don divino, está formulado en las contradicciones del PROTAGORAS. Si la virtud no es enseñable, se viola el primado de la razón; si es enseñable se viola la naturaleza originaria y las disposiciones afectivas y naturales del educando. Ahora bien, esta contradicción se resuelve por Platón, identificando en el Eros el acto racional, afectivo y volitivo y por lo tanto la virtud se puede participar por medio del amor, y con la recíproca fecundación de las almas bellas. Para Platón a educadores y educandos les transporta la avidez de la posesión perpetua de lo bueno. Toda educación ambiciona mejorar a educando y a educadores; todo acto educador suspira por lo perfecto, por el agathon. Platón describe al Eros de esta manera:

> "... He aquí, pues, el recto método de abordar las cues-

> tiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar porlas cosas bellas de este mundo... y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de estas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí. Ese es el momento de la vida, Sócrates, -dijo la extranjera de Mantinea-, en que más que ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre: cuando este contempla la belleza en sí... " (50).

Platón, además, trata de resolver el problema también con la concepción orgánica del alma, por esto la virtud no es tanto fruto de la enseñanza, esto es, de simple participación del saber, cuanto al contrario de la educación que adiestra las facultades inferiores del alma, haciéndolas aptas para servir a la innata capacidad de lo verdadero y de los justo.

Este punto de vista motivará los aspectos particulares referentes al tema en otros diálogos, y lo incluirá en el programa educativo de Platón, como lo desarrola en el libro VII de la REPUBLICA, principalmente en todo cuanto se refiere a la ALEGORIA DE LA CAVERNA .

De un modo más original y con expresiones muy

felices, utilizando el mito o alegoria, Platón ha descrito la función de la doxa en otro célebre pasaje que lo caracteriza y es de los más célebres de su obra: LA ALEGORIA DE LA CAVERNA. Este mito puede decirse que es como una sintesis de la filosofia de Platon. Ninguna otra descripción puede igualarlo, ni suplirlo. Se trata de ver el valor de la opinión y de la verdad en relación con el ser y con el hombre. Este se encuentra formando parte del mundo visible, lejos de las realidades subsistentes. Por ello el proceso del conocimiento, que es via de acceso al ser, se describe como un proceso ascendente que va desde las tinieblas a la luz. Aún en el mundo visible se distinguen dos regiones: una que ilumina el sol, y la hace semejante a la region superior que ilumina el Bien; y otra la de las sombras, que es la que compete normalmente al hombre. Esta situación es la que intenta describir la imagen de la caverna, junto con el drama que supone para el hombre, estar así encerrado y tener una vocación de ascenso hasta las cosas y realidades superiores. La alegoria de la caverna describe y dramatiza esta situación humana.

En lo profundo de la tierra, separada y comunicada con la superficie por una larga galeria, hay una caverna. En ella se encuentran los hombres desde la niñez. No solo allí están escondidos, lejos de la

luz, sino en la triste situación de estar atados de pies, con cadenas, de modo que no puedan salir, y atados por el cuello con argollas, de modo que ni pueden volver la cabeza. Se encuentran obligados a mirar hacia el muro que tienen delante. En ese muro se reflejan sombras, que pueden percibir los prisioneros. Esas sombras están producidas por un fuego, que ilumina algunos objeto que pasan por una camino, que cruza la galería de la caverna. Un pequeño muro, oculta los seres que pasan, pero deja proyectar la sombra de los objeto que llevan consigo, junto con el eco de las voces de los que hablan al pasar. El fuego está un poco más arriba. En lo alto de la galería está la entrada.

La alegoría describe de un modo original el estado del hombre frente a la profunda realidad de las cosas. No tiene acceso a ellas más que a treves de los sentidos. Pero lo genuino del hombre, que es el alma, está en el fondo del ser humano. ¿ Será posible que el hombre vaya más allá de su estado actual, y alcance la realidad? Todo este fondo del relato está en función de la acción que en él se va a desarrollar. Si lo dramatizásemos lo dividiríamos en dos escenas cuyas puesta en escena, sin diálogos, sería como sigue:

ESCENA PRIMERA:

Uno de los cautivos rompe sus cadenas, y libre comienza la subida por la galería para salir al exterior. Volver la cabeza hacia arriba, subir por la empina galería, mirar con sus ojos la luz del día... todo ello está lleno de dificultades. Cuando le digan que los objetos que ahora ve pasar a lo largo del muro son los que antes creía conocer en las sombras, le constará creerlo. Si le fuerzan a mirar a la luz normal del día, sufrirá y querrá volver al fondo de la caverna porque la vista de las sombras le resulta más normal.

ESCENA SEGUNDA:

"... Y si ahora le llevasen por la fuerza... " (Sí).

Le costaría mucho habituarse a mirar cara a cara las cosas que decimos verdadera. Pero se habituará poco a poco. Iría por grados, primero las sombras, luego los reflejos, y por último las cosas en sí mismas, iluminadas por el sol. Pudiendo, finalmente, contemplar el sol de forma directa, desechando las imágenes reflejadas, tal cual es. Y con ello entendería por qué hay estaciones y cambios. Si después de esto volviese a la caverna y dijese lo visto por sus

propio ojos, ¿lo creerían los que allí están? ¿Podría vivir en adelante, si lo fuerzan a quedarse allí de nuevo?

La lección que Platón nos quiere dar con la alegoría de la caverna nos la dice directamente:

> "... No te equivocarás si comparas esa subida al mundo de arriba y la contemplación de las cosas que en él hay, con la ascensión del alma hasta la región de lo inteligible. Este es mi pensamiento que tanto deseabas escuchar. Solo Dios sabe si está conforme con la realidad... " (52).

Todos, según Sócrates-Platón tienen innata y perenne la capacidad de ver el bien, pero no todos lo ven, porque su mirada se vuelve a otra parte para mirar los objetos de vicio, del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero, así el ojo del alma no mira el bien, si toda el alma no se vuelve a esto, educando con el hábito y con el ejercicio las capacidades inferiores, que no son innatas, sino adquiridas:

> "... Conviene, pues, si esto que se dice es verdad, formular la siguiente conclusión: que la educación no hemos de entenderla como nos la prescriben algunos. Dicen estos que podrían proporcionar la ciencia

> al alma que carece de ella, igual que si se tratase de dar luz a unos ojos ciegos.
>
> Eso dicen.
>
> Mas, la discusion que sostenemos nos hace ver que esta facultad del alma de cada uno y el organo con el que aprende, a semejanza de lo que ocurre con el ojo que no puede volverse de las tiniebias a la luz como no sea moviendo la totalidad del cuerpo, han de acompasarse con el alma toda y apartarse de lo que nace en pos de alcanzar la contemplacion del ser y de la parte más luminosa de este. Y decimos que no es otra cosa que el bien... (53).

Las disciplinas educativas, de hecho, indicadas para la infancia y su progresivo desarrollo hasta la madurez, corresponden perfectamente a la mera doctrina que busca el concurso de todas las fuerzas subalternas para que sea realizado el deber de la educación. Como la "doxa" en el MENON precede y prepara la "epistêmê", como el amor del BANQUETE predispone con graduales ascensiones al más importante conocimiento,así la joven, casi pueril, filosofia de la música y de la gimnasia da el necesario entrenamiento a una disciplina más severa que, se reserva a las naturalezas más selectas y forma a los regidores del Estado:

> "... Y los maestros se cuidan de estas cosas, y despês de que los niños aprenden las letras y están en estado de comprender los

escritos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselo de memoria... Además de esto, una vez que han aprendido a tocar la cítara, les enseñan los poemas de buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara, y fuerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurritmicos y más equilibrados, y, con ello, sean útiles en su hablar y obrar. Porque toda vida humana necesita de la eurritmia y del equilibrio.... Luego, los envían aún al maestro de gimnasia, para que, con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones... Y esto lo hacen los que tienen más posibilidades, como son los más ricos. Sus hijos empiezan a frecuentar las escuelas en la edad más temprana, y las dejan muy tarde. Cuando se separan de sus maestros, la ciudad a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas, para que no obren cada uno de ellos a su antojo: de un modo sencillo, como los maestros de gramática les trazan los rasgos de las letras con un estilete a los niños aún no capaces de escribir y, luego, les entregan la tablilla escrita y les obligan a dibujar siguiendo los trazos de las letras, así también la ciudad escribe los trazos de sus leyes, hallazgo de buenos y antiguos legisladores, y obliga a gobernar y ser gobernados de acuerdo con ellas... "(54).

Platón rechaza el concepto y el término de educación Física, no existiendo para él otra educación que la del alma, admitiendo tan solo aquella del alma en relación al cuerpo. El puro atletismo, de hecho,

que desarrolla los músculos y templa la fuerza bruta no entra, para él, en la esfera de la educación, sino en cuanto sea, sobre todo, ejercicio de la voluntad:

> "... Bien; después de la música hay que educar a los muchachos en la gimnasia... Es necesario, pues, que también en este aspecto reciban desde niños una educación cuidadosa a lo largo de toda su vida. Mi opinión a cerca de la gimnástica es la siguiente; pero considera tú también el asunto. Yo no creo que, por el hecho de estar bien constituido, un cuerpo sea capaz de infundir bondad al alma con sus excelencias, simo al contrario, que es el alma buena la que puede dotar al cuerpo de todas las perfecciones posibles por medio de sus virtudes... Entonces, ¿no sería lo mejor que, después de haber dedicado al alma los ciudados necesarios, la dejásemos encargada de precisar los detalles de la educación corporal, limitándonos nosotros a señalar las líneas generales para no habernos de extender en largos discursos ?... Por consiguiente, el que mejor sepa combinar gimnástica y música y aplicarlas a su alma con arreglo a la más justa proporcion, ese será el hombre a quien podamos considerar como el más perfecto y armonioso músico, con mucha más razón que a quien no hace otra cosa que armonizar entre sí las cuerdas de un instrumento... ¿Entonces, Glaucón, no no será necesario, si hemos de evitar que fracase su constitución, que rija constantemente nuestra ciudad un gobernante de tales condiciones?..(55).

La virtud, por tanto, como fruto del hábito, del ejercicio y de una completa educación participa, obrando una reestructuración de las actividades infe-

riores del alma, en la direccion de la actividad que le son superiores, sembrando semillas de virtud con la palabra, .viva y animada, en todas las obras del alma.

En tal sentido, introducida la complejidad en la vida del alma humana, viene a ser muy fácil para Platón justificar la variedad de las virtudes y la función de cada una, como la sabiduria, la fortaleza, la prudencia, el orden, la armonia y finalmente la justicia.

La enseñanza de la virtud retorna también en el diálogo homonimo, esto es " DE LA VIRTUD ". ¿A quien se tiene que recurrir, pregunta Sócrates, si se quiere llegar a ser capaz de un cierto oficio? A quien nos tenemos que dirigir naturalmente es al maestro del oficio que se quiere aprender y por tanto, si se quiere llegar a ser virtuoso, hay que inscribirse en la escuela de los hombres virtuosos.

Pero el ejemplo de los grandes hombres atenienses, como Tucidides, Temistocles, Aristides y Pericles, parece probar que la virtud no puede ser enseñada, de hecho, a pesar del interés que los hombres tienen por hacer tales a aquéllos con quienes conviven, aún no han logrado enseñar ni transmitir su virtud a otros ni siquiera a sus hijos.

Aqui el desconocido autor refuta claramente y casi literalmente, aquello que hemos leido en el MENON, para quien esta dependencia está estrechamente ligada al diálogo platónico.

El anónimo autor, llegado este punto, indaga como se puede adquirir la virtud, si ésta es imposible transmitirla por la enseñanza y se hace estas dos preguntas: ¿Será quizás un don gratuito de la naturaleza?, ¿los hombres son quizás buenos o malos por naturaleza? Si fuese así se deberia tener una arte para discernir los buenos de los malos, como lo hay para discernir los buenos caballos y los buenos perros de los malos; puesto que ninguno posee este arte seria muy interesante conocer desde la infancia los hombres bien dotados para poder colocarlos en el gobierno del Estado.

Pero puesto que este arte no existe, de hecho debemos reconocer que no es la naturaleza y ni siquiera la educación la que hace a los hombres virtuosos y por tanto, no queda más que decir que la virtud nos es dada por un don especial de la divinidad.

Con esta conclusión el diálogo apócrifo declara expresamente que los grandes hombres políticos han sido inspirados por los dioses:

"... La dependencia de este dialogo, como se ha dicho, respecto a los demas escritos de Platon, es obvia y trata cuanto habiamos visto en el PROTAGORAS y en el MENON: la impotencia de los hombres sabios de comunicar a otros su virtud. El autor no solo se ha apropiado de los ejemplos de Platon sino de sus mismas expresiones... " (56).

En el MENON, está el desarrrollo, que Platon trata con tanto esmero, acerca de la naturaleza que hace los hombres virtuosos, sin darnos mucho crédito:

"... El autor de este diá-logo apócrifo ha tomado la idea de un arte que deberia descernir los me-jores dotados para utilizarlos en el gobierno del Estado... (57).

También la idea que constituye el ultimo punto del diálogo trata a la virtud como un don del cielo, proviene de Platón, que distingue en la RE-PUBLICA los hombres ordinarios y los hombres de un caracter divino, que consiguen permanecer virtuosos grcias a un fervor especial de los dioses. Asi, Sócrates, favorecido por un poder demoniaco, habia sido un modelo de virtud:

"... Pues bien, ¿ qué otro sofista, qué otra instruccion privada crees que podrá prevalecer si resiste contra ellos ?

Pienso que nadie-dijo.

> No, en efecto; solo el intentarlo-dije- sería gran locura. Pues no existe ni ha existido ni ciertamente existirá jamás ningún carácter distinto en lo que toca a virtud, ni formado por una educación opuesta a la de ellos; hablo de caracteres humanos, mi querido amigo, pues los divinos hay que dejarlos a un lado, de acuerdo con el proverbio. En efecto, debes saber muy bien que si hay algo que en una organización política como ésta, se salve y sea como es debido, no carecerás de razón al afirmar que es una providencia divina la que lo ha salvado... " (58).

He aquí, por tanto, el punto de llegada de Platón acerca de la enseñanza de la virtud: la virtud no se adquiere como una ciencia particular (la música o la aritmética, por ejemplo) porque no se identifica con el saber, sino que es una gracia divina que en la visión platónica llega a ser el furor de los amantes en el FEDRO y en el Eros del SIMPOSIO, sin excluir por ello la educación, como formación de costumbres buenas y el valor educativo del ejemplo.

Más tarde, será tarea de Aristoteles dar una cuadro sistemático y racional a todos estos problemas.

N O T A S

C A P I T U L O III

1) ROBIN. L.:El pensamiento griego y el origen del espiritu cientifico. Traduccion del francés de José Almoima, Méjico, Union Iipográfica, Edit. Hno., Americana, 1956.pags.281-282.

2) GRUBE, G. M. A.:El pensamiento de Platón. Biblioteca Hispánica de Filosofia, Traducc.,española de Tomás Calvo Martinez, Edit. Gredos, S.A., Madrid, 1973.pág. 350; cfr. Platón Obras Completas:Menón, 87 c yProtágoras, 329 b.

3) GOLDSCHMIDT, V.: Les dialogues de Platon. Paris, 1947, págs. 136-143 y 212-219.

4) KOYRE, A. :Introducción a la lectura de Platón.Traducc. española de V.Sánchez de Zavala. Madrid, 1966, pág.66.

5) ADRADOS. F. R. :Ilustracion y politica en la Grecia clásica.Madrid, 1966 págs. 202 y sigs., cfr. PLACIDO, D.:Eel pensamientos de Protágoras y la Atenas de Pericles.Hisp.Antigua. 3. 1973,págs.29-68.

6) PLATON.:Obras completas. Protágoras, 318 d 319 a.

7) Ib. 313 c.

8) Ib. 313 a-e y 314a-b.

9) PLATON. :Obras Completas: Apología, 29 d y 30 a-b. Editorial Gredos, S.A.Madrid 1982.Traducc. por J. Calonge del texto de B. BURNET. :Platonis Opera,vol I Oxford,1900, reimpresión 1973.

10) Ib.Gorgias, 507 a-e y 508 a. traducc. de J. Calonge del texto de J. BURNET.:Platonis Opera, vol III, Oxford, 1903, reimpresión 1963.Traduccion realizada por segunda vez en el año 1983, reactualizando sus aspectos sintácticos, expresiones y vacablos.

11)El Sofista,223 c y 224 d; cfr. 231 d. Traducc. del griego, preambuiulo y notas por Fco. de P. Samaranch. Edit. Aguilar,S.A. segunda edición, tercera reimpresión 1977.

12) Banquete, 211 c.Traducción del griego y notas por Luis Gil.Freambulo por A. Rodriguez Huescar. Aguilar Ediciones. Madrid, 1977 segunda edición, tercera reimpresión.

13) PLATON. :Obras Completas :República, 505 a. Trad. del griego, preambulo y notas por José A. Miguez,Edic Aguilar, Madrid, segunda edic.,

tercera reimpresion.1977.

14) JAEGER, W.:Paideia. F. C. E., México, segunda edic..1962; tercera reimpresion 1978; pág. 492.

15) PLATON. :Obras Completas : Protágoras, 313 d-e.

16) KOYRE, ALEXANDRE. :Introduction a la lecture de Platon. Paris,1945, pág.49.

17) PLATON.:Obras Completas: Protágoras, 328 b-c.

18) Ib. 361,a-b-c.

19) Ib. 360 e, 361 a.

20) JAEGER, W.:Op. cit. pág. 508. Cfr.Apologia,19 e; 20 c; JENOFONTE.:Mem., I,2,2 y II, 6, 28.

21) PLATON.:Obras Completas: Menón, 70 a.

22) Ib. 70 a- 80 d.

23) Ib. 80 d- 100 c.

24) Ib. 95 a - 100 c.

25) GOMPERZ. T.: Les penseurs de la Grece. Trad., de M. A. Reymond. Paris. Payot, 1918, pág.199.

26) Menón, op. cit.: 71 a-c; cfr. Laques, 180 b y República, I, 354 c.

27) Ib. 72, a-e y 73 a-c.

28) Ib. 77 a-e y 78 a; cfr. Fedro, 265 e; De Justo, 374 a.

29) Timeo, 86 a-e; cfr. Leyes, 3 y Gorgias, 480 b.

30) Menón, 73 d-e.

31) Ib. 77 b.

32) Ib. 81 b-c-d.

33) ROBIN. L. : op. cit. págs. 321-322.

34) GOMPERZ. T.: op. cit. pág. 195.; cfr. Menón, 80 d-e; cfr. Sisifo, 388 b-c.

35) Menón, 81 c.

36) Ib. 82 a-e; 83 a-e; 84 a-e y 85 a-e.

37) GOMPERZ, T.: op. cit. pág. 107;cfr.Menon, 88 a-d-e.

38)Menón, 88 a-d-e.

39) Ib. op. cit. 89 c.

40) Ib. op. cit. 92 a-b.

41) BURNET, J.:L' aurore de la philosophie grecque. trad.Reymond, Paris,Payot,1919, pags.210-213.

42) GOMPERZ, T.: op. cit. pag. 200.

43) Cfr.Menón, 100 b-c.

44) BURNET, J.: op. cit. pgs. 206 y sigs.

45)Teages, 122 e ; 125 b. PLATON. :Obras Completas. Edic., Aguilar, op. cit.,traducc., del griego, preambulo y notas por Maria Rico.

46) Cfr. ib. 126 c.

47) Ib. 127 e; 128 a-b.

48) Ib. 128 e, 129 a-e; 130 a-e.

49) Cfr.,Laqués, 186 a, 188 c-e.

50)Banquete, 211 c; cfr.,Fedro, 250 d,República, VII, 521,c-e;ib. 523 a-e; cfr., Protágoras,356 c;Teeteto, 191, b;República, II, 365 c,; ib., X, 602 c; Fedón, 101 a, yTeeteto, 154 c.

51) República, VII, 516 e.

52) Ib. VII, 517 b.

53) Cfr. República,VII, 518 a-e; cfr.,Gorgias, 447c; cfr.,Menon, 81 a-e;Fedro, 72 b.

54)Protágoras, 325 e, 326 b-d.

56) Cfr., CHAMBRY, E. :Platon oeuvres completes, Vol.,VIII, de la vêrtu. pags., 174 y sgs.

57) Ib. pags. 177- 178.

58) Cfr.,República, 492 e; cfr.,Banquete,176 c;Fedro 242,b;Teeteto, 162 d-e;Leyes, 951 b;Protágoras, 320 a-b;Menon, 99 b-c.

C O N C L U S I O N E S

Si recorremos el camino andado, realizado hasta este momento, no es difícil ver cómo Sócrates, se ha colocado contras sus contemporáneos que concebían la virtud como un ejemplo de dotes naturales o adquiridas por las que una hombre, permaneciendo en un trabajo, sobresale, en cierto modo sobre los demás. El gran maestro, de hecho, incitaba insistentemente a sus oyentes a considerar el carácter esencial de la virtud, que es un conocer lo que es útil y lo que es dañino, para poder obrar en consecuencia con el saber actuar con la piedad hacia los dioses y con la justicia hacia los hombres o con la prudencia hacia lo desconocido o con el valor hacia las cosas temibles y

todo se reduce a poseer la ciencia que se convierte necesariamente en prudencia práctica.

Esta doctrina socrática sustrae ciertamente la conducta del singular y le da un fundamento racional, pero lleva consigo grandes dificultades: las virtudes, identificándose con el saber, se identificaban entre éllas y por tanto, el que posee una posee todas. Las virtudes, además, conquistaban la propia esencia profunda, su pureza y nobleza, pero perdían, en cambio, la variedad de sus manifestaciones y, empobreciendose de esta forma su escualida unidad, la rica complejidad del mundo interior del alma.

Sócrates, aún a costa de empobrecer la rica complejidad y variedad de las virtudes, no admite, realmente, muchas virtudes, distintas entre sí, mantiene que todas en el fondo se reducen, según él, a una sola; más aún el saber las armoniza, no existiendo sino una virtud fundamental abarcando en sí a todas las demás: la ciencia misma o la sabiduría, CIENCIA o SÁBIDURIA DEL BIEN.

Este pensamiento de Sócrates sobre la unidad de la virtud es objeto de larga demostracion en Platón. La tesis principal en el PROTAGORAS es precisamente esta: mostrar que la virtud es algo único e

idéntico y que las virtudes singulares no son sino formas, aspectos, determinaciones de ésta única, aunque con nombres diversos.

Aún en el LAQUES se trata, como se ha visto, la cuestión de la unidad de la virtud, que no son como las partes de un todo, diversas del todo y entre éllas; más bien se identifican entre sí y con el todo: quien tiene una virtud tiene también las otras. Sería extraño, en realidad, que el hombre, en una parte de su actividad, poseyese la ciencia del bien y no la poseyese después en las restantes partes de su actividad.

A la dificultad, por tanto, de que hay una diversidad de disposiciones para la virtud, según la diversidad de la persona, de la edad y del sexo, se podría responder que hay en todas un solo y mismo principio fundamental que las hace virtuosas, hay en todas algo único, por el que la virtud y virtudes en cuento son tales no diferirán, se encuentren en un joven, viejo, en una mujer o en un hombre.

De la virtud se podrá decir aquéllo mismo que se dice de la salud y de la fuerza, en cuanto salud y fuerza no difieren entre éllas en ninguna persona en la que se encuentren.

El MENON representa el problema de la unidad y multiplicidad de la virtud, cuando, realmente, está definida como la capacidad de mandar según la justicia y mientras Menón añadía que justicia es la virtud, Sócrates hacía observar que es la virtud, pero que además de élla también está allí la templanza, la sabiduría, la generosidad, etc... Menon confesaba entonces no llegar a concebir la única virtud, idéntica a sí misma,que abraza a todas las otras.

Aún cuando el mismo Menón proponía considerar la virtud como el amor de las cosas bellas y el poder procurarselas según justicia, Sócrates respondía que con esto la virtud quedaba dividida y que con la tésis de Menón, la virtud consistiría en el poner en las propias acciones una parte de la virtud.

De este modo, la exigencia e imposibilidad de unificación, bien entendida por Platón en los diálogos del primero y segundo período, deberían conseguir una mítica resolución en el BANQUETE. Una es la virtud en el saber, pero aquéllas potencias internas que habían parecido irreductibles al saber o anuladas por el saber mismo, ahora quedan fundadas con este único aliento vital y las virtud es enseñable por medio del amor.

Es verdad que la enseñanza de la virtud es una de las cosas de las que Sócrates ha insistido más y aquéllo que le apremia más es que las disposiciones naturales diversas no se abandonen a sí mismas, sino que se cultiven y disciplinen por medio del ejercicio y de la enseñanza, de tal modo que esas disposiciones se traduzcan en virtudes de sí.

El mismo Sócrates presenta dificultades a este pensamiento,como que los personajes buenos y valérosos en toda virtud prácticamente, no han podido transmitírsela a sus hijos. Sin embargo estas dificultades, a penas insinuadas, tienden, en realidad, a demostrar que no miraban la índole de los discípulos y aquélla cualidad de la mente y de ánimo que se requerían para conseguir ser virtuosos. Pero no quiere probar, en absoluto, que la virtud no se pueda enseñar.

En otras palabras, el Platón socrático quiere decir que es preciso hacer una elección entre aquéllos que son aptos o no aptos porque no todos son adecuados para esta enseñanza.

Existen naturalezas generosas e inteligencias vivas,sobre las que se puede hacer una enseñanza; solo los incorregibles y perdidos para todo género de

educación se deberán dejar aparte. Estos incorregibles, por lo demas, temen los discursos de Sócrates y por eso le rehuyen, pero en realidad convendria huir de los sofistas porque confunden la inteligencia, se desquician con una doctrina que tiene solo apariencia de verdad.

Educacion, por tanto, pero también ejercicio, en cuanto Sócrates quiere unir la parte práctica y la especulativa. La virtud, para él, se aprende con la enseñanza unida a los ejercicios y los textos, en los que se vuelven a tratar esta doctrina, demuestran claramente que Sócrates no separa estos dos términos, para quien la ciencia era, a sus ojos, juntamente luz y calor, verdad y acción.

Verdaderamente la práctica no vale para nada si el saber no lo rige y lo gobierna. La acción no debe ser sino la manifestacion exterior de la actividad de la ciencia. Obrar, de hecho, casualmente, es muy conveniente para todo ser racional y realmente merece el nombre de virtuoso aquél que lo es por la ciencia.

Sócrates no aprueba cualquier actividad del alma y sus posibles manifestaciones exteriores que no hayan sido analizadas y aprobadas por la razon,

llevando esta conviccion hasta tal punto que en el dia de su condena no quiere suscitar en sus jueces la compasion porque esta es un sentimiento ciego y evitar que en el dia de su muerte, su mujer e hijo lloren porque teme que aquel llanto pueda hacer perder la serenidad del espiritu.

En todo debe dominar la razon y el saber porque solo con la razon y el saber el hombre es libre y dueño de si.

Me parece que no se puede encontrar una conclusion mejor que esta: la libertad del espiritu y el dominio de si mismo es para el Platon socratico la base de la moralidad y la primera de las virtudes.

B I B L I O G R A F I A G E N E R A L

FILOSOFIA, LENGUA Y CULTURA GRIEGA EN GENERAL

ADAMSON, R.: The development of greek philosophy. London, 1908.

ADRADOS, F. R.: Ilustracion y politica en la Grecia clásica. Madrid, 1966.

ADRADOS,F. R.: La democracia ateniense. Madrid, 1975.

ARISTOTELES. :Moral a Nicomaco.Madrid,Espasa-Calpe,1984.

ARMSTRONG, A. H.: Introduccion a la Filosofia Antigua. Buenos Aires, 1966.

BANFI, A.: Socrate. Milán. 1943.

BARKER, E.: Greek political theorie. Plato and his predecessors. Londres, 1967.

BASTIDE, G.:Le moment historique de Socrate. Paris, 1939.

BENN, A. W.: The greek philosophers. London, 1914.

BERTINI, J. M.: Della varia fortuna della parola sofista. Torino, 1873-74, 850-66. Atti della

R .Accademia S.Torino.

BURNET, J.: L aurore de la philosophie grecque. Paris, Payot.

BURNET, J.: Greek philosophy, part I. Thales to Plato. Macmillan.

CLEMENTE FERNANDEZ.: Los filósofos antiguos. Seleccion de textos. Madrid, B. A. C., 1974.

CHIGNET, A. E.: La vie de Socrate. Paris, 1868.

DODDS, E. B.: Los griegos y lo irracional. Madrid, Alianza Universidad, 1960.

DORING, A.: Die lehre des Sokrate als soziales reform system. Munich, 1895.

DUMONT, J. P.: La filosofia antigua. Méjico. 1966.

DUPREEL, E.: Les sophistes. Neuchatel,Griffon, 1984.

FESTUGIERE, A.: Etudes de philosophie grecque. Paris, J. Vrin, 1971.

GIGON. O.: Les grands problemes de la philosophie

antique. Paris, Payot.

GOMPERZ, THEODORE.: Les penseurs de la Grece. Paris, Payot, 1928.

GOMPERZ, TH.: Pensadores griegos. Buenos Aires, 3 vols.,1951-52.

GUTHRIE, W. K. C.: Los filosofos griegos. De Tales a Aristoteles. Méjico, F. C. E., 1983.

LEGIDO LOPEZ, MARCELINO.: Bien, Dios, hombre. Estudios sobre el pensamiento griego.Salamanca, Univ. Salamanca, Inst. Atº. Nebrija, C. E . S. I. C., 1964.

LLANOS, Alfredo.: Los viejos sofistas y el humanismo griego. Buenos Aires, 1969.

LLEDO, E.: El concepto de " poieses " en la filosofia griega.Madrid, 1961.

MARROU, H.: Historia de la educacion en la antigüedad.Buenos Aires, Ed. Universitaria,1965.

MONDOLFO, R.: L' infinito nel pensiero dei greci.Firenze, Le Monnier,1934.

MARTEN, R. : Der Logos der Dialektik. Berlin, W. de Gruyter, 1965.

MONDOLFO, R.: El pensamiento antiguo. Buenos Aires, Losada, 1974.

NESTLE. W.: Del mito al logos. Madrid, Aguilar, 1940.

NESTLE, W.: Historia del espiritu griego. Barcelona, Ariel, 1983.

REALE, G.: Problemi del pensiero antico. Milano, Celuc Libri, 1973, 2 vols.

ROBIN, L.: Le pensée grecque et les origienes de l esprit scientifique. Paris, 1923.

RODIER, G.: Etudes de philosophie grecque. Paris, Vrin, 1926.

RUGGIERO, G. DE: La filosofia greca. 2 vols., Bari. 1917.

SCHIAVONE, M.: Il problema dell' amore nel mondo greco. I. Platone. Milàn, 1966.

STACE, W. T. A.: A critical history of greek

philosophy. Macmillan, 1920.

TOTOK, W.: Handbuch der geschichte der philosophie, I: altertum. Francfort del M, 1964.

UEBERWEC-PRAECHTER.:Die philosophie des altertums.Berlin, 1926.

WERNER.: La filosofia griega.Barcelona, Labor, S.A.

ZELLER, E.:Grundis der geschichte der griechischen philosophie.Leipzig, 1914.

ZELLER, E.:Die philosophie der griechen. Berlin, 1887.

OBRAS GENERALES SOBRE PLATON: ESCRITOS DE CONJUNTO

ADORNO, F. : Introduzione a Platone. Bari, Laterza, 2ª edic., 1983.

ALLINE , H. : Histoire du texte de Platon. Paris, 1915.

APELT, O.: Platonische aufsätze. Leipzig, 1912.

ARGUELLES, S.: El divino Platón. Guatemala, 1934.

AUFFARTH, H.: Die platonische Ideenlehre. Berlin, 1883.

BANNES, G. M.: Platón. Berlin. 1936.

BERTINI, G. M.: Nuova intepretazione delle idee platoniche. Turin, 1875-76, Atti R. Ac. Scienze, vol.,II.

BODIN, Jean.: Los seis libros de la República. Madrid, 1973, Aguilar, s.a.,traducc. de Pedro Brievo.

BONITZ, T.: Platoniche studien. Berlin, Vahlen 1886, 3ª edic.

BORMANN, Karl.: Platon. München, Carl Alber, 1973.

BOSSUET, J. B.:Platon et Aristote: notes de lecture. Klincksieck,1964.

BOVET, P.: Le Dieu de Platon d' apres l' ordre cronologique des dialogues. Ginebra, 1903.

BROCHARD.: Estudios sobre Socrates y Platón. Buenos Aires, Losada, trad. de L. Ostrov, 1945.

BROCHARD, V.: La philosophie de Platon. R. C.C. 1896-87.

BRUN, Jean.: Platón y la Academia. Buenos Aires, Universitarios, tradc., de Alfredo Llanos, 1977.

BURNET, J.: Platonism. Berkeley. Univ. California Press. 1925-28.

COMBRIE, I. M.: Análisis de las doctrinas de Platon. Madrid, Alianza Editorial, trad. de Ana Torán y Julio C. Armero, 1979.

CROSSMAN.: Plato to-day. Oxford. 1939.

CHAIGNET, A. E.: La vie et les écrites de Platon. Paris, 1966.

CHAIX-RUY, J. C.: La pensée de Platon. Paris, 1966.

CHATELET, F.: Platon. Paris, Gallimard, 1985.

CHATELET, F.: El pensamiento de Platón. Barcelona, Labor, trad. de J. M. garcia de la Mora, 2ª edic., 1973.

DEMOS, R.: The philosophy of Plato. Nueva York, Scribners, 1939.

DIES, A.: Le nombre de Platon. Paris, 1936.

EDMAN, R.: The philosophy of Plato. Nueva York, 1930.

FERRO, A.: La filosofia di Platone. Dai dialoghi socratici ai quelli della maturita. Roma, Ardi, 1932-38.

EGGERS LAN, C.: Introducción histórica al estudio de Platón. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1ª edic. 1974.

FOUILLEE, A.: La filosofia de Platón. Paris, Hachette, 1869, reimp., 1946.

GIGON, O.: Platon. "Bibliographischen Einführungen in

das Studium der Philosophie", Bern, Franke, 1950.

GOLDSCHMIDT, V.: Les dialogues de Platon. Structures et methóde dialectique. 2ª edic., Paris, Presses Univ., 1963.

GOLDSCHMIDT, V.: Les dialogues de Platon. Paris, 1947.

GALLI, G.: Platone. Milano, Pergamena, 1974.

GOMEZ ROBLEDO, A.: Platón, los seis randes temas de su filosofia. México, F. C. E., 1983.

GUITTON, J.: Platón. Paris, 1960.

HILDEBRANDT, K. : Platone. Torino, Einaudi, 1947.

HARDIE, W. F. R.: A study in Plato. Oxford, 1936.

HARTMANN, N. : Platone Logik der Seins. Giessen, Töpelmann, 1909.

HOFFMANN, E.: Platon, Zürich, 1950.

HUIT, CH.: La vie et l' oeuvre de Platon. Paris, Thorin, 1893.

KRAEMER, H. J.: Platonismus und hellenististiche philosophie. Berlin, De Gruyter, 1971.

MARTIN, G. : Platon. In selbztzengnissen und bilddokumenten dergestellt. Hamburg, Rowohlt, 1969.

MEAUTIS, G.: Platon vivant. Paris, 1950.

MIRRI, E.: Il concetto della filosofia in Platone.Bologna, Alfa, 1966.

MIFSUD, J. : A propos de la notion de peversion chez Platon: les irrecuperables.Paris, en"Les Etudes Philosophiques", 1961.

NETTERSHIP, R. L.: Lectures on the Republics of Plato.Londres, MacMillan, 1898.

NUÑO, Juan Antonio :El pensamiento de Platon.Caracas, Universidad de Venuzuela,1963.

NUÑO, Juan A.: La dialectica platonica. Caracas, 1962.

PAISSE, J. M.:L'essence du platonisme. Bruxelles, Pierre Mardonge, 1978.

PEREZ, F.: El concepto de filosofía en los escritos de Platon. Comillas, 1959.

PIAT, C. L.: Platon. Paris, 1906.

POCH, J.: Platon. Barcelona, Seix y Barral, 1944.

PRINI, P.: Itinerari del platonismo perenne. Torino, 1950.

QUATTROCHI, L.: L' idea di bello nel pensiero di Platone. Roma, 1953.

RAEDER, H.: Platons philosophiche entwuicklung. Leipzig, Teuner, 1905.

RITCHIE, D. G.: Plato. Edimburgo, 1902.

RITTER, C.: Platon. N. York Arno Press, 1976.

ROBIN, L.: Platon. Paris, Alcan, 1935.

RYLE, G. :Plato's Progress. Cambridge, University Press. 1966.

SAINT-HILAIRE, B.: Platon. Paris, 1896.

SCHAEDER, R. : La question platonicienne: étude sur les rapportes de la penssée et de l' expresion dans les dialoques. 2ème., ed., Neuchatel, Universitè, 1969.

SCHILLING, K.: Platon. Munich, 1948.

SCHLEIERMACHER, F. : Introduction to the dialogues of Plato. N. York, Arno Press, 1973.

SCIACCA, M. F.: Platone. Milano, Marzorati, 1967.

SCHUHL, P. M.: La obra de Platon. Buenos Aires, 1956.

SHOREY, P. : The unity of Plato's thongt. Chicago, The University of Chicago Press, 1903.

SHOREY, P.: What Plato said. Chicago, 1933.

SHOREY, P.: Platonisme ancient and modern. Berkeley, 1938.

SIMETERRE, R.: Introduction a l' etude de Platon. Paris, Les Belles Lettres, 1949.

SKEMP, J. B.: Plato. Oxford, 1976.

STEFANINI, L.: Platone. 2 vols.: I, 1932; II 1935. Padova, Cedam.

SOVILHE, J. : La notino platonicienn d' intermedaire dans la philosophie des Dialogues. Paris, Alcan, 1919.

STENZEL, J.: Platon der erzieher. Leipzig,Meiner, 1928.

TAYLOR, A. E.: El platonismo y su influencia. Buenos Aires, Nova,trad.por Luis Farré, 1946.

TAYLOR, A. : The mind of Plato. Michigan, University of Michigan, 1984.

TOVAR, A.: Un libro sobre Platón. Madrid,Espasa-Calpe, 1973.

TUROLLA, E.: Vita di Platone. Milano, Bocca, 1939.

VARIOS: Platon, Sämtliche Werke. Amburg, Reimbeck,Rowohlt,1963-64.

VARVARO, P.:Studi su platone.Palermo,Mori, 1967.

VLASTOS, GREGORY.:Platonic studies. Princeton,

University Press, 1973.

VLASTOS, G.: Plato's universe. Oxford, 1975.

WAHL, Jean. : Platon en la filosofia griega. Méjico, Siglo XXI, 1980.

WILD, J.: Plato's theory of man. Cambridge Mass, 1946.

WILAMOVITZ-MOELLENDORFF, U. von.: Platon. Berlin, Weidmann, 1919-20.

WILAMOWITZ, M.: Platon. Beilagen und textkritil. Zurich, Weidmann, 1969.

WINDELBAND, W.: Platon. Stuttgart, 1898.

WINSPEAR A. P.: The genesis of Plato's thoght. Nueva York, 1940.

ZELLER, E.: Platonische studien. N. York, Arno Press, 1976.

COMENTARIOS Y ASPECTOS O PROBLEMAS PARTICULARES SOBRE PLATON.

ASOGLIA, Rodolfo: Conocimiento y valoracion en Platón. La Plata, 1963.

ALBERTELLI, Pilo: Il problema morale nella filosofia di Platone. Roma, 1939.

APELT, O.: Phaidon oder ueber die Unsterblichkeit der Seele. Hamburg. Meiner, 1951.

ARANGIO RUIZ. V.: Il Sofista. Bari, Laterza, 1951.

ARANGIO RUIZ, V.: Introduzione al Gorgia. Firenze, Vallecni, 1925.

AVERROES : Expoición de la REPUBLICA de Platón. Estudio preliminar, traducc. y notas de Miguel Cruz Hernandez. Madrid, Técnos, 1986.

BATTEGAZZORE, A. M.: La dimensione deontologica nella Republica platonica. Firenze, El pensiero politico, 1975.

BERGENTHAL, F.: Der Gort die Seele und Tod. Versuch einer gestalterschliesseden Auslegund des "Phädon". Müchen, "Philosdophisches Jahrbuch", 1947.

BLANCO, R.: Platón y sus doctrinas pedagogicas. Ma-

drid. 1910.

SORGIA. S.: Il monde delle idee e lo stato in Platone. Milella. 1977.

BREB. Y.: La psycologie de Platon. 2ème. ed.,Paris. P. U. F., 1973.

BRISSON. L.: Platon:les mots et les mythes. Paris. Maspero,1982.

BROCHARD. V.: La Morale de Platon. Paris. 1926.

BROCKER. W.: Platonismus ohne Sokrates. Frankfurt. Klostermann. 1966.

BROCKER. W.: Platos uber das Gute. En "Hermes". 11. 1. 1949.

BROCHARD. V.: Les mythes dans la philosophie de Platon. Paris. Année Phil. 1900.

DIES. A.: La defénition de l Etre et la nature des Idées dans le Sophistes de Platon. Paris. Alcan. 1909.

DIES. A. : Autour de Platon. Essaisde critique et d'

histoire. Paris, Beauchesne, 1927.

FARRE, L.: Los valores de Platón. Buenos Aires, Minerva I. 1944.

FESTUGIERE, A.: Contemplation et vie contemplative selon Platon. Paris, J. Vrin, 1975.

FICINO, Marsilio.: Théologie platonicianne de l'inmortalité des ames. Paris, Les Belles Lettres, 1964.

FINDLAY, J. N.: La disciplina de la caverna. Madrid, Gredos, s. a.

FRUTIGER, P.: Les mytes de Platon. Paris, Alcan, 1930.

GAISER, K. : Platons ungeschriebene Lehre. Stuttgart,Klett, 1963.

GAUSS, H.: Plato's conception of philosophy. Londres, 1937.

GENTILE, M.: La politica di Platone. Padova, Cedam, 1940.

GOBESSO, A.: El pensiero pedagogico di Platone.

Florencia, Vallechi, 1925.

GOLDSCHMIDT, V.: Le paradigme dans la dialectique platonicienne. Paris, 1945.

GOLDSCHMIDT, V.: La religion de Platon. Paris, Presses Univ. 1949.

GOMEZ ROBLEDO, Antonio.: Ensayo sobre las virtudes intelectuales. Mejico, F. C. E., 1957.

GONZALEZ DE LA FUENTE, A. : Acción y contemplación según Platón. Madrid, C. S. I. C., Inst. "Luis Vives" de Filosofía, 1965.

GRASSI, E.: Il problema della metafisica platonica. Bari, Laterza, 1932.

GRUBE, G. M. A.: El pensamiento de Platón. Madrid, Gredos, Bibliot. Hispánica de Filosofía, trad. de Tomás Calvo Martinez, 1973.

HUBER, K. E. : Anamnesis bei Platon. München, Hüber, 1964.

KRAEMER, H. J. : Platone e i fondamenti della metafisica. Milano, Vita e pensiero, 1982.

KRAUS, O. : Platons Ippias minor, versuch einer Erklärung. Praga, Tausing, 1913.

LACHEIEZE-REY, P.: Les idées morales, sociales et politiques de Platon. Paris, 1938.

LAFRANCE, YVON.: La theorie platonicianne de la doxa. Paris, Bellarmin. " Les Belles Lettres ", 1981.

LEGIDO LOPEZ, M. : El problema de Dios en Platón. La teologia del Demiurgo. Salamanca, C. S. I. C. , Instituto " Antonio Nebrija", 1963.

LEVI, A.: I mitti platonici: sull' anima e i suoi destini. Torino, Lodi, 1920.

LIBRIZZI, C. : Platone o la ricerca della liberta. 3a ed., Padova, Cedam, 1968.

LOVINFOSSE, Jean -Marie. : La morale de Platon. Paris, Antiques Classique, 1965.

LUCCIONI, J.: La pensée politique de Platon. Paris P. U. F., 1958.

MAURER, R. : Platons Staat und die Demokraite. Berlin, W. de Gruyter, 1970.

MEATTINI, V.: Anmnesi e conoscenza in Platone. Pisa, Ats, 1981.

MONTONERI, L.: Il problema del male nella filosofia di Platone. Padova, Cedam, 1968.

MOREAU, J.: La construction de l' idealisme platonicien. Paris.

NAVARTE, C.: La doctrina del bien en la Filosofia de Platon. Madrid, Universidad, 1972.

NEGRO, TITO.: La concezione platonica della scienza. Milano, Bocca, 1940.

ORTEGA ESTEBAN, J.: Platon: eros, politica y educación. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981.

QUATTROCHI, L.: L' idea di bello nel pensiero di Platone. Roma, 1953.

RAWLS, J.: Teoria de la justicia. Méjico, F. C. E. 1983.

SCHUHL, P. M.: La tabulation platonicienne. Paris, 2éme. edi., J. Vrin, 1968.

SOLMSEN, F.: Plato's theology. Cornell Univ. Press. 1942.

SPRUTE, J. : Der Begriff DOXA in der platonischen Philosophie. Göttingal, Vandenhoeck Ruprecht, 1962.

STEIN, H.von.: Sieben bücher über die geschichte der platonismues.Gotinga, 1862-75.

STENZEL, J.: Studien zur entwicklung der platonischen dialektik, von Sokrates bis auf Aristoteles.Leipzig,1931.

STENZEL, J. : Platone educatores. Traduc. F. Gabriele, Bari, Laterza,1936.

STERWART, J. A.: Plato's doctrine of ideas.Oxford, Clarendon Press,1909.

STEWART, J. A.: The myths of Plato. Oxford, Clarendon Press,1909.

TAYLOR, A. E.:Plato, the man and his work. Londres, Methuen, 1927.

TAYLOR, A. : The analysis of EPISTEME in Plato's

seventh Epistle. En "Philosophie Studies" London, Macmillan 1934.

TOVAR, A.: Sobre los origenes de los sentimientos politicos de Platón. Madrid, Revista de estudios politicos, I.,397-412.

TOVAR, A.:Los hechos politicos en Platon y Aristóteles. Buenos Aires, 1954.

URRUTIA, U.:Las ideas en la filosofía de Platon. Bogotá, Revista Javeriana, 79-80, 1949.

VANHOUTTE, M. : La méthode ontologique de Platon. Louvain,Nauwelaerts, 1956.

VIVES, J. :Episteme y doxa en la ética platónica.Madrid,Convivium,1961.

VIVES, J.:Estudios de las analogias en que se expresa la ética platonica. Madrid,Gredos, s. a.,1970.

VIVES, J.: Génesis y evolucion de la ética platónica.Madrid,Gredos, s. a.,1970.

WITTE, B. : Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationem zu Platons Charmides. Berlin, W.

de Gruyter, 1970.

O B R A S D E C O N S U L T A

ARANGUREN, J.: Etica. Madrid, Revista de Occidente, 1973.

ARANGUREN, J.: Lo que sabemos de Moral. Madrid, G. del Toro.

BIANCHI, R.: Historia y civilización de los griegos. Barcelona, Icaria, 1982, 10ª edic.

BRANDT, R.: Teoría ética. Madrid, Alianza Editorial, 1983, 1ª edic.,trad.de Esperanza Guisán.

BROCHARD, V.: La morale anccianne et la morale moderne. En "Etudes de philosophie ancianne et de philosophie moderne". París, 1912.

BUNGE, M.: Etica y ciencia. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1960.

CAMPS, Victoria.: La imaginación ética. Barcelona, Seix Barral,1983.

CONFORD, F.: La teoría platónica del conocimiento. El Teeteto y el Sofista. Buenos Aires, Paidos, trad. de Nestor L. Cordero, 1968.

CROSS, R. N.: Socrates, the man and hismission. Chica-

co. 1916.

DES PLACES, E.: S.I. Pindare et Platon. Paris, Beauchesne, 1949.

DESCOMBES, V.: Le platonisme. Paris, PUF, 1971.

DESCHOUX, M.: Platon ou le jeu philosophique. Paris, Les Belles Lettres, 1980.

DESCHOUX, M.: Comprendre Platon. Paris, Les Belles Lettres, 1981.

DUPREEL, E.: La légende socratique et les sources de Platon. Bruselas, 1922.

EDEL, A.: El método de la teoría ética. Madrid, Tecnos, 1983.

ENTZ,G.: Pessimismus und weltflucht bei Platon. Tübingen, Mohir, 1911.

FARIAS, D.: Alle radici delle concezione platonica del bene comune. En "Riv. de Fil. Neo-Scolastica". Milano, 1965.

FARRINGTON, B.: Ciencia y politica en el mundo

antiguo. Madrid, Ciencia Nueva, 1965.

FEIBLEMAN, J.: Religious platonism. Wesport, Greenwood (Conneticut), 1971.

FESTUGIERE, A. J.: Socrate. Paris, 1934.

FILOSTRATO.: Vida de los sofistas. Madrid, Gredos, 1983.

FONSEGRIVE, G. L.: Essai sur le libre arbitre. Paris, 1887.

FOOT, PH.: Teorias de la ética. Méjico, F.C.E., 1983.

FOUILLEE, A.: La philosophie de Socrate. Paris, 1874.

FOULQUIE, P.: La dialéctica. Madrid, Alhambra, s. a.

FRAILE, G.: Ser, saber y virtud en Platon. Salamanca, Salmanticensis, 157-163, 1956.

FRAZER.: The growth of Plato's ideal theory. Londres, 1930.

FRIEDLANDER, P.: Platon, eidos, paideia, diálogos. Berlin, 1928.

GADAMER, H. G. : Platos a dialektische, Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie. Hamburg, Meiner, 1968.

GARCIA MAYNEZ.: Etica. Editoriales Hispanoamericanas. 1983.

GIGON, O.: Sokrates. Sein bild in dichtung und geschichte. 1947.

GIGON, O.: Sokrates. Berna, Francke, 1979.

GOMEZ ROBLEDO, ATO.: Sócrates y el socratismo. Méjico, F. C. E., 1966.

GOMEZ ROBLEDO, A.: Meditación sobre la justicia. Méjico, F. C. E., 1983.

GRENET, P.: Les origines de l´ analogie philosophique dans les dialogues de Platon. Paris, 1948.

GROPPALI, A. : La dottrina del piacere in Platone e Aristotele. En Memorie del R. Inst. Lombardo de Scienze e Lettere, 1900.

GROTE, G.: Plato and the other companions of Sokrates. Londres, 1865.

GRUBE, G. M. A.: El pensamiento de Platon. Madrid, Gredos, Bibliot. Hispánica de Filosofia, trad. de Tomás Calvo Martinez, 1973.

GULLEY, N.: Plato's theorie of Knowledge. London, Methuen, 1962.

GUTHRIE, W. K. C.: Les sophistes. Paris, Payot, 1976.

HARTMANN, R. S.: El conocimientos del bien. Critica de la razón axiológica. Méjico, F. C. E., 1983.

HARTMANN, N. : La doctrina del eidos en Platón y Aristóteles. Méjico, U. N. A. M.,1964.

HESSE, S.: La virtu platoniche.Roma Avio, 1952.

HILDEBRAND, D.: Etica. Madrid, Encuentra, s. a.

HIRSCHBERGER, J.: Wert und Wissen in platonischen Symposion. En "Philosophische Jahrbuch der Görresgesellschafat", XLVI, 1933.

HUME, D.: Iinvestigación sobre los principios de la Moral.

HYLAND, D. A.: Los origenes de la filosofia n el mito

y los presocráticos. Buenos Aires, Ateno 1975.

IAT, C. L.: Socrate. Paris, 1900.

IRWIN, T.: Plato's moral theory. The early and middle dialogs. Oxford,University,1982.

JAEGER, WERNWE.: Paideia: los ideales de la cultura griega. Méjico, F. C. E., 1980.

JENOFONTE.: Recuerdos de Sócrates. Apologia o defensa ante el jurado.Estella, Salvat Editores,s.a. Alianza Editorial, trad. de Agustin Garcia Calvo, 1971.

JENOFONTE. : Memorables.

JOSEPH, H. B. : Knowledge and the Good in Plato's Republic. Osford, University Press, 1948.

JOWETT, B.: The dialogs of Plato translated into engls. with anals. and introds. Oxford. 1953.

KOYRE, ALEXANDRE.: Introducción a la lectura de Platón.Madrid, Alianza, 1966.

KOYRE, A.: Discovering Plato. Nueva York. 1945.

KRAEMER, N. J. : Arete bei Platon und Aristoteles, zum Wessen und zur Geschichte der platonischen ontologie. Heidelberg, Carl Winter, 1959.

KUBE, J. : Techne und arete. Sophistischen und platonisches Tugendwissen. Berlin, W. de Gruyter, 1969.

LABORDERIE, JEAN.: La dialoques platonicien de la maturittè. Paris, Les Belles Lettres, 1978.

LABRIOLA, A.: La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele. Bari,2a edic.,1909.

LABRIOLA, A. : Socrate. Bari, Laterza, 1947.

LAFRANCE, YVON. : Le problematiche morale de l' opinion dans le Gorgias de Platon. En "Revue Philosophique de Louvain", 1969.

LAFRANCE, YVON.: La theorie platonicianne de la doxa. Paris, Bellarmin. " Les Belles Lettres ", 1981.

LAGUNA, T. de.: The problema of the Laches. En

"Mund", London, 1934.

LAMANNA.: Etica. Editoriales Hispanoamericanas, 1983.

LANDSBERG, P. L.: La Academia platonica. Madrid, Revista de Occidente, 1926.

LECLERCQ, JACQUES.: Las grandes lineas de la filosofia moral. Madrid, Gredos, s. a., trad. de José Perez Riesco, 1970, 3ª edic.

LEONARD, W. E.: Socrates master of life. Chicago, 1915.

LODGE, R. C.: Plato's theory of ethics. Londres, Paul Kegan, 1928.

LOVINFOSSE, JEAN -MARIE.: La morale de Platon. Paris, Antiques Classique, 1965.

LUCCIONI, J.: La pensée politique de Platon. Paris P. U. F., 1958.

MAGALHAES-VILHENA, V. DE : Le problema de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon. Paris, 1952.

MAIER, H.: Sokrates, sein werk und seine

geschichtliche stellung. Tubinga, 1913.

MARITAIN, J.: Filosofia moral. Madrid, Ed. Morat. 1966.

MARCK, S. : Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven. München, Beck, 1912.

MARTEN, R. : Ousia im Denken Platons. Meisenheim, Glan, A. Harm, 1962.

MAUROIS, Andre.: El instinto de la felicidad. Barcelona, Jorge Arenal, 1943.

MIRRI, E.: Il concetto della filosofia in Platone. Bologna, Alfa, 1966.

MONTONERI, L. : Il problema del male nella filosofia di Platone. Padova, Cedam, 1968.

MOORE, G.: Principia ethica. Méjico, Centro de Estds. filosóficos Univ. Autonoma, 1959.

MOREAU, J.: La construction de l' idealisme platonicien. Paris.

NATORP, P. : Platons Ideenlehre. Leipzig, Meiner,

1921.

NAVARTE, C.: La doctrina del bien en la Filosofía de Platón. Madrid, Universidad, 1972.

NOHL, H.: Introducción a la ética. Las experiencias éticas fundamentales. Méjico, F.C.E.,1983.

OPPENHEIM, F. E.: Etica y filosofía política. Méjico, F. C. E.,1983.

ORTEGA, E. : Vocabulario temático y bibliográfico de la "paideia" platónica. Salamanca, I. C . E. Universidad, 1986.

PASCUALI, G.: Le lettere di Platone. Florencia. 1938.

PFEIL, H.:Das platonische menschenbild.Aschaffenburg,Paul Pattloch,1963.

PROLLO: Commentaire sur la Republique. Traduction et notes par A.I. Festugière, Paris,J. Vrin, 1970.

PROLLO :Commentaire sur le Timeé. Traduction, et notes para A. I. Fustigière, Paris, J. Vrin, 1970.

RAWLS, J.: Teoría de la justicia. Méjico,

F.C.E.,1983.

RENSI, G. : Il genio etico. Bari, Laterza,1907.

RICHTER, R.: Socrates y los sofistas. (colecc.:Los grandes pensadores),t.1. 1925.

RITTER, C.: Sokrates.Tubinga, 1931.

RITTER, C. : Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. 2 vols., unchen, Beck, 1910-1912.

RIVIER, A. : Les horizons metaphysiques du "Gorgias" de Platon. Lausanne, Université, 1948.

ROBINSON, R.: Plato's earlier dialectic. Ithaca, 1941.

ROWE, CH.: Introduccion a la ética griega. Méjico, F. C. E.,1983.

RUSSEL, B.: La conquista de la felicidad. Madrid, Espasa Calpe, s. a.1972, 5a edic.

SAITO, G.: L'illuminismo della sofistica greca. Milán, 1938.

SANABRIA.: Etica. Editoriales Hispanoamericanas.

SAUVAGE, M.: Sócrates y la conciencia del hombre. Madrid, Aguilar, 1963.

SCHAERER, R.: La question platonicienne. Neuchâtel, 1938.

SCHOPENHAUER.: Los dos problemas fundamentales de la ética.

STENZEL, J.: Metaphysik des altertums. Berlin, 1920.

SUANCES MARCOS, A. M.: La vision filosofica del hombre y de la moral en Sócrates. Studium, 1980.

TAYLOR, A. E.: Varia socratica, firts series. Oxford, 1911.

TOULMIN, STEPHEN, E.: El puesto de la razón en la ética. Madrid, Alianza Editorial, trad. de F. Ariza, 1979.

TOVAR , A.: Vida de Sócrates. Madrid, 1947.

TOVAR, A.: Sócrates, su vida y su tiempo. 1954.

VALAT.: Esai historique surles sophistes grecs. L'In-

vestigateur, 39 ttre., 1859.

VIANO.:Etica. (Temas de Filosofia).Barcelona,Labor,S.A.

WITTGENSTEIN, L.: En torno a la ética y el valor. Lima,Univ.Nac. San Marcos,1968.

ZELLER, E.: Sócrates y los sofistas.Buenos Aires, Ed. Nova,1955.

L E X I C O S Y G U I A S

ASI, G. A. E.: Lexicon Platonicum sive vocum platonicarum index. Berlin, Lipsiae, 1835-38. Reimpresión, Bonn, R. Habelt, 1956, 2 vols.

BRANDWOOD, L.: A word index to Plato. Leeds, Maney, 1976.

DES PLACES, E.: Platon. Lexique. En Oeuvres complètes, Societé d'Edition, "Les Belles Lettres", Paris, 1964.

DIAZ TEJERA, A.: Ensayo de un método lingüistico para la cronología de Platon. Madrid, Emérita, 1961.

GIANNINI, G.: Guida a Platone. Roma, Citta Nuova, 1981.

KLIBANSKY, R.: Corpus platonicum medii aevi. Londres. 1939.

MONDOLFO, R. : Guia bibliográfica de la Filosofia antigua. Buenos Aires, Losada, 1959.

PARMENTIER.: La chronologie des dialoques de Platon. Bruselas, 1913.

PERLS, Hugo : Lexicon der platonischen Bergriffe. Ber-

na-Munich. 1973.

STEFANINI, L.: Antologia platonica. Milano, 1952.

VARET, G. : Manual de bibliographie philosophique. Paris, P. U. F., en "Repertoire bibliografique de la philosophie" Louvain. 1956-57.

VIVAIRE, P.: Platon. Critique littétaire. Paris, 1960.

F U E N T E S D E P L A T O N

E D I C I O N E S

O B R A S C O M P L E T A S

BEKKER, J.: Platonis opera. Berlin, Akademie der Wissenschaft, 1816-1823.

BIBLIOTECA ECONOMICA FILOSOFICA. : Platon. Madrid, A. Zozaya, 1885.

BURNET, J.: Platonis opera. Oxford, Clarendon, 1899-1906, reimp., 1964-67.

COUSIN, V.: Oeuvres completes de Platon. Paris. 1822-1840.

CHAMBRY, E.: Platon oeuvres completes. Paris, Garnier, 1939.

DIDOT, F.: Platon. texto griego y versión latina. Paris, 1856-1873.

DIES, A.: Platon. Paris, 1935.

FERRAI, E.: Dialoghi di Platone. Padua. 1873 y sigs.

FICINO, M.: Platon. Florencia, 1483-84, 1ª versión latina impresa.

FOWLER, H. N. y SHOREY, P. y OTROS.: Plato. Londres-Cambridg Mas, The loeb Classical Library, 1914-29.

FUNDACIO BERNAT METGE.: Platón. Barcelona, 1931-32,Tex-to griego y version catalana.

STEPHANUS, H.: Platonis opera. Paris, 1578,la enum. sus páginas es la que se reprd. en todas las ediciones.

HERMANN, C. F.: Platon. Leipzig,Teubner edic., 1851.

LES BELLES LETTRES. COL.: " G. Budé ". Platon. Texto griego y versión francesa. Paris. 1923-1949.

MANUCIO, A. : Platon.Venecia, 1513, 1a impresion griega.

NUEVA BIBLIOTECA FILOSOFICA.: Platon.Madrid, Espasa-Calpe.

P. DE AZCARATE. :Obras de Platón.Buenos Aires, version española, nueva edición, 4 vols., 1946.

ROBIN, L.: y MOREAU, J.: Platon, oeuvres completes. Paris, 1940-42.

SCHANZ, M.: Platon. Edic.imcompleta. Leipzig, 1875-87.

VARIOS.: Platon, oeuvres completes. Paris,Collection

des Universites de France, 13 vols., 1920 y sgs.

VARIOS: *Platon, obras completas*. Madrid, *Aguilar*, 1966.

FUENTES DE PLATON

DIALOGOS AISLADOS

ARANGIO RUIZ, V.: Il Sofista. Bari, Laterza, 1951.

APELT, O. : Phaidon oder Ueber die Unsterblichkeit der Seele. Hamburg, Meiner, 1951.

BUTLER.: The Theaetetus of Plato. Oxford, University Press, 1893.

CAMPBELL, L. :The Sophistes and Politicus of Plato. Oxford, Clarendon,1867.

CAMPBELL, L. : Plato's Republic. Oxford, Clarendon, 1883.

CARBONARA.: Introduzione al Gorgia. Verona, Mondadori, 1941.

FRACCAROLI, A. : Il Timeo di Platone. Torino, Bocca 1906.

FRACCAROLI, A. : Il Timeo di Platone., Bocca,, 1906.

GARCIA BACCA, J. D. : El Banquete. Méjico, U. N. A., 1944

GIL FERNANDEZ, L.: Fedro. Madrid, Instituto de Estudios Politicos, 1957.

GONZALEZ LASO, A. : El Politico. Madrid, I. E. P., 1955.

GIGON, O. : Studien zu Platons Protagoras. Basel, Benon Schwabe, 1945.

HACKFORTH, R.: The composition of Plato's Apology. Cambridg, 1931.

LONGHI, A.: I dialoghi di Platone. Turin, 1880 y sigs.

PABON, J. M. y FERNANDEZ GALIANO, M. :La República. Madrid, I. E. P., 1949.

PABON, J. M. y FERNANDEZ GALIANO, M.: La Leyes. Madrid, I. E. P., 1960

RICO GOMEZ, M. : Criton. Madrid, I. E. P., 1970.

RUIZ DE ELVIRA, A.: Menón. Madrid, I. E. P., 1970.

SABATUCCI, N.: Commento al Gargia. Bari, Laterza, 1964.

TAYLOR, A. E. : The Parmenides of Plato. Oxford, Clarendon, 1934.

TORANZA, M. : Las Cartas. Madrid, I. E. P. 1954.

TOVAR, A. : El Sofista. Madrid, I. E. P., 1959.

VALGIMIGLI, M. Y OTROS.:Platone. Dialoghi. 7 vols.Bari, 1922-34.

VARIOS.: Dialogos de Platon. Madrid, Edit.Gredos,S.A., 1982.

WOODHEAD, W. D., :Socratic dialogues. Edinburgh, Nelson, 1953.

E S P E C I F I C A

ADRADOS, F. R. :Ilustración y politica en la Gracia clásica. Madrid, 1966.

ARISTOTELES. : Etica a Nicómaco.Madrid, Espasa Calpe, 1976.

ARISTOTELES. :Gran Etica.Madrid, Espasa-Calpe,1948.

ARISTOTELES. : Metafisica.Madrid, Espasa-Calpe,1975.

BOUTROUX, E.: Socrate, fondateur de la science morale. Paris, 1897.

BROCHARD, V.: L'oeuvre de Socrate. Paris. 1912.

BRUN, J.: Socrate. Paris, PUF, 1982.

BURNET, J.: L'aurore de la philosophie grecque. Paris, Payot, 1919.

BUSSE, A.: Sokrates. Berlin, 1914.

BUTLER.: Disertation of the nature of virtue.

BROCHARD. : Estudios sobre Socrates - Platon.Buenos Aires, Losada, 1945.

CAMPBELL, L.: The sophistes and politicus of Plato. Oxford, Clarendon, 1867.

CAMPBELL, L.: Plato's Republic. Oxford, Clarendon, 1883.

CAMPELL, H. J. : Las Areas del Placer. Madrid, Guadarrama, 1976.

CAMPILLO IBORRA, Neus.: Socrates y los sofistas. Valencia, Dpto. Hª Fª Univ. Valencia, 1976.

CANTEUR, J.: Platon, le desir et la cite. Paris, Siret, 1980.

CAPIZZI, A.: Socrate e personaggi filosofi di Platone. Roma, Edizioni dell' Atenea, 1970.

CAPONE BRAGA, G.: Il mondo della idee. Il probl. fondam. del platonism. nella storia della filosofia. Milano, Marzorati, 1954.

CAPONE BRAGA, G.: La teoria della natura negativa del piacere nei dialoghi de Platone. En Convivium, I, 1929.

CAPPELLETTI, A. J.: Analogia y metaforas de la virtud en Platón. Asunción, Estudios Paraguayos, 1980.

COLBERT, James G.: El intelectualismo ético en Socrates. Anuario filosofico, 1973.

COLLI, G.: Platone, la lotta dello spirito per la potenza. Turin, 1947.

CONFORD, F.: Sócrates y el pensamiento griego. Madrid, Ed. Norte y Sur, 1954.

CHAMBRY, E. : Platon, oeuvres completes. Paris, Garnier, 1939.

DIETERLE, R.: Platons " Laques " und "Charmides" Untersuchungen zur elenktisch portischen Struktur der platonischen Fruhdiealoge. Friburgo, 1966.

DANTU, G.: L' éducation d' apres Platon. Paris, Alcan., 1907.

FRIEDLAENDER, P.: Platon. Berlin,W.de Gruyter, 1954-60, 3 vols.

GOLDSCHMIDT, V. : Les dialogues de Platon. Paris, 1947.

GOMPERZ, T. : Les pensaeurs de la Grece. Les Belles Lettres, Paris, 1928.

GOMPERZ, T. : Pensadores griegos. Buenos Aires, 1951-52.

GOMPERZ, T. :Pensatori greci. Firenze, 1967.

GRUBE, G. M. A. : El pensamiento de Platon. Biblioteca Hispanica de Filosofia, Edit. Gredos, S.A. Madrid, 1973.

HEGEL. : Lecciones sobre la estética.

HERAKLITO. : Fragmento 112. Fragmente der Vorsokratiker von Hermann Diels. Weidmannseche Verlosgbuchhandlung, Berlin, 1954.

HOMERO. : Iliada. Peris, Les belles Lettres, 1957.

JAEGER, W.:Paideia. Edit. F.C.E., México, 1978.

JENOFONTE. : Memorables.

KOYRE. A. :Introduccion a la lectura de Platon. Madrid, 1966.

LOPEZ LOPEZ, J. L. : El Problema del mal en el pensamiento platonico. Publicaciones Universidad Sevilla, Sevilla, 1973.

LOVINFOSSE, J. M. : La Moral de Platon. Antique classique ,Paris, 1965.

NEGRO, Tito. :La concezione platonica della scienza. Milano, Bocca, 1940.

PASCAL. :Pensamientos. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1967.

PINDARO. :Olimpos. Milàn, 1981.

PLOTINO.: Enneadi. Paris, "Les Belles Lettres "E. Brehier,1924.

ROBIN, L. :El pensamiento griego y los origenes del espiritu cientifico. Méjico, Union Tipografica. Edit. Hno. Americana, 1956.

SCIACCA, M. F. :Platone. Milano, Marzorati, 1967.

SCHLEIERMACHER, F. : Platones Werke.

SIMETERRE, R.: La theorie socratique de la vertu-science. Paris, "Les memorables" de Xenophon. Pierre Teque,1938.

SIMETERRE R. : La theorie socratique de la vertu-

science. Selon " Les memorables " de Xenophon, Paris, Pierre Teque, 1938.

SOPHOCLE. :Philoctete. " Les Belles Lettres", Paris, 1966.

TOVAR, A. : Vida de Sócrates. Madrid. " Revista de Occidente. " 1947.

E S P E C I F I C A

ADRADOS, F. R. :Ilustración y política en la Gracia clásica. Madrid, 1966.

ARISTOTELES. : Etica a Nicomaco.

ARISTOTELES. :Gran Etica.

ARISTOTELES. : Metafisica.

BOUTROUX, E.: Socrate, fondateur de la science morale. Paris, 1897.

BROCHARD, V.: L'oeuvre de Socrate. Paris. 1912.

BRUN, J.: Socrate. Paris, PUF, 1982.

BURNET, J.: L'aurore de la philosophie grecque. Paris, Payot, 1919.

BUSSE, A.: Sokrates. Berlin, 1914.

BUTLER.: Disertation of the nature of virtue.

BROCHARD. : Estudios sobre Socrates - Platon.Buenos Aires, Losada, 1945.

CAMPBELL, L.: The sophistes and politicus of Plato.Ox-

ford, Clarendon, 1867.

CAMPBELL,L.: Plato's Republic. Oxford,Clarendon, 1883.

CAMPELL, H. J. : Las areas del Placer. Madrid, Guadarrama, 1976.

CAMPILLO IBORRA, Neus.:Socrates y los sofistas. Valencia, Dpto. Hª Fª Univ. Valencia,1976.

CANTEUR, J.: Platon, le desir et la cite. Paris, Siret, 1980.

CAPIZZI, A.: Socrate e personaggi filosofi di Platone. Roma, Edizioni dell' Atenea, 1970.

CAPONE BRAGA, G.: Il mondo della idee. Il probl.fondam. del platonism. nella storia della filosofia. Milano, Marzorati,1954.

CAPONE BRAGA, G.: La teoria della natura negativa del piacere nei dialoghi de Platone. En Convivium,I, 1929.

CAPPELLETTI, A. J.:Analogia y metáforas de la virtud en Platón. Asunción, Estudios Paraguayos, 1980.

COLBERT, James G.: El intelectualismo ético en

Socrates. Anuario filosofico, 1973.

COLLI, G.: Platone, la lotta dello spirito per la potenza. Turin, 1947.

CONFORD, F.: Sócrates y el pensamiento griego. Madrid, Ed. Norte y Sur, 1954.

CHAMBRY, E. : Platon, oeuvres completes. Paris, Garnier, 1939.

DIETERLE, R.: Platons " Laques " und "Charmides" Untersuchungen zur elenktisch portischen Struktur der platonischen Frühdiealoge. Friburgo, 1966.

DANTU, G.: L´ éducation d´ apres Platon. Paris, Alcan., 1907.

FRIEDLAENDER, P.: Platon. Berlin, W.de Gruyter, 1954-60, 3 vols.

GOLDSCHMIDT, V. : Les dialogues de Platon. Paris, 1947.

GOMPERZ, T. : Les pensaeurs de la Grece. Les Belles Lettres, Paris, 1928.

GOMPERZ, T. : Pensadores griegos. Buenos Aires, 1951-

52.

GOMPERZ, T. :Pensatori greci. Firenze, 1967.

GRUBE, G. M. A. : El pensamiento de Platón.Biblioteca Hispánica de Filosofía, Edit. Gredos,S.A. Madrid, 1973.

HEGEL. : Lecciones sobre la estetica.

HERAKLITO. : Fragmento 112. Fragmente der Vorsokratiker von Hermann Diels. Weidmannseche Verlosgbuchhandlung, Berlin, 1954.

HOMERO. : Iliada. Peris, Les belles Lettres,1957.

JAEGER, W.:Paideia. Edit. F.C.E., México, 1978.

JENOFONTE. : Memorables.

KOYRE. A. :Introducción a la lectura de Platon. Madrid, 1966.

LOPEZ LOPEZ, J. L. : El Problema del mal en el pensamiento platónico. Publicaciones Universidad Sevilla, Sevilla, 1973.

LOVINFOSSE, J. M. : La Moral de Platon. Antique

classique ,Paris, 1965.

NEGRO, Tito. :La concezione platonica della scienza. Milano, Bocca, 1940.

PASCAL. :Pensamientos. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1967.

PINDARO. :Olimpos. Milán, 1981.

PLOTINO.: Enneadi. Paris, "Les Belles Lettres "E. Brenier,1924.

ROBIN, L. :El pensamiento griego y los origenes del espiritu cientifico. Méjico, Union Tipografica. Edit. Hno. Americana, 1956.

SCIACCA, M. F. :Platone. Milano, Marzorati, 1967.

SCHLEIERMACHER, F. : Platones Werke.

SIMETERRE, R.: La theorie socratique de la vertu-science. Paris, "Les memorables" de Xenophon, Pierre Teque,1938.

SIMETERRE R. : La theorie socratique de la vertu-

science. Selon " Les memorables " de Xenophon,

Paris, Pierre Teque, 1938.

SOPHOCLE. :Philoctete. " Les Belles Lettres", Paris, 1966.

TOVAR, A. : Vida de Socrates. Madrid. " Revista de Occidente, " 1947.

R E V I S T A S

ANALES DE FILOSOFIA. Universidad. Murcia. 1983. Anual.

ANTHROPOS. Inst. Sup. Salesiano Fª y Educ. Los Teques. (Venez.) 1980. Semestral.

ANUARIO FILOSOFICO. Universidad de Navarra. Pamplona. 1968. anual.

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE: recherches et documentation Paris. 1960. Trimestral.

ARCHIVIO DE FILOSOFIA. Cedam. Padova. 1967. Cuatrimestral.

ATLANTIDA. Revista del pensamiento actual. Rialp. Madrid. 1963. Bimestral.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIE. Berlin. 1968. Bimestral.

CONVIVIUM.Estudios filosoficos. Facultad Fª y Letras. Barcelona. 1957. Semestral.

CRISIS. Revista española de filosofia. Murcia. 1959. Trimestral.

CRITICA. Revista Hispanoamericana de Filosofia. Im-

prenta Universitaria. Méjico. 1984. Anual.

CUADERNOS DE FILOSOFIA. Universidad Nacional Pedro Henriquez. Ureña.(Stº Domingo) 1981. Semestral.

CUADERNOS DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA. Univ. Santo Tomás. Bogotá. 1985. Trimestral.

CUADERNOS DE FILOSOFIA Y CIENCIA. Societat de Fª Fais Valencià. Valencia. 1982. Semestral.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFIA. Universidad Pontificia. Salamanca. 1981. Semestral.

DIALOGO FILOSOFICO. Encuentros. Madrid. 1985. Semestral.

DIALOGOS. Dptº Fª de la Facultad de Humanidades. San Juan de Puerto Rico. 1985. Semestral.

DIANOIA.Anuario de Filosofía. Centro de Estudios Filosóficos.Univ. Autonoma. Méjico. 1955. Anual.

ENRAHONAR.Quaderns de Filosofia. Servei de Publicacions de la Univ. Autonoma. Barcelona. 1984. Semestral.

EPISTEMOLOGIA:Rivista italiana di filosofia scienza. Tilghergenova. Genova. 1980. Semestral.

ER. Sevilla. 1985. Semestral.

ESPIRITU.Cuadernos del Inst. Filosofico de Balmasiana. Barcelona. 1984. Semestral.

ESTUDIOS BIBLIOGRAFICOS. Juan Arana. Sevilla 1980. Anual.

ETUDES PHILOSOPHIQUES, LES. Presses Universitaires de France. Paris. 1981. Trimestral.

FILOSOFIA Biblioteca Filsofofica di Torino. Torino. 1978. Cuatrimestral.

FILOSOFIA OGGI. Studio Editoriale di Cultura. Genova. 1978. Trimestral.

GIORNALE DI METAFISICA. Societá editrice internazionale. Torino. 1954. Bimestral /Cuatrimestral.

INTERSEZIONI. Rivista di Storia della idee. Societa editrice il Mulino. Bologna. 1982. Cuatrimestral.

JOURNAL OF PHILOSOPHY. Columbia. 1904. Mensual.

JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY. San Diego (Califor.)1981. Trimestral.

PENSAMIENTO. Revista Fª.S. J. FAX. Madrid. 1958. Trimestral.

PHILOSOPHER'S INDEX, THE. University. Philosophy Documentation Center. Bowling Green (Ohio)1971. Trimestral.

PHILOSOPHICA. Inst. de Fª. Univ. Catolica de Valparaiso. Valparaiso.(Chile).1984. Anual.

PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU. Herguseqeben von hans-Georg Gadamar und Helmut K. Tubingen. 1972. Trimestral.

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES. Boiving. Paris. 1931. Anual.

REPERTOIRE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA FILOSOPHIE. Soc. Philos. de Louvin, Instut Superieur de Phil. Lovaina. 1949. Trimestral.

REVISTA DE FILOSOFIA. C. S. I. C. Madrid. 1942. Trimestral.

REVISTA DE FILOSOFIA. Univ. Nacional de la Plata. Buenos Aires.1962. Anual.

REVISTA DE FILOSOFIA. Univ. de Filsofoia y Letras. Santiago de Chile. 1954. Anual.

REVISTA DE FILOSOFIA. Dptº.de Filosofía. Univ. Iberoamericana. Méjico. 1968. Cuatrimestral.

REVISTA DE LA SOCIEDAD ARGENTINA DE FILOSOFIA. Sociedad Argentina de Filosofía. Córdoba. 1981. Anual.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA. Buenos Aires 1981. Cuatrimestral.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA. Facultade de Filosofia. Braga. 1945. Trimestral.

REVISTA VENEZOLANA DE FILOSOFIA. Dptº. Fª. Univ. S. Bolivar.Soc. Venezol.Fª. 1973. Semestral.

REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE. Armand Colin. Paris. 1893. Trimestral.

REVUE DE PHILOSOPHIE ANCIANNE. Ousia. Bruxelle. 1983. Semestral.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE. Fondation Universitaire de Belgique. Bruxelles. 1954. Trimestral.

REVUE PHILOSOPHIQUE E LA FRANCE ET DE L' ETRANGER. P. U. F. Paris. 1979. Trimestral.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN. Institut Superieur de Philosophie. Louvain. 1894. Trimestral.

RIVISTA DI FILOSOFIA. Einaudi. Torino. 1979 Cutrimestral.

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA. Franco Angeli. Milano. 1984. Trimestral.

THEMATA.Revista de Filosofia. Universidad de Sevilla. Sevilla. 1984. Anual.

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA. Universidad Pontificia Javeriana.Facult.Fa. Bogotá. 1984. Semestral.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE. Fondation Universitaire de Belgique. Bruxelles. 1946. Trimestral.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE. Fondation Uni-

versitaire. 1946. Trimestral.

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Reunido el Tribunal integrado por los abajo firmantes en el día de la fecha, para juzgar la Tesis Doctoral de D. JOSÉ AGÜERA MURILLO titulada "ESTUDIO DE LA VIRTUD EN PLATÓN".—

acordó otorgarle la calificación de APTO CUM LAUDE

Sevilla, 19 de mayo 1.989

El Vocal, El Vocal, El Vocal,

El Presidente El Secretario, El Doctorado,