

MENÓN: LA ONTOLOGIA DE LA DEFINICION EN EL MENÓN

MENO: THE ONTOLOGY OF DEFINITION IN THE MENO

FRANCISCO BRAVO*

Resumen: ¿Qué ontología corresponde a la definición socrático-platónica de la definición? Creo que no es la misma en todos los diálogos. El particular interés de buscarla en el *Menón* está en que, en este diálogo, aún no se ha constituido la ontología media, la cual, sin embargo, está naciendo en él. La ontología de la definición en el *Menón* está, pues, aún muy cerca de la ontología socrática (implícita) de la inmanencia y anuncia ya la platónica de la trascendencia, hasta el punto de que ya desputa en su seno la controversia entre ésta y la ontología rival de Gorgias y de Antístenes.

Palabras-clave: ontología; *definiendum*; *eidos*; *ousía*.

Abstract: Which is the general ontology corresponding to the socratic-platonic definition of definition? I think it is not the same all over the dialogues. The special concern of searching it in the *Meno* depends on the fact that the middle ontology is still not present in it, although it is already borning in its pages. The *Meno*' ontology of definition is then still very close to the (implicit) socratic ontology of the immanence, and announces already the platonic ontology of the transcendence, until the point that the controversy between the last one and the rival ontology of Gorgias and Anthistenes is beginning to show itself in it.

Key-words: ontology; *definiendum*; *eidos*; *ousía*.

1. En Platón, la entidad lógica de la definición y el conocimiento globalmente considerado se fundan en una ontología, que se revela en ella, al tiempo que la hace posible. ¿Cuál es la ontología que corresponde a la definición socrático-platónica? Podemos decir de inmediato que ella no es la misma en todos los diálogos. El interés de buscarla en el *Menón* está en que en este diálogo, punto de transición entre los tempranos y los medios, aún no se ha constituido la que algunos llaman ontología media y consideran otros como la única que ha desarrollado el autor. Podemos, sin embargo, sostener que ella está aquí naciendo y

* Francisco Bravo é professor representante da *International Plato Society* para a América Latina, Caracas, Venezuela. E-mail: fbravovi@yahoo.com

se halla, por tal situación, aún muy cerca de la socrática, que es una ontología (implícita) de la inmanencia, y anunciando ya la de los dos mundos.

Un interés suplementario es que nos pone ya en contacto con la ontología rival de Gorgias y de Antístenes, su discípulo, la cual aflora en las definiciones ofrecidas por Menón, inspiradas en uno y otro. Contra el atomismo ontológico que ellos propugnan parece erigirse la ontología platónica desde sus primeros albores hasta hacerle frente definitivamente en el *Sofista*.

La presencia de Gorgias en el debate del *Menón* sobre el *lógos* definicional parece fuera de duda. Por una parte, Sócrates le atribuye la ciencia en que los tesalios, particularmente los conciudadanos de Aristipo¹, nativo de Lárisa, han empezado a ser famosos. Por otra, Menón se apoya él en sus diversos intentos de definir la virtud². En fin, Sócrates mismo promete retirar su afirmación de que nunca ha encontrado a alguien que supiera qué es *areté* si – dice a su interlocutor- me demuestras que Gorgias y tú lo sabéis”³. Gorgias será, pues, un punto de referencia, no sólo en materia de lógica definicional, sino también en cuanto a la definición de la virtud. De hecho, Menón empieza transitando la vía de su maestro al ofrecer, no una definición de *areté* tal como Sócrates espera de él, sino una enumeración de los diferentes tipos *areté* . . . : “para cada acción y cada edad, para cada uno de nosotros y de nuestras obras hay una virtud particular”⁴.

Este ha sido exactamente el procedimiento de Gorgias al definir el cosmos, que es virilidad en el caso de los ciudadanos, belleza en el del cuerpo, sabiduría si se trata del alma, virtud con respecto a la acción y verdad en el caso del discurso⁵. Más aún: si nos atenemos al testimonio de Aristóteles, la primera definición de virtud dada por Menón pertenece al Sofista de Leontini. Criticando que Platón identifique la virtud con “un buen estado del alma”⁶, el Estagirita cree que “es preferible enumerar las diferentes virtudes particulares, siguiendo el ejemplo de Gorgias”⁷. Este testimonio platónico-aristotélico es confirmado por múltiples pasajes de este sofista⁸.

¹ Cf. *Men.* 70 b-c. Como observa A. Croised (*Platón, Menon*, col. Budé, p. 234, n. 1), este Aristipo no debe confundirse con el cirenaico, discípulo de Sócrates. Pertenece a la familia de los Aleuades, una de las más antiguas de Tesalia. Menón es su amigo y, como él, discípulo de Gorgias.

² Cf. en particular *Men.* 71 c-d.

³ *Men.* 71 d 8-9.

⁴ *Men.* 72 a 3-4.

⁵ GORGAS, *Ἡλένης ἐγκώμιον*, DK 82 11 (II, 288, 2).

⁶ *Rep.* IV, 444 d 13 – e 1: ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγιεία τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς

⁷ ARISTÓTELES, *Pol.* I, 13, 1260 a 25-28.

⁸ Cf., por ej., *Epitaphios* (= DK 82 B 6) y *Helena* (= DK 82 B 11, 1); M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Milano, Lampugnani Nigri, 1967, II, 282.

Ahora bien, quien mejor ha formulado su teoría de la definición y la ontología que le subyace es, sin duda, Antístenes, su discípulo. Conviene, pues, empezar formulando la ontología antisteniana de la definición para mejor entender, no sólo las intervenciones de Menón en el diálogo que nos ocupa, sino también la ontología platónica que busca superarla.

2. Por Diógenes Laercio sabemos que Antístenes fue el primero en dar una definición de la definición, sosteniendo que ésta *λογοςόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ᾗν ἢ ἐστὶ δηλῶν*⁹, es el enunciado que revela lo que la cosa era o es. A primera vista, esta fórmula no difiere de la aristotélica según la cual “la definición es el enunciado que denota τὸ τι ᾗν εἶναι (de una cosa)”¹⁰, es decir, como los escolásticos traducen esta expresión, *quod quid erat esse*, lo que algo era y no ha dejado de ser, o simplemente la “quididad” de algo. Estaría, pues, en la misma línea que la socrático-platónica, formulada en el *Menón*. Según esta última, la definición en sentido estricto, a saber la real¹¹, es la que revela la *οὐσία*, es decir, el *ἐν εἶδος ταύτων*, el carácter general uno e idéntico (en todos los miembros de una clase)¹². Pero un primer indicio, externo, de que la definición antisteniana de la definición no tiene nada en común con la socrático-platónico-aristotélica es que Alejandro, en su comentario a los *Tópicos*, la critica a partir de la aristotélica, invocando las nociones de género y especie¹³. Y es que el *τί ᾗν* y el *τί ἐστὶ* de la fórmula antisteniana no designan rasgos genéricos o específicos, que son comunes a todos los miembros de una clase, sino individuos y rasgos individuales. Para el jefe de los cínicos y para Gorgias, su maestro, en la realidad de los hechos sólo hay individuos; mientras que “los géneros y las especies entran en la categoría de los conceptos sin fundamento”¹⁴; o como explica Simplicio, “sólo existen en nuestro pensamiento”¹⁵.

La razón complementaria de esto es que los individuos son incommunicables entre sí. Según Gorgias y sus seguidores, nada comunica con nada¹⁶. A él y sus

⁹ D. L. VI, 3, 1-3.

¹⁰ *Top.* 101 b 39: “ἐστὶ δ’ ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ᾗν εἶναι σημαίνων”. Cf. *An. Post.* II, 3, 91 a 1; 90 b 3-4; 92 b 16 ss; 93 b 19, etc.

¹¹ El *Menón* no pasa por alto la definición nominal: antes de definir ‘σχήμα’, ve la necesidad de dilucidar el sentido de ‘τελευτή’, ‘ἐπίπεδον’ y ‘στέρεον’ (cf. *Men.* 75b-76^a). Pero ésta no es más que un requisito en relación con la real, que es la, para Sócrates, Platón y Aristóteles, la definición en sentido estricto.

¹² *Men.* 72 c 6.

¹³ Cf. ALEJ., In *Top.* 101 b 39, 42, 13.

¹⁴ AMONIO, In *Porph. Isag.*, p. 46, 6.

¹⁵ SIMPLICIO, In *Cat.*, 8 b 25, p. 208, 28; cf. Diog. L., VI, 53.

¹⁶ Cf. SEXTO E., *Adv. Math.*, VII, 83 ss.

seguidores se refiere, sin duda, el *Sofista* cuando, revisando las hipótesis relativas a la comunicación de los géneros, formula la primera en estos términos: *μηδενὶ μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν κοινότητος εἰς μηδὲν*¹⁷, nada tiene capacidad alguna de comunicación con nada, de tal modo que todos los individuos son *ἄμεικτα*, incomunicables entre sí. Son incomunicables entre sí: (1) ontológicamente, mostrándose incapaces de constituir géneros y especies; (2) gnoseológicamente: ninguno de los ellos “revela en manera alguna la naturaleza de los otros”¹⁸. Los individuos son, por tanto, incognoscibles y, de ser cognoscibles, el conocimiento acerca de ellos es intransferible a los demás¹⁹.

Lo segundo trae consigo la imposibilidad de la predicación y por tanto de la definición, que, según Platón y Aristóteles, son entrelazamientos de conceptos. Para Antístenes y su maestro, la definición no es entrelazamiento de conceptos sino, como señala M. Gillespie²⁰, “aplicación de nombres a las cosas”. No difiere, pues, de la nominación. No es atribución de un predicado (el *definiens*) a un sujeto (el *definiendum*) ni, por tanto, determinación de la especie mediante la conjunción del género y la diferencia, como sostiene Aristóteles, sino una simple nominación; y si su objeto es compuesto, una enumeración de los nombres que designan sus elementos. Y es que el compuesto mismo no es una conjunción, sino una yuxtaposición de partes. La conjunción sería, en efecto, una violación de otro de los principios ontológicos del jefe de los cínicos, a saber, la incompatibilidad de lo uno y de lo múltiple²¹.

El atomismo ontológico profesado por Antístenes determina que nada pueda ser, a la vez, uno y múltiple. En efecto, si sólo existe el “ser concreto e individual”, si éste no comunica ni puede comunicar con ningún otro, entonces no hay proceso racional que pueda vincular las mónadas entre sí; y si tal proceso tuviera lugar, el resultado sería una simple yuxtaposición de nombres, que el jefe de los cínicos considera como un *μάκρος λόγος*, como un enunciado reiterativo de la forma “A, A, A”. Se comprende, pues, que Antístenes, tras un primer intento en favor de la definición en el sentido gorgiano del término, critique la búsqueda socrática de ella²². Su definición de la definición deviene en un proyecto fallido: sólo expresa la función que la definición debería tener pero que, por razones de carácter ontológico, no tiene ni puede tener.²³

¹⁷ *Sof.* 251 e 9.

¹⁸ SEXTO E., *Adv. Math.*, VII, 83.

¹⁹ Cf. SEXTO E., *Adv. Math.*, VII, 83-87.

²⁰ M. GILLESPIE, “The Logic of Antisthenes”, *Archiv für Geschichte der Phil.* (1913) 494.

²¹ Cf. A. LEVI, “Le Theorie metafisiche, logiche e gnoseologiche di Antistenes”, *Revue d'histoire de la philosophie*, (1930) 237.

²² LEVI (1930) 241.

²³ LEVI (1930) 241.

3. En pugna con esta ontología se constituye la platónica. ¿Ocurre esto en el diálogo que nos ocupa? Parece que aquella se perfila en el esfuerzo platónico por determinar la naturaleza del *definiendum*. ¿Cuál es, según el *Menón*, el *definiendum* que se ha de descubrir y formular? El autor lo designa con varios nombres. El primero de ellos es el de *οὐσία*. “Supón —dice Sócrates a Menón— que te pregunto qué es (*ὄ τί ποτ' ἔστιν*) la *οὐσία* de la abeja”²⁴. En un contexto similar ha aparecido también (acaso por primera vez) en el *Eutifrón*: “al preguntarte qué es lo santo, no has querido revelarme su *οὐσία*”²⁵. ¿Cuál es el sentido de este término en el *Menón*? Hay que descartar el económico de propiedad o fortuna, único familiar en el Ática del siglo V y empleado por el mismo Platón en varios lugares²⁶, y optar por uno filosófico que A.E. Taylor²⁷ hace derivar de los jonios y J. Burnet de los pitagóricos. En este sentido filosófico, *οὐσία* se opone a *πάθος*, que podemos traducir por cualidad²⁸, y tiene tres sentidos diferentes:

- (1) el de existencia o realidad, cercano al de *ἀλήθεια*, *γένος* y *ὄν*²⁹;
- (2) el de esencia o naturaleza, próximo al del *φύσις*³⁰;
- (3) el de ser o sustancia, que sólo se da en los diálogos posteriores al *Menón*³¹.

En el pasaje que nos ocupa, lo mismo que en el *Eutifrón* y otros diálogos de juventud, *οὐσία* tiene el sentido (2), es decir, el de esencia o naturaleza, el de lo que una cosa es, formulado como respuesta a la pregunta *τί ἐστι*³². Es significativo, a este respecto, que el *Menón* (72a9-11), como antes el *Eutifrón* (11a11), vincule explícitamente la pregunta *τί ποτ' ἔστιν* y la *οὐσία* que se busca como respuesta. Aristóteles testimonia lo mismo cuando, al atribuir a Sócrates la búsqueda de las definiciones, sostiene que a través de ellas buscaba la esencia (*τὸ τί ἐστιν*³³). El autor del *Menón* explica, además, que, para enunciar la *οὐσία* de una cosa no basta con pregonar la multiplicidad de los individuos que la poseen, como hace

²⁴ *Men.* 72 a 9.

²⁵ *Eutif.* 11 a 7. En *Prot.* 349b4 se lo utiliza como sinónimo de realidad (*ἴδιος οὐσία*); en *Cárm.* 168d2, la *οὐσία* se supone determinada por el efecto que es capaz de producir; en fin, en *Hípias Mayor* 302d2 se supone que el placer que procede de la vista y del oído es producto de una misma *οὐσία*.

²⁶ Cf. *Crit.* 44e5 y 53b2, *Gorg.* 472b7, *Rep.* 566a7, *Fedr.* 232c6, *Fil.* 48e7, *Leyes* III 679b6, *Epinomis* 979c4, *Carta VII* 351b1.

²⁷ A.E. TAYLOR, *Plato, the Man and his work*, London, Methuen, 1977, p. 132, n. 1.

²⁸ Tal oposición, inequívoca en *Eutifrón* 11a7-8, es tb. clara en las primeras páginas del *Menón*. Cf. 71b4-5.

²⁹ Tal es el sentido que tiene en *Prot.* 349 b 4, entre los diálogos tempranos.

³⁰ Cf. *Eutif.* 11 a 7, *Hípias Mayor.* 301 b 8 y *Cárm.* 168 d, e.

³¹ Cf. *Teet.* 155 e 7, 177 c 7, 202 d 5; *Parm.* 149 e 3; *Tim.* 35 a 2; *Sof.* 246 b 1.

³² *Τί ἐστιν ἀρετή* (*Men.* 79c5; cf. 71d, 73c, 77a, 79e, 86c, 100b); *τί ἐστιν σχῆμα* (*Men.* 75b8); *τί ἐστι τὸ καλόν* (*Híp.* *May.* 286d2); *τὸ ὅσιον τί ποτ' ἔστιν* (*Eutif.* 11a7).

³³ *Met.* M, 4, 1078 b 23.

Menón con respecto a la virtud; ni siquiera las varias clases en que se reparte, como ocurre con las abejas. Hay, ciertamente, varias clases de abejas, pero no en cuanto abejas, es decir, en cuanto a su *οὐσία*³⁴, sino por ciertas propiedades (*πάθη*) como la belleza y el tamaño. La *οὐσία* es, por el contrario, aquello por lo cual todas son lo mismo (*ταὐτόν εἰσιν ἅπασαι*³⁵), e.d., constituyen el mismo género. Claro que decir esto aún no es disipar las ambigüedades de la esencia³⁶. ¿Las disipa la elucidación del segundo nombre del *definiendum*?

Tal es en el *Menón*³⁷, como lo ha sido también en el *Hippias Mayor*³⁸, en el *Eutifrón*³⁹ y en otros diálogos de juventud, el término *εἶδος*. *Εἶδος* —escribe Guthrie⁴⁰— es “uno de los nombres usados por Sócrates para la naturaleza esencial que estaba tratando de definir”. Es sabido que *εἶδος εἰδέα* derivan de *ιδεῖν* y significan ordinariamente ‘forma visible’⁴¹. A.E. Taylor⁴² ha llegado a la conclusión de que el uso platónico de estos términos proviene del pitagórico de ‘figura’ y ‘modelo geométrico’. Imposible ahondar en este debate, animado por Gillespie, Ross, Ritter y otros intérpretes. Limitémonos a señalar que, en el *Menón*, *εἶδος* tiene, ciertamente, el sentido secundario de aspecto exterior⁴³, pero que su sentido primario es el de característica o carácter que se halla presente en todos los casos del *definiendum*, haciendo de ellos un solo género. Significa, pues, lo mismo que *οὐσία*, y esto hace que en 72 b-c pase sin transición de un nombre al otro. Es, al igual que ésta, aquello por lo cual todos los *definienda* son lo mismo (*ταὐτόν εἰσιν ἅπασαι*⁴⁴), a saber, *ἐν εἶδος ταὐτόν*⁴⁵, cierta característica general una e idéntica en todos los miembros de una clase. No, por tanto, una característica que está en unos y no en otros, o en unos más y en otros menos, sino en todos por igual. O como se dice un poco más adelante: *ταὐτόν πανταχοῦ εἶδος ἐστίν*⁴⁶,

³⁴ Cf. *Men.* 72 b 4.

³⁵ *Men.* 72 c 2.

³⁶ Es por demás conocida la dificultad de explicar en términos suficientemente claros lo que es una esencia. Cf. mi *Teoría platónica de la definición*, Caracas, UCV, 2a, 2002, p. 108.

³⁷ Cf. *Men.* 72 c 7, d 8, e 5, 80 a 5.

³⁸ *Híp. May.* 289 d 4, 298 b 4.

³⁹ En *Eutif.* 6 d 11 Sócrates busca *ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστίν*. En los diálogos tempranos, este término aparece igualmente en *Cárm.* (154d5, e6), *Lisis* (204e5, 222a3), *Laques* (191d3), *Protágoras* (338^a1, 352^a2) y *Gorgias* (454e3, 473e2, 503e4).

⁴⁰ GUTHRIE, *Sócrates*, p. 110.

⁴¹ Cf. D. ROSS, *PTI*, 13.

⁴² A.E. TAYLOR, *Varia socratica*, Oxford, Parker, 1911, pp. 179-203.

⁴³ Según Menón, Sócrates se parece al pez torpedo “por su aspecto externo y todo lo demás (*τὸ δ’ εἶδος καὶ τᾶλλα*: 80a5).

⁴⁴ *Men.* 72 c 2-3.

⁴⁵ *Men.* 72 c 6.

⁴⁶ *Men.* 72 d 8.

es una característica general idéntica en todas partes. Luego aclara Sócrates que esta característica general tiene, respecto de lo que algo es, es decir, de su *ουσία*, una función verdaderamente causal. Si, por ejemplo, una mujer es fuerte, lo será τὸ ἀντῶ εἶδει⁴⁷, en virtud de la misma característica general. La *ουσία* es, pues, al εἶδος lo que el efecto a su causa. El εἶδος de la virtud, por ejemplo, es δι᾽ ὃ εἰσιν ἀρεταί⁴⁸, aquello que hace que las virtudes sean virtudes, de tal modo que todos los hombres son buenos de la misma manera (τῷ ἀντῶ τρόπῳ ἀγαθοί εἰσιν⁴⁹), es decir, por la misma causa.

Es, a todas luces, una fórmula análoga a la que Aristóteles emplea para la segunda significación de *ουσία*: “lo que es causa del ser (αἴτιον τοῦ εἶναι) en todas las cosas que no se predicán de un sujeto”⁵⁰. Para el autor del *Menón*, εἶδος es la causa de la *ουσία*, así como ésta es la causa del ser (τοῦ εἶναι) de una cosa. Queda por saber si el εἶδος del *Menón*⁵¹ debe entenderse en el sentido de forma platónica *stricto sensu*.

Este problema se plantea, para los intérpretes, a propósito de la semántica de esta palabra, pero también en relación con el objeto de la reminiscencia y el significado del αἰτίας λογισμός de 98a3-4. De la respuesta que se le dé depende, no sólo la epistemología de este diálogo, sino también su ontología de la definición. Recordemos que intérpretes como O. Ihm⁵² dan por supuesto que, en el *Menón*, el saber consiste en la reminiscencia de las Formas⁵³. Ihm distingue, a este propósito, una reminiscencia “perfecta, clara y significativa”, que identifica con la ἐπιστήμη, y otra “imperfecta, oscura y confusa”, que asimila a la opinión verdadera. A decir verdad, la única alusión a la segunda podría verse en (85c9-10, donde Sócrates observa que las opiniones verdaderas han surgido en el esclavo ὡσπερ ὄναρ, como un sueño. Pero, como observa oportunamente Y. Lafrance⁵⁴, “la epistemología de la madurez nunca permitiría concebir las Ideas como objetos de opinión”. En un anacronismo semejante incurre R.G. Hoerber⁵⁵

⁴⁷ *Men.* 72 e 5.

⁴⁸ *Men.* 72 c 7.

⁴⁹ *Men.* 73 c 2; c 6.

⁵⁰ ARIST., *Met.* V, 8, 1017 b 15.

⁵¹ No hay en este diálogo la palabra *ιδέα*, que sí ocurre, en cambio, en el *Cármides* (157d2, 158b1, 175d7), en el *Eutifrón* (5d4, 6d11, 6e3), en el *Protágoras* (315e1) y en el *Hípias Mayor* (297b6). De todos estos lugares, sólo en el *Eutifrón* tiene el sentido de forma, aspecto o característica general.

⁵² O. IHM, *Über den Begriff der platonischen Doxa und deren Verhältnis zum Wissen der Ideen*, Leipzig, 1887 (cit. por Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montreal/Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp. 11, 110, 111, 282).

⁵³ IHM (1887) 40.

⁵⁴ LAFRANCE (1981) 111.

⁵⁵ R.G. HOERBER, “Plato’s *Meno*”, *Phronesis* 5 (1960) 100-101.

cuando, para justificar su interpretación del *αἰτίας λογισμός* como un “*insight into cause*”, recurre a una epistemología que es posterior a la del *Menón* y gira en torno de las Formas. Lafrance⁵⁶ tiene razón: en el *Menón* no hay nada que permita entender el “*insight into cause*” como una elevación de la mente desde los objetos particulares al conocimiento de las Formas. Entre otras razones, porque no hay en este diálogo Formas concebidas como modelos trascendentes de los que participan las cosas sensibles.

Es verdad que las Formas serán vistas, desde finales del *Cratilo* (440a-b), como los únicos objetos del conocimiento propiamente dicho y, por tanto, como escribe D. Ross, “*as essentially the objects of definition*”. Pero en el *Menón* aún no hemos llegado a la identificación, evidente en el *Fedón* (79a) y en la *República* (478^a-b, 507b-c), de los *εἶδη* y los objetos inteligibles. Por una parte, en ningún momento relaciona el autor dos doctrinas que desde el *Fedón* serán inseparables, a saber, la *ἀνάμνησις* y el *εἶδος*. Es, por tanto, contrario a los textos que el segundo sea objeto de la primera. Además, el método que Sócrates y el esclavo practican para demostrar que el conocimiento es reminiscencia es, como observa Ross, “puramente empírico”⁵⁷: si el segundo admite que la línea del cuadrado que genera el doble de su superficie es la diagonal, no es porque entiende que esto tiene que ser así, sino porque así se muestra a sus ojos en los diagramas que Sócrates dibuja ante sus ojos. En fin —y ésta es a mi modo de ver la razón más importante— en el *Menón* la diferencia entre la opinión verdadera y la ciencia no es de naturaleza, cual si tuvieran dos objetos antológicamente diferentes, sino tan sólo de grado: respecto del mismo objeto, por ejemplo, la línea del cuadrado que genera el doble de su superficie, la opinión verdadera alcanzada por el esclavo se limita a afirmar el “que”, a saber, la diagonal, mientras que la ciencia, a la cual podría llegar si Sócrates urgiera el interrogatorio sistemáticamente⁵⁸, alcanza el “por qué”, “atando” lo simplemente encontrado con las premisas que lo sustentan, es decir, practicando el *αἰτίας λογισμός*⁵⁹.

Ante la ausencia de las Formas en el *Menón*, igualmente sostenida por R.S. Bluck⁶⁰, N. Gulley⁶¹ y G. Vlastos⁶², entre otros, intérpretes como Y. Lafrance

⁵⁶ LAFRANCE (1981) 112.

⁵⁷ ROSS (1953) 18.

⁵⁸ *Men.* 85 c 10.

⁵⁹ Cf. R.S. BLUCK, “Plato’s *Meno*”, *Phronesis* 6 (1961) 412-413. No así en la *República*, según la cual “la misma cosa no puede ser a la vez objeto de ciencia y de opinión (*οὐκ ἐγχωρεῖ γνωστὸν καὶ δοξαστὸν εἶναι*: 478b2).

⁶⁰ BLUCK (1961) 412-413.

⁶¹ N. GULLEY, *Plato’s Theory of Knowledge*, pp. 14-15.

⁶² G. VLASTOS, “Anamnesis in the *Meno*”, *Dialogue*, 4 (1965) 153.

parecen creer que la distinción entre ἀληθῆς δόξα y ἐπιστήμη “no reposa en definitiva en ningún fundamento ontológico”⁶³. ¿Quiere esto decir que, en este diálogo, no hay ontología alguna y que, por consiguiente, es ilegítimo hablar de ontología de la definición en el *Menón*? Creo que no. Lo único que se desprende del texto es que la distinción entre opinión y ciencia no es de carácter ontológico, como será en la *República*⁶⁴, sino lógico. Pero esto no equivale a afirmar que en el *Menón* nos encontramos ante una lógica sin ontología. Ésta viene dada, en lo fundamental, por la cuidadosa determinación de la naturaleza del *definiendum*. De éste se dice que no es un πάθος, sino una οὐσία; una οὐσία que tiene como causa un εἶδος.

Lo que aún queda por determinar es qué clase de causa es el εἶδος en cuestión y cuáles son sus características definitorias. Parece obvio, en primer lugar, que no es causa eficiente del ser del *definiendum*, es decir, de su οὐσία. En efecto, como posibles causas eficientes del ser de la virtud señala Menón la enseñanza, el ejercicio y la naturaleza, entre otros⁶⁵. Pero Sócrates se niega a discutir sobre este tipo de causa, imposible de determinar sin conocer previamente la causa formal, respondiendo a la pregunta ὅ τι ποτ' ἐστὶ τὸ παράπαν ἀρετή⁶⁶. Parece, pues, que la causa en cuestión no es otra que la causa formal. En este diálogo, el autor la concibe, al igual que Aristóteles, como inmanente a la virtud, a la abeja, a la figura, al color, es decir, al *definiendum*. Así lo da a entender el lenguaje utilizado para significar la presencia del εἶδος en los miembros de su clase: por una parte, las preposiciones διά, κατά y ἐπί· ὥστε σε δια διὰ πάντων⁶⁷ (a través de todos), κατὰ πάντων⁶⁸ (en el interior de todos), ἐπὶ πάντων⁶⁹ (en todos); por otra, el dativo de lugar después de la preposición ἐπί, por ejemplo en la frase ζητῶ τὸ ἐπὶ πᾶσιν τούτοις ταυτόν⁷⁰: busco lo idéntico en todas (las figuras).

Podemos, pues, concluir con Ross que, en el *Menón*, todavía se insiste en la inmanencia del εἶδος en las cosas particulares⁷¹. Esta causa formal, además de inmanente al ser de las cosas, es, según el diálogo que nos ocupa, “una” en cada clase, “universal” respecto a sus miembros e “idéntica” en cada uno de ellos.

⁶³ Y. LAFRANCE (1981) 114. O aún más categóricamente: “le couple doxa-epistémé ne presente dans le *Menon* aucun statut ontologique”.

⁶⁴ Cf. *Rep.* 476 c – 478 d.

⁶⁵ Cf. *Men.* 70 a 1-4.

⁶⁶ *Men.* 71 a 7. Como se sabe, Sócrates (Platón) seguirá negándose a ocuparse de este tipo de causalidad, según él puramente mecánica. Cf. *Fedón*, 98 b – 99 a.

⁶⁷ *Men.* 74 a 9.

⁶⁸ *Men.* 74 b 2.

⁶⁹ *Men.* 75 a 3, 4, 5, 6.

⁷⁰ *Men.* 75 a 3.

⁷¹ D. ROSS (1953) 18: “It is still the immanence of the Ideas in particular things that is insisted on”.

Su unidad es denotada por los adjetivos ἓν y μία. Lo que Sócrates averigua, a propósito de ἀρετή, εὖ ἓν γε τι εἶδος⁷², cierto carácter uno, que se repite en todas las virtudes. Sócrates insiste en que busca una sola virtud (μίαν ζητῶν ἀρετήν⁷³), y se queja de no encontrar en las respuestas de su interlocutor la virtud una, presente a través de todas sus manifestaciones (τὴν δὲμίαν ἢ διὰ πάντων τούτων ἔστιν⁷⁴), sino un racimo (σμήνος τι⁷⁵) de ellas, sin vínculo que las unifique. Por no formular la unidad del εἶδος y de la clase que lo posee son rechazados las varias definiciones de la virtud propuestas por el discípulo de Gorgias⁷⁶: “buscando una, encontramos varias (πολλὰς αὖ ἠυρήκαμεν ἀρετὰςμίαν ζητοῦντες⁷⁷), objeta Sócrates; “siempre llegamos a la pluralidad (εἰς πολλά), y no es esto lo que estoy buscando”⁷⁸. Menón confiesa que no llega a concebir el tipo de unidad que se halla en juego⁷⁹. ¿Falta de capacidad para hacerlo? Se debe más bien a la peculiar ontología aprendida de su maestro y desarrollada por Antístenes.

Como hemos visto, para estos filósofos, lo uno es incompatible con lo múltiple. Ya desde el *Menón*, Platón asoma la solución de este problema recurriendo al nexo del εἶδος. Al darse διὰ πάντων, a través de todos los miembros de una clase, el εἶδος hace de éstos un todo (ὅλον), que es una multiplicidad reducida a la unidad. Esto permite a Platón indagar “qué es la virtud como un todo (κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς περί ὃ τί ἔστιν)”⁸⁰, es decir, considerada en la universalidad de sus manifestaciones, particulares o individuales. D. Ross⁸¹ sospecha acertadamente que en la expresión “κατὰ ὅλου” del diálogo que nos ocupa se halla “el origen del término aristotélico καθόλου y de nuestro término ‘universal’”. Es, en efecto, el mismo Estagirita quien vincula su expresión τὸ καθόλου con el τὸ ὅλον a secas, al ver en el primero uno de los sentidos del segundo⁸². El todo (τὸ ὅλον) es, en efecto, “aquello que de tal modo engloba a sus contenidos, que éstos forman una unidad”⁸³. Tal unidad es “genérica”, si engloba una pluralidad de especies y se origina en la noción que éstas reciben de un género⁸⁴: es la

⁷² *Men.* 72 c 6; cf. 73 d 1, 77 a 7.

⁷³ *Men.* 72 a 7.

⁷⁴ *Men.* 74 a 8; cf. 74 b 2.

⁷⁵ *Men.* 72 a 7.

⁷⁶ Cf. *Men.* 72 a 7, 73 d 1, 74 a 8.

⁷⁷ *Men.* 74 a 7-8.

⁷⁸ *Men.* 74 d 5.

⁷⁹ Cf. *Men.* 74 b 1-2.

⁸⁰ *Men.* 77 a 6-7.

⁸¹ ROSS (1953) 18.

⁸² Cf. *Met.* V, 26, 1023 b 27.

⁸³ D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, At the Clarendon Press, 1958, I, 340.

⁸⁴ Tal el caso del ζῶον, que es un todo respecto al caballo, al hombre y a dios. Cf. *Met.* V, 26, 1023 b 32.

unidad propia de la clase, por ejemplo, de la clase de los seres humanos; es “continua”, si es generada por la continuidad de las partes⁸⁵: es la unidad propia de los individuos, por ejemplo, de Santiago.

Vemos, pues, que τὸ καθόλου constituye el primer sentido de τὸ ὅλον y no sería de extrañar que Aristóteles, buen conocedor del Menón⁸⁶, hubiese construido su noción por sugerencia del κατὰ ὅλου de este diálogo⁸⁷. Lo importante para nosotros es que τὸ ὅλον designa en él tanto la unidad como la universalidad del εἶδος: por ser uno a través de todos los miembros de la clase, es universal respecto a todos ellos, es decir, aplicando la definición aristotélica de τὸ καθόλου⁸⁸, pertenece a cada uno por sí mismo y en cuanto tal. En contra de la primera, Menón pretende que la virtud consiste en la capacidad de adquirir ciertos bienes en conformidad con la justicia, que es una parte de la virtud. Con esta pretensión, sólo logra dividirla, pese a la exigencia socrática de “no dividir la virtud ni destrozarla”⁸⁹.

Ante el reiterado fracaso de su interlocutor, Sócrates no deja de urgir su exigencia: παύσαι πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἐνός⁹⁰, deja de hacer muchas de una sola, “déjala entera” (ὅλην). El contrasentido del discípulo de Gorgias está en que, pidiéndosele en nombre de la ontología desarrollada en este diálogo, formular que es la virtud como un todo (ὅλον εἶπεῖν ἀρετήν⁹¹), insiste en señalar tan sólo una de sus partes (μετὰ μορίου⁹²). Sócrates le reprocha de proceder como si ya supiera “qué es la virtud como un todo” (ὅ τι ἀρετὴ ἐστὶν τὸ ὅλον⁹³). Lo que ocurre es que su interlocutor ni sabe ni cree que pueda saberlo, pues se lo impide la ontología del individuo autónomo y aislado y de la incompatibilidad entre lo uno y lo múltiple, común a Gorgias, Antístenes y Protágoras. En ningún lugar como en este pasaje es más evidente el choque entre las dos ontologías rivales a que nos hemos referido desde el comienzo, pues Sócrates no se fatiga de repetir que lo que la definición debe formular no es la parte, sino el todo. Aristóteles se refiere a este choque cuando testimonia que Sócrates y Platón buscan defi-

⁸⁵ En este segundo sentido es uno el hombre individual. Aristóteles no menciona en este lugar la unidad “analógica”, mencionada en *Met.* IV, 2, 1003 a 33 juntamente con la genérica.

⁸⁶ Así lo muestran las referencias a él de los *Anal. Pr.* II, 21, 67 a 23 y de los *Anal. Post.* I, 1, 71 a 29.

⁸⁷ *Men.* 77 a 6; cf. 79 b 8, 79 c 2 y 79 d 7.

⁸⁸ *Anal. Post.* I, 4, 73 b 27: Καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχη καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἢ αὐτό: llamo universal al atributo que pertenece a todo sujeto, por sí mismo y en cuanto tal.

⁸⁹ *Men.* 79 a 10-11.

⁹⁰ *Men.* 77 a 7.

⁹¹ *Men.* 79 b 8.

⁹² *Men.* 79 c 1.

⁹³ *Men.* 79 c 1-2.

niciones universales, mientras que algunos sofistas defienden la posibilidad de definiciones no-universales⁹⁴.

Ahora bien, según el diálogo que nos ocupa, el ὄλον o todo se debe, no sólo a que el εἶδος se halla en cada miembro de la clase, sea cual fuere, sino también a que se mantiene idéntico (ταυτόν) en todos ellos⁹⁵. De este modo, si al defender la unidad y la universalidad del εἶδος, Platón ataca el atomismo ontológico gorgiano-antisteniano, al defender su identidad enfila sus armas contra la ontología heraclíteica del flujo. Es la identidad del εἶδος en todos los miembros de la clase (ταυτόν ἐπὶ πᾶσιν⁹⁶), contraria al πάντα ῥεῖ heraclíteico, lo que hay que despejar, trátase de definir la virtud⁹⁷, la salud⁹⁸, la figura o el color⁹⁹. Al ser el εἶδος idéntico en todos los miembros de su clase, éstos son, a su vez, idénticos entre sí. Sócrates pregunta en este sentido cuál es el εἶδος por el que se identifican (ὦ ... ταυτόν εἰσιν) todas las abejas¹⁰⁰ o poseen los hombres la misma virtud (ἢ αὐτὴ ἀρετὴ πάντων ἐστίν)¹⁰¹. Así, también la identidad se predica tanto del εἶδος como del γένος al que éste da lugar.

Ahora bien, según explica Arisrótteles¹⁰², ésta puede ser numérica, específica o genérica. La numérica pertenece a una cosa designada por varias denominaciones: por ejemplo, a lo designado, en español, por ‘coche’, en alemán por ‘Wagen’ y en francés por ‘voiture’. La específica se da entre las cosas que pertenecen a la misma especie; por ejemplo, entre dos o más seres humanos. La genérica existe entre los miembros de un mismo género; por ejemplo, entre un hombre y un caballo. No es claro si la identidad del εἶδος del Menón es genérica o específica. *Prima facie*, debería ser una y otra, pues, como observa F.M. Cornford¹⁰³, Platón evita una terminología rígida y usa εἶδος (lo mismo que ἰδέα y γένος) unas veces para designar géneros, otras para denotar especies. Pero en el contexto de este diálogo, el ὄλον generado por la identidad del εἶδος en los miembros de su clase se opone a morión (parte), que es “su único término para especie”¹⁰⁴. Parece, pues, que, en el Menón, la identidad del εἶδος es la genérica.

⁹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Met.* 1078 b 18.

⁹⁵ *Men.* 72 c 6.

⁹⁶ *Men.* 75 a 6.

⁹⁷ Cf. *Men.* 72 c 6.

⁹⁸ *Men.* 72 d 8.

⁹⁹ Cf. *Men.* 75 a 6.

¹⁰⁰ *Men.* 75 a 6. El uso de ταυτόν en el sentido de idéntico es frecuente en el autor. Cf., por ej., *Gorg.* 520a6, *Rep.* 500c3, *Tim.* 28a2 y 7, *Sof.* 254dss, 29 a 1, *Leyes* IV 721c6, VII 797b2, etc.

¹⁰¹ *Men.* 73 c 7.

¹⁰² *Tóp.* I, 7, 103 a 6 ss; cf. *Met.* V, 9, 1017 b 27 ss.

¹⁰³ F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, 185.

¹⁰⁴ CORNFORD (1973) 185. Es el sentido de ‘μόριον’ en *Tim.* 30c8 y *Pol.* 262b1; y de ‘μέρος’, su sinónimo, en *Fedro* 266a4, *Sof.* 235*7, *Pol.* 262b1, 262e7, 263b6, 265dc7; *Fil.* 30b7; *Leyes* X 904b4, etc.

No hay aún, en este diálogo, ni la preocupación ni los instrumentos para determinar las especies. Aunque Platón ha recurrido a la división esporádicamente incluso en algunos diálogos tempranos¹⁰⁵, aún no la ha adoptado como el método dialéctico por excelencia, como ocurrirá sobre todo a partir del *Fedro*¹⁰⁶. Carece, pues, de una vía adecuada de acceso a las especies. Así y todo, la presencia del concepto universal es garantizada por la identidad del εἶδος, la cual, a su vez, implica como primera condición de posibilidad la permanencia de la esencia (βεβαιότητος τῆς οὐσίας¹⁰⁷). Esta condición de posibilidad, inequívoca desde el *Cratilo*, se halla ya en ciernes en el *Menón*. Poco a poco llegará a ver Platón, como testimonia Aristóteles¹⁰⁸, que “el problema de la definición no se aplica a las cosas sensibles”; que “la definición universal no puede ser definición de ninguna de las cosas sensibles, pues éstas se hallan siempre cambiando”. Por aceptar el πάντα ῥεῖ para las cosas sensibles, busca fuera de ellas objetos permanentes que, una vez encontrados, serán los únicos susceptibles de definición. Tales serán las Formas, cuya postulación se halla en ciernes en el diálogo que nos ocupa¹⁰⁹.

Podemos decir, al final de estos análisis, que la ontología del *Menón* es una ontología del εἶδος inmanente, el cual tiene como características esenciales la unidad, la universalidad y la identidad. En oposición a la ontología gorgiano-antisteniana del individuo autónomo e incommunicable, reflejada en las definiciones de Menón, la de este diálogo es una ontología del género, pero de un género que, como el aristotélico y los números pitagóricos, se mantiene inmanente al conjunto de sus miembros. No es, pues, aún la ontología media, que es una ontología del εἶδος trascendente; pero inicia el camino hacia ella, al introducir, como condición de identidad en sí y en sus miembros, la permanencia del ser que le es propio. De este modo, la pregunta “¿qué es x?”, que es la pregunta definicional por excelencia, tiene como presupuesto fundamental la existencia de una característica general (εἶδος) una e idéntica en todos los casos de x, es decir, del *definiendum*. Esta característica general una e idéntica es inmanente a los miembros que la poseen, como los números pitagóricos y la οὐσία aristotélica.

[recibido em março 2004]

¹⁰⁵ Cf., por ej., *Prot.* 312 d-e y *Gorg.* 464 b ss.

¹⁰⁶ Cf. mi TPD, p. 172 ss.

¹⁰⁷ *Crat.* 386 a 3.

¹⁰⁸ *Met.* A, 6, 907 b 4-7.

¹⁰⁹ Comúnmente se admite que su postulación formal tiene lugar a finales del *Cratilo*: cf. 439 d ss.