

# Historia de la Filosofía Antigua y Medieval

La Filosofía clásica griega  
Sofistas y Sócrates

Dr. Román García  
Universidad de Cienfuegos, Cuba 2006



## Tema 3. Platon

### 3.1.- La importancia de Platón

Platón goza de un puesto privilegiado en la Filosofía, de tal manera, como ha señalado Whitehead, que la historia del pensamiento occidental es un conjunto de notas a pie de pagina de su obra. En principio puede parecer una exageración, sin embargo hay motivos más que fundados para mantener esta afirmación. El primero de ellos, es que Platón es el iniciador



de la filosofía como disciplina, por ello, gran parte de la temática o de las orientaciones posteriores de la filosofía son recurrentes. Así mismo, la tradición platónica se debe a la influencia de la escuela que funda Platón: la Academia y que se extiende por más de nueve siglos. Además va a tener una influencia muy importante durante la edad Media y el Renacimiento, tanto en el mundo cristiano como en el Islam. También en la modernidad con la Ilustración, el siglo XIX y el XX.

La importancia del autor no queda reducida a una cuestión histórica, sino que estamos muy lejos de poder afirmar que Platón está muerto y enterrado, pues las estructuras y problemas que el trato aparecen una y otra vez, no sólo en filosofía, sino en la publicidad, el cine y la televisión<sup>1</sup>.

### 3.2.- La biografía o la imagen de Platón

A pesar de que pueda parecer paradójico, la gran influencia que ha tenido Platón dificulta el conocimiento que podemos tener sobre el mismo. Podemos señalar dos de los principales elementos que distorsionan nuestro conocimiento del autor. El primero consiste en que desde la antigüedad existen numerosas biografías, que hoy se encuentran perdidas; biografías de Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates, Filipo de Opunte, Hermodoro, Erasmo..., y un sinfín de ellas que sabemos mezclaban la leyenda con los hechos, siguiendo la tradición biográfica de las escuelas de estructuras semirreligiosas,

---

<sup>1</sup> .- Sobre la influencia de Platón en los planteamientos publicitarios puede verse los planteamientos de John Sculley, el que fuera vicepresidente de la Pepsi y uno de los creadores de Appel y responsable publicitarios de las mismas: SCULLEY, John /BYRNE, John A.: De Pepsi a Appel. Barcelona, Planeta, 1994.



como la pitagórica. El segundo, como hemos señalado en otra parte<sup>2</sup>, consiste en que Platón es el creador de la autobiografía tal y como la conocemos hoy y la mayor parte de las obras biográficas que se conservan en la actualidad, como las de Apuleyo, Diógenes Laercio o Olimpodoro de Alejandría, fundamentalmente están presas de los propios datos biográficos que el mismo Platón nos da en la **Carta VII**<sup>3</sup>, que es entendida como una carta privada y no como un documento público y por tanto de una versión interesada.

A pesar de todo, podemos considerar que la fuente más antigua de documentación biográfica de Platón es sin lugar a dudas **Las Cartas**, dado que es muy probable que las epístolas platónicas que integran la colección hayan sido redactadas entre los siglos -IV y -II, mientras que el **Índice herculanense** de los Académicos<sup>4</sup> data del siglo -I, al que Guthrie considera poco fiable<sup>5</sup>, y como su nombre indica, no se trata de una biografía propiamente dicha. Las otras fuentes biográficas antiguas sobre la vida de Platón son la obra de Apuleyo (s. II), **Sobre Platón y su doctrina**, el Libro III de las **Vidas de filósofos ilustres**<sup>6</sup> de Diógenes Laercio primera mitad del siglo III, Los **comentarios al Alcibiades de Platón** de Olimpodoro<sup>7</sup>

<sup>2</sup>.- GARCIA FERNÁNDEZ, Román.: *Una teoría de la imagen y la publicidad en Platón*. Oviedo, Eikasía, 2001.

<sup>3</sup>.- Las **Cartas** fueron consideradas falsas desde la antigüedad, sin embargo como algunas de ellas contenían un importante material histórico sobre la vida de Platón y sus viajes a Sicilia se consideró que el autor o autores de las mismas habían tenido acceso a informes muy estimables. En el Siglo XIX diversos historiadores como Eduard Meyer, teniendo en cuenta el gran valor de las **Cartas** como fuente histórica, optaron por considerarlas auténticas. Posteriormente filólogos como Wilamowitz (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. Von.: *Platon, sein Leben und seine Werke*. 2vol., Berlín, 1920) señalaron la autenticidad de las **Cartas** sexta, séptima y octava. Sobre este tema cf.: JAEGER, W.: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 1957 (los libros I y II fueron publicados en 1933). Trad., de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Madrid, F.C.E., 1988, 10ªed., p.462 y ss.

<sup>4</sup>.- *Academicorum philosophorum Index Herculanensis*. Existe una edición de S. Mekler, Berlín, 1902.

<sup>5</sup>.- Guthrie lo considera poco fiable por que Diod. (XV, 7) dice que Dionisio venció a Platón en la misma Siracusa. Plutarco (Dión 5) dice que Polis lo vendió en Egina a instancia de Dionisio, pero no menciona a Anníceris, que aparece citado por Diógenes Laercio (III, 20). Olimpodoro (Vida de Platón 4) cuenta la historia completa, pero la narra de la segunda visita de Platón y convierte a Dionisio el Joven en instigador. GUTHRIE, W.K.C.: *A history of Greek Philosophy*. Trad., española, de Alvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González; *Historia de la Filosofía Griega, IV. Platón. El hombre y sus Diálogos: primera época*. Madrid, Gredos, 1990, p.29 n.

<sup>6</sup>.- La edición crítica: *Diogenis Laertii Vitae philosophorum, recognovit...* H.S. Long, Oxonii 1964, repr. 1966, Liber III, T.I. pp. 121-163. Existen algunos estudios sobre la biografía de Platón de Diógenes Laercio: BREITENBACH, H: *Diogenis Laertii vita Platonis*. Basileae, 1907; PRETTI, M.M.: «Su alcuni passi della vita de Platone di Diogene Laerzio», Riv. Filol. Istr. Class., 93 (1965) 446-449.

<sup>7</sup>.- La biografía de Platón por Olimpodoro iba incluida en: COBET, C.G.: *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*. Parisiis, 1929, donde reproduce la edición de A. Westermann, de 1850. Existe otra de C.F. Hermann en *Platonis dialogi...*, vol. VI. Lipsiae,

en el siglo VI, unos *Prolegómenos a la filosofía de Platón*<sup>8</sup> de autor desconocido (s. IV), además del artículo correspondiente en el *Léxico de Suda*<sup>9</sup> -códice bizantino del s.X-. Además de estas referencias podemos encontrar algunas dispersas en distintos autores, como Aristóteles, quien indica las relaciones de Platón con el filósofo Crátilo<sup>10</sup> y una referencia de Cicerón<sup>11</sup>.

Siglo	Vidas Griegas	Vidas Latinas
-I	Academicorum philosophorum Index Herculensis.	
II		Apuleyo: De Platone et eius dogmate.
III	Diógenes Laercio Libro III de las Vidas de filósofos ilustres	
IV	Prolegómenos a la filosofía de Platón	
VI	Olimpodoro: Comentarios al Alcibiades de Platón	
X	artículo correspondiente en el Léxico de Suda	

Autores medievales como Juan de Salisbury, Vicente de Beauvais, Juan de Gales y Walter Burley, y renacentistas como Guarino de Verona dedicaron y escribieron biografías sobre Platón.

También autores árabes escribieron vidas (grafía simplificada) sobre Platón<sup>12</sup> Ibn an-Nadīm en *Kitāb al-Fihrist*<sup>13</sup>, Ibn Juljul en *Tabaqāt al-atibbā*, Al-Mubashshir Ibn

---

Teubner 1902, pp. 190-95, y otra edición de L.G. Westerink, en Amsterdam 1956. Se encuentra traducida al español en: UÑA JUAREZ, Agustín.: *Hermeneuses (I). Estudios y textos de Historia de la Filosofía*. Madrid, Edis, 1987, pp.51-57.

<sup>8</sup>.- Ediciones de esta obra se encuentran en A. Westermann, de 1850. También en C.F. Hermann en *Platonis dialogi...*, vol. VI. Lipsiae, Teubner 1902, y otra edición de L.G. Westerink, en Amsterdam 1962.

<sup>9</sup>.- Editado por: ADLER, A.: *Suidae Lexicon*. Bde. I-V. Lipdisr, 1928-38, reimpr. Stuttgart, 1967-71.

<sup>10</sup>.- ARISTÓTELES.: *Metafísica*, A 6. 987 a 32-35..

<sup>11</sup>.- CICERON.: *De Senectute*, 5.13. En ella nos dice que Platón murió trabajando a los ochenta y un años de edad.

<sup>12</sup>.- Citados por UÑA JUAREZ, Agustín.: *Hermeneuses (I). Estudios y textos de Historia de la Filosofía*. Madrid, Edis, 1987, p.36, que no cita referencias y que nosotros sólo hemos podido localizar a: Ibn an-Nadīm y a Ibn Abī Usaybi'a e incluso Ibn Juljul podría tratarse de Ibn Yūlyūl, médico y filósofo español de finales del siglo X, quien escribió una *Historia de los médicos y filósofos*, hoy perdida.

<sup>13</sup>.- IBN AN-NADĪM.: *Kitāb al-Fihrist*. editado por Flügel, Leipzig, 1881. Cf.: UÑA JUAREZ, Agustín.: *Hermeneuses (I). Estudios y textos de Historia de la Filosofía*. Madrid, Edis, 1987, p.36.

Fätik en *Mukhtär al-hikam*, Sä'id al-Andalusí en *Kitäb Tabakät al-umam*, Ibn al-Kiftí en *Tabaqät al hukama*, e Ibn Abi Usaybi'a en *'Uyün al-anbä' fí tabaqät al atibba'*<sup>14</sup>.

Habitualmente se establecen cinco etapas en la vida del autor, divididas de acuerdo a la obra:

La etapa de formación (-427 a -399).

La etapa de *juventud* (-393 a -389).

La etapa de *transición* (-388 a -385).

Etapa de madurez (-385 al -370).

Etapa de vejez ( del -369 al -347).

### 3.2.1- La etapa de formación (-427 a -399).

Platón nace en Atenas (o en Egina), muy probablemente en el año -428 o -427 (DIÓGENES LAERCIO, III, 2.), en el seno de una familia de clase alta. Se cuenta de Platón que se llamaba Aristócles, y sólo más adelante se le dio el sobrenombre de Platón (**Plátwn**), refiriéndose a sus anchas espaldas (**Plátwne**). Se le hace descendiente de una acomodada y aristocrática familia que se vanagloriaba de proceder del antiguo rey Codro (era hijo de Aristón y Pericítiona -hermana de Cármides y sobrina de Critias-, dos de los llamados treinta tiranos que protagonizaron un golpe de estado antidemocrático en Atenas en los años 404-403 aC.). Sin embargo, a pesar de este origen aristocrático de Platón, no se puede considerar que fuera educado en un ambiente antidemocrático, pues muerto su padre Aristón, su madre, Pericítione, casó con Pírilampo, quien era amigo de Pericles, viviendo Platón en casa de su nuevo padre, lo que hace pensar que alternó y fue educado en la tradición democrática. Por otra parte, debemos tener en cuenta que Platón asiste al último período democrático, el fin de las aspiraciones imperialistas atenienses y la lucha interna entre las distintas polis por la hegemonía, que sólo obtendrá tras su muerte, Alejandro Magno, uno de los *filósofos reyes* formados por la Academia. El periodo imperialista griego finalizó con la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso contra Esparta, Tebas y Corinto. Tras la derrota, en el -404, Esparta establece un gobierno títere conocido con el nombre de los Treinta Tiranos. En este gobierno participan familiares de Platón y discípulos de Sócrates. Él mismo tiene una cierta colaboración si nos atenemos a la *Carta VII* (224d). Sin embargo, es bastante crítico con la oligarquía y las injusticias de los Treinta Tiranos, haciéndolos responsables de detenciones arbitrarias<sup>15</sup>. La cierta animosidad que Platón presenta contra la democracia hay que contextualizarla dentro de una crítica a la democracia devaluada tras la restauración de Anito, uno de los instigadores del proceso

---

<sup>14</sup> .- Ibn Abi Usaybi'a en *'Uyün al-anbä' fí tabaqät al atibba*. El Cairo 1882 (1299). Cf.: CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel.: *Filosofía Hispano-musulmana*. Madrid, Asociación para el progreso de las ciencias, 1957, p.66, vol.I, pp. 20, 33, 35-37, 43, 48, 52, 54-59, 82 y 249.

<sup>15</sup> .- *Apología*, 32c-d, y *Carta VII* 324e-325a.).

contra Sócrates. No es de extrañar en este panorama del siglo -IV que Platón haga decir a uno de sus personajes en el *Menón*, preguntado por la «virtud" o «excelencia», que ésta es *ser capaz*, una vez introducido en política, de hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos, sin perjudicarse él lo más mínimo<sup>16</sup>. Si Platón critica abiertamente la democracia devaluada no es por un intento de regresar a unos *valores aristocráticos*, como pretende interpretar Popper, sino un intento de búsqueda de soluciones a ambos problemas y que venía tratando de solucionarse desde los inicios del siglo -V.

Como nos cuenta Diogenes Laercio, parece ser que se dedicó al estudio de la pintura y que escribió tanto poemas como tragedias, educación que formaba parte de de todo joven de posición elevada. Pero a parte de poesía y música, su formación también encontramos raíces filosóficas. Platón no sólo se convirtió en discípulo de Sócrates, sino que parece ser que se relacionó con Crátilo, y fue a través de él de quien recibió las influencias de Heráclito; Y también siguió la escuela de Hermógenes, discípulo de Parménides (a quien dedica un diálogo entero con su nombre, y cita en varias ocasiones). También escucho en Megara a Euclides y a Cirene, donde fue discípulo del matemático Teodoro, y en Italia, conoció a los pitagóricos Filolao y Eurito.

Sabemos por el mismo Platón<sup>17</sup> que asistió al proceso de Sócrates y fue uno de los amigos que le urgieron para que aumentara a treinta minas la posición inicial de éste, consistente en que se le multase con una mina; en cambio, no estuvo presente en el momento de la muerte de Sócrates, pues se lo impidió una enfermedad<sup>18</sup>.

Es de suponer que tanto su primer intento de dedicarse a la política, como su relación familiar con Cármides y Crítias, dos importantes exponentes del Gobierno de los Treinta Tiranos, le imposibilitaba dedicarse a la vida política tras la restauración de la democracia

### **3.2.2.- La etapa de *juventud* (-393 a -389).**

La denominada *etapa de juventud* comprende de los 34 a los 38 años

Muerto Sócrates y al igual que otros muchos *socráticos* que temían por su vida, como veremos más adelante, Platón se retiró a Megara, donde fue acogido por el filósofo Euclides. Pero, según todas las probabilidades, volvió enseguida a Atenas y es en esta fecha donde hay que situar su actividad literaria. Suelen referir sus biógrafos que sobre el -390 viajó por Cirene, por Italia y por Egipto llegando algunos a sostener que viajó por Oriente.

### **3.2.3.- La etapa de *transición* (-388 a -385).**

Es probable que Platón volviera a visitar Italia y en Sicilia (-388 a -387), *cuando tenía ya 40 años*. Visitó Cirene, la colonia de Thera, donde es posible que se

---

<sup>16</sup> .- *Menón*, 71e

<sup>17</sup> .- *Apología.*, 34a 1; 38b 6-9

<sup>18</sup> .- *Fedón*, 59b 10

entrevistase con Aristipo, matemático y mercader que había mantenido relaciones con Sócrates y opuesto a Antístenes. De ahí pasaría al sur de Italia, donde entraría en contacto con las doctrinas de Pitágoras, a través de los discípulos dispersos de la escuela. Es posible que tomase la idea de la Academia de la estructura pitagórica de organización, en cuanto que esta era precursora de la idea platónica de una implantación política de la filosofía.

Durante este viaje, bien fue invitado a visitar Siracusa por Dionisio I, o simplemente, se desplazó a la ciudad como uno de los centros culturales del momento, donde los poetas y escritores estaban financiados por el Tirano. Sin embargo no fue excesivamente bien recibido por Dionisio el Viejo. Allí se hizo amigo de Dión, cuñado del tirano. La franqueza de Platón -se cuenta- alimentó la cólera de Dionisio, quien sobre el -388 lo entregó a Polis o Polido, embajador de los lacedemonios, para que éste lo vendiese como esclavo<sup>19</sup>. Fue esclavo hasta que lo compró un tal Annkeris de Cirene, y lo envió libre a Atenas.

Ya en Atenas funda la Academia (-388 o -387), que puede ser considerada como centro educativo en un sentido amplio, pues desempeñaba el papel de educadora, de encuentro de intelectuales y de relaciones internacionales.

#### **3.2.4.- Etapa de madurez (-385 al -370).**

Durante esta etapa permanece dedicado a la labor didáctica y literaria en la Academia, aunque también debía ejercer una importante actividad política, comercial y bancaria.

#### **3.2.5.- Etapa de vejez ( del -369 al -347).**

En el -369, tras la muerte de Dionisio I, Platón regresa a Siracusa, posiblemente por haber sido durante el primer viaje educador de Dionisio II o por sus buenas relaciones con Dión, y con la idea de llevar a la práctica las ideas de la República. Pero se despiertan en Dionisio II ciertos recelos hacia su tío Dión. Platón regresa a Atenas e intenta reconciliarlos a través de sucesivas cartas, cosa que no consigue. Dión se ve obligado a huir y sus bienes son incautados, estableciéndose en Atenas donde frecuenta la Academia. No estamos seguros de si Platón realiza un tercer viaje para intentar establecer una Constitución y confederar las ciudades griegas contra la amenaza de Cartago. El caso es que el filósofo está en Atenas en el -360, mientras Dión logra hacerse con el poder en Siracusa en el -357 pero es asesinado poco después, en el -353, eliminando la posibilidad de llevar a cabo las ideas políticas de Platón. Éste continuará en Atenas al frente de la Academia, hasta su muerte en el -348 ó -347.

---

<sup>19</sup> .- DIÓGENES LAERCIO.: **Vidas de los filósofos más ilustres**, III, 11

### 3.3.- Naturaleza de su obra y problemática fundamental.

Uno de los problemas con el que nos encontramos a la hora de hacer una valoración de Platón es la de fijar el contenido de su obra. Ello no es sólo debido a la temática y la extensión de la misma, sino porque fijar la temática supone optar por una interpretación de Platón. Principalmente, se los interpretes se han decantado hacia la teoría de las ideas, entendiéndola como un problema ontológico, lo que le inclinaría hacia el idealismo y muchas veces reduciendo las ideas a la Idea de Bien, lo que haría a Platón un monista.

Nuestra interpretación supone un continuismo de la filosofía con el «giro antropológico» de los sofistas y Sócrates (las preguntas por el nomos, y por el fundamento de la vida en la polis) en este sentido el pensamiento de Platón supone una continuidad, pero a ello se añaden unas preocupaciones, que habían sido iniciadas por Gorgias, como el problema del conocimiento, y por el de la realidad, ya iniciado por Parménides. Pero también Platón, al igual que los sofistas, se va a preguntar cómo podemos construir el discurso. Si bien los Sofistas habían tenido la preocupación por la construcción del discurso y el arte de convencer, Platón va a estudiar los métodos y las herramientas que se usan para tal fin. ¿Pero para qué necesitaba Platón perfeccionar esas herramientas?, creemos, como ya ha señalado el profesor Martínez Lorca, que se trata de un fin eminentemente político:

«La política no representó para Platón una tentación juvenil, ni siquiera una faceta secundaria de su actividad intelectual, sino un foco de atracción permanente y, en definitiva, el núcleo de su pensamiento filosófico. Sin embargo, la mayoría de sus comentaristas han oscilado incomprensiblemente entre reducirla, de manera piadosa, a los sueños utópicos de un visionario o confundirla con algunas de las concretas medidas represivas apuntadas en *República* y *Leyes*, fruto de su obsesión por el orden social.»<sup>20</sup>

Platón supone una síntesis superadora de las diversas posiciones que se habían dado en la filosofía y poesía anterior, apareciendo como el formulador de un vasto sistema capaz de incluir los momentos fundamentales de la tradición del pensamiento racional de su época. Su pensamiento, parte como en los sofistas de una motivación político-social, pero el estudio de las herramientas que pueden utilizar para la construcción del lenguaje, en la medida que éste afecta a todos los campos de la filosofía, nos aboca a una ontología, una epistemología, una ética, una teoría política y una estética. Es decir, el primer gran sistema filosófico de la historia, pero no debemos olvidar que todas las partes pivotan sobre una intención política, sobre la problemática sofística del convencer, principal elemento de la democracia.

---

<sup>20</sup> .- MARTINEZ ROCA, A.: *Atomos, Hombres y Dioses*. Madrid, Tecnos, 1988, p.47. Cf.: el capítulo titulado: «Los intelectuales y la política en Platón», pp. 47-66.

### 3.3.- Las obras de Platón

A diferencia de las obras de los autores anteriores, todos los escritos conocidos de Platón o de los que simplemente tenemos alguna referencia en la antigüedad han llegado en su totalidad a nuestras manos. Aunque ello no ha solucionado ni el problema del orden de los diálogos, importante para saber la evolución filosófica del autor, como tampoco la autenticidad, entendida como que el propio Platón los hubiese escrito. Desde el punto filosófico, la primera cuestión puede tener alguna importancia, pero la segunda carece de la misma, desde el momento en que podemos sostener casi con toda seguridad que estos diálogos en todo caso, como ya habría señalado Crombie, habrían sido escritos por autores próximos a Platón y no cabe duda de que se hallan en sintonía con el resto de su obra. Debemos pensar que la *cuestión de la autoría* es un problema reciente, ya que en la antigüedad no era tan importante la individualidad.

En el siglo I de nuestra era, Trasilo publica nueve tetralogías de las obras platónicas. Pero con la caída del Imperio Romano de Occidente, desaparecen las bibliotecas públicas, quedando en manos de los monasterios la custodia y selección de los libros. No será hasta el año 1483 cuando se publica la primera edición impresa en latín de las obras completas de Platón, realizada por Marsilio Ficino. Treinta años después, aparece la edición en griego de Aldo Manuzio, financiada por Pico de la Mirandola. Posteriormente, en 1578, aparecerá la otra, mucho más crítica, de Enrique Estienne (Henricus Stephanus). Será ésta la primera edición grecolatina que introduce la estructura A,B,C,D,E, cuya división y paginación han sido adoptadas en las ediciones modernas.

Desde la Antigüedad ya se formularon dudas respecto a algunos de los Diálogos. *«de los 36 Diálogos que figuran en las tetralogías de Trasilo, solamente 5 se han visto libres de todo reproche».*

Para nosotros, interesados por el pensamiento de Platón, tan importante es una obra realizada bajo su dirección como una de su propio puño y letra.

Los Diálogos que generalmente se rechazan son: **Alcibiades II, Hiparco, Amantes o Rivales, Teages, Clitofón y Minos.**

**Alcibiades I, Ión, Menexeno, Hipias Mayor, Epínomis** y el grupo de escritos agrupados como **Cartas**, han sido objeto de minuciosas evaluaciones de autenticidad.

#### 3.3.1.- Clasificación de los diálogos platónicos.

Según la mayor parte de los intérpretes, los diálogos se podrían clasificar en cuatro grandes bloques<sup>21</sup>:

---

<sup>21</sup> .- Seguimos fundamentalmente la clasificación que realiza E. Lledo en la introducción a la edición de los *Diálogos* de Platón publicadas por la editorial Gredos, Madrid, 1981, pp.51-55.

### **3.3.1.1- Diálogos de juventud (del año -393 al -389).**

**Apología, Ion, Critón, Protágoras, Laques, Trasímaco, Lisis, Cármides, Eutifrón.**

Problemas de la **afeth!** Discusiones conceptuales en busca de la precisión de ciertos términos. Preocupaciones éticas. No hay referencia alguna a la teoría de las Ideas. Socratismo. El tema de la justificación de Sócrates. La justicia en función de la muerte de Sócrates. Teoría menor del amor. El sentido de las relaciones familiares.

### **3.3.1.2.- Diálogos de Transición (del año -388 al -385).**

**Gorgias, Menón, Eutidemo, Hippias Menor, Crátilo, Hippias Mayor, Menéxeno.**

Primer viaje a Sicilia (-388, -387). Platón tiene 40 años. Fundación de la Academia. Sócrates frente a los sofistas y frente a la democracia. Temas presocráticos y órfico-pitagóricos. Tema de la preexistencia e inmortalidad. Teoría lógica de los conceptos. Primeros esbozos de la teoría de las Ideas. Análisis del lenguaje.

### **3.3.1.3.- Diálogos de madurez (del año -385 al -370).**

**Banquete, Fedón, República, Fedro.**

Teoría de las Ideas, base de la epistemología platónica, de la ética y de la política. Organización del Estado. Teoría del amor y la Filosofía. Mitos platónicos.

### **3.3.1.4.- Diálogos de vejez (-369 al -347).**

**Teeteto, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes, Epinomis.**

Segundo viaje a Sicilia (-367). Tercer viaje (?) (-361,-360). Pierde el interés por la significación ontológica de la teoría de las Ideas, frente al aspecto lógico. Problema de la predicación lógica. Preocupaciones científicas.

## **3.4.- Hombre y sociedad en Platon**

Las teorías sociales de Platón han sido muy controvertidas, y resultan muy ambiguas por el pluralismo de sus componentes, tanto como la evolución que han sufrido las estructuras sociales hasta nuestra época. Es evidente que, tanto para demócratas como para aristócratas fueron teorías incómodas, en la medida en que las teorías platónicas ponían en cuestión el *modus operandi* de la época. Pero para también lo han sido para autores modernos de distintos signos; marxistas como Thonsos y Farrington le tildan de «oligarca reaccionario e ignorante» que «para la seguridad de su

clase dirigente , ideó un fantástico modelo de educación destinado a envenenar la mente del pueblo con la propagación de calculadas mentiras”; o liberales como Karl Popper, que le declaran como el principal «enemigo de la sociedad abierta», o incluso Bertrand Rusell pretende desprestigiarlo estableciendo analogías entre el comunismo de la República y el sistema bolchevique ruso.

Sin embargo, y a pesar de estas tesis, muchas veces realizadas para justificar posiciones ideológicas del presente, las tesis de Platón suponen en primer lugar una crítica a la sociedad de la época y un análisis de los procesos de construcción social y una propuesta de moral de reconstrucción política.

De nada sirve criticar, como hace Popper, la propuesta platónica de establecer una censura explícita sobre los valores que transmiten las artes y las letras cuando la sociedad democrática utiliza formas de censura implícitas, como los premios, las subvenciones, la ocultación o la falta de igualdad de oportunidades para unas propuestas frente a otras. La sociedad democrática no es la que no ejerce censura, pues esta se ejerce de todas formas, sino la que no discute cuales son los valores que la determinan.

Así mismo, la sociedad aristocrática, no es la que genera unas elites gobernantes, sino aquella que las establece a partir de privilegios, de sangre o fortuna, es decir, en aquella sociedad que no existe la igualdad de oportunidades, que en Platón no es formal, sino material, a través de la educación de los hijos en comunidad, y de un proceso común para llegar a ser gobernante.

### **3.4.1.- La crítica de la realidad política del momento**

Platón va a dedicar varios libros específicamente a la política: *La República*, *El Político* y *Las Leyes*.

El modelo propuesto en *La República* por Platón supone una crítica radical a los modelos de Estado existentes. Platón divide el Estado en tres clases sociales, definidas, no por el nacimiento de los individuos, si no por el papel que desempeña en la sociedad. En este sentido, Platón soluciona el problema de todas las revoluciones sociales, el ascenso social. Las tres clases sociales, de acuerdo a su actividad en la polis, será la de los gobernantes, la de los guerreros y la de los productores. Esta relación será armónica si cada clase social cumple su cometido sin interferir en las competencias de los otros grupos. Para ello los hijos y la propiedad debe ser común entre los guerreros y los dirigentes, para evitar que estos miren a sus intereses en vez de a los colectivos.



#### **a.- Ética y política en *La república*: La justicia**

Con este interés platónico por la política y este intento de establecer un nuevo marco para ella, no es de extrañar que los dos primeros libros de *La república* estén

dedicados a definir la justicia, virtud capital en un sistema que busca el Estado perfecto. Podemos observar un salto respecto al subjetivismo de sus obras de juventud, en las que algunos autores quieren ver un reflejo de las doctrinas socráticas al objetivismo platónico, que apuntábamos atrás. Como W. Jaeger ha diagnosticado, la justicia

«para el discípulo de Sócrates no puede significar ya la simple obediencia a las leyes del Estado... El concepto platónico de lo justo está por encima de todas las normas humanas y se remonta a su origen en el alma misma. Es en la naturaleza más íntima de ésta donde debe tener su fundamento» (594).

Para comprender el espesor que el concepto de justicia adquiere en Platón, debemos tener en cuenta la totalidad del proceso, desde las luchas libradas en torno al ideal de *isonomía* en los siglos anteriores hasta el descubrimiento de la subjetividad socrática. Platón sostiene, en efecto, que la justicia es una cualidad de la vida moral del hombre, que surge cuando se «armonizan» sus tendencias divergentes, reduciendo la diversidad a homogeneidad. Si la justicia fuese algo *exterior* al hombre, quedaría reducida a mera convención o pacto, como propone Glaucón (II, 354). Si fuese algo *externo* al hombre como la fuerza, de acuerdo con Trasímaco (I, 340), se confundiría el poder con el derecho. Pero al ser un ideal interno al espíritu, goza de la misma necesidad que las entidades matemáticas y cabe proyectarla sobre la vida social de los hombres. La justicia social se produce cuando se armonizan los intereses de los diversos individuos que constituyen el estado, circunstancia que acontece cuando dentro de cada uno de ellos se alcanza el equilibrio. De ahí que el Estado platónico deba asumir la educación moral de sus ciudadanos, la *paideía*. Desde este ideal de justicia se comprende que Vernant haya podido decir, contra los críticos del aristocratismo:

«la meta final de Platón permanece siendo la misma que se había propuesto Clístenes: establecer un Estado que sea verdaderamente uno y homogéneo.»

Pero esta homogeneización no puede llevarse a cabo a espaldas de la división social del trabajo, pues los hombres en sociedad asumen forzosamente diferentes tareas complementarias: músicos, artesanos, marineros, sacerdotes, labradores (II, 368-76). Con este criterio divide Platón la sociedad ideal, de acuerdo con el mito del alma, distinguiendo tres clases diferentes, a las que se asigna funciones distintas.

Las partes en que se dividen los ciudadanos tiene una correlación con los tipos de alma y a su vez con los tipos de virtudes que Platón establece. Por eso la ciudad será sabia en sus gobernantes, valerosa en sus guardianes y moderada en sus trabajadores. Siendo la armonía de este conjunto mencionado lo que produce la justicia, la cuarta de las virtudes platónicas.

## b.- La teoría de la virtud

¿Se puede aprender la virtud como se aprende un oficio por ejemplo? Platón en el *Protágoras* trata de este mismo asunto, el problema de si la «areté» es o no enseñable. Protágoras, como buen sofista, manifiesta que todo aquel que le siga se hará mejor cada día porque lo que él enseña es a ser buenos o excelentes ciudadanos. Ahora bien, sobre cómo debía ser el ciudadano excelente tampoco había unanimidad entre los sofistas. Los sofistas de segunda generación admitían como principal criterio el éxito, el poder individual.

La posición platónica sobre el planteamiento anteriormente mencionado no fue homogénea y evolucionó, bien por el desarrollo propio de su pensamiento, bien porque en un momento dado le interesase más destacar un elemento sobre otro. En el *Menón*<sup>22</sup>, la cualidad intelectual es sólo una condición necesaria de la virtud en sentido pleno y no idéntica a ella; son necesarias también las cualidades del carácter, no siendo la virtud un conocimiento<sup>23</sup>. Sin embargo, por ejemplo en la *República* a aquellos que han tenido una educación primaria, pero que no han aprendido filosofía, les falta el *cálculo de la razón*, el único que puede suministrar el conocimiento de la idea de Bien.

En la *República*, las clases sociales que estructuran el Estado, se constituyen según la naturaleza o *physis* de cada individuo y no por nacimiento o privilegio. De este modo, los menos capacitados, en los que predomina el deseo sobre la razón, se dedicarán a las tareas productivas, comerciales y artesanales, procurando el sustento material de la comunidad. Esta clase baja de *productores* deberán poseer una propiedad privada y una familia, que les sirva de incentivo para la producción y serán educados en la virtud de la *templanza* para moderar sus deseos. La clase de los *guardianes* de la sociedad formada por *soldados* y *gobernantes* y compuesta por los más capacitados, será destinada a cuidar del bien común, defendiendo la sociedad de los enemigos exteriores y ordenándola internamente para su perfección. Para consagrarse exclusivamente a su función política, deberán renunciar a toda actividad profesional o económica, tendrán una propiedad común e, incluso, una familia común. Desposeídos de sus vínculos a la tierra y de sus apetitos serán educados en la virtud de la *fortaleza* y los más capacitados entre ellos en el ejercicio de la *prudencia*. Esta rigurosa *paideía* tiene como objetivo final la selección de la casta de los *reyes-filósofos*, que se constituye no por herencia, sino por criterios de excelencia moral e intelectual.

En las *Leyes*, se trata de crear un estado, que se acerque al ideal todo lo posible. Y puesto que los mortales son imperfectos y no gozan nunca de perfecto conocimiento (*Leyes*, 713), diseña un tipo de *democracia elitista y constitucional* peculiar, formada al principio por un cuerpo de 37 legisladores y 200 miembros del cuerpo electoral. Promulgada la ley, el cuerpo electoral aumenta y los 37 elegidos pasan a ser garantes de

---

<sup>22</sup> .- PLATÓN.: *Menón*, 88b-c.

<sup>23</sup> .- PLATÓN.: *Menón*, 89d-e. Cf. también: PLATÓN.: *Protágoras*.

que la misma sea respetada. Como sucedáneo del comunismo, mantiene el régimen comunitario entre los guardianes, pero ahora se restituye a todos los ciudadanos una propiedad limitada y se hace obligatoria la familia para todas las clases. El espacio de la nueva *polis* se organiza en torno al centro de la acrópolis, formando un círculo regular, sobre el que se dibujan los 5.040 lotes de tierra que pertenecen a las 5.040 familias. En suma, a través de un espacio político geometrizado. Platón pretende superar la dicotomía entre aristocracia y democracia, recogiendo de la primera el ideal de que gobiernen los mejores (moralmente) y de la segunda la igualdad ante la ley y la supresión de la lucha de clases. Más a pesar de, la enorme influencia de su filosofía, sus utopías políticas nunca llegaron a plasmarse efectivamente.

Así pues, en Platón *filosofía y comunismo* van indisolublemente ligados. La filosofía permitirá eliminar la ignorancia y la falta de responsabilidad de políticos y demagogos, cuando cese el gobierno de los incompetentes y los reyes se hagan filósofos o los filósofos reyes,

«por más difícil que resulte imaginar que la felicidad privada y pública dependan de esta condición» (VI, 532) —observa autocríticamente Platón. [103]

El comunismo, por su parte, elimina la lucha de clases económicas, al desposeer de propiedad privada a las clases dirigentes, al tiempo que fundamenta el principio de que la felicidad del individuo depende de la felicidad del conjunto y no al revés (III, 416). Sin embargo, el propio Platón reconoce el carácter utópico e idealista de su modelo:

«Porque este Estado perfecto, cuyo plan hemos trazado, no aparecerá jamás sobre la Tierra, ni verá la luz del día» (Ib.).

Para aquellos que quieren ver en Platón un precursor de las teorías marxistas, debemos indicar, como puede verse claramente en los textos anteriores, que Platón elimina la propiedad en aras de la armonía entre las clases sociales.

### **c.- La crítica de los modelos políticos**

En los libros VIII y IX de la *República*, Platón condena todas las formas de gobierno que enumera: la *tiranía*, la *aristocracia* y la *monarquía*, tanto como las formas devaluadas de estos sistemas: La *timocracia*, *oligarquía*, y *democracia*. Así la *timocracia* procede de la ignorancia de los gobernantes y la oligarquía es el gobierno de los adinerados, en ninguno de los cuales predomina la razón, por lo que atienden más a su medro personal que al bien de la comunidad. La *democracia*, en cambio,

«parece una forma ideal de vida política, sin trabas coercitivas, sin nadie que mande, donde se reparte proporcionalmente lo igual entre iguales y desiguales» (558), pero es también condenable, porque «no reconoce orden ni fuerza alguna de deber moral, sino que vive al día según su gusto y humor» (561).

Su consecuencia natural es la *tiranía*; cuando el pueblo necesita un líder que dirima sus disensiones internas, encumbra a uno sobre los demás, le mimó y hace omnipotente. Los resultados de este sistema son nefastos, porque el tirano dominado por su *hybris* (573) instaura la corrupción y el despotismo.

### 3.4.2.- El pluralismo antropológico de Platón

Para entender el papel que juega el alma en Platón hay que tener en cuenta que el alma, en la antigüedad es el aliento o soplo. Ese aliento es el que dota de movimiento al cuerpo. Para Platón, el concepto de alma está más teoretizado tanto por la versión Pitagórica, como por la versión materialista de Demócrito y la versión religiosa del orfismo, por eso el alma va a incluir el pensamiento racional, distinguiéndonos de los animales.

Para Platón no existe un alma trascendente, sino tres tipos de almas en cada ser humano, las cuales son imprescindibles y funcionan en interacción.

Aunque la mayor parte de los interpretes consideran que hay un alma que sobrevive al cuerpo, el «alma racional», y que Platón así lo expresa en algunos pasajes, ello no significa necesariamente que Platón esté hablando de la supervivencia de un alma personal, sino simplemente que las ideas nos anteceden y trascienden y así nuestras ideas no son propiamente nuestras, pues las recibimos de nuestra tradición cultural y en en la medida que las modificamos y transmitimos a las generaciones futuras nos sobreviven, objetivizan y universalizan; como por ejemplo, ahora, que estamos discutiendo las ideas de Platón. Panecio consideró espúrio el *Fedón* porque según él Platón no podía considerar el alma inmortal. Panecio corregía a Platón desde Platón.

Las tres almas mantienen una relación con la virtud, el cuerpo humano y el cuerpo social.

ALMA	VIRTUD	UBICACIÓN	SOCIEDAD
RACIONAL (logistikón)	Prudencia	Cabeza	Gobernantes
IRASCIBLE (thymoides)	Valor	Pecho	Guerreros
SENSUAL O CONCUPISCIBLE (epithymetikón)	Templanza	Vientre	Comerciantes y artesanos
Síntesis	Justicia	Hombre	Estado

El mito del alma y la problemática de estas, así como sus diferentes implicaciones se halla expuesta de manera dispersa a lo largo de la obra platónica: *Fedón*, *Fedro*, *República* (caps. IV y IX). *Timeo*, etc.

Por todo ello Platón unirá el problema del alma al del conocimiento cuestión que

ya había planteado anteriormente Sócrates. Platón recogerá esta idea y mantendrá la aseveración de la prioridad temporal y ontológica del alma, o *Nous*, apodícticamente, hasta en los últimos diálogos:

«El alma es anterior y más vieja que el cuerpo en origen y excelencia, y el cuerpo, de quien es rectora y señora, fue hecho para ser su vasallo»<sup>24</sup>.

«Lo que en la vida de cada uno de nosotros nos importa es el alma, y el cuerpo no es sino una sombra e imagen que nos acompaña»<sup>25</sup>.

Pero esta prioridad, según hemos mantenido anteriormente, obedece fundamentalmente a motivos epistemológicos. El hombre no aparece en el mundo por primera vez, sino que tiene un bagaje cultural que lo sitúa en un tiempo. De hecho, el único diálogo que enfrenta la tarea de *demostrar* la inmortalidad del alma, el *Fedón*, articula sus argumentos sobre motivos epistemológicos. Como punto de partida, se establece la doctrina de la *anamnesis*<sup>26</sup>. Pero si pensar es recordar, el alma que recuerda las *Ideas*, tuvo que tener una vida propia *fuera* y *antes* de esta vida. Una vez probada su preexistencia, Platón pasa a demostrar su pervivencia mediante dos argumentos, que presuponen la teoría de las Ideas. En primer lugar, si el alma es capaz de entender las ideas eternas, será porque tiene en sí algo eterno, que le permite contactar con la eternidad. En segundo lugar, el alma es una y simple, por lo que no puede corromperse, ni dividirse. Advirtamos que este segundo argumento, que la tradición espiritualista consagrará como definitivo, no sólo juega un papel secundario en Platón, sino que además entra en conflicto con su propia psicofisiología, como veremos. En todo caso, parece claro el carácter epistemológico del hilo argumental, que consolida la inmortalidad del alma a partir de la eternidad de las ideas y, al mismo tiempo, por una suerte de argumento ontológico circular, consolida las ideas a partir de la preexistencia del alma:

«Existe la misma prueba de que estas ideas deben haber existido antes de que nacióramos, lo mismo que de que nuestras almas existían antes de nuestro nacimiento; y si no existían las ideas, tampoco existían las almas»<sup>27</sup>.

Es tan grande el empeño de Platón por demostrar que el alma existe *antes* y *después* del cuerpo, que llega a refutar la tesis pitagórica de que el «alma» es la «armonía» o «mezcla» de las sustancias del cuerpo<sup>28</sup>, pese a estar avalada por la indiscutible autoridad médica de Filolao. Tal refutación obedece a motivos epistemológicos y no a que Platón fuese más pitagórico que los pitagóricos mismos en materia religiosa, sino que como hemos expresado anteriormente, las ideas le vienen

---

<sup>24</sup>.- *Timeo*, 34

<sup>25</sup>.- *Leyes*, 959

<sup>26</sup>.- *Fedón*, 72e-77a.

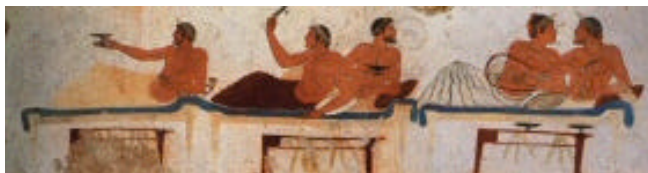
<sup>27</sup>.- *Fedón*. 77

<sup>28</sup>.- *Fedón*, 85

dadas al sujeto por la sociedad que preexiste al individuo.

### 3.4.2.1.- La doctrina psicofisiológica de la tripartición del alma

Contra los intentos, nada congruentes con el espiritualismo que los motiva, de J. Hirschberger y otros de salvar la *unidad del alma* en Platón, sostenemos aquí



que en sus diálogos se afirma explícitamente la existencia de una *pluralidad* de almas en el hombre. Quien haya penetrado en el carácter dialéctico de la filosofía platónica, no se extrañará de su ejercicio en este tema antropológico. La exposición del *Timeo* enumera en el hombre tres almas, cuyo origen y destino es diverso: El alma *racional (logistikón)* está diseñada por el propio Demiurgo, de acuerdo con «el linaje divino de los dioses» y se alberga en la «redonda cabeza», semejante a la más perfecta de todas las formas, la esfera (44); el alma sensible, en cambio, de carácter mortal, fue encomendada a los dioses inferiores o menores, quienes formaron una parte *irascible (thymocidés)* y otra *concupiscible (epithymetikón)*, uniéndolas al tronco humano y separándolas de la racional por el istmo del cuello, para marcar su diferenciación jerárquica (69). El alma irascible, a la que pertenecen los afectos nobles como la ira, la ambición, el valor y la esperanza, quedó albergada en el corazón, de forma aproximadamente esférica, mientras la concupiscible quedó atada como «bestia salvaje» en el bajo vientre y separada de la primera por el «muro» del diafragma. En esta última residen el instinto de conservación, el apetito sexual, el placer y el dolor, cuyo control se ejercita desde el corazón. El *Timeo* se extiende en consideraciones psicofisiológicas pormenorizadas, sobre la función de los pulmones, el hígado, etc., en las que no entramos. De lo expuesto se desprende ya la virtualidad dialéctica de la concepción platónica que integra conocimientos médicos, geométricos y psicológicos con una rara habilidad. Por otro lado al tiempo que asume la «teoría cerebral del alma» hace concesiones claras a la «teoría cardíaca del alma», en la localización que *Timeo* propone para el vínculo psicofísico, a saber, la médula espinal, cuyos lazos triangulares al ser estirpados o relajados «permiten al cuerpo la extensión y la flexión»:

«Los vínculos de la vida que unen el alma y el cuerpo están albergados ahí; alrededor de la médula, protegiéndola, fueron creadas las vértebras...; de las que parten los tendones y músculos, que mueven los miembros» (73/74).

La médula espinal, en efecto, liga y al mismo tiempo separa dialécticamente el alma racional del hombre, destinada a la inmortalidad, con las otras almas perecederas y explica, a través de la comunicación que posibilita, que alma y cuerpo lleguen a funcionar «armoniosamente», de acuerdo con el ideal pitagórico.

Desde esta perspectiva psicofisiológica el famoso mito que refiere el *Fedro* sobre la naturaleza del alma cobra una nueva tonalidad. Allí se compara

«el alma humana a la potencia reunida en un esfuerzo del tronco de caballos de un carro de carrera junto con su auriga» (246).

El corcel de blanco pelaje y cabeza erguida representa el honor y la *fortaleza*, que resiste los embates del caballo negro y ojos sanguinarios, cuyos impulsos son atemperados (*templanza*), cuando el auriga, símbolo de la razón, posee la habilidad suficiente (*prudencia*) para mantener el equilibrio inestable y tratar de alcanzar la armonía (*justicia*).

La tripartición del alma en Platón y su relación con la etica y la política

	Psicología	Fisiología	Ética	Sociedad
<b>Alma racional</b>	Ambito racional	Cerebro	Prudencia	Reyes filósofos
<b>Alma irascible</b>	Emociones	Corazón	Fortaleza	Vigilantes
<b>Alma Concupiscible</b>	Pasiones	Hígado	Templanza	Productores
			Justicia	

### 3.5.- La teoría del conocimiento. La dialéctica del mito de la caverna

En *República* (VII) se consuma este giro, al proporcionamos una caracterización de la dialéctica «como coronamiento y colmo de las demás ciencias» y una interpretación gnoseológica del célebre mito de la caverna. que reproducimos a continuación, a pesar de que podría reprochársenos que es un texto muy largo y suficientemente conocido, pero creemos que en aras de la argumentación que se va a sostener a continuación es conveniente tenerlo presente, y en todo caso creemos que queda justificado como recurso didáctico:

«Después de eso -proseguí- compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representáte hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

- Me lo imagino.

- Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

- Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.
- Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?.
- Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.
- ¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?.
- Indudablemente.
- Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?.
- Necesariamente.
- Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?.
- Por Zeus que sí!.
- ¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?.
- Es de toda necesidad.
- Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente?. Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentiría en dificultades y que considerara que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?.
- Mucho más verdaderas.
- Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?.
- Así es.
- Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?.
- Por cierto, al menos inmediatamente.
- Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los

hombres y los objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

- Sin duda.

- Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.

- Necesariamente.

- Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.

- Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

- Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?.

- Por cierto.

- Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquellos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y «preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre»<sup>29</sup> o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?.

- Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.

- Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?.

- Sin duda.

- Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?.

- Seguramente.

- Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol;

---

<sup>29</sup> .- *Odisea*, XI 489-490.

compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y que es lo que deseas oír.»<sup>30</sup> ... .

### 3.5.1.- Escenario del mito.

No debemos olvidar que el mito de la caverna es un símil espacial, cosa que parece olvidar Lledo<sup>31</sup>, por lo que la división que va estableciendo Platón de la caverna tiene un significado propio, que corresponde a la teoría platónica expuesta anteriormente por Platón en la *República*:

"Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho,..." (*República*, VII 517a-b.)

Se refiere a las alegorías del Sol y de la línea. Sin embargo, el propio Platón, más abajo, nos hace la división espacial, por una parte:

«...comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol;...»

y por otra –continua-:

«...compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible,...»<sup>32</sup>

Establece una división entre, por una parte, el interior de la caverna y, por otra, la escarpada cuesta y el exterior. Por tanto, el fuego, se encuentra dentro del espacio de la cueva y corresponde a la primera parte de la división espacial que establece Platón, al contrario de lo que nos dice Lledo<sup>33</sup>, que siguiendo al propio Platón, debe tener a su vez dos divisiones, y la segunda debe ser la rampa y el exterior de la cueva:

---

<sup>30</sup> .- PLATÓN.: *República*, VII 514a-517c

<sup>31</sup> .- LLEDO, Emilio.: «El prisionero de la caverna» (Platón, *República*, VII, 514a, ss)», Cap. I de: *La memoria del logos*. Madrid, Taurus, 1984, pp.15-33. Que apareció con el título: «Lecturas de un mito filosófico», *Resurgimiento*, 1 (1980) 77-89.

<sup>32</sup> .- *República*, VII 517b

<sup>33</sup> .- LLEDO, Emilio.: *La memoria del logos*. Madrid, Taurus, 1984, pp.21.

La división que establece LLEDO es la siguiente:

- a) Un primero, el más profundo, el más alejado de la salida y en donde hay unos personajes encadenados desde niños. Frente a ellos la pared de la gruta en la que se reflejan las sombras.
- b) Detrás de los prisioneros e invisible para ellos un segundo espacio, el de la simulación y el engaño. Por él circulan unos personajes tras un muro de la misma altura que sus cabezas, y sobre el que hacen desfilar objetos, cuyas sombras ven los prisioneros.
- c) Porque el tercer espacio lo ocupa una hoguera, cuya luz proyecta la sombra de los objetos sobre el telón final de la caverna, sobre la pared de piedra, a cuya inevitable visión se está condenando.
- d) Por último, un cuarto espacio, el que representa la salida (Eisodos) hacia la realidad iluminada, hacia el mismo sol.

a) primer escenario:

El primer escenario se encuentra a su vez subdividido por un muro que lo rompe en dos.

1.- Un primer espacio, se encuentra en la parte más profunda de la cueva y va desde el muro hasta la pared donde se reflejan las sombras, en ella se encuentran los prisioneros inmóviles mirando hacia la pared de las sombras.

2.- Un segundo espacio, donde se encuentra el fuego, y entre él y el muro, el camino por donde pasan los portadores.

b) segundo escenario:

El segundo escenario se encuentra unido o separado por una escarpada subida que, según Platón, forma parte de este escenario<sup>34</sup>.

3.- Un tercer espacio, estaría formada por la escarpada subida y por la noche.

4.- Un cuarto escenario, por el día y las cosas reales del exterior.

Estos serían los elementos primarios del símil platónico, que representa el escenario donde se explica la teoría del conocimiento platónica. Hay que tener en cuenta que el día y la noche tienen un carácter espacial, por lo que el segundo escenario no rompe la estructura del primero.

El primer escenario y el contenido del símil:

Decíamos que el primer escenario estaba dividido por un muro, detrás del cual pasa un camino. Por este transitan unos portadores de estatuas. El fuego, que hay en la caverna, es el responsable del reflejo de las sombras de las estatuas, en la pared de la cueva. Los sujetos, que se encuentran inmovilizados, no perciben más que las sombras de los objetos transportados, dado que la altura del muro no permite ver las sombras de los portadores.

Los sujetos, que se encuentran inmovilizados, sólo conocen las sombras que es lo único que ven desde su infancia. Pero si conocieran las estatuas y el fuego, es decir, el mecanismo de producción de las sombras, no conocerían la realidad misma, dado que las estatuas son imágenes de esa realidad.

No se trata de unos engañados y unos engañadores, como pretenden algunos autores, sino que este símil pretende mostrar la situación de todos nosotros, los portadores desconocen la situación de los prisioneros, tanto como los prisioneros a los portadores. Pues no nos encontramos ante un símil social, pues si hay que poner en relación con «anteriormente ha sido dicho" (517b), debemos ir precisamente al final del libro VI de la *República*, donde se explicita las pretensiones platónicas:

«- Comprendo, aunque no suficientemente, ya que creo que tienes en mente una tarea enorme: quieres distinguir lo que de lo real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas 'artes', para las cuales los supuestos son principios. Y los que los estudian se ven forzados a

---

<sup>34</sup>.- *República*, VII 517b

estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzando hacia un principio sino a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas 'pensamiento discursivo' al estado mental de los geómetras y similares, pero no 'inteligencia'; como si el 'pensamiento discursivo' fuera algo intermedio en la opinión y la inteligencia.»<sup>35</sup>.

Nos encontramos ante un símil sobre el conocimiento científico del hombre, es por tanto un mito de contenido epistemológico.

### **El segundo escenario del mito.**

Descubierto el mecanismo de producción de la conjetura que eran las sombras, necesitamos conocer la realidad misma, pues si nos quedáramos con las estatuas estaríamos en una creencia sobre como sería el mundo. Por ello se inicia una ascensión para salir de la cueva. Pero la realidad no puede ser captada a primera vista porque nos encontramos acostumbrados a las condiciones peculiares de luz de la caverna. Este primer contacto, ascensión y descubrimiento de la luz, es doloroso, por lo que veníamos diciendo. Quizá aquí Platón se encuentra reproduciendo los esquemas órficos, en los que los iniciados deben pasar una serie de pruebas, y solo aquellos que las pasan llegan al conocimiento.

Como es imposible mirar al sol directamente, dado que estamos acostumbrados a las tinieblas de la caverna, debemos mirar los objetos por la noche, y cuando nuestros ojos se van acostumbrando, podemos mirar la realidad, tal y como es.

Las cuatro etapas señaladas, corresponden a las cuatro fases señaladas por Sócrates poco antes. Así, continua el texto anterior del libro VI de la *República*:

«- Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad.»<sup>36</sup>.

Correspondiendo, por tanto, las fases señaladas a los siguientes espacios

a) primer escenario: Conjetura y Creencia.

1.- El primer espacio, se encuentran las sombras. Conjetura.

2.- El segundo espacio, se encuentran las imágenes. Creencia.

b) segundo escenario: Pensamiento discursivo e Inteligencia.

---

<sup>35</sup> .- *República*, VI 511c-e

<sup>36</sup> .- *República*, VI 511d-e

- 3.- El tercer espacio, formado por el conocimiento de las cosas por la noche, en sombras, bajo hipótesis. Pensamiento discursivo.
- 4.- El cuarto escenario, formado por las cosas reales y el conocimiento de las mismas. Inteligencia.

La dialéctica se nos *representa* ahora como un *camino* de ida c3gnitiva (*regressus*) y de vuelta pr3ctica (*progressus*). El *regressus* consiste, primeramente, en una destrucci3n de las evidencias sensibles (*aisthesis, eikasía*), que s3lo nos proporcionan sombras e, incluso, en una trituraci3n cr3tica de las opiniones o creencias (*pístis*), que el descubrimiento de las *imágenes* inanimadas, cuyas sombras vemos, nos provocan. Consiste, adem3s, en remontar o superar (*ana-baino*) a trav3s del conocimiento discursivo o *dianoia* las propias hipótesis, en que se fundan las ciencias de las que nos servimos para escalar la escarpada pendiente que conduce a la luz (VI, 509 d-511 a). Precisa Plat3n m3s adelante las cuatro ciencias que deben jalonar el ascenso, a saber: «la aritmética y la ciencia del cálculo, que tienen por objeto el número», la geometría plana y la estereometría o geometría de los cuerpos s3lidos y la astronomía y la música. Tras esta rigurosa educaci3n o *paideía* se consuma el momento teórico o cognoscitivo de la dialéctica, pues ahora se está en condiciones de acceder «s3lo mediante la raz3n hasta la *esencia* de las cosas». El privilegio de las ciencias formales sigue siendo indiscutible en Plat3n, aun cuando s3lo se denomine verdadera ciencia (*epistéme*) al conocimiento dialéctico supremo de la esencia, la forma o la idea:

«Mi dictamen es que continuemos llamando ciencia (*epistéme*) a la primera y más perfecta manera de conocer; conocimiento razonado (*dianoia*) a la segunda; fe (*pístis*) a la tercera; conjetura (*eikasía*) a la cuarta; comprendiendo las dos últimas bajo el hombre de opini3n (*dóxa*), y las dos primeras bajo el de inteligencia (*nous*); de suerte que lo precedero sea el objeto de la opini3n, y lo permanente el de la inteligencia.»

El momento pr3ctico del método dialéctico, el *progressus*, la vuelta a la caverna, a la vida política y moral, tiene como objetivo instaurar «una sociedad más justa Y más feliz», de este modo deja Plat3n traslucir los desigñios últimos de su filosofía, su intenci3n de «transformar el mundo», el «primado de la raz3n pr3ctica». Pero el *progressus* puede ejecutarse también en una direcci3n científica reestructurando el mundo natural de acuerdo con las intuiciones ideales alcanzadas dotandolo de inteligibilidad. Tal es lá pretensi3n dialéctica del *Timeo* cuando provee a la *physis* de un esquema de ordenaci3n racional de acuerdo con la Ideas y las *razones* matemáticas.

### 3.6.- El método de la diáiresis y la tesis de la symploké de las Ideas

En su última etapa *crítica*, la obtenci3n de conocimiento *verdadero* y su discriminaci3n del *falso* conocimiento sofístico adquiere una nueva matizaci3n lógica

mediante la utilización del método de la *diáiresis o analisis* y la síntesis de las ideas. La cuestión que se debate con profundidad en el *Sofista* es la de la relación que las Ideas, llamadas ahora también conceptos genéricos (*gene*), mantienen entre sí y, por tanto, con los objetos sensibles en que se plasman o «realizan». De un modo general pueden establecerse tres tesis entre las que hay que decidir dialécticamente:

«O bien nada posee capacidad de relacionarse con nada... O bien todas las cosas se relacionan mutuamente entre si comunicándose... O bien determinadas esencias admiten mezclarse con determinadas otras y sólo con éstas, pero no con otras»<sup>37</sup>.

Como las dos primeras posibilidades son contradictorias, la primera porque, al hablar, unas palabras se relacionan con otras necesariamente y la segunda porque es incapaz de diferenciar la verdad de la falsedad, al convertir todos los juicios en idénticos o tautológicos, únicamente queda abierto el tercer disyunto. En esta dirección avanza la *diáiresis* dialéctica determinando el entretrejimiento, «*symploké o* comunidad que se da entre los conceptos genéricos o ideas» (relación de subordinación, independencia, etc.). Platón inicia en la última parte del *Sofista* un análisis de los juicios en términos de «nombre», «verbo» y referencia o intencionalidad, que le permite distinguir operativamente la verdad de la falsedad frente a la sofística:

«Si enunciamos como si fuera distinto lo que es idéntico, y como existente, lo que no existe, habremos construido un discurso falso.»

Pero entonces habrá ocasiones en que la opinión (*doxa*) sea verdadera y otras en que el pensamiento mismo (*dianoia*) sea falso; por tanto habrá sensaciones, imágenes y pensamientos verdaderos y falsos, según el caso y el genero. El supuesto dualismo entre el *mundo sensible* y el *mundo inteligible* queda así dialécticamente roto por esta vía. Aristóteles tiene el camino expedito para construir su sistema lógico.

### 3.6.1.- La *diáiresis* o teoría del «corte» como antecedente del silogismo.

Una de los elementos fundamentales en la obra platónica es la metodología o método filosófico utilizado por Platón.

Frente a Ortega, que creía que la dialéctica era propia de los ciudadanos y el silogismo propia de los metecos pueblerinos<sup>38</sup>, creemos que es principalmente en el método donde radica la continuidad entre Platón y Aristóteles. Esta relación ha sido puesta en entredicho desde muy antiguo al comparar sus obras con estilos tan diferentes.

---

<sup>37</sup> .- 251 e-253 e

<sup>38</sup> .- ORTEGA Y GASSET. José: *La idea de principio en Leibniz*, en: *Obras Completas*. Vol. VIII. Madrid, Revista de Occidente, 1965 2ªed. P.170-171. Especialmente mantiene Ortega que la dialéctica es la técnica de la discusión con otros, mientras que Aristóteles implantaría la ciencia que es soledad, denominándola una conversación discutidora entre solitarios.

Sin embargo, no son equiparables ya que se trata también de obras de distinta índole, a saber, en el caso de Platón se trata de sus obras publicadas y el caso de Aristóteles de apuntes o desarrollos para impartir clases, sin ninguna intención de ser publicados. Las obras publicadas de Aristóteles se han perdido. Para mostrar la continuidad entre ambos autores debería bastar la relación maestro discípulo que existió entre ellos. Si ello no es suficiente vamos a ver como el silogismo se trata de una prolongación de la **diaíresij** platónica aunque no se puedan confundir ambas estructuras. El propio Aristóteles reconoce las deudas del silogismo con la **diaíresij** platónica, a pesar de que destaca que el razonamiento platónico por división es un razonamiento (silogismo) «impotente»<sup>39</sup>.

Tanto en Platón como en Aristóteles podemos encontrar la distinción entre el discurso que tiene como objeto la verdad, lo que es, al que llaman ciencia (episteme) y el discurso que sólo produce convicción (**pístij**) y que consideran objeto de la retórica, como *ciencia de la persuasión*. Aristóteles distingue entre dos formas de argumentación, la argumentación *dialéctica* (basada en enunciados plausibles, pero no necesariamente verdaderos) y formas de argumentación *apodícticas o demostrativas* (basadas en enunciados de veracidad garantizada o necesaria).

Platón se limitaría a generalizar el concepto tal y como había sido definido por Sócrates apareciendo como una *Idea general* que se aplica a una cantidad indeterminada de seres. Además Platón considera que no basta con elevarse hasta la Idea suprema, hasta el *Uno*, sino que es preciso establecer niveles e investigar cómo están conexiónados entre sí y las relaciones que guardan. Esta será la tarea de la dialéctica: mostrar la conexión entre las Ideas (*sumpl ok<sup>3</sup>n tî n e, dî n*<sup>40</sup>) y su generación.

Las ideas para Platón pueden ser interpretadas como imágenes y éstas pueden ser generadas desde dos perspectivas:

- a) La reunión; y
- b) la división.

Por ello la Dialéctica tendrá dos momentos:

- a) momento ascendente y
- b) momento descendente.

#### a).- **Dialéctica ascendente (sunagwg»).**

La Dialéctica ascendente (sunagwg») tiene por objeto el conocimiento intuitivo (**súnoyij**) de las ideas o imágenes a través de una marcha regular (**mégodoj**) hasta llegar al Uno, la Idea suprema. En la *República* (VI, 511 y 533-535) expone Platón el momento regresivo de la Dialéctica. Ésta, como la ciencia, parte de las hipótesis, pero no las acepta sin más como evidentes, antes bien, las considera como meras hipótesis, como punto de partida para remontarse de condición en condición hasta llegar al

---

<sup>39</sup> .- *Primeros analíticos*, I, 46 a, 31-46 b 3.; *Tópicos* I 2; *Analíticos segundos* II 19

<sup>40</sup> .- PLATÓN.: *Sofista*, 259 e.



.- *Nada está relacionado con nada.* La realidad no es nada más que una multiplicidad discontinua de unidades inconexas. Esta hipótesis constituye la muerte de toda doctrina incluida la que la mantiene. Si nada está relacionado con nada el pensamiento es imposible ya que no se pueden establecer relaciones.

.- *Todo está relacionado con todo.* La realidad forma un todo continuo. Esta hipótesis es la confusión absoluta. Identifica reposo y movimiento, y todos los contrarios. También hace imposible el conocimiento pues al estar todo relacionado con todo no podemos distinguir una cosa de otra.

.- *Algo está relacionado con algo.* Ciertas realidades poseen una participación mutua; otras, en cambio, quedan totalmente incomunicadas. Los elementos de la realidad son, según esta hipótesis, como las letras de un inmenso alfabeto: ciertas letras sólo pueden estar en comunicación con ciertas letras y no con otras. Así por ejemplo al aplicar esta regla al lenguaje permite establecer relaciones entre las letras del alfabeto de tal forma que «mama» tenga significado y no sea posible «mmaa».

Esta última hipótesis es la que Platón adoptará como tesis. Y de la misma manera que las conexiones entre las letras exigen una técnica y una ciencia: la Gramática; de igual modo las conexiones o desconexiones entre las Ideas o los Géneros constituyen el objeto de una ciencia: la Dialéctica<sup>46</sup>.

Platón considera que ciertos géneros sólo pueden estar relacionados con ciertos géneros. El *Ser* de Parménides queda troceado y penetrado por la multiplicidad y la

---

pueda, o que algunas cosas puedan y otras no». PLATÓN.: *Sofista*, 252 e 1-2. N. L. Cordero considera que se puede afirmar sin caer en riesgo de exageración que la comunicación o comunión entre las Formas (nota 119, cf. también nota 147, de la edición de Gredos) es el axioma básico del **Sofista**. Esta innovación parecería responder -según Cordero- al desafío lanzado por Sócrates en el **Parménides**: (“Me encantaría que alguien me demostrase que las Formas pueden mezclarse y separarse entre sí» (129 e). (PANAGIOTOU, S.: «The Parménides and the ‘communion of kinds’ in the Shoph», *Hermes* 109 (1981), 170, en cambio, afirma que no hay relación entre ambos argumentos, pues el **Parménides** se ocupa de la posible disolución de la Forma en función de sus múltiples predicaciones, y el **Sofista**, de los problemas de la atribución de predicados múltiples a una Forma única.) La comunicación o la incompatibilidad entre las Formas explicará los juicios afirmativos y negativos, así como su «presencia» en los individuos dará razón de los juicios verdaderos (cuando se respeta la comunión de forma real) y de los falsos (cuando se la viola). El hallazgo de este criterio permite explicar un ámbito no contemplado por Parménides. En este sentido, W. WALEIZKI opone la noción platónica de *symploké* (comunión) a la parmenidea de *syneché*s (continuo) y afirma que, mientras que ésta identificaba los ámbitos del ser y del pensamiento, aquella, que los distingue relacionándolos, da razón tanto de la verdad como de la falsedad (“Platons Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253 d», *Phronesis* 24 (1979), 252). El filósofo será el encargado de captar correlaciones o correspondencias lícitas, y de velar por su plasmación en el discurso. A partir de 259 e, Platón se basará en la combinación de las Formas para analizar los juicios falsos. En todo este contexto, Platón utiliza como sinónimos los términos *symploké* (comunión), *koinonía* (comunicación), *symmiksi*s (mezcla), etc. (cf. ACKRILL, J. L.: «Plato and the copula: *Sophist* 251-259», en *Plato. Col.* de ensayos críticos, eds. por G. VLASTOS, Nueva York, 1971, vol. 1, págs. 219-221), expresiones éstas que denotan, todas, relaciones recíprocas (si A comunica con B, B comunica con A, etc.). Se presenta un problema en aquellos casos en que Platón se vale, también como sinónimo, del término «participar», que introduce una relación asimétrica (si A participa de B, B no tiene por qué participar de A). Cf., al respecto, el pasaje 256 b: «afirmamos que es lo mismo cuando nos referimos a su participación en lo mismo en sí y cuando decimos que es no-lo-mismo aludimos a su comunicación con lo diferente». Cf. B. C. VAN FRAASSEN, (“Logical structure in Plato's *Sophist*», *Rev. Metaph.* 22 (1968-9), 2, págs. 484-487.

<sup>46</sup>.- PLATÓN.: *Sofista*, 253b-d.

relación<sup>47</sup>; el *No-Ser* queda mezclado con el *Ser*, y la existencia del *No-Ser* hará posible la atribución; considerando al *No-Ser*, no como una negación del *Ser* (ἄνταντων), sino como lo *Otro* (>τερον) (<sup>48</sup>).

---

<sup>47</sup> .- Sobre el Ser de Parménides cf. el trabajo de GONZÁLEZ ESCUDERO, Santiago.: «Una precisión sobre el es en Parménides», *El Basilisco* 15 (Oviedo, 1983) 62-70.

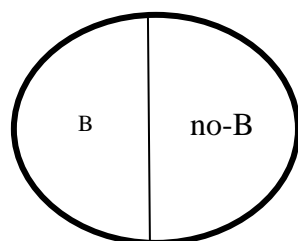
<sup>48</sup> .- Cf.: PLATÓN.: **Sofista**, 256b.

### 3.6.2.- La dialéctica aplicada en una estructura espacial.

El procedimiento de la **diaíresis** platónica como elemento espacial consiste en establecer un campo, que vamos a denominar «A», lo que inmediatamente nos lleva a lo múltiple, en cuanto que aparecen dos elementos que componen ese espacio. De esta forma obtenemos lo uno «A», que ya no es idéntico al elemento de partida, pues al establecer la oposición se reorganiza el espacio apareciendo un «A<sup>1</sup>», la *diferencia*<sup>49</sup>.

Es decir ejemplificándolo gráficamente: se establece un conjunto «A» (*lo marcado*)<sup>50</sup> y dentro de él se establecen dos subconjuntos: «B» y «no-B», *lo uno y lo múltiple*<sup>51</sup>:

S



A

Sea un S  
S es A  
A se divide en B y no-B  
Luego S es ?

Aunque en principio, en este método de la división podría parecernos que tiene el mismo sentido escoger *no-B* o *B*, Platón nos advierte que no es lo mismo, pues cualquier método que parta de *B* establecerá un *no-B* que no tendría por qué ser correcto, pues corremos el riesgo de tomar una «parte» (**méroj**) por un «género» (**génoj**), dado que toda especie o género (**e·doj**) es siempre una parte, pero toda parte no es, en cambio necesariamente una especie (<sup>52</sup>):

“EXTR.- Pero eso, muchacho precipitado, muy probablemente, si se da el caso

<sup>49</sup> .- Cf. PLATÓN.: *Sofista*, 254 d-255 e.

<sup>50</sup> .- Esta manera de proceder ya se encuentra en Hesíodo, quien establece un elemento marcado y otro no marcado. Hesíodo ejemplifica este procedimiento en la *Teogonía*, 116.: «En primer lugar existió el Caos...» (ἤτοι μὲν πρῆτιστα Κεοῖ γῆνετ'· αὐτὶ ῥ' ἄπειτα). Sigue estableciendo elementos como son Gea y Eros, de los que no vamos a estudiar aquí su función y seguidamente establece que: «Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche». (Ἔκ Κεοῖ δ' Ἐρεβὸς τε μῆλαινε τε Νύξ ἠγῆοντο.: *Teogonía*, 123). El Caos funciona como un elemento de corte en un continuo, el Caos era la brecha que hacia con el arado en el monte para separar la tierra que se iba a cultivar de la que no. Al establecer este procedimiento queda un espacio delimitado (marcado): Erebo, y otro no: La negra Noche. Platón variará este procedimiento pues sitúa las dos partes dentro del primer elemento de marca que es el Caos.

<sup>51</sup> .- CONFERT, R.B.: *La logique et son histoire*. Paris, Colin, 1970, p.24. Citado por: VELARDE LOMBRANA, Julián.: *Historia de la lógica*. Gijón, Universidad de Oviedo, 1989, p.25. Cf. las relaciones que se establecen con el silogismo.

<sup>52</sup> .- Se debe «dividir por especies, siguiendo las articulaciones naturales» y no cortar de modo inadecuado, tal como haría un carnicero inexperto (*Fedro*, 265 d-266 a).

de que exista algún otro animal dotado de inteligencia -tal parecen serlo las grullas o algún otro por el estilo- podría hacerlo también él: iría asignando nombres, tal como tú lo has hecho, y contraponiendo, entonces, un único género, el de las grullas, a todos los otros animales para subrayar su propia importancia, podría muy bien reunir a todos los demás en un solo grupo en el que incluiría a los hombres y a todos ellos les otorgaría posiblemente el nombre de «bestias». Tratemos, pues, de ponernos a salvo de tamañas equivocaciones.»<sup>(53)</sup>.

Pues esta característica debe salir de lo múltiple y no de lo uno. Si nosotros definimos un conjunto, siempre podremos señalar su complementario, pero ello nos impediría establecer la diferencia. Las paradojas ocasionadas por partir de la unidad hacia la pluralidad ya eran conocidas en el siglo -V<sup>54</sup>, con el sofisma del «montón»: «un granito no forma un montón, dos granitos no forman un montón, y tampoco lo forman tres granitos ni cuatro, ni cinco, etc. Y, sin embargo, ¡el montón está formado por varios granitos!...». La solución de Cantor en los artículos publicados entre 1895 y 1897, que no ha sido definitiva, consistió en hablar de la totalidad de los elementos de un conjunto y no a la inversa<sup>55</sup>. Para que se pueda establecer la clase complementaria de un conjunto  $B$  primero se debe establecer otro mayor  $A$ , del cual el primero sea un subconjunto ( $B \subset A$ ), el complementario  $no-B$  ( $\bar{B}$ ) será el subconjunto formado por los elementos de  $A$  que no pertenecen a  $B$ , siendo los elementos de  $A$  conocidos<sup>56</sup>. Espacialmente:



No siendo posible establecer el complementario sin un conjunto de referencia.

<sup>53</sup> .- PLATÓN.: **Político**, 263 d-e.

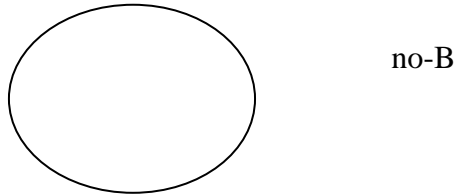
<sup>54</sup> .- AGOSTINI, F.: **Giochi logici e matematici**. Italia, Mondadori, 1982. Traducción española de Ana María Márquez: **Juegos de lógica y matemáticas**. Madrid, Pirámide, 1985, p.102.

<sup>55</sup> .- «Por conjunto se debe entender toda colección  $M$ , tomada en su totalidad, de objetos  $m$  definidos y separados por nuestra intuición y nuestro pensamiento. Estos objetos son los elementos de  $m$ . En símbolos:  $M = \{m\}$ ».

Citado por: AGOSTINI, F.: **Giochi logici e matematici**. Italia, Mondadori, 1982. Traducción española de Ana María Márquez: **Juegos de lógica y matemáticas**. Madrid, Pirámide, 1985, p.102.

<sup>56</sup> .- WARUSFEL, A.: **Dictionnaire raisonné de Mathématiques**. París, Seuil, 1966. Traducción española de Jaime Tortella y Carmen de Azcárate: **Diccionario razonado de matemáticas**. Madrid, Tecnos, 1972.

En definitiva, lo que se viene a decir es que el complementario solamente puede ser de un subconjunto y no de un conjunto. Gráficamente expresado que no podría ser tal que:



En palabras de Platón no se podría dividir en dos el género humano tomando como conjunto de partida a los griegos y complementario a los bárbaros, es decir procediendo a la inversa del método dialéctico (<sup>57</sup>):

«EXTR.- Un error semejante al que cometería una persona que, al tratar de dividir en dos al género humano, lo dividiere -tal como suele hacerlo por aquí la mayoría- tomando al conjunto de los griegos como si se tratara de una unidad y aislándolo de todos los demás géneros, que son innumerables y ni se mezclan ni se entienden entre sí; aplicándole a todos ellos un único nombre, el de «bárbaro», creerían que, por el hecho de recibir esta única denominación todos ellos constituyen también un género único. En semejante error incurriría, así mismo, quien creyese poder dividir al número en dos especies, recortando al diez mil de todos los otros y separándolo como si se tratara de una especie única; asignándole a todo el resto un solo nombre, se creería en el derecho de afirmar que, por tener esta única denominación, todos ellos en conjunto construyen un género único, diferente y separado del número diez mil. Por el contrario, mucho mejor, sin duda, sería dividir por especies y en dos; en el caso del número, establecer un corte entre par e impar, y, tratándose del género humano, entre par e impar, y ordenando a lidios, frigios o algunos otros frente a todos los demás, se los apartase de ellos sólo cuando se hallase dificultad en descubrir que cada una de las secciones resultantes es un género y, a la vez, una parte.» (<sup>58</sup>).

Por tanto, la intervención final del **Parménides** no es una conclusión aparente de todas las hipótesis, para «obligar al lector a que la descubra mediante un estudio cuidadoso» (<sup>59</sup>), sino una verdadera conclusión: que el *Uno* y lo *Otro* están relacionados de tal manera que son y no son:

«Afirmémoslo, entonces, y digamos además que, al parecer, si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo parecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí» (<sup>60</sup>)

---

<sup>57</sup> .- Sobre este tipo de clasificaciones son muy curiosas las que realiza Jorge Luis Borges aplicando la división desde puntos de vista subjetivos: los animales que pertenecen al emperador y los que no, ...

<sup>58</sup> .- PLATÓN.: **Político**, 262c-d.

<sup>59</sup> .- CORNFORD, F.M.: **Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides**. London, Routledge & Kegan, 1939. Traducción española de Francisco Giménez Gracia: **Platón y Parménides**. Madrid, Visor, 1989, p.341.

<sup>60</sup> .- PLATÓN.: **Parménides**, 166 c.

### 3.7. Una ontología pluralista y dialéctica

Las categorías conceptuales que maneja Platón no coinciden, por razones obvias, con las nuestras. La filosofía es aún «muy joven» y ontología, gnoseología, psicología, etc., se hallan en ella inextricablemente mezcladas. Discernir en este laberinto compete al historiador de la misma.

Pues bien, por nuestra parte hemos señalado ya la crucial importancia que la *Teoría de las Ideas* tiene para la constitución de un ámbito *ontológico* nuevo. Por otro lado hemos perfilado el sentido de la dialéctica platónica. Ahora bien, como tal dialéctica no es sólo cognoscitiva o lógica, sino también «real», en la medida en que para Platón las Ideas no son únicamente conceptos genéricos, sino también *formas* y *esencias*, parece evidente que todo lo que dijimos de ella en términos gnoseológicos puede trasladarse «punto por punto» a la ontología. Y es precisamente la utilización de la dialéctica a nivel ontológico lo que nos autoriza a calificar de *pluralista* al Platón del «período crítico», única fase de su vida en que aborda sistemáticamente la elaboración de un concepto de *naturaleza*.

Nuestro diagnóstico difiere del de una larga tradición, que se ha dejado encandilar por el Platón «dogmático» de *La República*, donde, sin duda, se afirma la existencia de «lo bello en sí» y de «lo bueno en sí». Exponente prototípico de la misma, Wilhelm Nestle concluye que Platón hipostatiza los conceptos en ideas eternas, dando lugar así «a un completo desdoblamiento del mundo, un *dualismo* que reconoce el ser verdadero sólo en las ideas *invisibles*, mientras condena el mundo *visible* a la condición de inconsistente juego de sombras» (pp. 195-6). Pero ya hemos visto cómo el ejercicio de la dialéctica acaba rompiendo tal dualidad a nivel gnoseológico. Otro tanto ocurre cuando Platón aplica la dialéctica a los conceptos ontológicos:

«En cuanto al Ser —se nos dice en el *Sofista*—, dado que a su vez participa (*metaskhōn*) del Otro, ha de ser otro de las demás ideas y no es ni cada una de ellas, ni el conjunto de todas ellas; por consiguiente, sin que quepa dudar, no es una y diez mil veces, y así acontece también con lo demás, tanto si se toma individualmente (lo sensible) como universalmente (la idea): que *es de múltiples modos y también de múltiples modos no es*» (259 ab).

Sin pretender zanjar las infinitas discusiones que el *Parménides* de Platón ha suscitado y suscita todavía, nos atrevemos a aportar aquí sucintamente sus textos como confirmación del pluralismo que atribuimos a Platón. Es obvio, en efecto, que el diálogo rompe la dualidad *sensible/inteligible*, al ejercitar dialécticamente múltiples mediaciones entre ambos. Veamos, por ejemplo, la mediación del *número* entre la unidad estática de Parménides y la pluralidad:

«Por tanto, si se da lo Uno, necesariamente también habrá número. Pero si hay número, se dará igualmente la multiplicidad y la multiplicidad ilimitada de los seres; porque el número que así se engendra, ¿podrá decirse que no es *pluralidad ilimitada* y que no participa en el Ser?» (144 a)... «Y estas mismas consideraciones deben hacerse también con respecto a la identidad y a la semejanza, al reposo y al movimiento, al nacimiento y a la muerte» (129 e).

León Robín, que ha expuesto la *Teoría de las Ideas* a través de lo que de ella nos dice Aristóteles, defiende también, siguiendo a éste, que, incluso en su fase «crítica» le bastan a Platón *dos* principios para explicar todo lo que es, a saber: *Lo Uno*, principio del Ser y de la Forma, y la *Diada* de lo Infinito, principio de lo sensible. Pero esta sutil reducción no encaja con la exposición mucho más compleja y plural que él mismo nos ofrece sobre las relaciones entre las Ideas, los Números y las cosas:

«Las Ideas —resume— son relaciones organizadas o determinadas según tipos más simples, que son los números ideales; asimismo, las cosas sensibles son relaciones determinadas y organizadas según unos tipos menos simples, sin duda, que los precedentes, pero simples al fin y al cabo. Ideas, del mismo modo que las Ideas imitan la de los números ideales... La relación de lo sensible con la Idea repite, en un estado de dependencia y complicación más elevado, la relación de las Ideas con los números ideales» (p. 591).

En la exposición de Robin se reconocen, sin esfuerzo, tres niveles diferentes de realidad. En todo caso, no nos hace falta recurrir al informe de Aristóteles, interesado por lo demás en apuntalar su propio dualismo con la autoridad de su maestro, para conocer el pensamiento del viejo Platón. Su ontología es *pluralista* no sólo porque reconoce la multiplicidad de lo sensible, ni sólo porque las Ideas son muchas, pero no idénticas, sino ligadas por *symploké*. Además de estas dos pluralidades Platón reconoce una tercera pluralidad: la de las mediaciones que se dan entre las otras dos; mediaciones que el *Filebo* exige deben ser concretas y detalladas para cada caso:

«Pero los sabios de nuestro tiempo se ocupan de lo uno y de lo múltiple precipitadamente, pasando de la unidad a lo infinito muy de prisa, con lo que los *números intermedios* se les escapan, que es precisamente lo que distingue la dialéctica de la erística en las discusiones que se entablan... El sonido que emitimos mediante la boca, uno es en todos y cada uno de nosotros, y, sin embargo es de una diversidad infinita... Pero conocer ambas cosas no nos hace más sabios. Lo que hace de cada uno un buen gramático es el *conocimiento del número y de la naturaleza de los sonidos.*»

### **3.8.- El concepto de *physis* en el «Timeo»**

Para aquellos que sostienen el denominado «giro antropológico» tienen difícil explicar como en su vejez dedica enteramente una voluminosa obra al tema: el *Timeo*. El Pensamiento de Platón, al igual que otros pensadores presocráticos, desemboca en el problema de la relación entre la ontología y el *espacio antropológico*; entre el mundo de las Ideas y el mundo sensible, una vez salvado el abismo que les separaba. Hemos insinuado, además, que tal relación no es sencilla, sino compleja y plural. No en vano el *Timeo* ha sido considerado siempre como el más difícil y oscuro de los diálogos platónicos. Naturalmente, la evolución interna de su pensamiento no fue la única causa que motivó el escrito de Platón. Si es verdad que *pensar es* «pensar contra alguien»,

Platón en el *Timeo* está Pensando contra Demócrito, cuyo atomismo *mecanicista estaba* Prestigio y exigía una *respuesta teleológica*. Sus amigos pitagóricos habían acumulado en la primera mitad del siglo -IV un vasto «material científico, que le serviría de base para tal respuesta. El escrito, más que un diálogo, aparece así como una exposición magistral del pitagórico *Timeo*. Pero en definitiva, el *Timeo* en este contexto podría parecerse a la física y la cosmología epicurea, un suterfugio de carácter ontológico, para justificar las posiciones éticas y políticas, evidentemente, somos conscientes de que esta tesis no sería del agrado de la mayoría y necesitaría una investigación en profundidad para su demostración, pero en la medida de todo lo expuesto, creemos que no es una mera especulación infundada.

El *Timeo* es un libro de difícil interpretación, pese a lo cual se consideró hasta el Renacimiento (Rafael) como el más representativo del pensamiento platónico. Los neoplatónicos buscaron en sus oscuras aritmologías místicas recónditas y en la Edad Media se estudió como tratado religioso paralelo al *Génesis*, debido al papel central del Demiurgo (Escuela de Chartres). Su autocontextualización *mítica* parecía avalar semejantes interpretaciones.

Sin embargo, su abundancia de datos científicos, sus explicaciones meticulosas, su propia estructura metodológica inclinan cada vez más a considerarlo como más escorado hacia un tratado de física y biología que a un tratado de teología. De hecho, los historiadores de esas disciplinas no se olvidan de él. Independientemente de que la tesis que apuntábamos anteriormente fuese cierta, y de las intenciones de Platón, se trata, en toda regla, de una enciclopedia del saber coetáneo a Platón sobre la *physis*, organizado sistemáticamente, aunque con indudables lagunas, explícitamente reconocidas por el autor. En este sentido, Cornford está en lo cierto, cuando señala que:

«El mito platónico de la creación expuesto en el *Timeo* es, de hecho, un análisis disfrazado del mundo complejo en componentes más simples, y no una historia literal de su desarrollo desde un estado carente de orden, que verdaderamente hubiera existido alguna vez.»

Si Platón insiste en el carácter hipotético de sus conjeturas e inducciones no es, por tanto, a causa de un desprecio olímpico por el conocimiento sensible, cuanto por un reconocimiento de las dificultades que el conocimiento científico entraña:

«¡Que la divinidad nos salve de las consideraciones absurdas e incoherentes y nos sugiera opiniones probables!» «Me atenderé aquí exclusivamente al poder de los razonamientos verosímiles» (29 c).

### **3.8.1- El pluralismo ontológico**

La concepción unitaria que exhibe Platón sobre la naturaleza es pluralista, desde cualquier perspectiva que se la considere. En primer lugar, porque los elementos que se manejan para su constitución son varios, a saber: Demiurgo o Dios ordenador del Todo; la materia nodriza o masa plástica, llamada a veces receptáculo; las Ideas o modelos

(condensadas, tal vez, en el viviente eterno); los números, que ocupan una posición intermedia y marcan las leyes. En segundo lugar, porque las Ideas, fundamento ontológico del mundo, aunque su número es limitado, son *muchas* y están ligadas entre sí por ensortijamiento o *symploké*. En tercer lugar, porque el fundamento material de la naturaleza, la nodriza o masa plástica, aunque carece en absoluto de figura y cualidades, está constituida por pequeñas partículas invisibles e infinitas en perpetuo movimiento irregular o caótico. Más en concreto, las propias sustancias formativas del mundo a saber, su alma y su cuerpo, no son simples, sino mezcla de elementos ontológicos más originarios:

«El alma del mundo fue formada de la naturaleza de lo Mismo, de la naturaleza de lo Otro y de la tercera sustancia. Y compuesta de la mezcla de estas tres realidades, partida y unificada matemáticamente, se mueve por sí misma en círculo» (37 a). «Por este procedimiento y con la ayuda de estos cuerpos que hemos definido de la manera dicha en número de *cuatro* (fuego, aire, agua, tierra), ha sido producido el cuerpo del mundo, armonizado por una proporción» (32 c).

A partir de estos componentes, que el relato de Platón va introduciendo míticamente pero justificándolo racionalmente, se constituye la *physis* por obra del Demiurgo. De un modo simplificado, puede describirse el proceso en los siguientes términos. Este Demiurgo, inteligente y bueno, que «es la más perfecta y mejor de las causas», desde su posición intermedia ordenó, a la manera de un «artesano», los puntos materiales de acuerdo con los paradigmas de las Ideas, ejecutando «una obra que es, por su naturaleza, la más bella y mejor» (30 b). Pero en este proceso de reducción del primitivo *caos* al orden estable, llamado *cosmos*, el dios formó primero el alma del mundo, que produjo en los puntos materiales un movimiento regular y finalístico, constituyendo así con el cuerpo que envuelve y penetra esta inmensa criatura viviente, que es la *physis*.

### 3.8.2.- «El libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos»

La índole fundamental del mundo visible consiste en haber sido arreglado conforme a pautas matemáticas: números y figuras. Así el alma del mundo fue dividida

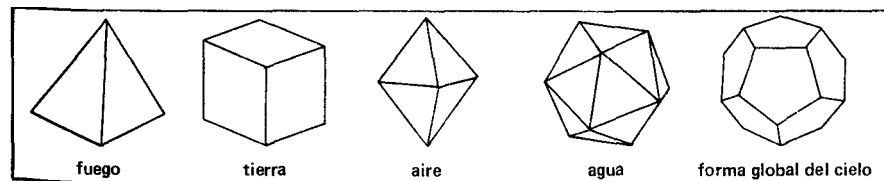
«en tantas partes como convenía, estando hecha cada una de ellas de la mezcla de Mismo, de Otro y de esa tercera sustancia dicha. La división se hizo de la manera siguiente:

1;2(=1 + 1);3(=2 + 1);4(= 2<sup>2</sup>);9(= 3<sup>2</sup>);8(= 2<sup>3</sup>);27(= 3<sup>3</sup>).

Luego de esto rellenó los intervalos dobles y triples, separando aún porciones de la mezcla primitiva y disponiéndolas entre aquellas partes de manera que en cada intervalo hubiera dos términos medios» (35 bc-36 a).

A su vez, el cuerpo del mundo fue dispuesto geométricamente. Utilizando la estereometría, inventada por su discípulo Teeteto en el seno de la Academia, atribuyó

Platón a los cuatro elementos de Empédocles cuatro de los cinco sólidos regulares, a saber: al fuego correspondió la «pirámide» punzante; al aire el «octaedro» bidireccional; al agua el «icosaedro» resbaladizo; y a la tierra el «cubo» estable. Por su parte, el «dodecaedro», como forma más próxima a la esfera, fue utilizado por el Demiurgo para diseñar la forma total del universo:



Pero estas figuras geométricas están compuestas de superficies o figuras planas (triángulos, cuadrados y pentágonos), y éstas, a su vez, de líneas, y las líneas de puntos inextensos o átomos. La posibilidad de esta reducción de las figuras a átomos, explica el tránsito de unos elementos a otros, según los procesos de mezcla y separación, rarefacción y condensación, calentamiento y enfriamiento.

«Una vez llevada a cabo la construcción, extendió en el interior del alma todo lo que es corporal y, haciendo coincidir el punto medio del cuerpo y el del alma, los armonizó» (36 e)

En ese punto medio puso la Tierra y girando en torno a ella en órbitas circulares los demás cuerpos celestes. De este modo presenta Platón su alternativa *pluralista* de carácter *ideológico* al pluralismo *mecanicista* de Demócrito, mediante una reconstrucción más compleja, que pretende incorporar todos los conocimientos de la época.

### 3.9.- La influencia posterior de Platón

Sin pretender en ningún caso ser exhaustivo, pero para intentar dar una pequeña panorámica de la inmensa influencia de Platón a lo largo de toda la filosofía, a continuación realizamos un cuadro de los autores por épocas que podríamos encuadrar claramente en el platonismo<sup>61</sup>:

<sup>61</sup> .- El cuadro está realizado a partir de uno anterior de O. Fullat y P. Fontán, en: *Logói, Historia de la Filosofía*. Madrid, Vivens-vives, 1986, p.13.

Filosofía Antigua Siglo -VII a II	Academia antigua Neoplatonismo	(Siglos -IV y -III) Plotino: -205 a -270)		
Filosofía Medieval Siglos V a XIV	Latinos San Agustín Escoto de Eriúgena San Anselmo San Buenaventura Ramón Llull	354 a 450 810 a 877 1033 a 1109 1221 a 1274 1235 a 1315	Arabes Alfarari (+ 950)	Judíos Abengabirol o Avicibrón o 1020 a 1059 Avengebrol
Filosofía Moderna (XV-XVIII)	Marsilio Ficino Pico della Mirandola Academian Florentina Descartes Leibniz	1433 a 1499 1463 a 1494 1596 a 1650 1646 a 1716		
Filosofía contemporánea (XIX-XX)	Escuela de Marburgo Husserl Wittgenstein	1859-1938 1889-1951	Cohen 1842-1918 Natopp 1854-1924 Cassirer 1874-1945	

### 3.10.- Problemas abiertos.

Los problemas sobre la interpretación platónica distan hoy de estar cerrados o limitados, así todo, creemos que existen dos aspectos importantes de tratar y que desbordan en sí este Proyecto. Por su naturaleza, más especializada, creemos que deberían ser llevados a seminarios, preferiblemente en los últimos cursos, cuando el alumno tenga un conocimiento de las cuestiones fundamentales. Estas dos cuestiones, son por una parte el problema del *Platón oral*, desatado por Krämer, Szlezák y Reale, para el que se puede utilizar la recopilación de José Ramón Arana<sup>62</sup>.

La segunda cuestión es el tema de la imagen en Platón, especialmente partiendo de la aplicación de la teoría del rumor de Kapferer a la *Apología* que hemos desarrollado en nuestra tesis doctoral.

<sup>62</sup> .- ARANA MARCOS, José Ramón.: *Platón. Doctrinas no escritas*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 1998.