

Esta obra adquiere una importancia peculiar entre los libros que se interesan por la cultura latina. El autor se ha alejado de los esquemas tradicionales que presentaban a los romanos como un pueblo que supo aprovechar las circunstancias favorables y difundir la cultura griega y les concedían originalidad sólo en las ciencias jurídicas y políticas. Bardón inquiere en el alma latina, nos revela sus luchas a lo largo de sus conquistas y le reivindica finalmente el camino recorrido hasta llegar a la introspección y la originalidad en las demás ciencias, de las que los romanos no fueron meros repetidores sino recreadores.

El análisis incluye no sólo todas las manifestaciones artísticas sino también la vida diaria. Arte y vida forman una sola unidad.

Mercede ser destacada la agilidad del libro donde no aparece cita bibliográfica alguna.

Es una obra que puede ser leída con agrado por todos y que deben leer los estudiosos del mundo latino y los que aman conocer al hombre en las conquistas de sus valores culturales.

Tal vez podríamos reprochar al autor el haber sido un poco generoso en la reivindicación de la originalidad y creatividad de los latinos en detrimento de los griegos. Mas debido a su amor para el mundo romano y al gran número de estudiosos que han exaltado el mundo griego en desmedro del latino, sólo podemos agradecer al autor por haber escrito *Le génie latin*.

MARÍA M. CAROSI.

Plato's Meno, Edited with an Introduction, Commentary and an Appendix
by R. S. BLUCK. Cambridge, University Press, 1961, 474 págs.

No es muy profusa la bibliografía existente en lo que concierne al *Menón*. Fuera de algunas ediciones bilingües, útiles pero de valor secundario para el investigador, el texto griego se encontraba sólo en volúmenes publicados en el siglo pasado y a comienzos de éste, con la sola excepción de la reelaboración

del holandés W. den Boer sobre el trabajo de H. D. Verdam (cuya 2ª edición data de 1949), que no conocemos directamente. En Argentina disponíamos prácticamente sólo de las dos últimas ediciones importantes de las obras completas de Platón: la de Hermann, en B. Teubneriana (1892), y la de Burnet, en C. Oxford (1912). Ediciones separadas, fuera de la mencionada de Verdam-den Boer y de una danza de Rangel-Nielsen (de 1906), a la que tampoco tuvimos acceso, existían únicamente las de dos ingleses: E. S. Thompson (1901) y G. Stock (1887, 3ª ed. revisada, en 1924). Tampoco en lo referente a comentarios era muy abundante el material existente: además de los diseminados en algunas de las obras citadas, en cuanto salíamos de los incluidos en los trabajos globales de investigadores como Friedlaender, Ritter, Wilamowitz, etc., no poseíamos casi ningún estudio especial: no se podrían mencionar muchos más que los de F. Adami y K. Buchmann (ambos en la revista alemana *Philologus*, de 1936) y el reciente de R. G. Hoerber en la revista angloholandesa *Phronesis* (1960).

De ahí que para el estudioso del mundo antiguo y del platonismo en particular resulte un acontecimiento la aparición de este enjundioso trabajo de R. S. Bluck que, como el de E. R. Dodds sobre el *Gorgias* un par de años atrás, entronca con la feliz tradición inglesa de las ediciones cuidadas de textos griegos con comentarios, representada ante todo por W. D. Ross respecto de Aristóteles, y, respecto de Platón, por Jowett-Campbell (*República*), Adam (*Protágoras*, *República*), Burnet (*Apología*, *Critón*, *Eutifrón*; *Fedón*), etc.

En los pasajes fundamentales del diálogo no hemos hallado en esta edición de Bluck del texto griego diferencias importantes en cuanto a la significación filosófica, con respecto a otras ediciones de que disponíamos, como las de Burnet y Croiset. Por consiguiente, nos limitaremos a exponer y comentar el estudio que Bluck hace de las ideas del diálogo.

La tesis básica de Bluck con respecto al *Menón* es que la conclusión a que se arriba en este diálogo es la siguiente: la

virtud tal como existe ahora (basada en "opiniones verdaderas") no se puede enseñar; pero es posible que algún día exista una virtud basada en el "conocimiento" y que pueda, por ende, ser enseñada. Para llegar a tal tesis y desarrollarla, Bluck ha dividido el *Menón* en cinco secciones.

La primera sección (hasta 80a) parte de la cuestión principal del diálogo, a saber, si se puede enseñar la virtud. Pero para eso, plantea Sócrates, hay que establecer previamente qué es la virtud (70a-b), lo que conduce a una serie de frustrados intentos de Menón de definir la virtud. Según la caracterización de las Ideas en el *Fedón* como indivisibles (por lo tanto como individuales, y en ese caso indefinibles, de acuerdo con la exigencia de universalidad que tiene la definición) y del pasaje 203a-d del *Teeteto* (a los que nosotros sumaríamos la famosa digresión filosófica de la *Carta VII*), admite Bluck que "Platón probablemente creyó que la *ousia* de una cosa no puede ser transmitida en palabras". Pero con respecto a la exigencia de Sócrates, en el *Menón*, de expresar la *ousia* de la virtud en una definición, piensa de todos modos Bluck que "es claro, tanto por sus definiciones ilustrativas como por lo que dice en 75b-c, que no está pidiendo, ni siquiera sin darse cuenta, lo imposible". Las "definiciones ilustrativas" son las de la figura y del color (75b-77b), que Sócrates propone como ejemplos. Y "lo que dice en 75b-c" ha de ser la declaración que sigue a su definición ejemplar de figura: "yo por cierto me daría por satisfecho si me dijeras algo así respecto de la virtud". Una definición de virtud análoga a la que Sócrates ha dado de figura, piensa Bluck, aunque no exprese la *ousia* de la virtud podría al menos ayudar a Sócrates y a Menón a reconocer (o a recordar, según la teoría de la reminiscencia) lo que era la *ousia* de la virtud. Pero Menón fracasa, y así la búsqueda (y finalmente el diálogo) termina aporéticamente.

La segunda sección (80d-85b) comienza con la contraofensiva de Menón: ¿cómo se puede buscar algo que uno no conoce, o reconocerlo, si se lo encuentra? La respuesta de Platón reside en la doctrina de la reminiscencia, que en el *Fedón* es abonada

con pruebas y unida en su suerte argumental a la de la fundamental teoría de las Ideas (si fuera refutada una, sería refutada la otra), pero que aquí constituye sólo una tentativa: en 86b-c Sócrates dice explícitamente que no garantiza su solidez. Vale decir, en el más allá, antes de nacer, el alma "ha visto todas las cosas", "lo ha aprendido todo"; y su recuerdo puede emerger por asociación de ideas, al ver aquí cosas semejantes a las contempladas; o también por la mayéutica, o sea, con la ayuda de un guía cuyas preguntas aviven los conocimientos latentes en el alma. Es decir, afirma Bluck, la conversación con el esclavo no pretende ser exhibida por Platón como el único ejemplo posible de su método. En ella, en efecto, Sócrates conoce de antemano el resultado de la búsqueda, y sus preguntas orientan al esclavo hacia la respuesta, que éste posee latente en sí mismo sin saberlo. Esto es la mayéutica; pero Platón, a través de las declaraciones de Sócrates, especialmente las que conciernen a su propia ignorancia, quiere demostrar que también sin un guía mayéutico puede llegarse al saber: por asociación de ideas. En el proceso de la reminiscencia, en ambos casos, dice Bluck, hay tres etapas: una primera de eliminación de las opiniones falsas (cuando hay un guía, hablamos de refutación); una segunda en la que las opiniones verdaderas, que están latentes, son llevadas a la superficie (cuando hay un guía, hablamos de mayéutica en esta etapa y la siguiente), y una tercera en que se convierte lo que son meras opiniones verdaderas en ciencia. En todo caso, el saber es reminiscencia, y lo que uno no sabe es lo que actualmente no se recuerda, pero que se puede aprender mediante el esfuerzo mnemónico. Bluck hace notar que, mientras los griegos creían en la inmortalidad del alma desde los tiempos pre-homéricos, y la doctrina de la reminiscencia data cuando menos de la época de Pitágoras, no había antes de Platón nada semejante a la teoría de la reminiscencia. En ningún sostenedor de la metempsicosis —ni siquiera en Píndaro, citado en el *Menón*— hay huellas de algo análogo: los números de los pitagóricos estaban en este mundo, y por lo tanto se aprendían en esta vida. El poder de recordar vidas anteriores, atribuido a Pitágoras,

aparte de constituir un excepcional privilegio del legendario personaje y no algo generalizado, como en Platón, no se refería más que a vidas terrestres, y no a lo visto en el Hades por el alma separada del cuerpo, como lo da a entender el *Menón* y se hace explícito en el *Fedón*.

La tercera sección (86b-89c) retorna al problema de si la virtud puede enseñarse o no, lo que se ha convertido ahora en la cuestión de si se puede hacer recordar a alguien la naturaleza de la virtud. Después de insistir en que, mientras no sepamos qué es la virtud, no podemos saber si se puede enseñar, Sócrates propone examinar el problema "en forma hipotética", ἐξ ὑποθέσεως. Así aventura la hipótesis de que la virtud es conocimiento, hipótesis que descansa en otra: la de que la virtud es buena. Si la virtud es buena, es conocimiento, ya que el conocimiento es la única fuente posible de toda bondad; y, si la virtud es conocimiento, puede ser enseñada. Bluck asigna gran importancia a este "método por hipótesis", que piensa ha sido tomado por Platón del análisis geométrico (que no era siempre considerado deductivo por los griegos, sostiene Bluck, apoyándose en textos de Aristóteles, especialmente *Et. Nic.* 1112b₂₀, *Met.* 1051a₂₁ y *Pr. Anal.* 69a₂₀), que habría conocido a través de Arquitas. Según Bluck, en el *Menón* este método sólo se insinúa, entremezclándose aún con el procedimiento de búsqueda de definiciones, al cual iba a sustituir como mayéutica. En efecto, la teoría de que el conocimiento viene por reminiscencia creó la necesidad de algún procedimiento "preferiblemente algo más sistemático que los innumerables intentos de definición", para ayudar a que se produjera la reminiscencia. Si las Ideas eran los objetos de conocimiento, y el Bien el responsable en último término de sus naturalezas, lo deseable era un método que permitiera ascender desde las cosas concretas hasta las Ideas, y desde éstas hasta el Bien mismo. Ya en el *Lisis* y en el *Gorgias* se había interesado Platón por la finalidad de las cosas: así la cuestión estribaba en ascender de medios a fines (hasta llegar al fin supremo), poniendo en cada estadio como hipótesis la naturaleza de cada cosa concebida como su finalidad. Tal mé-

todo, sostiene Bluck, *menos* el tramo final hasta el Bien, es el descrito en el *Fedón* 99e-101d y presentado como el mejor medio de explicación. Y tal método, *con* dicho tramo hasta el Bien, es lo que Platón tiene en la cabeza en el "camino ascendente" del libro VI de la *República*. En los últimos diálogos platónicos (Bluck piensa sobre todo en la segunda parte del *Parménides*, en el *Político* y el *Sofista*; y es una lástima que en su exposición no tenga en cuenta, al parecer, el estudio de N. Hartmann¹, quien ve allí una "participación horizontal" que opone a la "vertical", ni el de Loriaux², quien encuentra ya desde la *República* una "dialéctica descendente" en oposición a la anterior "ascendente"), en lugar de un "camino ascendente" hallamos clasificaciones y divisiones, y, en lugar de consideraciones teleológicas, estudios de géneros y especies. En estos escritos, afirma Bluck, abandona Platón su método de hipótesis o "camino ascendente", y retorna al medio socrático de alcanzar la *oúsia* (la definición), bien que con la ayuda de un procedimiento de clasificaciones y divisiones recién elaborado. Este abandono no se debería al dejar de creer en un esquema teleológico del mundo, sino en una pérdida de parte del optimismo que acompañaba a sus demostraciones de las teorías de la reminiscencia y de las Ideas.

En la cuarta sección (89d-96c) Sócrates echa por tierra aparentemente lo obtenido antes por el método de hipótesis, con el siguiente argumento: si algo puede ser enseñado, debe haber maestros y discípulos. Pero no existen maestros de la virtud; por lo tanto, la virtud no puede ser enseñada. Temístocles, Pericles y otros políticos (pues aquí debemos recordar que el *Menón* trata en particular de la virtud política) considerados generalmente como virtuosos —esto es, como buenos políticos— no han logrado hacer buenos políticos de sus hijos ni de cual-

¹ "Zur Lehre vom Eidos bei Plato und Aristoteles" (1941, incluido en sus *Kleine Schriften*, Berlín 1957, II, págs. 129 y sigs.).

² *L'Être et la Forme selon Platon*, Brujas, 1955, págs. 138 y sigs. Bluck cita esta obra en pág. 222, a propósito de otro problema. Tampoco Loriaux toma en cuenta el ensayo de Hartmann.

quier otro ciudadano; o sea, no han enseñado a nadie su virtud. Bluck hace notar que era una tendencia generalizada entre los griegos (y lamentada por Aristóteles en *Met.* 1046b₃₁) la de considerar a *lo que no es* como fundamento de *lo que no puede ser*. Por consiguiente, lo que no es *ahora*, no puede ser *ahora*; y de aquí vamos a parar sin duda a la que vimos era para Bluck la conclusión del diálogo: la virtud que existe ahora no puede ser enseñada, pero puede ser que un día aparezca un buen político capaz de hacer de otro un buen político, vale decir, de enseñarle su virtud (y de hecho, esa esperanza, dice Bluck, es explicitada en la *República*).

En la quinta sección (96-100b) se enuncia la posibilidad de que la virtud sea, no ya un conocimiento (lo que quedaba descartado como algo existente ahora, puesto que no se podía enseñar), sino una opinión verdadera, la cual, al fin de cuentas, posee el mismo valor práctico que el conocimiento. Su diferencia estriba en que la opinión verdadera no se basa, como el conocimiento, en el trato personal con la verdad, y no posee esa certeza y convicción interna que provee sólo la experiencia personal, sino que es fluctuante e insegura. Esto no implica, dice Bluck, que forzosamente la opinión verdadera sea siempre implantada por otro, sino que es algo que no hace sentir al opinante una convicción abrasadora. Por consiguiente, Bluck rechaza una diferencia de esencia entre la opinión verdadera y el conocimiento: sólo hay una diferencia de claridad en la reminiscencia que en uno y otro caso se produce. Así es posible pasar de una opinión verdadera al conocimiento, para lo cual hay que completar y clarificar la reminiscencia, encadenando entre sí las opiniones verdaderas. Ahora bien, señala Sócrates, Temístocles y los otros relevantes estadistas no han enseñado a otros su virtud, por lo que, como vimos, tal virtud no era conocimiento: queda entonces sólo que haya sido una opinión verdadera. Pero sin enseñanza alguna, ¿cómo han adquirido una opinión verdadera? Sólo podría ser por una especie de milagro, por una intervención divina (*θεία μοίρα*), como la que capacita a poetas, adivinos, etc., a decir la verdad sin poseer conocimiento.

Esto significa que la virtud, en última instancia, sólo puede adquirirse por un favor divino. Como buen inglés, no puede Bluck ser insensible a la ironía de este pasaje, cuyo fondo es evidentemente el de insinuar que tales políticos no han sido realmente virtuosos ni han poseído realmente opiniones verdaderas que los guiaran como puede guiar el conocimiento, ni tampoco han sido realmente favorecidos por intervención divina alguna. Vale decir, Bluck deja a salvo la posibilidad de que alguna clase de virtud pueda basarse en opiniones verdaderas, y, más concretamente, que Platón estime que ésta es la única clase de virtud existente hasta su época (si bien Temístocles y demás políticos no poseían siquiera ese tipo de virtud). La inferioridad de esa especie de virtud con respecto a la basada en conocimiento consistiría en su carácter aislado, que no permitiría una coherencia en todos los actos; y, por lo mismo, tampoco podría ser enseñada. También deja a salvo Bluck la posibilidad de que, a falta de enseñanza, esta virtud pudiera ser adquirida gracias a un favor divino. Es cierto, nos señala, que en *Apología* 22a-c y en *Ion* 534b-d la expresión $\theta\epsilon\iota\alpha \mu\epsilon\iota\rho\alpha$ es usada también con un claro sentido irónico, para negar a poetas, adivinos, etc., la sabiduría, concediéndoles a cambio una presunta "inspiración divina"; pero la inspiración divina parece ser tomada más en serio en *República* 499b-c, al hablar de la posibilidad de que algún día los gobernantes, inspirados por alguna divinidad, se aboquen a la filosofía. Y especialmente en la *Apología* 33c Sócrates habla de diversos modos de intervención divina en que se le ha hecho conocer su misión, y aquí ya no es probable que haya ironía. Es decir, así como el hablar irónicamente de políticos virtuosos no implica negar la posibilidad de que algún día haya verdaderos políticos virtuosos, tampoco la referencia irónica a su inspiración divina implica el rechazo de toda inspiración divina. Platón cree en la posibilidad de esta intervención divina, según Bluck, que podría engendrar la virtud allí donde no llega la enseñanza, o sea, en el caso en que la virtud se basa en opiniones verdaderas. Tal es precisa-

mente la situación de su época, mas no es imposible que en un tiempo futuro la virtud se base en conocimiento, y pueda por tanto ser transmitida didácticamente.

Dada la riqueza del contenido del *Menón* así como la del estudio que hace Bluck, resulta imposible realizar aquí un análisis exhaustivo siquiera de los puntos incluidos en la exposición que hemos hecho. Por consiguiente, nos limitaremos a formular breves observaciones sobre algunos de los mismos.

1º La idea de que la virtud pueda basarse meramente en opiniones y no en ciencia nos parece completamente opuesta al pensamiento socrático-platónico. La hipótesis contraria (que ha sido manifestada en 87c-89a), a saber, que la virtud es ciencia porque no hay nada bueno donde falta la ciencia, concuerda, en efecto, con lo expuesto en los demás diálogos socráticos acerca de la virtud. En especial, el ejemplo de la valentía, que, a diferencia de la simple temeridad (que no es de ningún modo virtud), implica conocimiento, se halla en el *Laques* y en el *Protágoras*. Obsérvese, además, que en el relato de Sócrates de la *Apología* (21c-22e), cuenta cómo comprobó que mucha gente que se creía sabia no lo era. Y entre esta gente incluye ante todo a los políticos y a los poetas, de los últimos de los cuales nos manifiesta que están como poseídos por un dios (*ἐνθεουσιάζοντες*), como los profetas y adivinos. Respecto de los artesanos, señala en la *Apología* que cada uno en su oficio sabe, pero su error consiste en creer que sabe también de otras cosas. Este error es precisado en el *Protágoras* (319b-c): en las asambleas, todos hablan de política, sin haber tenido jamás un maestro que les enseñara tal virtud. Porque el filósofo, que es el maestro de la virtud —y, ante todo, de la suprema virtud, o sea, la virtud política—, debe ser un especialista como cada artesano en su oficio. Por consiguiente, sólo gracias a filósofos, es decir, a avezados concedores de la virtud, podrá adquirirse ésta. No parece caber en Platón la idea de que haya una virtud existente ahora, y que descanse en opiniones en lugar de basarse en la

ciencia. Es cierto que en el Meno nos dice, ejemplificándonos con el camino que transita correctamente tanto el que lo conoce como el que se maneja con una conjetura acertada, que "con respecto a la corrección de la acción (πρὸς ὀρθότητα πράξεως) no es menor guía la opinión verdadera que el conocimiento" (97b). Pero para el intelectual Platón, la virtud no consiste en un mero obrar correctamente, sino con conocimiento de que ése es el modo en que se ha de obrar. Pues "virtud" significa "perfección", y la perfección sólo puede darse en el hombre cuando éste hace uso de la más excelsa de sus facultades, la razón. Bluck, más democrático que Platón, piensa que éste ha de tener en cuenta un tipo de virtud más accesible al hombre común, y que tal tipo de virtud se debe dar, por ende, en la realidad actual. Pero, según entendemos, Platón quiere demostrar precisamente lo contrario: que, aunque la gente de su época se considera muy virtuosa, y tiene a los sofistas por maestros de virtud y los estadistas (especialmente a los del pasado) por héroes en cuanto a virtud, todo eso está muy lejos de la realidad. No es que por ello se desemboque en un pesimismo radical; al menos, no mayor que en los demás diálogos aporéticos: se deja entrever, en efecto, cuáles son las posibilidades de ser virtuoso y de enseñar la virtud.

2º Tampoco parece conciliable con la teoría socrático-platónica de la virtud la suposición de que ésta pueda tener su origen en alguna intervención divina que sustituya a la enseñanza. La expresión θεῖα μοῖρα (y sus equivalentes) se encuentra en Platón, a mi juicio, usada en cuatro sentidos:

a) el de "lote divino", en el cual participa el hombre (quien compartiría de algún modo, por ende, la suerte de los dioses), como en el *Protagoras* 322a y en el *Fedro* 230a;

b) el de "intervención divina", acaso un tanto análogo al concepto cristiano de Providencia, que dirige los acontecimientos mediante su consejo a los hombres; así, por ejemplo, el pasaje 33c de la *Apología*, en que se hace resaltar el carácter religioso de la misión de Sócrates en contraste con el diletantismo de

sus discípulos; también el *Fedón* 58e, donde el relator declara que Sócrates daba la impresión de que "no marchaba hacia el Hades sin intervención divina";

c) el de "inspiración divina", que, con evidente ironía, atribuye Sócrates a poetas, adivinos, rapsodas, y, en el caso del *Menón*, a políticos. Así en el *Ion* (533c-536c y 542a) su adjudicación al rapsoda fuerza a éste a reconocer que habla sin saber nada de lo que dice, pues al hablar está poseído por el dios. Una expresión equivalente es usada en *Apología* 22c. En el *Fedro* (243c-257b) hallamos una enumeración de cuatro formas de delirio o estado de inspiración divina: la adivinación, los ritos misteriosos, la poesía y el amor filosófico. No es éste el lugar apropiado para examinar el caso en detalle, pero me parece claro que en las tres primeras formas enunciadas hay ironía en lo que a la inspiración divina se refiere; y la cuarta constituye una forma notoriamente secularizada del concepto popular de "inspiración divina" aludido en las anteriores. (Recordemos que en Platón se da el más decisivo tránsito de la religión hacia su racionalización en la filosofía.);

d) el de "un milagro" en el sentido vulgar (por lo tanto, no religioso, ni siquiera supersticioso) que se suele dar a la expresión para referirse a una eventualidad concebible, mas harto improbable. Tal el caso de la *República* 492a, 492d-493a y 592a. Especialmente en la alternativa presentada en dicha obra (473c-d y 499b-c) y en la *Carta VII* 326a-b, en el sentido de que los males no cesarán para los hombres antes de que, o bien los filósofos lleguen a gobernar, o bien los gobernantes, por "un milagro", filosofen.

Importaba hacer esta clasificación, por cuanto Bluck se limita a contraponer empleos serios de la expresión $\theta\epsilon\iota\alpha\ \mu\omicron\iota\rho\alpha$ a usos irónicos; y además porque da a entender que Platón, con su mencionada alternativa de la *República* y la *Carta VII*, creía que podría darse el caso de la aparición de la virtud política en un gobernante por una intervención divina que reemplazara al aprendizaje intelectual. Creo, por el contrario, que la virtud

que preconiza Platón sólo puede ser alcanzada racionalmente, mediante el conocimiento del bien (tal como se formula en un diálogo anterior al *Menón*, el *Lisis*). Aun en el caso a que alude Sócrates en la *Apología* 33c, en que una divinidad le dicta su misión, ésta comienza por un conocimiento de las propias limitaciones, tal como lo ha expuesto antes (20d-23b), e implica por tanto una cierta "sabiduría humana". Vale decir, la intervención divina aquí entra en juego, no en sustitución de una enseñanza y de un conocimiento, sino como enseñanza que procura tal conocimiento. Por lo demás, en los dos ejemplos que hemos dado en que se habla seriamente de "intervención divina", debe notarse que se trata de referencias concretas al Sócrates histórico, cuya personalidad está indudablemente teñida de un color religioso que en Platón sólo se halla secularizada.

3º Bluck piensa que el procedimiento de los diálogos socráticos de exigencia de definiciones permite alcanzar de algún modo la *eúxeia* de las cosas (aunque más no sea, ayudando a recordarla); que este procedimiento es poco a poco reemplazado, en los diálogos de madurez a partir del *Menón*, por el "método de hipótesis", que permite ascender desde las cosas concretas hasta las Ideas, y desde éstas hasta el Bien; pero que finalmente, en los diálogos de la vejez, Platón regresa al procedimiento definitorio (ayudado ahora por el método de clasificación y división), debido en parte a un resquebrajamiento de la fe en las Ideas y en la reminiscencia. No voy a entrar a analizar en detalle este punto, del cual me he ocupado en diversas ocasiones; pero quiero señalar que, por mi parte, no me parece tan claro que, al pedir definiciones de la virtud análogas a las dadas de figura y color, no esté Sócrates pidiendo algo que juzga imposible o inadecuado. En 75b, Sócrates da una definición viciada de la figura ("lo único que acompaña siempre al color"), luego de lo cual pronuncia las palabras acotadas por Bluck: "me daría por satisfecho si me dijeras algo así respecto de la virtud". En los diálogos socráticos se hallan numerosos ejemplos como éste, o sea, con trampa. Aquí el mismo Sócrates se ve obligado a rectificarse. Análogamente, el ejemplo que pone al definir el

color ("un flujo de figuras proporcionado a la vista, y sensible"), no sólo padece un vicio semejante sino que es una manifiesta sátira de teorías existentes, aunque el mismo Platón, puesto a hacer física, la haya adoptado más tarde en el *Timeo*. ¿Cómo habrían Sócrates o Platón de reclamar seriamente una definición análoga a éstas? La segunda definición propuesta de figura ("el límite de un sólido") puede, en cambio, ser tomada en serio: proviene con seguridad de conocimientos matemáticos, y por ende no es invención de Sócrates. Es semejante a la definición ejemplar del número par dada en el *Eutifrón* 12d ("el número . . . divisible en dos partes iguales"). Ni Sócrates ni Platón han sido matemáticos destacados, por lo que resulta sumamente probable que estas definiciones no les pertenezcan, sino que hayan sido tomadas de exposiciones de su época. Pero pedir una definición de santidad (como en el *Eutifrón*), o de la virtud en general, similar a tales ejemplos no parece ser otra cosa que una celada que demuestre al interlocutor que carece de la sabiduría de que se jacta. En el mismo *Eutifrón* 7b-d, ha hecho notar Sócrates que, mientras en lo relativo a números, pesos y medidas, no cabe discusión duradera entre los hombres, porque es cuestión de contar, pesar o medir, en cuanto a lo bello, justo, etc., no se puede recurrir "a un módulo competente", o sea, exacto. A través del diálogo, Platón sugiere al lector que el único patrón posible es la Idea, que no es sensible ni, por consiguiente, susceptible de mediciones cuantitativas. Por consiguiente, no creo que Sócrates (o el Platón socrático) haya buscado definir la virtud y las esencias en general. Sólo en la vejez de Platón, cuando, como dice Bluck, decrece su fe en la teoría de las Ideas, y tras contactos con matemáticos, aplica el procedimiento definitorio a las Ideas, las que se han convertido en principios de clasificación científica más que en principios de conducta humana y del orden cósmico, como eran antes. Es en esa época que entra Aristóteles a la Academia, y, en parte acaso a raíz de encontrarse con ese estadio del pensamiento platónico, se forja la interpretación de que las Ideas de Platón son hipótesis de conceptos definibles, tesis que tanto ha incidido en la

comprensión histórica de la filosofía de Platón. ¿Está presente esta tesis aristotélica en la interpretación de Bluck, a pesar del rechazo de éste (en el apéndice VII a su edición del *Fedón*) de que las Ideas sean universales?

CONRADO EGGERS LAN.

Aspects of euripidean tragedy, L. H. G. GREENWOOD. Cambridge University Press, 1953.

Este libro dividido en cinco capítulos plantea un viejo problema y frente a otras propone una nueva solución. Esta nueva solución —la denominada teoría fantástica— parte de la conjunción de dos suposiciones, suposiciones que no son por separado nuevas:

- a) la trama en los dramas es fantasía, nada ha ocurrido.
- b) no hay segunda versión de la acción, ninguna historia real subyaciendo.

¿En qué sentido usa la palabra "fantasía"? Las acciones son imposibles en su todo pero las partes que forman el todo no sólo son posibles sino probables. Y la imposibilidad del todo reside en la intervención de las divinidades. Fantasía o fantástica en este sentido nunca en el primario de incoherencia.

Esta teoría permite tomar la obra como la encontramos reconociendo en Eurípides no sólo un gran artista sino también un satírico y en especial un satírico religioso. La naturaleza de los argumentos hizo a lo religioso la materia más accesible, aunque es éste, otro motivo entre muchos de los que Eurípides satiriza.

A la afirmación de la ironía religiosa puede contraponerse un argumento muy digno de ser tomado en cuenta. Es aquél que prevé la posibilidad de la caracterización de individuos