
**Platón: de la proporcionalidad
epistemológica de la línea dividida
de la *República*, al ontologismo
epistemológico de los cinco niveles
de la *Carta Séptima***

*Roberto Cañas-Quirós**

INTRODUCCIÓN

La línea dividida de la República (509d-511e) y los cinco niveles de la Carta Séptima (341a-344d), a pesar de una distancia cronológica de cerca de veinte años, reflejan ciertos contrastes interesantes de analizar. En este trabajo se pretende no sólo explicar estos pasajes de manera exhaustiva, sino principalmente determinar hasta qué punto Platón modifica en los cinco niveles los planteamientos trazados en la línea dividida.

La *República* es quizás, al menos desde una perspectiva histórica, la obra más importante de Platón, mientras que la *Carta Séptima* es un texto de la última época de su autor, en donde se concentran algunos postulados metafísicos de obras anteriores,

* Master en Filosofía por la Universidad de Costa Rica y profesor en ella. Es autor de diversos artículos en revistas especializadas. Le han sido publicados varios artículos en Acta Académica en varios números anteriores.
rcanas@cariari.ucr.ac.cr robertoc_123@ hotmail.com

en un esfuerzo de síntesis ontológico y epistemológico. Cabe señalar que las investigaciones especializadas se orientan a enfocar la relación entre la línea dividida y el episodio de la Caverna (o la imagen del sol) dentro de la misma *República*, por lo que trazar líneas comparativas del primero con respecto a los cinco niveles de la *Carta Séptima* puede resultar un terreno menos explorado.

La *Carta Séptima* es una continuación hasta cierto punto y en pequeño, de los presupuestos políticos, metafísicos y epistemológicos anteriormente delineados en la *República*. En esta dirección, existen tópicos en común tales como la necesidad de que los filósofos lleguen al poder político o de que los gobernantes se conviertan en filósofos, el salto de un discurso político a un *excursus* metafísico, la sugerencia a una enseñanza oral de mayor envergadura y la segmentación del ser y del conocimiento. Sin embargo, las diferencias de fondo se hacen ostensibles cuando se nota que en la línea *diánoia* y *pístis*, carecen de equivalentes en los niveles de la epístola. Además, en este último texto sorprende cómo la *orthè dóxa* esté a un mismo nivel que *epistême* y *noûs*, cuando en la *República* tiene un *status* epistemológico inferior al de *diánoia*. A pesar del planteamiento de cinco niveles y de tres términos para el cuarto de éstos, se parte de una dimensión ínfima del conocimiento en un salto vertiginoso hasta el nivel más alto, y de este último hacia un ontologismo suprapsíquico. El sufijo «ismo» denota que la construcción epistemológica de la carta no se sustenta por sí misma, pues el énfasis y la culminación se subraya en el ser, haciendo más fuerte el abismo entre lo inteligible y lo sensible. Por tanto, en este estudio se propone que existe un cambio de pensamiento, hasta el punto de una radicalización gnoseológica en la filosofía del último Platón, por no decir una evolución, la cual lleva aparejada la noción de mejoría o perfeccionamiento. Se parte de la construcción epistemológica de la *República*, que integra una mayor riqueza y comunicación entre lo sensible y lo inteligible, a partir de la tentativa de elaborar una *proporcionalidad* en la división y relación entre cada uno de los cuatro segmentos, que vendrían a representar grados comparativos de claridad y oscuridad mental. Mientras que el planteamiento de la *Carta Séptima* supedita a una repentina iluminación súbita, en detrimento de toda mediación, lo inteligible como elemento cognoscible último.

1. LA CARTA SÉPTIMA COMO CONTINUACIÓN DE ALGUNOS TÓPICOS DE LA REPÚBLICA

La *Carta Séptima* representa un documento de suma importancia para la historia de la transición filosófica de Platón, resultando ya en nuestro tiempo un asunto baladí la discusión sobre el problema de su autenticidad¹. La epístola no sólo está remitida a los amigos y partidarios de Dión después del asesinato de éste, sino a un público más amplio y, especialmente, a los versados en el conocimiento de la realidad. En el segundo viaje de Platón a Siracusa entró en contacto con Dionisio II, cuyo carácter licencioso, voluble y tiránico provocó que sus estudios tuvieran como objeto ganar la estima de los demás y no tanto por un verdadero deseo de alcanzar sabiduría. Cuando Platón trató de exhortarlo para que siguiera esforzándose en los estudios filosóficos y relatándole temas de suma importancia, hizo como si las supiese por habérselas oído a otros. Dionisio presumía de su saber sin percatarse de que el principio de la sabiduría, como Sócrates lo había erigido, empieza con el reconocimiento de la propia ignorancia. La presunción de Dionisio el Joven se debe acaso a la instrucción que había recibido de filósofos de la corte, entre ellos Aristipo (Plutarco, *Dión* 19), cuya filosofía hedonística es incompatible con los postulados platónicos. Incluso Dionisio llegó al extremo de decir haber escrito un «manual» o «tratado» (*téchne* o *sýggramma*) que presenta como propio y no como fruto de las explicaciones recibidas de Platón (*Carta Séptima* 341a—c). De hecho, ninguno de los discípulos de Platón puso por escrito, como tampoco leyeron sus doctrinas fundamentales. La enseñanza era oral y remitía a cuestiones ulteriores y de mayor valor. Dionisio no fue capaz de vencer una «prueba» (*peîra*) que exigía arduos esfuerzos y que lo pudo haber convertido en un verdadero filósofo (*Carta Séptima* 340b—c).

Para el fundador de la Academia «las cosas que él toma en serio (*spoudaîos*)», sólo pueden surgir en medio de la discusión verbal amistosa y no competitiva y de una vida en común, mientras que las obras escritas sobre el tema poseen escaso o ningún valor:

1. Para el tema de la autenticidad de la *Carta Séptima* vale considerar de manera especial el texto de M. Levison, A. Q. Morton y A. D. Winspear, «*The Seventh Letter of Plato*», *A Quarterly Review*, vol. LXX'VII, n° 307, July, 1968, pp. 309-325. También puede consultarse de Harold Tarrant, «Middle Platonism and the *Seventh Epistle*», *Phronesis*, vol. XXVIII, n° 1, 1983, pp. 75-103; de Friedländer *Platón. Verdad del ser realidad de vida*, pp. 226-234; y de Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. V. *Platón. Segunda Época y la Academia*, pp. 416-418.

«Lo que puedo decir acerca de los escritores pasados o futuros que afirman saber lo que constituye el objeto de mis esfuerzos, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros, o porque lo descubrieron por Sí mismos: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas, porque no se puede expresar en palabras, como otros temas de estudio. Sólo después de haber dialogado mucho sobre el tema y de toda una vida vivida en común, de repente, como la luz que desprende una llamarada, surge en el alma la verdad y se mantiene por sí misma a partir de ese momento. Pero hay algo que tengo la seguridad de que, ya sea por escrito o de palabra, nadie podría exponerlo mejor que yo, y, si estuviera mal escrito, yo sería quien más sufriría por ello. Si hubiese creído que se podían expresar satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos, la naturaleza de las cosas?» (*Carta Séptima* 341c—e)².

Estas palabras escritas por Platón revelan que las ideas trascienden el lenguaje escrito y verbal, lo que hace que la esencia de su doctrina deba rastrearse en las «doctrinas no escritas» (*ágrapha dógmata*), según la expresión acuñada por Aristóteles, un discípulo que por veinte años mantuvo esa «vida compartida» en el seno de la Academia³. No hay que desatender la honda base religiosa de esta institución, cuyos precedentes basados en la tradición órfica, la escuela pitagórica y las religiones místicas, asumen que la verdad sólo puede ser captada por unos pocos «iniciados» que comparten doctrinas secretas⁴. Se trata de un ámbito de actividad

2. Se cuenta para la Carta Séptima con la traducción de Juan Zaragoza, Madrid, Editorial Gredos, 1992.

3. Aristóteles, *Física* 209b15. La escuela de Tubinga ha introducido un significativo conjunto de estudios sobre las doctrinas no escritas de Platón. El líder filosófico es Krämer, *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Caracas: Monte Ávila, 1996. Aquí recoge la historiografía sobre el tema y destaca la función *propedéutica* de los escritos platónicos como trampolín para la oralidad dialéctica. También, como líder filológico, se agrega K. Gaiser, *La metafísica della storia in Platone. Con un saggio sulla teoria dei principie una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici*, Milano, Vita e Pensiero, 1988; y G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Vita e Pensiero*. Milano, 1997, donde se interpretan los escritos platónicos como no autárquicos y necesitados de «ayudas» (la oralidad). Una perspectiva contraria se encuentra Luc Brisson, «Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón», *Méthexis*, vol. VI, 1993, donde emplea las premisas de las que parten las interpretaciones esoteristas, extrayendo como consecuencias el que a Platón se lo asuma como un presocrático, en particular un pitagórico, en virtud de los dos principios que son lo Uno y la Díada; además, afirma que una lectura esoterista haría que los diálogos de juventud carezcan de sentido, así como la ética y la política, pues todo se reduce a la ontología de los principios.

4. Para una ampliación de estos temas puede consultarse de W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1954, y *Orpheus and Greek Religion*, Londres, 1952.

oral, de metafísica o esoterismo platónico, donde se tratan temáticas que se toman totalmente en «serio» (*spoudé*), a diferencia de la obra escrita que es una mezcla entre la seriedad y el «juego» (*paidiá*)⁵.

La filosofía de Platón no se resuelve enteramente en la obra literaria, al no existir ninguna garantía de que resulte comprendido y asimilado y, por tanto, de que produzca un verdadero conocimiento. Este riesgo de incompreensión y de mala interpretación, sobre todo para los que no pertenecen al círculo de sus discípulos, podría acarrear la secuela que se indica en el *Fedro* de incurrir en una «profanación» de las cosas divinas (341e, 344c-d). Esta postura tiene su origen en la historia que refiere Aristóxeno de la conferencia de Platón «Sobre el Bien», acontecida probablemente en el gimnasio público de la Academia, a un auditorio no versado en filosofía. Los asistentes con la intención de que se les explicase alguna receta maravillosa de la felicidad humana, quedaron desilusionados al percatarse que todo el discurso trataba de matemáticas y astronomía (*Elem. Harmonika II*). Quizás podría haber algún pequeño atisbo de una inclinación hacia una doctrina no escrita desde la *República*, cuando Platón asume una reserva frente a la definición de la Forma del Bien, a pesar de considerarla «la más grande lección» y usar en su lugar el símil de Helios (506d2-507a2)⁶.

Platón introduce en la *Carta Séptima* a partir del pasaje 341 una supuesta «digresión filosófica» o un *excursus* filosófico, pero sólo para aquellos que no se hallen versados en su pensamiento, al establecerse que el argumento de los cinco niveles es algo que

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

6. Una posición en contra de que este pasaje sea una alusión a una doctrina esoterista es la de Luc Brisson, quien expone la siguiente argumentación: «Se puede pensar efectivamente en una retención de información, pero también se puede pensar que una definición y una descripción del Bien son superfluas en el marco de una definición y una descripción ya particularmente larga de la ciudad buena y de los buenos ciudadanos que deben poblarla, y eso aun en el caso de que sea cierto que la República bata "sobre la Justicia", la que no puede definirse sino en función del Bien. Pero, a no ser que se reduzcan brutalmente la ética y la política a la ontología, es preciso reconocer que la mayor parte de ese diálogo aborda problemas de un orden totalmente distinto: psicológico, ético, social, político especialmente» (*op. cit.*, p. 24). Por el contrario, T. A. Szlezák incorpora este pasaje como uno de los que fundamenta la filosofía oral platónica, además de otros como *Rep.* 509c, 533a, *Ti.* 28c, 48c, 53d («A propósito de la habitual animadversión frente a los *ágrapha dógmata*», *Méthexis*, vol. VI, 1993, p. 159).

de viva voz había sido expuesto muchas veces. Para un lector moderno no acostumbrado a realizar la conjunción entre la acción política y conocimiento de entidades suprasensibles, puede hasta parecer el resultado de una interpolación. Sin embargo, esta es una característica de la obra platónica como en el caso del *Político* (272c—d, 285d—b) y las *Leyes* (963c—d, 965c) donde se combina lo ideal con lo práctico.

Ya en la *República*, a partir de la consideración de si es posible concebir la ciudad platónica como una posibilidad concreta, se desprende el mismo punto de la *Carta Séptima* (326a), de que sólo una *polis* gobernada por *philosophos* es la solución a los problemas de la humanidad y a continuación se elabora toda una sección sobre el conocimiento y la opinión, la Forma del Bien, la línea dividida, el episodio de la Caverna y la formación matemática y dialéctica (*República* 471c-535a). La *Carta Séptima* representa un replanteamiento de las reflexiones políticas, metafísicas y epistemológicas de la *República*.

Si se toma en cuenta la posible aparición de la República quizás entre los años 370 a. C. y la de la *Carta Séptima* hacia el año 353⁷, es un período cercano a los veinte años, en la que se recoge en el último desde una perspectiva de indecisión y desengaño político, una serie de problemáticas metafísicas y epistemológicas, que reflejan dos momentos distintos en la obra platónica.

Así las cosas, pueden establecerse los siguientes cuatro aspectos que aparecen de manera recurrente en la *Carta Séptima* y en la *República*, aunque ello no significa que exista una plena coherencia en el plano epistemológico entre una obra y otra:

1. Para que los males de la humanidad desaparezcan los filósofos deben llegar al poder o los gobernantes deben convertirse en filósofos.
2. La «digresión» o salto que se da a partir de consideraciones políticas hacia consideraciones epistemológico-metafísicas.

7. Para las fechas aproximadas de la *República* y la *Carta Séptima* puede consultarse de Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, I, p. 25 y ss., de Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, IV, p. 419; y *Diálogos*, vol. VII, Editorial Gredos, p. 442 y ss.

3. La alusión a «doctrinas no escritas». En la República se deja para otro momento -que nunca aparece en los posteriores diálogos-, el tema del Bien y se recurre a la analogía del sol (506e), mientras que en la Carta Séptima de una manera explícita se reserva poner por escrito un conocimiento superior y revelarle a la muchedumbre enseñanzas que no tendrían una adecuada recepción.

4. La división del conocimiento en segmentos o niveles.

II. LA LÍNEA DIVIDIDA

La línea dividida, que en la *República* (509d6-8) prosigue a la cuestión del Bien y el símil del sol, plantea una gradación del conocimiento, tanto de las Formas como de las cosas físicas, en el sentido de que las primeras *existen más* que las segundas, aunque ello no significa que éstas carezcan en absoluto de realidad. El principio del texto dice:

Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción⁸.

Se trataría de los segmentos AC y CE'. La desigualdad es al mismo tiempo ontológica y epistemológica, pues implica mayor amplitud en cuanto a realidad y en cuanto a aprehensión de la verdad:

(509d9-510a4): Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes ante todo a las sombras, y en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes.

Los primeros segmentos estarían entonces subdivididos: AC abarcaría AB y BC, mientras que CE abarcaría CD y DE. Siguiendo la misma proporcionalidad, se puede decir que $AC:CE = CD:DE$.

8. Para la *República* se utiliza la traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

9. Con respecto a los segmentos y proporcionalidad de la línea, así como sus contrastes con respecto a los cinco niveles, puede verse el esquema que se grafica en el anexo de la última página de este artículo.

O dicho en palabras: el mundo inteligible es al mundo sensible, como los objetos visibles son a las imágenes y sombras. También se pueden hacer las siguientes proporciones:

$$\frac{\textit{epistême}}{\textit{Dóxa}} : \frac{\textit{noûs}}{\textit{pístis}} : \frac{\textit{diánoia}}{\textit{eikasía}}$$

Resulta un asunto controversia) el considerar si la línea debe trazarse de manera vertical, horizontal o diagonal y cuál segmento debería ser el más largo.¹⁰ Aquí se prefiere la verticalidad porque Platón suele emplear para el mundo inteligible y la *nóesís* los adverbios *anótáto* (511d8) y *áno* (517a1 y b2).

Las imágenes se describen como sombras y reflejos, siendo ontológicamente el nivel más bajo dentro del ámbito de lo visible (*horatón*) o sensible (*aisthetón*). Seguidamente, aparece otra gradación con un poco más de claridad:

(510a6): En segundo se te pondrá aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas.

Los objetos del mundo natural y los objetos manufacturados conforman un nivel superior al anterior, puesto que éste es su imitación, sombra o reflejo. Además, en esta sección inferior de lo visible existe una mutua relación de estos dos niveles a partir de su realidad o carencia de ella (*aletheía te kai mé*, 510a9), es decir, se da una semejanza o proporción a la que existe entre lo opinado (*tò doxastón*) con lo conocido (*tò gnostón*). Dicho, en otros términos, la distancia que existe entre las imágenes y los objetos que reflejan es la misma en proporción a la que existe entre las copias y sus originales, entre los entes de la *dóxa* y los de la *epistême*.

10. Especialistas y traductores han dado una variedad de posiciones. Jaeger a pesar de que considera a los segmentos desiguales, los grafica como iguales y de manera horizontal (*Paideia*, vol. II, p. 351). Desmond Lee los coloca de manera desigual y vertical en su traducción al inglés de la *República* (London, second edition, 1987, p. 250). Robert Fogelin dibuja la línea horizontalmente y en partes desiguales («Three Platonic Analogies», *The Philosophical Review*, vol. 80, n° 3, 1971, p. 375). Nicholas Smith traza los segmentos desiguales y vertical. («Plato's Divided Line», *Ancient Philosophy*, 16, 1996, p. 46).

Al segmento de lo inteligible debe prestársele mayor importancia, pues aquí la mente en la sección principal inferior parte de suposiciones o hipótesis, para después, en la sección principal superior, llegara un principio no hipotético (*ep' archèn anypótheton*), con las Formas tomadas en sí mismas (*autoîs eídesi*), sin valerse de imágenes (510b).

Aquí Glaucón no parece entenderle con claridad a Sócrates, lo que le obliga a hacer uso de una imagen o preámbulo. Se trata del ejemplo de los matemáticos, quienes se ocupan primero de números y figuras asumidas como hipótesis, procediendo como si las conocieran, sin explicarlas y considerándolas evidentes para todos, hasta el punto de formar con ellas deducciones y razonamientos. En segundo término, se sirven de figuras visibles (*horoménois eídesi*), pero no para pensar en ellas mismas, sino a modo de trampolín, para ascender en el pensamiento de lo que es el cuadrado en sí y su diagonal, pero no en cuanto al dibujo o a lo representado. Aquí Platón toma la expresión *eíde*¹¹, en la acepción popular griega de «figura», y no en la noción metafísica de esencia u objeto incorpóreo, dando a entender la poca importancia de los términos o de los nombres, como se evidencia en la *Carta Séptima* (342e-343a).

Las cosas modeladas y trazadas por los matemáticos, del mismo modo en que pueden ser sombras y reflejos, son aprehendidas por medio del pensamiento. Pero en el segundo segmento de la región inteligible, la razón se vale del poder dialéctico y las hipótesis son peldaños que la elevan hasta lo no hipotético, hasta el punto de no recurrir en absoluto a nada sensible, «usando solamente las Formas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las Formas». La ciencia-dialéctica, que se circunscribe dentro del ser y de lo inteligible, está por encima de los objetos matemáticos, como intermedios entre las Formas y los entes físicos¹². En la línea dividida, análogamente, el pensamiento

11. Para una mayor comprensión de los significados de los términos *idéa* y *eídos*, puede consultarse los textos de Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, pp. 28-38, y de Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Vita e Pensiero*, pp. 74-79, donde caracteriza las Formas platónicas con los atributos de: (1) inteligibilidad, (2) incorporeidad, (3) esencialidad verdadera, (4) inmutabilidad, (5) objetividad, y (6) unidad.

12. La interpretación de la ontología platónica a partir de una tercera clase de «en», distintos a las Formas y a los objetos sensibles, es postulada por Aristóteles (*Metafísica* 987614-18). Contrariamente, Ross concluye que los objetos de la *diánoia* no son los «intermedios, sino simplemente 1» Ideas matemáticas, mientras que los objetos del

es algo que está entre la simple opinión y el conocimiento (511d6-7).

Los cuatro segmentos de las cuatro operaciones que realiza la *psyché*, se describen de la siguiente manera:

(511d3 - e1): La inteligencia, el más elevado; el pensamiento, al segundo; al tercero corresponde la creencia y al último la imaginación; y ponlos en orden, considerando que cada uno participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica.

Estas cuatro operaciones cognoscitivas representan en orden decreciente la mayor «claridad» (*sapheneías*) o «verdad» (*aletheías*). La *nóesis*, que también recibe los nombres de *noûs* y *epistême*, es la intuición de las Formas, así como de sus diversas interrelaciones y su dependencia con respecto al Bien. Más adelante, la *epistême* sustituye a la *nóesis* en la subdivisión más alta de la línea y ésta abarca la totalidad de la división principal superior, tanto a *diánoia* como a *epistême* (533e4-534a1).

La segunda fase es el de *diánoia*, pensamiento, razonamiento o conocimiento discursivo. A pesar de que las nomenclaturas sobre este término han sido objeto de debate, el propio Platón las desestima al haber temas más importantes, por encima de los nombres mismos. En el siguiente texto refiriéndose a las ciencias auxiliares dice lo siguiente:

(533d): A menudo las hemos llamado ciencias, por conformarnos al uso, pero sería preciso darles otro nombre que connotara más claridad que la opinión y más oscuridad que la ciencia. Antes nos servimos, en algún momento, del término «conocimiento discursivo»; pero no me parece que debamos discutir sobre el nombre cuando debemos examinar temas tan importantes como los que tenemos ante nosotros.

Platón no emplea *diánoia* con un orden sistemático, e incluso la confunde con *epistême*. Por otra parte, la importancia de *diánoia* reside en el reconocimiento de las Formas a través de los objetos físicos. No es accesorio mencionar la relación con la doctrina de la

noûs son las demás Ideas (*Teoría de las ideas de Platón*, p. 84). La polémica también es recogida por Guthrie en *Historia de la filosofía griega*, IV, pp. 332-334.

anámnesis del *Menón* (81a—d), el *Fedro* (249b—c) y el *Fedón* (72e-77e), donde las nociones matemáticas, y en menor grado los entes puramente físicos, permiten recordar un conocimiento que presupone la preexistencia del alma.

A nivel del mundo de la opinión, la *pístis* es el estado de la mente que percibe los objetos físicos no en su verdadera naturaleza, sino como si fueran la «realidad». Se trata de juzgar por medio de las apariencias. Puede tratarse de una serie de creencias, prejuicios, estereotipos y mitos, pero que tampoco carecen de verosimilitud. Como pudo apreciarse en el pasaje 510a, la creencia equivale a «los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas». En el Estado platónico se dan tres niveles epistemológicos de acuerdo a la gradación social: (1) el conocimiento de los filósofos que aprehenden las Formas, (2) la creencia verdadera de los guerreros quienes secundan a los primeros, y (3) la creencia propia de los artesanos como hombres ineducados. A este respecto resulta atinente el punto de vista de John Malcolm, quien relaciona la línea con lo relativo al plan educativo del Estado de Platón. De esta manera, el *noûs* o *epistême* corresponde con la dialéctica que aprehende solamente las Formas; la *diánoia*, que es el razonamiento matemático e hipotético, es la que se vale de las figuras sensibles; la *pístis* se aboca a los objetos materiales y se alcanza en un sentido verdadero a través de la *mousiké*, como forma de armonizar el alma para la elevación mental posterior; y la *eikasía* es la propia del hombre ignorante.¹³

En el cuarto nivel se encuentra la *eikasía*, concerniente a las imágenes y apariencias a partir de la representación y copia de los objetos sensibles. También es una forma de *eikázo*, es decir, de imaginar a partir de un original para efectos de realizar su copia, como lo hacen los poetas y demás artistas. Por otra parte, es una conjetura o suposición que no se afina en el conocimiento, pues no se basa en los originales sino en las copias. En el pasaje 509e se describe como *eikónes*, apariencias que se manifiestan como sombras o reflejos en el agua. Existe una simetría entre *eikasía* y *diánoia* como la forma de llegar a los objetos indirectamente, a través de imágenes. Lo importante estriba en no negar las imágenes, ni tampoco tomarlas como lo real, sino en saber usarlas como hipótesis o trampolines hacia entidades de las cuales éstas son su semblanza.

13. Malcolm, «The Line and the Cave», *Phronesis*, vol. VII, n° 1, 1962, pp. 38-45.

La *eikasía* por lo general es vista como algo de poca monta para Platón, partiendo del supuesto de que es una ilusión y de que el filósofo debe desembarazarse de ella. Una perspectiva acerca del valor de la *eikasía* puede encontrarse en D. W. Hamlyn, quien señala que una parte esencial de la iluminación del filósofo y de las personas que quieren llegar a ser libres, es «ver que las apariencias son literalmente apariencias»¹⁴.

III. LOS CINCO NIVELES

De acuerdo con la *Carta Séptima*, para que se produzca el conocimiento se requiere de la presencia de cinco niveles. Dentro del ámbito de lo sensible son necesarios primero un nombre, segundo una definición y tercero una representación material. A nivel inteligible la cuarta es el conocimiento mismo y la Quinta la auténtica Realidad. Platón toma el círculo para ejemplificar su posición:

(1) El nombre (*onóma*), que constituye la operación mental más simple. Si en el caso de pronunciar el vocablo «círculo», lo que se hace es remitir a una significación puramente convencional. Las palabras son un vehículo débil para expresar los pensamientos y mucho más si se trata de entidades perfectas. Incluso los caracteres escritos a nivel gnoseológico están por debajo de la palabra hablada. Ya en el *Fedro* se había sostenido que el lenguaje hablado, del cual la escritura es sólo la imagen, acompañada de conocimiento, está escrito en el alma de quien lo aprende y sabe hablar, o estar callado, delante de las personas apropiadas (274b-279b). El nombre de los objetos no tiene para ellos ninguna fijeza, pues si la gente decidiera denominar a lo circular «recto» y a lo recto «circular», por supuesto que no tendrían un valor menos significativo para quienes los hubiesen invertido dándoles nombres contrarios. En el *Crátilo* Platón expone por primera vez su consideración de que los nombres se otorgan por «convención» y «hábito» (*nómos* y *éthos*) y no por «naturaleza» (*phýsis*) (384c-d). La oposición platónica se manifiesta contra la tesis naturalista de Crátilo, según la cual los nombres pueden contener en sí mismos, y a su vez comunicar, la esencia de lo que nombran: «Cuando alguien conoce qué es el nombre (y éste es exactamente como la cosa), conocerá también la cosa, puesto que es semejante al nombre. Conforme a esto, el que conoce los nombres conocerá también las cosas» (435d-e). En este sentido, los nombres son el resultado de consensos y pactos para rotular los objetos y son

14. Hamlyn, «*Eikasía in Plato's Republic*», *The Philosophical Quarterly*, vol. 8, n° 30, 1958, P. 23.

un instrumento para poder hablar y pensar. No obstante, Platón nos previene de confiar en el lenguaje como traducción de nuestro pensamiento, en donde habría que sondear algo ajeno a los nombres, que nos aclare sin necesidad de nombres, la verdad de los seres (438d). Por otra parte, en el *Sofista* considera al pensamiento como «el diálogo que tiene lugar en el alma consigo misma, sin expresión de ningún tipo» (263e). Esta conversación silenciosa del espíritu consigo mismo lo hace conectarse con las Formas, que no se hallan limitadas por las etiquetas del lenguaje. También en el *Teeteto* sostiene que el pensamiento es un lenguaje silencioso, un debate de la *psyché* consigo misma. Si el conocimiento no tiene como fuente la percepción sensible, el lenguaje estaría anclado a una simple *dóxa* que consiste en una opinión o creencia (187a y 189e-190a). Platón trata de asentar un tipo de intuición mística propio de las Formas, que no viene a ser un lenguaje, pues todo lenguaje es un mediador o un tercer elemento entre un sujeto un objeto, entre un ser cognoscente y un objeto conocido; más bien, hay que considerar que la *psyché* es capaz de fusionarse o unificarse con la realidad directamente, sin que tenga que existir ningún tipo de mediación¹⁵.

No cabe duda que en Platón se pierde la ingenua confianza de que el lenguaje es la genuina reproducción de la realidad, eliminando también las brumas de la arcaica consideración de que saber el nombre de algo implica adquirir un poder sobre él. La concepción mágica de las palabras o de que los nombres poseen una existencia independiente y una esencia propia, estuvo presente en el pensamiento prerracional, en el presocrático y en los autores más ilustrados del mundo griego. Los términos y las etimologías griegas son un intento de penetrar en el misterio de las cosas: su significado es metafísico y no lingüístico. En Platón la teoría de las Formas invalida la consideración de que la verdad pueda extraerse a partir de los nombres, los cuales son copias de las copias (imitaciones de realidades físicas) y por eso resulta más esclarecedor aprehender más allá de los nombres el original mismo (la Realidad inteligible). Por eso en la *República* se establece que el poeta y el pintor son imitadores de apariencias, alejados en tres grados de la verdad (595a y ss.). Si los nombres son *mímesis* de las cosas, lo importante es que revelen su esencia (*ousía*) y no sus propiedades sensibles. Sin embargo, los nombres en tanto que copias de entidades aparentes son ontológicamente deficientes con

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

respecto al original eterno, y si pudieran reproducirlo *absolutamente* se convertirían en otro original eterno. Por consiguiente, los nombres deben imitar el original y aproximarse lo más posible sin dejar de *distinguirse* de él (*Crátilo* 432a—c). En este caso se trataría de lo que podríamos denominar un lenguaje *noemímico*, una mimesis verbal de Formas, como los diálogos o la prosa filosófica de Platón que es una entidad intermedia entre la mimesis verbal de los seres físicos y la experiencia muda de la *psyché* ante la captación de las Formas.

Las cosas visibles al estar insertas en un constante fluir presentan la aporta de que los nombres deben fluir también para poder calcarlas y, si no lo hacen, dejan de reproducirlas no revelando su esencia y no nombrando verdaderamente. El carácter engañoso de las palabras y los discursos se halla anclado en que es una imagen de las cosas particulares y no de las cosas mismas, pues el conocimiento sólo puede afincarse en lo inmutable. Los nombres sólo pueden imitar los atributos sensibles, como la velocidad, el color y la figura, mientras que las esencias o Formas son asidas por el intelecto puro. Por eso, las Formas como los únicos objetos del conocimiento no pueden obtenerse de las palabras. No es a partir de los nombres que conocemos, sino que «hay que conocer y buscar los seres en sí mismos» (*Crátilo* 439b). Sólo las Formas garantizan la estabilidad necesaria para que exista conocimiento; mientras que el *eidos* o esencia de un nombre consiste en ser un instrumento de información y discernimiento que permite distinguir las cosas conforme realmente son (388b). En todo caso, las disquisiciones sobre el lenguaje no son separables del problema ontológico, aun cuando en el *Crátilo* se traza tan sólo un bosquejo de la doctrina de las Formas. Las cadenas del lenguaje, de las que la filosofía platónica busca liberarse, se intensifican principalmente en los diálogos de vejez. Esto resalta en la *Carta Séptima*, en donde las palabras, a la hora de expresar la realidad, presentan limita-dones que se fundan en su «debilidad» porque sólo designan las meras impresiones sensibles y carecen de fijeza o estabilidad (*bébaion*). Un instrumento tan endeble como las palabras, presentaría como consecuencia el que ninguna persona sensata se arriesgaría a confiar sus pensamientos en tal medio, sobre todo para que quede fijado, como ocurre con los caracteres escritos (343a1).

De conformidad con la Forma del Círculo, que es en sí misma perfectamente circular, no contiene la naturaleza contraria a la suya,

mientras que el nombre «círculo» tomado de los círculos visibles que se dibujan o se trazan en giro, están llenos del elemento contrario a «la Quinta cosa», al estar en contacto por todas sus partes con la línea recta¹⁶ (343a2). El Círculo verdadero carece de contrarios y el dibujado coincide en todos sus puntos con tangentes o elementos de recta». Debe concluirse que los nombres necesariamente pertenecen a un mundo aparente y en incesante devenir, y más bien crean confusión al tratar de dogmatizar la verdad de las cosas.

(2) La definición (*lógos*) es una mezcla de nombres y predicados: una composición de nombres -substantivos y adjetivos- (*onómata*) con otras partes del lenguaje, como son los verbos (*rémata*)¹⁷. El círculo puede definirse como «aquello cuyos extremos distan por todas partes por igual del centro» (*Carta Séptima* 342b). No obstante, aun cuando la definición del círculo alcance un mayor grado de conocimiento que el mero nombre, siempre se adhiere a un mundo en incesante flujo.

Contrariamente a Platón, para Sócrates la definición es la comprensión de la esencia de las cosas y es en sí misma prueba de conocimiento. Aristóteles en la *Metafísica* le atribuye a Sócrates dos méritos fundamentales:

«La argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen al principio de la ciencia (*archè epistèmes*). Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Formas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Formas de todo lo que se enuncia universalmente» (1078b27-34).

El Estagirita detecta que el primer hombre que comprendió la importancia de la inducción¹⁸ y la definición, que son las bases del

16. Aristóteles en la *Metafísica* 997b35 afirma: «Las líneas sensibles no son como las definen los géometras. Ningún objeto sensible es ni tan recto ni tan redondo. El círculo no toca la vara recta (o tangente) en un punto solamente sino en más, como venía a decir Protágoras en su refutación de los géometras».

17. En *Sofista* 262b, Platón restringe el término *rémata* únicamente a los verbos.

18. La palabra griega para la inducción es *epagogé*, que significa desde un punto de vista socrático, sacar conclusiones generales mediante la «conducción» de la mente, es decir, de «llevarlo hacia» el discernimiento en el fondo del alma de una característica universal compartida por todos los miembros de una clase. En Sócrates el término no tiene un sentido *técnico*, como sí ocurre con Aristóteles, quien define *epagogé* como el avance de lo particular hacia lo universal (*Tópicos* 105a13 y 156a5; *Ética Nicomáquea* 1137b28).

pensamiento científico, haya abandonado la ciencia teórica por la ética. Debe considerarse que este tipo de inducciones y definiciones socráticas tendientes a aprehender una idea universal, buscan por consecuencia que en el interlocutor se produzca una fuerza emotiva hacia la acción ética. A pesar de que en Sócrates esté presente la distinción entre lo esencial y lo accidental, ello no debe entenderse desde una perspectiva de una ciencia de la lógica, sino con vistas a la consecución de objetivos éticos. Resaltan conceptos éticos como justicia, templanza, sensatez, piedad, valentía, justicia, *areté*, cuya finalidad básica es la exhortación para ponerlos en práctica. Al conjunto de los atributos esenciales que constituyen el contenido de la definición, los denominó la forma (*eídos* o *idéa*) de la clase¹⁹. Las preguntas socráticas buscan un efecto «paralizante» en el interlocutor, a fin de que pueda «dar un lógos» (*lógon didónai*) que consiste en «definir» la naturaleza de virtudes éticas, con el propósito de que la claridad mental o la diáfana conciencia de algo implique el acicate para su realización.

De nuevo Aristóteles interpreta que en Platón se origina una hipostación inteligible de las definiciones socráticas que en un principio estaban adheridas a las realidades sensibles. Al comienzo de la *Metafísica*, explicando la génesis de la teoría de las Formas platónicas, señala que se debe en primer lugar a una temprana reflexión sobre la doctrina de Heráclito de que la totalidad del mundo sensible está en constante flujo, no pudiendo ser objeto de conocimiento. Influida por esto, Platón escuchó de Sócrates, que había abandonado el estudio de la naturaleza por la ética y buscaba en este ámbito definiciones universales. Ambos puntos de vista le parecieron correctos a Platón y, a la hora de sintetizarlos, concluyó que las definiciones buscadas por Sócrates debían aplicarse a realidades no sensibles, al resultar inconsecuente que la definición común pueda pertenecer a algo del mundo sensible, pues tales cosas están fluyendo siempre (987a29 y ss.). La definición aplicada a la realidad sensible es un nivel epistemológico más alto que los simples nombres que promueven los neoheraclíteos, pero es insuficiente en comparación a los objetos genuinos del conocimiento. La definición socrática es una definición *psicagógica*, al

19. Para el uso socrático del término *eídos* o *idéa* como el *concepto*, *carácter peculiar* o *la forma exterior* de un conjunto de aspectos similar., pueden consultarse *Lisis* 222b Y 2231, *Eutifrón* 5d y 6d; *Protágoras* 361c, *Laques* 190d; *Cármides* 159a. También en el *Menón* 72b, no en el sentido de las Formas inmutables, Sócrates busca el *lógos* de la *ousía* o la definición de la naturaleza o la forma individual común que todas las virtudes poseen.

despertar y mover la fuerza emotiva del alma para valorar y practicar actos virtuosos. Esto significa un carácter práctico o *protréptico* del *lógos*, que ya no es suficiente para la etapa dialéctica en donde la doctrina platónica se vuelve *más* inteligible.

En la *Carta Séptima* la definición queda trazada como el vínculo de nombres y predicados, no habiendo en ella nada suficientemente firme (343b). También en el *Teeteto* se alude a la inestabilidad de las definiciones y, sobre todo, cuando se trata de apresar en un *lñgow* a los primeros elementos, los cuales son los que componen todas las cosas (201d-202b). Sin embargo, la definición es un preliminar dialéctico que abona y prepara la mente para la iluminación súbita del conocimiento y por eso ocupa un lugar central en diálogos como la *República*, *el Fedro*, *el Sofista* y *el Político*²⁰. La incertidumbre de las definiciones radica en que por sí solas no alcanzan el plano del *noûs*, como ocurre con los que practican la dialéctica con un espíritu no apto para ello o a una edad muy temprana (*República* 495c - 496a, 535c-539d; *Filebo* 15d-e). Llama la atención que en la *Carta Séptima* el *lógos* queda reducido a una mera urdimbre de palabras y no desde la perspectiva de una propedéutica filosófica.

(3) La imagen (*eídolon*) es la representación imperfecta y mudable de las realidades. Como en el ejemplo del círculo, su figura se dibuja y se borra, se diseña y se destruye, cuestión que no padece el Círculo o el Quinto nivel. El término *eídolon* desde Homero aparece en la *Ilíada* con el significado de «simulacro» (V, 449), y en la *Odisea* como «sombra» o «imagen del muerto» que habita el mundo subterráneo (XI, 476). En el *Sofista* (266b-c) le asigna acepciones como sueño, sombra, ilusión y representación en pintura. En este mismo diálogo (293d), se concibe al sofista como alguien que, por medio de las palabras, es un «fabricante de imágenes» (*eidolopoión*). En tal caso la imagen *no* es la cosa real de la que es imagen, o, en otras palabras, la imagen *no* es, aunque de cierta forma es (240c). En el *Teeteto* *eídolon* se asocia con lo «falso» (150c). Como ya se había analizado, en la *República* lo convierte en sinónimo de *eikón* o imagen (509e).

El tercer nivel de la *Carta Séptima* concuerda con el cuarto de la línea dividida que Platón llama *eikasía*, que puede entenderse como imaginación o conjetura (*República* 511e2). En esta epístola

20. Resulta importante mencionar el texto de Francisco Bravo *Teoría platónica de la definición*, donde *lógos* prácticamente se lo asimila con *epistême*.

su autor amplía en dos niveles inferiores —la definición y el nombre— el mundo de lo visible, el cual debe considerarse bajo la cuádruple gradación gnoseológica: (1) *eikasía*, (2) *eídolon*, (3) *lógos*, y (4) *ónoma*. El *eídolon* es algo que carece de verdadera realidad pero que no es la nada, pues tanto éste como *eikasía* e *eikón* engañan. La hostilidad de Platón por la precisión técnica del lenguaje se hace evidente cuando a veces un *eídolon* es cualquier cosa aparente sin ser la cosa misma. En este sentido se identifica con los reflejos o eikónes, que a su vez en la *República* los denomina como *phantásmata* (516b).

La clave de la teoría del conocimiento platónica se centra en determinar si *eídolon* es imitación del mundo sensorial o del mundo inteligible, si es una *apariencia* de un ente particular o una *semejanza* de una Forma. La *mímesis* que no es del mundo ideal no está acompañada de conocimiento y por eso le corresponde al verdadero filósofo elaborar una copia a partir de un modelo divino (*República* 500e). Platón nunca habló explícitamente de dos tipos de *eídolon*, sólo menciona en el *Sofista* el *doxomímico* (267e), sin distinguirlo del *eídolon epistemímico*. Él nunca se limita a sí mismo rígidamente con una terminología técnica, pues ello sería etiquetar y dogmatizar una filosofía en donde lo escrito es apenas un preludio a las verdades que se adquieren con el ejercicio dialéctico.

(4) El «conocimiento» o «ciencia» (*epistême*), la «inteligencia» (*noûs*) y la «opinión verdadera» (*orthè dóxa*) considerados como una sola cosa (*Carta Séptima* 342c). Este cuarto nivel es *intermedio* entre lo sensible y lo suprasensible, al residir en las mentes y no en las palabras habladas ni en las figuras corpóreas, como tampoco en el Ser real o el «Quinto». El alma y su capacidad *noética* se diferencia de las tres anteriores y de «la naturaleza del Círculo en sí», aunque es la más cercana a ésta. El alma guarda una semejanza o afinidad con las Formas, pero no se identifica con ellas. El alma, individual o colectiva, no es una Forma, sino que es *como* las Formas. De acuerdo con la versión dualista del *Fedón* (80b), el alma mientras está encarnada en un cuerpo es sólo «afín» con las Formas; desencarnada es plenamente igual que las Formas: invisible, inmortal y divina. La *epistême* como capacidad cognoscitiva del alma se parece a su objeto, pues conocer es *parecerse o asimilarse* con el objeto conocido, en este caso con la Forma²¹. Como se señala en el *Fedón*, la *psyché* entre más

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

se purifique por medio de la *philosophía* y menos preocupación exista por el cuerpo (64e5), más parentesco y contacto logrará con las Formas.

Desde los tiempos de Homero en adelante, los griegos habían utilizado la palabra «conocimiento» (*epistême*, *epístasthai* y palabras de significado semejante) para resaltar una determinada habilidad práctica o destreza corpórea.²² Con el desarrollo de la filosofía y principalmente con Sócrates la expresión adquirió una mayor connotación intelectual. Aquí el conocimiento ya no es sólo una habilidad técnica o la información de cómo actuar, sino también de la excelencia en general como forma de autoconocimiento, en donde se comprende la naturaleza de los «objetos» (universales) -llámese justicia, valentía o sensatez-, mediante una *definición* que aclare su *eîdos* (su carácter específico o la peculiaridad de su clase). En Platón el conocimiento también se refiere a cosas, es decir, un conocimiento directo y sustantivo de entidades «reales». La *epistême* suele ser *lo que se conoce*, el contenido mismo del conocimiento que abarca tanto la dimensión práctica como teórica. En el *Menón* (88b) se identifica *epistême* con *phrónesis*, indicando un discernimiento o juicio práctico. El *noûs* es el medio por el que se conoce, aunque en Platón es más frecuente encontrar la equiparación entre *epistême* y *noûs*.

La *Carta Séptima* es el único texto platónico, donde se unifican en una misma categoría el conocimiento, la inteligencia y la recta opinión. La *epistême* aparece en la *República* como una facultad o poder (*dýnamis*) del alma, siendo el estado mental característico del filósofo como amante del conocimiento o la sabiduría (475c y ss.). En Platón *epistême* y *sophía* son intercambiables, pues ambos remiten al mismo tiempo a un conocimiento teórico, así como también relativo a las destrezas prácticas. En el *Eutidemo* el término «prudencia» o «buen sentido» (*phrónesis*) se identifica con *sophía* y *epistême*.²³ El libre uso de los términos se vuelve a expresar en la

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

23. Platón, *Eutidemo* 281b. También en 288d se define PHILOSOPHIA como *tesis epistêmes*. Asimismo, en *Menón* 88b, existe una identidad entre *phrónesis* y *epistême*. Platón asocia los términos que abarcan el pensamiento, la inteligencia, el conocimiento y la sabiduría

República, cuando se dice que una vez que se haya comprendido las interrelaciones de las Formas mismas y su dependencia última del Bien, es la fase más elevada, la *nóesis*, que recibe también los nombres de *noûs* y *epistême* (508d-e). También Platón identifica como sinónimos los términos «conocer» (*gignóskein*) y «conocimiento» (*gnôsis*) con *epistême*²⁴. Sin embargo, esta última posee asociaciones teóricas y prácticas que no están presentes en aquéllas, aunque en la obra platónica no se estima relevante distinguirlas. Por otra parte, en un diálogo como el *Teeteto* se establece que el conocimiento no es la «percepción» (*aísthesis*), la cual incluye los placeres, las pasiones, los dolores y los temores, junto con la visión, la audición y el olfato, y muchos otros (156b). Desde una perspectiva no aporética de la teoría de las ideas, los objetos de la percepción son inestables y sujetos al devenir, mientras que los objetos inteligibles (*noetá*) son eternos, invisibles, inmutables y completamente reales, siendo los únicos que son susceptibles de *epistême*.

Existe una relación entre *epistême* y *dóxa* que Platón expone en el *Menón*, la *República*, el *Teeteto* y la *Carta Séptima*. Por lo general el término *dóxa* se traduce por «opinión», «creencia» o «juicio». En el *Menón* (98b) se asocia *dóxa* con *pístis* sin realizar ningún tipo de distinción. En la misma obra la *dóxa* puede alcanzar el *status* de «verdadera» (*alethés*) o «recta» (*orthé*). Las opiniones acertadas significan una guía para actuar adecuadamente y, a nivel práctico, son tan buenas como el conocimiento. Se distinguen de la *epistême* por ser: (a) transitorias e inasibles en el alma, y (b) imposibles de ser transmitidas a otros (98a-99b). La diferencia radica en que la creencia verdadera es algo en lo que uno tiene que confiar, como cuando nos describen correctamente el camino que conduce a un lugar en el que nunca hemos estado. En cambio, el que está en posesión del conocimiento es el que lo ha recorrido por completo y lo conoce como la palma de su mano, como el símil del camino a Larisa (98a-99b). La recta opinión puede convertirse en *epistême* y ser atada de manera que no logre escabullirse fuera de la mente, «por una consideración de las razones» (*aitías logismô*).²⁵ De esta

(*phrónesis*, *noûs*, *epistême*, *sophía*, *gnôsis*) de una manera tan estrecha que a veces se toman indistinguibles. Como se afirma en el *Teeteto* 184c, las distinciones sutiles y

técnicas de los nombres son admisibles cuando afectan sustancialmente un argumento.

24. Platón, *Cármides* 169e; Protágoras 352c; *República* 476d-477d. En la obra platónica son equivalentes los verbos *eidénai*, *epístasthai* y *gignóskein*, remitidos a un mismo tipo de conocimiento noético.

25. En *República* 510a-511e, y en *Timeo* 29c, la *dóxa* se identifica con *pístis*.

manera se llega a saber que algo es verdad y también por qué lo es, mediante el proceso de la «reminiscencia» (*anámnesis*) (81c y 85c—d). El alma es inmortal y ha «visto» (*eorakyíā*) todas las cosas, tanto las de aquí como las del otro mundo, y no hay nada que no haya aprendido. Asimismo, como toda la naturaleza es semejante o simpática, la *psyché* que se haya acordado de una sola cosa puede recordar a partir de ella cualquier otra, si es perseverante. La *anámnesis* indica una gradación en etapas sucesivas, que va desde: (a) las opiniones falsas, (b) los juicios verdaderos, que pueden estar en algunos grandes políticos y que se les manifiesta como una especie de instinto, o don del cielo, como en los poetas y profetas, pero no la adquirieron por medio de la reflexión, la enseñanza o la habilidad natural, y (c) primero como «fragmentos» y después como conocimientos estables en el alma, el recuerdo de Formas inteligibles, no inferidas a partir de los sucesos terrenos, sino evocados del conocimiento premundano que la *psyché* poseía.²⁶ Puede apreciarse que en el *Menón* no existe una dicotomía entre la realidad fenoménica y la inteligible, por ser la recta *dóxa* una captación confusa y volátil de las Formas, que se hacen presentes de manera inconsciente o por intervención divina. El político, el poeta o el profeta no saben realmente nada de lo que dicen, pues sus logros se alcanzan «sin pensamiento» (*áneu nou*). De distinta manera, el filósofo es el que posee la *epistême* como intelección consciente, completa y permanente del ser inmutable. Se trata de grados de cognición, de claridad u oscuridad, con relación a distintos objetos.

En la *República* existe también una continuidad implícita entre *dóxa* y *epistême*, o la posibilidad de que la primera pueda ascender y convertirse, de acuerdo a gradaciones sucesivas, en la segunda. La separación tajante entre *dóxa* y *epistême*, entre el mundo sensible y el mundo inteligible, responde sobre todo al prejuicio aristotélico que acentúa entre las Formas y los entes materiales un abismo irreconciliable (*chorismós*). La educación platónica de los «guardianes» que se regulan mediante la *dóxa* verdadera (430b), implica la posibilidad de que ésta sea el puente que conduzca a la *epistême* y puedan entronizarse los gobernantes-filósofos. El progreso a lo largo de la línea dividida y el ascenso fuera de la caverna significan una gradación epistemológica y metafísica que obedece a la continuidad

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

que se establece entre la claridad u oscuridad, infalibilidad y falibilidad de los objetos. La *dóxa* verdadera susceptible de convertirse en conocimiento es un *intermedio* que se manifiesta como puente entre dos realidades. Cumple una función análoga a la de las matemáticas como trampolín para la dialéctica, o también como el Eros que significa un *intermediario* entre los mortales y los inmortales, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, la sabiduría y la ignorancia. Por eso, la *dóxa* verdadera debe distinguirse de la *mera dóxa*, que es una cuasi-existencia que oscila entre el ser y el no-ser y que es propia de los que viven por completo anclados a los sentidos o a las sombras de la Caverna. El estado mental que proporciona la *dóxa* acertada del guardián auxiliar de la ciudad platónica, difiere notablemente de la *dóxa* ilusoria que posee el arribista político, el cual se embelesa ante el espejismo del poder. Este tipo de *dóxa aisthética*, se halla implícita en un diálogo como el *Timeo*, donde se diferencia lo que existe como ser real y nunca deviene, aprehendido por el pensamiento con una explicación racional, de lo que deviene, perece y nunca es, como la *dóxa* que se mueve con la ayuda de la sola sensación irracional (27d-28a). Por eso en la *Carta Séptima* la *dóxa* verdadera es homogénea con *epistême*, suponiendo su autor que para sus allegados había significado una preparación propedéutica.

Resulta evidente, como se indica en el *Teeteto*, que la *epistême* no es la *dóxa* verdadera, puesto que se puede tener una opinión verdadera sin conocimiento, como cuando la declaración de un testigo nos persuade acerca de la verdad, a pesar de que sólo pueda llamarse en sentido estricto conocimiento a la experiencia personal de los acontecimientos descritos (187b - 201c). La tesis del *Teeteto* es que la *dóxa* verdadera acompañada por un *lógos* no es todavía *epistême*, pero se puede interpretar que es el peldaño para llegar a ella. Conocer de segunda mano las referencias para poder transitar un camino, es el primer paso para llegar a conocerlo palmo a palmo. Nuevamente se plantea un intermedio a partir de que el juicio verdadero pueda «dar una explicación» (*lógos*)» (201c-210b). El *lógos* no se refiere en este caso a la expresión del pensamiento puro por medio de palabras, definiciones o conceptos, ni a la enumeración de las partes o elementos de algo. El *lógos* viene a ser la consideración de la *causa*, del *por qué* o la *explicación* que le da sentido y significación a la *psyché* para que se «anude» con las Formas. La captación de lo individual, la *mera dóxa* o percepción sensible, debe escalonarse hacia la *dóxa* verdadera, y ésta, a su vez,

cuando se le añade el *lógos* silencioso del alma avanza hasta la *epistême* de los seres inmutables e inteligibles. El *Teeteto* demuestra la imposibilidad de aplicar el *lógos* y la *epistême* para los objetos individuales del mundo físico o de conceptos universales como la valentía o justicia que pretendía indagar Sócrates.

En la *Carta Séptima*, además de *epistême* y *orthé dóxa*, se junta con ellas el *noûs*. Para Platón este término es sinónimo de visión intelectual o trato directo con las Formas. Por eso el nombre, la definición y la representación están por debajo de la realidad, en comparación con el *noûs* que «por afinidad y semejanza, se halla más cerca del Quinto» (342d1). En la *República* (511d), a través del método dialéctico, el filósofo busca una aprehensión completa (*noûs* o *nóesis*) de las Formas, que se manifiestan como seres inteligibles (como *noht*), en conjunción con el principio primero de todo, el Bien en sí. También, de acuerdo con el *Timeo* (29d —30b), *noûs* y *psyché* se diferencian: *psyché* equivale al conjunto de las partes inferiores del alma tripartita, lo irascible y lo concupiscible; el *noûs* es un elemento divino que guarda la misma proporción con relación al alma, que el alma con relación al cuerpo. El *noûs*, la más elevada facultad intelectual, no es la capacidad de razonar hasta extraer una conclusión, siendo las palabras «razón» o «inteligencia» traducciones inadecuadas. El *noûs* es la aprehensión inmediata e intuitiva de la realidad, una relación directa del espíritu con la verdad. Como se demuestra en el *Menón* (98a), mientras permanecemos en el cuerpo, este contacto sólo puede darse como fruto de la *anámnesis*, pero, para el alma desencarnada, la contemplación o visión noética, es directa e inmediata. El *noûs* debe identificarse con la parte pura y simple del alma, siendo la facultad que el hombre comparte con la divinidad y con la cual capta la verdad. Al ser el *noûs* la parte esencialmente divina e inmortal, en el *Fedro* (247c) se utiliza la imagen simbólica que la representa como el auriga que conduce los corceles alados, que puede percibir directa y completamente la realidad incorpórea.

(5) «Hay que colocar en quinto lugar el objeto en sí, cognoscible y real» (*Carta Séptima* 342b1). En las *Leyes* (895d), una obra escrita poco después de la epístola platónica, se realiza un esbozo empleando los términos «nombre», «definición» y «realidad en sí» (*ousía*). Los otros cuatro elementos no pueden ser en sí mismos susceptibles de un conocimiento auténtico, sin la intuición final de la Quinta. En este sentido, la Quinta es una realidad trascendente o Forma, que

corresponde a cada una de ellas, haciendo recordar la manera en que el Demiurgo modeló los diversos entes físicos y anímicos de acuerdo a su relación con el orden inteligible (*Timeo* 30c-31a). En la *Carta Séptima* (342d) la lista de las Formas es la más exhaustiva que se pueda hallar en los textos platónicos, a pesar de que no utiliza directamente las palabras *idéa* o *eídos*. Se trata de las Formas de la derecha y curvatura, de los colores, de lo bueno, lo bello y lo justo, de todo cuerpo manufacturado o natural, del fuego, el agua y todas las cosas semejantes, de toda clase de seres vivos, de los caracteres del alma y de todas las acciones y pasiones. Ross indica que Platón en este pasaje no tiene en mente una «teoría más reciente de las ideas», pues lo único que añade son las Formas de los cuatro niveles y de los tipos de animales y vegetales²⁷. Por lo general Platón es parco en sus obras a la hora de citar las diversas clases de Formas. En pasajes como el *Crátilo* (423e) se menciona la Forma (*ousía*) del color y la voz. En el *Timeo* (49a-51c) se hace referencia de aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene, como en los casos de la tierra, el aire, el fuego y el agua. En el último período de Platón brotó un especial interés por resolver la pregunta ¿de qué cosas hay Formas? Pero ya antes, en diálogos como el *Crátilo* (389b), se establecía el eídos de la lanzadera, o en la *República* estaba la propuesta de tres camas: la cama ideal hecha por Dios, la cama material hecha por el carpintero y la cama de cuadro hecha por el pintor (597b). En *Parménides* aun cuando se refieran Formas separadas del cabello y el barro, hay un marcado énfasis por las Formas matemáticas y morales, y por Formas más amplias o de carácter genérico como ser, igualdad, diferencia, movimiento y reposo²⁸. El *Teeteto* (186b) es claro al manifestar la distinción entre una cualidad sensible y su Esencia o Forma, en cuestiones como la dureza y la blandura. En el *Sofista* (254c) se reconocen cinco de las Formas más importantes: movimiento, reposo y ser, de las que las dos primeras no pueden mezclarse, pero la tercera se mezcla con ambas; mientras que las nuevas Formas: la de la mismidad y de lo diferente, participan las tres primeras.

Los cuatro elementos siempre nos colocan, a la hora de conocer el ser verdadero, en situación de inseguridad e incertidumbre. A pesar que captamos imágenes provenientes de los sentidos que nos capacitan para conversar con nuestros semejantes sin hacer el ridículo, sin embargo, si nos anclamos en ello e intentamos contestar y definir claramente el Quinto elemento, una «persona capacitada»

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

28. Platón, *Parménides* 130b—e. También en *Sofista* (248e-250e), se indaga por el lugar que poseen el ser, el movimiento y el reposo en el mundo inteligible.

-es decir, el filósofo- puede refutarnos si lo desea²⁹. Aquí Platón alude a los «ejercicios dialécticos» dentro del seno de la Academia, para cuyos miembros sólo puede ser familiar el «conocimiento del Quinto» (*epistême tou pémprou*). Resulta de suma importancia la interpretación de Tarrant de la *Carta Séptima* a partir del platonismo medio, sobre todo a partir de autores como Eudoro de Alejandría y Plutarco, sobre el gran significado que para Platón tiene el número cinco. Este número remitiría a doctrinas de la escuela pitagórica transmitidas a Eudoro y que en Platón cobran un carácter esotérico. En este sentido, la digresión de los cinco niveles responde a una clasificación epistemológica que podría contribuir a la reflexión de una metafísica esotérica, más allá de las meras palabras³⁰. Puede considerarse que «el Quinto» en Platón podría tener tanta importancia como la tuvo la «Década» para el pitagorismo, sobre todo en diálogos como el *Timeo* (53c - 55c) donde se plantean los cinco sólidos regulares; también en el *Filebo* (66a - c, y 23c) aparece una clasificación de los placeres en cinco niveles; mientras que en el *Sofista* (254d) se establecen los cinco grandes géneros.

El conocimiento pleno del «Quinto» (342e2), de acuerdo con Edelstein y Tarrant, es necesariamente una experiencia interna y no puede escindirse de la *psyché*. Desde esta óptica, es en ella donde salta de repente como una llama (341c7-d2), en un arduo y escarpado camino en el que se escalonan los cinco niveles, subiendo y bajando del uno al otro, hasta que el alma y la Forma concuerden³¹. Sin embargo, esta posición lleva a una postura epistemológica de corte agustiniana, en donde las ideas están en la mente de Dios. Para ello habría que partir de que el mundo sensible es demasiado inestable y pobre para poder ser objeto de conocimiento verdadero y el espíritu debe trascender completamente el cuerpo, hasta comunicarse con las ideas divinas y estar interiormente iluminado. Una postura tan radical, haría superfluos los diversos estados de la mente y cualquier mediación, ya sea entre los segmentos de la línea, o entre cada uno de los niveles.

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

30. Tarrant, «Middle Platonism and the *Seventh Epistle*», *Phronesis*, vol. XXVIII, n° 1, 1983.

31. E. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leiden, 1966. Citado por H. Tarrant, op. cit., pp. 91— 92.

La *psyché* es lo más parecido al Quinto, pero resulta impropio realizar una identificación entre ambos. Platón recurre a un *deus ex machina* metafísico, al saltar del *noûs* hacia una vertiente místico-religiosa centrada en el Quinto. El ontologismo gnoseológico se hace evidente en cuanto que los cuatro niveles están privados de realidad y son defectuosos. A pesar de que *ónoma*, *lógos* y *eídolon* son los más lejanos con respecto a lo real, y *noûs* es lo más cercano y parecido a este, ello no significa que haya un *noûs* puro e independiente del alma que se asimile a las Formas. Ello haría suponer, erróneamente, de que existiría una Forma tanto para el *noûs* como para la *psyche*³². Por otra parte, el *noûs* está ligado y anclado con *ónoma*, *lógos* y *eídolon*, con un mundo de palabras, definiciones, objetos físicos y sus imágenes, que hacen que su diferencia con respecto al Quinto no sea de grado sino de naturaleza.

La dialéctica platónica es un proceso que desemboca en un terreno místico, cuyos gérmenes ya estaban presentes en el *Banquete* (210e), donde la contemplación de la belleza en sí, surge de repente y al término de una iniciación. Sin embargo, en esta obra existe una escala de lo erótico, una serie de peldaños que ascienden el alma hasta la contemplación de la belleza en sí (209e-212a), la cual se realiza en tres fases: (1) ascensión hacia lo bello y sus diversas escalas a través de cuerpos bellos, la belleza de las almas y la belleza del conocimiento (210a-210e); (2) la belleza en sí y sus atributos (210e-211b); y (3) la creación, la virtud y la inmortalidad (211b-212a).

La chispa súbita que salta en el alma como una llamarada de la *Carta Séptima*, es propia de un misticismo cuyos precedentes estaban afincados en el *epóptes* de los misterios eleusinos. En el *Fedro* (250c) el filósofo se identifica con el iniciado en los misterios, cuyas plenas, serenas y felices visiones se alcanzan con el resplandor más puro. Este arduo camino de la oscuridad a la luz, de la cárcel del cuerpo a libertad del alma, de los sentidos físicos a los sentidos del espíritu, conduce como meta final a la contemplación y asimilación con la divinidad. Este punto se aclara en el pasaje del *Teeteto* (176b), en donde se afirma que el fin del filósofo es hacerse lo más posible «semejante a Dios» (*homoíosis theô*). La dialéctica filosófica se basa en el constante diálogo y una vida en

32. La polémica ampliamente debatida de si ¿es el alma una Forma?, es recogida por Guthrie, *op cit.*, p. 348.

común que, con gran esfuerzo (*mógis*) y de repente (*exaíphnes*), ha-ce brillar la verdad en el alma como una llama. Este sería un estado donde la *psyché* realizaría una *homoíosis pémppto*.

Puede considerarse que en Platón la importancia suprema que tiene «el Quinto», consiste en que se identifica con la Forma del Bien. Esto es un salto ontológico y no gnoseológico, pues se pasa de cuatro estados mentales a una entidad trascendente. Ello se manifiesta en que en la *Carta Séptima* «el Quinto» está por encima del nombre, la definición, la imagen sensible y el conocimiento, mientras que en la *República* (505b-506b), «el Bien» está por encima del placer y del conocimiento. Incluso el símil del sol -a pesar de que es el hijo y no el padre-, que sigue a continuación, tiene una estrecha relación con la llama que arde en alma de la epístola platónica. Cuando en la *Carta Séptima* se dice que «los otros cuatro elementos no pueden ser objetos de un conocimiento auténtico, sin la intuición final de la Quinta», recuerda en el mismo pasaje anteriormente citado de la *República*, donde se dice que «si no lo conocemos [el Bien], sabes también que, aunque conociéramos con toda la perfección posible todo lo demás excepto esto, no nos serviría para nada, como tampoco todo aquello que poseemos sin poseer a un tiempo el Bien». El Quinto es el desconcierto que «coloca a cualquier hombre totalmente en situación de inseguridad e incertidumbre» (*Carta Séptima* 343c5).

Platón plantea una vida de perfección moral, purificación espiritual y aptitudes filosóficas para poder acceder hasta el ser en toda su totalidad. La mística ya había estado manifiesta desde el prisionero que escapa de la Caverna y ve las visiones divinas que emanan de la luz solar del Bien, o del carruaje del alma que vuela hasta la región supraceleste de las Formas eternas³³. En la *Carta Séptima* vuelve a aparecer la imagen de la iluminación interior como resultado de un destello repentino:

(344b4-c1): Cuando después de muchos esfuerzos se ponen en relación unos con otros cada uno de los distintos elementos: nombres, definiciones, percepciones visuales y demás impresiones sensoriales, y se han examinado amistosamente, en las que no hay mala intención

33. Paul Friedländer, con un sinnúmero de ejemplos, sostiene en su obra *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, p. 84, que las temáticas históricas de la mística cristiana, islámica y cabalística, han recibido su estructura de pensamiento de Platón a través de la versión de Plotino.

al hacer preguntas y respuestas, brilla súbitamente la comprensión de cada objeto y el intelecto extiende hasta su límite las capacidades humanas.

El hecho de rozar, frotar o poner en relación cada uno de los niveles entre sí, recuerda el ascenso escalonado del gobernante- filósofo de la República, el cual después de haber contemplado la luz de las Formas, puede distinguir en su verdadera dimensión las sombras de la política. El joven Dionisio al mostrarse incapaz de encender la llama divina, evidencia que no puede convertirse en un auténtico gobernante, que para Platón no puede ser otro sino el místico: aquel que entrena su *noûs* y su santidad moral con vistas a alcanzar las más elevadas y primordiales realidades. Sin embargo, esta hipótesis político—utópica no es efectiva, sobre todo a la luz de obras como el *Político* y las *Leyes* donde se percibe una indecisión política, intentándose bajar a la filosofía del cielo a la tierra.

CONCLUSIÓN

Las relaciones formuladas entre la línea dividida y los cinco niveles arrojan una concordancia apenas tangencial, no existiendo un paralelismo, ni mucho menos una proporcionalidad como ocurre a lo interno de la línea. No se trata sólo de una escasa precisión platónica en el lenguaje filosófico, sino de un cambio de pensamiento en un período de veinte años que transcurre entre una obra y otra. La línea dividida es una representación matemática de los estados de la mente en relación con la realidad, mientras que los cinco niveles conservan el carácter mental y gnoseológico sólo de manera parcial, pues «el Quinto» pertenece al ámbito de lo metafísico. Por consiguiente, puede hablarse de un ontologismo epistemológico de la *Carta Séptima*, donde se subraya un realismo eidético por encima de las posibilidades mentales para ascender en la escala del conocimiento.

Los segmentos concordantes de la línea con los cinco niveles son la *eikasía* con el *eídolon*, y la *nóesis* con el *noûs*. Quizás también podrían aunarse a la *eikasía* el *lógos* y el *ónoma*, y a la *nóesis* la *epistême* y la *orthè dóxa*. Recuérdese que estos dos últimos y el *noûs* son considerados «como una sola cosa». Pero surgen las preguntas: ¿por qué en la *Carta Séptima* se omiten *pístis* y *diánoia*? ¿por qué se toma el nivel más bajo y el más alto, saltándose los escalones

intermedios? ¿el Platón de la vejez se ajusta más a la visión dualista tradicional que concibe un abismo insondable entre el mundo sensible y el mundo inteligible? ¿por qué en la *República* se habla del Bien como una entidad «por encima del conocimiento», mientras que en la *Epístola* se menciona como un «conocimiento final»? Por otra parte, la *orthè dóxa* en la *República* mantiene una condición epistemológica inferior, como propia de la cultura musical de los «guardianes», quienes todavía no han recibido la *paideia* relativa a la geometría, aritmética, astronomía, estereometría y música (es decir, *diánoia*). También resulta sorprendente que la definición (*lógos*) en la *Carta Séptima* tenga un papel tan disminuido, hasta el punto de que es algo intermedio entre *ónoma* y *eídolon*, cuando la definición platónica representa un preliminar indispensable para asir la esencia, o, en otras palabras, es un requisito previo del conocimiento. Aunque ello no significa que la definición por sí sola sea un medio para alcanzar el conocimiento. Aun cuando en la epístola se trata de una definición a partir de una figura visible (el ejemplo del círculo), el hecho de unir mentalmente un conjunto de particulares a partir de una noción que los englobe, no puede dejar de ser algo más elevado que el que sigue en la secuencia, la figura o imagen.

El Platón de la línea es un Platón geómetra, con matices y escalones en el conocimiento, incluso asumiendo en el mundo visible las condiciones para fundar un Estado ideal, mientras que el de los niveles acentúa el *chorismós* entre lo inteligible y lo sensible, al postular una quinta entidad por encima de la mente misma, eliminando en ella estados intermedios y abocándose a una doctrina esotérica.



BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Metafísica*. Trad. trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1970.
- Bravo, Francisco. *Teoría platónica de la definición*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, 2002.
- Brisson, Luc. «Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón», *Méthexis. Revista argentina de filosofía antigua*, vol. VI, 1993, pp. 13-36.
- Cornford, Francis. *La teoría platónica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- Crombie, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón*, 2 vols. Madrid: Alianza Editorial, 1962.
- Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Fogelin, Robert. «Three Platonic Analogies», *The Philosophical Review*, vol. 80, n° 3, 1971, pp. 371-382.
- Friedländer, P. *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, IV. *Platón. El hombre y sus Diálogos: Primera Época*. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, V. *Platón. Segunda Época y la Academia*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Hamlyn, D. W. «Eikasía in Plato's Republic», *The Philosophical Quarterly*, vol. 8, n° 30, jan. 1958, pp. 14-23.
- Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, vol. H. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Krämer, Hans. *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1996.

- Levison, M., Morton A. Q., y Winspear, A. D. «*The Seventh Letter of Plato*», *A Quarterly Review*, vol. LXXVII, n° 307, july, 1968.
- Malcolm, John. «The Line and the Cave», *Phronesis*, vol. VII, n° 1, 1962, pp. 38-45.
- Plato, *The Republic*. Translated by Desmond Lee. London: Penguin Books, 1987.
- Platón, *Diálogos* (vol. VII: *Dudosos, Apócrifos, Cartas*). Trad. Juan Zaragoza. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Platón, *La República*. Edición bilingüe y traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Platón, *Platonis Opera*. 5 vols. Edited by J. Burnet. Oxford: 1900-1907 (seventeenth impression 1985).
- Reale, Giovane. *Per una nuova interpretazione di Platone. Vita e Pensiero*. Milano, 1997.
- Ross, David, *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.
- Smith, Nicholas D. «Plato's Divided Line», *Ancient Philosophy*, 16, 1996, pp. 25-46.
- Szlezák, Thomas Alexander. «A propósito de la habitual animadversión frente a los *ágrapha dógmata*», *Méthexis. Revista argentina de filosofía antigua*, vol. VI, 1993.
- Tarrant, Harold. «Middle Platonism and the *Seventh Epistle*». *Phronesis*, vol. XXVIII, n° 1, 1983, pp. 75-103.