

EL LENGUAJE MORAL EN LOS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS

VIANNEY DOMINGO

SUMARIO: 1. *Introducción*. 2. *Terminología de la virtud e intercambiabilidad*. 3. *Lenguaje moral y naturaleza de la virtud socrática*. 4. *Conclusión*.

1. INTRODUCCIÓN

EN la continua búsqueda de la identidad de la virtud que se observa en los diálogos socráticos,¹ como es conocido, Sócrates establece progresivamente una cierta identificación entre conocimiento y virtud. En efecto, Sócrates parece señalar que en las acciones morales «se yerra por falta de conocimiento»² (ἐνδείᾳ ἐξαμαρτάνειν, *Protágoras*, 357d 2-3), de «un saber» (ἐπιστήμης, *Protágoras*, 357d 4), por ignorancia (ἀμαθίᾳ, *Protágoras*, 357e 1). El conocimiento y su contrario, la ignorancia, se asocian causalmente con la acción correcta y el error moral respectivamente. Y, desde este punto de vista, siendo el conocimiento «capaz de gobernar» las acciones (ἐπιστήμη καὶ οὕτον ἀρχειν, *Protágoras*, 352c 2), parece que Sócrates lo entienda como necesario y suficiente para la realización del bien.³ El conocimiento parece gozar, de este modo, de exclusividad en la acción moral y, por eso, «la única acción mala» es «carecer de ciencia» (*Protágoras*, 345b 5). Más allá de la complejidad que entraña tal posición o la misma consideración de si Sócrates la asume en mayor o menor grado, coherentemente, sobre esta cierta identidad de conocimiento y acción moralmente buena, Sócrates define a lo largo de los diálogos socráticos las diversas virtudes como una suerte de conocimiento. Es congruente, en este sentido, por ejemplo, que la cobardía, lo contrario a la valentía, se entienda como ignorancia,⁴ y que la valentía sea tratada explícitamente como «conocimiento (ἐπιστήμη) de lo bueno y lo malo de cualquier condición»;⁵

vdomingo@uic.es, Universitat Internacional de Catalunya, c/ Immaculada 22, 08017 Barcelona, España.

¹ Cfr. *Eutifrón*, 6d; 14c 4; *Hipias Mayor*, 287b y ss.; *Laques*, 189e; 190d; 192a; *Menón*, 72d; 75b.

² Se utiliza, mientras no se señale lo contrario, la edición y traducción en español de los *Diálogos socráticos* de la editorial Gredos, Madrid.

³ «Si uno conoce (γιγνώσκει) a las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento (ἐπιστήμη) le ordena», *Protágoras*, 352c 3-4.

⁴ Cfr. *Protágoras*, 360d 5.

⁵ *Laques*, 199c 3-4; cfr. también 194d 7-8; *Protágoras*, 360d 2-3.

o la sensatez como una suerte de autoconocimiento;⁶ o que la cuestión de si la virtud puede o no enseñarse sea una de las preocupaciones de los diálogos socráticos,⁷ en la medida en que la posibilidad de que pueda enseñarse asume que podría tratarse de cierto conocimiento que puede aprenderse.

Son muchos los pasajes de los diálogos socráticos, además de los ya mencionados, que sustentan esta asimilación de la virtud con el conocimiento, así como las tesis que se derivan de tal asunción.⁸ La *epistēmē* en la que consiste la virtud, como es familiar también, parece orientarse hacia un tipo de conocimiento peculiar,⁹ un saber de carácter práctico y que se ejerce.¹⁰ Tal practicidad se manifiesta tanto en pasajes de los diálogos socráticos en los que el tratamiento de la virtud parece orientarse explícitamente en esa direc-

⁶ Cfr. *Cármides*, 164d-165c; 174c 2.

⁷ Cfr. *Protágoras*, 319a-320c; *Menón*, 70a y ss.

⁸ Cfr. *Cármides*, 166e; 167a; 174b-c; *Laques*, 194d-e; *Alcibiades*, 1, 128d-133b; generalmente, del intelectualismo, entendido como la asimilación de la virtud con el conocimiento, se asume que deriva la tesis de que quien actúa mal lo realiza por ignorancia. Cfr. *Protágoras*, 358c-d; *Gorgias*, 468c 5-7; *Menón*, 77b-78b; el intelectualismo, como es conocido, se configura también entorno al deseo universal del bien –o no deseo del mal- derivándose también, presumiblemente, que todos los que realizan el mal lo hacen de modo involuntario. Cfr. *Laques*, 198; *Cármides*, 173; *Protágoras*, 345e y 360d 3; *Gorgias*, 460b-d y 509e 5-7; *Menón*, 87-89. Como es sabido, la naturaleza del intelectualismo y cómo debe comprenderse ha generado un amplio debate académico, del mismo modo que se ha suscitado también respecto a las tesis que del mismo se derivan, las llamadas «paradojas socráticas». Si bien aquí no pretendo argumentar en el contexto de este debate, sí se mostrará, a medida que la argumentación avance, la dependencia que la orientación del intelectualismo adquiere a partir de cómo se entienda la *epistēmē* socrática, cuya base lingüística es, propiamente, el objeto de estudio aquí. Sobre el intelectualismo, con orientaciones diversas, pueden verse estudios clásicos como los de G. SANTAS, *The Socratic Paradoxes*, «Philosophical Review», 42 (1964), pp. 147-164; P. GEACH, *Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary*, «The Monist», 50 (1966), pp. 369-382 o A. NEHAMAS, *Socratic Intellectualism*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 2 (1986), pp. 275-316. Más recientemente N. RESHOTKO, *Socratic Virtue. Making the Best of the Neither-Good-Nor-Bad*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 74-94; T. C. BRICKHOUSE, N. D. SMITH, *Socratic Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 43-62 y pp. 153-192; J. HARDY, *Is Virtue Knowledge? Socratic Intellectualism Reconsidered*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 25 (2010), pp. 149-191; T. A. BLACKSON, *Two Interpretations of Socratic Intellectualism*, «Ancient Philosophy», 35/1 (2015), pp. 23-39; R. KAMTEKAR, *Plato's Moral Psychology: Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*, Oxford University Press, Oxford 2017; B. BOSSI, «Ni Intelectualismo ni Socrático: notas al argumento hedonista de Protágoras 351b-377», en www.academia.edu/32502161 (2017); M. E. JONAS, *The Role of Practice and Habituation in Socrates' Theory of Ethical Development*, «British Journal for the History of Philosophy», 26/6 (2018), pp. 987-1005; W. J. PRIOR, *Socrates*, John Wiley & Sons, New Jersey 2019, cap. 5; T. BUTLER, *Virtue Intellectualism and Socratic Forms*, «British Journal for the History of Philosophy», 29/6 (2021), pp. 971-990.

⁹ *Laques*, 194a 6; *Menón*, 89d-e.

¹⁰ Cfr. *Eutifrón*, 4b 1; *Laques*, 190e 2; *Protágoras*, 330b-332b; 325d 2; *Gorgias*, 460b; 507c-d; 527d 2; 572e 3-4. Puede verse, con esta orientación, J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1955, pp. 3-30.

ción,¹¹ en la recurrencia a la analogía de la *technē* para caracterizarla,¹² así como en la etimología propia de los términos con los que Sócrates designa a la virtud en tanto que cierta forma de conocimiento.¹³ La *epistēmē* socrática que explica la virtud se sitúa, de este modo, en el ámbito de un saber propio de la acción. Y, con esto, parece que la *epistēmē* se expresa en una pluralidad de saberes: un saber que se actúa o ejerce, y un saber que posee cierto carácter proposicional,¹⁴ también textualmente orientado, así como bien reflejado en la constante preocupación socrática por la definición, la conocida búsqueda sobre “¿Qué es F?” respecto a la virtud,¹⁵ tan presente en los diálogos socráticos, que asume esta concepción de la virtud como cierto objeto de conocimiento y de la que parece emanar que el ser virtuoso es también conocer qué es la virtud. Así mismo, la etimología propia de la virtud socrática connota también este sentido proposicional de la virtud.¹⁶ La *epistēmē*, de este modo, no parece caracterizarse como un saber único, abriendose la posibilidad de que sea capaz de asumir también otros saberes no estrictamente abstractos o proposicionales.¹⁷

Es respecto a uno de los rasgos señalados que orientan la comprensión de la *epistēmē* como un saber proposicional y a la vez práctico, concretamente en

¹¹ Cfr. nota n. 10. En V. DOMINGO, *Epistēmē, virtud y posesión en los diálogos socráticos*, «Anuario Filosófico», 52/2 (2019), pp. 241-266, puede hallarse un cierto desarrollo de la virtud socrática como *praxis* en base al comentario de alguno de estos pasajes señalados.

¹² Cfr. por ejemplo, entre tantos pasajes, *Apología*, 20a-c; *Critón*, 47c-d; *Eutifrón*, 14c-e; *Laques*, 185a-e.

¹³ Cfr. notas 32 y 33.

¹⁴ Se han indicado ya algunos pasajes que dibujan con claridad este tipo de conocimiento para caracterizar a la virtud: ésta es llamada «saber» o «ciencia» (ἐπιστήμης, *Protágoras*, 357d 4). Cfr. pág. 1; *Laques*, 189e; 190d-e; *Gorgias*, 460a 6; 460b 6-12. De este sentido proposicional que posee la *epistēmē* nace la conocida interpretación de la virtud socrática como un *knowing that*. En esta interpretación, tradicional y menos reciente, se entiende la *epistēmē* como un saber abstracto y aprehensivo. Cfr. A. E. TAYLOR, *Socrates*, Davis, London 1932, pp. 141 y ss.; F. CORNFORD, *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge 1932, pp. 45 y ss., y P. GEACH, *Plato's Euthyphro*, cit.

¹⁵ La preocupación socrática por la definición, la conocida búsqueda sobre “¿Qué es F?” respecto a la virtud, asume esta concepción de la virtud como cierto objeto de conocimiento, de la que parece emanar que el ser virtuoso es conocer qué es la virtud. Cfr. *Eutifrón*, 6d; *Laques*, 189e; 190d; *Menón*, 72c-d; 75b.

¹⁶ Cfr. notas 32 y 33.

¹⁷ Y, en este sentido, en los diálogos socráticos, pueden detectarse y realizar cierta articulación en base a ellos, algunos elementos o dimensiones del agente –tales como las emociones o el deseo–, considerados no estrictamente *racionales* y que intervienen positivamente en el conocimiento y en la acción, y, por lo tanto, que puedan establecer dificultades respecto a la consideración de un intelectualismo exclusivamente racionalista. En este sentido, las emociones o el deseo se integrarían también en la *epistēmē* socrática. Al respecto, puede verse D. DEVEREUX, *Socrates' Kantian Conception of Virtue*, «Journal of the History of Philosophy», 33 (1995), pp. 381-408; J. MOSS, *Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 34 (2008), pp. 35-68, y T. C. BRICKHOUSE, N. D. SMITH, *Socrates on the Emotions*, «Plato Journal: The Journal of the International Plato Society», 15 (2015), pp. 9-28. Un interesante estudio más reciente al respecto puede verse en R. KAMTEKAR, *Plato's Moral Psychology: Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*, cit., pp. 129-185.

relación con la terminología y lenguaje con el que Sócrates trata de identificar a la virtud, sobre el que pretendo detenerme. Que Sócrates designa la virtud desplegando un cierto campo semántico cognitivo, fundamentalmente mediante *epistēme*, *sophia* y *technē*, es constatable a lo largo de todos los diálogos socráticos.¹⁸ Las tres acepciones designan conocimiento y, por lo tanto, insisten en la voluntad de caracterizar a la virtud como tal. Se ha señalado, además, frecuentemente, que las tres acepciones resultan intercambiables en la designación de la virtud.¹⁹ Y esta intercambiabilidad ha sido objeto de estudio a nivel estrictamente lingüístico.²⁰ Sin embargo, menos exploradas han sido las derivaciones filosóficas de tales presupuestos lingüísticos con todo su alcance. Es en esta línea en la que pretendo argumentar aquí: en lo que filosóficamente significa el asumir con plenitud lo que entraña el lenguaje moral con el que Sócrates designa la virtud. Lo que pretendo analizar es cómo la asunción plena de las consecuencias lingüísticas de la intercambiabilidad de las palabras con las que Sócrates designa la virtud puede establecer y determinar las coordenadas propias de la comprensión filosófica de la virtud socrática. Y que, consecuentemente, la *epistēme* de la virtud no sería interpretable en un solo sentido, sino que debería entenderse con todos los sentidos que posibilitan las diversas acepciones lingüísticas con las que Sócrates la designa.

Se argumenta, por lo tanto, la necesidad de asumir la terminología de la virtud socrática y el sentido semántico que genera en su totalidad para emprender una adecuada interpretación filosófica. Es la existencia de una fundamentación textual identificable²¹ y la no oposición de unos textos con otros lo que permite afirmar la pluralidad de los sentidos cognitivos de la virtud y establecer una explicación filosófica en este sentido, como se ha sostenido.²²

¹⁸ Cfr. sección 2, donde se proporcionan abundantes pasajes al respecto.

¹⁹ Así en G. VLASTOS, *Socratic Knowledge and Platonic 'Pessimism'*, «The Philosophical Review», 66/2 (1957), pp. 226-238, p. 227, nota 14: «*Epistēmē* and *sophia* are almost perfectly interchangeable in the Socratic dialogues»; también en T. PENNER, *Socrates and the Early Dialogues*, en R. KRAUT (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 149, nota 14: «Socrates uses *technē* ("art" or "craft") and *epistēmē* ("knowledge" or "science") interchangeably»; también en P. WOODRUFF, *Plato's Early Theory of Knowledge*, en S. EVERSON (ed.), *Companions to Ancient Thought: Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 68; R. PARRY, *The Craft of Justice*, «Canadian Journal of Philosophy», Supplementary vol., 9 (1983), pp. 19-38, p. 20; H. H. BENSON, *Socrates and the Beginnings of Moral Philosophy*, en C. C. W. TAYLOR (ed.), *Routledge History of Philosophy: From the Beginning to Plato*, Routledge, London 1997, p. 302, nota 23; p. 213, nota 69; y W. A. HAMMOND, *On the Notion of Virtue in the Dialogues of Plato, with Particular Reference to Those of the First Period and to the Third and Fourth Books of the Republic*, «Harvard Studies in Classical Philology», 3 (1892), p. 156.

²⁰ Cfr. J. LYONS, *Structural Semantics: An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, Blackwell, Oxford 1963, pp. 139-228.

²¹ Cfr. notas 10, 14 y 15.

²² Una interpretación integradora de la *episteme* socrática, como capaz de acoger diversos sentidos y no uno, puede verse, por ejemplo, en R. E. ALLEN, *The Socratic Paradox*, «Journal of the History of Ideas», 21 (1960), pp. 256-265, donde se asume que la virtud socrática es, sin oposición entre ambos, tanto un *knowing that* como un *knowing how* – los

Pero no solamente serían pasajes y textos determinados los que permiten tal propuesta interpretativa – y es precisamente lo que defiendo en este artículo –, sino que es de las mismas palabras y su uso intercambiable, con las que Sócrates define la virtud, de dónde constatativamente nace la realidad de la diversidad de sentidos de la *epistēmē*: es la terminología, el uso de *epistēmē*, *sophia* y *technē* y su intercambiabilidad, y su semántica propia, lo que primariamente incoa esta interpretación filosófica. En el lenguaje y su semántica radica ya la realidad de la *arētē* moral como un saber que no se especifica únicamente de un solo modo, y se revela, por lo tanto, su consideración como un saber plural. Esta aproximación a la virtud socrática que intenta mostrar que es propiamente de un fenómeno lingüístico-semántico de dónde emana también su sentido no unívoco, y no solamente de la identificación de pasajes diversos,²³ y que aquí propongo, se singulariza precisamente, por mantener su argumentación en el ámbito lingüístico. Y, a su vez, contrasta con otras posiciones respecto a la naturaleza de la virtud socrática que parten también del análisis textual, pero que concluyen que la virtud posee solamente un sentido o se concreta únicamente en un solo tipo de saber, sin considerar tampoco si guarda relación con otros modos de saber que Sócrates relaciona también con la virtud.

Con esta intención realizo, en primer lugar, una exposición textual y descriptiva para observar cómo opera la intercambiabilidad de *epistēmē*, *sophia* y *technē* para describir la virtud. Seguidamente se analiza desde un punto de vista lingüístico lo que implica esta misma intercambiabilidad, en el contexto lingüístico que le es propio, el campo semántico en el que se expresa la virtud socrática. En base a tal análisis, finalmente, se argumentará que las implicaciones lingüísticas y semánticas del lenguaje que se expresan en el campo semántico con el que Sócrates explica la virtud, por su evolución, superposición de significados y el nexo de identidad común de las palabras que lo configuran, son las que muestran el lenguaje plural de la virtud socrática y las que, en último término, sitúan las coordenadas para la comprensión filosófica de la virtud. Lo lingüístico, por lo tanto, revelaría también primariamente el sentido plural de la virtud socrática, convergiendo a una comprensión filosófica de la misma con un sentido no unívoco y de pluralidad cognoscitiva.

dos modelos explicativos más tradicionales –. Más recientemente, en esta misma línea, con diversos matices, puede verse F. BRAVO, *¿Qué significa epistēmē en la proposición socrática aretē es epistēmē?*, «*Hypnos*», 10 (2003), pp. 11-23; J. HARDY, *Is Virtue Knowledge?*, cit., y T. NAWAR, *Platonic Know-How and Successful Action*, «*European Journal of Philosophy*», 25/4 (2017), pp. 5-9; también, con el mismo sentido, argumentando que la *epistēmē* no solo es capaz de acoger todos estos modelos explicativos, sino que acoge también otras dimensiones, puede verse V. DOMINGO, *Epistēmē, virtud y posesión en los diálogos socráticos*, cit.

²³ Cfr. notas 10, 14 y 15.

2. TERMINOLOGÍA DE LA VIRTUD E INTERCAMBIABILIDAD

La abundancia de pasajes que refieren a la virtud como conocimiento en los diálogos socráticos, algunos indicados hasta ahora, permiten observar cómo Platón establece una cierta identificación conceptual entre los términos empleados para explicar el conocimiento moral. Lejos de tratarse de términos opuestos o lejanos, los usos de *ἐπιστήμη*, *σοφία* y *τέχνη*, se decía, resultan ser a veces intercambiables.²⁴ Y aquí hay espacio también, como se ha visto, para verbos que describen no solamente acciones positivas de conocimiento sino también sus contrarios, acciones relacionadas con la ausencia de conocimiento o la ignorancia y, por lo tanto, también con la acción moralmente incorrecta. El campo semántico relacionado con el conocimiento permite de hecho la sustitución de algunas palabras por otras: y es, efectivamente, Platón mismo quien establece esa variedad de usos para distinguir las mismas realidades. Así, por ejemplo, en el *Laques* se usa de modo intercalado *σοφία* y *ἐπιστήμη* para designar la virtud como conocimiento. Platón establece que la valentía, es decir, la virtud, es una especie de *σοφίαν*:

Σω. Λλ' ἐγώ δοκῶ μανθάνειν, καί μοι δοκεῖ ἀνὴρ σοφίαν τινὰ τὴν νδρείαν λέγειν
Soc. Yo sí creo entenderlo, y me parece que nuestro amigo dice que el valor es una especie de saber (*σοφίαν*) (194d 7-8).

Mientras que, a su vez, la virtud es también llamada por Sócrates *ἐπιστήμη*:

Σω. Λλὰ τίς δὴ αὕτη ἡ τίνος ἐπιστήμη;

Soc. ¿Pues qué ciencia (*ἐπιστήμη*) es esa y cuál es su objeto? (194e 8).²⁵

También una misma palabra es usada con sentidos diversos. Así, siguiendo en el *Laques*, *ἐπιστήμη*, que con más frecuencia o habitualmente,²⁶ refiere al conocimiento moral, es decir, a la ciencia o conocimiento que es la virtud, puede designar también, en ocasiones, un tipo de conocimiento de naturaleza muy diversa, como es el conocimiento en sentido estricto. Dice Sócrates:

ἐγώ δὴ φράσω. δοκεῖ γάρ δὴ ἐμοί τε καὶ τῷδε, περὶ ὅσων ἐστὶν ἐπιστήμη, οὐκ ἄλλη μὲν εἴναι περὶ γεγονότος εἰδέναι ὅπῃ γέγονεν, ἄλλη δὲ περὶ γιγνομένων ὅπῃ γίγνεται
Yo te lo explicaré. Nos parece a este y a mí que, acerca de aquellas cosas de las que existe un conocimiento científico (*ἐπιστήμη*), no es uno el conocimiento con relación al pasado, para saber de qué modo fueron [...] (198d 1-3).²⁷

²⁴ Cfr. nota 19.

²⁵ Cfr. también 195a 1 donde su utiliza *ἐπιστήμην*, mientras que en 195a 4 se usa de nuevo *σοφία*.

²⁶ Cfr. 194e 8; 199b 8, 199c 6-8; 200a 10, entre otros.

²⁷ También designa el conocimiento científico en 193b 4-5, aunque se esté refiriendo Sócrates de hecho a una *τέχνην*. En este sentido, *ἐπιστήμη* equivale a *τέχνη*: «Y el que com-

El único uso de *sofia* sugiere también tipos de saberes no similares. En la *Apología*, Sócrates invoca a la que él llama, ἀνθρωπίνη σοφία, la «sabiduría propia del hombre» (20d 9), a la cual atribuye su propio renombre y fama y, respecto a la cual se declara *σοφός* (20d 10). Poco después Sócrates asimila *σοφία* con la *τέχνη* de los artesanos:

τελευτῶν οὖν ἐπὶ τοὺς χειροτέχνας ἥσα: ἐμαυτῷ γάρ συνήδη οὐδὲν ἐπισταμένω ὡς ἔπος εἰπεῖν, τούτους δέ γ' ἥδη ὅτι εὑρήσοιμι πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους. καὶ τούτου μὲν οὐκ ἐψεύσθην, ἀλλ' ἡπίσταντο δὲ γάρ οὐκ ἡπιστάμην καὶ μου ταύτη σοφώτεροι ἥσαν. ἀλλ', ὃ ἀνδρες Ἀθηναῖοι, ταῦτόν μοι ἔδοξαν ἔχειν ἀμάρτημα ὅπερ καὶ οἱ ποιηταὶ καὶ οἱ ἀγαθοὶ δημιουργοί – διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἔκαστος ἥξιον καὶ τᾶλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι – καὶ αὐτῶν αὕτη ἡ πλημμέλεια ἔκεινην τὴν σοφίαν...

Era consciente de que yo, por así decirlo, no sabía nada, en cambio estaba seguro de que encontraría a éstos [los artesanos] con muchos y bellos conocimientos (καλὰ ἐπισταμένους). Y en esto no me equivoqué, pues sabían (ἡπίσταντο) cosas que yo no sabía (ἡπιστάμην) y, en ello, eran más sabios (σοφώτεροι) que yo. Pero, atenienses, me pareció a mí que también los buenos artesanos incurrián en el mismo error de los poetas: por el hecho de que realizaban adecuadamente (ἀγαθοὶ δημιουργοὶ) su arte (τέχνην), cada uno de ellos estimaba que era muy sabio (σοφώτατος) también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría (σοφίαν) (22c 10-22d 1-8).

La posesión de su saber propio, la destreza artesanal, – a la que llama καλὰ ἐπισταμένους y no solamente τέχνη – es lo que hace que Sócrates se dirija a los artesanos como σοφώτεροι (22d 3). Tratándose de una sabiduría diversa, por ejemplo, la que Sócrates ha denominado como «la sabiduría propia del hombre», y que no es una sabiduría artesanal, se llama igualmente sabio al que posee ambas: dos tipos de saber diversos designados como *σοφία*. Se asimila, en este sentido, la practicidad del saber propio de los artesanos – una *technē* – a la *σοφία*. Sócrates concluirá, con el Oráculo, que es preferible no poseer esa sabiduría de los artesanos que se extiende peligrosamente más allá del saber que le es propio: μήτε τι σοφὸς ὁν τὴν ἔκεινων σοφίαν (22e 2). Los artesanos (χειροτέχνας), de nuevo, se llaman *σοφοί* y se dice que poseen *σοφία*. Al técnico en su arte no se le llama aquí *τεχνικός*, sino *σοφός* (22d 9). *Σοφός* designa también al que ejerce con destreza, sabiamente, una técnica.

Este fragmento muestra, además, que esa asimilación resulta posible también entre τέχνη y ἐπιστήμη. Sócrates se refiere inicialmente a los conocimientos de los artesanos como ἐπισταμένω (22c 10) y no como τέχνη, tratándose de un tipo de conocimiento de carácter técnico. Posteriormente sí se

bate firme en una batalla ecuestre con conocimiento (ἐπιστήμης) científico de la equitación, ¿dirás que es menos valiente que el que lo hace sin tal conocimiento (ἐπιστήμης)?».

referirá como *τέχνη* al conocimiento de los artesanos (22d 5): se emplean, por lo tanto, denominaciones distintas para un mismo saber artesanal.

Son abundantes las bases textuales con las que se podría ilustrar esta intercambiabilidad de las palabras con las que Sócrates designa la virtud,²⁸ reconocida, por otra parte, como tal, como se ha indicado.²⁹ Tal abundancia textual, probablemente, otorga solidez, creo, para asumir que:

1. *ἐπιστήμη, σοφία* y *τέχνη* pueden alternarse entre ellas queriendo indicar lo mismo, a saber, el conocimiento en el que la virtud consiste. Lo que posibilita tal intercambiabilidad es, presumiblemente, que Sócrates entiende que todas estas palabras pueden identificar con mayor o menor precisión la naturaleza de la virtud, le parecen aceptablemente aptas para definirla, son adecuadas para expresar el saber, que es también práctico,³⁰ propio de la virtud.

2. La posibilidad de que puedan sustituirse entre ellas implica que i) una misma palabra designa realidades distintas.³¹ Por ejemplo, como se ha expuesto, *ἐπιστήμη* puede indicar diversos ámbitos de conocimiento, teórico y práctico – cuando se refiere a la acción –. También *σοφία*, se ha visto, no se restringe

²⁸ Así, por ejemplo, en el *Eutifrón* donde Sócrates considera la piedad como *epistēmē*: «ἐπιστήμη ἀρα αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ὁσιότης δν εἰη ἐκ τούτου τοῦ λόγου» (14d 1-2). Y también como *technē*: «ἐμπορικὴ ἀρα τις δν εἰη, ὡς Εὐθύφρων, τέχνη ἡ ὁσιότης θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ' ἀλλήλων» (14e 6-8); puede verse cómo opera la intercambiabilidad de términos – *ἐπιστήμη, σοφία* y *τέχνη* – para designar la virtud, entre otros pasajes, también en *Laques*, 194d 7-8e 1-8; 193b 4-5; 194e 8; 199b 8; 199c 6-8; 200a 10; *Apología*, 20d 9 y 22c-d; *Ion*, 531e 5; 537d 6-7-537 e1; *Hippias Menor*, 368e-369a; 375c; 375d; *Lisis*, 207d; 210d.

²⁹ Cfr. nota 19.

³⁰ No olvidando, como se ha indicado, que así se recoge también en la etimología de las palabras. Cfr. notas 32 y 33.

³¹ Es decir, se trata de palabras homónimas. Al fin y al cabo, «many of Plato's most influential commentators insist that he is aware that some words have several senses [...]. Homonymy is as prevalent in Greek as it is in English. One would be hard pressed to justify that Plato or any other ancient philosopher was not aware of its existence», T. A. BLACKSON, *Plato and the Senses of Words*, «Journal of the History of Philosophy», 29 (1991), p. 169. También desde un punto de vista lingüístico, por ejemplo, el hecho de que *σοφία* pueda designar *τέχνη*, pues hay proximidad de significados, la constituye como un hipónimo que es también polisémico. Un hipónimo es una palabra cuyo campo semántico está incluido en el de otra. Este otro campo semántico se denomina hiperónimo: es el término genérico utilizado para designar a toda una clase de casos específicos. Por ejemplo, animal es un hiperónimo de perro (hipónimo); o herramienta es hiperónimo de martillo (hipónimo). Polisemia es una palabra con varios significados. Por ejemplo, «capital» significa la ciudad principal de una provincia o región o país, pero significa también dinero. Un ejemplo de hipónimo polisémico de ámbito filosófico sería «juicio moral o ético». D. WOLFSDORF, 'Sophia' and 'Epistēmē' in the Archaic and Classical Periods, en N. D. SMITH (ed.), *The Philosophy of Knowledge: A History. Vol. 1: Knowledge in Ancient Philosophy*, Bloomsbury Academic, London 2018, pp. 11-30 señala que a finales del siglo v a.C., en el caso de *sophia* se ha desarrollado un sentido independiente, de sabiduría, como hipónimo del sentido más amplio de habilidad, que, como se verá (cfr. notas 32 y 33), es anterior.

al conocimiento teórico pudiendo referirse, en ocasiones, al saber propio del desarrollo de determinadas habilidades. Τέχνη define en ocasiones la virtud, o refiere literalmente una determinada técnica, en otras. Y ii) que diversas palabras pueden indicar la misma cosa. En efecto, el uso de *σοφία* no refiere primariamente a la sabiduría teórica, o a la mera acumulación de conocimiento, o al saber propio de los filósofos en su sentido más literal, sino que es un término que adquiere su significado primigenio vinculado al obrar³² y que está, por lo tanto, vinculado al saber moral. Σοφία es también un saber que se ejerce. Semejantemente, el uso de *ἐπιστήμη* nace también vinculado a la acción.³³

³² H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1968, respecto a la *sophia* hablan de «cleverness or skill in handicraft and art»; o bien de «skill in matters of common life, sound judgement, intelligence, practical wisdom». Se trata por lo tanto de un tipo de saber que se muestra como un saber hacer y es también, de este modo, una sabiduría cercana a la *technē*. Sus definiciones abarcan desde la «sagesse pratique» hasta «habileté». Cfr. P. CHANTRAIN, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968, pp. 1050-1051; también B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Olms, Berlin 1924, pp. 12-14; recientemente lo ha expresado con claridad M. CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, *Purificar la mirada. La dimensión ética del saber en Platón*, Dykinson, Madrid 2015, p. 20: «El desarrollo de la palabra [σοφία] en Grecia parte del terreno práctico y se expande hacia el teórico y no al revés. Es decir, primeiramente, se denomina sabio a quién lleva una vida ejemplar e imitable, de ahí se emplea la palabra para quién tiene dominio sobre su propia vida o también sobre algún arte, y posteriormente se empieza a emplear para el conocimiento teórico». Un valioso y reciente estudio sobre el recorrido y evolución de *σοφία* desde su uso pre-filosófico, su vinculación con la posesión de habilidades, alcanzando progresivamente cierta aplicación en ámbito moral puede verse en D. WOLFSDORF, ‘*Sophia*’ and ‘*Epistēme*’ in the Archaic and Classical Periods, cit., pp. 11-14; 16-19; 22-25. Ya en ámbito filosófico aparecerá en algunos autores a finales del siglo v – *Gorgias* o *Demócrito* –, también en el terreno moral, indicando cierta técnica para referirse al autodomínio.

³³ Así, en P. CHANTRAIN, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, cit., pp. 374-375: «les premiers emplois notamment chez Homère expriment l'idée de "savoir" avec une orientation pratique». A su vez, «qui peut être l'objet de science», «capable de savoir, qui concerne la science». Un estudio detallado de la etimología de *ἐπιστήμη* se halla en L. GOULD, *The Development of Plato's Ethics*, cit., pp. 7-15. *Epistēmē*, proviene del verbo 'epistemai' y éste, tanto como complementado por un objeto como en su infinitivo, se entiende en relación a un objeto, significando, respectivamente, «conocer o entender algo» o «saber cómo hacer algo». *Epistēmē* se construye, a partir de su verbo, mediante el sufijo '-mē', usado para denotar un resultado o producto, sugiriendo que este conocimiento no es genérico sino en un campo o dominio determinado. Ese es el uso que parece poseer en la más temprana literatura griega, donde, como se ha indicado respecto a la *σοφία*, hay fragmentos en los que se usa intercambiadamente, mostrando la visión del conocimiento como habilidad. En cuanto al uso filosófico de *epistēmē*, llaman la atención sus escasas apariciones en la filosofía pre-socrática, sobre todo en contraste con el abundante uso que hace de ella Platón, lo cual, por otra parte, lleva a la suposición de que Sócrates lo usó también. Una posible interpretación al respecto, así como una evolución del término puede verse en D. WOLFSDORF, ‘*Sophia*’

3. La versatilidad del lenguaje que se muestra en (2) podría sugerir que los conceptos que emplea Platón están en fase evolutiva o, lo que es lo mismo, no están plenamente delimitados, y gozan de una apertura significativa.³⁴ Así, por ejemplo, parece claro que *ἐπιστήμη* no posee el sentido preciso y más bien unívoco que parece que tiene, por ejemplo, en los textos de Aristóteles.³⁵ Esto les otorga un uso diferente, la posibilidad de poseer más usos o la necesidad de dirigirnos a ellos prescindiendo de usos posteriores o generalizados.³⁶

Descriptivamente he expuesto hasta aquí cómo opera la intercambiabilidad del lenguaje moral socrático con el que se intenta definir la virtud, estableciendo las conclusiones más relevantes de este recorrido textual. Una vez mostrado textualmente cómo opera esta intercambiabilidad del lenguaje moral socrático que designa la virtud puede resultar interesante, respecto a esta persistente identificación terminológica que caracteriza a los diálogos socráticos, extraer algunas consideraciones, brevísimas, desde un punto de vista

and 'Epistēmē' in the Archaic and Classical Periods, cit., pp. 16-17; 20-22. Con Aristóteles se irá «intelectualizando» la *ἐπιστήμη*.

³⁴ Afirma R. K. SPRAGUE, *Plato's Philosopher-King: A Study of the Theoretical Background*, University of South Carolina Press, Columbia (sc) 1976, p. 16: «Plato himself is possibly the least addicted to technical terminology of any major philosopher [...].» No parece que esté Platón excesivamente familiarizado con definiciones o divisiones sistemáticas y claras, siendo el contexto lo que propiamente arroja, en muchas ocasiones, más comprensión. Cfr. M. J. O'BRIEN, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (NC) 1967, p. 14.

³⁵ Con claridad, por ejemplo, *ἐπιστήμη*, parece tener un sentido unívoco en *Analítica Posterior*, 88b 30-89a 11, donde se afirma que ésta es *theōrētikē*, es decir, fundamentalmente teórica, no práctica. En *Ética Eudemia*, 1140a 1-b 30 Aristóteles distinguirá dos formas de conocimiento práctico, sin denominarlos *ἐπιστήμη*. Esto, lógicamente, contrasta con la caracterización socrática – que se extiende también en Platón y en los diálogos tardíos – de la *epistēmē* como una *technē*, o como *phronēsis*. No aparece en Aristóteles esa identificación – y sustitución – léxica entre *ἐπιστήμη*, *σοφία* y *τέχνη*. Así, distingue explícitamente *σοφία* como un tipo de *ἐπιστήμη* en *Metafísica*, 982a4-983a 23 y, de nuevo, en *Ética Eudemia*, 1411a 16. Solamente parece haber un texto, conocido, en el que Platón no identifica *σοφία* con *ἐπιστήμη*: en *República*, 428b *σοφία* es distinguida como un tipo de *ἐπιστήμη*, entre otras. Sin embargo, en el mismo contexto se identifican ambas, así como en otros pasajes a lo largo de la *República* y en los que también se observa, hasta cierto punto, cómo el fenómeno de la intercambiabilidad se halla aún presente. Cfr. *República*, 341a-342d 1; 350b-354b; 428b-d; 438a-438d; 443c-d. Respecto al distinto uso del lenguaje, en este contexto, en relación con Aristóteles, puede verse M. CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, *Purificar la mirada*, cit., p. 22.

³⁶ Sobre la cuestión de acercarse a los textos de Platón con fidelidad a los mismos puede verse M. O'BRIEN, *Modern Philosophy and Platonic Ethics*, «Journal of the History of Ideas», 19 (1958), pp. 451-472, pp. 452-456. O'Brien señala la necesidad de evitar acercarse a la terminología platónica desde terminología propiamente moderna. En esta misma línea, refiriéndose en concreto al sentido que tienen los conceptos de *ἀρετή* y *ἐπιστήμη* puede verse también J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics*, cit., p. 4 y M. CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, *Purificar la mirada*, cit., pp. 20-21.

lingüístico. Tales consideraciones probablemente pueden facilitar comprensión respecto a cuál es el alcance lingüístico de esta intercambiabilidad y qué relación se establece con la interpretación propiamente filosófica de la virtud socrática o cómo la orienta.

3. LENGUAJE MORAL Y NATURALEZA DE LA VIRTUD SOCRÁTICA

Discernir, aunque sea mínimamente, desde una perspectiva lingüística y su derivación semántica, qué puede entrañar este fenómeno de la intercambiabilidad que caracteriza la virtud, se revelará, como intentaré mostrar, como un punto de partida conveniente para abordar un análisis filosófico posterior de la virtud socrática. No pretendo, por lo tanto, realizar aquí un análisis lingüístico exhaustivo, sino explorar someramente qué alcance lingüístico posee el fenómeno de la intercambiabilidad y la necesidad que éste genera respecto a la comprensión filosófica de la virtud socrática. En esta sencilla aproximación lingüística y semántica me ayudaré de la perspectiva de la semántica estructural. Como se verá, lo que una aproximación a este fenómeno de los diálogos socráticos desde esta determinada visión lingüística sugiere, permite apuntar bien – aun no explicando su sentido – hacia lo que puede suponer, y las consecuencias que adquiere, esta identificación de términos respecto al conocimiento moral y la virtud, tal y como Sócrates parece concebirla. Más allá de que es de hecho posible analizar el uso del vocabulario que realiza Sócrates desde un punto de vista formal y lingüístico partiendo de la semántica estructural – y más en concreto respecto a *epistêmē*, *technē*, y *sophia* –,³⁷ me parece que la semántica permite situar el punto de mira en algunos aspectos que resultan útiles y de no poca relevancia para emprender un ulterior análisis filosófico y que, desde esta perspectiva, han sido poco explorados. Y aquí, en concreto, podrían ser ventajosos para comprender, por ejemplo, de modo más afinado, la *epistêmē* socrática y el intelectualismo, pues la orientación determinada que éste adquiera no es ajena a esta identificación de términos con los que Sócrates caracteriza la virtud. Considerar, en definitiva, algunos de los principios que la semántica estructural aplica al análisis del lenguaje puede proporcionar coordenadas ajustadas y válidas para desentrañar el sentido filosófico – y algunas de sus consecuencias – de la identificación que Sócrates establece entre *epistêmē*, *technē* y *sophia*.

Quiero detenerme, simplemente, en dos aspectos o principios y señalar un tercero, entre otros muchos, que caracterizan a la semántica estructural. Como es conocido, la semántica estructural distingue la existencia en el lenguaje

³⁷ Cfr. J. LYONS, *Structural Semantics*, cit., pp. 139-228. J. Lyons, en efecto, establece este análisis a nivel lingüístico o formal, pero, probablemente, porque su propuesta no persigue tal fin, no dirige ni se sirve de tal análisis para una comprensión filosófica posterior, que es precisamente donde dirijo mi atención.

de subsistemas léxicos o campos semánticos, más o menos articulados. Éstos se consideran un grupo de palabras que, en un contexto definido, forman una serie. Y una serie se puede formar porque los términos que hay en ella tienen cierto parentesco u otros rasgos comunes. La constitución y estructuración de los subsistemas léxicos, por lo tanto, se establece a partir de determinadas relaciones de significados de los términos que las posibilitan.³⁸

3. 1. Campos semánticos y evolución

Uno de los rasgos que suele atribuirse a tales subsistemas léxicos es que son *in fieri*, es decir, no se trata de sistemas cerrados o estáticos sino dinámicos y abiertos, activos. En este sentido, en el seno de la teoría de la semántica estructural, se caracteriza ese dinamismo propio de los campos semánticos calificándolos como pertenecientes a un sistema que se halla en un «flujo constante»,³⁹ como «continuos», como «campos vivos», como poseedores de un carácter no estático, sino «energético»,⁴⁰ y que son, por lo tanto, capaces de sufrir transformaciones y evolución. Si *epistēmē*, *technē* y *sophia* son, en efecto, un campo semántico propio, este dinamismo deberá también estar presente en sus relaciones de significados. Y esta propiedad lingüística desde que determina sus significados en tanto que campo semántico concreto, adquirirá cierto eco o se expresará también de algún modo a nivel filosófico – lo que pretendo examinar –, y aquí, en concreto, respecto a la definición de la virtud tal y como Sócrates parece comprenderla.

³⁸ Es suficiente aquí que se señalen algunos de los estudios tradicionales más conocidos de la semántica estructural, que son los que sigo en estas puntuales consideraciones lingüísticas. Puede verse S. ULLMANN, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Aguilar, Madrid 1970, pp. 266-297 (tit. orig. *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*, Blackwell, Oxford 1962); H. GECKELER, *Semántica estructural y teoría del campo léxico*, Gredos, Madrid 1984, pp. 97-210 (tit. orig. *Strukturelle semantik und wortfeldtheorie*, Fink, Munich 1971); J. LYONS, *Semantics. Vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, pp. 230-267; y J. TRIER, *Deutsche Bedeutungsforschung*, en A. GOETZE, W. HORN, F. MAURER (eds.), *Germanische Philologie. Ergebnisse und Aufgaben. Festschrift für Otto Behagel*, Winter, Heidelberg 1934, pp. 173-200.

³⁹ «The system is in constant flux. Not only do we find previously existing lexemes disappearing and new lexemes coming in to being throughout the history of a language; the relations of sense which hold between a given lexeme and neighbouring lexemes in the system are continually changing through time. Any broadening in the sense of one lexeme involves a corresponding narrowing in the sense of one or more of its neighbours» (J. LYONS, *Semantics*, cit. p. 252). Tanto J. Lyons como H. Geckeler (H. GECKELER, *Semántica estructural y teoría del campo léxico*, cit., p. 123) fundamentan su explicación en las consideraciones de J. Trier (J. TRIER, *Deutsche Bedeutungsforschung*, cit., p. 430), considerado uno de los padres de la semántica estructural.

⁴⁰ H. GECKELER, *Semántica estructural y teoría del campo léxico*, cit., p. 123; 131. En la misma línea indica que el campo semántico es «siempre para nosotros algo que apunta más allá de sí mismo» (*ibidem*, p. 123). También caracteriza los campos semánticos no como una realidad acabada, sino en actividad (*ibidem*, p. 126).

Existe, sin embargo, previamente, otro elemento lingüístico ya indicado, la etimología de las palabras, que testifica también este sentido evolutivo propio del campo semántico de *epistēmē*, *sophia* y *technē*: en efecto, como se ha indicado,⁴¹ estas formas de saber, en su recorrido epistemológico sufren evolución en sus significados propios, adquiriendo un sentido diverso a medida que ésta tiene lugar. Y, en cualquier caso, esa evolución que la etimología muestra, probablemente, contribuye al carácter cambiante o evolutivo del campo semántico mismo, en tanto que son las palabras que lo constituyen. Por otra parte, este sentido dinámico, no cerrado, aceptablemente se refleja también en el mismo carácter de búsqueda que el conocimiento moral y la naturaleza de la virtud parece poseer en los diálogos socráticos. Las tentativas para establecer la identidad de la virtud, ya ejemplificadas, son identificables y constantes:⁴² los diálogos socráticos, en este sentido, han sido llamados «diálogos de búsqueda».⁴³ Y el hecho de que estos intentos sean explícitos atestigua bien que no se trata, por lo tanto, de la caracterización de un conocimiento cerrado o totalmente establecido, sino que está en constitución, perfilándose, en estado de apertura, en proceso de evolución: se trata de un conocimiento que es objeto de un proceso de búsqueda de identidad en la medida en que ésta no es clara y, por lo tanto, la comprensión de tal conocimiento no es plena, pues se está dilucidando su naturaleza. Los diálogos socráticos parecen reflejar bien este proceso, tanto si esta búsqueda es real en sí misma como si Platón ya sabe qué tipo de saber es el saber de la virtud, poseyendo los diálogos de búsqueda un carácter propedéutico y apuntaran a poner de manifiesto, por vía negativa, las condiciones que debería cumplir un conocimiento de estas características.⁴⁴

Epistēmē, *sophia* y *technē*, desde un punto de vista lingüístico, en tanto que conforman un campo semántico, poseen este carácter evolutivo, que reside también y se refleja a su vez en cada uno de los términos individualmente por su etimología, como se ha visto. Y, de modo más general, se observa ese carácter de evolución en el contexto de búsqueda del conocimiento que responde a la virtud en de los diálogos socráticos. Podrían más o menos señalarse, en este sentido, tres niveles o signos de ese carácter evolutivo: la evolución propia del campo semántico como tal, la evolución propia que revela la etimología de las palabras y, finalmente, la evolución que se desprende del hecho de tratarse de una terminología propia de un contexto de búsqueda, el de la comprensión de la virtud, tal y como sucede en los diálogos socráticos. Y estos tres niveles en los que se refleja este carácter evolutivo, establecen lógicas relaciones entre ellos:

⁴¹ Cfr. notas 31, 32 y 33.

⁴² Cfr. notas 8, 9, 10, 12, 14 y 15.

⁴³ W. A. HAMMOND, *On the Notion of Virtue in the Dialogues of Plato*, cit., p. 155.

⁴⁴ C. H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 36-65.

así, este carácter de búsqueda de la naturaleza de la virtud que caracteriza a los diálogos socráticos es posible, en gran medida, precisamente porque el campo semántico, aquí de los términos con los que Sócrates caracteriza a la virtud, es capaz o posee en sí mismo este carácter evolutivo. El sentido indagativo respecto a la virtud resulta posible precisamente porque el campo semántico sobre el que se funda – *epistēmē*, *sophia* y *technē* – es susceptible de esa evolución: en tanto que campo semántico está capacitado para ciertas transformaciones, no posee un sentido invariable, sino que es capaz de adquirir determinaciones.

¿Cómo se expresaría este rasgo lingüístico que torna evolutivos, no estáticos, a los campos semánticos –cuya manifestación puede detectarse en tres niveles diversos– en la expresión filosófica de la virtud socrática? O, lo que es lo mismo, ¿qué supone asumirlo en las tentativas de comprensión filosófica de la virtud socrática? *Epistēmē*, *sophia* y *technē* constituyen un campo semántico. Ser campo semántico, como se ha visto, significa potencialidad para transformarse, adquirir determinaciones y poder acoger variabilidad, siendo todos estos fenómenos propios de algo que se halla sujeto a evolución. El campo semántico, en este sentido, no está hecho, sino que está en constitución. La evolución propia de este campo semántico, de las palabras mismas que lo conforman y del contexto (de búsqueda) en el que se halla, es transportada en sus significados, en la realidad que pretenden designar y, por lo tanto, en el conocimiento que quiere definir la virtud socrática. La caracterización del conocimiento en el que la virtud socrática consiste es, desde este punto de vista, evolutivo. Y, por lo tanto, la explicación de la virtud socrática debe expresar tal evolución. Dicho de otro modo, el intento de explicación filosófica de la virtud, como consecuencia de la realidad lingüística en la que se expresa, debe considerar este dinamismo que le es propio, teniendo en cuenta todos los elementos que aparecen en esa evolución, en su propio constituirse. Los elementos que aparecen en esa evolución deben acogerse en el intento de comprensión filosófica de la virtud.

Los elementos que surgen en esa evolución, en ese ser *in fieri* precisamente por ser de este último modo, es decir, un ‘llegar a ser’, se revelan como ciertas identidades posibles de la virtud. Desde esta perspectiva, la evolución propia de los campos semánticos, su dinamismo, respecto a la virtud, significa la existencia de identidades posibles de la virtud que se va configurando, lo que reafirma su carácter abierto y cambiante. Por eso, la virtud es todas las identidades que aparecen en este proceso de ‘llegar a ser’, en esta evolución. Y, como se ha señalado, si los elementos que aparecen en la evolución del campo semántico, aquí de la virtud, deben acogerse en el intento de comprensión filosófica de la misma, y si estos elementos que aparecen en esa evolución expresan identidades (de la virtud), estas identidades deberán asumirse también en su explicación filosófica. Es el lenguaje aquí (el campo semántico), propiamente, lo que revela que la virtud, en base al modo en el que Sócrates

parece entenderla en función de cómo la designa, es una realidad viva, que se está transformando, que es cambiante y evoluciona en su identidad. Su explicación deberá partir de la realidad lingüística en la que se expresa y asumir sus implicaciones: caracterizada como campo semántico es “flujo constante”, y la explicación de la virtud debe expresar todo ese “flujo”; si es también ‘abierto’, la virtud es ‘abierta’; si es ‘continuo’, la virtud es todo lo que constituye esa continuidad; si es capaz de ‘transformarse’, la virtud es todas las transformaciones que acontecen. La consideración filosófica de la virtud debe realizarse asumiendo o integrando esa fluidez, apertura, continuidad y transformación.

Hasta aquí, respecto a este primer principio que la semántica estructural propone como propiedad de los campos semánticos, el lenguaje revela que la virtud, definida como campo semántico, es y debe *decirse* con todos los *elementos* que comparecen en esa evolución o transformación, en ese ser *in fieri* y que tales *elementos* pueden ser identidades posibles de la virtud. El lenguaje positivamente sugiere que la virtud puede ser pluralidad de identidades y no solamente una de ellas. Asumir lo que el lenguaje expresa, como puede empezar a intuirse, determinará los derroteros y conclusiones, ya desde un punto de vista fundamentalmente filosófico, respecto a la virtud socrática. Y, desde esta perspectiva, los fenómenos lingüísticos y semánticos con los que la virtud es expresada en los diálogos socráticos parece que difícilmente se expresen o se acojan en determinadas explicaciones filosóficas de la virtud socrática. En este sentido, por ejemplo, si se sostiene que la virtud socrática es un *knowing that* con cierta exclusividad, es decir, si se considera la *epistēmē* como un conocimiento esencialmente proposicional, se está asumiendo de hecho que la virtud tiene solamente esta determinada orientación o sentido. No quiero señalar ahora qué supone esta posición respecto a la caracterización de la virtud como *sophia* o *technē*, o respecto a otros sentidos que posee la misma *epistēmē*. Si nos circunscribimos sobre todo aquí a este sentido de hacerse y de estar en evolución de los campos semánticos que he desarrollado, plantearse cómo conjugar esta realidad que los dibuja con una concepción en la que la virtud puede entenderse solamente como *knowing that* presenta cierta complejidad: no parece que sea capaz de sufrir evolución o transformación, o que su significado se halle en un “flujo constante”, una concepción de la virtud establecida en un solo sentido o de modo unívoco. Si la virtud es *knowing that*, como tal, está ya caracterizada, la virtud posee ya una identidad determinada o ‘cerrada’ y, por lo tanto, no se abre la posibilidad de evolución, de que esté en continuidad, de que sea otras identidades posibles. Que la virtud, en tanto que definida en un campo semántico, sea evolutiva implica que posea una identidad que se está haciendo, que no está plenamente definida, que se está configurando. Y el mismo razonamiento es válido aquí para cualquier interpretación filosófica de la virtud que concluya que ésta lo es solamente en un solo sentido, tanto si se la considera, por lo tanto, un *knowing that*, un *knowing how* o un *knowing*

what,⁴⁵ o si se interpreta la *epistēmē* más como comprensión que propiamente conocimiento.⁴⁶

Este dinamismo de la virtud que se desprende de su estar en proceso de constitución, se hallaría trabado si se entiende que la virtud es una sola identidad, estando ya establecida o acabada. Y, además, desde una perspectiva más general, otras dimensiones que revelan este carácter evolutivo restarían también oscurecidas, como sería el no adecuarse al contexto de búsqueda propio de los diálogos socráticos. Sócrates habría hallado ya el sentido propio de la virtud. Parece difícil, por lo tanto, que la mera concepción de la virtud como *knowing that* o *knowing how*, en un solo sentido, en cualquier caso, puede acoger lo que el lenguaje y su semántica contienen. Así, desde este punto de vista, lo que el lenguaje indica, no parece que se asuma en la explicación filosófica.

Parece, con cierta coherencia, que este rasgo estrictamente lingüístico, así considerado, puede arrojar comprensión filosófica: desde que el lenguaje moral conforma un campo semántico y es *in fieri* está abierto a no estar plenamente configurado, posibilitando, por lo tanto, que pueda acoger diversos sentidos, o que los que parezca poseer puedan mezclarse entre ellos. Sus sentidos, al no estar acabados, es decir, plenamente delimitados, tienden a confundirse entre ellos, o lo que es lo mismo, esa no delimitación conlleva la necesidad de comprender todos para comprender uno y a la inversa. Cierta variabilidad de significado, que es propia de los campos semánticos, acompaña también por eso al lenguaje de la virtud socrática. La consideración de esta factualidad lingüística difícilmente podría obviarse en una caracterización filosófica posterior.

3. 2. Campos semánticos y superposición de significados

El segundo rasgo, probablemente el más relevante, de estos subsistemas léxicos que se quiere señalar es la determinación recíproca o la superposición⁴⁷ de significados de las palabras en dicho subsistema. Los significados que forman la serie de palabras de un sistema léxico se entremezclan, produciéndose un juego de ensanchamiento y reducción conceptual de unos términos respecto a otros, en virtud de su cercanía de significados o de cierta parentela, aún lejana.⁴⁸ Esta cierta «confusión» de significados posibilita, de hecho, la existencia,

⁴⁵ Cfr. J. HINTIKKA, *Plato on Knowing How, Knowing That, and Knowing What*, en *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology*, Kluwer, Dordrecht 1991, pp. 31-49.

⁴⁶ Cfr. M. F. BURNYEAT, *Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction Between Knowledge and True Belief*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary vol., 54 (1980), pp. 173-206.

⁴⁷ Cfr. S. ULLMANN, *Semántica*, cit., pp. 257-261; 270-286.

⁴⁸ Así lo expresa J. LYONS, *Structural Semantics*, cit., p. 44: «Any 'extension' in the meaning of one form involves a corresponding 'reduction' in the meaning of those forms to which it is 'begrifflich enger oder ferner benachbart'».

como tal, del campo semántico: las palabras se unen entre ellas, limitándose de distinto modo, pero quedando acopladas, y todas juntas quedan englobadas conformando una unidad semántica distingible.⁴⁹ Y, por eso, desde la semántica estructural, se insiste en la existencia de una «totalidad semánticamente articulada», o un «todo articulado, una estructura», cuyos elementos – las palabras – pueden entrar en una «relación de coordinación», y cuyo modo propio de estar en ese campo es la «dependencia mutua»: y, en consecuencia, «el significado de cada palabra depende del significado de sus vecinas conceptuales».⁵⁰

Respecto al caso concreto de *epistēmē*, *sophia* y *technē*, este rasgo propio de los campos semánticos se revela poderosamente. En base a esta dependencia, determinación mutua o superposición de significados que las palabras que conforman un campo semántico poseen, se implica que el significado de *epistēmē* se *construye* o configura – depende, se determina o se superpone – a partir de las otras dos acepciones, de *sophia* y *technē*; asimismo, el de *sophia* a partir del de *epistēmē* y *technē*; y, el de *technē*, a partir del de *epistēmē* y *sophia*. Con esto, las consecuencias de la dependencia de significados son relevantes para lo que cada una quiere significar: decir *epistēmē*, en este contexto, supone, en cierta medida, decir – y significar también – *technē* y *sophia*, y decir *sophia* supone decir *epistēmē* y *technē*, y predicar esta última supone predicar las otras dos. Desde que los significados de unas suponen la definición de cada una, definir una de ellas es acoger el significado de las demás. Y, por eso, definir la virtud, tal y como Sócrates parece entenderla, en razón de que emplea los tres conceptos para definirla, es asumir, en cierto modo, el significado de las tres. Es asumir el significado individual de cada una y el significado que poseen en relación con el campo del que forman parte. Si decimos que la virtud es *technē*, este fenómeno lingüístico, nos recuerda que es también *epistēmē*, incluyendo todos los sentidos de ésta. Por eso, la inteligibilidad conceptual de la virtud se erige o se construye a partir del significado de cada una de estas tres caracterizaciones. Y esta será, necesariamente, por lo tanto, la base lingüística para su correcta comprensión conceptual, ya que para entender el sentido de una palabra individual – formando parte de un campo léxico – es requerida la comprensión de todas las palabras que conforman el campo léxico.⁵¹ El desarrollo

⁴⁹ Cfr. H. GECKELER, *Semántica estructural y teoría del campo léxico*, cit., p. 103.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 118-119.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 119-121. Así lo expresa H. Geckeler, citando a J. Trier (J. TRIER, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*, Bandl, Heidelberg 1931, pp. 3-8): «El campo de signos léxicos debe estar presente como conjunto, si se quiere entender el signo léxico individual, [...]. Éste ‘significa’ solo en este conjunto y en razón de este conjunto. Fuera de un conjunto de campo no puede existir una significación [...] El valor de una palabra se reconoce solo si se lo delimita frente al valor de las palabras que le son vecinas [...]. Solo tiene sentido como parte del todo, pues solo en el campo hay signi-

de este fenómeno lingüístico, como puede a empezar a intuirse también y se verá, posee relevancia, desde un punto de vista filosófico, para la comprensión del tipo de saber con el que Sócrates caracteriza a la virtud.

Este fenómeno no puede establecerse solamente a un nivel constatable, o ser simplemente así señalado. Su propio alcance conforma el sentido de la virtud que estas tres palabras pretenden significar. Esta amalgama conceptual y lingüística perfila a cada una de las tres formas de saber que estas palabras indican y con las que pretende definirse la virtud y, por extensión, también al intelectualismo que se deriva. Es decir, conduce a la necesidad de considerar que el conocimiento moral – y la virtud – se construye a partir de esta relación de ampliación o reducción conceptual y que, en consecuencia, requiere todos los sentidos posibles, todas las amalgamas conceptuales, para ser comprendido. Dicho de otro modo, todas las formas de saber que pueden implicarse en la definición de la virtud se tornan necesarias. La *aretē* socrática requiere de todas ellas, de todas las formas de saber que esas posibles mezclas conceptuales, en virtud de su interdependencia, significan. Y, por consiguiente, no proceder, respecto a la comprensión de la virtud y el intelectualismo a partir de esta realidad lingüística, supondrá el riesgo de que la *epistēmē* de la virtud y el intelectualismo resulte insuficientemente caracterizado, alejándose de cómo parece Sócrates mostrarlo en el lenguaje. La identidad de la virtud y el conocimiento moral se construyen también a partir de esta plasticidad – el juego de ensanchamiento y reducción conceptual – de los términos de este subsistema léxico. La caracterización de la virtud que Sócrates propone, desde este punto de vista, no se construye o no es, por decirlo de algún modo, una argumentación establecida *a posteriori*, sino que se expresa primaria e intensamente a nivel lingüístico-conceptual, lo que, por otra parte, indique, probablemente, su sentido más exacto y la senda por la que debe discurrir su comprensión filosófica.

Del mismo modo que sucede, como se ha visto, con el dinamismo que poseen los campos semánticos, también esta superposición de significados se puede ver alterada en determinadas concepciones, desde el ámbito estrictamente filosófico. O como mínimo, puede dar pie a entender que no se ha asimilado. De nuevo, entender con exclusividad alguna de las acepciones con las que Sócrates describe la virtud puede minusvalorar esta determinación mutua de significados que tiene lugar en un campo semántico. Si al sentido de *technē* o *epistēmē* se le adjudica un sentido definitivo no se produciría, como tal, esa superposición de significados. Lo que el campo semántico quiere significar – aquí, la virtud – se significa a partir de esa “confusión” conceptual señalada, en la que intervienen todas las acepciones de la virtud que Sócrates emplea. Si *sophia*, como se decía, es, en cierto modo, también *epistēmē* y *technē*, nece-

ficación. [...] Las palabras no tienen sentido, si le faltan al oyente los antónimos del mismo campo conceptual [...]. Así, los significados se determinan recíprocamente.

sito de los tres saberes para considerar cada uno individualmente. Y en este sentido partir en la comprensión de la virtud de la mera individualidad resulta arriesgado: si la virtud requiere para ser comprendida esa suerte de mezcla de unos significados con otros, fundar su comprensión solamente en uno de los significados no conducirá a su adecuado entendimiento. Es, de nuevo, el lenguaje, el campo semántico, el que nos indica que el significado de lo que quiere significar requiere de todas las palabras que lo conforman. Considerar, en este sentido, la virtud socrática como un *knowing that* (como *epistēmē* proposicional), como *knowing that* (como *technē*) revela de nuevo la no asunción de lo que el lenguaje y su semántica revelan: en el campo semántico, su significado en conjunto, es inseparable del significado de cada una de las palabras que lo componen, aquí de *epistēmē*, *sophia* y *technē*. El campo semántico significa todas las palabras que lo constituyen. Desde que los significados se superponen la virtud no puede ser solamente uno de los significados. Y esto lo muestra de nuevo el lenguaje – por ser campo semántico –, previamente al análisis textual y filosófico.

Podría considerarse también – si bien solamente lo indico aquí –, un tercer rasgo que informa los campos semánticos, a saber, el factor de identidad de las palabras que unifica y posibilita el campo semántico o subsistema léxico como tal, lo diferencia de otro, y que responde a la capacidad natural propia de las palabras para asociarse por sus significados.⁵² Respecto a *epistēmē*, *sophia* y *technē*, lo que podría conformarlas como un sistema semántico, en este sentido, no estaría lejano de ser, probablemente, su identidad común como forma de conocimiento, su capacidad para designar conocimiento y, más en concreto, como se ha visto, de carácter práctico. Los tres conceptos, en cualquier caso, son capaces de designar racionalidad, o racionalidad práctica, que se erige como el nexo o identidad común que constituye el campo semántico y que las tres palabras expresan por su cercanía de significados. La identidad o el factor que posibilita el campo semántico reside, por lo tanto, en las tres palabras, se erige a partir de su presencia en cada una de ellas y responde a aquella expresión de racionalidad (determinada) que responde a la naturaleza de la virtud, y que permite constituir como tal al campo semántico y es común a las tres palabras. En este sentido, saber lo que es la virtud socrática es primariamente reconocer el factor de identidad del campo semántico, que se construye a partir de la asociación de cada una de las palabras. Si la virtud es tratada, en consecuencia, de modo unidireccional, solamente teniendo en cuenta alguna de las palabras y no todas y el sentido que generan, su comprensión no resulta posible pues se ha roto la identidad sobre la que se define.

Señalados estos rasgos lingüísticos, y su relevancia para el análisis filosófico,

⁵² H. GECKELER, *Semántica estructural y teoría del campo léxico*, cit., p. 101; cfr. también p. 122 y pp. 128-129.

puede considerarse ahora que el uso del lenguaje moral que Sócrates realiza para buscar la naturaleza de la virtud, de carácter abierto, como se ha visto, se trata de un lenguaje en evolución o de “búsqueda”. Y no parece, por lo tanto, que responda a un uso frívolo o falto de rigor, o como consecuencia de cierto desconocimiento respecto al uso del lenguaje y su sentido por parte de Sócrates.⁵³

4. CONCLUSIÓN

Se ha partido de una exposición textual que pretendía mostrar cómo la intercambiabilidad de las palabras con la que Sócrates designa la virtud opera. Tal intercambiabilidad, fenómeno propio de los campos semánticos generando las propiedades que le son propias y que hemos analizado – evolución común, proximidad o cercanía de significados y el compartir nexo identificativo –, refuerza también la tesis de la identidad plural de la *arētē* moral socrática derivada de su misma condición lingüística.

Con tres conclusiones desearía finalizar la reflexión que he llevado a cabo. La primera de ellas, avanzada ya progresivamente a lo largo de esta exposición, se concreta, propiamente, en lo que revela cada una de las propiedades de los campos semánticos que se han analizado. Ambas propiedades, y la solamente enunciada también, en el fondo interrelacionadas entre ellas, conducen a una conclusión similar, lo que refuerza a la misma: cada una de las propiedades, desde un ámbito exclusivamente lingüístico, revela que todos los modos con los que Sócrates designa a la virtud se requieren y se hallan en interdependencia. El dinamismo o carácter evolutivo asume una cierta posibilidad de identidades de la virtud, en la medida en que se halla en transformación, no pudiendo, por lo tanto, responder a una sola identidad, pues se transforma; la superposición de significados en el sí del campo semántico parte de la existencia de varios significados que se delimitan y se ensanchan a la vez, para expresar la realidad que se quiere designar: más de un significado, por lo tanto, debe comparecer para la existencia de este contacto entre ellos; finalmente, el factor común es, precisamente, *en común* por fundarse a partir de varias designaciones. Parece claro, desde esta triple perspectiva, que la conveniencia de

⁵³ No parece que Sócrates sea ajeno a las distinciones conceptuales o lingüísticas, y éstas parece que son asumidas cuando es necesario para identificar lo que se discute o cuando las explicaciones así lo requieren. Sobre la precisión en el uso del lenguaje en los Diálogos socráticos puede verse *Protágoras*, 358a-e; *Crátilo*, 384b y c; 411a-414c. Interesantemente, en este último Diálogo señalado, esa búsqueda de exactitud en la designación de las cosas se refiere explícitamente a las virtudes; en cuanto a Diálogos posteriores puede verse *República*, 533d-e; *Sofista*, 251a; *Político*, 261e. Sugerentemente, respecto al *Sofista*, 251a señala W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy: The Later Plato and the Academy*. Vol. 5, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 152: «Perhaps the great contribution of the Sophist to philosophy lies in the statement [...] that a word can be used in more than one sense».

abordar la virtud asumiendo su variedad de sentidos se expresa a nivel lingüístico, realidad sobre la cual debe iniciarse la reflexión filosófica. Y, siendo esto así, una visión unívoca de la virtud socrática se torna difícilmente sostenible.

Y es a partir de esta realidad lingüística sobre la que se puede alcanzar una conclusión más general respecto a la virtud socrática, y que se presenta a modo de posicionamiento previo a sus intentos inteligibles desde la perspectiva de la filosofía moral. Esta es propiamente la segunda conclusión que quiero hacer explícita aquí. Mostrado lingüísticamente, con más o menos rigor, el fenómeno de la intercambiabilidad en el lenguaje moral y sus implicaciones, puede sugerirse la posibilidad de establecer un punto de partida importante para la comprensión filosófica de la *epistēmē* socrática en la que la virtud consiste. Se ha indicado que esta intercambiabilidad es uno de los rasgos más sobresalientes de los diálogos socráticos, repetidamente señalado. Se trata, además, como se ha visto, de una identificación lingüística que no es un fenómeno aislado, si no que se halla con frecuencia en ese grupo de diálogos. En el operarse de esta intercambiabilidad, la semántica nos ha mostrado que sus significados se difuminan, sin perder, a su vez, su propio sentido. Así, designando *epistēmē*, *sophia* y *technē* modos de saber, indican un saber en el que todos se interrelacionan y/o unifican, sin dejar de ser cada uno lo que es. Sócrates quiere caracterizar ese saber – la virtud – con tres saberes: ese saber requiere, fruto de la intercambiabilidad, una pluralidad de saberes en sí misma. Del fenómeno lingüístico de la intercambiabilidad de términos cognitivos que definen la virtud se implica, por consiguiente, que esta intercambiabilidad lingüística, con toda lo que implica, debe ser necesariamente asumida para cualquier posterior empresa de interpretación o comprensión filosófica. No asumir u omitir lo que la lingüística supone aquí implicaría, en este sentido, iniciar una explicación que no se ajusta a las designaciones socráticas, que no respondería primariamente a lo que Sócrates ha dicho sobre la virtud: porque no estaría haciendo uso fidedigno del lenguaje pretendido por Sócrates que intenta expresar la conceptualización de la virtud, que intenta significar lo que la virtud es. Si lingüísticamente la virtud se especifica en tres modos de saber diversos, su explicación filosófica debe acoger tal diversidad de modos, pues Sócrates dice esos tres modos. Omitir, con todas sus consecuencias, el uso del lenguaje moral, por ejemplo, reduciendo la caracterización de la virtud a un solo modo de saber se tratará forzosamente de una explicación parcial y que necesariamente no tiene en cuenta plenamente los usos lingüísticos socráticos que, como hemos expuesto, se concretan en el uso intercambiable del léxico cognoscitivo, constituyéndose en un campo semántico determinado y lo que esto genera – superposición de significados, proximidad de sentidos, etc –. La peculiaridad lingüística de la intercambiabilidad se presenta, de este modo, como premisa para cualquier aproximación o intento comprensivo de la virtud socrática: pluralidad lingüística significa pluralidad filosófica respecto a los saberes que identifican la virtud.

Finalmente, como tercera conclusión, se plantea un cierto cuestionamiento como consecuencia de las conclusiones anteriores. Que la pluralidad filosófica de la virtud socrática deriva fundamentalmente de su realidad y expresión lingüística, con todo, no deja de contener cierto carácter paradójico, curiosamente desde el punto de vista de algunas interpretaciones que no defienden, desde el ámbito de la filosofía moral – por lo tanto, no la lingüística –, la pluralidad de saberes de la virtud, y lo hacen pretendidamente a partir del análisis textual. Como es conocido, algunos de los intentos explicativos de la virtud socrática que la interpretan más bien como un saber que posee un solo sentido emergen en el contexto del análisis de la filosofía moral clásica de inspiración analítica. Puede resultar, en este sentido, que, hasta cierto punto, desde ciertos presupuestos de la filosofía analítica que reconocidamente se basa en gran medida en el análisis textual, no se expresa plenamente lo que del lenguaje de la virtud socrática parece desprenderse. Así, por ejemplo, algunas de las explicaciones de la virtud como *knowing that*, asumiendo el análisis analítico del lenguaje, dan razones de la virtud preponderantemente desde esta perspectiva.⁵⁴ Es, sin embargo, como se ha visto, el lenguaje mismo, y su semántica, donde se concentra y se expresa ese sentido variado de la *epistēmē* socrática. Lenguaje y semántica son el contexto propio de la comprensión de la virtud desde que Sócrates la designa como un campo semántico.

Todo este análisis lingüístico no se queda solamente en las propias palabras y su semántica, sino que las trasciende. Su alcance posee una honda influencia en la entera comprensión y orientación de la ética socrática. He referido puntualmente con anterioridad que el sentido de la *epistēmē* configura al intelectualismo que de ésta se deriva. Así, por ejemplo, si se entiende la *epistēmē* exclusivamente con un significado proposicional, se entenderá el intelectualismo en el mismo sentido, derivándose que la acción se explica singularmente a partir de este modo de saber. Y, a su vez, algunas de las llamadas «paradojas socráticas», por consiguiente, se justificarán con esta perspectiva: que nadie realice el mal a sabiendas⁵⁵ responderá a la ignorancia o al desconocimiento, en su sentido más aprehensivo. Si se entiende a la *epistēmē* como capaz de acoger un saber que se ejercita – un *knowing how* –, en la explicación de la acción hay lugar para una forma de conocimiento que no responda solamente a parámetros estrictamente intelectuales o proposicionales, en la medida en que el ejercicio implica ciertos hábitos operativos.⁵⁶ En el intelectualismo que de esto último se derivaría la acción no solamente podría explicarse a partir de un conocimiento conceptual o identificativo, sino que reclamaría tener en

⁵⁴ Cfr. nota 14.

⁵⁵ Cfr. *Gorgias*, 460b-d y 509e 5-7; *Protágoras*, 345e y 360d 3. También en *Menón*, 87 y 89; *Laques*, 198 y *Cármides*, 173.

⁵⁶ Cfr. A. NEHAMAS, *Socratic Intellectualism*, cit., pp. 275-316.

cuenta otros modos de aprendizaje o de saber para ser explicado. Y, del mismo modo, el sentido de las “paradojas socráticas” se diversificaría también, en la medida en que no solamente el desconocimiento interviene en la acción moralmente errónea. En esta corriente de influencia se inserta adecuadamente todo el desarrollo que se ha llevado a cabo hasta aquí. Lo que he defendido es que la *epistēmē* socrática, es decir, la *aretē*, no puede entenderse, en la interpretación filosófica, desde un punto de vista exclusivo y excluyente, y que esto se revela ya y primariamente en lo lingüístico. En el lenguaje y su semántica se concentra la inclusividad de la virtud, su sentido diversificado y plural. De este modo, como se ha intentado desarrollar, podría ser insuficiente entender, en el ámbito de la filosofía moral, la *epistēmē* socrática de la virtud como una sola forma de conocimiento. Y, como se intuye, tampoco podrá serlo su intelectualismo, que se hallará también abierto, acogerá o se explicará como un conjunto de saberes que concurren en la acción. Y, en última instancia, las “paradojas socráticas”, serán susceptibles también de poder ser entendidas de otro modo. Así, de una aproximación –lingüística – plural de las virtudes, se deriva un sentido plural de la *epistēmē* que, a nivel de las acciones, responde a una pluralidad de saberes que intervienen en la acción.

ABSTRACT · *The Moral Language in the Socratic Dialogues* · In the Socratic Dialogues, as it is well known, trying to figure out what virtue is, Socrates progressively establishes a certain identification between virtue and knowledge. Virtue is referred as *epistēme*, *sophia* or *technē*, giving rise to several interpretations of its nature and the knowledge in which it consists, and frequently entailing a leading understanding of virtue, among others, as a propositional knowledge or as a skill. In this context, I will hold that using Socrates interchangeably these wording to grasp what virtue is, a linguistical analysis on this interchangeability conveys to an understanding of virtue as a plural and inclusive knowledge, entailing a non-exclusive sense. Analyzing the interchangeability of words on which Socrates designates virtue and the proper semantic field that it entails – revealing semantic properties like common conceptual evolution, overlapping significances and shared identity –, I will argue that assuming fully this moral language determines the suitable coordinates that a philosophical understanding of Socratic virtue is able to assume, and on which it would be conveniently taken forward. I will hold that it is not only possible to assume Socratic virtue as a plural-integrative and non-excluding knowledge on the existent textual basis and Socratic Dialogues passages and their non-opposition each other –like some interpreters suggest –, but on the very same words and their interchangeable use by which Socrates tries to capture what virtue is and on which the diversity of *epistēmes*' senses are apprehended.

KEYWORDS · Virtue, *Epistēme*, *Technē*, *Sophia*, Language.