EXCELENCIA Y EDUCACIÓN EN EL *MENÓN* DE PLATÓN

*Antonio Marino**

RESUMEN: Un análisis sugerente del diálogo platónico *Menón*, en el cual se discute si la excelencia puede o no ser enseñada, y las posibles consecuencias de cada respuesta. Un tema antiguo, tan actual, que merece una detenida reflexión.

PALABRAS CLAVE: Platón, *Menón*, educación, excelencia, mito, ética.

ABSTRACT: This article analyzes Plato's dialogue *Meno*, regarding the topic of excellence namely whether it can or cannot be taught and the possible consequences of each response. While it is an ancient topic of discussion, it is still relevant today and thus deserves a thorough analysis.

KEYWORDS: Plato, *Meno*, education, excellence, myth, ethics.

RECEPCIÓN: 29 de septiembre de 2011.

ACEPTACIÓN: 02 de febrero de 2012.

* FES-Acatlán, UNAM.

NOTAS

EXCELENCIA Y EDUCACIÓN
EN EL *MENÓN* DE PLATÓN

168

La pregunta con la cual inicio es inevitable: ¿Para qué estudiar a Platón? ¿Por qué hacer el esfuerzo por entender lo que escribió un pensador hace dos mil quinientos años? ¿Para qué nos sirve? La respuesta se puede dar de inmediato: porque necesitamos ser educados. Sin embargo, la respuesta inicialmente no dice nada substancial, pues hoy en día es un lugar común afirmar que la educación es la vara mágica con la cual se curan todos los problemas que nos asedian. Si preguntan cómo se puede mejorar el PIB de México, no falta quien nos diga que con mejores escuelas; si preguntan cómo erradicar la delincuencia o la pobreza o la violencia, o la drogadicción, la respuesta siempre es que con mejor educación. En general, la

condición necesaria para que progrese una sociedad es que todos los ciudadanos reciban la mejor educación posible. Este enunciado nos parece tan obvio que rara vez lo examinamos; rara vez nos detenemos a analizar sus implicaciones. Hay dos evidentes: primero, que la educación puede mejorar a los individuos en el sentido ético: formarlos de tal manera que cada vez sean más virtuosos. Es la premisa implícita siempre que se propone la erradicación de la delincuencia o el crimen mediante la educación. El segundo elemento implícito en la tesis del progreso es que sabemos qué es la virtud y podemos transmitir este conocimiento.

El mínimo de reflexión sobre estas premisas nos puede llevar a dudar

de su validez. Cuando alguien afirma que la educación es necesaria para el progreso, lo que usualmente quiere decir es que los conocimientos son necesarios para adquirir riqueza. Cuando los jóvenes se preguntan sobre qué carrera conviene más estudiar, normalmente no están pensando en cuál de todas los convertirá en mejores seres humanos. Por otra parte, con el mínimo examen de la historia moderna de México, obtenemos la evidencia empírica que niega la relación entre educación y progreso ético: de hecho, la estadística muestra lo opuesto, pues hoy en día padecemos la peor violencia de nuestra historia y también tenemos el mayor número de egresados de las instituciones educativas. Tenemos más años de escolaridad y somos una sociedad más corrupta. Parecería ser que la educación ha tenido el efecto opuesto al deseado.

Con estas breves observaciones es suficiente para indicar que mi respuesta a la pregunta sobre la necesidad de estudiar a Platón deja de ser una mera banalidad, en la medida en que comenzamos a dudar de nuestros dogmas sobre la educación. Dudar de ellos nos conduce a una primera paradoja: acabamos de ver que el propósito universalmente reconocido de la educación, a saber, propiciar la adquisición de riqueza, producir sociedades prósperas, no armoniza

del todo con el otro propósito universalmente admitido, a saber, propiciar el progreso moral de las sociedades. Bien podríamos preguntar si propiamente son compatibles los dos fines. Sin embargo, nos encontramos ante un gran obstáculo que impide calar a fondo sobre estas preguntas: nuestra enorme fe en el progreso. Toda nuestra formación y nuestras expectativas están fincadas sobre los axiomas del progreso, también conocidos como los axiomas de la Ilustración. Ser “ilustrado” consiste, precisamente en creer que la educación es la cura de todos los males. Debido a que los dogmas de la Ilustración nos han sido tan profundamente inculcados, nos resulta enormemente difícil tomar distancia de ellos; nos es enormemente difícil someter a juicio nuestras creencias sobre la educación. Necesitamos aprender a pensar sobre qué es la educación sin dar por supuestas las creencias ilustradas. Necesitamos ser educados por Platón. Pero esta afirmación parece encerrarlos en un círculo vicioso: para aceptar que necesitamos ser educados por Platón, es necesario ser conscientes del fracaso de la Ilustración; pero, para ser conscientes de ello, es necesario haber sido educados por Platón. Además, el esfuerzo requerido para romper el círculo vicioso a su vez supone que sentimos la necesidad de salir del mismo. ¿Qué moti-

NOTAS

vación tenemos para salir del círculo? Es lo mismo que preguntar qué razones tenemos para examinar a fondo las tesis ilustradas. ¿Por qué dudar que el propósito fundamental de la educación es ayudarnos a volvernos ricos y poderosos?

Esta pregunta ya se la hacían los hermanos de Platón en la Atenas del siglo V a. C. Quienes han leído la *República*, recordarán que dos de sus personajes centrales, Glaucón y Adimanto, desean vehementemente que Sócrates les demuestre que es mejor ser justo que injusto.¹ Ansían esta demostración porque, entre la élite ateniense, la doctrina ampliamente aceptada era la que enseñaban los sofistas, a saber, la explicada por Trasímaco en el primer libro de este diálogo. Trasímaco sostenía que la justicia es lo que beneficia al más fuerte. El poderoso sensato siempre busca cómo beneficiarse a sí mismo y a sus amigos, a la vez que busca cómo dañar a los enemigos. Esta misma doctrina se puede enunciar afirmando que toda nación sensata busca libertad e imperio. Las naciones fuertes y sensatas conquistan a las débiles e insensatas. Es la verdad sobre la justicia. A lo largo del primer libro de la *Republica* escuchamos, junto con Glaucón y Adimanto, la refutación de la tesis de Trasímaco realizada por Sócrates, pero ni ellos ni nosotros

quedamos del todo persuadidos. La refutación realizada por Sócrates condujo a la conclusión de que nunca es justo dañar a otro y que el poder se ejerce para beneficiar a los gobernados. Si recordamos que los atenienses se habían lanzado a la gran conquista imperial de toda Grecia, podemos imaginar fácilmente lo absurdo que les deben haber parecido las tesis de Sócrates. Por otra parte, la motivación de los hermanos de Platón para desear indagar si es mejor ser justo que injusto se hace patente tan pronto recordamos que todos los diálogos platónicos tienen como telón de fondo la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso. La crisis que hace necesaria su pregunta es la derrota de Atenas, pero la pregunta nunca pierde vigencia. Más de una nación se ha entusiasmado con la tesis imperialista de Trasímaco, pero la tesis luce muy diferente en el contexto del triunfo que en el de la derrota. Glaucón y Adimanto tienen una gran necesidad de ser educados por Sócrates, ya sea que los imaginemos antes o después de la derrota de Atenas.

Nuestra necesidad de ser educados por Platón no es del todo diferente a la de los dos jóvenes atenienses, puesto que, por una parte, hoy en día la aceptación de la tesis de Trasímaco, elaborada y mejorada por Maquiavelo, es prácticamente uni-

¹ Ver Pl., *R.*, 357a-361d.

versal; por otra, tampoco tenemos respuesta clara y generalmente aceptada a la pregunta de por qué es mejor ser justo que injusto. Comparados con los atenienses del siglo V una conciencia de crisis, la cual se manifiesta en el hecho de que ya no tenemos la confianza irrestricta en el progreso, en las ideas de la Ilustración, que caracterizaron a nuestros bisabuelos. Las dos guerras mundiales, el holocausto y la bomba atómica pusieron fin a nuestra creencia en el progreso. Y la segunda mitad del siglo XX poco ofrece como ejemplo de paz y justicia internacionales. En esta perspectiva, nuestra situación es enormemente más grave y peligrosa que la de los atenienses porque contamos con armamento mucho más destructivo. En fin, no pretendo lanzarme a una jeremiada, tan solo deseo recalcar que no hay justificación alguna para ser complacientes respecto a la necesidad de ser educados por Platón.

La respuesta platónica a la pregunta de por qué es mejor ser justo que ser injusto se desarrolla a lo largo de todo el diálogo intitulado *República*. La conversación entre Sócrates y sus interlocutores dura casi toda la noche, aproximadamente diez horas.

Ahora dirigiré mi atención a un diálogo más breve, en el cual Platón examina el problema que nos ocupa, la cuestión de la educación. El diálogo

se intitula *Menón*. Su tamaño es más idóneo para ofrecerles una interpretación más cuidadosa. Platón compuso sus diálogos con arte supremo, y por consiguiente, la atención con la cual los leamos determina el nivel de comprensión resultante.

Veamos pues cómo aborda Platón el problema de la educación en el *Menón*. Las razones por las cuales escogí este diálogo se harán evidentes conforme exponga mi interpretación. Comienzo por la superficie de la obra y como indicación inicial, sólo apunto que la fecha dramática, es decir, el momento en el cual Platón ubica la acción del diálogo, es el año 402 a. C.² Conocer el detalle de la fecha es relevante para interpretarlo, porque así podemos ubicar la conversación en un momento en el cual Atenas ya había sido derrota por Esparta y se había restaurado el régimen democrático. Miembro prominente de dicho régimen era Anitos, quien es uno de los cuatro personajes del diálogo. Fue este Anitos uno de los que llevaron a juicio a Sócrates ante la asamblea democrática en el 399, asamblea que lo condenó a muerte. El personaje principal del diálogo es Menón, de quien sabemos, gracias al *Anábasis* de Jenofonte, que provenía del norte de Grecia, de

² Para una discusión de las fechas dramáticas de los diálogos y sus implicaciones, ver Catherine Zuckert, *Plato's Philosophers*, 2009, Chicago.

NOTAS

Tesalia, y era amante de Aristipo, quien pertenecía a la familia más importante de Tesalia y que presumía ser amiga del rey de Persia. La fecha dramática nos permite imaginar a Menón como de dieciocho años de edad, de visita en Atenas, como huésped extranjero de Anitos. Un año más tarde participaría en el ejército mercenario contratado por Ciro el joven para derrocar a su hermano, el Rey Artajerjes. Aristipo, el amante de Menón mencionado en las primeras líneas del diálogo, fue quien contrató 1500 hoplitas de varias *poleis* para servir a Ciro. La expedición con mercenarios griegos y sus peripecias, relatada por Jenofonte en su *Anábasis*, comenzó en el año 401. Estos datos sugieren que Platón desea que imaginemos a Menón antes de que participara en dicha campaña. Sin embargo, puesto que Platón escribió los diálogos después de la muerte de Sócrates, en el 399, es evidente que él da por consabido que conocemos el tipo de hombre que resultó ser Menón. La descripción de Jenofonte es suficiente para enterarnos:

[Menón] evidentemente tenía grandes deseos de incrementar su riqueza –ansiaba tener mando para enriquecerse más, así como ansiaba recibir honores para incrementar sus ganancias. Deseaba ser amigo de los más poderosos para poder

cometer injusticias sin sufrir castigo alguno. Para lograr lo que su corazón ansiaba, imaginaba que la ruta más directa era la del perjurio, la falsedad y el engaño, mientras que consideraba evidente insensatez ser llano y decir la verdad [...] a quienes no eran tramposos los consideraba carentes de educación. (X., *An.*, 2.6.21-7).³

La expedición mercenaria fracasó cuando Ciro el joven fue derrotado en la batalla de Cunaxa por Tisafernes. El general persa ordenó la decapitación de los capitanes griegos, así que todo el ejército mercenario se encontró derrotado a mitad de Persia, sin líderes y sin saber cómo salvar su propia vida. En estas circunstancias, Menón traicionó a su propia tropa e intentó una estratagema para pasarse al bando vencedor, pero fracasó. El rey persa lo condenó a un año de tortura, después de lo cual murió. Era el año 400 a. C.

Pues bien, a este Menón escoge Platón como interlocutor de Sócrates en una conversación sobre la virtud. Difícilmente podría haber escogido un personaje con peor reputación. Un reto para la interpretación del diálogo es descubrir a qué obedeció esta elección.

Para comenzar, debemos imaginar la escena que Platón nos presenta: súbitamente nos encontramos entre

³ La información sobre los personajes de los diálogos platónicos ha sido compilada por D. Nails, *The People of Plato*, 2002, Indianápolis/Cambridge.

un grupo que escucha una conversación con Sócrates iniciada por Menón. El joven, de apenas unos dieciocho años, reta a Sócrates, que para entonces tenía ya sesenta y siete, con la siguiente pregunta:

¿Sócrates, me puedes decir si la virtud es enseñable? ¿O, si no es enseñable, si es algo que se adquiere con la práctica? ¿O, si es algo que ni se adquiere con la práctica ni se aprende, si es algo que se hace presente en los humanos por naturaleza o de alguna otra manera?⁴

Para captar adecuadamente el sentido de la pregunta de Menón debemos pensar en lo siguiente: en primer lugar, la palabra que traduje como “virtud” en griego es *aretê*. La palabra griega tenía una connotación que nuestro término “virtud” no tiene, pues significaba aquello que hace destacar a alguien o algo. *Aretê* indica lo excelente, trátese de un caballo, un artefacto o un ser humano. Aquello que consideremos excelente en los seres humanos hace patente qué es lo más admirado por una sociedad. Cuando decimos que una escuela brinda una “educación excelente”, hemos dado respuesta, tácitamente, a la pregunta de Menón, pues afirma-

mos que la excelencia es enseñable. Por supuesto, qué se enseñe en dicha escuela, también revela qué se admira en quienes destacan en su aprendizaje. Otra acotación importante es que la noción de *aretê* no implica necesariamente ser justo o bueno. De hecho, cuando indagamos seriamente sobre qué es la *aretê*, necesitamos dejar abierta la posibilidad de que la respuesta sea la de Trasímaco: la excelencia consiste en gozar del máximo poder. Sabiendo quién es Menón, resulta casi inevitable sospechar que su pregunta lleva implícita precisamente esta respuesta. El tirano es el hombre más admirable y su excelencia consiste en haber logrado someter a todos los otros. Pues bien, aceptando esta comprensión de *aretê*, cabe preguntar si las cualidades necesarias para convertirse en tirano se pueden enseñar. Podemos colegir qué piensa Menón, atendiendo a la respuesta de Sócrates, pues desde el inicio nos informa que el joven estudió con Gorgias, uno de los más famosos sofistas, y los sofistas se anunciaban como maestros de la *aretê*. Su gran atractivo era, precisamente, que prometían hacer exitosos a los jóvenes, enseñarlos a destacar en el dominio de los otros. Menón ya sabe que sí es enseñable, pues él se considera discípulo ejemplar de Gorgias. Su pregunta, por tanto, no es genuina. Menón no desea ser edu-

⁴Pl., *Men.*, 70 a-b. A continuación los números entre paréntesis se refieren a las páginas de Stefano del *Menón*.

NOTAS

cado por Sócrates, sino exhibir sus habilidades retóricas.

Atendamos brevemente al otro término de su pregunta. La palabra griega para “enseñable” es *didakton*, relacionada etimológicamente con el verbo *didásko*, el cual significa transmitir algún conocimiento o habilidad, como quien enseña equitación o gimnasia. Lo que Menón pregunta es si la excelencia humana es una de las cosas que se pueden enseñar, así como se enseña la equitación o la gimnasia. Esta pregunta tiene profundas implicaciones, pues según veremos, nos conduce a cuestionar si es posible la educación entendida como la trasmisión de lo mejor del hombre, de los más altos valores. Independientemente de qué pensemos que sea la excelencia o *aretê*, preguntamos si eso es enseñable. El diálogo nos ayudará a comenzar a ver la respuesta.

En su segunda pregunta, Menón distingue entre lo que es *didakton* y lo que es *askêton*. El segundo término se refiere a lo que sólo se obtiene mediante la práctica. La tercera posibilidad que él propone es que la excelencia no sea algo que se obtiene mediante la práctica ni mediante la enseñanza, pero en vez de repetir *didakton* utiliza la palabra *mathêton*, dando a entender que las considera sinónimos. Con esta modificación,

Platón nos sugiere la necesidad de pensar sobre su diferencia. Lo enseñable en el sentido de *didakton* consiste principalmente en que el maestro le muestre al alumno cómo hacer lo que él sabe hacer. Los deportes son un ejemplo claro que nos ayuda a ver por qué la disyuntiva planteada por Menón entre *didakton* y *asketon* es falsa: el aprendizaje de un deporte requiere de ambas modalidades de la enseñanza. La falsedad de la disyuntiva no es inocente, pues se trata de uno de los trucos de retórica para refutar al contrincante, sea cual fuere su respuesta. Por otra parte, considerar igual lo *didakton* y lo *mathêton* no es sólo un truco de retórica, sino una opinión de lo más usual. Lo *mathêton* es lo eminentemente enseñable. El ejemplo más claro es el del conocimiento de geometría y aritmética. Nuestra palabra “matemáticas” tiene la misma etimología. En el sentido de *didakton*, un maestro no puede “enseñarle” a un estudiante a ver la verdad de una proposición de geometría. En última instancia el estudiante tiene que ver por sí mismo la verdad de la proposición. Cuando logra hacerlo, la proposición realmente deviene “teorema”, es decir, algo visto o contemplado por el estudiante. La diferencia entre ambos sentidos del aprendizaje será explorada por Sócrates cuan-

do propicia la recolección de un conocimiento sobre la geometría en el niño esclavo de Menón.

La reflexión sobre la diferencia entre didáctica y *mathesis*, en relación con la enseñanza de la virtud o excelencia, es de central importancia para comprender los límites de la educación. Desde ahora podemos notar que si la virtud fuese enseñable como las matemáticas, sería suficiente enseñar teoremas de ética para hacer virtuosos a los alumnos. También podemos percatarnos de que la confusión de lo *didakton* y lo *mathêton* resulta muy útil para quienes se anuncian como maestros de virtud, o, como los llamamos hoy en día, de “ética profesional”. De igual utilidad resulta dicha confusión para quienes prometen enseñar cómo ser excelente, o, como decimos, “exitoso”.

Menón prosigue con su pregunta, proponiendo que si la excelencia no es enseñable en ninguno de los tres sentidos ya examinados, es decir, que propiamente no sea objeto de enseñanza, entonces sea por naturaleza algo que se hace presente en los seres humanos. Si esto fuera el caso, la educación no tendría mayor importancia, ya sea que entendamos la excelencia como Menón o de alguna otra manera. Si entendemos por excelencia la capacidad de dominio, la tesis según la cual dicha excelencia se hace

presente por naturaleza implica que la diferencia entre amos y esclavos es natural: unos nacen para mandar y los otros para obedecer. La enseñanza de los sofistas respecto a la justicia lleva implícita la aceptación de esta tesis, pues, por una parte, proponen que lo justo es lo que beneficia al más fuerte, y por otra, que el “más fuerte” es precisamente el amo, el excelente por naturaleza. En el primer libro de la *República*, Sócrates aprovecha las consecuencias de mantener ambas tesis para refutar a Trasímaco, pues de ella se sigue que la educación prometida por los sofistas es imposible e innecesaria. La tesis de la diferencia natural entre amos y esclavos también propicia otra confusión muy común: en las sociedades en las cuales se acepta con frecuencia, se cree que la naturaleza de amo o esclavo se trasmite de padres a hijos, genéticamente. Esta creencia será objeto de examen en la segunda parte del *Menón*.

Al concluir su pregunta, Menón deja abierta la posibilidad de que ninguna de las vías mencionadas sea aquella por la cual los seres humanos llegan a ser excelentes. Hacia finales del diálogo se sugiere que esta otra vía se refiere a la posibilidad de que la excelencia sea un don otorgado por los dioses. Es claro que esta debe ser la última tesis a explorar, pues

NOTAS

sólo si la excelencia no es enseñable ni se obtiene por naturaleza tiene sentido examinarla. Quizás la manera más sencilla de interpretar esta última vía es que se refiere a un milagro. Consideraríamos “milagrosa” la excelencia de alguien cuando ninguno de los otros factores mencionados explica cómo se produjo. Para nuestra mentalidad, quizás sería el caso de aquellos que llamamos “genios”: cuando ni la educación, ni la naturaleza hacen comprensible la excelencia alcanzada por alguien. Posiblemente, individuos como Napoleón, Hitler y Stalin sean los ejemplos más claros para nosotros. En el contexto ateniense, se pensaría en Pericles y Temístocles, pero también en Alcibíades y Critias. Todos ellos son ejemplos de individuos que en su momento fueron admirados y determinaron el destino de sus naciones.

Para concluir estas reflexiones sobre la pregunta inicial del *Menón*, me gustaría subrayar los dos niveles apuntados por ella: por una parte, el joven que pregunta no tiene la intención de aprender. En ese sentido, no es una pregunta genuina; por otra parte, su pregunta efectivamente dirige nuestra atención a los temas centrales de toda reflexión sobre la educación. Platón pone la pregunta sobre la educación en boca de un joven que no cree necesitarla. De esta manera,

indica la aporía central de la educación. Escuchemos ahora la respuesta de Sócrates a Menón. (70b-71b).

Sócrates comienza por declarar su admiración sobre el progreso acaecido en Tesalia, patria de Menón, pues en el pasado era afamada por sus caballos y su riqueza, mientras que ahora produce sabios. Este gran progreso lo adjudica a la presencia de Gorgias en aquellas tierras. Fue tal su influencia que convirtió en amantes de la sabiduría—filósofos— a toda la familia principal, los Aleudaos. Gorgias ha cambiado el *ethos*, de la élite de Tesalia, es decir, ha alterado su modo tradicional y acostumbrado de ser. Gracias a la educación impartida por él, ahora todos responden con gran aplomo cualquier pregunta que les sea propuesta por cualquier griego. Ahora Tesalia es la *polis* más ilustrada de Grecia.

Si bien la ironía de Sócrates es suficientemente evidente, no por ello debemos concluir que considera ficticia la influencia de Gorgias. De hecho, la pregunta planteada por Menón es testimonio del efecto que puede tener un maestro en una sociedad, por rústica e ignorante que sea. Pero este cambio del *ethos* puede ser nocivo. El modo de vida sencillo y sensato de una nación absorta en su propia localidad se desmorona cuando se introduce la doctrina que

ensalza la ambición y el deseo de imperio. Menón y su amante Aristipo son ejemplos del cambio de *ethos* de la nueva generación. Pero el cambio fue hacia lo peor: creer que son lo que no son.

Sócrates procede a comparar Tesalia con Atenas. Al parecer, ha ocurrido una fuga de la sabiduría de Atenas hacia Tesalia, pues ahora ningún ateniense cree saber si la *aretê*, la excelencia, es enseñable porque ni siquiera sabe qué es. Si recordamos la fecha dramática del diálogo, tendremos presente que la conversación transcurre en la Atenas derrotada por Esparta, la nación menos ilustrada de Grecia, la nación que prohibía la entrada a los sofistas. También es menester recordar que Atenas había padecido una violenta guerra civil en los años inmediatamente posteriores a su derrota en Sicilia. El gobierno democrático, culpable del desastre, había sido derrocado por el grupo de los Treinta tiranos, el cual apenas unos años antes, había sido a su vez derrotado por los demócratas. No era sólo ironía socrática afirmar que la sabiduría había emigrado de Atenas a Tesalia. Uno de los principales líderes de la democracia restaurada era Anitos, en cuya casa se hospedaba Menón por ser huésped familiar. En la segunda mitad del diálogo, Anitos afirmará que la virtud sí es enseñable

y cualquier ateniense decente puede fungir como maestro.

Sócrates termina su primera respuesta afirmando que él mismo no sabe qué es la excelencia y en consecuencia tampoco puede decir si es enseñable o no. Menón no puede creer que Sócrates admita tan fácilmente su ignorancia y le pregunta si eso quiere que reporte sobre él cuando regrese a casa. Sócrates responde que debe reportar no sólo que Sócrates es ignorante, sino además que jamás ha conocido a alguien que sepa qué es la excelencia humana. Menón le pregunta si nunca escuchó a Gorgias cuando estuvo en Atenas, a lo cual Sócrates responde que sí. Menón pregunta si no le pareció que Gorgias supiera qué es la excelencia y Sócrates responde que no tiene buena memoria y no lo recuerda. Luego invita a Menón a decir lo que él mismo piensa que es la virtud. El interrogatorio subsecuente revelará que Menón no piensa por sí mismo, meramente repite lo que escuchó de Gorgias. En eso consistió su educación.

Me limitaré a hacer algunas observaciones generales sobre lo que transcurre en la primera parte de la conversación entre Menón y Sócrates (70^a-82b); después dirigiré la atención a la conversación entre Anitos y Sócrates (90c-95^a). En la parte final, ofreceré algunas observaciones sobre el sentido general del diálogo.

NOTAS

Habiendo interpretado el inicio del diálogo, resulta evidente que Menón es un joven soberbio, acostumbrado a que se haga su voluntad y nada dispuesto a dudar de su propia sabiduría. Educar a alguien así parecería prácticamente imposible. Sin embargo, Sócrates parece estar dispuesto a intentar educarlo. ¿Qué lo induce a ello? Asimismo, el diálogo nos obliga a preguntar por qué Platón parece desear mostrarnos el fracaso de Sócrates como educador de Menón.

El diálogo entre Menón y Sócrates comienza con una sutil muestra de la astucia pedagógica del filósofo. Pedirle su opinión a Menón sirve a la vez para atraerlo alagando su vanidad y para que nosotros nos percatemos de que él sólo repite lo que Gorgias inscribió en su alma. Menón tiene el *ethos* formado por el maestro.

El interrogatorio inicial versa sobre qué es la *areté*. Para responder esta pregunta sería necesario que Menón hubiese pensado sobre el problema de lo uno y lo múltiple, pues en ello estriba el problema general de la definición de cualquier cosa. Definir es enunciar qué tiene en común una multiplicidad, es decir, de qué son multiplicidad. Por supuesto, Menón jamás había pensado en esto. Nosotros debemos notar que el problema de la definición es una de las condiciones que determinan

la posibilidad de la educación, ya que la diferencia entre lo *didakton* y lo *mathêton* depende de ello. Sólo aquello que puede ser definido con claridad es objeto de enseñanza “matemática”, por ejemplo, qué es una línea o un círculo. Por su parte, lo *didakton* se puede enseñar de otra manera, por ejemplo, enseñar a tocar el piano no depende de contar con definiciones claras de piano o música.

Menón hace varios intentos de responder qué es la virtud. Cada uno de ellos nos permite ver mejor qué opina y por qué su conocimiento es meramente memorístico. Sus definiciones son defectuosas, pero nos ayudan a conocerlo mejor. La primera es que hay muchas virtudes, pues una es la de los hombres, otra la de las mujeres, una la de los amos, otra la de los siervos, etc. La segunda es que la excelencia consiste en ser capaz de gobernar a los hombres, beneficiándose a sí mismo y a los amigos, y dañando a los enemigos. Sócrates usa la primera para refutar la segunda. Debemos notar que ambas definiciones son parcialmente aceptables en cuanto apuntan hacia qué es la excelencia, pues es en la acción individual donde reconocemos la excelencia o la ausencia de ella; sin embargo, el problema estriba en decir qué tienen en común ambas opiniones de Menón. La educación comienza cuando reco-

nocemos la necesidad de armonizar nuestras diversas opiniones. Sócrates intenta educar a Menón mostrándole las contradicciones entre su multiplicidad de opiniones. En este sentido, buscar la unidad de la multiplicidad es el inicio de toda educación. Propiamente, Sócrates no refuta a Menón, si por ello se entiende que le demuestre lo falso de sus enunciados. La refutación requiere que el refutado sea capaz de aceptar su ignorancia, pero este recurso no sería útil en este caso. El drama del diálogo nos muestra cómo Menón se irrita paulatinamente, hasta llegar al punto en que desea terminar la conversación. Sócrates logró hacerlo ver la incoherencia de sus opiniones, pero Menón no acepta su ignorancia. En vez de ello, culpa a Sócrates de haberlo paralizado como lo hace el pez mantarraya cuando pica. La parálisis ocasionada por Sócrates en efecto ha ocurrido: Menón ya no se puede mover de opinión en opinión con la facilidad a la cual lo acostumbró Gorgias. Esta parálisis indica la posibilidad de que sea educado, pero su reacción agresiva contra Sócrates también nos muestra cuál es el obstáculo a remover para que se le pueda educar. Menón se siente tan irritado que le aconseja a Sócrates no salir de Atenas, pues si ejerciera su enseñanza en el extranjero, sería arrestado por brujería. Sócrates primero sigue el juego de las comparaciones mediante semejanzas y con ello logra

apaciguar a Menón lo suficiente para que pueda continuar la conversación. Menón llega a la conclusión de que nadie puede intentar aprender algo nuevo, porque lo que ya sabe no necesita indagarlo y lo que no sabe tampoco porque no sabe qué buscar. Con ello implica que la estrategia pedagógica de Sócrates no puede funcionar porque volvernóscos conscientes de la propia ignorancia nos deja en un estado de perplejidad o parálisis del cual no se puede salir. Aprender en el sentido que Menón aprendió de Gorgias no consiste en progresar de la opinión a la verdad, sino en acostumbrarse a vivir conforme a una nueva opinión: mudar de *ethos*.

Sócrates intenta persuadir a Menón de que sí es posible indagar y pasar de la opinión a la verdad. Para este fin despierta su curiosidad insinuando que él cuenta con un conocimiento esotérico que ha obtenido de sacerdotes y sacerdotisas, así como de Píndaro y otros poetas divinos. Menón pica el anzuelo, mostrando su credulidad: siempre está dispuesto a escuchar cuentos interesantes. De esta manera, nos percatamos de los límites de la técnica de refutación empleada por Sócrates. La refutación fracasó como modo de educar a Menón porque hirió su amor propio. Pero también vemos el papel del mito en la educación: Sócrates lo usa para sacar a Menón de su cerrazón ofreciéndole algo que tienta su

NOTAS

deseo de saber. La soberbia inculcada por la educación sofística no erradica completamente el deseo de saber, por eso aún Menón es rescatable.

Sócrates le cuenta a Menón el mito de la anamnesis o recolección. El sentido fundamental del mito es que sólo podemos comprender la posibilidad de la educación si sabemos qué es el alma y cómo está presente en ella el conocimiento. El mito propone que el alma es inmortal y sabe todo, pero cuando encarna en un ser humano padece el olvido de lo que sabe. Aprender, por tanto, no es otra cosa que recuperar lo olvidado. De ello se sigue que la única educación genuina es aquella que ayuda al educando a la recolección de lo olvidado. La tarea fundamental del educador consiste en propiciar que el alumno vea por sí mismo la verdad. La conversación entre Sócrates y Menón nos ha permitido ver los grandes obstáculos que impiden esta enseñanza. Nosotros debemos entender que toda teoría pedagógica depende de alguna psicología. Esto se puede apreciar con facilidad en el caso extremo: cuando se niega que tenemos alma, la educación necesariamente se entiende como acondicionamiento del cuerpo. Asimismo, cuando se acepta el escepticismo radical, la enseñanza necesariamente es formación en la erística.

Tras escuchar el mito, Menón desea que Sócrates le enseñe (*didachai*) que el aprendizaje (*mathesis*) es recolección (anamnesis). Sócrates pretende que Menón está tendiéndole una trampa para que caiga en una contradicción, pero Sócrates protesta que es sincero. Jura que su manera de preguntar obedece a su *ethos* y no a una intención erística. Vemos así el efecto del mito: comienza a cambiar el *ethos* formado bajo la tutela de Gorgias. Menón comienza a ser educable.

Para mostrar que el aprendizaje es recolección, Sócrates propone exhibir el proceso de recolección en la persona de un niño esclavo de Menón. Esta exhibición pretende hacer patente que el niño pasa de la ignorancia al conocimiento cuando descubre por sí mismo cómo se obtiene un área del doble de un cuadrado dado. No hay tiempo para detenernos a seguir dicha exhibición paso por paso, pero lo esencial para esta reflexión es que en este episodio podemos ver una imitación irónica de lo ocurrido con Menón hasta el momento. El niño esclavo, al igual que su amo, comienza creyendo que sabe cómo resolver el problema; Sócrates le hace ver que su respuesta es errónea y luego le sugiere los pasos hacia la solución correcta. El niño esclavo muestra ser más educable que Menón, pues reconoce su error sin refunfuñar.

Después del pasaje con el niño esclavo se da un nuevo inicio a la

búsqueda de la virtud. Menón tiene mejor disposición para investigar y seguir con docilidad la guía de Sócrates, porque éste logró incitar su deseo de saber y alterar un poco su *ethos*. A partir del nuevo inicio (86c) se procede tomando como modelo de investigación el uso de hipótesis en geometría. Sócrates propone que supongan que la virtud es conocimiento y luego indaguen qué implicaciones tiene la suposición. Por esta vía, llegan a establecer que la virtud y la prudencia siempre van juntas. De ello se sigue que la virtud no puede ser algo que nos llega por naturaleza. Pero el acuerdo respecto a que la virtud es conocimiento luego es cuestionado, porque si lo fuera, sería enseñable. Si fuera enseñable debería haber maestros de virtud. Cuando están discutiendo este punto entra Anitos en el diálogo. La docilidad recién exhibida por Menón sugiere que hasta el pupilo más reacio puede ser conducido hacia la búsqueda de la verdad. Sin embargo, el giro que toma el diálogo con la participación de Anitos limita severamente este optimismo pedagógico.

En la conversación con Anitos presenciamos el fracaso completo de Sócrates como maestro. Sócrates lo invita a que indague junto con él y Menón si hay maestros de virtud. A lo largo de la discusión, se hace evidente que la excelencia o virtud no se hereda, pues en el propio caso de

Anitos, su padre fue muy superior a él. Sócrates argumenta que tampoco los grandes próceres de Atenas como Temístocles y Pericles pudieron hacer que sus hijos fueran excelentes, aún cuando se esmeraron en que aprendieran todo cuanto los llevara a destacar. Pero Anitos interpreta este cuestionamiento como una denigración de Atenas y una crítica implícita a su propia persona. Sócrates sugiere que los sofistas podrían ser los maestros de virtud que han estado buscando y Anitos reacciona con gran enojo, pues considera que justo ellos son quienes han corrompido a la juventud ateniense. Sócrates le pregunta si él ha estudiado con los sofistas o tiene alguna experiencia de primera mano con ellos, a lo cual Anitos responde con airada protesta que no es necesario haber tratado con los sofistas para saber que son nefastos. Termina su conversación con Sócrates advirtiéndole que si persiste en denigrar a los atenienses llegará a mal fin. Recordemos que Anitos fue uno de los que llevaron a juicio a Sócrates.

De la conversación con Anitos podemos coleccionar algunas implicaciones importantes. Si tenemos presente la situación histórica de Atenas en la fecha dramática del diálogo, nos percatamos de que su derrota en la guerra contra Esparta aporta dolorosa evidencia de la imposibilidad de enseñar a ser excelentes o virtuosos a los seres humanos. Si Pericles hubie-

NOTAS

ra podido educar a sus hijos, o a Alcibiades (de quien era tutor), Atenas no habría perdido la guerra; si la virtud de los atenienses de la generación de Temístocles, gracias a cuya valentía lograron derrotar a los persas, hubiera sido transmitida a los atenienses de la generación de Sócrates y Anitos, Atenas no habría perdido la guerra. En general, la historia de las naciones poderosas muestra que todos los imperios decaen y desaparecen porque la virtud no se transmite de una generación a otra.

Las implicaciones del enojo de Anitos contra los sofistas y la defensa que Sócrates hace de ellos también son importantes. Atribuirles a ellos la corrupción de Atenas es simplista, en cuanto supone que los sofistas tienen el poder de inculcar en una sociedad una nueva doctrina sobre la virtud, lo cual claramente no es posible porque la virtud no es enseñable en ese sentido. Los sofistas no infundieron en los atenienses el afán de riqueza y poder que los llevó a la fallida aventura imperial. Ellos sacaron provecho del nuevo *ethos*: no corrompieron a Atenas, pero sí ayudaron a darle cara respetable al afán de poder y riqueza. Anitos apela a la nobleza de los atenienses, como si todavía deambularan por las calles los que pelearon en Maratón. Su patriotismo es demagógico.

El hecho de que Anitos considere a Sócrates como uno de los corrup-

tores de Atenas no tiene nada de sorprendente, si recordamos el papel desempeñado por Alcibiades y Critias, el primero como promotor de la desastrosa campaña para someter a Sicilia, el segundo como el más violento de los treinta tiranos. Ambos eran considerados discípulos de Sócrates. Con qué propósito quiso Platón presentarnos esta conversación entre Sócrates y su acusador no es del todo evidente. Si bien, por una, parte nos ayuda a entender por qué el filósofo no puede educar al político, por otra parece indicar que Sócrates no fue del todo prudente, pues parecería haber provocado a propósito la cólera de Anitos. Sin embargo, también es claro que los prejuicios de Anitos en contra de Sócrates resultan de una mezcla de conocimiento basado en rumores y la imagen de sí mismo como ciudadano de la más alta virtud. Esta combinación es una coraza impenetrable para la palabra socrática.

De manera algo sorprendente, Sócrates deja de hablar con Anitos y retoma la conversación con Menón, mostrando en acto lo que afirma explícitamente un poco después: "Anitos no me preocupa". Y, en efecto, no hace el menor esfuerzo por contentarlo. Al final del diálogo, le dice a Menón que si logra convencer a Anitos de lo que Sócrates lo acaba de convencer, beneficiaría a los atenienses. Para concluir estas re-

flexiones, veamos de qué convenció Sócrates a Menón.

En la parte final del diálogo (95b-100c) se hace una recapitulación de las respuestas a la pregunta con la cual se inició el diálogo. Sócrates muestra que la excelencia no puede ser enseñada y tampoco nos llega por naturaleza. Pero si bien no hay ni maestros ni alumnos de virtud o excelencia, ello no significa que nadie haya sido excelente. Sócrates argumenta que la acción correcta sólo puede ser consecuencia del conocimiento o de la opinión verdadera. Ya se demostró que la excelencia no se obtiene por conocimiento, de suerte que sólo puede atribuirse a la opinión verdadera. El argumento final es que la opinión verdadera, gracias a la cual los grandes líderes y benefactores del hombre llegan a beneficiar a sus sociedades, proviene de la inspiración divina. Sócrates agrupa en una misma clase a todos los que hablan por inspiración: profetas, adivinos, poetas y políticos con opinión verdadera. Todos ellos tienen en común que no pueden dar razón de sus propuestas, pero ello no obsta para que éstas resulten benéficas.

En las líneas finales, Sócrates recalca aquello que Menón parece aceptar ahora: antes de investigar cómo los seres humanos adquieren la excelencia, es menester investigar qué es la excelencia humana en sí misma y por sí misma. Si no hemos olvidado quién

es Menón, sabemos que no se dedicó a investigarlo.

Concluyo dando voz a mi propia perplejidad: Platón nos ha llevado a ver la enorme dificultad de la educación genuina, la educación que se propone formar humanos excelentes; al mismo tiempo, nos mostró la facilidad con la cual la educación sofística penetra hasta en los sitios más remotos y bárbaros. La ventaja del sofista sobre el filósofo nada tiene de sorprendente, pues el primero sólo elabora y desarrolla los deseos ínsitos en sus alumnos. Menón era ambicioso y por ello quiso ser educado por Gorgias. Por otra parte, nos muestra a un Sócrates deseoso de educar a Menón, a sabiendas de que es improbable que lo logre. El drama del diálogo nos mostró que Sócrates sí logró disminuir sus ínfulas y mejorar su disposición para investigar qué es la excelencia, pero este cambio difícilmente califica como la *periagoge* o giro del alma necesario para comenzar a filosofar. Sócrates no pudo erradicar los efectos de la educación sofística en Menón y tampoco logró suavizar la enemistad de Anitos. Platón parece haberse propuesto mostrar que la educación genuina, la filosófica, es casi imposible y por consiguiente, lo que usualmente llamamos educación, inevitablemente es sofística. Platón no es platónico.