

# GRASSI Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA PLATÓNICA

## GRASSI AND THE PROBLEM OF PLATO'S METAPHYSICS

HUGO RENATO OCHOA DISSELKOEN\*

**Resumen:** Ernesto Grassi (1902-1991) publica en 1932 *Il problema della metafisica platonica*, donde, al hilo del análisis del Menón, propone una comprensión de la teoría de las ideas sobre la base de una interpretación de lo que constituiría propiamente la reminiscencia. Para Grassi, la verdad no es un dato, sino un acto, que se concreta en un proceso de búsqueda en la base del cual está el reconocimiento de la insuficiencia de todos los datos. La insuficiencia de todo dato es ya el signo visible de que la verdad se da en la búsqueda misma, de allí que el ser no es algo anterior al proceso de su manifestarse en el saber.

**Palabras clave:** Grassi, Platón, *Menón*, reminiscencia.

**Abstract:** In 1932 Ernesto Grassi (1902-1991) published *Il problema della metafisica platonica*. In this work, within the context of Meno's analysis, Grassi proposes to understand the Theory of Ideas on the basis of the interpretation of what reminiscence is. He thinks that truth is not a datum, but an act, which comes into being in a searching process on the basis of which is the recognition of the insufficiency of all data. The insufficiency of any data is already the visible sign that truth takes place in the search itself, hence, the being does not occur before the process of evidencing itself in the cognition.

**Keywords:** Grassi, Plato, *Meno*, reminiscence.

I – Grassi publica su tesis doctoral, *Il problema della metafisica platonica*, en Bari el año 1932<sup>1</sup>. En los tres primeros capítulos se analiza pormenorizadamente la estructura implícita del diálogo. Allí trata de establecer en función de qué y cómo Platón intenta alcanzar una respuesta al problema de qué sea la virtud y establece el terreno de su investigación. En el cuarto capítulo propone Grassi su interpretación de la teoría de la reminiscencia. El quinto capítulo se titula “Determinazione metafisica dell'essere”, donde muestra la trama interna que vincula ser, bien y felicidad, a la luz de la interpretación anterior.

---

\* Hugo Renato Ochoa Disselkoen é professor da Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Email: rochoa@ucv.cl

<sup>1</sup> GRASSI, Ernesto. *Il problema della metafisica platonica*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1932.

Así, pues, Grassi, basándose en el *Menón*, realiza una reinterpretación del significado de la verdad, el sentido de la reminiscencia y, a partir de ello, alcanza lo que podríamos llamar, “los bordes de la revelación del ser”. No obstante, como afirma en su respuesta<sup>1</sup> a una recensión de este libro hecha por Guido Calogero<sup>2</sup>, se trata del análisis de ese solo texto, y queda abierta la investigación de sus resultados respecto de otros diálogos, no obstante que, como se puede ver, se trata cuestiones que están presentes a la base del pensamiento entero de Platón.

Para Grassi, la verdad no es un dato, sino un acto, que se concreta en un proceso de búsqueda en la base del cual está el reconocimiento de la insuficiencia de todos los datos. La verdad no está situada más allá del proceso cognoscitivo, como un objetivo que trasciende la búsqueda misma. La insuficiencia de todo dato es ya el signo visible de que la verdad se da en la búsqueda misma, de allí que el ser no es algo anterior al proceso de su manifestarse en el saber. La trascendencia que está, en cambio, afirmada sobre la base de un ser-dato, de una verdad situada más allá del proceso cognoscitivo, de un Dios o alguna realidad de carácter religioso, distinta del límite de la existencia humana, le parecía a Grassi totalmente superflua y fruto de una falacia argumentativa, porque más allá del proceso cognoscitivo nada existe o nada es dato a afirmar<sup>3</sup>.

Así, el *Menón*, que comienza con la pregunta ¿de qué nace la virtud?, interroga por el origen o principio. Para responder esta pregunta es necesario primero establecer qué es la virtud y, según la interpretación de Grassi, el examen del esclavo muestra que la respuesta no se encuentra más allá de la búsqueda. De este modo, toda la teoría de la reminiscencia confirmaría el carácter absoluto de la misma investigación. Es decir, lo que no se sabe se alcanza en la medida que se determina el fundamento de la manifestación de la realidad, o sea, como algo que no está fuera o más allá de la investigación, trascendente a ésta, sino que coincide con aquel acto mismo. Por ello la investigación no es más que un recuperar lo que está ya en la intimidad de la investigación, el proceso de conocimiento es un proceso de recuerdo absoluto. Tal sería el significado filosófico de la teoría de la reminiscencia. La

<sup>1</sup> GRASSI, Ernesto. Problemi teoretici e storici di un'interpretazione della reminiscenza. *Giornale critico della filosofia italiana*, N 14, XIV, segunda serie, Vol. I, fasc. III, pp. 248-258, 1933.

<sup>2</sup> CALOGERO, Guido. Recensión a Il problema della metafisica platonica. *Giornale critico della filosofia italiana*, XIII, 1932.

<sup>3</sup> Cfr. GRASSI, Ernesto. Il platonismo cristiano di M. Blondel, en *Primi Scritti 1922-1946*, V. 1. Napoles: La città del sole, 2011, pp. 235-254.

tesis sería que el saber es la realización del ser en su manifestación objetiva y trascendente a todo objeto concreto, y así alcanza el *telos* del ser<sup>4</sup>.

Así, pues, Grassi sostiene que es un error que para “liberarse de la metafísica del objeto” se caiga en una metafísica idealista que toma conciencia “de la realidad en su espiritualidad”, pero que queda referida a una realidad puramente abstracta<sup>5</sup>.

**II** – El diálogo propiamente tal comienza cuando se precisa la pregunta, vale decir, ¿qué es la virtud? A este respecto ello significa una triple aporía.

“¿De qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías?”<sup>6</sup>

En términos de Grassi, se trata de “la imposibilidad de investigar, ζήτησις, la imposibilidad de proponérselo, πρόθεσις, la imposibilidad de reconocerlo, ἰδεῖν”<sup>7</sup>. Se trata de la virtud, no si acaso ésta es enseñable o no, sino de la virtud misma. Sócrates se ha declarado tan pobre al respecto, como sus conciudadanos atenienses<sup>8</sup>. La cuestión, según Grassi, es establecer la naturaleza de esa pobreza. ¿Se trata sólo de no saber qué es la virtud, o de algo todavía más fundamental? El diálogo como tal sólo puede comenzar cuando algo es puesto en común, pero lo que es puesto en común en este caso no es un punto de partida objetivo, sino que la mutua ignorancia. Con lo cual se plantea la aporía: ¿cómo buscar en común algo que ambos ignoran? El verdadero fundamento de la objetividad del diálogo estriba, paradójicamente, en el abandono del objeto como tal<sup>9</sup>.

Para Menón no parece demasiado difícil establecer qué es la virtud, por cuanto se sabe que hay múltiples virtudes, que incluso podrían ser enunciadas. Lo cual significa que para Menón la solución del problema radica en determinar un singular, un dato, un hecho de la realidad<sup>10</sup>. Pero

<sup>4</sup> Cfr. BONS, Eberhard. *Der Philosoph Ernesto Grassi. Intergratives Denken Antirationalismus Vico-Interpretation*. München: Wilhelm Fink, 1988, p. 44-56.

<sup>5</sup> Cfr. GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1933), p. 249.

<sup>6</sup> *Ménon*, 80.

<sup>7</sup> Grassi, Ernesto. El problema del logo. *Archivio di filosofia*, año VI, fasc. II, abril-junio, 1936, p. 151.

<sup>8</sup> *Ménon*, 71b.

<sup>9</sup> GRASSI, Ernesto. *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*. Milano: Guerini e Associati, 1989, p. 128.

<sup>10</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1932), p. 25.

la “singularidad” de lo que se busca ha de ser tal que permita dar cuenta de esa multiplicidad. Además, con esto se asume también el problema del “qué es” de un modo no predeterminado, es decir, se deja “absolutamente abierto, en toda su amplitud, el significado mismo de aquel ser que se quiere interrogar en su esencia”<sup>11</sup>. Si lo que se buscara fuera un objeto, atrapado en un “pensamiento pensado”<sup>12</sup>, mediante alguna forma de abstracción o intuición, sería necesario predeterminarlo.

Se trata, como se sabe, del *eidos*, con lo cual no sólo se plantea el problema del conocimiento, sino también el problema metafísico de la realidad, por cuanto el *eidos* es lo que hace ser a algo. Sin embargo, según Grassi<sup>13</sup>, el *eidos* no resuelve el problema de la multiplicidad de lo que se muestra, si meramente se sustituye por una multiplicidad de esencias racionales. Con esto el problema quedaría sin solución, ya que el problema persiste, ¿cómo buscar y reconocer lo que se ignora?, así sea algo puramente racional y trascendente. Según la interpretación tradicional, esto Platón lo resuelve acudiendo a un mito, a la afirmación religiosa de la inmortalidad del alma, sobre la cual se funda la teoría del saber entendido como reminiscencia. No obstante, según Grassi<sup>14</sup>, el error de Menón consiste en la apresurada predeterminación del ser con una esencia racional singular, y lo que pretende Sócrates es conducirlo al problema del ser como fundamento de toda manifestación. Prueba de que remitir la pregunta a una esencia singular objetiva racional es insuficiente se puede ver en la dificultad que plantea Sócrates a propósito de la relación entre virtud y justicia, o entre figura y círculo, o entre color y blanco. Claramente el camino de Menón no sirve para responder “qué es”.

El problema radica en que Menón aún no entiende la naturaleza misma de la pregunta que interroga “qué es”, y busca un término objetivo que dé cuenta de lo que es, casi como si pudiera señalarse: “eso”, determinadamente. Pero tampoco eso lo logra, y Sócrates pone el ejemplo de la figura que define en relación al color, a lo cual Menón propone una objeción análoga a la que Sócrates la había puesto respecto de su definición de virtud, Sócrates la corrige y luego abunda en ella a la manera de Gorgias basándose en Empédocles.

El mismo curso de las definiciones que Sócrates propone muestra su insuficiencia, la insuficiencia radica en un equívoco respecto de aquello por

<sup>11</sup> Id., p. 33.

<sup>12</sup> GRASSI, Ernesto. El problema filosófico del retorno al pensamiento antiguo. *Rivista di filosofia*, XXIII, abril-junio, n. 2, p. 136-154, 1932 (1932b), p. 141.

<sup>13</sup> Op. cit. (1932), p. 45.

<sup>14</sup> Id., p. 47.

lo cual se pregunta. Según Grassi<sup>15</sup> no se llegará a una solución hasta que no se plantee el problema de la determinación en general. Lo cual se conseguiría a partir de la crítica que hace Sócrates a la tercera definición de Menón, crítica que no sólo interesa por su conclusión, sino sobre todo por su estructura y desarrollo. Efectivamente, la tercera definición de Menón reza así: virtud es “gustar de lo bello y tener poder”, es decir “desear las cosas bellas y ser capaz de procurárselas”<sup>16</sup>. Sócrates aborda esta definición preguntando en primer lugar por la naturaleza del deseo y luego por la forma de procurárselas, antes que por lo bello bueno en sí. Respecto de esto último se limita a enumerar cosas que se consideran, en general, buenas. “Aquí no se trata sólo de ver si los bienes determinados del sofista son verdaderos bienes o no, cuanto de determinar, en el proceso discriminativo concreto, el fundamento de aquella diferente raíz de la determinación”<sup>17</sup>.

Según Sócrates, lo que afirma Menón es que la virtud es hacer lo que se hace con una parte de la virtud<sup>18</sup>. El fundamento de la investigación en el diálogo platónico es el preguntar concreto en función del cual la determinación se muestra. Esa determinación se muestra en el diálogo, pero no aparece como un objeto, es decir, lo que hace que la virtud sea virtud, así como lo que hace que la santidad sea santidad, etc., se muestra como lo que no es aprehensible objetualmente. “Sócrates (...) preguntando más profundamente, sabe alcanzar un término que Menón no había visto y que, en cuanto no puede ser objeto del preguntar, determina la manifestación”<sup>19</sup>.

La misma actualidad aporética es el fundamento de la determinación. Una vez que, pregunta tras pregunta, se llega al límite, en el mismo se revela lo que éste contiene en sí mismo, el *peras* de la *aporía* es el punto donde se muestra lo que estaba oculto; para acceder al ser es necesario hacer el camino por todo lo limitado, los objetos que se han ido mostrando uno tras otro como insuficientes, en el límite, como tal, se muestra lo ilimitado. Lo que es absolutamente mismo ya no puede descomponerse en elementos que lo expliquen. De modo que este límite no está fuera, más allá o antes del preguntar, sino que se da como tal en el preguntar mismo.

<sup>15</sup> Id., p. 59.

<sup>16</sup> *Ménon*, 77b.

<sup>17</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1932), p. 68.

<sup>18</sup> *Ménon* 79b.

<sup>19</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1932), p. 70.

En la búsqueda de aquello uno y mismo, paradójicamente Menón siente que ha sido embrujado, que todo da vueltas y cambia<sup>20</sup>, pero con ello ha descubierto que efectivamente hasta entonces se ha movido en el mundo que es así, donde todo muda, y no se había percatado de ello. De modo que si se ha de buscar lo uno mismo, no es allí donde se puede encontrar, pero, además y sobre todo, se ha de buscar de otra manera, el pensar discriminativo que recalca en objetos, que los ordena y utiliza, en un sentido o en otro, es insuficiente para alcanzar una unidad que debiera, por cierto, trascender todo objeto. Así, el pensar en el límite no tiene el sentido de una reflexión abstracta, de un “pensamiento pensado”, de una clasificación de formas conceptuales, sino que tiene un esencial significado metafísico.

**III** – A partir de lo anterior, Grassi sostiene que “la verdad no se encuentra nunca en una cosa, no es un objeto, sino que es el ‘proceso’ en el cual el ser nos es confiado y en el que se nos presenta como una tarea”<sup>21</sup>. En la *Apología*, Sócrates ha dicho que una vida sin examen no es digna de ser vivida<sup>22</sup>, porque es en el examen, en la búsqueda, en la pregunta, el lugar donde habita la verdad para los seres humanos. Y en el *Teeteto*, Sócrates hace un parco “elogio” de sí mismo,

Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos.<sup>23</sup>

El saber es ante todo búsqueda, examen, esos pensamientos bellos son escalones de la búsqueda, una detención significa, entonces una suerte de renuncia. Por ello Menón, llegado a este punto plantea, como veíamos, el problema en su verdadera dimensión:

¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías?<sup>24</sup>

<sup>20</sup> *Ménon*, 80a.

<sup>21</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1932) p. 82.

<sup>22</sup> *Apología*, 38a.

<sup>23</sup> *Teeteto*, 150d.

<sup>24</sup> *Ménon*, 80d.

Con lo cual queda plenamente planteada la aporía del proceso socrático, ya que lo que en ella se afirma es el mismo sin sentido de la búsqueda y, ciertamente, si lo que se busca es un objeto que está más allá de la búsqueda misma, si la verdad consiste en una determinación objetual de algo, así sea una esencia racional, entonces o bien se está ya en posesión de ello, y por lo tanto la búsqueda es inútil, o bien es necesario construir desde sí el objeto y determinarlo, por ejemplo, en el caso de lo justo como lo conveniente al más fuerte.

**IV** – Sócrates se hace cargo de la objeción de Menón y acude a la sabiduría de sacerdotes, sacerdotisas y poetas divinamente inspirados: “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”<sup>25</sup>. De allí, entonces, que como ha nacido muchas veces, y visto todas las cosas de aquí y del Hades, no hay nada que no haya aprendido, De modo que aprender es recordar, si se busca valerosa e infatigablemente lo que se quiere saber. Y concluye, “el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia”<sup>26</sup>. La cuestión ahora estriba en determinar si acaso Platón simplemente resuelve el problema planteado a partir de una “teoría” religiosa y poética de influencia órfica<sup>27</sup>, porque en ese caso no sólo se trata de una salida digamos, dogmática, sino además vuelve todo lo anterior mera iniciación doctrinaria, con lo cual la verdad se vuelve otra vez un dato. El problema consiste, entonces, en determinar si la inmortalidad del alma es consecuencia y conclusión o fundamento de la teoría de la reminiscencia.

Como se sabe, Sócrates acude al esclavo para discernir si saber es fruto de la enseñanza o de la reminiscencia. Conduciendo al esclavo de error en error, como ocurrió también en el diálogo con Menón, se puede ver en qué consiste el proceso de saber entendido como investigación. La elección de un ejemplo tomado de la geometría no es casual, ya que en este caso se parte de datos primeros, en cambio en la filosofía se deben alcanzar en la misma investigación los elementos primeros, los que no son, precisamente, datos. Conducido por Sócrates, el esclavo finalmente consigue dar una respuesta correcta, con lo cual se concluye que el esclavo puede llegar a conocer estas

<sup>25</sup> *Ménon*, 81b.

<sup>26</sup> Id. 81d.

<sup>27</sup> Cfr. GUTHRIE, W. K. F. *Orfeo y la religión griega*. Versión de J. Valmard. Buenos Aires: Eudeba, 1970, p. 167.

cosas “sin que nadie le enseñe, sino sólo preguntándole, recuperando el conocimiento él mismo y de sí mismo”.<sup>28</sup>

Naturalmente que quedan cuestiones pendientes, en primer lugar, si acaso las preguntas que le dirige Sócrates no adelantan de algún modo la solución; si acaso la investigación en geometría puede servir de paradigma para la investigación de una esencia cualquiera; si acaso el esclavo podría haber llegado por sí mismo a la solución, etc. En todo caso el ejemplo muestra que hay una cierta armonía, por decirlo de alguna manera, entre el modo lógico del pensar mismo, y el descubrimiento de la solución geométrica. Las objeciones de Sócrates van mostrándose en el cuadrado mismo, y no se llega a la conclusión en virtud de otros conocimientos añadidos, sino por medio de un proceso activo interior. “En este caso existe la posibilidad de la verdad, también en los que no tienen una cierta cantidad de conocimientos, y la esfera de la verdad y la falsedad no coincide con la posesión o no de un conocimiento singular”<sup>29</sup>.

Sócrates concluye que el esclavo siempre ha tenido este conocimiento, sólo que como en un sueño, de modo que este recuperar el conocimiento es recordar<sup>30</sup>. De este modo, no obstante la complejidad y la diferencia que hay entre buscar una verdad filosófica y una geométrica, el ejemplo del esclavo permite acotar el sentido de la reminiscencia.

**V** – El diálogo ha transitado desde una posición absolutamente aporética, ¿cómo buscar lo que no se conoce?, ¿cómo reconocerlo?, a una afirmación del valor de esa aporía en orden al conocimiento, al enunciado de una solución; la reminiscencia está todavía, no obstante, sin fundar, ni tampoco se ha explicado propiamente su relación con la inmortalidad del alma. Efectivamente, si Platón concibe la reminiscencia fundada en una vida anterior, entonces, según Grassi<sup>31</sup>, la reminiscencia está fundada sobre un presupuesto religioso y, por lo tanto, carece de carácter filosófico. Pero si, por el contrario, la reminiscencia tiene un carácter autónomo, absoluto, entonces, por el contrario, la inmortalidad del alma aparece como consecuencia y no como fundamento de la reminiscencia.

<sup>28</sup> *Ménon*, 85d.

<sup>29</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1932), p. 109.

<sup>30</sup> *Ménon*, 85d.

<sup>31</sup> Op. cit., (1932), p. 113.

Grassi insiste en que en el texto el *Menón* se dice claramente que en el esclavo hay opiniones verdaderas que las ha tenido siempre, tanto ahora como en el tiempo que todavía no era hombre<sup>32</sup>. En apoyo de lo cual señala Grassi que “de golpe desaparece el término *λαμβάνω* y no permanecen sino el verbo *ἔχω* y el verbo *μανθάνω*, los cuales son característicos para expresar el proceso de un saber entendido como proceso actual”<sup>33</sup>. Si las ha tenido “siempre”, entonces no ha tenido inicio, ni durante la vida humana ni antes. El alma sabe siempre, de modo que la inmortalidad del alma no habría sido afirmada sobre la base de una concesión religiosa, sino sobre la base de una concepción filosófica del saber. El saber no tiene un determinado inicio, “la verdad no está en absoluto más allá del proceso de búsqueda, sino que coincide con éste”<sup>34</sup>. La verdad, como acto de desvelamiento, está contenida en el acto filosófico por el cual se la investiga, se identifica con el acto mismo de desvelamiento característico del proceso. El preguntar que interroga por lo real no es un acto en virtud del cual se encuentra al final con un objeto en su plenitud como develado, cada grado del proceso es ya un develamiento y, por lo tanto, contiene verdad. Habría que añadir que es en virtud de ese proceso “verdadeante” que el ser humano se va volviendo sabio; es sabio no porque sepa cosas, sino porque está en un continuo proceso de búsqueda, porque su alma, vuelta sobre sí, indaga permanentemente, sin cesar, grado a grado, la verdad; tal sería el filosofar.

El diálogo *Menón* es filosófico aunque no quede claro qué sea la virtud, lo es porque el camino recorrido ha consistido en un gradual develamiento de lo que es. No se busca, pues, lo que se ignora sin más, sino algo que está ya presente desde siempre; el pensamiento en tanto es de suyo dinámico, sería un ejercicio de sí mismo, no consistiría en ir atrapando esencias escondidas en las cosas, u objetos que están más allá de la reflexión, porque entonces, ¿cómo reconocer lo verdadero? Y este es el punto capital, lo verdadero sólo se puede reconocer en el acuerdo del pensar consigo mismo, en el ejercicio del pensar mismo en sí mismo, siempre que se lo someta duramente, siempre, sin cesar, al examen de su propio acuerdo. De allí la insistencia de Grassi: “la verdad coincide con el proceso de búsqueda”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> *Ménon*, 86a.

<sup>33</sup> Op. cit. (1932), p. 115.

<sup>34</sup> Id., p. 116.

<sup>35</sup> Id., p. 117.

Desde esta perspectiva, entonces, la cuestión si acaso el saber habría tenido su inicio en otra vida, debe ser entendida como una de las alternativas posibles, respecto de las cuales el curso del diálogo deberá resolver. Pero a partir de la reminiscencia se afirma que el alma es siempre sabia, y de allí se concluye su inmortalidad; ésta no es el fundamento de la teoría de la reminiscencia, sino una conclusión. Lo que le importa a Platón es que quede establecido qué significa saber, “aunque en lo referente a los demás aspectos, no insistiría tanto con este discurso”<sup>36</sup>.

Platón ha determinado la pregunta por el *eidos* como pregunta por el fundamento del mostrarse de alguna cosa; con esta formulación la búsqueda “no” resulta “predeterminada”. El mostrarse de algo es, en efecto, el presupuesto de todo preguntar sensato, y no una predeterminación del preguntar mismo. “La idea es, pues, primero que nada la determinación de una pregunta y no simplemente una solución especulativa”<sup>37</sup>. Este establecer el primado de la pregunta no significa que ella esté al principio meramente y luego siga un desarrollo temático de la cuestión, la pregunta va haciendo remontar cada vez el curso mismo del proceso, señalando una dirección y un horizonte. De allí que “el fundamento del conocer filosófico no puede ser hallado en una causa que esté más allá de lo que se manifiesta por medio del discurso interior”<sup>38</sup>, ya que es en el discurso mismo donde comparece, en la medida que éste no sólo es develador, sino la revelación misma. Si así no fuera, si se buscara lo que simplemente no se conoce, sería imposible ya iniciar la búsqueda, sería imposible establecer un camino que condujera al objetivo y sería imposible reconocerlo si se lo encontrara. Así, por ejemplo, la geometría no sería meramente un conjunto de verdades objetuales, sino un método de descubrimiento y, sobre todo, un orden “lógico”, es decir, su transparencia se da en el *logos* mismo; y eso es lo que pretende mostrar Sócrates con el esclavo. “Toda la teoría de la reminiscencia no consiste más que en la clarificación del carácter absoluto del proceso de investigación”<sup>39</sup>.

**VI** – Ante la reiteración de la pregunta por parte de Menón, si acaso la virtud es enseñable, Platón da un nuevo giro al diálogo y propone continuar

<sup>36</sup> *Ménon*, 86b.

<sup>37</sup> GRASSI, Ernesto. Filosofía tedesca, filosofía italiana e l'antichità. Il problema di una tradizione filosofica. *Giornale critico della filosofia italiana*, XXI, segunda serie, vol. VIII, fasc. VI, pp. 398-421, noviembre-diciembre, 1940, p. 419.

<sup>38</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1933), p. 32.

<sup>39</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1932), p. 133.

sobre la base de una hipótesis. Ahora bien, toda hipótesis propone un límite y surge precisamente del reconocimiento de que se carece de un punto de partida firme, pero señala un camino posible a la investigación. En este caso la dirección de esta hipótesis apunta a dar con el problema mismo. Por ello, cuando se llega a la afirmación de que “todo para el hombre depende del alma”<sup>40</sup>, ya se puede ver que el camino retornará al principio, por cuanto las cosas verdaderamente útiles serán la sabiduría, la *φρόνησις*, el *νοῦς*, en cuanto fuente de la felicidad y del bien. De tal manera que el saber no es la fuente del ser en cuanto realiza un bien exterior objetivo; el bien sumo sería el saber mismo en su absoluta autorrealización<sup>41</sup>.

No obstante, Sócrates introduce todavía otro giro, al proponer que no sólo la sabiduría, sino también la recta opinión puede conducir al ser humano hacia lo que es su propio bien, es decir, hacia el auténtico sí mismo. No obstante, recurriendo a la imagen de las estatuas de Dédalo, Sócrates sostiene que la diferencia fundamental entre la opinión verdadera y el saber radica en la “ligadura”<sup>42</sup> que mantiene quieta a este último. De modo que en la recta opinión su relación con la verdad es siempre de algún modo casual, sin garantía, y la verdad en ella presente puede ser, también, meramente parcial, sin conciencia de su limitación<sup>43</sup>. Lo que sujeta, afirma, al saber en la verdad es la determinación que la causa, “y esta es, amigo Menón, la reminiscencia”<sup>44</sup>. Es esa ligadura la que hace al conocimiento estable, y esa ligadura en la que lo atado es el saber mismo, es el proceso aporético, con conciencia de la causa, que devela la realidad. “La verdad de una afirmación no consiste, pues, tanto en su conclusión, cuanto en el proceso del cual nace y que es la ligadura que ata la verdad”<sup>45</sup>.

Sin embargo, Sócrates sostiene que “no sólo por medio del saber puede haber hombres buenos y útiles, siempre que lo sean, sino también por medio de la recta opinión”<sup>46</sup>. Pero esto sólo puede significar, según lo anterior, que puede haber un actuar virtuoso producto de la recta opinión, pero como se ha dicho, tal actuar es casual, móvil e inestable. Concluye Sócrates diciendo que dado que los gobernantes atenienses no han podido enseñar la virtud,

<sup>40</sup> *Ménon*, 88e.

<sup>41</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1932), p. 149.

<sup>42</sup> *Ménon*, 97e.

<sup>43</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1932), p. 167.

<sup>44</sup> *Ménon*, 98a.

<sup>45</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1932), p. 173.

<sup>46</sup> *Ménon*, 98c.

sólo se han guiado por la opinión verdadera, es decir, ignorando la causa de la verdad, de modo que se asemejan a vates y adivinos que sin tener entendimiento son capaces de llevar a buen fin los negocios del estado, y lo hacen, por tanto, por inspiración, de alguna manera, divina. Para Grassi esta última afirmación tendría un carácter meramente irónico<sup>47</sup>.

Así, Grassi sostiene el carácter autodeterminativo del saber, es decir, la búsqueda misma, el proceso, constituye la fuente de la verdad, pero no en el sentido de que de ella mane un objeto, sino en el sentido que el develamiento del ser, de lo que es propiamente, se muestra en sí mismo allí, en la medida que, “el bien, en cierto sentido, está naturalmente en el hombre, en cuanto originado de la “*episteme*”, la cual es una posesión originaria de la verdad en el proceso”<sup>48</sup>.

Pero el carácter no objetivo del ser corre el riesgo de ser mal interpretado, como habría ocurrido en el idealismo alemán. Como es el caso de Schelling, por ejemplo, quien en un escrito temprano bajo la influencia de Fichte sostiene:

Lo incondicionado [*Unbedingt*] es por cierto lo que nunca puede ser hecho cosa [*Ding*], ni llegar a ser cosa, [...] puede estar sólo en el sujeto, [lo incondicionado] sólo es aquello, pues, que no puede volverse cosa, es decir, si existe un absoluto Yo, sólo se encuentra en el Yo absoluto.<sup>49</sup>

De modo que en virtud del reconocimiento del carácter no objetual del ser, se concluye que el principio sólo puede ser sujeto, lo cual estaría a la base de todo idealismo. Y este error será cuestión de otros múltiples ensayos de nuestro autor.

[Recebido em junho 2016; Aceito em agosto 2016]

## BIBLIOGRAFÍA

- BONS, Eberhard. *Der Philosoph Ernesto Grassi. Intergratives Denken Antirationalismus Vico-Interpretation*. München: Wilhelm Fink, 1988.
- CALOGERO, Guido. Recensión a Il problema della metafisica platonica. *Giornale critico della filosofia italiana*, XIII, 1932.
- GRASSI, Ernesto. *Il problema della metafisica platonica*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1932.

<sup>47</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1932), p. 177.

<sup>48</sup> GRASSI, Ernesto. Op. cit. (1932), p. 179.

<sup>49</sup> SCHELLING, F. W. J. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 81.

- \_\_\_\_\_. Il problema filosofico del ritorno al pensiero antico. *Rivista di filosofia*, XXIII, abril-junio, n. 2, pp. 136-154, 1932. (1932b)
- \_\_\_\_\_. Problemi teoretici e storici di un'interpretazione della reminiscenza. *Giornale critico della filosofia italiana*, N 14, XIV, segunda serie, Vol. I, fasc. III, pp. 248-258, 1933.
- \_\_\_\_\_. Dell'apparire e dell'essere. I, 273. Firenze: *La Nuova Italia*, 1933.
- \_\_\_\_\_. Filosofia tedesca, filosofia italiana e l'antichità. Il problema di una tradizione filosofica. *Giornale critico della filosofia italiana*, XXI, segunda serie, vol. VIII, fasc. VI, pp. 398-421, noviembre-diciembre, 1940.
- \_\_\_\_\_. *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*. Milano: Guerini e Associati, 1989.
- \_\_\_\_\_. Il problema del logo. *Archivio di filosofia*, año VI, fasc. II, abril-junio, 1936.
- \_\_\_\_\_. *Primi Scritti 1922-1946*, Vol. I y II. Napoli: La città del sole, 2011.
- \_\_\_\_\_. Il platonismo cristiano di M. Blondel, en *Primi Scritti 1922-1946*, V. 1. Napoles: La città del sole, 2011, pp. 235-254.
- GUTHRIE, W. K. F. *Orfeo y la religión griega*. Versión de J. Valmard. Buenos Aires: Eudeba, 1970.
- SHELLING, F. W. J. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. Stuttgart: Fommann- Holzboog, 1980.
- PLATÓN. *Ménon*. Traducción y notas por Antonio Ruiz de Elvira. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Apología de Sócrates*. Traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo. Santiago: Universitaria, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri. Buenos Aires: Losada, 2006.