

La metafísica de la *Carta Séptima* de Platón

Abstract: *The Seventh Letter is a platonic text of the last epoch of its author, where the principal metaphysical postulates of his previous work are concentrated. Passage 341a – 344d reflects his effort to synthesize, which relates his ontology and epistemology completely. The following investigation exhaustively explains the five levels of reality, and how the philosopher through a sudden enlightenment, reaches the direct and immediate intuition of the Form.*

Resumen: *La Carta Séptima es un texto platónico de la última época de su autor, en donde se concentran los principales postulados metafísicos de obras anteriores. Su esfuerzo de síntesis se refleja en el pasaje 341a – 344d, que remite a la totalidad de su ontología y epistemología. En esta investigación se explica de manera exhaustiva los cinco niveles de la realidad y cómo el filósofo, mediante una iluminación súbita en el alma, alcanza la intuición directa e inmediata de la Forma.*

La *Carta Séptima* representa un documento de suma importancia para la historia de la autobiografía Antigua y la evolución filosófica de Platón, resultando ya en nuestro tiempo un asunto baladí la discusión sobre el problema de su autenticidad¹. La epístola no sólo está remitida a los amigos y partidarios de Dión después del asesinato de éste, sino a un público más amplio y, especialmente, a los particularmente versados en el conocimiento de la Realidad. En el segundo viaje de Platón a Siracusa entró en contacto con Dionisio II, cuyo carácter licencioso, voluble y tiránico provocó que sus estudios tuvieran como

objeto ganar la estima de los demás y no tanto por un verdadero deseo de alcanzar sabiduría. Cuando Platón trató de exhortarlo para que siguiera esforzándose en los estudios filosóficos y relatándole temas de suma importancia, hizo como si las supiese por habérselas oído a otros. Dionisio presumía de su saber sin percatarse de que el principio de la sabiduría, como bien Sócrates lo había erigido, empieza con el reconocimiento de la propia ignorancia. La presunción de Dionisio el Joven se debe a la instrucción que había recibido de filósofos de la corte, entre ellos Aristipo², cuya filosofía hedonística es incompatible con los postulados platónicos. Incluso Dionisio llegó al extremo de decir haber escrito un «manual» o «tratado» (τέχνη ο σύγγραμμα) que presenta como propio y no como fruto de las explicaciones recibidas de Platón³. De hecho ninguno de los discípulos de Platón pusieron por escrito ni tampoco leyeron sus doctrinas fundamentales, la enseñanza era oral y remitía a cuestiones ulteriores y de mayor valor. Dionisio no fue capaz de vencer la «prueba» (πέτρα) que exige arduos esfuerzos y que lo pudo haber convertido en un verdadero filósofo⁴.

Para el fundador de la Academia «las cosas que él toma en serio (σπουδαῖος)» sólo pueden surgir en medio de la discusión verbal amistosa y no competitiva y de una vida en común, mientras que las obras escritas sobre el tema poseen escaso o ningún valor: «Lo que puedo decir acerca de los escritores pasados o futuros que afirman saber lo que constituye el objeto de mis esfuerzos, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros, o porque lo descubrieron por sí mismos: en mi opinión, es imposible que hayan

comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas, porque no se puede expresar en palabras, como otros temas de estudio. Sólo después de haber dialogado mucho sobre el tema y de toda una vida vivida en común, de repente, como la luz que desprende una llamarada, surge en el alma la verdad y se mantiene por sí misma a partir de ese momento. Pero hay algo que tengo la seguridad de que, ya sea por escrito o de palabra, nadie podría exponerlo mejor que yo, y, si estuviera mal escrito, yo sería quien más sufriría por ello. Si hubiese creído que se podían expresar satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas?»⁵.

Estas palabras escritas por Platón revelan que las Ideas trascienden el lenguaje escrito y verbal, lo que hace que la esencia de su doctrina deba rastrearse en las «doctrinas no escritas» (ἄγραφα δόγματα), según la expresión acuñada por Aristóteles, un discípulo que por veinte años mantuvo esa «vida compartida» en el seno de la Academia⁶. No hay que desatender la honda base religiosa de esta institución, cuyos precedentes basados en la tradición órfica, la escuela pitagórica y las religiones mistericas, asumen que la verdad sólo puede ser captada por unos pocos «iniciados» que comparten doctrinas secretas. Se trata de un ámbito de actividad oral, de metafilosofía o esoterismo platónico, donde se tratan temáticas que se toman totalmente en «serio» (σπουδή), a diferencia de la obra escrita que es una mezcla entre la seriedad y el «juego» (paidia)⁷. Por eso Platón introduce en la *Carta Séptima* a partir del pasaje 341 una supuesta «digresión filosófica» o un *excursus* filosófico, pero sólo para aquellos que no se hallen versados en su pensamiento, al establecerse que el argumento de los cinco niveles ontológicos es algo que de viva voz había sido expuesto muchas veces. Para un lector moderno no acostumbrado a realizar la conjunción entre la acción política y conocimiento de entidades suprasensibles, puede hasta parecer el resultado de una interpolación. Ya en la *República* a partir de la consideración de si es posi-

ble concebir la ciudad platónica como una posibilidad práctica, se desprende el mismo punto de la *Carta Séptima* (326a), de que sólo una *polis* gobernada por filósofos es la solución a los problemas de la humanidad y a continuación se elabora toda una sección sobre el conocimiento y la opinión, la Forma del Bien, la línea dividida, el episodio de la Caverna y la formación matemática y dialéctica⁸. La *Carta Séptima* representa un esbozo de las reflexiones político-metafísicas de estos pasajes de la *República*, que también dan la impresión de un aparente *excursus* filosófico.

La filosofía de Platón no se resuelve enteramente en la obra literaria, al no existir ninguna garantía de que resulte comprendido y asimilado y, por tanto, de que produzca un verdadero conocimiento. Este riesgo de incomprensión y de mala interpretación, sobre todo para los que no pertenecen al círculo de sus discípulos, podría acarrear la secuela que se indica en el *Fedro* de incurrir en una «profanación» de las cosas divinas⁹. Esta postura tiene su origen en la historia que refiere Aristóxeno de la conferencia de Platón «Sobre el Bien», acontecida probablemente en el gimnasio público de la Academia, a un auditorio no versado en filosofía. Los asistentes con la intención de que se les explicase alguna receta maravillosa de la felicidad humana, quedaron desilusionados al percatarse que todo el discurso trataba de matemáticas y astronomía¹⁰. Ya desde la *República* Platón manifiesta su preferencia por una doctrina no escrita, cuando asume una fuerte reserva frente a la definición de la Forma del Bien, a pesar de considerarla «la más grande lección» y usar en su lugar el símil de Helios¹¹.

Para que se produzca el conocimiento se requiere de la presencia de cinco aspectos. A nivel sensible son necesarias primero un nombre, segundo una definición y tercero una representación material. A nivel inteligible la cuarta es el conocimiento mismo y la Quinta la auténtica Realidad. Platón toma el círculo para ejemplificar su posición:

(1) El nombre (ὄνομα) como la entidad metafísica más elemental. En el caso de pronunciar el vocablo «círculo», lo que se hace es remitir a una significación puramente convencional. Las palabras son un vehículo débil para expresar los

pensamientos y mucho menos para las entidades perfectas. Incluso los caracteres escritos a nivel gnoseológico están por debajo de la palabra hablada. Ya en el *Fedro* Platón había sostenido que el lenguaje hablado, del cual la escritura es sólo la imagen, acompañada de conocimiento, está escrito en el alma de quien lo aprende y sabe hablar, o estar callado, delante de las personas apropiadas¹². El nombre de los objetos no tiene para ellos ninguna fijeza, pues si la gente decidiera denominar a lo circular «recto» y a lo recto «circular», por supuesto que no tendrían un valor menos significativo para quienes los hubiesen invertido dándoles nombres contrarios. En el *Crátilo* Platón expone por primera vez su consideración de que los nombres se otorgan por «convención» y «hábito» (νόμος y ἔθος) y no por «naturaleza» (φύσις)¹³. La oposición platónica se manifiesta contra la tesis naturalista de Crátilo, según la cual los nombres pueden contener en sí mismos, y a su vez comunicar, la esencia de lo que nombran: «Cuando alguien conoce qué es el nombre (y éste es exactamente como la cosa), conocerá también la cosa, puesto que es semejante al nombre. Conforme a esto, el que conoce los nombres conocerá también las cosas»¹⁴. En este sentido, los nombres son el resultado de consensos y pactos para rotular los objetos y son un instrumento para poder hablar y pensar. No obstante, Platón nos previene de confiar en el lenguaje como traducción de nuestro pensamiento, en donde habría que sondear algo ajeno a los nombres, que nos aclare sin necesidad de nombres, la verdad de los seres¹⁵. Por otra parte, Platón en el *Sofista* considera al pensamiento como «el diálogo que tiene lugar en el alma consigo misma, sin expresión de ningún tipo»¹⁶. Esta conversación silenciosa del espíritu consigo mismo lo hace conectarse con las Formas, que no se hallan limitadas por las etiquetas del lenguaje. También con gran claridad Platón dice en el *Teeteto* que el pensamiento es un lenguaje silencioso, un debate de la *psyché* consigo misma. Si el conocimiento no tiene como fuente la percepción sensible, el lenguaje estaría anclado a una simple *dóxa* que consiste en una opinión o creencia¹⁷. Platón trata de asentar un tipo de intuición mística propio de las Formas, que no viene a ser un lenguaje, pues todo lengua-

je es un mediador o un tercer elemento entre un sujeto y un objeto, entre un ser cognoscente y un objeto conocido; más bien, hay que considerar que la *psyché* es capaz de fusionarse o unificarse con la Realidad directamente, sin que tenga que existir ningún tipo de mediación¹⁸.

No cabe duda que en Platón se pierde la ingenua confianza de que el lenguaje es la genuina reproducción de la realidad, eliminando también las brumas de la arcaica consideración de que saber el nombre de algo implica adquirir un poder sobre él. La concepción mágica de las palabras o de que los nombres poseen una existencia independiente y una esencia propia, estuvo presente en el pensamiento prerracional, en el presocrático y en los autores más ilustrados del mundo griego. Los términos y las etimologías griegas son un intento de penetrar en el misterio de las cosas: su significado es metafísico y no lingüístico. En Platón la teoría de las Formas invalida la consideración de que la verdad pueda extraerse a partir de los nombres, los cuales son copias de las copias (imitaciones de realidades físicas) y por eso resulta más esclarecedor aprehender más allá de los nombres el original mismo (la Realidad inteligible). Por eso en la *República* se establece que el poeta y el pintor son imitadores de apariencias, alejados en tres grados de la verdad¹⁹. Si los nombres son *mímesis* de las cosas, lo importante es que revelen su esencia (οὐσία) y no sus propiedades sensibles. Sin embargo, los nombres en tanto que copias de entidades aparentes son ontológicamente deficientes con respecto al original eterno, y si pudieran reproducirlo *absolutamente* se convertirían en otro original eterno. Por consiguiente, los nombres deben imitar el original y aproximarse lo más posible sin dejar de *distinguirse* de él²⁰. En este caso se trataría de lo que podríamos denominar un lenguaje *noemímico*, una *mímesis* verbal de Formas, como los diálogos o la prosa filosófica de Platón, que es una entidad intermedia entre la *mímesis* verbal de los seres físicos y la experiencia muda de la *psyché* ante la captación de las Formas.

Las cosas visibles al estar insertas en un constante fluir presentan la aporía de que los nombres deben fluir también para poder calcarlas y, si no lo hacen, dejan de reproducirlas no

revelando su esencia y no nombrando verdaderamente. El carácter engañoso de las palabras y los discursos se halla anclado en que es una imagen de las cosas particulares y no de las cosas mismas, pues el conocimiento sólo puede afincarse en lo inmutable. Los nombres sólo pueden imitar los atributos sensibles, como la velocidad, el color y la figura, mientras que las esencias o Formas son asidas por el intelecto puro. Por eso las Formas como los únicos objetos del conocimiento no pueden obtenerse de las palabras. No es a partir de los nombres que conocemos, sino que «hay que conocer y buscar los seres en sí mismos»²¹. Sólo las Formas garantizan la estabilidad necesaria para que exista conocimiento; mientras que el *eidos* o esencia de un nombre consiste en ser un instrumento de información y discernimiento que permite distinguir las cosas conforme realmente son²². En todo caso, las disquisiciones sobre el lenguaje no son separables del problema ontológico, aun cuando en el *Crátilo* se traza tan sólo un bosquejo de la doctrina de las Formas. El problema de las cadenas del lenguaje, de las que la filosofía platónica busca liberarse, es objeto de honda preocupación principalmente en los diálogos de vejez. Esto resalta en la *Carta Séptima*, en donde las palabras, a la hora de expresar la Realidad, presentan limitaciones que se fundan en su «debilidad» porque sólo designan las meras impresiones sensibles y carecen de fijeza o estabilidad (*βέβαιον*)²³.

De conformidad con la Forma del Círculo, que es en sí misma perfectamente circular, no contiene la naturaleza contraria a la suya, mientras que el nombre «círculo» tomado de los círculos visibles que se dibujan o se trazan en giro, están llenos del elemento contrario a «la Quinta cosa», al estar en contacto por todas sus partes con la línea recta²⁴. El Círculo verdadero carece de contrarios y el dibujado coincide en todos sus puntos con tangentes o elementos de recta²⁵. Debe concluirse que los nombres necesariamente pertenecen a un mundo aparente y en incesante devenir, y más bien crean confusión al tratar de dogmatizar la verdad de las cosas.

(2) La definición (*λόγος*) es una mezcla de nombres y predicados: una composición de nombres —substantivos y adjetivos— (*ὀνόματα*) con

otras partes del lenguaje como son los verbos (*ρήματα*)²⁶. El círculo puede definirse como «aquello cuyos extremos distan por todas partes por igual del centro»²⁷. No obstante, aun cuando la definición del círculo alcance un mayor grado de conocimiento que el mero nombre, siempre se adhiere a un mundo en incesante flujo. Contrariamente a Platón, para Sócrates la definición es la comprensión de la esencia de las cosas y es en sí misma prueba de conocimiento. Aristóteles le atribuye a Sócrates dos méritos fundamentales: «La argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen al principio de la ciencia (*ἀρχὴν ἐπιστήμης*). Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Formas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Formas de todo lo que se enuncia universalmente»²⁸. Aristóteles detecta que el primer hombre que comprendió la importancia de la inducción y la definición, que son las bases del pensamiento científico, haya abandonado la ciencia teórica por la ética. Debe considerarse que este tipo de inducciones y definiciones socráticas tendientes a aprehender una idea universal, buscan por consecuencia que en el interlocutor se produzca una fuerza emotiva hacia la acción ética. La palabra griega para la inducción es *ἐπαγωγή*, que significa desde un punto de vista socrático, sacar conclusiones generales mediante la «conducción» de la mente, es decir, de «llevarlo hacia» el discernimiento en el fondo del alma de una característica universal compartida por todos los miembros de una clase. Sin duda ya en Sócrates está presente la distinción entre lo esencial y lo accidental, pero no desde una perspectiva de una ciencia de la lógica, sino con vistas a la consecución de objetivos éticos. Resaltan conceptos éticos como justicia, templanza, sensatez, piedad, valentía, justicia, *areté*, cuya finalidad básica es la exhortación para ponerlos en práctica. Al conjunto de los atributos esenciales que constituyen el contenido de la definición, los denominó la forma (*εἶδος* o *ἰδέα*) de la clase²⁹. Las preguntas socráticas buscan un efecto «paralizante» en el interlocutor a fin de que pueda «dar un *lógos*» (*λόγον διδόναι*),

que consiste en «definir» la naturaleza esencial de virtudes éticas. Ello con el propósito de que la claridad mental o la diáfana conciencia de algo, implique a su vez el acicate para su realización acertada.

De nuevo Aristóteles interpreta que en Platón se origina una hipostación inteligible de las definiciones socráticas que en un principio estaban adheridas a las realidades sensibles. Al comienzo de la *Metafísica* explicando la génesis de la teoría de las Formas platónicas, señala que se debe en primer lugar a una temprana reflexión sobre la doctrina de Heráclito de que la totalidad del mundo sensible está en constante flujo, no pudiendo ser objeto de conocimiento. Influidos por esto, Platón escuchó de Sócrates, que había abandonado el estudio de la naturaleza por la ética y buscaba en este ámbito definiciones universales. Ambos puntos de vista le parecieron correctos a Platón y, a la hora de sintetizarlos, concluyó que las definiciones buscadas por Sócrates debían aplicarse a realidades no sensibles, al resultar inconsecuente que la definición común pueda pertenecer a algo del mundo sensible, pues tales cosas están fluyendo siempre³⁰. La definición aplicada a la realidad sensible es un nivel epistemológico más alto que los simples nombres que promueven los neoheraclíteos, pero es insuficiente en comparación a los objetos genuinos del conocimiento. La definición socrática es una definición *psicagógica*, al despertar y mover la fuerza emotiva del alma para valorar y practicar actos virtuosos. Esto significa un carácter práctico o *protréptico* del *lógos*, que ya no es suficiente para la etapa dialéctica en donde la doctrina platónica se vuelve *más* inteligible.

(3) La imagen (εἰδωλον) es la representación imperfecta y mutable de las Realidades. Como en el ejemplo del círculo, su figura se dibuja y se borra, se diseña y se destruye, cuestión que no padece el Círculo o el Quinto nivel. El término *éidolon* desde Homero aparece en la *Ilíada* con el significado de «simulacro», y en la *Odisea* como «sombra» o «imagen del muerto» que habita el mundo subterráneo³¹. A Platón no le interesa el uso técnico y preciso del lenguaje, como se había hecho referencia con respecto al carácter confuso y oscuro del primer y segundo nivel.

En el *Sofista* le asigna acepciones como sueño, sombra, ilusión, representación en pintura y reflejo en el agua y en los espejos³². En este mismo diálogo se concibe al sofista como alguien que, por medio de las palabras, es un «fabricante de imágenes» (εἰδωλοποιόν)³³. En tal caso la imagen *no es* la cosa real de la que es imagen, o, en otras palabras, la imagen no es aunque de cierta forma *es*³⁴. En el *Teeteto* el *éidolon* se asocia a lo «falso»³⁵. En la *República* lo convierte en sinónimo de εἰκόν o imagen³⁶. Aquí sostenemos que el tercer nivel de la *Carta Séptima* concuerda con el cuarto de la línea dividida que Platón en la *República* denomina *eikasía*, que puede entenderse como imaginación o conjetura³⁷. En la *Carta Séptima* su autor amplía en dos niveles inferiores —la definición y el nombre— el mundo de lo visible, el cual debe considerarse bajo la cuádruple gradación gnoseológica: (1) πίστις, (2) εἰκασία o εἰδωλον, (3) λόγος, y (4) ὄνομα. El *éidolon* es algo que carece de verdadera realidad pero que no es la nada, al igual que *eikasía* e *eikón*. La hostilidad de Platón por la precisión técnica del lenguaje se hace evidente cuando a veces un *éidolon* es cualquier cosa aparente sin ser la cosa misma. En este sentido se identifica con los reflejos o εἰκόνες, que a su vez en la *República* los denomina como φαντάσματα³⁸.

La clave de la metafísica platónica se centra en determinar si el *éidolon* es imitación del mundo sensorial o del mundo inteligible, si es una *aparición* de un ente particular o una *semejanza* de una Forma. La *mímesis* que no es del mundo ideal no está acompañada de conocimiento y por eso le corresponde al verdadero filósofo elaborar una copia a partir de un modelo divino³⁹. Platón nunca habló explícitamente de dos tipos de *éidolon*, sólo menciona el *doxomímico*⁴⁰, sin distinguirlo del *éidolon epistemímico*. Él nunca se limita a sí mismo mediante la rigidez de la terminología técnica, pues ello sería etiquetar y dogmatizar una filosofía en donde lo escrito es apenas un preludio a las verdades que se adquieren en el ejercicio dialéctico.

(4) El «conocimiento» o «ciencia» (ἐπιστήμη), la «inteligencia» (νοῦς) y la «opinión verdadera» (ὀρθὴ δόξα) considerados como una sola cosa⁴¹. Este cuarto nivel es *intermedio*

entre lo sensible y lo suprasensible, al residir en las mentes y no en las palabras habladas ni en las figuras corpóreas, ni tampoco en el Ser real o el «Quinto». El alma y su capacidad *noética* se diferencia de las tres anteriores y de «la naturaleza del Círculo en sí», aunque es la más cercana a ésta. Puede comprenderse que en la última etapa de la filosofía de Platón se acentúa la existencia independiente y separada de las Formas, dejando al margen su carácter inmanente o presencial⁴². El alma guarda una semejanza o afinidad con las Formas pero no se identifica con ellas. El alma, individual o colectiva, no es una Forma sino que es *como* las Formas. El alma mientras está encarnada en un cuerpo es sólo «afín» con las Formas; desencarnada es plenamente igual que las Formas: invisible, eterna y divina. La *epistéme* como capacidad cognoscitiva del alma se parece a su objeto, pues conocer es *parecerse* o *asimilarse* con el objeto conocido, en este caso con la Forma⁴³. Como se señala en el *Fedón*, la *psyché* entre más se purifique por medio de la *philosophía* y menos preocupación exista por el cuerpo, más parentesco y contacto logrará con las Formas⁴⁴.

Desde los tiempos de Homero en adelante, los griegos habían utilizado la palabra «conocimiento» (ἐπιστήμη, ἐπίστασθαι y palabras de significado semejante) para resaltar una determinada habilidad práctica o destreza corpórea⁴⁵. Con el desarrollo de la filosofía y principalmente con Sócrates la expresión adquirió una mayor connotación intelectual. Aquí el conocimiento ya no es sólo una habilidad técnica o la información de cómo actuar, sino también de la excelencia en general como forma de autoconocimiento, en donde se comprende la naturaleza de los «objetos» (universales) –llámese justicia, valentía o sensatez–, mediante una *definición* que aclare su *eídos* (su carácter específico o la peculiaridad de su clase). En Platón el conocimiento también se refiere a cosas, es decir, un conocimiento directo y sustantivo de entidades *reales*. La *epistéme* suele ser *lo que se conoce*, el contenido mismo del conocimiento que abarca la dimensión vivencial y teórica. La inteligencia o *noús* es el medio por el que se conoce, aunque en Platón es más frecuente encontrar la equiparación entre *epistéme* y *noús*. La *Carta Séptima* es el único texto platóni-

co, donde se unifican en una misma categoría el conocimiento, la inteligencia y la recta opinión. La *epistéme* aparece en la *República* como una facultad o poder (δύναμις) del alma, siendo el estado mental característico del filósofo como amante del conocimiento o la sabiduría⁴⁶. En Platón la *epistéme* y la *sophía* son intercambiables, pues ambos remiten al mismo tiempo a un conocimiento teórico, así como también relativo a las destrezas prácticas. En el *Eutidemo* el término «prudencia» o «buen sentido» (φρόνησις) se identifica con *sophía* y *epistéme*⁴⁷. El libre uso de los términos se vuelve a expresar en la *República*, cuando se dice que una vez que se haya comprendido las interrelaciones de las Formas mismas y su dependencia última del Bien, es la fase más elevada, la *nóesis*, que recibe también los nombres de *noús* y *epistéme*⁴⁸. También Platón identifica como sinónimos los términos «conocer» (γινώσκειν) y «conocimiento» (γνώσις) con *epistéme*⁴⁹. Sin embargo, esta última posee asociaciones teóricas y prácticas que no están presentes en aquéllas, aunque en la obra platónica no se estima relevante distinguirlas. Por otra parte, en un diálogo como el *Teeteto* se establece que el conocimiento no es la «percepción» (αἴσθησις), la cual incluye los placeres, las pasiones, los dolores y los temores, junto con la visión, la audición y el olfato, y muchos otros⁵⁰. Salta a la vista que los objetos de la percepción son inestables y sujetos al devenir, mientras que los objetos inteligibles (νοητά) son eternos, invisibles y completamente reales, siendo los únicos que son susceptibles de *epistéme*.

Existe una relación entre la *epistéme* y la *dóxa* que Platón expone en el *Menón*, la *República*, el *Teeteto* y la *Carta Séptima*. Por lo general el término δόξα se traduce por «opinión», «creencia» o «juicio». Platón a veces la asocia con *pístitis* sin realizar ningún tipo de distinción⁵¹. En el *Menón* la *dóxa* puede alcanzar el *status* de «verdadera» (ἀληθής) o «recta» (ὀρθή). Las opiniones acertadas significan una guía para actuar adecuadamente y, a nivel práctico, son tan buenas como el conocimiento. Se distinguen de la *epistéme* por ser: (a) transitorias e inasibles en el alma, y (b) imposibles de ser transmitidas a otros⁵². La diferencia radica en que la creencia verdadera

es algo en lo que uno tiene que confiar, como cuando nos describen correctamente el camino que conduce a un lugar en el que nunca hemos estado. En cambio, el que está en posesión del conocimiento es el que lo ha recorrido por completo y lo conoce como la palma de su mano⁵³. La recta opinión puede convertirse en *epistéme* y ser atada de manera que no logre escabullirse fuera de la mente, «por una consideración de las razones» (αἰτίας λογισμῶν)⁵⁴.

El medio epistemológico para llegar a saber que algo es verdad y también por qué lo es, se da a través del proceso de la «reminiscencia» (ἀνάμνησις)⁵⁵. El alma es inmortal y ha «visto» (ἑώρακυτα) todas las cosas, tanto las de aquí como las del otro mundo, y no hay nada que no haya aprendido. Asimismo, como toda la naturaleza es semejante o simpática, la *psyché* que se haya acordado de una sola cosa puede recordar a partir de ella cualquier otra si es perseverante. La *anámnēsis* indica una gradación en etapas sucesivas, que va desde: (a) las opiniones falsas, (b) los juicios verdaderos, que pueden estar en algunos grandes políticos y que se les manifiesta como una especie de instinto, o don del cielo, como en los poetas y profetas, pero que no la adquirieren por medio de la reflexión, la enseñanza o la habilidad natural, y (c) primero como «fragmentos» y después como conocimientos estables en el alma, el recuerdo de Formas inteligibles, no inferidas a partir de los sucesos terrenos, sino evocados del conocimiento premundano que la *psyché* poseía⁵⁶. Puede apreciarse que en el *Menón* no existe una dicotomía entre la realidad fenoménica y la inteligible, por ser la recta *dóxa* una captación confusa y volátil de las Formas, que se hacen presentes de manera inconsciente o por intervención divina. El político, el poeta o el profeta no saben realmente nada de lo que dicen, pues sus logros se alcanzan «sin pensamiento» (ἄνευ νοῦ). De distinta manera, el filósofo es el que posee la *epistéme* como intelección consciente, completa y permanente del Ser inmutable. Se trata de grados de cognición, de claridad u oscuridad, con relación a distintos objetos.

En la *República* existe también una continuidad implícita entre la *dóxa* y la *epistéme*, o la posibilidad de que la primera pueda ascender y con-

vertirse, de acuerdo a gradaciones sucesivas, en la segunda. La separación tajante entre *dóxa* y *epistéme*, entre el mundo sensible y el mundo inteligible, responde sobre todo al prejuicio aristotélico que acentúa entre las Formas y los entes materiales un abismo irreconciliable (χωρισμός). La educación platónica de los «guardianes» que se regulan mediante la *dóxa* verdadera⁵⁷, implica la posibilidad de que ésta sea el puente que conduzca a la *epistéme* y puedan entronizarse los gobernantes-filósofos. El progreso a lo largo de la Línea dividida y el ascenso fuera de la Caverna significan una gradación epistemológica y metafísica que obedece a la continuidad que se establece entre la claridad u oscuridad, infalibilidad y falibilidad de los objetos. La *dóxa* verdadera susceptible de convertirse en conocimiento es un *intermedio* que se manifiesta como puente entre dos realidades. Cumple una función análoga a la de las matemáticas como trampolín para la dialéctica, o también como el Eros que significa un *intermediario* entre los mortales y los inmortales, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, la sabiduría y la ignorancia. Por eso la *dóxa* verdadera debe distinguirse de la *mera dóxa*, que es una cuasi-existencia que oscila entre el ser y el no-ser y que es propia de los que viven por completo anclados a los sentidos o a las sombras de la Caverna. El estado mental que proporciona la *dóxa* acertada del guardián auxiliar de la ciudad platónica, difiere notablemente de la *dóxa* ilusoria que posee el arribista político, el cual se embelesa ante el espejismo del poder. *Epistéme*, *dóxa* acertada y lo que podemos llamar *dóxa aisthética*, conforman una triple gradación gnoseológica. En el *Timeo*, donde se diferencia lo que existe como ser real y nunca deviene, aprehendido por el pensamiento con una explicación racional, de lo que deviene, perece y nunca *es*, como en el caso de la *dóxa* que se mueve con la ayuda de la sensación irracional⁵⁸. Por eso en la *Carta Séptima* la *dóxa* verdadera es homogénea con la *epistéme*, suponiendo su autor que para sus allegados había significado una preparación propedéutica.

Resulta evidente, como se indica en el *Teeteto*, que la *epistéme* no es la *dóxa* verdadera, puesto que se puede tener una opinión verdadera sin conocimiento, como cuando la declaración de un

testigo nos persuade acerca de la verdad, a pesar de que sólo pueda llamarse en sentido estricto conocimiento a la experiencia personal de los acontecimientos descritos⁵⁹. La tesis del *Teeteto* es que la *dóxa* verdadera acompañada por un *lógos* no es todavía *epistéme*, pero se puede interpretar que es el peldaño para llegar a ella. Conocer de segunda mano las referencias para poder transitar un camino, es el primer paso para llegar a conocerlo palmo a palmo. Nuevamente se plantea un intermedio a partir de que el juicio verdadero pueda «dar una explicación» (*λόγος*)⁶⁰. El *lógos* no se refiere en este caso a la expresión del pensamiento puro por medio de palabras, definiciones o conceptos, ni a la enumeración de las partes o elementos de algo. El *lógos* viene a ser la consideración de la *causa*, del *por qué* o la *explicación* que le da sentido y significación a la *psyché* para que se «anude» con las Formas. La captación de lo individual, la mera *dóxa* o percepción sensible, debe escalonarse hacia la *dóxa* verdadera, y ésta, a su vez, cuando se le añade el *lógos* silencioso del alma avanza hasta la *epistéme* de los Seres inmutables e inteligibles. El *Teeteto* demuestra la imposibilidad de aplicar el *lógos* y la *epistéme* para los objetos individuales del mundo físico, o para los conceptos universales como la valentía o justicia que pretendía indagar Sócrates.

Además del nexo existente entre la *epistéme* y la *dóxa* verdadera, aparece también en la *Carta Séptima* el *noûs*. Para Platón este término es sinónimo de visión intelectual o trato directo con las Formas. Por eso el nombre, la definición y la representación están por debajo de la Realidad, en comparación con el *noûs* que «por afinidad y semejanza, se halla más cerca del Quinto»⁶¹. El *noûs* o *lógos* es la capacidad para asir la unidad en la pluralidad, lo universal en lo particular y alcanzar un proceso sinóptico o de reunión de las Formas. En la *República*, a través del método dialéctico, el filósofo busca una aprehensión completa (*noûs* o *nóesis*) de las Formas, que se manifiestan como seres inteligibles (como νοητόν), en conjunción con el principio primero de todo, el Bien en sí⁶². También, de acuerdo con el *Timeo*, el *noûs* y la *psyché* se diferencian: la *psyché* equivale al conjunto de las partes inferiores

del alma tripartita, lo irascible y lo concupiscible; la inteligencia o el *noûs* es un elemento divino que guarda la misma proporción con relación al alma, que el alma con relación al cuerpo⁶³. El *noûs*, la más elevada facultad intelectual, no es la capacidad de razonar hasta extraer una conclusión, siendo los términos «razón» o «inteligencia» traducciones inadecuadas. El *noûs* es la aprehensión inmediata e intuitiva de la Realidad, una relación directa del espíritu con la verdad. Como se demuestra en el *Menón*, mientras permanecemos en el cuerpo, este contacto sólo puede darse como fruto de la *anámnesis*, pero, para el alma desencarnada, la contemplación o visión noética, es directa e inmediata⁶⁴. El *noûs* debe identificarse con la parte pura y simple del alma, siendo la facultad que el hombre comparte con la divinidad y con la cual capta la verdad. El *noûs* es la parte esencialmente divina e inmortal, y por eso en el *Fedro* se utiliza la imagen que la representa como el auriga que conduce los corceles alados, que puede percibir directa y completamente la realidad incorpórea⁶⁵.

(5) Las realidades genuinas u objetos inteligibles del conocimiento. «Hay que colocar en quinto lugar el objeto en sí, cognoscible y real»⁶⁶. En las *Leyes*, una obra escrita poco después de la *Carta Séptima*, Platón hizo un esbozo empleando las expresiones «nombre», «definición» y «realidad en sí» (οὐσία)⁶⁷, es decir, dando por supuesto a la representación y al conocimiento. El Quinto es una Realidad trascendente o Forma, que resume ejemplarmente a los cuatro anteriores, haciendo recordar el pasaje del *Timeo* en donde el Demiurgo modeló los diversos entes físicos y anímicos de acuerdo a su relación con el orden inteligible⁶⁸. En la *Carta Séptima* la lista de las Formas es la más exhaustiva que se pueda hallar en los textos platónicos, a pesar de que no utiliza directamente las palabras *idéa* o *εἶδος*. Se trata de las Formas de la derechura y curvatura, de los colores, de lo bueno, lo bello y lo justo, de todo cuerpo manufacturado o natural, del fuego, el agua y todas las cosas semejantes, de toda clase de seres vivos, de los caracteres del alma y de todas las acciones y pasiones⁶⁹. Ross indica que Platón en este pasaje no tiene en mente una «teoría más reciente de las Ideas», pues lo único que

añade son las Formas de los cuatro niveles y de los tipos de animales y vegetales⁷⁰. Por lo general Platón es parco en sus obras a la hora de citar las diversas clases de Formas. En pasajes como el *Crátilo* se menciona la Forma (οὐσία) del color y la voz⁷¹. En el *Timeo* se hace referencia de aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene, como en los casos de la tierra, el aire, el fuego y el agua⁷². En el último período de Platón brotó un especial interés por resolver la pregunta: ¿de qué cosas hay Formas? En *Parménides* aun cuando se refieran Formas separadas del cabello y el barro, hay un marcado énfasis por las Formas matemáticas y morales, y los conceptos más amplios como Ser, Igualdad, Diferencia, Movimiento y Reposo⁷³. El *Teeteto* es claro al manifestar la distinción entre una cualidad sensible y su Esencia o Forma, en cuestiones como la dureza y la blandura⁷⁴.

En el *Sofista* se reconocen cinco grandes Géneros fundamentales: Movimiento, Reposo y Ser, de las que las dos primeras no pueden mezclarse, pero la tercera se mezcla con ambas; mientras que las nuevas Formas: la de la Mismidad y de lo Diferente, participan las tres primeras⁷⁵. Debe considerarse que estos μέγιστα γένη, en esta sección del *Sofista*, son sinónimos de εἶδος, aun cuando Platón no lo manifiesta explícitamente⁷⁶. El carácter paradigmático de las Formas, como realidades perfectas en sí, objetivas e independientes, invalida que se hable de un γένος como «carácter» o «clase», en el sentido de mero concepto mental. La lógica y el lenguaje, dentro de la doctrina de las Formas, ocupan un lugar secundario. Platón prefiere explorar el lenguaje metafórico, a pesar de que tan sólo lo considere como una pálida aproximación a la Realidad. La Forma más difícil de aceptar en el *Sofista* es la del Movimiento y las relaciones que se suscitan entre las Formas (κοινωνεῖν, μετέχειν). Sin embargo, hay que percatarse de que la Forma del Movimiento es una *cosa* que no se mueve o deviene, porque Platón no se está refiriendo al mundo de la *dóxa*, sólo está tomando prestada de éste una palabra inconveniente. La Forma del Movimiento (κίνησις) tiene que ser inmóvil o inmutable, porque todas las Formas lo son. Ello no entra en contradicción con que las Formas comunican sus cualidades a todo lo

que participa de ellas o se relaciona con ellas, ya sean Formas eternas u objetos particulares.

Los cuatro elementos siempre nos colocan, a la hora de conocer el ser verdadero, en situación de inseguridad e incertidumbre. Pese a que captamos imágenes provenientes de los sentidos que nos capacitan para conversar con nuestros semejantes sin hacer el ridículo, si nos anclamos en ello e intentamos contestar y definir claramente el Quinto elemento, una «persona capacitada» —es decir, el filósofo— puede refutarnos si lo desea⁷⁷. Aquí Platón alude a los «ejercicios dialécticos» dentro del seno de la Academia, para cuyos miembros sólo puede ser familiar el «conocimiento del Quinto» (ἐπιστήμη τοῦ πέμπτου). Es un arduo y escalonado camino del espíritu en el que se escalonan los cinco niveles, subiendo y bajando del uno al otro, hasta que el alma y la Forma concuerden. La «peregrinación dialéctica» de Platón es parte de su vena mística, que ya había sido abordada en el *Banquete*, en donde la contemplación de la Belleza en sí surge de repente y al término de una iniciación⁷⁸. La chispa súbita que salta en el alma como una llamarada de la *Carta Séptima*, es propia de un misticismo cuyos precedentes estaban afincados en la *epopteia* de los misterios eleusinos y órficos. En el *Fedro* el filósofo se identifica con el iniciado en los misterios, cuyas plenas, serenas y felices visiones se alcanzan con el resplandor más puro⁷⁹. Este arduo camino de la oscuridad a la luz, de la cárcel del cuerpo a libertad del alma, de los sentidos físicos a los sentidos del espíritu, conduce como meta final a la contemplación y asimilación con la divinidad. Este punto se aclara en el pasaje del *Teeteto* en donde se afirma que el fin del filósofo es hacerse lo más posible «semejante a Dios» (ὁμοιωσις θεῶν)⁸⁰. La dialéctica filosófica es un aporte platónico que no estaba presente en la religión eleusina y órfica, la cual se basa en el constante diálogo y una vida en común que, con gran esfuerzo (μόγισ) y de repente (ἐξαίφνης), hace brillar la verdad en el alma como una llama. Esta aprehensión de lo Real, a pesar de que se consiga sólo *después de* un proceso largo y arduo, es mediante «conocimiento directo», a modo de repentina revelación, y no mediante un «conocimiento discursivo de» ello.

Platón plantea una vida de perfección moral, purificación espiritual y aptitudes filosóficas para poder acceder hasta el Ser en toda su totalidad. La mística ya había estado manifiesta desde el prisionero que escapa de la Caverna y ve las visiones divinas que emanan de la luz solar del Bien, o del carruaje del alma que vuela hasta la región supraceléstica de las Formas eternas. Friedländer, con un sinnúmero de ejemplos, dice que las temáticas históricas de la mística cristiana, islámica y cabalística, han recibido su estructura de pensamiento de Platón a través de la versión de Plotino⁸¹. En la *Carta Séptima* vuelve a aparecer la imagen de la iluminación interior como resultado de un destello repentino: «Cuando después de muchos esfuerzos se ponen en relación unos con otros cada uno de los distintos elementos: nombres, definiciones, percepciones visuales y demás impresiones sensoriales, y se han examinado amistosamente, en las que no hay mala intención al hacer preguntas y respuestas, brilla súbitamente la comprensión de cada objeto y el *noûs* extiende hasta su límite las capacidades humanas»⁸². El hecho de rozar o frotar cada uno de los niveles entre sí, recuerda el ascenso escalonado del gobernante-filósofo de la *República*, quien después de haber contemplado la luz de las Formas, puede distinguir en su verdadera dimensión las sombras de la política. El joven Dionisio al mostrarse incapaz de encender la llama divina, evidencia que no puede convertirse en un auténtico gobernante, que para Platón no puede ser otro sino el φιλόσοφος: aquel que entrena su *noûs* y su santidad moral con vistas a alcanzar las más elevadas y primordiales Realidades.

Notas

1. Para el tema de la autenticidad de las cartas platónicas pueden consultarse de Friedländer *Platón. Verdad del ser realidad de vida*, pp. 226 – 234; y de Guthrie *Historia de la filosofía griega*, vol. V. *Platón. Segunda Época y la Academia*, pp. 416 – 418.

2. Plutarco, *Dión* 19.

3. Platón, *Carta Séptima* 341a – c.

4. Platón, *Carta Séptima* 340b – c.

5. Platón, *Carta Séptima* 341c – e.

6. Aristóteles, *Física* 209b 15. Para un estudio profundo de las doctrinas no escritas de Platón puede consultarse el texto de Krämer, *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Caracas: Monte Avila, 1996. Aquí recoge la historiografía sobre el tema y destaca la función *propedéutica* de los escritos platónicos como trampolín para la oralidad dialéctica.

7. Sobre la relación entre el juego y la seriedad en la obra platónica puede consultarse de Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV. *Platón. El hombre y sus Diálogos: Primera Época*, pp. 63 – 72.

8. Platón, *República*, 471c – 535a.

9. Platón, *Fedro* 341e, 344c – d.

10. Aristóteles, *Elem. Harmonika* II.

11. Platón, *República* 506d y ss.

12. Platón, *Fedro* 274b – 279b.

13. Platón, *Crátilo* 384c – d.

14. Platón, *Crátilo* 435d – e.

15. Platón, *Crátilo* 438d.

16. Platón, *Sofista* 263e.

17. Platón, *Teeteto* 187a y 189e – 190a.

18. Para un punto de vista contrario al que aquí se expresa, puede verse la recopilación que hace Guthrie de autores como Grote y Weingartner, quienes proponen que Platón se esfuerza por crear un lenguaje ideal, artificial o técnico para referirse a las Formas, cf. *Historia de la filosofía griega*, vol. V, pp. 41 – 42.

19. Platón, *República* 595a y ss.

20. Platón, *Crátilo* 432a – c.

21. Platón, *Crátilo* 439b.

22. Platón, *Crátilo* 388b.

23. Platón, *Carta Séptima* 343a1.

24. Platón, *Carta Séptima* 343a5.

25. Aristóteles en la *Metafísica* 997^b 35 afirma: «Las líneas sensibles no son como las definen los gémetros. Ningún objeto sensible es ni tan recto ni tan redondo. El círculo no toca la vara recta (o tangente) en un punto solamente sino en más, como venía a decir Protágoras en su refutación de los gémetros».

26. En *Sofista* 262b, Platón restringe el término ῥηματα únicamente a los verbos.

27. Platón, *Carta Séptima* 342b.

28. Aristóteles, *Metafísica* 1078^b 26.

29. Se emplea el término forma con minúscula al ser en este caso conceptos mentales. No se trata de realidades objetivas que exhiben su dimensión de perfección y eternidad, invisibles para los sentidos, que se pueden aprehender, después de una intensa preparación, por una especie de intuición intelectual, y que poseen una existencia independiente de sus copias mutables e imperfectas, que es lo único que el ser humano suele experimentar en esta vida. Para el uso socrático

del término εἶδος o ἰδέα como el *concepto, carácter peculiar* o la *forma exterior* de un conjunto de aspectos similares, pueden consultarse *Lisis* 222b y 223b; *Eutifrón* 5d y 6d; *Protágoras* 361c; *Laques* 190d; *Cármides* 159a. También en el *Menón* 72b, no en el sentido de las Formas inmutables, Sócrates busca el λόγος de la οὐσία o la definición de la naturaleza o la forma individual común que todas las virtudes poseen.

30. Aristóteles, *Metafísica* 987^a 29 y ss.

31. Homero, *Ilíada* V, 449; *Odisea* XI, 476.

32. Platón, *Sofista* 266b – c.

33. Platón, *Sofista* 293d.

34. Platón, *Sofista* 240c.

35. Platón, *Teeteto* 150c.

36. Platón, *República* 509e.

37. Platón, *República* 511e 2.

38. Platón, *República* 516b.

39. Platón, *República* 500e.

40. Platón, *Sofista* 267e.

41. Platón, *Carta Séptima* 342c.

42. Las Formas como παρουσία o asociación con el particular, tienen su génesis en *Lisis* 217d – e, y explícitamente en *Fedón* 102d – e.

43. Platón, *República* 500c; *Timeo* 47c. También a nivel del mundo sensible la μίμησις como primera forma de aprendizaje, suscita que la persona llegue a parecerse a lo que hace o a lo que ve que se hace (*República* 395d).

44. Platón, *Fedón* 78c – 80b.

45. Homero, *Ilíada* XXIV, 41. Dodds explica el uso homérico del verbo οἶδα («yo sé»), el cual expresa la habilidad técnica, el carácter moral o los sentimientos personales. El conocimiento es inseparable del carácter y la conducta conscientes y no el resultado de una intervención psíquica que los dioses le realizan al hombre desde fuera. Esto originó una veta intelectualista que se arraigó en la mentalidad griega, haciendo que las paradojas socráticas de que «la virtud es conocimiento» y «nadie hace el mal a sabiendas» no fuesen una novedad (*Los griegos y lo irracional*, pp. 29 – 30).

46. Platón, *República* 475c y ss.

47. Platón, *Eutidemo* 281b. También en 288d se define *philosophía* como κτησις ἐπιστήμης. Asimismo en *Menón* 88b, existe una identidad entre φρόνησις y ἐπιστήμη. Platón asocia los términos que abarcan el pensamiento, la inteligencia, el conocimiento y la sabiduría (φρόνησις, νοῦς, ἐπιστήμη, σοφία, γνῶσις) de una manera tan estrecha que a veces se tornan indistinguibles. Como se afirma en el *Teeteto* 184c, las distinciones sutiles y técnicas de los nombres son admisibles cuando afectan sustancialmente un ar-

gumento. En caso contrario, apartarse de los giros del griego corriente implica servidumbre y pedantería grosera.

48. Platón, *República* 508d – e.

49. Platón, *Cármides* 169e; *Protágoras* 352c; *República* 476d – 477d. En la obra platónica son equivalentes los verbos εἰδέναι, ἐπίστασθαι y γινώσκειν, remitidos a un mismo tipo de conocimiento noético.

50. Platón, *Teeteto* 156b.

51. En *República* 510a – 511e, y en *Timeo* 29c, la δόξα se identifica con la πίστις.

52. Platón, *Menón* 98a – 99b.

53. Como el símil del camino a Larisa (*Menón* 97a – b).

54. Platón, *Menón* 98a, es decir, el razonamiento fundado en las causas, o, en sentido propiamente platónico, en el origen primigenio de la realidad (las Formas).

55. Platón, *Menón* 81c – 85c – d.

56. Un punto de vista contrario es el de Ross que no considera que en el *Menón* exista alguna conexión entre las Ideas y la doctrina de la *anámnēsis*, por lo que el diálogo conserva las mismas características de los socráticos (*Teoría de las Ideas de Platón*, p. 34).

57. Platón, *República* 430b.

58. Platón, *Timeo* 27d – 28a.

59. Platón, *Teeteto* 187b – 201c.

60. Platón, *Teeteto* 201c – 210b.

61. Platón, *Carta Séptima* 342d.

62. Platón, *República* 511d.

63. Platón, *Timeo* 29d – 30b.

64. Platón, *Menón* 98a.

65. Platón, *Fedro* 247c.

66. Platón, *Carta Séptima* 342a – b.

67. Platón, *Leyes* 895d.

68. Platón, *Timeo* 30c – 31a.

69. Platón, *Carta Séptima* 342d.

70. Ross, *Teoría de las Ideas de Platón*, p. 169.

71. Platón, *Crátilo* 423c.

72. Platón, *Timeo* 49a – 51c.

73. Platón, *Parménides* 130b – e. También en *Sofista* 248e – 250e, se indaga por el lugar que poseen el Ser, el Movimiento y el Reposo en el mundo real.

74. Platón, *Teeteto* 186b.

75. Platón, *Sofista* 254 b – c.

76. Platón en *Político* 262 d – e, usa indistintamente γένος y εἶδος en el pasaje sobre la διαίρεσις.

77. Platón, *Carta Séptima* 343c – d. Un punto de vista aventurado es el de Guthrie, quien interpreta a este personaje como un «sofista», el cual hace que los demás parezcan locos ignorantes, al no estar preparados con el conocimiento de la Realidad, *Historia de la filosofía griega*, vol. V, p. 426.

78. Platón, *Banquete* 210e.

79. Platón, *Fedro* 250c.
 80. Platón, *Teeteto* 176b.
 81. Friedländer, *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, p. 84.
 82. Platón, *Carta Séptima* 344b.

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*. Trad. bilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1970.
- Cornford, Francis, *La teoría platónica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- Crombie, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, 2 vols. Trad. Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1962.
- Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*. Trad. María Araujo. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Friedländer, P., *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Trad. Huntington Cairns. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.
- Fouillée, A., *La filosofía de Platón*. Trad. Edmundo González Blanco. Buenos Aires: Ediciones Mayo, 1943.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, IV. *Platón. El hombre y sus Diálogos: Primera Época*. Trad. Álvaro Vallejo y Alberto Medina. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, V. *Platón. Segunda Época y la Academia*. Trad. Alberto Medina. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Krämer, Hans, *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Trad. Ángel Cappelletti y Alberto Rosales. Caracas: Monte Avila Editores, 1996.
- Platón, *Diálogos* (vol. VII: *Dudosos, Apócrifos, Cartas*). Trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Platón, *Platonis Opera*, 5 vols. Edited by J. Burnet. Oxford: 1900 - 1907 (seventeenth impression 1985).
- Ross, David, *Teoría de las Ideas de Platón*. Trad. José Luis Díez Arias. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.

Roberto Cañas Quirós
 Escuela de Estudios Generales
rcanas@cariari.ucr.ac.cr