



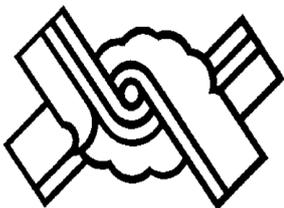
# Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Investigaciones  
Filosóficas



Programa de Maestría y  
Doctorado en Filosofía

De Homero a Platón:  
la enseñanza de la *arete*



Tesis  
que para obtener el grado de  
Maestra en Filosofía  
presenta

**María Areli Montes Suárez**

**Asesora: Dra. Ute Schmidt Osmaniczik**

Ciudad Universitaria, febrero de 2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A José Narro Robles*

*A Ute Schmidt*

*A Ana María Suárez*

*A Mariel y Mario Osvaldo*

*A Elizabeth, Adriana y Ashley*

“Ἦδε ἡ τελευτή, ᾧ Ἐχέκρατες, τοῦ ἐταίρου ἡμῖν ἐγένετο,  
άνδρός, ὡς ἡμεῖς φαῖμεν ἄν, τῶν τότε ᾧν ἐπειράθημεν  
ἀρίστου καί ἄλλως φρονιμωτάτουκαί δικαιοτάτου.

*Φαίδων 118 a*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “He aquí, Exécrates, cómo fue el fin de nuestro amigo: un hombre que, como podríamos afirmar, ha sido el *mejor* en su tiempo de cuantos hemos conocido, además de ser el más sensato y justo de todos”. *Fedón* 118 a. La traducción y las cursivas son mías.

## Índice

Introducción.....	6
Capítulo 1. La <i>arete</i> de Homero a Píndaro: ¿innata o adquirida?.....	11
1.1 Innatismo de la <i>arete</i> heroica.....	12
1.1.1 Homero y la <i>arete</i> de los guerreros.....	14
1.1.2 Teognis y la crisis de la <i>arete</i> heroica.....	19
1.1.3 Simónides y la <i>arete</i> de la medida.....	24
1.1.4 Píndaro y la <i>areta</i> de los atletas.....	28
1.2 Adquisición de la <i>arete</i> campesina.....	32
1.2.1 Hesíodo y la <i>arete</i> del trabajo.....	32
1.3 Ambivalencia del origen de la <i>arete</i> en la moral arcaica.....	37
Capítulo 2. De los sofistas a Sócrates: ¿puede enseñarse la <i>arete</i> ?.....	40
2.1 Innatismo <i>versus</i> enseñanza de la <i>arete</i> en el siglo V a.C. ....	40
2.2 La sofística y la enseñanza de la <i>arete</i> .....	43
2.3 El legado de Sócrates: la virtud es conocimiento.....	49
Capítulo 3. Platón y el origen de la virtud: del <i>Protágoras</i> al <i>Menón</i> .....	59
3.1 Naturaleza de la virtud.....	60
3.1.1 La virtud como <i>techne</i> .....	61
3.1.2 La virtud como comportamiento socialmente requerido.....	63
3.1.3 La virtud entendida como habilidad o destreza para administrar los asuntos propios y públicos.....	64
3.1.4 La virtud como la capacidad excepcional del estadista destacado.....	65
3.1.5 Unidad de la virtud.....	66

3.2 El arte político.....	68
3.2.1 La enseñanza del arte político.....	70
3.2.2 Didáctica sofística <i>versus</i> método filosófico.....	73
3.3 Naturaleza del conocimiento: la reminiscencia.....	77
3.4 Enseñanza de la virtud.....	79
3.5 Virtud ambivalente: la herencia incómoda.....	81
Conclusiones.....	87
Bibliografía.....	90

## Introducción

Esta investigación la realizo con tres propósitos básicos: 1) atraer una vez más la atención de los lectores hacia la filosofía de Platón; 2) propiciar la reflexión y discusión acerca del origen de la virtud moral en el ser humano –tema que me apasiona–, siguiendo la ruta que nace con los poetas griegos clásicos y llega a Platón; y 3) obtener el grado de maestra en Filosofía.

¿Por qué otra vez los griegos? ¿Por qué regresar a Platón? ¿Por qué indagar todavía acerca del origen de la virtud o excelencia, según se ha traducido la griega *arete*? ¿Por qué no abordar un autor o un tema menos explorados y más originales? Si alguna de estas preguntas asalta a quien se acerque a este trabajo, permítaseme responder parafraseando al célebre “Arquitecto de Dios” catalán, Antonio Gaudí: retomo a los griegos, a Platón y a la *arete* con absoluto afán de originalidad, porque ser original no es otra cosa que volver a los orígenes.

El marco natural en el que se inscribe el tema de la virtud es el ámbito ético de los fines últimos de la conducta moral, a saber, la felicidad y la perfección como explicó Sidgwick.<sup>2</sup> Nunca va a ser suficiente reflexionar acerca de tan nobles fines y cómo alcanzarlos. La felicidad ha sido uno de los tópicos más estudiados, desde la Antigüedad hasta nuestros días, por incontables pensadores de diferentes disciplinas. Por ejemplo, la psicología positiva que surge en el año 2000 ha retomado con especial interés el estudio de la felicidad –si bien ahora la llaman ‘bienestar subjetivo’–, dedicándose una pléyade de investigadores e instituciones de todo el mundo a su análisis multidisciplinario hoy día,<sup>3</sup> con la finalidad de

---

<sup>2</sup> Cf. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cap. XIV, *passim*.

<sup>3</sup> Hay una discusión muy interesante acerca de la *eudaimonía* que valdría la pena conocer. Ésta es entendida como florecimiento o crecimiento personal, la acción de vivir bien, vivir de forma virtuosa. Y las virtudes sólo pueden desarrollarse libremente, no bajo coerción, como sostendría Amartya Sen. La búsqueda de riqueza y honores se convierte en un medio para alcanzar el fin último, pues las personas virtuosas a su vez tendrán una mayor capacidad de resolver sus infortunios o desgracias. Otros autores son Decy y Ryan (2000), con su teoría sobre la autodeterminación de las personas, Ryff (1989) sobre bienestar psicológico, y Keyes (1998) sobre mediciones de bienestar, no sólo en la perspectiva individual sino social. Otro autor importante es Waterman (1993), quien ha desarrollado la noción de *eudaimonía* a partir de buscar lo trascendente y lo espiritual en cada persona. Hoy día no solamente psicólogos, sino sociólogos, antropólogos, médicos se han sumado al análisis del bienestar subjetivo. Habría que revisar el trabajo de investigadores como Julio Boltvinik, Jorge Yamamoto, Reynaldo Alarcón, Ramón Florenzano, Ana Patricia Noguera, entre otros.

proponer ciertas vías para alcanzarlo. Los griegos llamaron a la felicidad ‘*eudaimonia*’, y al camino para su consecución –Sócrates, Platón y Aristóteles, entre otros– lo llamaron “vida virtuosa”.

Según Platón, el fin último de todo ser humano es la Idea del Bien, entendido esto como la felicidad o como la semejanza con Dios y, para entender exactamente su significado, tendríamos que considerar su concepción dual del universo (mundo de las Ideas-mundo sensible), del ser humano (alma-cuerpo) y del conocimiento (*episteme-doxa*). Sócrates y Platón consideran que la virtud o *arete* es conocimiento o *episteme*; por tanto, la aplicación de la *arete* en la vida cotidiana eleva el alma humana del mundo de lo corpóreo al mundo inteligible de las Ideas, obteniendo la consecuente felicidad. De ahí la importancia de indagar cómo es que el ser humano posee o puede llegar a poseer la *arete*, línea de investigación que Platón sigue a lo largo de sus diálogos.

Así, pues, la *areté* ¿es innata o adquirida? El célebre inicio de *Menón* plasma de manera impecable tal interrogante: “¿Puedes decirme, Sócrates, si la virtud puede ser enseñada? ¿O no puede ser enseñada, sino adquirida por ejercicio? ¿O ni puede adquirirse por ejercicio, ni aprenderse, sino que por naturaleza, o de algún otro modo, sobreviene a los hombres?”.<sup>4</sup> Precisamente ésta es la preocupación platónica que yo retomo como problema central de mi estudio; quiero dilucidar si, para Platón, el ser humano es virtuoso por naturaleza o puede hacerse virtuoso, porque si la virtud resulta ser adquirible, entonces hay esperanza de modificar lo que la naturaleza nos da. ¿Podemos cambiar los seres humanos? ¿Cuál es el sentido y el alcance de la educación? Quienes nos dedicamos profesionalmente a la enseñanza de la ética, de los principios y valores morales, y de la historia y naturaleza de la virtud, ¿estamos realmente enseñando la virtud? Creo que bien vale la pena detenernos un poco a reflexionar en ello.

Acerca del origen de la virtud en el ser humano, Platón parece aceptar, unas veces, que es innata y, otras, que es adquirida; es decir, da muestras de una cierta ambivalencia que le fue hereda del pasado, y lo que yo pretendo demostrar en este

---

<sup>4</sup> *Menón* 70a

trabajo es cómo logra resolverla para demostrar que la virtud –como decía Sócrates– es conocimiento y, por lo tanto, puede ser enseñada.

Por tal motivo, voy a comenzar por revisar en el primer capítulo de este ensayo los antecedentes que influyeron en el pensamiento de Platón y que, a la vez, fueron la fuente misma de la ambivalencia respecto del origen de la *arete*. Como Platón es el primer filósofo que investiga y escribe acerca del tema, su universo de análisis primario es la poesía griega clásica. Los poetas eran los retratistas de la moral de su época, y a ellos debe Platón su primer acercamiento al tema de la *arete*. Haré, entonces, un breve recorrido por la cuna del pensamiento occidental, comenzando con Homero, siguiendo con Teognis, Simónides y Píndaro, en tanto que los cuatro autores representan a la moral heroica y el innatismo de la virtud, y enseguida abordaré algunos poemas de Hesíodo, quien refleja la moral campesina y la postura de que la virtud se adquiere mediante el esfuerzo.

Aclaro que sólo haré un examen somero de algunos pasajes de los himnos homéricos, de los parenéticos hesiódicos, de las elegías teognídeas, de los cantos corales de Simónides y de los epinicios pindáricos, entre otros, que seleccioné por su relación con el tema, sin el afán de realizar un análisis exhaustivo de la obra de cada poeta, porque ésa sería literalmente tarea de titanes.

En el segundo capítulo, tocaré también sólo algunos aspectos de la sofística y de la filosofía socrática que tienen que ver con una nueva concepción de la virtud y con su enseñanza. Tanto los sofistas como Sócrates fueron la influencia más inmediata y directa que tuvo Platón en su filosofía, y han quedado inmortalizados en sus diálogos: los sofistas como ejemplo de todo lo que *no* es la virtud, Sócrates como la encarnación de la virtud misma.

Por último, para comprobar mi hipótesis de trabajo, voy a detenerme a examinar en algunos de los diálogos intermedios de Platón el origen de la virtud, porque ahí es en donde aborda específicamente el tema, a saber, *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*. Ahí confluyen la ambivalencia de la moral arcaica que hicieron evidente los poetas

heroicos, el desenmascaramiento de los sofistas y la tesis de Sócrates en torno a la naturaleza de la virtud y su enseñabilidad.

Es incontable lo que en más de veinte siglos se ha escrito acerca de Platón. Analizar lo que dicen sus exégetas implicaría multiplicar enormemente la tarea, aunque por supuesto que al no hacerlo, se corre el riesgo de re-descubrir el Mediterráneo. Es muchísimo más extensa la bibliografía de los críticos que destacan todas las fallas y limitaciones del pensamiento socrático-platónico, que la de quienes encuentran ahí una argumentación válida. Así que para los fines que persigo con este trabajo me resulta más edificante volver a las fuentes mismas por el momento, pues corro el riesgo de quedar paralizada por el temor a la crítica de quienes censuran a los dos gigantes atenienses.

Por lo que respecta a los poetas preplatónicos, consultaré las siguientes versiones: de la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, la de Luis Segalá; de *Los trabajos y los días* y la *Teogonía* de Hesíodo, la magistral versión de Paola Vianello; para las *Elegías* de Teognis, la traducción de Francisco Rodríguez Agrados, publicada en versión bilingüe; para los cantos corales de Simónides, voy a utilizar la versión bilingüe compilada y traducida por Juan Ferraté. En cuanto a los *Epinicios* de Píndaro, obra muy compleja por el lamentable estado fragmentario en que se encuentra, voy a utilizar la traducción española que Agustín Esclasans hizo de las *Olímpicas*, *Píticas*, *Nemeas* e *Ístmicas*. Tanto para las *Elegías* teognídeas como los *Epinicios* pindáricos, cotejaré su versión griega en la colección The Loeb Classical Library.

En cuanto a los diálogos platónicos *Protágoras*, *Gorgias*, *Menón*, *Laques* y *Teeteto*, utilizaré las magistrales traducciones al castellano de Ute Schmidt, en las ediciones bilingües de la colección de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* de la UNAM. A esta misma colección pertenece la versión de Antonio Gómez Robledo de *La República* que también consultaré. Para tres de los diálogos que también ocuparé –*Apología*, *Critón*, *Fedón*–, pienso consultar las versiones de la editorial Gredos, confrontando siempre los textos en griego que están en la colección The Loeb Classical Library, lo mismo que para el *Banquete*, del que utilizaré la versión de Luis Gil en la editorial Aguilar.

Finalmente, quiero agradecer el apoyo invaluable de mis sinodales, los doctores Leticia Flores Farfán, Ernesto Priani Saisó, Víctor Hugo Méndez Aguirre y Héctor Zagal Arreguín, filósofos todos ellos de extraordinarias *aretai*, por haberme hecho el honor de leer y evaluar este trabajo. Refrendo mi respeto y mi admiración hacia ellos.

De manera muy especial quiero mencionar a las dos personas que hicieron posible tanto mis estudios de maestría como la redacción de este documento. Se trata, en primer lugar, de mi maestra, amiga y asesora, la doctora Ute Schmidt Osmanczik, quien me ha permitido acompañarla durante largos años en su incursión por el pensamiento de Platón. Pese a que en numerosas ocasiones he puesto a prueba su fe en mí, siempre me ha apoyado e impulsado de manera entusiasta e incondicional, y si hoy llega a término este último tramo que hemos recorrido juntas, se debe a sus *aretai* germanas: tenacidad y disciplina. Por ello, mi gratitud hacia la doctora Schmidt es inconmensurable.

Y, en segundo lugar, quiero agradecer a mi madre, Ana María Suárez Díaz, el que haya sido la causante directa de mi amor por Platón y la Filosofía, y que se haya convertido en la mejor aliada de la Dra. Schmidt para que yo concluyera esta investigación. Mi madre es el motivo por el cual elegí este tema. Sus *aretai* morales siempre me han maravillado y han sido una fuente de inspiración y de enseñanza para quienes la rodeamos. Si Platón la conociera, me diría: “¿Lo ves? La virtud puede enseñarse”.

## Capítulo 1

### La *arete* de Homero a Píndaro: ¿innata o adquirida?

Gracias al legado que dejaron los grandes poetas de la Grecia clásica –desde Homero hasta Píndaro– es posible conocer muchas de las costumbres de la sociedad en los inicios del mundo occidental. Aproximadamente desde el siglo XIII hasta el IV a.C., en Grecia imperó la moral arcaica u originaria, que se fue modificando según los momentos y las circunstancias. Durante ese periodo predominó la poesía épica que retrata con cierta fidelidad los ideales de la moral heroica, aunque también hubo poesía dedicada al mundo rural que refleja los afanes de la moral campesina.<sup>5</sup>

Platón es el heredero directo de tal tradición, y él mismo reconoce el mérito de los poetas cuando dice que éstos, al igual que los que dicen oráculos y los adivinos, deberían ser considerados “divinos”, porque “[...] embriagados y poseídos por el dios, realizan correctamente, al hablar, muchas y grandes cosas sin saber de lo que hablan”.<sup>6</sup> Muchos de los temas abordados por los poetas de aquel periodo histórico serán retomados más tarde por Platón en el terreno filosófico.

Nussbaum sostiene que en la antigua Grecia “[...] los poetas eran considerados los maestros de ética más importantes. Por una parte, algunos de los personajes a los que denominamos grandes filósofos y que figuran en las historias de la filosofía fueron poetas: Jenófanes, Parménides y Empédocles [...]. Por otro lado, los [...] poetas eran considerados filósofos por sus coetáneos [...]”.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> No puedo pasar por alto el comentario que hace E.R. Dodds, en su análisis de la religión en la Grecia arcaica: “[...] hay buenas razones para suponer que los poetas épicos hicieron caso omiso de muchas creencias y prácticas que existían en sus días pero que no eran del agrado de sus patronos [...]. Nos dan [...] una *selección* de la creencia tradicional –la selección apropiada para una cultura aristocrática militar, así como Hesíodo nos da la selección adecuada para una cultura campesina”. *Los griegos y lo irracional*, p. 53. Con ello, Dodds matiza posturas tan radicales como aquella que afirma que la poesía épica inventa una realidad muy distinta a la que de verdad existió. Por mi parte, considero que si los poetas arcaicos no retratan íntegramente la moral que les tocó vivir, al menos sí nos ofrecen una idea bastante aproximada de ella.

<sup>6</sup> *Menón* 99 d. Cf. también *Apología* 22b.

<sup>7</sup> Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, p. 180.

El problema central de esta investigación se gesta precisamente en poetas heroicos de la talla de Homero, Teognis, Simónides y Píndaro, así como en Hesíodo, el poeta de los humildes,<sup>8</sup> y de ahí la conveniencia de realizar una breve retrospectiva de su obra, que nos permitirá interpretar de manera más íntegra el pensamiento de Platón; sería un tanto ocioso pretender entenderlo, ignorando la fuente original de su discurso. Los sofistas y Sócrates, interlocutores de los diálogos platónicos, generalmente apelan a la autoridad moral de los poetas cuando se toca el tema de la *arete*.

Si bien los cinco poetas mencionan toda suerte de tópicos morales –la justicia, el deber, la libertad, la bondad, los valores, etcétera–, a mí me interesa, para los fines de esta investigación, centrar la atención en lo que dicen respecto al origen de la *arete* en el ser humano, pues se trata de uno de los puntos torales de la ética platónica, como lo muestra el célebre inicio del diálogo *Menón*: “¿Puedes decirme, Sócrates, si la virtud puede ser enseñada? ¿O no puede ser enseñada, sino adquirida por ejercicio? ¿O ni puede adquirirse por ejercicio, ni aprenderse, sino que por naturaleza, o de algún otro modo, sobreviene a los hombres?”.<sup>9</sup> La cuestión inicial es, pues, dilucidar si la *arete* es innata o adquirida.

Como la respuesta que da Platón a ese problema no es simple, sino que presenta matices complejos que provienen parcialmente de la propia moral arcaica, en las páginas siguientes haré una incursión somera por la tradición poética que lo nutrió, con la finalidad de lograr una mejor comprensión de sus reflexiones filosóficas en torno del origen de la *arete*.

### **1.1 Innatismo de la *arete* heroica**

Antes de entrar en materia, quiero aclarar que el uso de la palabra ‘*arete*’ que se hace en la poesía arcaica va mucho más allá del mero lenguaje moral; es más, rebasa el ámbito de lo humano. Si bien ‘*arete*’ se traduce al español como ‘virtud’, sin más, en griego designa todo tipo de *excelencia*, disposición, eficacia o fuerza, tal

---

<sup>8</sup> Así lo llama José Lasso de la Vega. Cf. “Ética homérica” en Francisco Rodríguez Adrados, *Introducción a Homero*, p. 310.

<sup>9</sup> *Menón* 70 a

y como ocurre con Homero, por ejemplo, en cuyos poemas el término '*arete*' se aplica por igual para calificar la destreza de los dioses,<sup>10</sup> la virtud moral de los hombres,<sup>11</sup> su habilidad política,<sup>12</sup> la agilidad de un caballo<sup>13</sup> o la velocidad de unos pies.<sup>14</sup> Otro tanto sucede en los poemas de Teognis y Píndaro, aunque en ellos predomina el sentido de excelencia física y espiritual que Homero le concede a la *arete* humana. Simónides, por su parte, cuando utiliza el término, enfatiza su sentido moral.

El amplio espectro que en un principio tuvo el concepto '*arete*' se fue restringiendo con el paso del tiempo; su evolución semántica se fue modificando de acuerdo con el poeta y la circunstancia histórica que le tocó vivir. De ello dependió el énfasis axiológico que se le fue poniendo a los diferentes tipos de excelencia y, por eso, no es de extrañar que una *arete* determinada –como la *andreia* o la *sophrosyne*– haya sido más *arete* que otra en un momento específico.

En términos generales, los adjetivos correspondientes al poseedor de la *arete* son '*agathos*', '*esthlos*' o la forma superlativa '*aristos*', pero traducirlos simplemente como 'bueno', sería limitar su sentido original, especialmente, su sentido heroico. En este contexto, resulta más afortunado traducirlos como 'esforzado', que es el epitafio que corresponde al héroe caído después de haber dado una gran batalla –“Murió como varón esforzado” (*aner agathos genomenos apethane*)– o como 'hábil', 'valiente', 'excelente' o 'el mejor'. La forma adjetiva contraria es *kakos* y el superlativo es *kakistos*. La *arete* es percibida como una forma de bien supremo, y de ella derivan la fama, el honor, el prestigio, la riqueza, valores sumamente apreciados por los griegos. Quienes carecen de éstos, simplemente son *kakoi*.

En cuanto al origen de la *arete*, estos cuatro poetas heroicos asumen el postulado de la moral arcaica: la *arete* es un talento *natural* –a manera de don divino– que poseen los hombres desde su nacimiento. Se trata de un talento natural exclusivo

---

<sup>10</sup> Cf. *Ilíada* IX-498, p. 102

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, XXIV-33 y ss., p. 284

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, IX-442 y s., p. 101

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, XXIII-276 y 374, p. 273

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, XX-411, p. 241

de la clase noble o aristócrata –se traduce ‘*agathoi*’ como ‘nobles’ para designar a los miembros de la clase social privilegiada– porque se hereda; es decir, se considera que la *arete* se tiene únicamente por linaje o noble cuna. Para estos poetas, pues, así como para la moral arcaica en general, la virtud en principio es innata.

Analicemos ahora lo que cada uno de los poetas mencionados señala sobre el particular, y constatemos la firmeza<sup>15</sup> de su convicción.

### 1.1.1 Homero y la *arete* de los guerreros

El origen de la *arete* hay que comenzar a rastrearlo en los dos grandes poemas épicos atribuidos a Homero:<sup>16</sup> la *Ilíada* –considerada el primer testimonio de la cultura occidental– y la *Odisea*, porque en éstos se encuentran los principios y los conceptos morales más antiguos de occidente, como atinadamente advierte Jaeger.<sup>17</sup> Ahí se localizan las primeras alusiones a la *arete*.

La *Ilíada* y la *Odisea* dan cuenta del acontecer bélico de una sociedad constantemente en guerra, cuya clase privilegiada es, por obvias razones, la de los guerreros. La virtud ideal en una sociedad de tales características es la *andreia* (valentía). Los héroes paradigmáticos son los valientes guerreros impelidos por la *hybris* (furia), así como por un implacable deseo de venganza.<sup>18</sup> Son hombres prácticos, de acción, crueles, guiados por el instinto de sobrevivencia, aunque en la muerte heroica acaecida en el campo de batalla encuentran la ocasión para inmortalizarse. Si bien su móvil no es el deber moral, ni la felicidad, ni la tranquilidad de conciencia<sup>19</sup> ni el bienestar de la *polis*, sí lo es su deseo de fama, honor y gloria que hará perdurar su memoria. Gómez Robledo señala al respecto:

---

<sup>15</sup> No voy a atribuir únicamente a los poetas las inconsistencias en su discurso respecto del tema que me ocupa; en ese caso, también serían imputables a la moral que representaron, pues los poetas simplemente vendían sus cantos a quienes los contrataban.

<sup>16</sup> No me interesa indagar aquí si Homero es un solo personaje o una serie de individuos de distintas épocas. Sea cual fuere su identidad, simplemente menciono su nombre para designar al autor de las dos grandes epopeyas, que se cree vivió en el siglo VIII a.C.

<sup>17</sup> Cf. Werner Jaeger, *Paideia*, p. 21

<sup>18</sup> En ese sentido, Aquiles es el máximo exponente del heroísmo guerrero, es decir, es “el héroe”.

<sup>19</sup> Sobre este particular, vale la pena revisar el profundo análisis de E.R. Dodds, *op. cit.*, *passim*.

A cualquier lector de la *Ilíada* debe serle claro que no es la justicia la que suscita o dirime los pleitos entre Agamenón y Aquiles, sino la idea que cada uno de los héroes se hace de su honor personal. La devoción a la causa común, el amor de la patria, es un sentimiento secundario; estamos aún lejos de la *pietas* romana. Aquiles no vuelve a la batalla tanto por auxiliar a los suyos en una situación crítica, cuanto por vengar a su amigo Patroclo.<sup>20</sup>

De cualquier manera, el héroe griego se afanará por combatir con *andreia*, como todo un *agathos*, y querrá ser reconocido como un *aristos*, pues sabe que de no hacerlo se convertiría en *kakos*. El nombre de un varón sin honor y sin prestigio está condenado al olvido.<sup>21</sup>

Si bien el sentido que Homero le da a la palabra '*arete*' –como mencionaba– va más allá del ámbito humano, por el momento sólo quiero centrarme ahí para resaltar el aspecto de excelencia moral e intelectual que el poeta utiliza cuando alaba la acción bélica.

Todo parece indicar que los héroes de las epopeyas homéricas –Aquiles, Héctor, Agamenón, Odiseo– son *agathoi* por disposición divina. Ésa es la idea que Polidamas manifiesta cuando dice: “La divinidad, a uno le concede que sobresalga en las acciones bélicas, a otro en la danza, al de más allá en la cítara y el canto; y Zeus [...] pone en el pecho de algunos un espíritu prudente que aprovecha a gran número de hombres, salva las ciudades y lo aprecia particularmente quien lo posee”.<sup>22</sup> Tal creencia es reforzada por el decir de Odiseo cuando exclama: “Los dioses no dispensan igualmente a todos los mortales sus amables presentes: hermosura, ingenio, elocuencia.”<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, p. 94

<sup>21</sup> Quiero señalar que en el escenario de las grandes epopeyas, aunque en muy pequeña medida, Homero encuentra ocasión para mencionar la *arete* de las mujeres, bajo la forma de recato, moderación, silencio. Una mujer sin *arete* es *kake*. Hay un ensayo espléndido de Leticia Flores Farfán que da cuenta de ello. Ahí señala la autora: “Una mujer podrá granjearse el respeto y el honor entre los vivos si acata cabalmente sus funciones como esposa y madre. Los epitafios dedicados a las mujeres por sus esposos o hijos siempre serán el reconocimiento privado o el elogio íntimo de un hombre hacia aquella que en vida supo cumplir plenamente con los deberes que le son propios al sexo femenino. Una buena mujer muere en su lecho; un hombre muere en batalla. El marido canta la gloria de una mujer; el Estado honra la muerte viril de sus guerreros”. *En el espejo de tus pupilas, Ensayo sobre alteridad en Grecia antigua*, pp. 72 y 73.

<sup>22</sup> *Ilíada* XIII-726 y ss., p. 155

<sup>23</sup> *Odisea* VIII-168, pp. 371 y 372

Pareciera, entonces, que la *arete* está supeditada al capricho divino que la concede sólo a unos cuantos. Pero, ¿quiénes son esos “cuantos”? Todo apunta casualmente sólo hacia aquellos que descienden de los dioses mismos o de antepasados ilustres. La importancia del linaje se sobredimensiona en la moral arcaica y, con ello, se garantiza la hegemonía del grupo dominante. “A mí me engendró Hipólito [...] mis antepasados [...] fueron los hombres más valientes de Efira y la extensa Licia. Tal alcurnia y tal sangre me glorío de tener”,<sup>24</sup> se ufana Glauco.

Así, pues, al afirmar que la virtud es innata, la moral arcaica asume que ésta puede llegar a los hombres por dos vías: por gracia divina o por herencia. Sin embargo, una cosa no implica a la otra como nos revela, por ejemplo, el caso de Telémaco que se narra en la *Odisea*. Siendo un joven amado y favorecido por los dioses a quien le han concedido la *arete* desde su nacimiento, de todos modos es advertido por Méntor: “Si no eres hijo de Odiseo y de Penélope, no creo que llegues a realizar lo que anhelas”.<sup>25</sup> Si Méntor hubiese estado totalmente convencido de que la virtud es de origen divino exclusivamente, no le habría concedido peso alguno al linaje. Bastaría con la voluntad divina para que Telémaco fuese *aristos*, pero las palabras que Méntor le dirige al joven muestran que, en realidad, para él la *arete* se tiene por linaje, a pesar de los buenos deseos de los dioses.

Es comprensible que la clase social privilegiada haya puesto énfasis en la postura innatista de la *arete* para justificar su noble estirpe, pero supuestamente la estirpe se tenía por gracia divina. Genera una inconsistencia el momento en que se deja de lado la voluntad divina y se apela al linaje para explicar el origen de la *arete*. Ambas vías debieran ir de la mano para dar cuenta del innatismo de la *arete*, pero, al parecer, alguien se dio cuenta de que ni ésta ni el linaje dependen siempre de los dioses.

La inconsistencia crece cuando el mismo Méntor observa más adelante: “Contados son los hijos que se asemejan a sus padres, los más salen peores, y solamente

---

<sup>24</sup> *Ilíada* VI-206 y ss.

<sup>25</sup> *Odisea* II-282 y ss., p. 317

algunos los aventajan”.<sup>26</sup> Si tampoco el linaje garantiza la posesión de la *arete*, entonces ¿cómo es que ésta se tiene? ¿Cómo justificar que la *arete* es innata si ni los dioses ni la noble cuna son la causa de ello?

Hay que tomar en cuenta, también, el peso que la mentalidad griega le otorga a la *moira* (destino), en tanto que todo parece estar determinado. Antes de morir, Héctor exclama de manera lapidaria: “Cumplióse mi destino”.<sup>27</sup> No cabe otra posibilidad. Los héroes actúan como si nada pudiese modificar el rumbo de los acontecimientos para los que nacieron predestinados. La fatalidad orilla a los personajes de los poemas a acciones y finales verdaderamente trágicos. No hay margen de libertad humana, como explica Rowe, por ejemplo, en el pasaje donde Odiseo asesina a los pretendientes de Penélope con la ayuda de Telémaco; aquéllos murieron por la *moira* que los dioses determinaron para castigarlos por su crueldad, y de ninguna manera la acción moral es imputable ni a Odiseo ni a Telémaco.<sup>28</sup> La predestinación en cierta medida fortalece la idea de que la *arete* es innata, porque entonces ya se sabría de antemano quién va a poseer *arete* y quién no.

Ahora bien, a pesar del innatismo manifiesto de la *arete* –sea porque el hombre fue favorecido con ella por los dioses desde su nacimiento, o porque la haya heredado de su estirpe o porque esté predestinado por la *moira* desde antes de nacer a poseerla–, lo cierto es que un aspecto que llama particularmente la atención es el afán del hombre griego homérico de convertirse en héroe, es decir, de llegar a “ser siempre el mejor (*aristos*)”,<sup>29</sup> de lograr la *kalokagathia* y, con ello, obtener fama, prestigio y honor, tal y como lo dictaban los más estrictos principios morales de la época. Si todos esos logros eran ya los privilegios inherentes de quien poseyera la *arete*, ¿para qué esforzarse en obtenerlos? ¿Para qué aspirar a la *arete* misma? Sólo se busca o se anhela aquello que *no* se tiene. Pero no hay un solo héroe homérico que no apunte a *ser el mejor*.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*

<sup>27</sup> *Ilíada* XXII-303, p. 262. Cf. también XXIV-131 y s., p. 286

<sup>28</sup> Cf. Christopher Rowe, *Introducción a la ética griega*, pp. 21 y 22

<sup>29</sup> *Ilíada* XI-784, p. 131

Una lectura cuidadosa de la parte final de la *Ilíada* nos permite observar que el valor de la excelencia moral, aunado a la inteligencia, comienza a anunciarse cuando Apolo lamenta su ausencia en Aquiles, diciendo: "[...] dioses, queréis favorecer al pernicioso Aquiles, el cual percibe pensamientos no razonables, tiene en su pecho un ánimo inflexible y medita cosas feroces, [perdió] la piedad y ni siquiera conserva el pudor que tanto favorece o daña a los varones".<sup>30</sup> De igual manera, en la *Odisea*, Palas Atenea reconoce la presencia de la *sophrosyne* en el héroe cuando le dice a Odiseo: "Siempre guardas en tu pecho la misma cordura, y no puedo desampararte en la desgracia, porque eres afable, perspicaz y sensato".<sup>31</sup> Odiseo comienza a mostrarse como un nuevo personaje paradigmático, diferente del héroe bélico. Ahora se le concede a la inteligencia un lugar de honor en los poemas, y comienza a conectarse el mundo de la moral con el mundo del conocimiento. Se trata de un dato clave que más tarde asumirá plenamente Platón.

La valoración del intelecto, junto al deseo por alcanzar la perfección de sus hijos, motivó a los padres griegos a buscar instructores que les enseñaran a aquéllos cómo lograr la *arete*. Esto revela la ambivalencia que, en el fondo, los griegos mostraban respecto del origen de la *arete*, pues a pesar de que consideraban que ésta era innata, al pensar que podía aprenderse o desarrollarse, al menos parcialmente, significaba que podía *adquirirse* de alguna manera.

Así, pues, la necesidad de la *paideia* (educación) surge en el propio escenario bélico de la *Ilíada* –tal y como anota Jaeger– en el momento en que Fénix le dice a Aquiles: "[...] me mandó [Peleo] que te enseñara a hablar bien y a realizar grandes hechos".<sup>32</sup> La figura del maestro se encarna en Fénix, provista por el noble Peleo que quería hacer de su hijo un héroe, si bien Aquiles ya era de origen divino. Tanto la *arete* intelectual (hablar bien) como la virtud moral (realizar grandes hechos) están contenidas en la misión educadora encomendada a Fénix.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, XXIV-33 y ss., p. 284

<sup>31</sup> *Odisea* XIII-331 y s., p. 431

<sup>32</sup> *Ilíada* IX-442 y s. p. 101

Platón mismo reconoce a Homero como el gran educador de Grecia,<sup>33</sup> que pretende enseñar moral a sus contemporáneos mediante sus poemas trágicos. Las herramientas didácticas básicas del poeta son el discurso parenético (moral) y la apelación al ejemplo. El primero lo encontramos cuando Néstor exhorta a Antíloco: "Procura, oh querido, ser cauto y prudente",<sup>34</sup> y cuando Peleo trata de disuadir a Aquiles: "[...] tú refrena en el pecho el natural fogoso –la benevolencia es preferible– y abstente de perniciosas disputas para que seas más honrado por los argivos viejos y mozos";<sup>35</sup> la segunda se presenta cuando la intención es estimular a los jóvenes para que imiten las hazañas de los héroes y repudien los actos vergonzosos, como suplica Menelao: "¡Zeus soberano! Permíteme castigar al divino Alejandro [...] para que los hombres venideros teman ultrajar a quien los hospedare y les ofreciere su amistad".<sup>36</sup> Estos recursos didácticos los vamos a encontrar utilizados incontables veces en los diálogos platónicos.

Homero, pues, admite que la *arete*, por un lado, es innata en tanto regalo de los dioses o herencia por linaje, mientras que, por otro, asume que puede ser adquirida mediante aprendizaje. Incluso él mismo pretende enseñarla. El mensaje de su poesía deja tal aroma de ambivalencia en cuanto al origen de la *arete*, que impregna al resto de la poesía arcaica y la trágica, y se extiende hasta la filosofía de Platón y Aristóteles.

### 1.1.2 Teognis y la crisis de la *arete* heroica

La economía del mundo helénico sufrió una fuerte crisis a finales del siglo VI y principios del V a.C., entre otros motivos, como resultado de las invasiones dorias, primero, y de las guerras médicas, después. Emergieron las hasta entonces consideradas "castas inferiores", que habían enriquecido mientras la nobleza empobrecía. Eso propició el arribo de una democracia que rompió la antigua hegemonía aristocrática. La nueva clase social dominante, integrada por comerciantes y campesinos recién enriquecidos, impuso una nueva forma de pensar

---

<sup>33</sup> Cf. *República* 606 e

<sup>34</sup> *Ilíada* XXIII-318, p. 273

<sup>35</sup> *Ibid.*, IX-248 y ss., p. 98

<sup>36</sup> *Ibid.*, III-351 y ss., p. 35

y de actuar, y con ello, una nueva moral. Por supuesto que los antiguos nobles se resistieron a la nueva ideología, y Teognis y Píndaro son los exponentes de esa rebeldía aristócrata que trataba en vano de afianzarse en su valor originario.

La obra poética de Teognis de Mégara, de acuerdo con Lesky, es “[...] el eco del rencor y la protesta de los nobles”,<sup>37</sup> y al poeta se le define como “[...] un aristócrata en lucha con la marea democrática y con un nuevo modo de pensar [...], desterrado y desposeído de sus tierras por obra de la revolución democrática”.<sup>38</sup> Por eso canta:

Cirno, los hombres de bien de antes son ahora villanos y los villanos de antes son ahora gente de bien. ¿Quién sería capaz de soportar este espectáculo: el que los buenos no posean honores ningunos y los malos sí? El hombre de bien busca como esposa a la hija del villano; y engañándose unos a otros, se ríen unos de otros, sin distinguir el bien del mal.<sup>39</sup>

En el caso de la poesía de Teognis,<sup>40</sup> aunque prevalece el sentido de excelencia física y espiritual que le concede Homero, a diferencia de éste la *arete* se desliga de la riqueza (*ploutos*). Esto se debe a que en la época que la *Iliada* y la *Odisea* describen, se da por hecho que todo *agathos* es rico, pero para el momento que vive Teognis la situación ha cambiado. Ahora son los plebeyos quienes poseen grandes bienes materiales y son ricos, pero los aristócratas conservadores no pueden concederles estatus de *agathoi* por su riqueza. Esos nuevos ricos siguen siendo *kakoi*, porque no poseen *arete*. Simplemente son ricos, mas no son nobles ni virtuosos; continúan siendo plebeyos.

Debido a que la riqueza económica ya no es exclusiva de los nobles, éstos la añoran: “[...] tener dinero es la cosa mejor: pues si eres rico tienes muchos amigos, pero si eres pobre, pocos, y una misma persona ya no es un hombre bueno igual que antes”.<sup>41</sup> La pobreza es vista como una enorme desgracia que debe evitarse por cualquier medio: “A un hombre virtuoso es la pobreza lo que más le somete a su

---

<sup>37</sup> Albin Lesky, *Historia de la literatura griega*, p. 196

<sup>38</sup> F. Rodríguez Adrados, Introducción a "Teognis" en *Líricos griegos*, p. 143

<sup>39</sup> *Elegías* 1109-1113, p. 240

<sup>40</sup> Teognis de Mégara es el autor de aproximadamente 1,385 versos elegíacos de la lírica prealejandrina, que se ubican entre los siglos VI a IV a.C. No es posible establecer una fecha más exacta de su existencia.

<sup>41</sup> *Elegías* 928 y ss., p. 228

poder [porque] no puede decir ni hacer nada: su lengua está encadenada”.<sup>42</sup> Sin embargo, en algunos pasajes encontramos que la riqueza es soslayada mientras se exalta la *arete*: “Prefiere vivir piadosamente con pocos bienes de fortuna a vivir en la opulencia adquiriendo riquezas contra la justicia”.<sup>43</sup> Pero hay otros versos en que ni la riqueza, ni la *arete* son el ideal, sino la *tyche* (buena fortuna).<sup>44</sup>

Como podemos desprender de lo anterior, los poemas teognídeos colocan a la justicia junto al nuevo paradigma moral, porque en ella “[...] se resume toda virtud, y todo hombre que sea justo, es virtuoso”.<sup>45</sup> Además de ser justo, el *agathos* tiene capacidad innata para gobernar su ciudad, posee buen juicio, es moderado y oportuno, se distingue por su fortaleza de ánimo y por su gran responsabilidad, así como por su aspiración a la belleza.

Según la moral aristócrata que dibuja Teognis, la *arete* en el ser humano se da de manera innata, porque es de origen divino:

Nadie, oh Cirno, es causante de su infortunio o su riqueza, sino que son los dioses los dadores de ambas cosas [...]. A ningún hombre se le cumplen todas las cosas que desea; los límites de lo imposible le detienen. Los hombres, sin embargo, como ignorantes que somos, tenemos vanas esperanzas, mientras que los dioses lo concluyen todo conforme a su deseo.<sup>46</sup>

A partir de esta creencia el hombre puede adoptar dos actitudes frente a la vida: la hedonista que dice: “No quiero yacer después de muerto en un lecho fúnebre regio, sino gozar de algún placer mientras vivo”,<sup>47</sup> o bien, la pesimista: “De todas las cosas la mejor para los humanos es el no haber nacido ni llegado a contemplar los rayos del ardiente sol; y una vez nacido, atravesar cuanto antes las puertas de Hades y yacer bajo un elevado montón de tierra”.<sup>48</sup> Dodds destaca que en Teognis, a diferencia de Homero, “la doctrina de la dependencia indefensa del hombre respecto de un Poder arbitrario, no es nueva; pero hay un acento nuevo de

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 173-179, p. 180

<sup>43</sup> *Ibid.*, 145 y s., p. 177

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, 129 y s., p. 176

<sup>45</sup> *Ibid.*, 147 y s., p. 177

<sup>46</sup> *Ibid.*, 133 y s., p. 177

<sup>47</sup> *Ibid.*, 1191 y s., p. 246

<sup>48</sup> *Ibid.*, 425-428, p. 197

desesperación, un énfasis nuevo y amargo en la futilidad de los propósitos humanos”.<sup>49</sup> Sin embargo, independientemente de la actitud que se tome ante la vida, persiste la creencia de que la *arete* es un talento natural que la divinidad o la *tyche* han brindado a los hombres.

En uno de sus poemas, Teognis manifiesta un rechazo tajante a la posibilidad de que la *arete* se pueda aprender:

Es más fácil engendrar y criar un hombre que inculcarle un recto juicio; pues nada hay que haya llegado a discurrir esto: a hacer cuerdo al insensato y bueno al malo. [...] y si el carácter fuera cosa fabricada artificialmente y puesta en nosotros, jamás sería malo el hijo de un hombre bueno, pues obedecería a sus palabras virtuosas; pero, en verdad, es imposible que aleccionándole, puedas convertir al malo en bueno.<sup>50</sup>

A pesar de ello, también con Teognis vuelve a aparecer la ambivalencia ya presente en Homero respecto del origen de la *arete*. Pese a asumir que ésta es innata, en varios pasajes admite la existencia del libre albedrío, como cuando afirma: “Ninguna conducta ha sido prescrita a los mortales por la divinidad, ni tampoco el camino que se debe recorrer para agradar a los inmortales”.<sup>51</sup> La libertad de acción contradice el determinismo de la conducta humana basada en el innatismo de la *arete*, pues si el hombre es libre puede elegir entre seguir los dictados de la *arete* o no, porque puede elegir entre el bien o el mal de manera voluntaria. Inclusive, puede *esforzarse* por adquirir dicha *arete* aunque no la posea desde su nacimiento. Precisamente, a decir de Teognis, el esfuerzo es algo que cubre de gloria al *agathos*.

Si el poeta hubiese sido consistente con la creencia aristocrática en el sentido de que la *arete* se hereda y que, por tanto, los hijos de los nobles son igualmente *agathoi*, entonces no hubiera recomendado a Cirno lo siguiente: “[...] no trates con hombres viles, sino está siempre unido con los buenos; bebe y come con aquellos, reúnete con aquellos y sé grato a aquellos cuyo poderío es grande. De los buenos *aprenderás* cosas buenas; pero si te juntas con los malos, estropearás incluso tu

---

<sup>49</sup> E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 41

<sup>50</sup> *Elegías* 429-438, pp. 197 y 198. Este verso será citado por Platón en *Menón*. Cf. 95e-96a

<sup>51</sup> *Ibid.*, 381 y s., p. 194

buen natural”.<sup>52</sup> Esto es, Teognis considera que el ambiente también resulta relevante para forjar el carácter moral del individuo. Aunque alguien haya nacido con cierta *arete*, puede corromperse. El poeta enfatiza: “Los malos no han nacido todos malos del vientre de su madre, sino que haciendo amistad con los malos aprendieron acciones viles, palabras blasfemas y el desenfreno, por creer que aquellos decían siempre la verdad.”<sup>53</sup>

Así, pues, por un lado tenemos en el mismo poeta que la *arete* es un don que “[...] sólo a pocos hombres toca en suerte”<sup>54</sup> tener –ya sea por capricho divino o por herencia–, pero que puede llegar a perderse y, por otro lado, tanto la aceptación del libre albedrío que posibilita el esfuerzo para adquirir dicha *arete* mediante ejercicio o algún otro medio, cuanto la creencia de que el ambiente influye para adquirirla o perderla.

Si bien Teognis nunca reconoce de manera explícita que la *arete* puede ser enseñada y aprendida, él mismo se convierte en maestro de Cirno y trata de educarlo: “Como tu amigo que soy voy a darte los consejos que yo mismo, oh Cirno, de niño, recibí de los hombres de bien. Sé prudente y no busques honores, éxitos ni riquezas mediante acciones deshonorosas ni injustas”.<sup>55</sup> Innumerables son las referencias de la poesía teognídea que promueven la medida, la discreción mediante ejemplos, con la finalidad de educar a sus contemporáneos.

Un pasaje que llama particularmente la atención en el discurso del poeta es el siguiente:

La inteligencia, oh Cirno, es lo mejor que los dioses otorgaron a los mortales; gracias a la inteligencia el hombre conoce la medida de toda cosa. Feliz el que la posee en su espíritu: es en verdad muy preferible al funesto desenfreno y a la penosa hartura [...] todo infortunio nace de aquí.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, 30-38, pp. 170 y 171. Cf. también 577 y s., p. 206. El subrayado es mío. También este poema será citado en *Menón* 95 d-e

<sup>53</sup> *Ibid.*, 305-308, p. 189. El subrayado es mío.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 150, p. 178

<sup>55</sup> *Ibid.*, 27 y ss., p. 170

<sup>56</sup> *Ibid.*, 1171-1176, p. 244

Aquí, al concederle cierto primado a la razón, a la inteligencia, aun cuando su presencia en los humanos se deba a designio divino, el poeta –junto con toda la moral aristocrática que representa– está abriéndole paso al conocimiento, de la misma manera como eso ocurrió en la poesía homérica. Además, en tanto que Teognis mismo adopta el papel de maestro, está asumiendo que la *arete* puede ser enseñada.

De igual manera como ocurrió con Homero, los poemas teognídeos presentan una ambivalencia respecto de la procedencia de la *arete*, debido a la inconsistencia de la postura innatista. Como hemos visto, Teognis refuerza tanto la creencia de que la *arete* es innata, cuanto que puede ser adquirida mediante enseñanza.

Prosigamos escuchando a los otros dos poetas innatistas anunciados.

### 1.1.3 Simónides y la *arete* de la medida

Simónides,<sup>57</sup> uno de los poetas más leídos y citados tanto por los sofistas, cuanto por Jenofonte y Platón, canta con sus corales a los hombres más poderosos de su época. Celebra las victorias del pueblo griego, la libertad ateniense y a los héroes muertos en Maratón y otras batallas. Su especialidad son los cantos fúnebres en donde exalta la *arete* de los guerreros, inmortalizándolos con bellas palabras. La fama y la gloria acompañan también a los *aristoi*.

La moral que retrata Simónides en sus poemas otorga poder absoluto a los dioses y coloca a los mortales en franca desventaja ante aquéllos: “Nadie, sin los dioses, llega a valer nada, ni ciudad ni mortal. Dios lo prevé todo: nada obtiene el hombre libre de pesar”.<sup>58</sup> La fragilidad humana se evidencia ante el designio divino, porque “no hay ningún mal que los hombres no deban esperar; y en poco tiempo todo lo vuelve Dios a cambiar”.<sup>59</sup> En este sentido, Dodds afirma que en Simónides y

---

<sup>57</sup> Simónides de Ceos fue un poeta lírico de Grecia, que nació en 556 a.C. y murió en 468 a.C. Fue autor de numerosos poemas, entre los cuales cabe citar los epigramas (epitafios e inscripciones votivas) y los fragmentos conservados de su obra, que recogen elegías patrióticas y morales, ditirambos, peanes, hiporquemas, himnos, epinicios y trenos. Su obra fue muy vasta, pero poco fue lo que sobrevivió.

<sup>58</sup> *Trenos*, pp. 211 y 213

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 213

Teognis, a diferencia de Homero, subyace la idea de “[...] que a los dioses les duele todo éxito, toda felicidad que pudiera por un momento elevar nuestra mortalidad por encima de su condición mortal, invadiendo así su prerrogativa.”<sup>60</sup>

A pesar de concederle tan determinante papel a la divinidad, Simónides convierte al hombre en el centro de su poesía coral y es a quien ensalza principalmente. No canta tanto a la hazaña en sí, cuanto a la condición humana. Rodríguez Tobal diría que la lírica de Simónides surge como “[...] la conciencia dulceamarga de la propia individualidad y la asunción, no siempre resignada, de la limitación del hombre y lo terrestre frente al estar sin tiempo de los hijos del cielo”.<sup>61</sup>

Por ser el hombre su protagonista principal, Simónides pone de relieve el sentido moral de la palabra ‘*arete*’ cuando la utiliza. La justicia es la *arete* suprema y proporciona fama, honor, riqueza y felicidad; esta última brinda salud y placer. Sin embargo, al lado de la justicia Simónides coloca a la medida. Platón, como veremos más adelante,<sup>62</sup> retoma en su diálogo *Protágoras* un largo pasaje que contiene la concepción de *arete* de Simónides.

En consonancia con la moral arcaica de la clase privilegiada (gobernantes y nobles ricos) a la que sirvió, Simónides considera que la *arete* es de origen divino, o sea, es innata porque –como anoté arriba– “nadie, sin los dioses, llega a valer nada [...]”.<sup>63</sup> Sin embargo, aparece una peculiaridad en la posesión de este don: “Es difícil que de verdad resulte ensamblado sin falta un hombre, y bueno, cortado a la medida en las manos, los pies y el pensamiento”.<sup>64</sup> Evidentemente el poeta observa que los *aristoi* son vulnerables y que no resultan ser todo lo buenos que dicen ser. La debilidad humana tiñe la conducta del *aristos* con diferentes colores, y hasta puede llegar a convertirse en *kakos*.

Pero tampoco estimo que esté expresado propiamente aquello de Pítaco, con ser de un sabio: dice que es difícil ser bueno. ¡Sólo un

<sup>60</sup> E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 40

<sup>61</sup> Juan Manuel Rodríguez Tobal, *El ala y la cigarra. Fragmentos de la poesía arcaica griega no épica*, p. 15

<sup>62</sup> V. *infra*, p. 73

<sup>63</sup> V. *supra*, nota 39, p. 20. Cf. también J. Ferraté, *loc. cit.*

<sup>64</sup> *Fragmentos*, p. 217

dios goza de ese privilegio! En lo que al hombre toca, no se puede que deje de ser malo, si lo coge un desastre sin remedio. Si todo le anda bien, cualquiera es bueno, pero, si mal, es malo. Y por lo general es el mejor aquel a quien los dioses favorecen.<sup>65</sup>

La *arete*, aunque de origen divino, no es permanente, puede perderse y las excepciones son muy pocas: “[...] cuando un boquirroto echa a rodar un chisme, pues bien: el humo es vano, y no se mancha el oro, y la verdad se impone; aunque Dios concedió a muy pocos virtud hasta el final”.<sup>66</sup> Aun en el caso de que la *arete* fuese innata, el hombre estaría sujeto a los vaivenes de la vida y su moral dependería de las circunstancias que le rodearan. De ahí que la *sophrosyne* sea tan valorada. Se concede rango de acción a la voluntad humana, toda vez que las tentaciones, los escollos del camino, podrían tornar a un hombre bueno en malo.

Simónides utiliza la poesía, a la que describe como “pintura que habla”, como herramienta didáctica para enaltecer valores morales tales como: *ternura* –cuando Dánae es abandonada en el mar y consuela a su hijo Perseo con dulces palabras–,<sup>67</sup> *compasión* –“siendo humano, nunca digas lo que va a pasar mañana; ni, si ves feliz a un hombre, cuánto tiempo ha de durarle”,<sup>68</sup> *mesura* –“a mí, que no me gusta reprender, me basta el que no es malo, ni tampoco demasiado imposible; que comprende al menos la justicia servicial; el hombre sano. A un tal ningún reproche le haré, cuando es tan grande el número de necios. A fin de cuentas, bueno es todo aquello que no viene revuelto con lo malo.”<sup>69</sup>

En los cantos de Simónides hay un dejo de pesimismo que se advierte en casi toda su obra. Por ejemplo, la muerte aparece como una constante:<sup>70</sup> “[...] todo va a la misma horripilante Caribdis, el denuedo y la riqueza”,<sup>71</sup> dice por un lado; “la humana fortaleza es poca, y vanos, los cuidados, y nuestra vida breve añade trabajo a los trabajos; la muerte ineluctable a todos igual nos amenaza; que igual porción

---

<sup>65</sup> *Trenos*, p. 211

<sup>66</sup> *Fragmentos*, p. 215

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, p. 219

<sup>68</sup> *Trenos*, p. 209

<sup>69</sup> *Fragmentos*, pp. 217 y 219

<sup>70</sup> Son célebres las inscripciones en las tumbas griegas con los epitafios (epigramas) de Simónides.

<sup>71</sup> *Trenos*, p. 211

de muerte toca a buenos y a malvados”,<sup>72</sup> canta por otro. Sea cual fuere la conducta en vida, de todos modos *agathoi* y *kakoi* tendrán el mismo final. Es como si se echara de menos algún tipo de recompensa para los buenos o de castigo para los malos, porque “[...] ni siquiera los que antaño había, los que generación de semidioses, nacieron de los dioses soberanos, llevaron una vida impasible, inmutable y preservada hasta llegar a la vejez.”<sup>73</sup>

Por otra parte, el poeta lamenta la ausencia del placer: “Ya que, sin el placer, ¿qué vida humana guarda atractivo, o qué poder? Sin él, incluso la existencia de los dioses dejaría de sernos envidiable”.<sup>74</sup> De aquí se deriva una nota más para promover el ejercicio de la *arete*, pues se le reconoce como proveedora de placer. Pero si poseerla no implicara ventaja alguna, ¿cuál sería, entonces, el sentido de la *arete*?

Por eso yo no voy tras lo que no puede ser que sea, ni entregaré el destino de mi vida a la esperanza vana e irreal de un hombre irreprochable entre los muchos que comemos el fruto de la tierra. Ya os lo diré, si me lo encuentro; en tanto alabo y quiero a aquel que no se empeña, voluntariamente, en nada feo (a la necesidad nadie se le resiste, ni los dioses).<sup>75</sup>

Cuando Simónides aborda explícitamente el tema del origen de la *arete*, señala: “Hay un cuento: que la Virtud habita un peñasco escarpado donde un coro de ninfas ágiles la sirve. En cuanto a los mortales, no pueden todos verla, y *sólo el que de dentro echa un sudor* que le devora el alma, y llega de su coraje hasta la cumbre”.<sup>76</sup> Es imposible omitir el peso que el poeta concede al *esfuerzo* que ha de realizar el ser humano para obtener *arete*. Desde esa perspectiva la virtud, entonces, no sería un don divino dado desde el nacimiento, sino que puede hacerse algo para obtenerla.

Al igual que el resto de los poetas mencionados en este trabajo, Simónides cumplió una misión educadora, tratando de persuadir a sus conciudadanos, mediante

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 209

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 211

<sup>74</sup> *Fragmentos*, p. 227

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 217

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 223. El subrayado es mío.

consejos y exhortaciones –como las alabanzas que hace de los valientes guerreros que participaron en la batalla de Maratón–, para que fueran hombres buenos, que cultivaran la *arete* y que actuaran bien:

[...] ser bueno no es empresa liviana, e inclusive a quienes les ofrecen resistencia obligan la invencible codicia, o de Afrodita, la engañosa, el agujón frenético, o el afán vehemente de porfías. Así que, el que no pueda recorrer toda la vida el santo sendero, que procure ser bueno en lo posible.<sup>77</sup>

O como promueve las ventajas de practicar la *arete*, según se detecta en este célebre treno:

De los que en las Termópilas cayeron gloriosa es la fortuna y noble es el destino, y es un altar la tumba, y en vez de llanto tienen el recuerdo y la alabanza por lamento; y nunca desaparecerá esta sepultura por descaecimiento ni por el que lo doma todo, el tiempo. Este recinto de hombres valientes, al honor de Grecia sirve de habitación; para testigo, el rey de Esparta, Leónidas, quien deja en herencia un portento de heroísmo y gloria eterna.<sup>78</sup>

De la obra de Simónides podemos desprender consideraciones bastante parecidas a las de Homero y Teognis en relación con el origen de la *arete*. Su ambivalencia va a repercutir también en el pensamiento de Platón, como podremos constatar en su diálogo *Protágoras*, donde se cita el poema de Simónides.

#### 1.1.4 Píndaro y la *arete*<sup>79</sup> de los atletas

No cabe la menor duda de que la culminación de la moral heroica se da con Píndaro,<sup>80</sup> quien es su máximo exponente. “De igual modo que el fecundo rocío hace crecer los árboles, los elogios merecidos de los sabios levantan la virtud hasta el cielo”,<sup>81</sup> canta el poeta tebano. Con algunas variantes, expresa los principios que nos narra la épica homérica, pero añade el afán por la riqueza material, ante la perspectiva de pobreza que se vislumbraba para los aristócratas de su momento.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 215

<sup>78</sup> *Trenos*, p. 213

<sup>79</sup> Forma dórica del término ‘*arete*’.

<sup>80</sup> El más grande poeta heroico es Píndaro de Tebas, quien nació en 522 o 518 a.C. La moral aristocrática alcanza su culminación en la obra de este autor, que cantó en sus epinicios las hazañas de los vencedores de los juegos olímpicos, píticos, nemeos e ístmicos.

<sup>81</sup> *Nem.* VIII, p. 92

Asimismo, reconsidera el papel de la *hybris*, sustituyéndola con otros valores, como se puede observar en su alabanza al triunfo de Psaumis de Camarina: "[...] merece todos mis elogios por su habilidad en domar los caballos; le gusta acoger a los extranjeros, y su alma pura ha sido alimentada con *el amor a la paz*."<sup>82</sup>

Píndaro ensalza la *areta* como el ideal supremo que incluye la excelencia física y moral. Si bien este autor continúa la tradición heroica trazada por Homero, Teognis y Simónides, cambia el escenario de sus poemas. Los héroes dejan de ser los valientes guerreros para ser ahora los diestros atletas que sustituyen el campo bélico por el *agon* deportivo, donde realizan grandes hazañas. Los hombres compiten en el deporte para vencer a sus oponentes y ser considerados *agathoi* –el término ‘*aristo*’ es usado por Píndaro en menor escala. De ese modo, gracias a su *areta*, el héroe deportista “[...] recoge una recompensa magnífica; los elogios de sus conciudadanos y de los extranjeros también son para él; y su gloria resuena en todos los labios”.<sup>83</sup> Como puede advertirse, en estos poemas persisten los antiguos valores de gloria, fama e inmortalidad que el griego busca a través del ejercicio de la *arete*.

Pueda yo avanzar, durante toda mi vida, por los caminos rectos de la verdad, para que, después de mi muerte, pueda legar a mis hijos un renombre sin mancha. Muchos otros desean el oro e inmensos dominios; yo me contento con agradar a mis conciudadanos y esperar el día en que la tierra recubra mis miembros, elogiando lo que es digno de loa, y censurando al vicio. Ojalá la estimación de mis conciudadanos pueda acompañarme hasta la tumba.<sup>84</sup>

Como es de suponerse, en Píndaro la *areta* es exclusiva de la clase aristócrata, que se considera descendiente de dioses o de héroes. “[...] cerca del lecho nupcial de Júpiter y Egina se encontraban los ministros de los dones de Cypris. De este

<sup>82</sup> *Ol.* IV-13 y s., p. 13. El subrayado es mío.

<sup>83</sup> *Ist.* I-50 y s., p. 106

<sup>84</sup> *Nem.* VIII, pp. 91 y 92

himeneo nació un hijo, que fue el rey de Enoa, y que fue ilustre igualmente por su valor y su prudencia.”<sup>85</sup>

Las exhortaciones morales que hace en sus poemas de ninguna manera van dirigidas a quienes no son nobles de origen. Si alguna persona no perteneciente a la nobleza diera muestras de poseer cierta cualidad, según el poeta, lo haría de manera circunstancial y no porque poseyera *areta*. Al respecto, Píndaro señala: “[...] aquel que la Naturaleza ha hecho grande, se lanza hacia la cumbre de la gloria; pero el hombre que todo lo debe a los esfuerzos del estudio, vive en la oscuridad. Flota entre dos deseos; no anda nunca con paso firme, y su espíritu impotente sólo sabe esflorar cualidades”.<sup>86</sup> Con esas palabras, el poeta subraya el carácter innato de la virtud y excluye la posibilidad de que ésta pueda adquirirse.

Por otra parte, la antigua moral arcaica resuena en las palabras de Píndaro cuando afirma que “debemos a la Naturaleza cuanto es excelente”,<sup>87</sup> y como la virtud, entonces, es innata “[...] no es posible contener su natural impulso”.<sup>88</sup> No obstante, el innatismo en Píndaro tampoco es llevado hasta sus últimas consecuencias, porque el poeta admite que aunque el ser humano posea dones naturales por gracia divina, a lo largo de su vida se enfrenta a múltiples limitaciones, sufrimientos y amarguras que le impone la fatalidad del destino, de la cual no puede escapar.

Si bien ese destino individual –canta el poeta– ha sido determinado por la divinidad, en tanto que “la vida no nos abre a todos la misma carrera, y el Destino encadena a cada uno de nosotros a fortunas diversas”,<sup>89</sup> Píndaro se ve forzado a admitir cierto margen de libertad para la acción humana: “Cada cual, en la vida, conoce caminos diferentes; pero todos *deben* andar rectamente, y luchar según les permitan sus fuerzas”.<sup>90</sup> Eso significa que, independientemente del destino que se tenga trazado, el ser humano *debe* acatar las normas morales y esforzarse por ser el mejor. Su libre

---

<sup>85</sup> *Ibidem*

<sup>86</sup> *Ibid.*, III-40 y ss., pp. 80 y 81

<sup>87</sup> *Ol.* IX-100, p. 25

<sup>88</sup> *Ibid.*, XIII-13, p. 31

<sup>89</sup> *Nem.* VII-5 y ss., p. 88

<sup>90</sup> *Pít.* II-34 y s., p. 43. El subrayado es mío. Obsérvese cómo transita el discurso de Píndaro hacia el deber moral.

albedrío estriba en que puede o no hacerlo, y de ahí que se recomiende que lo haga.

Píndaro reconoce la fragilidad de la naturaleza humana, y como anota Nussbaum, en la poesía del tebano “[...] y de modo omnipresente en la tradición poética griega, la excelencia humana es considerada algo necesitado por naturaleza, de modo que jamás podrá ser invulnerable y conservar al mismo tiempo su belleza distintiva”.<sup>91</sup> Dodds atribuye la causa de esa vulnerabilidad al “[...] sentimiento de hostilidad divina, mas no en el sentido de que se crea que la divinidad es maligna, sino en el sentido de que hay un Poder y una Sabiduría dominantes, que perpetuamente mantienen al hombre abatido y le impiden remontar su condición”.<sup>92</sup> Sea cual fuere la causa, el hombre es susceptible de corromperse, aun cuando se trate de un *agathos*.

A pesar del innatismo, existe un papel para la educación de los nobles. Por supuesto que sólo puede cumplirse en la medida en que el alumno posea previamente algún grado de virtud por naturaleza. La tarea de la educación simplemente consiste en desarrollar las disposiciones innatas, en ejercitarlas. Más que un maestro, el héroe olímpico tiene un entrenador que “[...] ha agujoneado su valor natural (*areta*), y lo ha elevado, con la ayuda de un dios, hasta esta gloria magnífica”.<sup>93</sup>

Píndaro parece no darse cuenta de que él mismo está asumiendo el papel de educador moral de sus conciudadanos: “El carcaj que pende sobre mi espalda contiene aún muchas saetas voladoras, que tienen una voz para los que son capaces de comprenderla; pero el vulgo necesita quien se la interprete”.<sup>94</sup> El educador es el poeta que posee ciertos conocimientos, y es capaz de interpretarlos y transmitirlos a quienes lo escuchan. Para Píndaro la poesía es un don divino que toca en suerte tener a muy pocos mortales; la inspiración del poeta es de origen divino y su misión es la de comunicar la verdad a quienes la desconocen, porque así lo ha dispuesto la divinidad. Educar, pues, es mandato divino.

---

<sup>91</sup> M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 30

<sup>92</sup> E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 40

<sup>93</sup> *Ol.* XI-20 y s., p.27

<sup>94</sup> *Ibid.*, II-84 y ss., p. 9

Así, vemos que con Píndaro sucede lo mismo que con Homero, Teognis y Simónides. Su postura innatista sobre el origen de la *arete* se resquebraja por inconsistente, y llega finalmente a una ambivalencia, que habrá de repercutir en un gran número de poetas y filósofos que le sucedieron. Quizá ha sido el poeta más citado de todos los arcaicos.

## 1.2 Adquisición de la *arete* campesina

Una voz distinta resonó en el paisaje heroico de guerreros y atletas. Alguien cantó a una moral diferente que enaltecía una virtud adquirida como recompensa por la realización del trabajo consciente, y que resultaba accesible para quienes no pertenecían a la nobleza, no tenían linaje, ni gozaban del favor divino. Era la voz de Hesíodo,<sup>95</sup> “el poeta de los humildes”,<sup>96</sup> quien nos permite conocer otra faceta del periodo clásico griego.

### 1.2.1 Hesíodo y la *arete* del trabajo

Si bien el lugar cronológico que le corresponde a Hesíodo en una genealogía de la poesía arcaica es inmediatamente después de Homero, lo coloco hasta el final del análisis que estoy realizando, porque deseo separarlo de los poetas innatistas, dado que la temática abordada por el beocio dista mucho de la heroica y su postura respecto del origen de la *arete* es diametralmente opuesta a la de aquéllos.

Los poemas hesiódicos sustituyen el mundo caballeresco de los nobles por el escenario rural de los campesinos; la guerra, por la agricultura y la ganadería; el héroe guerrero de las batallas, por el trabajador campesino que lucha contra la tierra y los elementos de la naturaleza; la moral heroica, por la moral campesina. Según Mondolfo, ya en el propio Homero comienza a prefigurarse la moral a la que cantará Hesíodo:

En aquel canto de la *Odisea* en que el trabajo y la actividad útil para la familia, se presentan como virtudes contrapuestas a las virtudes guerreras, se ve, como bien observa Pasquali, una

---

<sup>95</sup> Hesíodo es el poeta beocio del siglo VII a.C., quien compuso una serie de versos que después fueron compilados en los poemas *Teogonía* y *Los trabajos y los días* por gramáticos alejandrinos.

<sup>96</sup> José Lasso de la Vega, "Ética homérica" en *op. cit.*, p. 310

primera afirmación frente a la moral guerrera y heroica, de otra moral nítidamente distinta, doméstica y económica: primer paso hacia el vuelco que tiene lugar más tarde en Hesíodo, donde hay una sustitución [sic] (no más una simple contraposición) del apacible y benigno ideal campesino al ideal aventurero del héroe.<sup>97</sup>

La moral campesina se cimienta en valores, principios e ideales diferentes a los aristocráticos. Ahora, el trabajo y la justicia son los nuevos parámetros, los valores supremos, las *aretai* que convienen a la conducta humana.

Para Hesíodo, '*arete*' ya no significa excelencia, sino éxito, bienestar, distinción, mérito. La peculiaridad de este poeta es que sólo utiliza el término para referirse al ámbito exclusivamente humano. Ni los dioses, ni los animales ni los objetos inanimados son sujetos de *arete*. Otra característica en la obra de Hesíodo es que el adjetivo correspondiente a la *arete* es únicamente '*esthlos*', y no utiliza el superlativo '*aristos*'.

Por lo que respecta al origen de la *arete* en el ser humano, Hesíodo discrepa de la postura aristocrática y rechaza que sea innata. Toda la obra del poeta es un canto a las tres diferentes maneras en que la *arete* puede adquirirse: la primera de ellas –y la más importante– es a través del *trabajo*; la segunda, por la *piEDAD* practicada hacia los dioses; y la tercera, por la *mesura* de la conducta individual.

En los *Erga*, el poeta magnifica el valor del trabajo. Si bien éste es de origen divino, tiene dos caras: por un lado, es un don de los dioses para que los hombres sean “[...] ricos en greyes y en bienes, y mucho más [grandes ante] los inmortales [...] y] los hombres”;<sup>98</sup> y, por el otro, es el castigo que Zeus impuso a la humanidad, por la falta que al principio de los tiempos cometió Prometeo en su contra. La divinidad, irritada, “[...] para los hombres meditó tristes pesares”,<sup>99</sup> y entre éstos se encuentra el trabajo que produce fatiga. “Escoger la miseria [...] es fácil, llano el camino, y

---

<sup>97</sup> Rodolfo Mondolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, p. 29

<sup>98</sup> *Erga* 27. Cf. también 106 y s., 213 y 274

<sup>99</sup> *Ibid.*, 49

aquella muy cerca reside; mas ante el éxito (*arete*) el sudor pusieron los dioses inmortales, y larga y empinada la vía hacia él [...]",<sup>100</sup> sentencia Hesíodo.

De acuerdo con la moral campesina, existe una suerte de libre albedrío en el ser humano. Si bien el trabajo es una tarea impuesta por la divinidad, el hombre puede elegir entre cumplir o no con ella. Si trabaja, el hombre se humaniza y adquiere *arete*, con los consecuentes honor, dicha y fama, que lo enaltecen ante los ojos de los dioses y de los demás seres humanos. Si, por el contrario, no trabaja, entonces engendra vicios que le acarrearán desgracias, mala fama<sup>101</sup> y miseria, tornándolo despreciable ante dioses y humanos.

La *arete*, pues, para la moral campesina se adquiere como producto del trabajo justo, responsable y *consciente*, característica esta última que amerita una aclaración respecto del concepto de conocimiento que maneja el poeta.

Según Hesíodo, hay un conocimiento, una verdad, acerca del orden divino que gobierna al mundo. Se trata básicamente de seis principios, que Vianello resume de la siguiente manera:<sup>102</sup>

- 1) Existe una lucha buena (aquella que el hombre emprende para superarse y engendra bienestar) y otra mala (aquella que los inmortales impusieron como castigo a Prometeo por su desobediencia y engendra causa discordia) para los hombres;
- 2) El trabajo es una necesidad esencialmente humana;
- 3) La violencia arruina a los hombres y Zeus la castiga;
- 4) La justicia es norma de vida;

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, 287-290. Llama particularmente la atención la similitud que existe entre los *Erga* y el *Antiguo Testamento* de la *Biblia*, en donde Dios castiga al hombre por haber cometido el pecado original, diciéndole: "Como le hiciste caso a tu mujer y comiste del fruto del árbol del que te dije que no comieras, ahora la tierra va a estar bajo maldición por tu culpa; con duro trabajo la harás producir tu alimento durante toda tu vida. La tierra te dará espinos y cardos, y tendrás que comer plantas silvestres. Te ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la misma tierra de la cual fuiste formado, pues tierra eres y en tierra te convertirás". *Génesis* 17-19.

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, 287, 320-326 y 695-764. La fama para los campesinos es secundaria. Más bien sus esfuerzos van dirigidos a evitar la mala fama.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, Introducción, pp. CVIII-CX

5) Los trabajos han de ser oportunos para que tengan éxito; y

6) Hay días favorables para el trabajo.

En la medida en que el hombre conozca estos principios, su vida estará plena de prosperidad, y "el mejor en todo es aquel que, por sí, todo comprende, [...] y bueno es también aquel que obedece a quien bien aconseja; mas el que ni piensa de suyo, ni a otro escuchando se lo pone en el alma, aquél, pues, un hombre es inútil [sic]".<sup>103</sup> También, a partir de estos versos podemos inferir la relación que, para Hesíodo, existe entre el conocimiento de la verdad y el bien, porque el que conoce es bueno, mientras que el ignorante es malo.

Queda claro, entonces, que de ninguna manera la *arete* puede ser innata –ni por capricho divino ni por herencia–, sino que es el premio al que aspira quien trabaja con conocimiento de causa.

En cuanto a las otras dos vías que se abren al hombre para obtener *arete* –la piedad hacia los dioses y la conducta mesurada–, de cualquier manera se supeditan a la realización del trabajo justo y consciente. El hombre pío y moderado lo es, en última instancia, por su propio esfuerzo y por el conocimiento que los torna moralmente buenos.

Pero si bien Hesíodo sostiene que la *arete* se adquiere como esa suerte de premio al esfuerzo, no admite abiertamente que eso pueda lograrse mediante enseñanza. No obstante, al igual que ocurre con los otros poetas aquí analizados, los poemas hesiódicos son eminentemente didácticos. El poeta no sólo pretende educar moralmente a su hermano Perses, sino a todos sus contemporáneos, que no son "vientres tan sólo",<sup>104</sup> enseñándoles los seis principios básicos de la verdad. Si no, ¿cómo habrían de trabajar conscientemente?

Ya en los inicios de los *Erga*, Hesíodo revela que, como poeta, se considera conecedor de algunos principios morales, los cuales trata de enseñar a su hermano

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, 293-297

<sup>104</sup> *Teogonía* 26

Perses.<sup>105</sup> Asume el papel de maestro, quiere enseñar la verdad para que quienes lo escuchan se conviertan en *esthloi* u hombres de virtud. “Esa conciencia de enseñar la verdad es algo nuevo en relación con Homero, y la forma personal de la poesía de Hesíodo debe hallarse, de alguna [*sic*] manera, en conexión con ella. Es la característica peculiar del poeta griego que, mediante el conocimiento más profundo de las conexiones del mundo y de la vida, quiere conducir al hombre errado por el camino justo.”<sup>106</sup>

El instrumento que utiliza Hesíodo es el discurso parenético, como todos los poetas moralistas de su época, y así exhorta a su hermano: “¡Oh Perses!, tú esto guarda en el ánimo tuyo”;<sup>107</sup> aconseja: “[...] escucha la justicia y no alimentes violencia”;<sup>108</sup> ejemplifica: “[...] el hombre inútil en el trabajo no colma el granero”.<sup>109</sup> Ése es el tenor exhortativo constante de los poemas hesiódicos.

Todo esto revela que, en realidad, para Hesíodo la *arete* puede ser enseñada. El tono didáctico de su discursividad, su confianza en “hacer bueno” a su hermano Perses, son testimonio de aquello. Al respecto, Jaeger comenta:

Perses, y quienquiera que oiga las doctrinas del poeta, debe hallarse dispuesto a dejarse guiar por él si no es capaz de conocer, en su propia intimidad, lo que le aprovecha y lo que le perjudica. Así se justifica y adquiere sentido la totalidad de su enseñanza. Estos versos han valido en la ética filosófica posterior como el primer fundamento de toda doctrina ética y pedagógica. [... en los *Erga*) juega un papel de la mayor importancia la cuestión del conocimiento. Perses no tiene una concepción justa. Pero el poeta debe dar por supuesto que es posible enseñarla, desde el momento en que trata de comunicarle su propia convicción y de influir en él.<sup>110</sup>

Pero una inconsistencia mayor se da en el canto hesiódico. En el proemio de los *Erga* leemos lo siguiente: “Musas de Pieria, [...] aquí hablad de Zeus [...] por el cual los hombres mortales, sin fama igual que afamados, notos e ignotos son, por

---

<sup>105</sup> *Erga* 286

<sup>106</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 83

<sup>107</sup> *Erga* 27

<sup>108</sup> *Ibid.*, 213

<sup>109</sup> *Ibid.*, 411

<sup>110</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 79

voluntad del gran Zeus. Pues fácilmente él da fuerza, fácilmente al fuerte derriba, fácilmente disminuye al muy claro y acrece al oscuro, y fácilmente al torcido endereza y encoge al soberbio [...]”.<sup>111</sup> Estas líneas contradicen, de manera sintomática, la creencia de Hesíodo en el sentido de que los seres humanos dependen de su propio esfuerzo para moldear su naturaleza y para adquirir *arete*. Los versos indican claramente que eso depende del arbitrio divino. Con ello, la *arete* rebasa el ámbito de la voluntad humana, tornándose tema de innatismo. Si los dioses así lo quieren, se posee *arete*, pero si no, entonces de nada sirve el esfuerzo por adquirir conocimiento ni, por ende, *arete*.

Así, pues, desde la perspectiva opuesta a la de los poetas heroicos, el camino conduce a Hesíodo al mismo punto de arriba que aquéllos: si bien la *arete* es fruto del trabajo que dignifica al individuo, que tiene la posibilidad de ser adquirida mediante esfuerzo, tal y como postulaba la moral campesina, más tarde asume que también puede obtenerse por enseñanza, y, además, en otro lugar admite que la *arete* es una disposición innata concedida por la divinidad. Prevalece, en este poeta, la misma ambivalencia de los poetas innatistas respecto del origen de la *arete*. La repercusión de tal inconsistencia se dejará sentir en la poesía y filosofía posteriores, del mismo modo como ocurrió con los poetas innatistas. Evidentemente, el impacto hesiódico se dejará sentir en el pensamiento platónico, como veremos en su momento.

### **1.3 Ambivalencia del origen de la *arete* en la moral arcaica**

Después de este breve acercamiento a la poesía clásica que retrata parte de la moral arcaica, y en el que hemos visto cómo unos poetas asumen la concepción innatista de la *arete*, mientras que otros la ven como resultado del esfuerzo, podemos desprender algunas consideraciones.

Homero, al retratar la moral de sus contemporáneos en la *Ilíada* y la *Odisea*, a pesar de que asume la creencia impuesta en el sentido de que la *arete* es innata, afirmando que se tiene por capricho divino o por linaje, también supone que puede

---

<sup>111</sup> *Erga* 1-7

ser transmitida de alguna manera, como lo demuestran el ejemplo educador de Fénix y el papel que el propio Homero adopta al tratar de educar a sus contemporáneos.

En cuanto a Teognis, éste admite, de acuerdo con la moral arcaica, que los dioses son los dadores de la *arete* y también de la inteligencia, gracias a la cual es posible “conocer la medida de toda cosa”. Con el uso de esa inteligencia el hombre también puede adquirir *arete* de algún modo; de lo contrario, Teognis no intentaría enseñársela a Cirno. Una vez más, el poeta asume el papel de educador.

Simónides, por su parte, advierte que la fragilidad humana es grande ante la adversidad: aunque se posea la *arete* como don divino desde el nacimiento, los *agathoi* pueden tornarse *kakoi*. Si bien el poeta supone que no puede ocurrir lo contrario, es decir, que los *kakoi* se conviertan en *agathoi*, porque “es el mejor aquel a quien los dioses favorecen”, también le concede gran mérito al esfuerzo individual, como si de éste dependiera tener o no *arete*. Así, pues, todo parece indicar que la *arete* también puede adquirirse mediante esfuerzo. La tarea educadora del poeta, en este caso, también es adoptada por Simónides.

Píndaro mismo se erige como educador de sus conciudadanos, pese a haber adoptado en un principio la postura innatista de la *arete*, tal y como lo imponía la moral arcaica. Por un lado, entonces, la *arete* es innata, pero, por otro, el atleta tiene que *esforzarse* por conquistarla en la justa deportiva.

Desde la perspectiva opuesta a la de los poetas heroicos, el camino conduce a Hesíodo al mismo punto de arriba que aquéllos: si bien la *arete* es fruto del trabajo que dignifica al individuo, que tiene la posibilidad de ser adquirida mediante esfuerzo, tal y como postulaba la moral campesina, más tarde asume que también puede obtenerse por enseñanza, y, además, termina por aceptar que la *arete* es una disposición innata concedida por la divinidad.

Los cinco poetas arcaicos –cuatro innatistas que cantan a la moral heroica y uno que canta a la moral campesina– evidencian una marcada inconsistencia respecto del origen de la *arete* que prevalecía en la moral arcaica. Lo mismo presuponen que la

*arete* se tiene por naturaleza –ya como don divino, ya por linaje–, como admiten que también puede adquirirse por esfuerzo o, al menos parcialmente, mediante enseñanza.

Un rasgo común que tienen los cinco poetas, cuando reconocen que la *arete* puede ser enseñada, es que la consideran una especie de *techne*. Si es *techne*, por lo tanto, hay maestros –en este caso los cinco poetas se erigen como tales– y hay alumnos a los que se puede enseñar –llámense Cirno, Perses o coetáneos. Además, la herramienta didáctica que utilizan los poetas es el discurso parenético: mediante el ejemplo y la exhortación intentan promover el ejercicio de la *arete*.

Otro aspecto en el que coinciden los cinco poetas es en el sentido moralizante de la *arete* que impone la sociedad al individuo desde su nacimiento. Todos los poemas exhortativos van en ese tenor: los padres, conciudadanos, maestros y demás, esperan que el individuo observe una conducta virtuosa. Ricos o pobres, nobles o plebeyos, todos recibimos un condicionamiento social respecto de la virtud que nos hará moralmente buenos.

Lo anterior, pues, es parte del legado que recibe Platón de los poetas griegos en relación con el origen de la *arete*. Toca ahora examinar cuál es la aportación de los sofistas y de Sócrates al respecto, antes de revisar cómo es que traslada Platón toda esta herencia al ámbito de la filosofía.

## Capítulo 2

### De los sofistas a Sócrates, ¿puede enseñarse la *arete*?

Después de haber navegado brevemente por el océano poético de la Grecia clásica, nos quedamos con el aroma de ambivalencia que dejaron los poetas y la moral arcaica que representaban, con respecto al origen de la *arete*. Para examinar qué hizo Platón con esa herencia, no podemos omitir el hecho de que, entre los poetas clásicos y el filósofo ateniense, mediaron cronológica e ideológicamente los sofistas y Sócrates.

El siglo V a.C. y Atenas son el nuevo escenario donde habrá de florecer la filosofía. Entre las costumbres de aquella época continuaba imperando la moral arcaica, pero aparecen nuevos personajes que van a modificar el paisaje cotidiano: por un lado, ciertos maestros que ofrecían sus servicios a los nobles para la educación de sus hijos y, por otro, el hijo de un escultor y una partera, cuyo lema era no saber nada, pero que quería saberlo todo en relación con el cuidado del alma y la virtud. Un hombre que nunca se reconoció maestro, pero cuyo paradigma como tal se convirtió en patrimonio universal.

Echemos un breve vistazo, pues, al ambiente que enmarcó la vida y la obra de Platón.

#### 2.1 La *arete* en la nueva *polis*

La Atenas del siglo V a.C. es el espacio y es el tiempo en que inciden personajes como Pericles, Sófocles, Aristides, Tucídides, Gorgias y Sócrates, entre muchas otras celebridades. Hay un nuevo escenario político, económico y social, como consecuencia del triunfo de los griegos en las Guerras Médicas. Atenas, liderada por Pericles, vence a los persas y, sin su interferencia, comienza a prefigurarse como el gran imperio que llegaría a ser. Asimismo, grandes cambios comienzan a darse en Atenas: emerge una nueva ideología que redefine la concepción de la *polis* y, por ende, de la ciudadanía y de la sociedad; esto es, ahora hay una orientación política hacia la democracia; comienza una poderosa incursión de la región en el comercio

internacional; se produce el florecimiento de la mayoría de las artes; se da una gran innovación en cuanto a la educación que, como dice Jaeger, siempre va de la mano de la *arete*.<sup>112</sup> En cuanto a la moral, los atenienses conservan la esencia arcaica, si bien redefinen varios de sus conceptos y principios. Como suele suceder en la historia de la humanidad, para ese entonces hay un cambio de escenario profundo –en lo económico, político, social, religioso–, pero, en el ámbito moral, el ser humano sigue siendo prácticamente el mismo. Seguramente por ello es tan afortunada la definición de Aristóteles cuando dice que el hombre es un “animal de costumbres”.

Por lo que respecta al ámbito social –decía–, surge un nuevo tipo de sociedad. La antigua estructura ateniense –tradicional, aristocrática y conservadora– da paso, en la nueva *polis*, a una sociedad más bien de tipo urbano e integrada por ciudadanos libres. Éstos son los nuevos actores sociales que ascienden al poder y que se esfuerzan por borrar la imagen de los antiguos aristócratas para implantar la suya. Se sienten en franca desventaja ante éstos, porque la creencia ancestral aseguraba que descendían de los dioses y, por eso, eran superiores al resto de los mortales. La aristocracia era el primado de los *aristoi*. Pese a su tonalidad democrática, para estar un poco a la altura de sus antecesores, los miembros de la nueva clase en el poder se autoproclaman descendientes de alguna noble estirpe, como de la ática, por ejemplo.

En cuanto a lo moral, el nuevo ideal del ciudadano ya no es el héroe bélico que va a la guerra para lograr fama, honor, gloria e inmortalidad, desplegando *hybris* y *andreia* en el campo de batalla. El modelo a seguir, ahora, es otro: el buen ciudadano con miras al gran estadista. Las batallas ya no se libran en el campo bélico, sino en la *polis*, en las asambleas públicas. Sin embargo, el griego del siglo V a.C. continúa aspirando, aunque ahora de manera más intensa para autoafirmarse, al ideal de la *kalokagathia*. Además de ser bello y bueno, ahora quiere ser sabio. Como en la antigua usanza, la *arete* sigue siendo la vía para alcanzar dicho ideal.

---

<sup>112</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 263

En este nuevo contexto, si bien la definición del término '*arete*' sigue siendo la misma –excelencia–, su uso y características cambian. La *arete* heroica tiene que ceder el lugar a una que satisfaga el ideal político del hombre de Estado. El *aristos* ya no va a ser más el héroe bélico, ni el atleta vencedor, ni el campesino esforzado, sino el estadista que pronuncie bellos y persuasivos discursos y se ocupe del bien público. En eso habrá de consistir la *arete* política. Si bien la moral se vincula generalmente con la política, en la sociedad ateniense del siglo V a.C. la relación cobra un especial énfasis.

Pero, ¿de dónde proviene la nueva *arete* del ciudadano? La postura innatista arcaica es puesta en crisis, porque ya no sirve para justificar la posesión de dicha *arete*. La masa que ahora incursiona en la política del Estado griego, al no descender de los dioses, ni tener linaje la mayoría de sus miembros, no puede ofrecer testimonio de que posee *arete* por nacimiento. Los ciudadanos de la *polis* tienen que justificar su *arete* de algún modo distinto a la explicación dada antes por Homero, Teognis, Simónides y Píndaro, o por Hesíodo. La única vía de explicación plausible parece ser que los estadistas han tenido que adquirir su *arete* mediante enseñanza.<sup>113</sup>

Como la *arete* no se muestra del todo como innata, entonces la sociedad ateniense precisa de una educación que le permita alcanzar sus ideales y obtener la *arete* que no posee por nacimiento. El ciudadano necesita educarse de tal manera que su formación incluya los elementos corporales e ideales de antaño –porque siguen siendo griegos y, en cierto modo, conservadores–, pero que también contemple el aspecto espiritual o intelectual. Ya no basta la mera transmisión oral de las habilidades como se había venido haciendo tradicionalmente de padres a hijos, sino que ahora se requiere una formación integral, en el más amplio sentido de la palabra.

---

<sup>113</sup> Es en este contexto histórico en el que estoy hablando, que Jaeger ubica, *stricto sensu*, el nacimiento de la *paideia* griega. Cf. *ibid.*, cap. III, pp. 263-302. Corrían los tiempos de Sófocles, y a pesar de que existe un antecedente de la educación en Esquilo respecto de la crianza de los niños (cf. *Los siete contra Tebas*, 18), Jaeger considera que es en el siglo V a.C. cuando la *paideia* realmente nace y se consolida. Los poemas trágicos de Sófocles son el mejor ejemplo de ello, como nos muestra aquel autor.

El nacimiento de la *paideia* griega es el ejemplo y el modelo para este axioma capital de toda educación humana. Su finalidad era la superación de los privilegios de la antigua educación para la cual la *areté* sólo era accesible a los que poseían sangre divina. Cosa no difícil de alcanzar para el pensamiento racional que iba prevaleciendo. Sólo parecía haber un camino para llegar a la consecuencia de este fin: la formación consciente del espíritu en cuya fuerza ilimitada se hallaban inclinados a creer los nuevos tiempos. Poco podían perturbarla las burlas de Píndaro acerca de los ‘que han aprendido’. La *areté* política no podía ni debía depender de la sangre noble, si la admisión de la masa en el estado, que parecía ser ya incontenible, no había de ser considerada como un falso camino. Y si el moderno estado ciudadano se había apropiado de la *areté* corporal de la nobleza mediante la institución del gimnasio ¿por qué no había de ser posible conseguir las innegables cualidades rectoras heredadas por aquella clase mediante una educación consciente por la vía espiritual?<sup>114</sup>

De manera, pues, que la necesidad de una educación espiritual o intelectual surge porque es la nueva manera de adquirir *arete*. Cambiaron los tiempos, las circunstancias y la mentalidad, como he señalado, pero los atenienses seguían en pos de la *arete* aunque ésta tuviera una nueva cara.

## 2.2 La sofística y la enseñanza de la *arete*

La respuesta para atender la nueva urgencia social en Atenas, en materia de educación, proviene de inmediato por parte de un grupo de destacados oradores. Estos personajes comienzan a ofertar sus servicios a la nueva clase en el poder, como una suerte de profesores itinerantes. Conforme el tiempo transcurre, el grupo se va posicionando y va adquiriendo mayor prestigio. Entre ellos se cuentan figuras de la talla de Protágoras, Gorgias, Pródico, Hippias y Critias.

En un principio, esos profesores son llamados “sabios” a secas, pero, con el paso del tiempo, comienza a nombrárseles “sofistas”. Se denomina “*sophistes*” a todo aquel que hace profesión de enseñar sabiduría. El momento en que surge el primero de ellos es incierto, pero ya poetas como Homero, Eurípides, Esquilo y Sófocles, mencionan en sus poemas al *sophos* para designar al sabio o experto –desde luego, sin distinguir entre filósofo y sofista aún–, que poseía una cierta inteligencia y

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 264

habilidad prácticas. Píndaro es quien comienza a utilizar el término ‘*sophistes*’. Pero el primero que acepta el título de “sofista” es Protágoras, según las palabras que le dirige Sócrates: “[...] a tal grado confías en ti mismo que, mientras otros esconden este arte, tú, descubriéndote abiertamente ante todos los griegos, llamándote ‘sofista’, te revelas como maestro de la educación y de la virtud, como el primero que cree justo obtener dinero por ello”.<sup>115</sup>

Debido a que en la nueva estructura social del Estado –como anotaba–, el ciudadano es un miembro activo de la *polis*,<sup>116</sup> la tarea educadora se orienta a que el hombre alcance la plenitud ahí. Esto es, se le exhorta a que participe en los asuntos de su comunidad, a que sea un buen ciudadano, a que se prepare para llegar a ser un buen estadista; en suma, a que adquiera la *arete* política necesaria, ya que la buena convivencia es indispensable para el funcionamiento de la *polis*.

Tal es el prontuario que forma parte del nuevo programa educativo que venden los sofistas.<sup>117</sup> Su oferta está dirigida exclusivamente a los ciudadanos ricos –quizá sería más preciso decir “nuevos ricos”; la mayoría de ellos comerciantes– debido a que sólo éstos, en primer lugar, pueden pagar las caras lecciones y, en segundo, a que están ávidos de que sus hijos lleguen a ocupar los puestos de poder en el futuro. Quieren prepararlos para que formen parte de los nuevos cuadros gobernantes. Si bien he mencionado antes a una “masa”, debo aclarar que el grupo en el poder continúa siendo una minoría restringida en comparación con el grueso de la población. Obviamente los sofistas no ofrecen sus lecciones a cualquier persona, sino sólo a una élite.

Según los sofistas, como la *arete* no es del todo innata, se trata de algo que ellos pueden enseñar. Ya no es más la *arete* heroica obtenida por don divino, linaje o herencia, ni la *arete* campesina obtenida mediante el sudor de la frente, sino una *arete* basada en conocimientos y aplicada primordialmente a la política. Menón da

<sup>115</sup> *Protágoras* 348e-349a. Cf. también *Menón* 91b

<sup>116</sup> De ahí viene el sentido originario de ‘política’, lo relativo a la *polis*.

<sup>117</sup> Lamentablemente, no se conserva escrito alguno de los sofistas que pudiera servirnos como testimonio directo de su labor. Todo lo que sabemos de ellos es por referencias de los poetas, de Platón, de Aristóteles o de Diógenes Laercio.

a Sócrates la definición de Gorgias, para quien la *arete* consiste en “[...] ser capaz de gobernar a los hombres [...]”.<sup>118</sup> Se refiere a una *arete* política basada en el *saber*; en otras palabras, se refiere a la aptitud intelectual y oratoria que debe poseer el nuevo hombre de Estado, o sea, el nuevo caudillo, para llegar a ser mejor.

Cabe señalar que ese concepto de *arete* que manejan los sofistas, no es del todo original. Teognis ya había mencionado en sus poemas que el hombre virtuoso poseía la capacidad innata de gobernar su ciudad, además de otras cualidades como la justicia, la moderación, el buen juicio, etcétera.<sup>119</sup>

Una de las características más relevantes del saber que ofrecen los sofistas es mencionada por Platón en *Teeteto*, donde recoge la famosa sentencia de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, que son, y de las que no son, que no son”.<sup>120</sup> Este juicio universal nos revela el valor que para los sofistas posee la verdad –cada quien posee su propia verdad– y, por ende, el tipo de conocimiento relativo que transmiten.

Los propios sofistas se autoproclaman maestros de *arete*, lo cual consiste en que pueden enseñar, según hace ver Protágoras a Hipócrates, “[...] la prudencia en asuntos familiares, a saber, cómo podría administrar su casa de la mejor manera, y en los asuntos de la ciudad, cómo podría ser lo más capaz tanto para actuar como para hablar.”<sup>121</sup>

Es comprensible que en una Atenas democrática el arma indispensable para ejercer la política, sin lugar a dudas, sea la retórica, porque da poder a quien la domina. Los políticos tienen que hacer gala retórica durante las asambleas públicas, pronunciando bellos y persuasivos discursos. Por tal motivo, la educación de los nuevos líderes tiene que basarse en la elocuencia. Y esto es precisamente lo que ofrecen enseñar los sofistas, al fin magníficos oradores todos ellos. Gorgias, en

<sup>118</sup> *Menón* 73c-d. Cf. también *Gorgias* 466b

<sup>119</sup> V. *supra*, p. 21

<sup>120</sup> *Teeteto* 152a. El relativismo de Protágoras es absoluto, a diferencia del relativismo “relativo” de Heráclito, quien tiempo atrás había sentenciado: “*panta rei*” –todo cambia–, pero dejaba al menos un minúsculo asidero al completar su idea: “lo único que permanece es el cambio”. Con Protágoras aun el principio del cambio puede cambiar.

<sup>121</sup> *Protágoras* 318e-319a

especial, sostiene que la grandeza del así llamado arte retórica radica en el hecho de elevar la fuerza oral a una instancia decisiva en la política, siendo ésta el terreno más sobresaliente del quehacer humano. Protágoras, por su parte, asevera que con la retórica puede convertirse en más fuerte el argumento más débil.

Al igual que ocurrirá con Sócrates y Platón más tarde, los sofistas vuelven la mirada hacia los poetas arcaicos. Hasta en el *Protágoras* de Platón se atribuyen al sofista estas palabras: “Yo afirmo que el arte sofístico es antiguo, pero que los antiguos que lo manejaban, por temor a la aversión en su contra, la han tomado como pretexto y la han encubierto, unos mediante la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides; otros a su vez mediante misterios y oráculos, a saber, los de las escuelas de Orfeo y Museo [...]”.<sup>122</sup> De cualquier modo, las obras de Homero y de Hesíodo representan para estos oradores un verdadero compendio enciclopédico de todos los conocimientos humanos. En ellos y en los demás poetas encuentran un repertorio completo en cuanto a las reglas morales para la conducta, así como el afán educador que destaco en el primer capítulo de este trabajo, con la peculiaridad de que los sofistas lo asumen plenamente, aunque con intenciones utilitarias y mercantiles. Mientras los poetas tratan de educar a todos sus contemporáneos, los sofistas sólo a quienes les paguen por hacerlo.

Acostumbrado a apoyarse en el prestigio educativo de los grandes poetas de la Antigüedad, desde Homero hasta Simónides, y en la herencia de su sabiduría, que los sofistas se esforzaban en transformar en una sabiduría escolar y moralizante, Protágoras invierte los papeles y ve en aquellos héroes del espíritu los antecesores de su arte, que bajo el manto de la poesía quería ocultar a la sociedad recelosa de su tiempo el hecho de que todos y cada uno de ellos eran sofistas.<sup>123</sup>

En su retrospectiva del saber compendiado, los sofistas dejan a un lado el interés por la naturaleza y centran su atención en el hombre. El programa educativo de Protágoras, por ejemplo, incluye gramática, retórica, dialéctica, poesía y música, porque desea formar al alumno en diversos campos humanísticos, apuntando particularmente hacia las ramas sociales del saber, es decir, la política y la ética.

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, 316d

<sup>123</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 494

Manifiesta un poco de desprecio hacia las otras ramas del saber –aritmética, cálculo, astronomía y geometría– que enseñan otros colegas suyos, como Hipias.<sup>124</sup> Los sofistas, en general, parten de un concepto de hombre ya no en abstracto, sino en tanto miembro de la sociedad, como más adelante hará el propio Platón. Por eso, algo que tienen en común es que todos ellos pretenden enseñar la *arete* política, aunque puede ser que difieran en otros aspectos. Según Jaeger, los sofistas son una suerte de filólogos, retóricos, pedagogos y literatos, con los que “[...] se ha llegado al convencimiento de que la naturaleza (*physis*) es el fundamento de toda posible educación. La obra educadora se realiza mediante la enseñanza (*mathesis*), el adoctrinamiento (*didaskalia*) y el ejercicio (*askesis*), que hace de lo enseñado una segunda naturaleza”.<sup>125</sup>

En su momento, los poetas ya habían ensalzado el arte oratoria, como cuando Hesíodo alaba la elocuencia de un rey en la *Teogonía*:

[...] sobre la lengua le vierten un dulce rocío y de su boca las palabras fluyen de miel; y los hombres, todos, miran hacia él mientras hace justicia con rectas sentencias; y él, hablando de modo certero, pronto, incluso un gran pleito, con pericia termina. Pues por eso son los reyes prudentes, porque a los hombres agraviados, en el ágora reparación ellos dan fácilmente, exhortando con suaves palabras. Cuando va entre la gente como a un dios lo propician por su dulce respeto, y entre los congregados descuella. Tal de las Musas el don sagrado a los hombres. Porque [...] proceden [...] de Zeus los reyes. Dichoso aquel que las Musas quieren: dulce fluye de su boca el acento.<sup>126</sup>

En ese mismo tenor, Platón atribuye al sofista Hipias las siguientes palabras, cuando en el diálogo del mismo nombre, éste reprende a Sócrates diciéndole:

Pero lo bello y digno de estimación es ser capaz de ofrecer un discurso adecuado y bello ante un tribunal, [...] convencer y retirarse llevando no estas nimiedades, sino el mayor premio, la salvación de uno mismo, la de sus propios bienes y la de los amigos. A esto hay que consagrarse, mandando a paseo todas

---

<sup>124</sup> Cf. *Protágoras* 318d-e

<sup>125</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 280

<sup>126</sup> *Teogonía* 81-96

estas insignificancias, a fin de no parecer muy necio, al estar metido, como ahora, en tonterías y vaciedades.<sup>127</sup>

Pero si la retórica es colocada en el mismo plano que la inspiración poética, los sofistas hacen de ella una profesión, a diferencia de los poetas. Tanto unos como otros explotaron el aspecto lucrativo de su quehacer –los poetas también vendían su trabajo a los ricos–, pero los sofistas venden su técnica a quienes los contratan.

A pesar de que los sofistas pretenden enseñar a sus alumnos la *arete* política, son inconsistentes cuando ellos mismos se dan cuenta de que existen ciertas cualidades que un hombre de Estado ha de tener, pero que no es posible enseñarle, a saber, el tacto, la presencia de espíritu y la previsión.<sup>128</sup> Éstos son dones *innatos*. Por otra parte, el propio Protágoras termina por admitir ante Sócrates que la *arete* política es un don divino que todo mundo posee por naturaleza, lo cual será materia de amplio análisis en el tercer capítulo de este trabajo.

Era de esperar que el afán de los sofistas por encontrar entre los poetas a sus antecesores para posicionar su profesión, tarde o temprano terminaría por permear en sus enseñanzas la antigua ambivalencia respecto del origen de la *arete* que ya he señalado antes, a fuerza de citarlos de manera tan recurrente y de utilizar indiscriminadamente su acervo enciclopédico como material didáctico. Mezclan los cantos de Homero, Teognis y Píndaro con los de Hesíodo. Como hemos visto ya, la postura de éste es opuesta a la de los poetas heroicos. Por no analizar la incongruencia, a pesar de pretender enseñar la *arete* transmisible, los sofistas caen en la trampa ambivalente y terminan por admitir que también hay virtudes innatas.

Las críticas a los sofistas ya se habían dejado sentir desde antes de que Sócrates los hiciera blanco de su indagación. Píndaro, por ejemplo, los había llamado “charlatanes” cuando se anunciaban como maestros de virtud. Sófocles criticaba que cobraran sus enseñanzas, y los aristócratas conservadores se habían escandalizado con la nueva pretensión educativa de la *arete*, porque seguían defendiendo la tesis innatista. Pero ante todo este malestar colectivo que

<sup>127</sup> *Hippias Mayor* 304a-b

<sup>128</sup> Se trata de las *aretai* que, según Tucídides, posee Temístocles de manera innata. Cf. *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libros I-38.

suscitaron, el mérito de los sofistas es innegable al haber abonado el terreno con los temas que habría de abordar la nueva filosofía, colocando al ser humano en el centro del universo. Más aún, contribuyeron en gran medida a la revaloración de la *arete* y abrieron de manera explícita la posibilidad de su adquisición mediante enseñanza.

Es indiscutible que, gracias a la aportación de los sofistas, la filosofía también da un giro radical en su temática. De examinar la naturaleza y el ser, la atención de los filósofos se orienta ahora al hombre. La educación y la moral, por tanto, son puestas en la mira, y la naturaleza de la *arete*, así como su origen, ocuparán un lugar preponderante en la reflexión filosófica de Sócrates, como veremos a continuación.

### **2.3 El legado de Sócrates: la virtud es conocimiento**

Ciertamente, el movimiento sofístico provoca la irrupción de Sócrates en el panorama ateniense del siglo V a.C. y en el escenario filosófico universal. Al pretender poner al desnudo el verdadero rostro de los sofistas, demostrando que no eran los maestros de *arete* que decían ser, y que ni siquiera sabían qué cosa era aquello que enseñaban, el hombre más sabio de Grecia –según lo había informado el oráculo de Delfos a Querofonte<sup>129</sup>– representa un parteaguas en la historia de la filosofía. Sencillamente puede hablarse de un antes y un después de Sócrates en ese rubro.

Narrado de viva voz por el discípulo que lo inmortalizaría y que fue testigo presencial de los hechos, Sócrates, “el *mejor [aristos]*, el más sensato y el más justo de todos los hombres”,<sup>130</sup> fue acusado injustamente de haber cometido los delitos de impiedad y corrupción de menores. Sus acusadores formales –Ánito, Meleto y Licón–, impelidos por sus principios morales arcaicos, denunciaron al filósofo y lo llevaron a juicio, con el funesto desenlace conocido.

---

<sup>129</sup> Cf. *Apología* 21a

<sup>130</sup> *Fedón* 118a. El subrayado es mío.

Por ironía del destino, además, Sócrates tuvo que deslindarse durante su defensa de la categoría de sofista, con la que lo habían etiquetado Aristófanes y algunos conservadores de la época. El hijo de Sofronisco y Fenarete, según “la voz del pueblo”, violentaba la moral vigente, al hablar de nuevas deidades, y corrompía a los jóvenes, al hablarles del cuidado del alma. Y así quedó registrado en la historia de la humanidad el hecho de que “el más sabio de todos los hombres” fue condenado a morir como castigo por contravenir las leyes y la moral atenienses.

Pero, ¿cuál fue realmente la falta cometida por Sócrates que desencadenó la acción legal de sus acusadores? ¿Qué normas morales puso en crisis? ¿Cuál fue la nueva propuesta que tanto incomodó a los moralistas conservadores, al grado de que la mayoría de los jueces prefirió condenarlo a muerte? Los diálogos platónicos dan cuenta de todo ello.

Para empezar, ¿quién era Sócrates<sup>131</sup> y cuál era su misión ante los ojos de Platón? La respuesta la ofrece en uno de sus primeros diálogos y la pone en labios del maestro mismo:

Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: ‘Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendras [*sic*] las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por *cómo tu alma va a ser lo mejor posible?*’. Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, *si me parece que no ha adquirido la virtud* y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que

---

<sup>131</sup> Quiero aclarar que, por el momento, no me interesa detenerme a examinar la posible distancia entre el Sócrates histórico y el Sócrates que Platón nos presenta a lo largo de los diálogos. Han corrido ríos de tinta al respecto. A mí sólo me interesa la imagen de Sócrates que Platón tenía en mente cuando concibió su filosofía.

intentar persuadirlos, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de *que ésta sea lo mejor posible*, diciéndoos: ‘*No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos*’.<sup>132</sup>

Asumiendo el papel de una cierta conciencia del pueblo ateniense, por mandato divino, Sócrates decide ocuparse de la virtud<sup>133</sup> y cuidar del alma del individuo para hacerlo mejor. Consagra su vida entera a esas dignas tareas, de manera tal que por eso se dice que Sócrates vivió y murió por y para la virtud. La enseñó con su vida y con su muerte. Y Platón recogió, por fortuna, el testimonio de ello.

Y ¿qué es la virtud para Sócrates? Más que dar una definición, Sócrates se dedica a investigar mayéuticamente en qué consiste, porque su premisa básica –“yo sólo sé que nada sé”– le obliga a reconocer su ignorancia de las cosas, a la vez que le estimula a buscar el conocimiento. Por obvias razones, a quienes recurre para que le ilustren respecto de la *arete*, en primera instancia, es a los “maestros de virtud” y a sus discípulos, esto es, a los sofistas y a aquellos que han pagado sus lecciones para adquirirla.

El punto de partida de la indagación socrática, una vez que se ha reconocido la ignorancia de aquello que se pretende conocer, es del tenor siguiente: “[...] ¿no se debe encontrar por lo menos esto en nosotros: el saber qué es la virtud? Pues si no supiéramos en absoluto qué es la virtud, ¿de qué manera podríamos aconsejar a alguien cómo se adquiere de la mejor manera?”.<sup>134</sup> Ésa sería, pues, una cuestión inicial, pero en algunos diálogos nos encontramos con que la pregunta central de Sócrates es por la naturaleza, en el *Laques*, de la *andreia* (valentía);<sup>135</sup> en el *Cármides*, de la *sophrosyne* (templanza);<sup>136</sup> en el *Eutifrón*, de la *hosiotetes* (piedad);<sup>137</sup> en el primer libro de *La República*, de la *dikaiosyne* (justicia).<sup>138</sup> Al preguntarse por

<sup>132</sup> *Apología* 29d-30b. Los subrayados son míos.

<sup>133</sup> A partir de este momento, cada vez que mencione a la *arete* en relación con Sócrates, voy a utilizar la palabra ‘virtud’, con la finalidad de enfatizar la carga moral que le imprime el filósofo.

<sup>134</sup> *Laques* 190b

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*, 190e

<sup>136</sup> Cf. *Cármides* 159a

<sup>137</sup> Cf. *Eutifrón* 5d

<sup>138</sup> Cf. *República* I-331c

una virtud en particular, lo que Sócrates busca es la esencia común en todas ellas, su unidad, aquello que las hace ser virtudes y no otra cosa. Hasta el diálogo *Menón* lo plantea de manera explícita: “¿qué afirmas tú que es la virtud?”<sup>139</sup>

Otro de los motivos que pueden explicar la preocupación de Sócrates por el tema de la virtud –aparte del mandato divino que menciona en la *Apología*–, es la decadencia moral del mundo y el momento que le tocó vivir. Cuando Gómez Robledo examina la evolución del concepto de la *areté* en Grecia, a propósito de Hesíodo, comenta lo siguiente:

Fue una pena que esta alta concepción de la *areté*, radicada esta vez en la justicia y el trabajo, no hubiera arraigado tanto como para haberse impuesto victoriosamente en la Atenas tan culta, pero tan estragada moralmente del siglo V. Desgraciadamente no fue así, salvo tal vez entre la población campesina y trabajadora, que no contaba para nada en la gestión de la cosa pública. En los círculos dirigentes, en cambio, y en la juventud ambiciosa, la *areté* fue esta vez no ya la bravura de los tiempos heroicos, pero tampoco la rectitud moral, sino la ‘habilidad’ para ganar, lo más rápidamente que fuera posible, los puestos de mando. Esta habilidad se la daba, muy rápidamente también, la enseñanza retórica y sofística, con un barniz de cultura general y la destreza oratoria, que era lo más importante, para poder dominar en las asambleas. El dominio de sí mismo y el respeto de la justicia no tenían mayor importancia.<sup>140</sup>

Ésa es una buena y sucinta reseña del panorama que contempla Sócrates. Con espíritu crítico se da a la tarea de investigar cuál es la contribución de los sofistas al mundo de aquel momento, y lo que encuentra es que la virtud que enseñan los sofistas no tiene nada que ver con el cuidado del alma, ni con el bien público o privado, y peor aún, ni con la virtud misma. También, detecta las fallas enormes de la moral arcaica vigente y, siguiendo su vocación filosófica, es así como decide dedicarse al cuidado del alma de los jóvenes para que lleguen a ser virtuosos, mediante el método de la mayéutica.

En *Menón* hay un hermoso pasaje que describe el efecto que causaba en ciertas personas la acción filosófica de Sócrates, que bien vale la pena evocar aquí:

---

<sup>139</sup> *Menón* 71d

<sup>140</sup> A. Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 96 y 97

Sócrates, yo oí antes de encontrarte que tú mismo no estás sino en apuros, y que también poner así a los otros. Y ahora, como me parece, me fascinas, y me envenenas y sencillamente me encantas, así que he llegado a estar pleno de confusión. Y si se puede bromear un poco, se me hace que tanto en la figura como en lo demás te pareces perfectamente a ese ancho pez torpedo del mar. Porque éste hace que se entumezca el que siempre se le acerca y lo toca, y tú pareces haberme hecho algo así ahora [...]. Pues, en verdad, yo estoy entumecido de alma y boca y no encuentro qué contestarte.<sup>141</sup>

Una vez aclarado el punto de que los sofistas no enseñan la virtud, porque ni siquiera saben qué cosa es —¿cómo puede, entonces, enseñarse algo que se desconoce?—, Sócrates le apuesta todo a la educación, porque tan trascendente es para él indagar qué es la virtud, cuanto descubrir cómo se adquiere. Y a lo que llega es a asumir que *la virtud es conocimiento*. Rechaza la tesis innatista sobre el origen de la *arete* y adopta plenamente que ésta se adquiere. En su búsqueda de la unidad de la virtud, Sócrates descubre que lo bello y lo bueno va necesariamente ligado a lo verdadero. Asegura que *ninguna persona actúa mal a sabiendas* de lo que está haciendo, porque la verdad siempre apunta al bien. Si alguien actúa mal, lo hace por ignorancia.

Sin embargo, esas dos afirmaciones de Sócrates han sido analizadas y criticadas durante siglos.<sup>142</sup> Son conocidas como las “paradojas socráticas”, y resulta bastante complejo distinguir hasta dónde son autoría del Sócrates histórico o del Sócrates dibujado por Platón. Lo único cierto es que Platón asume ambas sentencias plenamente y con gran ímpetu, lo cual nos hace pensar que, en efecto, las aprendió de su maestro.

La afirmación “virtud es conocimiento”, de acuerdo con los detractores, implicaría que saber qué es la virtud o qué significa ser virtuoso, nos haría virtuosos, pero eso es falso. Vlastos, por ejemplo, dice que el hecho de que una persona sepa qué es la valentía, no significa que no sienta miedo. Por otra parte, hay gente valiente que no

---

<sup>141</sup> *Menón* 79e-80b

<sup>142</sup> Las críticas comenzaron con Aristóteles y siguen hasta nuestros días con Vlastos, Guthrie y varios más.

sabría dar cuenta de lo que es la valentía, a pesar de que la manifiestan. Sin embargo, “de lo que no cabe la menor duda es de que Sócrates no creyó que la simple posesión de un conjunto de definiciones lo convertiría a uno en virtuoso”,<sup>143</sup> defiende Rowe, a la vez que sugiere que se trata de una paradoja intencionada, con la que Sócrates quizá señaló que el conocimiento es importante, mas no el único factor para ser virtuoso. Conocer el bien podría significar conocer simplemente lo que es bueno para uno, aunque también entraña el conocimiento de lo bueno que es actuar conforme a alguna virtud.

Por su parte, Nestle y Dodds<sup>144</sup> señalan que las paradojas de Sócrates en realidad no eran novedosas, sino que simplemente manifestaban creencias fuertemente arraigadas en la mente intelectualista griega. Nestle ya las encuentra implícitas en lo que él llama “la psicología ingenua de Homero”.<sup>145</sup> Pero sean cuales fueren los señalamientos en torno a las paradojas socráticas, lo único cierto es que a Sócrates no le interesaba tanto realizar un análisis abstracto de la virtud, cuanto contribuir al mejoramiento moral del hombre.

Dice Jaeger que cuando alguien se cuestiona si es posible enseñar la *arete*, esa pregunta fundamental debe ponerse al principio de toda ética y de toda educación.<sup>146</sup> Ésa es la pregunta permanente que subyace en la filosofía de Sócrates y de Platón. Desde los primeros diálogos, aparece Sócrates preguntando por la posibilidad de educar al hombre y de iniciarle en la virtud.

Al igual que los sofistas, Sócrates considera que la virtud puede ser enseñada. Eso dio pie a que sus coetáneos –entre poetas y moralistas conservadores– lo encasillaran como sofista, sin darse cuenta de que Sócrates era, en realidad, su antítesis. La mejor prueba que Sócrates exhibió durante el juicio en su contra, para demostrar que no era sofista, fue su pobreza extrema. Pero Sócrates fue sentenciado a muerte por pregonar que la virtud puede ser enseñada, lo cual

---

<sup>143</sup> Ch. Rowe, *op. cit.*, p. 53. Cf. también pp. 50 y 51

<sup>144</sup> Cf. E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 30

<sup>145</sup> Cf. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 137 y L. Gernet, *Pensée juridique et morale*, p. 312 *apud ibid.*, p. 37

<sup>146</sup> Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 79

atentaba contra la creencia popular arcaica de que es innata, y, sin embargo, los sofistas no fueron enjuiciados. Tampoco se enjuició a los moralistas conservadores, que seguían a pie juntillas los dictados de los poetas, y que oscilan entre el innatismo y la creencia de que la virtud podía aprenderse o desarrollarse mediante ejercitamiento, como he mostrado en la primera parte de este trabajo.

Sócrates no comparte en absoluto el método ni el programa educativo de los sofistas. Por principio de cuentas, rechaza la retórica. En el siguiente capítulo, voy a detenerme para examinar con detalle la crítica de Sócrates y Platón acerca de ese arte, pero baste con señalar por el momento que en el diálogo *Gorgias* se arremete contra este personaje –modelo del *rhetor*–, demostrando que no sabe qué cosa es la retórica ni cuál es su objeto específico.<sup>147</sup> Los discursos que enseñan a pronunciar los sofistas mediante la retórica son engañosos, superficiales, vacíos y perniciosos, mientras que los discursos de Sócrates, a decir de Platón que habla a través de Alcibiades en el *Banquete*, son totalmente opuestos.

[...] de un hombre como es este [*sic*], tan extraño en su persona y en sus discursos, no se puede encontrar a mano, por más que se busque, parangón alguno, ni entre los hombres de ahora ni entre los antiguos, a no ser que se le compare, tanto en su persona como en sus palabras, no con ninguno de los hombres, sino con los seres que digo: los silenos y los sátiros. Si se quiere, en efecto, escuchar los discursos de Sócrates, se sacará al pronto la impresión de que son sumamente ridículos [...] Pero si se ve cuando están abiertos y se penetra en su interior, se descubrirá primeramente que son los únicos discursos que tienen sentido y después que son enteramente divinos y contienen en sí mismos un número grandísimo de imágenes de *virtud* y que se extienden al mayor número de cosas o, mejor dicho, a todo aquello que le atañe examinar *al que tenga la intención de hacerse honrado y bueno*.<sup>148</sup>

También rechaza que los sofistas enseñen la virtud, sobre todo la virtud moral. Los descalifica completamente como maestros, sobre todo, por su ignorancia, porque creyéndose saberlo todo, realmente no sabían nada. La gran paradoja es que Sócrates, en la medida en que buscó cómo enseñar la virtud, jamás se reconoció a sí mismo como maestro de virtud. Sin embargo, con su vida y su ejemplo demostró

<sup>147</sup> Cf. *Gorgias* 449c-461b

<sup>148</sup> *Banquete* 221d-222b. El subrayado es mío.

ser el paradigma del maestro de virtud. Platón fue el espejo ante el que Sócrates no pudo contemplarse.

En una de las obras más hermosas de la filosofía de todos los tiempos –para mí la mayor–, Platón describe con inigualable detalle las *aretai* del maestro. Como mencionaba, ya en el *Cármides* se había buscado la esencia de la *sophrosyne*, pero es hasta el *Banquete* que se ilustra lo que ésta es. Narra Alcibíades su fallido intento por seducir a Sócrates:

Me levanté, sin darle ya lugar a que dijera nada, le cubrí con mi manto, pues era invierno, y arrebujándome debajo del raído capote de ese que veis ahí, ceñí con mis brazos a ese hombre verdaderamente divino y admirable y pasé acostado a su lado la noche entera. Y tampoco en esto, Sócrates, dirás que miento. Pues bien: pese a esto que hice, hasta tal extremo se sobrepuso a mí, me menospreció, se burló de mi belleza y me injurió [...] ¡me levanté tras haber dormido con Sócrates, ni más ni menos que si me hubiera acostado con mi padre o con mi hermano mayor! Después de esto, ¿qué estado de ánimo creéis que tendría yo, considerando, por un lado, que había sido despreciado y admirado, por otro, la naturaleza de este [*sic*], su templanza y su virilidad; si había encontrado un *hombre tal, en prudencia y en dominio de sí mismo*, como yo no hubiera creído que jamás encontraría?<sup>149</sup>

La medida de Sócrates, su templanza, su *sophrosyne* queda manifiesta a lo largo del diálogo, aun en frases reveladoras como ésta: “[...] jamás ha visto ningún hombre a Sócrates borracho”.<sup>150</sup>

En el *Eutifrón*, Sócrates buscaba la esencia de la *hosiotes*, y una vez más Alcibíades nos cuenta cómo encarnaba ésta en su maestro, en pleno campo de batalla y en medio del cruento invierno, mientras los otros combatientes descansaban o comían, y Sócrates meditaba: “[...] algunos de los jonios [...] le observaban a ver si permanecía también en pie sin moverse durante la noche. Y en pie sin moverse estuvo hasta que vino el alba y se levantó el sol. Entonces se retiró tras haber elevado una plegaria al sol.”<sup>151</sup>

<sup>149</sup> *Ibid.*, 219c-e. El subrayado es mío.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 220a

<sup>151</sup> *Ibid.*, 220d

En el *Laques*, indagando acerca de la naturaleza de la *andreia*, Sócrates no encuentra una respuesta satisfactoria, pero Alcibíades realiza todo un tributo a la valentía de Sócrates, cuya ejemplar conducta en la guerra, combatiendo cuerpo con cuerpo, levantó grandes muestras de admiración y respeto.

[...] fue Sócrates espectáculo digno de contemplarse, cuando se retiraba de Delión en franca huida el ejército [...] ¡cuánto sobrepasaba a Laques en serenidad! [...] caminaba como “<<pavoneándose y lanzando la mirada a los lados>>, observando con calma a su alrededor a amigos y enemigos y mostrando a las claras a todo el mundo, incluso desde muy lejos, que si alguien ponía su mano en ese varón, se defendería muy esforzadamente [...]. Sócrates [...] es digno de toda admiración.<sup>152</sup>

Sócrates, en suma, ejemplifica lo que un hombre virtuoso ha de ser, encarnando con exactitud y perfección el concepto de *arete* que maneja Platón. Es el maestro de virtud por antonomasia.

Queda aún por examinar cómo es que Sócrates transmite la virtud. En tanto que para él la virtud es conocimiento, Platón dirá que la virtud puede ser enseñada si logramos encontrar “[...] a un político entre los hombres capaz de hacer político a otro”,<sup>153</sup> hipótesis que voy a retomar más adelante.

Resumiendo, para la moral arcaica, retratada por los poetas clásicos y ostentada por algunos coetáneos de Sócrates, uno de los principios fundamentales es la tesis innatista de la *arete*, aun cuando caen en las contradicciones que he señalado en su momento y terminen por admitir que, al mismo tiempo, puede ser adquirida hasta por enseñanza. La postura de los sofistas, diametralmente opuesta, fue partir de que la *arete* se enseña y que ellos eran los indicados para realizar tal labor, mediante la remuneración de sus servicios. Sin embargo, también caen en una cierta ambigüedad cuando conceden que hay *aretai* que necesariamente se tienen por naturaleza. Así, pues, ambas –poesía y sofística– se muestran ambivalentes respecto del origen de la *arete*.

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, 220e-221b

<sup>153</sup> *Menón* 100a

En el caso de Sócrates, no hay ambivalencia alguna. A medida que va desenmascarando a los sofistas como falsos maestros de virtud, que ni siquiera saben qué cosa es lo que pretenden enseñar, adopta una postura más radical en el sentido de que la virtud no es innata, sino que puede adquirirse mediante enseñanza y ejercicio. Está convencido de que la virtud es conocimiento, y como sólo conocimientos pueden enseñarse, por lo tanto la virtud se enseña.

La gran ironía de Sócrates en cuanto al origen de la virtud consiste en que, lejos de reconocerse él mismo como maestro de virtud, se confiesa el más ignorante en el tema, con lo cual justifica metodológicamente el inicio de su indagación mayéutica y así es como enseña la virtud a sus interlocutores: les ayuda a parir el conocimiento, es decir, la virtud. Es el discípulo mismo quien devela ante la posteridad la misión educadora de su maestro.

Cuando Hipócrates irrumpe en casa de Sócrates para pedirle que le presente a Protágoras, el maestro de virtud, porque quiere aprender de él,<sup>154</sup> “la modestia tan humana, la sencillez de Sócrates, hacen que el joven no se dé cuenta de la talla de éste. No comprende ni por un momento que aquel hombre tan sencillo que tiene delante es el verdadero maestro”.<sup>155</sup>

La enseñanza socrática, a diferencia de la enseñanza sofística, no se vende, está abierta a todo aquel que quiera recibirla. En eso estriba, dicho por el propio Sócrates, su vocación filosófica: en atender el cuidado del alma para ser *mejor persona*, pero –tendríamos que añadir– sin un pago monetario de por medio.

Por supuesto que aún falta por dilucidar si lo que pretenden enseñar los sofistas es una *arete*, una *episteme* o una *techne*. También hace falta todavía analizar la naturaleza y el origen de la *arete* para entender cabalmente cómo es que puede enseñarse. Sócrates avanzó mucho en esa ruta y, por lo pronto, lo que ya ha demostrado es que la *arete* que dicen enseñar los sofistas nada tiene que ver con la virtud moral, que ellos no son maestros de virtud y que ésta no es innata, sino que puede adquirirse mediante enseñanza porque *es conocimiento*.

---

<sup>154</sup> Cf. *Protágoras* 310a-314b

<sup>155</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 491

### Capítulo 3

#### Platón y el origen de la virtud: del *Protágoras* al *Menón*

Así como la búsqueda de la virtud y su afán por cuidar el alma marcaron la vida y la muerte de Sócrates, también marcaron la vida y la obra de Platón. Las circunstancias que rodearon la vida y la muerte de su maestro dejaron en el joven Aristocles una impronta tan profunda que, sin lugar a dudas, fueron el detonante de una de las más extraordinarias filosofías del mundo occidental. Sería imposible tratar de adentrarnos en el pensamiento de Platón, sin tomar en cuenta la influencia decisiva de Sócrates; él está presente en cada línea que leemos de Platón, al menos, en la gran mayoría de su obra.

Siguiendo la ruta socrática, Platón se propone indagar, primero, la naturaleza de la virtud y, después, si es innata o puede adquirirse mediante enseñanza, ejercicio o de alguna otra manera, para determinar quién y cómo ha de encargarse de semejante empresa. Su búsqueda comienza desde los primeros diálogos y concluye con un magno programa educativo que propondrá en *La República*. Así que en el inicio se pregunta por alguna virtud específica –como la *andreia*– y cómo se adquiere lo contestará en *La República*.

Quiero detenerme ahora a examinar en algunos de los diálogos intermedios de Platón el origen de la virtud, porque ahí es en donde aborda el tema. Me interesan *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*. Consideremos que Platón trae a cuentas la ambivalencia de la moral arcaica que evidenciaron los poetas heroicos y los sofistas, pese a que los primeros pretendían que la *arete* era innata –con excepción de Hesíodo, aunque de todos modos terminó con la misma ambivalencia que los demás– y los segundos que se adquiriría mediante enseñanza. El único que siempre asumió la enseñabilidad de la virtud fue Sócrates. Veamos qué hizo Platón con esta herencia.

### 3.1 Naturaleza de la virtud

De acuerdo con el método de análisis filosófico de Sócrates y Platón, es esencial definir desde un principio aquello que se está investigando. Para indagar si la virtud es innata o adquirida, debemos averiguar primero qué es la virtud. En consonancia con ese principio, desde las primeras líneas del *Protágoras* encontramos a Sócrates preguntándole al “maestro de virtud” qué es aquello que va a enseñar al joven Hipócrates, el cual se muestra ávido por aprender del sofista.<sup>156</sup> De igual manera, *Menón* inicia con la consabida pregunta que este personaje –un ciudadano de Tesalia– hace a Sócrates en el sentido de si la virtud es innata o adquirida por enseñanza o de algún otro modo, y Sócrates contesta que antes de investigarlo, es necesario saber en qué consiste la virtud, porque él lo ignora.<sup>157</sup>

En el *Menón* hay tres intentos concretos por definir la virtud ante la pregunta directa de Sócrates al tesalio: “[...] ¿qué afirmas tú que es la virtud?”.<sup>158</sup> Las dos primeras respuestas de Menón ya habían sido mencionadas en el *Protágoras*, y sólo la tercera es diferente. Pero las tres son refutadas por Sócrates y se llega a una aporía respecto del tema.

En el *Protágoras* no se define explícitamente la virtud, sino que solamente se mencionan los tipos de virtud que hay. Ute Schmidt resume de manera muy puntual las cuatro acepciones que se manejan en el diálogo, facilitándonos en gran medida su detección. La virtud aparece concebida como:

- 1) *techne*;
- 2) comportamiento socialmente requerido;
- 3) habilidad o destreza para administrar los asuntos propios y públicos, y
- 4) la capacidad excepcional del estadista destacado.<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> Cf. *Protágoras* 318a-d

<sup>157</sup> Cf. *Menón* 70a-71b

<sup>158</sup> *Ibid.*, 71d

<sup>159</sup> Cf. *Protágoras*, introducción, p. XXXVI

Veamos ahora de dónde es que surgieron las definiciones y tipos de virtud que Platón maneja en *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*.

### 3.1.1 La virtud como *techne*

Ante el primer embate de Sócrates a Protágoras y Menón preguntando por la virtud, encontramos que Protágoras no da una definición formal de ‘virtud’, pero sí ilustra a Sócrates dándole una descripción de aquello que va a enseñar al joven Hipócrates para hacerlo *mejor* cada día: “[...] la prudencia en sus propios asuntos: cómo podría administrar su casa de la mejor manera, y en los asunto de la ciudad, cómo podría ser lo más capaz tanto para actuar como para hablar”.<sup>160</sup> Aunque el sofista no lo dice de manera explícita, Sócrates y Platón infieren que está hablando de una *techne*: la *techne politike*.

Este primer acercamiento a la virtud nos hace evocar las palabras que, en la *Iliada* de Homero, Fénix le dice a Aquiles en el sentido de que su padre –Peleo– le ha pedido que le enseñe a su hijo a “hablar bien y a realizar grandes hechos”.<sup>161</sup> Fénix se refiere a las dos *technai* en las que él es experto: la retórica y la milicia, y que puede transmitir al joven porque Peleo quiere que su hijo sea *el mejor* en ambos artes.

También encontramos relación entre la respuesta de Protágoras y los poemas de Teognis, quien desea hacer de Cirno un hombre excelente transmitiéndole el *conocimiento* de la medida de todas las cosas, es decir, la medida, como si fuese una *techne* enseñable.<sup>162</sup>

La palabra *techné* tiene, en griego, un radio de acción mucho más extenso que nuestra palabra *arte*. Hace referencia a toda profesión práctica basada en determinados conocimientos especiales y, por tanto, no sólo a la pintura y a la escultura, a la arquitectura y a la música, sino también, y acaso con mayor razón aún, a la medicina, a la estrategia de guerra o al arte de la navegación. [...] *techné* corresponde frecuentemente en la terminología filosófica de Platón y Aristóteles a la palabra *teoría*

<sup>160</sup> *Protágoras* 318e-319a

<sup>161</sup> *Iliada* IX-442 y s., p. 101

<sup>162</sup> Cf. *Elegías* 1171-1176, p. 244

en su sentido moderno, sobre todo aquí donde se la contrapone a la mera experiencia.<sup>163</sup>

Como he explicado, el rango del concepto de ‘*arete*’ es tan amplio para los griegos, que rebase el ámbito moral. En todos los poetas arcaicos hay continuas alusiones a las *aretai* de los guerreros, los deportistas, los nobles, los campesinos. Sólo voy a recordar que Píndaro canta a Psaumis de Camarina por su triunfo: “[...] merece todos mis elogios por su *habilidad* en domar los caballos; le gusta acoger a los extranjeros, y su alma pura ha sido alimentada con el amor a la paz.”<sup>164</sup> Es evidente que la habilidad de Psaumis es una *techne* que lo distingue como *aristos*, y por eso la recompensa para el héroe deportista que posee alguna *techne* o *arete* son los elogios de sus conciudadanos y de los extranjeros, y “su gloria resuena en todos los labios”.<sup>165</sup>

En el *Gorgias*, Platón ofrece un amplio análisis de la naturaleza de la *techne* y dice que todas ellas: 1) se basan en conocimientos (*epistemai*) y operan con ellos; sin conocimiento no hay “arte”; 2) saben justificar racionalmente sus procedimientos; 3) tienen un campo específico al cual se refiere; y 4) tienen una meta determinada.<sup>166</sup>

Si hay *techne*, en consecuencia, tiene que haber alguien que la posea y, por tanto, pueda enseñarla. Platón llama *technikos* o *demiurgos* al experto en determinado arte, y desde el *Laques* menciona las características que lo tipifican: 1) haber aprendido la materia en cuestión; 2) haberla ejercitado; 3) haber tenido buenos maestros de la misma; y 4) ser capaz de mostrar al menos una obra bien hecha del “arte” que se ha aprendido.<sup>167</sup>

Los cinco poetas que incluí en el primer capítulo de este trabajo asumen el papel de educadores de sus contemporáneos, como he señalado. Quieren transmitir sus conocimientos, como si éstos fueran *technai*, a algún personaje en específico o a

<sup>163</sup> Jaeger, *op. cit.*, p. 515

<sup>164</sup> *Ol.* IV-13 y s., p. 13. El subrayado es mío.

<sup>165</sup> *Ist.* I-50 y s., p. 106

<sup>166</sup> Cf. *Gorgias*, Introducción, p. LV

<sup>167</sup> Cf. *Laques*, Introducción, p. XV

todos sus contemporáneos, ya sea Homero bajo la figura de Fénix educando a Aquiles, o Méntor a Telémaco, o bien, Teognis enseñando a Cirno, o Hesíodo a Perses. Todos ellos quieren enseñarles la excelencia para hacerlos mejores. Y eso mismo dicen hacer los sofistas respecto de los jóvenes a los que enseñan la virtud.

### 3.1.2 La virtud como comportamiento socialmente requerido

La primera respuesta dada por Protágoras a Sócrates acerca de la virtud, no satisface las expectativas de Sócrates ni de Platón y el sofista aporta otra descripción tratando de justificar su actividad como “maestro de virtud”. Así, a propósito del comportamiento que se espera de los niños, el sofista dice: “[...] la nana, la madre, el pedagogo y el padre mismo se esfuerzan para que el niño sea lo mejor posible, enseñándole y mostrándole en cada acto y discurso que esto es justo y esto injusto, esto bello y esto feo, esto pío y esto impío, ‘haz esto, pero no hagas aquello’.”<sup>168</sup> La comunidad instintivamente quiere educar al niño enseñándole la virtud, para que se comporte bien en sociedad.

Gran parte de los poemas que cité en el primer capítulo son exhortaciones de los poetas orientadas a promover la virtud como la conducta socialmente deseable. Así, por ejemplo, en las epopeyas homéricas encontramos a Néstor sugiriendo a Antíloco que cultive la prudencia;<sup>169</sup> o a Peleo exhortando a Aquiles para que contenga su furia y sea más benevolente, pues así será más honrado por todos los argivos;<sup>170</sup> o a Menelao suplicando a Zeus que le permita castigar a Alejandro como escarmiento para que los hombres no ultrajen a sus anfitriones y amigos.<sup>171</sup>

Al leer a los poetas arcaicos vemos cuán añeja es la creencia de “dime con quién andas, y te diré quién eres”. En sus poemas hay numerosas alusiones a la influencia del ambiente –de las compañías o afinidades– en la conducta de las personas. Hasta nuestros días, padres y profesores tratamos de inculcar en los niños y en los jóvenes todo tipo de normas para hacerlos moralmente buenos.

---

<sup>168</sup> Protágoras 325c-d

<sup>169</sup> Cf. *Ilíada* XXIII-318, p. 273

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, IX-248 y ss., p. 98

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, III-351 y ss., p. 35

Teognis aconsejaba a Cirno: “[...] no trates con hombres viles, sino está siempre unido con los buenos; bebe y come con aquellos, reúnete con aquellos y sé grato a aquellos cuyo poderío es grande. De los buenos *aprenderás* cosas buenas; pero si te juntas con los malos, estropearás incluso tu buen natural”,<sup>172</sup> o bien, “como tu amigo que soy voy a darte los consejos que yo mismo, oh Cirno, de niño, recibí de los hombres de bien. Sé prudente y no busques honores, éxitos ni riquezas mediante acciones deshonrosas ni injustas”.<sup>173</sup> También le advertía: “Los malos no han nacido todos malos del vientre de su madre, sino que haciendo amistad con los malos aprendieron acciones viles, palabras blasfemas y el desenfreno, por creer que aquellos decían siempre la verdad.”<sup>174</sup> Hesíodo, por su parte, daba consejos a Perses para que escuchara la justicia y evitara la violencia,<sup>175</sup> así como lo exhortaba a cultivar la diligencia en el trabajo.<sup>176</sup>

Por eso no es de extrañar que el propio Protágoras diga que “[...] persuade a los mejores de los jóvenes a dejar atrás la compañía de los otros (de familiares y forasteros, de viejos y jóvenes) y a estar con él para que, precisamente por su compañía, lleguen a ser mejores [...]”,<sup>177</sup> y que Menón señale que diga que la virtud de la mujer sea ser buena ama de casa, cuidar de su familia y obedecer al marido.<sup>178</sup> Y que otra es la virtud del niño, tanto de la niña como del niño, y del anciano, sea libre, sea esclavo.

### **3.1.3 La virtud entendida como habilidad o destreza para administrar los asuntos propios y públicos**

Además de la primera descripción de virtud dada por Protágoras, que consiste en la prudencia para administrar los asuntos propios –de la casa– y los varones los asuntos públicos –de la ciudad– de la mejor manera posible,<sup>179</sup> otro tanto ocurre en el *Menón*, cuando éste, después de burlarse de Sócrates por no saber qué es la

<sup>172</sup> *Elegías* 30-38, pp. 170 y 171. Cf. también 577 y s., p. 206.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 27 y ss., p. 170

<sup>174</sup> *Ibid.*, 305-308, p. 189. El subrayado es mío.

<sup>175</sup> Cf. *Erga* 213

<sup>176</sup> Cf. *ibid.*, 411

<sup>177</sup> *Protágoras* 316c-d

<sup>178</sup> Cf. *Menón* 71e

<sup>179</sup> Cf. *Protágoras* 318e

virtud, lo instruye parafraseando a Gorgias: “[...] es fácil decir que ésta es la virtud del varón: ser capaz de manejar los asuntos de la ciudad [...]. Si quieres la virtud de la mujer, no es difícil referir que ésta debe llevar bien su casa, conservar lo que está en el interior y ser obediente al marido”.<sup>180</sup>

Este tipo de virtud seguramente fue retomado de Homero, cuando menciona la *arete* política que Fénix va a enseñarle al joven Pénelo: “hablar bien –en público- y a realizar grandes hechos”.<sup>181</sup> O cuando canta las virtudes de Penélope, quien es un modelo de buen comportamiento durante la ausencia de Odiseo, porque atiende los asuntos del hogar con discreción y recogimiento, se dedica a la rueca y el telar, supervisa a la servidumbre y calla cuando los hombres hablan –aun cuando se trate de su propio hijo.<sup>182</sup>

### 3.1.4 La virtud como la capacidad excepcional del estadista destacado

En el *Protágoras* se da una acepción más de la virtud cuando Sócrates habla de la virtud del gran estadista y pone como ejemplo a Pericles, hombre de extraordinaria virtud política.<sup>183</sup> En *Menón* menciona a Temístocles, Arístides y Tucídides,<sup>184</sup> además de Pericles, a quienes considera estadistas excepcionales.

Cuando Menón ofrece una segunda definición de ‘virtud’ dice que consiste en “[...] ser capaz de gobernar a los hombres [...]”,<sup>185</sup> lo cual es la capacidad del estadista como hace ver Sócrates, aunque tampoco esta respuesta le satisface. La premisa de Menón no sirve para una definición general de la virtud, porque a los niños y a los esclavos no les corresponde gobernar, sino obedecer y hasta el propio Menón ha admitido, en su primer intento, que los niños, las mujeres, los ancianos, los esclavos, tienen virtud. Pero, de acuerdo con lo establecido en el *Protágoras*, la capacidad de los gobernantes sí es una virtud política, aunque no sean capaces de enseñarla a otros.

---

<sup>180</sup> *Menón* 71e

<sup>181</sup> *Ilíada* IX-442 y s., p. 101

<sup>182</sup> Cf. *Odisea* I 356-359

<sup>183</sup> Cf. *Protágoras* 319e-320b

<sup>184</sup> El político, no el historiador.

<sup>185</sup> *Menón* 73c

La exaltación de la virtud política ya la encontramos en Homero cuando alaba su presencia en Aquiles, Héctor, Agamenón y Odiseo, por ser políticos excepcionales. En Píndaro también encontramos loas a la capacidad del estadista: “[...] cerca del lecho nupcial de Júpiter y Egina se encontraban los ministros de los dones de Cypris. De este himeneo nació un hijo, que fue el rey de Enona, y que *fue ilustre igualmente por su valor y su prudencia.*”<sup>186</sup> Es similar el caso del deportista destacado a quien también canta Píndaro: su destreza es tan excepcional como la del político. Y se trata de talento natural en ambos casos.

Estas cuatro acepciones de virtud, Nussbaum las sintetiza utilizando el símil pindárico de la planta:

La excelencia de la persona buena es como la planta joven: crece en el mundo débil y quebradiza, en necesidad constante de alimento exterior. Para desarrollarse bien, la vid debe proceder de una buena cepa. Pero además necesita, para mantenerse sana y perfecta, una meteorología favorable [...], y la dedicación de cuidadores solícitos e inteligentes. Lo mismo sucede con los seres humanos. Hemos de nacer con las aptitudes adecuadas, vivir en circunstancias naturales y sociales favorables, relacionarnos con otros seres humanos que nos brinden ayuda y no sufrir desastres inesperados.<sup>187</sup>

Se trata, pues, de distintos tipos de virtud, y de ahí el interés de Platón por buscar lo que todas las virtudes puedan tener en común.

### 3.1.5 Unidad de la virtud

Por lo que respecta a la concepción socrático-platónica, el problema de la virtud va intrínsecamente ligado al problema de su unidad. Cuando Sócrates pregunta a Menón qué es la virtud y éste le contesta mencionando una pluralidad de virtudes, Sócrates rechaza semejante “enjambre”, porque enumerar no significa definir, y entonces le pide a Menón una respuesta más general, una que tome en cuenta “[...] aquello por lo cual no se distinguen sino son todas iguales [...], una misma forma (*eidos*) por la cual son virtudes [...]”.<sup>188</sup>

<sup>186</sup> *Nem.* VIII, pp. 91 y 92. El subrayado es mío.

<sup>187</sup> M. Nussbaum, *op. cit.*, pp. 27 y 28

<sup>188</sup> *Ibid.*, 72c

La respuesta de Menón se asemeja a los poemas de Homero que enaltecen el cúmulo de virtudes de los héroes, como cuando canta el poeta que Zeus ha hecho a unos sobresalir en la guerra, en la danza o en la cítara y el canto, a otros con la prudencia que salva las ciudades<sup>189</sup> y en otros ha derramado hermosura, ingenio y elocuencia,<sup>190</sup> aunque nunca dicen en qué consisten esas virtudes.

En los tres diálogos de que aquí me ocupo, Sócrates va mencionando diferentes virtudes que constituyen, cual ingredientes, las partes de la virtud en sí: *dikaiosyne*,<sup>191</sup> *sophrosyne*,<sup>192</sup> *andreia*,<sup>193</sup> *hosiotes*<sup>194</sup> y *sophia*;<sup>195</sup> empero, en el *Protágoras*, la más importante de todas es la *dikaiosyne*, como si ésta fuese la virtud y contuviese a las demás.<sup>196</sup> La fábula de Prometeo que cuenta ahí el sofista posiciona a la *dike* (justicia) y al *aidos* (respeto) como los pilares de la virtud política. En el *Gorgias*, Sócrates le concede el primado a la *sophrosyne* y, en el *Menón*, a las dos –*dikaiosyne* y *sophrosyne*– por igual, además de que se incorpora la *megalopropreia* (generosidad) al listado.

Aunque ciertamente después de los tres diálogos no se sabe todavía *qué es* la virtud, al menos sí se sabe *qué no es* y *cómo es*.

Llama especialmente la atención desde el *Protágoras* que Platón introduce una virtud intelectual –la *sophia*–<sup>197</sup> en el grupo de virtudes morales, lo cual va a serle de gran utilidad posteriormente. Ya los poetas habían sentado un precedente sobre este particular, que Sócrates y Platón desarrollan en su filosofía. Basta con recordar un par de pasajes de Homero: en uno, Apolo lamenta que Aquiles no sea inteligente<sup>198</sup> y, en el otro, Palas Atenea alaba la inteligencia de Odiseo.<sup>199</sup> Teognis

<sup>189</sup> Cf. *Ilíada* XIII-726 y ss., p. 155

<sup>190</sup> Cf. *Odisea* VIII-168, pp. 371 y 372

<sup>191</sup> Los cinco poetas cantaron a esta virtud, pero Homero nunca utilizó ese término, sino *dike*.

<sup>192</sup> Simónides la coloca junto a la justicia. Cf. *Fragmentos*, pp. 217 y 219. Hesíodo también coloca a la *sophrosyne* en un lugar privilegiado.

<sup>193</sup> En casi toda la *Ilíada* encontramos a la *andreia* como la virtud heroica.

<sup>194</sup> Hesíodo canta ampliamente a esta virtud.

<sup>195</sup> Cf. *Protágoras* 329c y ss.

<sup>196</sup> Es la misma idea que ya había expresado Teognis. Cf. *Elegías* 147 y s., p. 177

<sup>197</sup> Cf. *Protágoras* 333b

<sup>198</sup> Cf. *Ilíada*, XXIV-33 y ss., p. 284

<sup>199</sup> Cf. *Odisea* XIII-331 y s., p. 431

le dice a Cirno que la inteligencia es el regalo más preciado de los dioses.<sup>200</sup> También recordemos que Hesíodo se erige como “propagador de verdades”, cuando se las revela a Perses.<sup>201</sup>

En suma, lo que tenemos como concepto de ‘virtud’ es, por el lado de los sofistas, que al parecer se trata de una *techne*, la política, y por el lado de Sócrates, de una *episteme*. En Platón, si bien la palabra ‘virtud’ designa un tipo de habilidad natural o adquirida, ante todo es una capacidad que se posee para actuar de cierta manera. Desde el punto de vista moral, Platón entiende la virtud como la capacidad para desarrollar una función eminentemente humana.

### 3.2 El arte político

De acuerdo con el primer tipo de virtud dado por Protágoras y la primera definición de Menón, la oferta educativa de los sofistas consistiría en enseñar “la capacidad para manejar bien los asuntos de la *polis*”, es decir, ofrecen formar buenos ciudadanos. En eso consiste el arte político. Con los parámetros de las *technai* que se dan en el *Gorgias*, Sócrates y Platón habrán de someter a escrutinio el quehacer de los sofistas para ver si lo que enseñan realmente es una *techne*, y si ellos mismos cumplen con los requisitos de los *technikoi*.

Ante la duda inicial de Sócrates acerca de que el arte político sea enseñable, Protágoras se ve forzado a demostrarlo y, para ello, apela, en primera instancia, a la fábula de Prometeo y Epimeteo, de la cual Homero y Hesíodo ya habían hecho referencia.

Según el relato que se narra en el *Protágoras*, cuando los dioses crearon el universo, Epimeteo fue el encargado de distribuir las capacidades de supervivencia entre los seres vivos antes de ser puestos sobre la faz de la Tierra. Las distribuyó todas entre los seres irracionales, pero se olvidó del ser humano. Prometeo, para subsanar la omisión de su hermano, y en un acto de piedad, robó a Hefesto y a Atenea el fuego y la sabiduría artesanal, a saber, la herrería, la tejeduría, etcétera, para darlos a los

---

<sup>200</sup> Cf. *Elegías* 1171-1176, p. 244

<sup>201</sup> Cf. *Erga* 9 y 10

hombres con el fin de que pudieran sobrevivir. Los individuos, entonces, formaron ciudades para protegerse, pero entre ellos reinó la injusticia porque carecían del *arte político* que sólo Zeus poseía. Éste, temiendo el exterminio de la raza humana, envió a Hermes para que les llevara *aidos* y *dike*, pilares de la virtud política, a *todos los hombres* sin excepción, es decir a todos y cada uno de los individuos. De manera, pues, que la justicia es innata en *todos* los seres humanos (lo mismo que las otras virtudes), por gracia divina.

Ésta es una gran inconsistencia dentro de la postura sofista. El “maestro de virtud”, que desea demostrar a Sócrates que la virtud puede enseñarse, está diciendo que el arte político y su pilar, la justicia, son innatos porque fueron dada a todos los hombres como don divino. Y una forma de la *sophia* también fue un don, si no concedido, sí robado a los dioses por un titán. Entonces, si la virtud –aun entendida como *techne politike*– es innata, ¿qué es lo que enseñan los sofistas? Sería un sinsentido tratar de enseñar algo que ya se posee de origen. Sin embargo, Protágoras parece no darse cuenta de esta inconsistencia y prosigue su narración para justificar su actividad como educador.

Por lo que respecta a los males que se dan por naturaleza o por azar en el ser humano (fealdad, pequeñez, debilidad), no le son imputables –dice la fábula– sino que se le exculpa de poseerlos. No ocurre así con los males morales (injusticia, impiedad, etcétera), que se censuran y castigan, porque el hombre sí es culpable de tenerlos, en tanto no se esfuerza por cultivar el bien mediante cuidado, ejercicio o enseñanza. El mal moral es lo opuesto a la virtud. Y se castiga su ejecución, no tanto por venganza, cuanto porque se cree que la virtud *puede aprenderse*.

En tanto que la *techne* es una mera actividad práctica basada en conocimientos especializados, la *techne politike* de la que hablaban los sofistas era, entonces, la aplicación de ciertos conocimientos en la actividad social de la *polis*. Pero la crítica de Sócrates va en el sentido de que nada tenía que ver esa aplicación con las virtudes morales. ¿Cómo hablar de retórica sin saber qué es la justicia, por ejemplo? Era algo inaudito. Para la vida en la *polis*, tanto el buen ciudadano como el estadista, deben conocer la naturaleza y esencia de la justicia para poder realizar

actos justos. La enseñanza de los sofistas, por ende, era un fraude porque no se basaba en *episteme* y no podía distinguir entre el bien y el mal, ni entre la justicia y la injusticia. Ante tal panorama, Calicles le dice a Sócrates: “[...] si hablas en serio y si lo que dices resulta verdadero, ¿no sería la vida humana volteada entre nosotros y, al parecer, hacemos todo lo contrario de lo que se debe?”<sup>202</sup>

Así, pues, al creer Protágoras que ha demostrado que la virtud política de alguna manera se aprende –sin ver que él mismo ha demostrado que eso no es posible al menos parcialmente–, lo que hace es justificar con la fábula el origen de la educación moral.

### 3.2.1 La enseñanza del arte político

En ningún momento Sócrates pone en duda la bondad de la misión educadora de los sofistas o que la virtud en general pueda adquirirse. Lo que cuestiona es que las virtudes propias del buen ciudadano y del estadista –que serían más bien *technai* y no virtudes, en tanto no se demuestre que son lo mismo– puedan enseñarse. Esto es, Sócrates está objetando no que la *techné* en general se pueda enseñar, sino concretamente la *techné politike*. Por eso dice a Protágoras: “[...] yo no creo que la virtud sea enseñable [...]”,<sup>203</sup> como reza la creencia popular, debido a que los

[...] ciudadanos más sabios (*sophoi*) y nobles (*aristoi*) no son capaces de transmitir a otros la virtud que ellos poseen; pues Pericles, el padre de estos jóvenes aquí presentes, los educó perfectamente en todo lo que depende de maestros, pero en lo que él mismo es sabio, ni él mismo los educa ni los entrega a algún otro, sino que ellos andan por ahí y pacen como si anduvieran libres, por si en alguna parte acaso encontraran espontáneamente esa virtud.<sup>204</sup>

Siendo Pericles un estadista de extraordinaria virtud política, no fue capaz de transmitírsela a sus propios hijos, ni a ningún otro miembro de su familia.<sup>205</sup> Como tampoco lo hicieron Temístocles, Arístides o Tucídides.

---

<sup>202</sup> *Ibid.*, 481c

<sup>203</sup> *Protágoras* 320b

<sup>204</sup> *Ibid.*, 319e-320a

<sup>205</sup> Cf. *ibid.*, 319e-320b

La aguda observación de Sócrates encuentra antecedente en los poetas multicitados. Homero ya había dicho que Aquiles y Telémaco no habían heredado la virtud de sus padres, ni que Héctor, Agamenón u Odiseo la hubieran heredado a sus hijos. Teognis había manifestado su total desacuerdo con que los hombres pudieran aprender la virtud de otros y Platón mismo lo cita en *Menón*:

Es más fácil engendrar y criar un hombre que inculcarle un recto juicio; pues nada hay que haya llegado a discurrir esto: a hacer cuerdo al insensato y bueno al malo. [...] y si el carácter fuera cosa fabricada artificialmente y puesta en nosotros, jamás sería malo el hijo de un hombre bueno, pues obedecería a sus palabras virtuosas; pero, en verdad, es imposible que aleccionándole, puedas convertir al malo en bueno.<sup>206</sup>

El que los hijos hereden las virtudes de los padres, según Teognis, es algo fortuito porque sólo muy contados hijos se asemejan a sus padres, la mayoría son peores, y uno que otro los aventaja.<sup>207</sup> Pero Píndaro es más cáustico cuando ensalza al hombre virtuoso por naturaleza, que llega a la cumbre de la gloria, en comparación con el hombre que debe su grandeza al estudio, pues éste “vive en la oscuridad”, flota entre dos deseos, camina titubeante y no tiene cualidades.<sup>208</sup>

Si bien Zeus nos dio una *aspiración natural* a la justicia,<sup>209</sup> es preciso desarrollarla mediante enseñanza y ejercitamiento. Dice Protágoras que de la educación moral se encargan la familia, la comunidad, los poetas, los educadores, quienes “[...] se esfuerzan por familiarizar el alma de los niños con los ritmos y las armonías para que sean más benignos y, siendo más acompañados y armoniosos, sean útiles para el hablar y el actuar, pues la vida entera del hombre requiere de un buen ritmo y de una buena armonía”.<sup>210</sup> La corrección del niño se compara con el enderezamiento de un árbol torcido y doblado.<sup>211</sup> “Como la planta de Píndaro, el niño precisa ayuda exterior para alcanzar sus fines naturales. La educación moral es el enderezamiento

<sup>206</sup> *Elegías* 429-438, pp. 197 y 198. Cf. *Menón* 95e-96a

<sup>207</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>208</sup> Cf. *Nem.*, III-40 y ss., pp. 80 y 81

<sup>209</sup> Obsérvese cómo el sofista cambia la cara de la virtud sin mayor trámite, y de “don divino” la transforma en “aspiración natural”.

<sup>210</sup> *Protágoras* 326a-b

<sup>211</sup> Cf. *ibid.*, 325d

del árbol, y la excelencia ética es la rectitud de la planta, algo intrínseco a la idea de un árbol normal y sano”.<sup>212</sup>

Porque los padres creen que la virtud puede enseñarse, invierten tiempo y esfuerzo en la educación moral de los niños. Es un hecho que todos pretenden hacer *mejores* a sus hijos. Ahí está el testimonio de todos los poetas que lo cantan en numerosos versos. Y ahí es en donde se inserta el papel del educador. El sofista dirá que ésta es su misión, porque “aventaja a todos en hacer hombres de bien”.<sup>213</sup>

Después de que Protágoras ha pronunciado su primer discurso y ha sido rebatido por Sócrates, éste vuelve a la carga y le dice: “Antes yo creía que no había cuidado humano por el cual los buenos (*agathoi*) llegan a ser buenos; pero ahora estoy convencido de ello, de no ser por un pequeño asunto que me estorba, el cual es obvio que Protágoras fácilmente explicará [...]”.<sup>214</sup> Es decir, el filósofo explícitamente ha descartado la creencia innatista arcaica respecto del origen de la *arete*, y ahora admite con los sofistas que ésta puede adquirirse de algún modo, aunque todavía le perturba algo que espera le explique el sofista: si efectivamente éste puede enseñarla.

En *Menón* aparece Ánito –uno de los acusadores de Sócrates ante el tribunal– como interlocutor, quien opina acerca de la labor de los sofistas: “Ojalá que esa manía no se apodere de ninguno de los míos, ni pariente, ni amigo, ni ciudadano, ni huésped, de modo que, quien llegue con ellos, sea destruido, ya que obviamente ellos son la destrucción y la ruina de quienes se juntan con ellos”.<sup>215</sup> Tal repudio hacia los sofistas proviene del ala conservadora de los griegos. Ánito es un moralista conservador y, por tanto, considera que la virtud se presenta en el individuo de manera inherente a las convenciones sociales; piensa que se trata de una disposición natural que no requiere de maestro alguno que la enseñe, sino que basta con juntarse con los *kalokagathoi* –como había dicho Píndaro– para convertirse en “bellos y buenos” también. Es la versión griega del “dime con quién

---

<sup>212</sup> M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 154

<sup>213</sup> *Protágoras* 328b

<sup>214</sup> *Ibid.*, 328e

<sup>215</sup> *Menón* 91c

andas y te diré quién eres” o de la máxima paulina “las malas compañías corrompen las buenas costumbres”. El ala conservadora excluye cualquier posibilidad de buscar un maestro específico de virtud, porque es suficiente convivir con gente virtuosa para que las persona hagan aflorar sus virtudes. “Júntate con los buenos...”, ya decía Teognis.

### 3.2.2 Didáctica sofística *versus* método filosófico

Ciertamente, los sofistas y Sócrates coinciden en que la virtud o el arte político puede enseñarse, pero media entre ellos una gran discrepancia, no sólo en cuanto a cómo conciben su naturaleza, sino al método de enseñanza. Dice Jaeger que desde el preámbulo del *Protágoras*

[...] vemos deslindarse ante nuestros ojos [...] dos tipos de educador: el sofista, que embute en el espíritu humano, al buen tuntún, toda clase de conocimientos y que, por tanto, representa el tipo de educación *standard* de todos los tiempos, hasta de los actuales, y Sócrates, el médico de almas para quien el saber es el ‘alimento del espíritu’ y que se preocupa ante todo de conocer qué será provechoso para éste y qué será perjudicial.<sup>216</sup>

A propósito de la manera como debe enseñarse el arte político, en el *Protágoras* aparecen en escena los poetas arcaicos. Pese a que el sofista los ha etiquetado como sus “antecesores encubiertos”, no tiene empacho en citar el poema de Simónides para criticarlo. Sócrates, en un principio, parece ser que sale en defensa del poeta, a la vez que evoca a Hesíodo. El estudio de Schmidt considera que este pasaje es una broma de Platón donde: “[...] las discusiones eran a tal grado sofisticadas (en el sentido moderno del término) que es a veces difícil seguirlas. El propio Sócrates hace de sofista, ¡y qué bien lo hace! Sus tácticas son simplemente escandalosas y [...] sus disquisiciones grotescas [...]”.<sup>217</sup> Sin embargo, hay algunos aspectos rescatables en el pasaje que valdría la pena comentar.

Protágoras acusa a Simónides de ser contradictorio en su poema, pero Sócrates dice que no hay contradicción alguna, sino que se trata más bien de un asunto

<sup>216</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 492

<sup>217</sup> *Protágoras*, introducción, p. XXIII. Hay un artículo delicioso que ilustra ampliamente el trasfondo del pasaje, descubriendo una nota jocosa dentro del discurso platónico siempre adusto. Cf. Ute Schmidt, “Aspectos lúdicos en el *Protágoras* de Platón y unas cuantas contradicciones”, *passim*.

semántico. Después de una larga y rebuscada deliberación, se cita un pasaje del poema de Simónides que ya he mencionado en este trabajo,<sup>218</sup> que da pie a que Sócrates introduzca en la discusión sus principios fundamentales:

[...] el hombre bueno podría devenir a veces malo, ya sea por efecto del tiempo, ya sea por cansancio, ya sea por enfermedad, ya sea por algún otro accidente, pues ésa es la única mala acción: *ser privado del conocimiento*. En cambio, el hombre malo nunca podría devenir malo –pues lo es siempre–, pero si va a devenir malo, debe antes haber devenido bueno.<sup>219</sup>

El mayor de los males para el ser humano es la ignorancia, y aparece otro más: nadie actúa mal a sabiendas: “Yo [...] creo que ningún sabio (*sophos*) opina que hombre alguno falle voluntariamente ni que lleve a cabo actos vergonzosos y malos voluntariamente, sino que bien saben que todos los que cometen actos vergonzosos y malos, los cometen involuntariamente [...]”.<sup>220</sup> Para Sócrates, quien sabe lo que es recto no puede obrar de otra manera. El conocimiento moral es una excelencia, porque es una virtud, y con ello se puede gobernar al hombre; si alguien reconoce lo que es bueno y lo que es malo, nada podrá desviarlo de actuar como su conocimiento le dicte.

Es posible que Sócrates se haya inspirado en Hesíodo para formular su principio de que nadie actúa mal a sabiendas, porque cuando el poeta da a conocer las verdades que le reveló Zeus, utiliza un estilo exhortativo muy definido. “Todas esas enseñanzas se fundan en el supuesto de que, cuando se comprende qué es el bien, es más fácil realizarlo”.<sup>221</sup>

Añade Sócrates que, cuando el hombre se deja dominar por sus pasiones, sólo busca la *hedone* (placer), pero advierte que “[...] ser vencido por el placer es la ignorancia más grande.”<sup>222</sup> Exactamente lo opuesto opinan Protágoras y Gorgias en defensa del placer; coinciden con Teognis, quien había dicho que era preferible

<sup>218</sup> V. *supra*, pp. 24-27

<sup>219</sup> *Protágoras* 345b. El subrayado es mío.

<sup>220</sup> *Ibid.*, 345d-e

<sup>221</sup> *Erga*, Introducción, CX

<sup>222</sup> *Protágoras* 357e

gozar de un pequeño placer en vida, que tener una tumba magnífica a la muerte,<sup>223</sup> y con Simónides, para quien la vida no tendría ningún atractivo sin placer.<sup>224</sup>

Al sostener los sofistas que ellos sí pueden enseñar lo que los políticos no enseñan, Sócrates pone en duda el arma que utilizan para su ejercicio: la retórica. En el *Gorgias*, Platón la rechaza rotundamente: “[...] la retórica es, según parece, productora de una persuasión que hace creer, pero no de una persuasión que enseña con referencia a lo justo e injusto”.<sup>225</sup> Además, los principios morales esgrimidos por la retórica eran el manejo del poder<sup>226</sup> y el derecho del más fuerte,<sup>227</sup> con los que ni Sócrates ni Platón comulgaban.

Es interesante observar en el *Protágoras* cómo Sócrates traslada la discusión acerca del método de enseñanza al terreno netamente filosófico, haciendo una fuerte crítica a la sofística y, de paso, a la poesía:

[...] si [Protágoras] quiere, vamos a dejar de hablar de cantos y versos; pero acerca de lo que yo te pregunté al principio, Protágoras, gustosamente quisiera llegar a un final investigando contigo. A mí me parece, en efecto, que dialogar acerca de poesía es en extremo semejante a los banquetes de hombres mediocres e incultos, pues también éstos, por no tener de qué hablar entre sí al beber, puesto que por su incultura no tienen voz y discursos propios, encarecen a las flautistas y rentan por mucho dinero la voz ajena de las flautas y conversan entre sí a través de la voz de aquéllas; pero, donde hay comensales bellos (*kaloí*) y buenos (*agathoi*) y educados (*pepaideumenoí*), no podrías ver ni flautistas ni bailarinas ni artistas, sino que ellos se bastan a sí mismos para conversar (sin tonterías y cosas infantiles) por su propia voz, hablando y escuchando ordenadamente en su turno, aun si han bebido mucho vino.<sup>228</sup>

Es cierto que en incontables pasajes de su obra entera Platón reconoce el mérito de los poetas, pero también es cierto que en su *República* los poetas, que no comparten su propia “ideología” porque dicen cosas falsas, no tienen cabida dentro de la *polis*. Quizá parte de la explicación a ese repudio podría deberse a la constante

<sup>223</sup> Cf. *Elegías* 1191 y s., p. 246

<sup>224</sup> Cf. *Fragmentos*, p. 227

<sup>225</sup> *Gorgias* 455a

<sup>226</sup> Cf. *ibid.*, 456b

<sup>227</sup> Cf. *ibid.*, 483c

<sup>228</sup> *Protágoras* 347b-d

apelación de los sofistas al principio de autoridad de los poetas como una herramienta didáctica, aunque la causa principal sabemos que es el distanciamiento del artista imitativo de las Ideas. Protágoras mismo no veía diferencia entre él y Homero, al fin “sofista encubierto”. Pero lo que sí es seguro es que Sócrates y Platón veían con desconfianza a los poetas que “dicen cosas bellas sin dar razones de lo que dicen”, porque no son capaces de enseñar la virtud en tanto que no tienen *episteme*, a pesar de los denodados intentos que hace Hesíodo por propagar verdades. Dice Sócrates en *La República*:

¿Pero crees tú, Glaucón, que si Homero hubiera sido realmente capaz de educar a los hombres y hacerlos mejores, por estar versado en el conocimiento de estas cosas y no sólo en su imitación, no se habría granjeado numerosos amigos que le hubiesen honrado y amado? [...] ¿cómo creer que los contemporáneos de Homero o Hesíodo iban a permitir que anduviesen como rapsodas itinerantes si hubiesen sido ellos capaces de ayudar a los hombres a ser virtuosos?<sup>229</sup>

Por tanto, la poesía no es fuente de educación. Tampoco la sofística, pues ambas sólo buscan el reconocimiento público, y no la virtud ni propia ni ajena. En el *Protágoras*, encontramos el llamado que lanza Sócrates a favor del método filosófico:

[...] las conversaciones de esta índole, si se componen por varones como la mayoría de nosotros afirma ser, no requieren de voz ajena ni de poetas a los cuales no es posible preguntar acerca de lo que dicen; y de muchos que los citan en sus discursos, unos afirman que el poeta tiene en mente una cosa; otros, que otra, al dialogar sobre un asunto que no pueden resolver, dejan de lado tales conversaciones, y conversan consigo mismos y por sí mismos, dando y recibiendo mutua experiencia entre sí en sus propios discursos.<sup>230</sup>

Cuando se desea investigar con seriedad alguna cosa y desea conocerse la verdad, la introspección y el diálogo son las herramientas adecuadas para hacerlo. Eso es parte del método de enseñanza que debe aplicar un auténtico maestro de virtud, lo cual evidentemente no hace el sofista.

---

<sup>229</sup> *República* 600c-d

<sup>230</sup> *Protágoras* 347e-348a

Así, pues, en el análisis de los tres diálogos citados, Sócrates llega a la conclusión de que las doctrinas de los sofistas no están basadas en *epistēmai* acerca de lo justo y lo injusto, ni de lo bueno y lo malo que competen al ámbito político; tampoco saben justificar racionalmente sus procedimientos –en este caso el papel de la retórica–, ni tampoco tienen como meta el bien de los ciudadanos. Por lo tanto, el quehacer de los sofistas no es una *technē* ni, mucho menos, una *technē politike*. Y ellos, como expertos, dejan mucho que desear porque se dicen “maestros de virtud” cuando el *technikos*, por principio de cuentas, tiene que haber aprendido su arte. Pero, ¿cómo va a enseñar el sofista alguna virtud si ni siquiera sabe en qué consiste?

### 3.3 Naturaleza del conocimiento: la reminiscencia

Ya que la investigación acerca de la virtud condujo a una aporía en *Menón*, Platón intenta continuar por otra vía: “¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello de lo cual no sabes en absoluto qué es? [...] Y si por gran casualidad lo encontraras, ¿cómo sabrías que esto es aquello que no conocías?”.<sup>231</sup> La pregunta erística de Menón es una excelente oportunidad teórica para desviar la investigación acerca de la naturaleza de la virtud hacia la del conocimiento. Si la virtud es conocimiento para Sócrates y Platón, seguramente investigando qué es el conocimiento podremos descubrir qué es la virtud. Sócrates ya había propuesto que la ignorancia –“sólo sé que nada sé”– está a la base de cualquier indagación filosófica, y que el deseo por poseer el conocimiento nos incentiva a buscarlo. Pero, ¿cómo vamos a re-conocer algo si no lo conocemos previamente?

Después de la ejecución de su maestro, Platón viajó a Egipto donde conoció en sus orígenes las doctrinas órfico-pitagóricas de la inmortalidad del alma y la transmigración de las almas. Las adoptó incorporándolas como uno de los pilares metafísicos que fundamentarían su corpus filosófico. Por vez primera las presenta bajo la forma de “teoría de la reminiscencia” en el *Menón*, que “[...] es el verdadero

---

<sup>231</sup> *Menón* 80d

núcleo de este diálogo, en cuanto ofrece una teoría del conocimiento y del aprender que arrojará nueva luz sobre la posibilidad de enseñar la virtud”.<sup>232</sup>

El postulado básico de la teoría afirma que buscar y aprender no son otra cosa que recordar.<sup>233</sup> Poetas como Píndaro y sacerdotes de las escuelas místicas afirman que “[...] el alma es inmortal y llega a ser varias veces, habiendo visto todas las cosas aquí y en el Hades, no hay nada que no haya aprendido; así que no es extraño que sea capaz de acordarse acerca de la virtud y de las otras cosas que ya antes sabía”.<sup>234</sup> La reminiscencia, pues, es el recuerdo del conocimiento adquirido, o bien en el inframundo, como se dice en *Menón*, o bien en el supramundo como se dirá en *Fedón*, o simplemente en alguna otra encarnación.

Para demostrar su teoría, Platón presenta el pasaje donde un esclavo logra resolver el teorema de Pitágoras sin haber estudiado antes (al menos durante la presente encarnación) ni geometría ni matemáticas.<sup>235</sup>

Con la teoría de la reminiscencia de por medio, lo que compete al ser humano respecto del conocimiento es esforzarse por recordarlo. El método cobra especial sentido, pues la mayéutica no es otra cosa que el arte de hacer dar a luz el conocimiento que está latente en el alma de los hombres.<sup>236</sup> Dice Sócrates de su labor de partero: “Quienes se llevan conmigo, algunos se muestran al principio muy ignorantes, pero conforme sigue el trato [...] es admirable cuánto avanzan [...] y es manifiesto que nunca aprendieron nada de mí, sino que ellos encontraron y dieron a luz muchas cosas hermosas por sí mismos. Empero, la causa del parto somos el dios y yo”.<sup>237</sup>

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, Introducción, p. XXX

<sup>233</sup> Cf. *ibid.*, 81d

<sup>234</sup> *Ibid.*, 81c. Realmente aquí no interesa si se trata o no de una creencia religiosa llevada por Platón sin más al terreno de la filosofía. Como comenta Gauss, a Platón “[...] le importa el principio de no rechazar de antemano en investigaciones filosóficas, aspectos que van más allá de nuestra vida cotidiana y llevan a algo ‘trascendente’”. Cf. *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, p. 127 *apud ibid.*, introducción, p. XXXII

<sup>235</sup> Cf. *ibid.* 82b-85b

<sup>236</sup> Cf. *Teeteto* 150b

<sup>237</sup> *Ibid.*, 150d

Acorde con la teoría de la reminiscencia, el alma se preña en el transcurso de sus encarnaciones o en su trayecto por el supramundo o por el inframundo. Schmidt sugiere que “la teoría de la reminiscencia es una teoría del conocimiento cuya característica principal vino a llamarse más tarde *a priori*; Platón está, pues, en la línea de pensadores como Leibniz y Kant, para los cuales el alma (espíritu) humana no es una tábula rasa, sino que dispone de un saber latente”.<sup>238</sup> Se puede aceptar o no la teoría de la inmortalidad del alma o de la reencarnación, pero la explicación de Platón es bastante sólida y congruente con su postura respecto del origen del conocimiento. Habrá que ver si lo es con respecto al origen de la virtud también.

### 3.4 Enseñanza de la virtud

Protágoras está convencido de que la virtud puede enseñarse y él mismo acepta ser “maestro de virtud” cuando Sócrates devela su profesión: “No sólo tú mismo crees ser bello y bueno (*kalokagathos*) –como algunos otros que son hombres de bien, pero incapaces de hacer a otros así–, sino que tú, en cambio, eres bueno y también *capaz de hacer buenos a otros*”.<sup>239</sup> Detrás de este elogio, se esconde la profunda ironía socrática.

Cerca del final del *Protágoras*, Sócrates retorna al tema de que las virtudes morales (*sophrosyne*, *dikaiosyne*, *hosiotetes* y muy especialmente la *andreia*) son conocimiento (*episteme*). Protágoras había defendido que se puede ser valiente e impío, injusto, desenfrenado e *ignorante*,<sup>240</sup> pero Sócrates lo vence en la contienda demostrándole que la valentía es el conocimiento de lo temible y de lo que no es temible, mientras que la cobardía es la ignorancia de ello. El sofista tiene que admitir, entonces, el punto de vista diametralmente opuesto al que esgrimió en un principio: la virtud *no* se enseña, porque no hay manera de enseñar a otro a ser valiente. Por su parte, Sócrates, cuyo punto de partida había sido que la virtud no se

<sup>238</sup> *Menón*, Introducción, p. XXXIII

<sup>239</sup> *Protágoras* 348e. El subrayado es mío. Cf. también *Menón* 91b

<sup>240</sup> Cf. *ibid.*, 359b

enseña, termina por demostrar que sí se enseña, porque aun la valentía es conocimiento.<sup>241</sup>

En el *Gorgias*, después de que Platón enfrenta a Sócrates con Calicles con el pretexto de que no entiende por qué la retórica ejerce tanta influencia en la vida política de Atenas, éste exhibe cómo en la naturaleza humana está arraigado el afán de poder y la retórica sirve a sus fines oscuros. Pero Sócrates repudia la doctrina del poder y del derecho natural, porque están muy lejos de las virtudes morales. El arte político sólo debiera tener sustento en el conocimiento del hombre, de su alma y de la virtud; su finalidad debiera ser el bien y la justicia.

Platón menciona en el *Menón* la ambivalencia de Teognis respecto del origen de la virtud. Sócrates cita dos versos que ya he mencionado en este trabajo: el primero, donde el poeta insta a Cirno a juntarse con los buenos para que aprenda de ellos, y el segundo, en donde manifiesta que por enseñanza jamás se convertirá el hombre malo en bueno. Sócrates hace evidente la ambivalencia del poeta y le dice a Ánito: “[...] no sólo a ti y a los demás políticos les parece eso, que [la virtud] a veces es enseñable y a veces no, sino [...] también el poeta Teognis dice eso [...]”.<sup>242</sup> Irónicamente, el comentario de Sócrates está poniendo de relieve la ambivalencia de los conservadores moralistas como el propio Ánito, que fueron los que lo condenaron a muerte.

Dado el estado de cosas reinante, el ciudadano y el Estado requieren de una terapia tanto individual como colectiva, que sólo un filósofo-médico-terapeuta puede proporcionarles porque tiene la *episteme* para hacerlo. Sócrates y Platón consideran que el arte político es el conocimiento acerca de cómo se *debe* gobernar, no de cómo se gobierna. Éste lo tienen los sofistas y los políticos, pero el otro sólo lo tiene el filósofo.<sup>243</sup> La multitud es seducida por la adulación retórica de los primeros y repele a quien le procura la virtud moral para su alma. No obstante,

---

<sup>241</sup> Cf. *ibid.*, 361s

<sup>242</sup> *Menón* 95d

<sup>243</sup> En la *República* Platón detallará todo un programa educativo dirigido a los estadistas para que conduzcan a los ciudadanos a la consecución de la virtud, los aparten del mal y de la ignorancia, y los ayuden a ser felices. Ése es el cuidado del alma que debe procurar el educador.

dice Sócrates, “[...] si yo finalmente muriera por falta de retórica adulatoria, sé bien que verías con cuánta facilidad soporto la muerte. Porque nadie teme al morir como tal –a no ser que fuera del todo ilógico y cobarde– pero se teme al cometer injusticia”.<sup>244</sup>

Y hacia el final del *Menón* lo que encontramos es que “[...] la virtud no sería ni presente por naturaleza, ni enseñable, sino por una suerte divina llega sin razón a quienes llega [...]”.<sup>245</sup> No habría más remedio que volver a los orígenes arcaicos para admitir con los poetas que la virtud es innata. Todo parece apuntar a eso, porque los sofistas o “maestros de virtud” en *Protágoras*, *Gorgias* y en el propio *Menón* no pudieron aclararnos siquiera qué cosa es la virtud, ni que pueda ser enseñada. En un balance de los logros obtenidos en los tres diálogos podríamos decir que ciertamente no sabemos aún qué es la virtud y si ésta se enseña o no, pero lo que sí sabemos con toda seguridad es que, si es susceptible de ser enseñada, los sofistas *no* son maestros de virtud.

Pero en medio de la oscuridad de la aporía en que nos ha dejado la incapacidad de definir la virtud, una pequeña luz de esperanza se asoma tímidamente hacia el final del *Menón* cuando Sócrates anuncia con humildad que habría que aceptar que la virtud es un don divino, “[...] a no ser que haya algún político entre los hombres capaz de hacer político a otro”.<sup>246</sup> ¡Platón ya había encontrado a ese político desde hacía tiempo!

### 3.5 Virtud ambivalente: la herencia incómoda

Ya decía yo que al rastrear las raíces de las creencias que se tenían en la época de Platón con respecto al origen de la virtud, podríamos entender mejor el tratamiento que Platón hace del tema. Cuando atrae este asunto al terreno filosófico, Platón lleva a cuestras la tradición arcaica, por un lado, y el enfrentamiento entre los sofistas y Sócrates, por el otro. Poetas y moral arcaicos, junto con los sofistas, lo que

---

<sup>244</sup> *Gorgias* 522d-e

<sup>245</sup> *Menón* 100a

<sup>246</sup> *Ibidem*. El subrayado es mío.

le ofrecen a Platón es una ambivalencia aparentemente irreconciliable con respecto al origen de la virtud.

De los poetas heroicos, Platón escucha que la virtud es innata bajo la forma de don divino o de herencia por linaje; al mismo tiempo, los escucha contradecirse algunas veces y aceptar que la virtud también puede ser adquirida por enseñanza o desarrollada por ejercicio. Al poeta rural, que anteponía denodadamente el esfuerzo –y no la enseñanza– a la consecución de la virtud, también lo ve flaquear y aceptar, en algunas ocasiones, que la virtud es innata y, en otras, que puede adquirirse mediante enseñanza. A pesar de que cada poeta se había manifestado abiertamente partidario de una sola de las posturas respecto del origen de la virtud, ninguno pudo mantener su creencia con firmeza y, aunque con reticencias, todos dieron muestras de ser ambivalentes. Porque ambivalente era, también, la moral que representaban, y ambivalente era, de suyo, el concepto de *arete* que tenían. Tan amplio era el espectro que cubría la palabra '*arete*' que ahí cabía de todo: desde la agilidad de un caballo, la destreza de los dioses, la velocidad de unos pies, hasta la habilidad política de los hombres y todas las virtudes morales.

Otra historia parecía tejerse a partir de los sofistas. Éstos abiertamente rechazaron el innatismo de la virtud para justificar su *modus vivendi*; pregonaron la enseñanza de la virtud y se anunciaron como los indicados para hacerlo. Pero también fueron ambivalentes al reconocer que había virtudes innatas que ellos no podían transmitir. Su humanización de la *arete* no resolvió la ambivalencia acerca de su origen, y continuaron sin resolver si la virtud era adquirida o innata como Sócrates les obligó a reconocer. Eso era una de las "pequeñas cosas" que le estorbaban al filósofo del discurso sofista.

Únicamente Sócrates afirmó con absoluta convicción que la virtud era conocimiento y, por lo tanto, podía ser enseñada. Sócrates acotó el amplio sentido de la *arete* a la virtud humana: la moral y la intelectual. El método mayéutico que emplea el filósofo hace de la ambivalencia respecto del origen de la virtud una herramienta de trabajo, para resolver más tarde y con firmeza que la virtud sí se enseña.

De este modo, la herencia del pasado arcaico, la influencia creciente de los sofistas y la doctrina de Sócrates pesaron mucho sobre el ánimo de Platón, orillándolo a intentar resolver filosóficamente la incómoda ambivalencia acerca del origen de la virtud. ¿Cómo resolver esa aporía y, al mismo tiempo, demostrar que Sócrates tenía razón?

Por ese motivo, la entrada del *Menón* es tan sintomática: “¿Puedes decirme, Sócrates, si la virtud puede ser enseñada? ¿O no puede ser enseñada, sino adquirida por ejercicio? ¿O ni puede adquirirse por ejercicio, ni aprenderse, sino que por naturaleza, o de algún otro modo, sobreviene a los hombres?”.<sup>247</sup> Aquí está resumida la encrucijada heredada por Platón en toda su extensión. Ésa es una pregunta que sacude, conmueve, maravilla, provoca. Tan válida en la Atenas del siglo V a.C. como hoy día. Escudriñar lo que hay detrás nos adentra en el océano poético arcaico y nos remonta a las cimas de la filosofía socrática. Es un viaje fascinante.

Por cierto, ¿y resuelve Platón la aporía? Sí, por supuesto que sí.

Cuando leemos los diálogos con detenimiento, nos damos cuenta de que Platón, en efecto, no descarta el hecho de que la virtud sea innata. Basta con revisar el pasaje de los flautistas en el *Protágoras*,<sup>248</sup> donde se explica lo siguiente: en una ciudad en donde toda la gente toca y enseña a tocar la flauta, los buenos flautistas no lo son por ser hijos de buenos flautistas también. El arte de tocar la flauta no es hereditario. Se necesita de una *disposición natural* en la persona para tocar la flauta. El mejor flautista es el que toca *mejor*, es decir, el que tiene el mejor talento para tocar la flauta. Si se tratase de una habilidad hereditaria, entonces todos los hijos de los grandes músicos serían tan buenos músicos como sus padres, pero a no ser los miembros de la dinastía Bach, ningún músico ha heredado su talento. Y otro tanto ocurre con las demás *technai*: todas requieren de un talento natural por parte del experto para que éste sea bueno. En ese sentido, Platón es innatista.

---

<sup>247</sup> *Menón* 70a

<sup>248</sup> Cf. *Protágoras* 327a-c

Cuando los poetas, los moralistas conservadores, los sofistas y Sócrates dicen que pocos son los hijos que se asemejan a sus padres, o que éstos, aunque virtuosos, no son capaces de transmitirles su propia virtud, Platón les concede la razón. Si bien la virtud no es transmisible, es absolutamente justificable que los padres busquen educar a sus hijos para que adquieran la virtud que no pudieron heredar. Todos los padres del mundo, en todos los lugares y en todas las épocas, queremos hacer de nuestros hijos los *mejores* y, para ello, les procuramos educación. La misma preocupación que manifestaron Peleo, Lisímaco y Melesias es la que tenemos los padres actuales. No confiamos en que nuestros hijos salgan exactamente a nosotros, porque de hecho no es así. Y si se asemejan, entonces queremos que sean *mejores* que nosotros. El antiguo ideal griego de la excelencia sigue tan vigente hoy día como en la época de Homero, sólo que en aquel entonces se fabricaban héroes; hoy, fabricamos ídolos.

Pero, ¿significa, entonces, que Platón también es ambivalente? No, lejos está de eso.

La clave de la solución está en los diálogos que aquí he comentado. Dije que, en el *Protágoras*, Schmidt localiza cuatro acepciones de 'virtud' y, curiosamente, todas ellas encuentran correlato en los poetas arcaicos. Platón está incluyendo en esos cuatro tipos de virtud *todas* las virtudes humanas a las que se refirieron los poetas, los moralistas conservadores y los sofistas. El problema es que todos ellos les conceden el mismo rango de *arete*. Es como si en un mismo recipiente hubiesen colocado indiscriminadamente todas las variantes de *arete* existentes. Sócrates y Platón distinguen unas de otras atendiendo a su naturaleza (¿podrías decirme, Laques, qué es la valentía?... la piedad, la justicia, la medida, la sabiduría, el bien) y poniendo orden en su jerarquía. No son lo mismo las virtudes físicas (habilidades), que las virtudes morales o que las virtudes intelectuales. Las primeras están latentes en cada ser humano y necesitan sólo de ejercicio para manifestarse; las morales y las intelectuales sí son susceptibles de ser enseñadas.

Platón resuelve el problema de la ambivalencia, pues, demostrando que, en realidad, *no hay tal*. Se trata de un falso problema generado por los poetas y los

moralistas conservadores que no supieron ver la esencia de la virtud; no pudieron distinguir entre los diferentes tipos de virtud y por eso la confusión los llevó a contradecirse, como explica Alasdair MacIntyre:

En muchos de los primeros diálogos de Platón, Sócrates interroga a uno o varios atenienses acerca de la naturaleza de alguna virtud [...], de un modo tal que los lleva a la contradicción. El lector moderno casual podría suponer fácilmente que Platón enfrenta el rigor de Sócrates con la frivolidad del ateniense común; pero como el modelo se repite una y otra vez, otra interpretación se ofrece por sí sola, esto es, que Platón acusa un estado general de incoherencia en el uso del lenguaje valorativo en la cultura ateniense. Cuando en *La República* Platón desarrolla su versión coherente y bien integrada de las virtudes, parte de su estrategia consiste en expulsar de la ciudad-estado la herencia homérica.<sup>249</sup>

Los poetas, aunque “dicen cosas bellas, no saben dar razones de lo que dicen”. Por su desconocimiento de la naturaleza de la virtud, dieron muestras de una ambivalencia insalvable respecto de su origen. Lo mismo pasa con los sofistas, quienes nunca pudieron definir la virtud. Pero Sócrates y Platón, como filósofos, tuvieron una perspectiva diferente y buscaron *los fundamentos tanto de la virtud como de su origen* para demostrar que ésta puede ser enseñada, porque es conocimiento.

La propuesta de Sócrates, más allá de todas las críticas que ha suscitado a lo largo de todos estos siglos, es válida al tratar de convertir las virtudes morales e intelectuales en una sola para afirmar que *la virtud es conocimiento* y, por lo tanto, se puede enseñar.

¿Y quién va a enseñar la virtud? Ciertamente, los maestros de la virtud no son los sofistas. Ya Sócrates se lo había advertido al joven Hipócrates: “¿No es acaso [...] el sofista un mercader, mayorista y minorista, de las mercancías de que se nutre el alma?”.<sup>250</sup> El único que puede enseñar la virtud es “un político capaz de hacer político a otro”, es decir, el filósofo-rey.

<sup>249</sup> Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 167

<sup>250</sup> *Protágoras* 313c

Sabiendo, pues, qué es y qué no es la virtud, cómo es y cómo no es, quién puede enseñarla y quién no, lo que le resta a Platón es diseñar para el filósofo un programa educativo que le ayude al cuidado del alma de los ciudadanos, para que los haga moralmente buenos a través del ejercicio de la virtud y, de esa manera, logren ser felices en la república. El modelo de maestro de la virtud se ha tenido a la vista desde el primer diálogo:

Sócrates es piadoso y valiente, justo y moderado a un tiempo. Su vida es a la par combate y servicio de Dios. No descuida los deberes del culto a los dioses, y esto le permite decir a quien sólo es piadoso en este sentido externo que existe un temor de Dios más alto que éste. Luchó y se distinguió en todas las campañas de su patria; esto le autoriza a hacer comprender a los más altos caudillos del ejército ateniense que las victorias logradas con la espada en la mano no son las únicas que puede alcanzar el hombre. Por eso Platón distingue entre las virtudes vulgares del ciudadano y la elevada perfección filosófica. Para él la personificación de este superhombre moral es Sócrates. Aunque lo que Platón diría es que sólo él posee la 'verdadera' *areté* humana.<sup>251</sup>

Esa virtud le fue enseñada a Platón por “el *mejor*, el más sensato y el más justo de todos los hombres”.

---

<sup>251</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 447

## Conclusiones

A lo largo de este trabajo, he querido encontrar una respuesta satisfactoria en la filosofía de Platón a la interrogante por el origen de la *arete* en el ser humano. ¿Es innata o adquirida? Partí de la hipótesis de que la *arete* se adquiere mediante enseñanza, tal y como Platón lo aprendió de Sócrates. Pero había que salvar un escollo: la ambivalencia que sobre el tema Platón heredó del pasado arcaico, pues en su obra se filtra tanto la creencia de que la *arete* es innata, cuanto la de que es adquirida.

Así, pues, me pareció pertinente hacer una genealogía de la *arete* en el periodo clásico, aunque breve, rastreando sus raíces para tener una visión integral de la concepción platónica. En un primer momento comencé por examinar cinco perspectivas diferentes de la *arete*, es decir, a cinco poetas preplatónicos, de los cuales cuatro –Homero, Teognis, Simónides y Píndaro– fueron representantes de la moral aristocrática, mientras que sólo uno –Hesíodo–, lo fue de la moral campesina. La moral aristocrática heroica aseguraba que la *arete* era innata por ser don divino o herencia por linaje; la moral campesina, que se adquiriría mediante el trabajo. Pero vimos cómo los poetas de ambas posturas no pudieron ser consistentes con su principio y terminaron asumiendo la postura contraria. A final de cuentas, la *arete* resultó ser para todos innata y adquirida. Es decir, la poesía clásica griega muestra la ambivalencia del origen de la *arete* en la moral arcaica.

En el segundo capítulo de este trabajo quise abordar a los sofistas y a Sócrates con su nueva concepción de la *arete*, humanista y humanizada. Mostré cómo unos y otro rechazaron abiertamente la postura innatista para dar lugar a que la *arete* se adquiere: los sofistas para justificar su *modus vivendi*, en tanto que pregonaban ser “maestros de virtud”, y Sócrates por su firme convicción de que la virtud es conocimiento. Los sofistas, como los poetas, fueron también ambivalentes al admitir que había virtudes innatas; únicamente Sócrates mantuvo su convicción con absoluta firmeza sin dar muestras de ambivalencia. Para el filósofo, la virtud era conocimiento y, por tanto, susceptible de ser enseñada.

En el tercer apartado pretendí mostrar qué hizo Platón con la herencia del pasado arcaico y la influencia de los sofistas y de Sócrates. Ante él se revelaba una *arete* ambivalente, por un lado, y una *arete* entendida como *episteme*, por otro. Si bien su interés por solucionar el problema podría decirse que está a lo largo de la gran mayoría de su obra, quise centrarme en *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*, pues me parece que son los diálogos en que mejor recogen la disertación de Platón acerca del origen de la *arete*. El filósofo parece, en ocasiones, inclinarse a favor del innatismo, otras, a que la *arete* puede ser adquirida. Pero la explicación a esa aparente ambivalencia en Platón se resuelve cuando en *Protágoras* aparecen los diferentes tipos de *arete*.

El análisis de los textos me llevó a la siguiente conclusión: Platón logró resolver la aporía de la ambivalencia, explicando que, en efecto, hay diferentes tipos de *aretai*: unas se encuentran latentes en los seres humanos y no son susceptibles de ser enseñadas, sino que basta con práctica para ser desarrolladas, como en el caso de los talentos o destrezas que se tienen de manera natural y que, por cierto, los padres no pueden transmitir a sus hijos; otras *aretai* sí pueden ser enseñadas, porque son *technai* o *epistemai*, y de ahí el lugar preponderante que ocupa la educación en la vida del ser humano, pues desde que nace su comunidad trata de educarlo, para hacerlo lo mejor posible y que tenga una buena convivencia en sociedad. Sobre el particular, hay una gran cantidad de paralelismos entre los razonamientos de Platón y los cantos de los poetas, como quedó descrito en el capítulo 3.

La respuesta, pues, de Platón respecto al origen de la *arete* no es ambivalente, porque no está diciendo que la *arete* sea unas veces innata y, otras, adquirida, sino que las hay de diferentes tipos (físicas, morales, intelectuales), cosa que ni los poetas ni los sofistas supieron explicar. En cambio, Sócrates, ofreció una solución filosófica al buscar la definición de '*arete*', su unidad, y proponer que la *arete* es *episteme*, pues así puede ser enseñada. Platón acepta plenamente la explicación de su maestro: el dilema se disuelve al reconocer que unas *aretai* son innatas y otras son adquiridas, pero si *todas* se convierten en *episteme*, entonces la *arete* puede

ser enseñable. Cómo ha de lograrse ese objetivo, es lo que explica el modelo educativo de *La República*. Por eso la propuesta socrático-platónica es plausible.

Considero, por lo tanto, que mi hipótesis inicial –la *arete* se enseña según Platón– ha sido corroborada. Estoy consciente de que aún hay mucho por investigar al respecto, porque esta investigación pasó por muchas vicisitudes que acortaron el tiempo que pude dedicarle y más de una vez estuve a punto de darme por vencida en el intento. Los detractores de Sócrates y Platón casi me ganan la partida, haciéndome pensar que había errado el rumbo cada vez que los leía, pero retomando el discurso platónico pude comprender la esperanza de Sócrates en cuanto a los alcances del conocimiento. Eso fue seguramente el principal motivo que lo llevó a la muerte. El conflicto que generó entre el mundo del ser y del deber ser en lo social, en lo político y, principalmente, en lo moral, puso en crisis el estado de cosas existente. La supuesta impiedad y corrupción de menores de que lo acusaron, realmente fueron sólo un subterfugio para encubrir el miedo de la gente –en especial de los políticos y de los moralistas conservadores–, que no deseaba ser desencadenada del fondo de la caverna. Es más fácil acallar la voz del que intenta sacarnos del trance en que nos encontramos, que salir de la caverna a comprobar por nosotros mismos la verdadera realidad. Como decía Sócrates, contemplar la luz del sol es un proceso doloroso. Por eso continué con mi propósito, aunque tengo la impresión de que éste sólo es el principio de un largo camino por recorrer para descubrir cómo es que se enseña la *arete*.

## Bibliografía

Adkins, A.W.H. *Moral values of Greek Philosophy*. Vol. III. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Trad. María Araujo. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Flores Farfán, Leticia. *En el espejo de tus pupilas. Ensayos sobre alteridad en Grecia antigua*. México, Editarte, 2011.

Gómez Robledo, Antonio. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México, FCE-UNAM, 1974.

Hesíodo. *Los trabajos y los días*. Introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova. México, UNAM, 1979. [Col. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*]

\_\_\_\_\_ *Teogonía*. Estudio gral., introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova. México, UNAM, 1978. [Col. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*]

Homero. *Ilíada y Odisea*. Versión directa de Luis Segalá e introd. de José Almoína. México, Editorial Jus, 1960.

\_\_\_\_\_ *The Iliad*. 2 vols. Edited by E.H. Warmington and translated by A.T. Murray. Cambridge, Harvard University Press, 1967. [Col. The Loeb Classical Library]

\_\_\_\_\_ *The Odyssey*. 2 vols. Edited by T.E. Page and translated by A.T. Murray. Cambridge, Harvard University Press, 1966. [Col. The Loeb Classical Library]

Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, FCE, 1983.

Kraus, René. *La vida privada y pública de Sócrates*. Trad. Miguel de Hernani. Buenos Aires, Sudamericana, 1943.

Lesky, Albin. *Historia de la literatura griega*. Trad. José María Díaz y Beatriz Romero. Madrid, Gredos, 1968.

MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Trad. Amelia Valcárcel. Barcelona, Crítica, 2004.

Mondolfo, Rodolfo. *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Trad. Oberdan Caletti. Buenos Aires, EUDEBA, 1962. [Col. Ensayos]

Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. Antonio Ballesteros. Madrid, Visor, 1995. [Col. La Balsa de la Medusa, 77]

Pearson, Lionel. *Popular Ethics in Ancient Greece*. Stanford, Stanford University Press, 1966.

Píndaro. *Odas. Olímpicas. Píticas. Nemeas. Ístmicas en Píndaro y otros líricos griegos*. Trad. de Agustín Esclasans. México, Porrúa, 1981.

Platón. *Apología, Eutifrón, Hippias Mayor en Diálogos*. Introd. Emilio Lledó y trad. J. Calonge. Madrid, Gredos, 1981.

\_\_\_\_\_ *El banquete o del amor en Obras completas*. Trad. y notas Luis Gil. Preámbulo Antonio Rodríguez Huéscar. Madrid, Aguilar, 1981.

\_\_\_\_\_ *Gorgias*. Introd., versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM, 1980. [Col. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*]

\_\_\_\_\_ *Laques*. Introd., versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM, 19... [Col. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*]

\_\_\_\_\_ *Menón*. Introd., versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM, 1986. [Col. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*]

\_\_\_\_\_ *Protágoras*. Introd., versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM, 1994. [Col. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*]

\_\_\_\_\_ *La República*. Introd., versión y notas de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 2000. [Col. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 2ª. edición]

\_\_\_\_\_ *Teeteto*. Introd., versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM, 2007. [Col. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*]

Rodríguez Adrados, Francisco *et. al. Introducción a Homero*. Madrid, Guadarrama, 1963.

Rodríguez Tobal, Juan Manuel. *El ala y la cigarra. Fragmentos de la poesía arcaica griega no épica*. Edición bilingüe. Madrid, Hiperión, 2005.

Rowe, Christopher. *Introducción a la ética griega*. Trad. Francisco González Arámburo. México, FCE, 1979. [Col. Breviarios]

Schmidt, Ute. "Aspectos lúdicos en el *Protágoras* de Platón y unas cuantas contradicciones", en *Nova Tellus*. Anuario del Centro de Estudios Clásicos. México, UNAM, 2008. [Separata 26-2]

Simónides. *Fragmentos en Líricos griegos arcaicos*. Edición y trad. de Juan Ferraté. Barcelona, Quaderns Crema, 2000. [Col. El Acantilado]

Taylor, A.E. *Plato. The Man and his Work*. London, Methuen, 1978.

Teognis. *Elegías en Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*. Vol. II. Texto y traducción de Francisco Rodríguez Adrados. Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1959.

Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libros I-II. Trad. y notas de J. J. Torres Esbarranch; Intr. Gral. de J. Calonge y Rev. de E. Rodríguez Monescillo. Madrid, Gredos, 1990. [2ª. edición]

Vlastos, Gregory. *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*. London, Macmillan, 1972.