

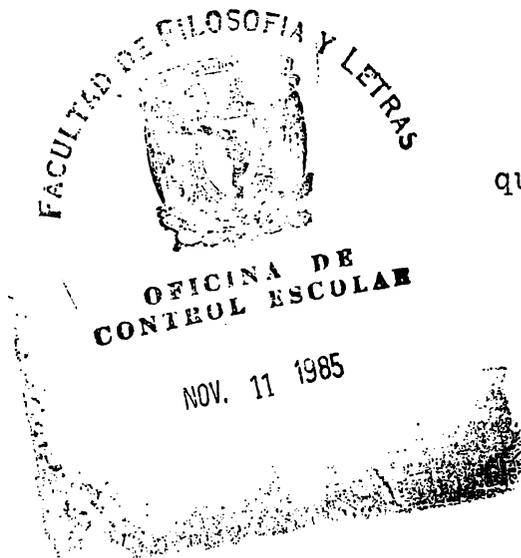
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



LA ULTIMA GNOSEOLOGIA DE PLATON

- X F86  
NOV



T E S I S  
que para optar por el grado de  
Licenciado en Filosofía  
P r e s e n t a :  
Ana Bertha Nova Covarrubias.  
Asesor: Dr. Bernabé Navarro.

México, D.F.

1 9 8 5





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A MIS PADRES.

Aquella noche subí a la montaña  
a ver el firmamento poblado de  
estrellas... Y dije a mi alma:  
cuando poseamos estos mundos y  
el placer, la belleza y la sa-  
biduría de todo cuanto hay en  
ellos, ¿estaremos, por fin, -  
llenos y satisfechos?

Y mi alma dijo: no, no habremos  
hecho otra cosa que alcanzar -  
estos mundos para ir más allá.

G. Leopardi.

## Prólogo

El conocimiento de la filosofía de Platón se ha quedado, comúnmente, en el contenido de los Diálogos, al dejarse de lado una fecunda fuente de información que poco a poco toma fuerza como ayuda para la comprensión de su pensamiento; me refiero a las Cartas, y en especial a la Carta Séptima. Por esta razón, la investigación que aquí se realiza tiene como finalidad exponer La Carta Séptima, su contenido político y pedagógico más importante, así como los puntos gnoseológicos fundamentales y su relación más inmediata con los Diálogos.

Por otra parte, deseo expresar mi gratitud al Dr. Bernabé Navarro por su consejo personal y ayuda durante la preparación del trabajo, reconozco que sus atinadas observaciones frecuentemente me hacían titubear y corregir las ideas que en un momento me parecieron inobjectables. Mi agradecimiento también debe llegar al I.I.F., a su director el Dr. León Olivé y al Secretario Académico del mismo Mtra. Corina de Yturbe, por su invaluable ayuda en la última etapa de la investigación. Finalmente, agradezco a todas las personas que de alguna manera me orientaron y apoyaron, tanto con sus consejos como con sus críticas.

## INDICE

	Págs.
INTRODUCCION	(1)
1) Ubicación General.	(2)
2) Las <u>Cartas</u> como fuente de Información.	(9)
3) La <u>Carta Séptima</u> .	(13)
CAPITULO I. El pensamiento político de la <u>Carta</u> .	(17)
1) Relación con ciertos Diálogos políticos.	(17)
2) Ingenuidad política del filósofo.	(25)
3) Relación política teórica - política práctica.	(33)
CAPITULO II. La última gnoseología de Platón.	(41)
1) Aspectos Generales.	(42)
2) Exposición del excurso.	(43)
3) Recapitulación.	(58)
CAPITULO III. El excurso gnoseológico y su relación con los Diálogos.	(61)
CONCLUSIONES	(99)
BIBLIOGRAFIA	(102)

## Introducción

Al hablar de Platón es preciso determinar a qué período de su vida o de su pensamiento en especial nos referimos, pues los temas tratados en su obra varían según diversos aspectos en cada momento, y la evolución de su pensamiento puede observarse en todos sus Diálogos. Así, cualquier problema que se discute y analiza en sus primeros Diálogos se retoma con nuevos argumentos para recibir nuevas luces ya en su período medio y encontrarse, finalmente, en la última etapa de su pensamiento con una mayor rigurosidad de método y concepciones de una veracidad casi inobjetable. Asimismo, la evolución de su pensamiento no implica que los problemas que trató quedaran acabados, pues parece que su principal preocupación fue presentar al filósofo en el momento de buscar y encontrar, manifestando la duda y el conflicto inherentes a la indagación.

Por esta razón enmarcamos nuestro trabajo en la obra del Platón tardío, donde está condensada su experiencia teórica y práctica, sus enseñanzas, la madurez de su pensamiento y, principalmente, la última visión de su teoría tanto política como gnoseológica, siendo la Carta Séptima la portadora

de dichos datos.

Primeramente tomaremos en cuenta que se considera la obra de Platón de acuerdo con tres hechos fundamentales en su vida, que fueron: la etapa posterior a la muerte de Sócrates; la fundación de la Academia y los sucesos de Siracusa.<sup>(1)</sup> También se toman en cuenta las visitas de Platón a Sicilia que dejaron una honda huella en su vida, casi tan trascendente como la que le dejó Sócrates en su juventud. De cualquier manera, son tres los períodos fundamentales en su obra.

#### 1. UBICACION GENERAL.

En sus visitas a Italia Platón tiene un objeto específico: en su primer viaje parece que le mueve el deseo tanto de entablar comunicación con los pitagóricos del Mediterráneo como de presenciar los fenómenos de la naturaleza -tal sería el caso de la actividad del volcán Etna;-<sup>(2)</sup> en este viaje Platón contaba aproximadamente con 40 años. Su llegada a Sicilia coincidió con el gobierno del tirano Dionisio I, quien tenía como familiar político a Dión, hombre de una naturaleza extraordinaria, que dócilmente aceptaba las enseñanzas de Platón. En esa primera visita parece que

(1) Véase Crombie, I. An Examination of Plato's doctrines. p.11

(2) Véase Guthrie, . A History of Greek Philosophy. p.17

el filósofo no congenió con el tirano, pues Dionisio I, según una leyenda, mandó vender a Platón como esclavo.<sup>(3)</sup> Quizás lo único provechoso del viaje fue que tuvo contacto con Arquitas, tirano de Tarento, estudioso de la filosofía pitagórica.

Al regresar a Atenas fundó la Academia, lugar donde permaneció sus próximos 20 años, dedicado a la enseñanza, investigación y elaboración de su obra. En su escuela se ponía gran énfasis en la convivencia de los miembros, pues la vida común tenía una gran importancia para que, de alguna manera, coincidiesen en forma de vida y de inclinación moral. Otra característica importante en ella fue la necesidad de los banquetes, que se llevaban a cabo de acuerdo con ciertas reglas aplicadas por un maestro de ceremonias, quien debía mantenerse completamente sobrio para conducir la conversación.<sup>(4)</sup> Un ejemplo claro de este ideal de vida se ofrece en el Banquete, donde los convidados despiden al flautista y se encarga cada uno de hacer un discurso sobre el amor. Otro tópico de consideración sería que sus materias de estudio pudieron ser alteradas con el paso del tiempo, desde el momento de su fundación hasta la muerte del filósofo 40 años después. Esto puede observarse por

(3) Véase Plutarco, Vidas Paralelas. Dión. p.

(4) Guthrie, p. 21

la temática de sus Diálogos, que va cambiando de problemas y de enfoques.

A esta vida se dedicaba Platón cuando nuevamente fue llamado a Siracusa a la muerte del tirano Dionisio I, al sucederle su hijo Dionisio el joven. Dión es quien invita a Platón para que eduque a su sobrino político; Platón mismo tiene interés especial en llevar a cabo su ideal de Estado donde el gobernante sea filósofo. Pero infinidad de diferencias se presentan entre el joven tirano y su tío, hasta culminar con la expulsión de Dión al Peloponeso. Platón permanece ahí entre 2 y 3 años, y cuando se inicia la guerra entre Cartago y Siracusa el filósofo se dirige a Atenas para regresar a Siracusa al concluir la guerra. Sin embargo, no se terminaron las diferencias entre Dionisio y Dión, quien todavía estaba exiliado, lo que abrió una enorme brecha entre Platón y el tirano; por ello, para que el filósofo regresara a Atenas tuvo que intervenir su amigo de Tarento, Arquitas. Al regresar a su patria se dedicó a su obra y a su enseñanza, permaneciendo ahí hasta su muerte.

Al regreso de su última experiencia en Siracusa, alrededor del 360 a.C., realizó un considerable trabajo escrito,

donde ratifica algunas ideas ya expresadas anteriormente y expone otras que resultan novedosas en su obra, pues Platón fue esencialmente un investigador, a quien le importó dejar abiertas las investigaciones de un cierto tipo de problemas, a saber, políticos, gnoseológicos, lógicos, ontológicos, etc. Entre las obras que pertenecen a este período están las que se consideran de mayor extensión, así como la Carta Séptima, nuestro tema de investigación, que más adelante abordaremos.

De alguna manera parece que en este período está la culminación de su pensamiento, constituida no por respuestas acabadas a los problemas que se planteó a lo largo de su vida, sino significada en la claridad y exposición correcta de los problemas que le preocupaban, pues con arreglo a su personal manera de ver las cosas, no consideró que la filosofía fuera una esfera de descubrimientos teóricos inalterables, sino una reorganización de todos los elementos fundamentales de la vida, que le preocupan al consagrado a la filosofía. (5)

Esta investigación se ha enfocado al último período de la vida de Platón, porque a éste pertenece la Carta Séptima, que parece haber sido escrita después de su experiencia

(5) Jaeger, W. Aristóteles, p.36

en Sicilia y del asesinato de Dión, pues probablemente tuvo necesidad de explicar los hechos acaecidos y su participación en ellos, y la Carta es el único documento que nos habla directamente de éllo. En esta Carta hay doctrinas políticas y gnoseológicas, que tienen una relación directa con su producción de entonces.

Parece que en esta etapa realizó importantes cambios en su pensamiento que fueron significativos; por ejemplo, el "comunismo" que se bosqueja para el Estado en las obras de su anterior período, se pierde para dar paso a un nuevo orden, que se realizará de acuerdo con una adecuada legislación, encabezada por un hombre que tenga las mejores cualidades para dirigir el Estado, un hombre capaz de persuadir a la multitud para conducirla a una vida de justicia y elevación humana, y de ver por el individuo en calidad de ciudadano con sus deberes y derechos propios, ya que la finalidad que tenía en mente el último Platón era averiguar la forma mediante la cual la comunidad humana perdurase, en lo que no olvidaba las muestras de decadencia que aquélla arrastraba consigo; por ello, parece que sus últimas obras están llenas de un mayor realismo, en cuanto a la organización de la vida comunitaria.

El desarrollo teórico de dicha organización social, no pierde de vista ningún aspecto importante para el logro del orden que se deberá llevar a cabo. Las variantes de enfoque con relación a lo que anteriormente dijo están en diversos elementos, como: el dirigente del gobierno, la legislación del Estado, el ya mencionado alejamiento del "comunismo", el papel de la mujer en su sociedad, la educación de los niños y la juventud, el conocimiento de la política que debe tener el hombre de Estado, etc.

En este momento también parece acentuarse en su obra una cierta tendencia religiosa (que tiene aspectos dogmáticos), tanto para la justificación de ritos y prácticas que se realizarán en el Estado, como en las teorías cosmogónicas que nos presenta, donde afirma que la única verdad es Dios, el creador y padre de todo lo existente, quien se encarga de construir este mundo de acuerdo con la contemplación de las ideas de un mundo superior, alejado totalmente del hombre común. Esta exégesis de la creación del universo tiene como finalidad poner en evidencia que las cosas imitan a las ideas, esto es, participan de ellas, pues así explica la relación que guarda la materia con la idea de la que toma existencia. Su teoría de las ideas parece evolucionar en sus últimos años,

pues en su concepción original parecen tener una realidad inmutable, que no explica su relación con el mundo existente. Al final, las ideas constituyen un mundo espiritual y dinámico, del cual surge en forma imperfecta todo lo sensible de que tenemos conocimiento.

En relación con su teoría pedagógica, parece no variar lo ya dicho, pues reafirma su interés por el desarrollo íntegro del hombre tanto físico como espiritual, poniendo gran énfasis en la perfección de sus potencias intelectuales. De igual manera, su pensamiento ético tampoco tuvo variaciones: en efecto, reafirma que el mejor bien para el hombre es la sabiduría, contraria al placer sensual, ya que las cosas de la mente son superiores a todos los goces de los sentidos, y el placer mayor lo encuentra el hombre al indagar la verdad.

En este período parece que se articula lo práctico con lo concreto, pues no sólo se preocupa por describir las características del hombre de ciencia, del estadista, o del hombre que se considere sabio, o por indagar la esencia y leyes del conocimiento, el ser y el no-ser, los medios por los que conocemos o el fundamento de la ciencia, sino que

también intenta llevar a la práctica una forma de gobierno diferente a la que se vivía, acorde con sus enseñanzas en la Academia.

## 2. LAS CARTAS COMO FUENTE DE INFORMACION.

Aparte de la información que encontramos en los Diálogos, existe otra fuente que recientemente ha adquirido gran importancia entre los estudiosos de Platón para el conocimiento de su doctrina; me refiero a las Cartas,\* que ofrecen datos de considerable valor, principalmente la Séptima; por ello se verá qué lugar ocupan en el Corpus platónico.

Las Cartas son trece en número, de las cuales ocho están relacionados con los acontecimientos que le sucedieron a Platón tanto en sus viajes a Siracusa como a su regreso a Atenas, así como a la caída de la tiranía en Sicilia; las demás están destinadas a hombres con quienes existía cierta afinidad filosófica. Sin embargo, su estudio se hace necesario para conocer ciertos hechos que nos clarifican tanto la situación histórica y social como las concepciones e investigaciones de Platón.

\* Existe una gran polémica al respecto, pues los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre su autenticidad; sin embargo, la mayoría acepta como auténticas la Séptima y la Octava, no sólo por contenido sino también por estilo. Véase pag. 16.

Las Cartas se pueden ordenar en tres grupos fundamentales, de acuerdo con las personas a quienes van dirigidas: por ejemplo, las Cartas I, II, III y XIII, a Dionisio II, tirano de Siracusa; las Cartas IV, VII, VIII y X a Dión, a sus parientes y amigos; las Cartas V, VI, IX, XI y XII a varios jefes y hombres de Estado. La cronología de cada una de ellas es muy difícil de establecer, sólo se sabe que fueron escritas después del 2o. viaje de Platón a Sicilia, esto es, de 367 a.C. en adelante.

La ubicación histórica de las Cartas ha sido muy discutida; sin embargo, no hay duda de que su contenido se refiere a sucesos y hombres de la última etapa de la vida del filósofo. El material con que se cuenta al respecto es escaso, ya que se perdieron las obras de los historiadores de los siglos IV y III a.C.; lo único que se conservan son fragmentos, que por su brevedad sólo permiten hacer conjeturas aproximadas. La mayor parte del material que se conserva sobre lo descrito en ellas pertenece a la primera mitad del siglo 1o. a.C. Ahora bien, parece que en el siglo III a.C. fueron reunidas y ordenadas con los Diálogos en tetralogías por Aristófanes de Bizancio, según lo anota Diógenes Laercio,<sup>(6)</sup> pero no se sabe ni el número que registró

(6) Laercio, D. Lives of eminent philosophers. III, 62.

ni la organización que les dio. Asimismo, de acuerdo con el mismo Diógenes<sup>(7)</sup> un filósofo llamado Trasilo, perteneciente al grupo denominado platonismo medio, las catalogó como ya se había hecho, pero ya perdida la de Aristófanes, la catalogación quedó unida al nombre de Trasilo.

Por otra parte, el empleo que hicieron de la Carta los historiadores como fuente de lo acontecido en Siracusa durante los siglos IV y III a.C., sólo fue a partir de la primera mitad del siglo I a.C., especialmente autores como Plutarco y Cornelio Nepote.<sup>(8)</sup> Por esto, los apoyos históricos con que se cuenta son escasos y de poca confiabilidad por la fecha en que se los sitúa en relación a la época para la que sirven como fuente de información. Asimismo, el interés que ha despertado en nuestro siglo la investigación de las trece Cartas es la fuente de múltiples trabajos que intentan demostrar su importancia como instrumentos fidedignos para conocer tanto el pensamiento como la actividad de Platón en el último período de su vida.

De acuerdo con las investigaciones filológicas realizadas, existen indicios que evidencian, en algunos casos, similitud de estilo entre los Diálogos de vejez y algunas de

(7) id., III, 161.

(8) Plutarco, Vidas Paralelas. Dión. Cornelio Nepote, Vidas de Ilustres Capitanes. Dión.

las Cartas. La dificultad que entonces se presenta es la confiabilidad en el estilo, pues la similitud no sería suficiente prueba, ya que se debe tomar en cuenta el funcionamiento de la Academia en el tiempo en que se las sitúa, de manera que más de un discípulo podría haber admirado tanto a su maestro que imitase su estilo y escribiera sobre los temas que eran importantes en ese momento en la vida de la Academia. Sin embargo, cualquiera que sea el resultado gracias al apoyo que se tenga en el estilo, ayudará a ubicarlas, ya sea en el período de la vejez de Platón, ya inmediatamente después de su muerte, o tal vez muy alejadas del tiempo del filósofo. Asimismo, se debe tomar en cuenta que la carta como género literario fue establecida aproximadamente entre el siglo II y I a.C., lo cual implica que se debe tener una cierta prudencia en la investigación, por la falta de datos seguros acerca de ese género literario en el tiempo del Platón de la Academia.

Desde el punto de vista filosófico, de las trece Cartas sólo dos se ocupan de problemas gnoseológicos; en cambio, el pensamiento político de Platón de alguna manera está en todas ellas; su ideal del Estado, quiénes lo gobernarían y como lo harían, y además las características que debe po-

seer el hombre que lleve el mando. La teoría política de los Diálogos es visiblemente la de las Cartas; en realidad, no existe variación o cambio significativo de lo que está en ellos. Bien se podría considerar el contenido político de las Cartas como el intento de llevar a la práctica la doctrina de Platón conocida por todos, acerca del gobierno del Estado. De esta manera, parece que sólo se refuerza lo conocido de él, sin que por ello se las considere como obras realizadas por la mano del filósofo.

Entre todas, la Carta escogida para nuestra investigación, es decir, la Séptima, es la de mayor extensión, importancia e información respecto a la vida del filósofo en sus últimos años, su círculo, su pensamiento político y gnoseológico, así como también la situación política de Sicilia, que fue la ciudad más importante de entonces en el mundo Mediterráneo.

### 3. LA CARTA SEPTIMA.

Esta Carta está dirigida a los parientes y amigos de Dión, quien fue un seguidor muy querido del filósofo, ya que por él decidió ir dos veces a Siracusa con la intención de es-

tablecer un Estado racional sobre la base de la colaboración de un joven tirano y un sabio legislador; <sup>(9)</sup> de esa manera el Estado quedaría bajo el gobierno adecuado donde imperarían las mejores leyes para todos los ciudadanos.

En la primera parte de la Carta hay una exposición autobiográfica de los hechos que Platón vivió en su juventud, las causas que lo llevaron a olvidarse de las actividades políticas para dedicarse totalmente a la filosofía. Más adelante nos habla del ideal de Estado que tenía en mente antes de llegar a Siracusa, de los grandes deseos de realizarlo, así como de la situación que prevalecía en Sicilia a la muerte de Dionisio el viejo. Entre estos eventos también está la caracterización del hombre que se dedique a la filosofía seguida de una digresión gnoseológica, donde se contienen en una forma sintetizada algunos puntos de la teoría platónica del conocimiento expuesta en los Diálogos.

El estilo de la Carta nos recuerda en varios aspectos - el de los Diálogos; por ello, al leerla no experimentamos tanta extrañeza, aun cuando el género literario sea diverso. Su cronología oscila entre 354-352 a.C., fecha en la que el Platón tardío ya escribía sus últimos grandes Diálogos.

(9) Leyes, 709c-710.

En cuanto a la temática filosófica, una de las dos Cartas que tiene cierto contenido gnoseológico (la Segunda), no se puede afirmar que tenga relación directa con lo expuesto en los Diálogos, pues su doctrina es totalmente ajena a ellos. Se trata de una exposición del primer principio del conocimiento, que en forma enigmática Platón expone a Dionisio II, tirano de Siracusa, tesis que no aparece en ningún otro pasaje del filósofo. En cambio, el análisis del conocimiento hecho en la digresión gnoseológica de la Carta Séptima es, a mi juicio, una condensación de la teoría del conocimiento que Platón expuso desde sus Diálogos de transición hasta los de la vejez. En efecto, esta Carta contiene una síntesis de diversos problemas gnoseológicos fundamentales en la obra del filósofo, pues en ella son expuestos los medios por los cuales se obtiene el conocimiento, el método que emplea el entendimiento para alcanzarlo, el ámbito donde se puede llevar a cabo dicha actividad, el lenguaje como medio de comunicación frágil para exponerlo y las características del hombre que se dedique a su investigación.

Un problema que ha preocupado mucho a los estudiosos modernos de Platón es la autenticidad de la Carta; algunos -

investigadores tuvieron como única finalidad argumentar a favor o en contra de ello. Pero la mayoría de los estudiosos del tema como Taylor, Ross, Jaeger, Stenzel, Von Fritz, Bluck, Pasqualli, Morrow, etc. Aceptan indiscutiblemente su autenticidad. Asimismo, otros la rechazan rotundamente: así, Robin, Gulley, Cherniss, Boas, Müller, etc. la consideran falsa. Otra posición de importancia fue la de considerarla auténtica con excepción del excursus gnoseológico como Ritter. Sin embargo, independientemente del problema de la autenticidad, para nuestro interés no es necesario tomar posición al respecto, ya que su contenido es lo que interesa, y no cabe duda que es platónico. Con tal base se realizará la investigación.

La preocupación fundamental de este trabajo es evidenciar cuál fue la gnoseología que concibió Platón al final de su vida, sus últimas reflexiones sobre el problema del conocimiento, meollo principal de la Carta, así como sus reflexiones de tipo político y biográfico que contiene.

## CAPITULO I

## EL PENSAMIENTO POLITICO DE LA CARTA.

Toda doctrina política se basa en un ideal de Estado, y cada hombre la tiene de acuerdo con su experiencia. La idea que tuvo Platón del Estado fue modificada a lo largo de su vida, en cada momento específico la determinó de acuerdo con sus circunstancias. Por ello, la última caracterización que tenemos parece la más completa y la que más se acerca a la realidad de su tiempo; en este caso, la Carta Séptima expone esa última visión del filósofo. Ahora bien, el pensamiento político contenido en ella puede abordarse desde tres perspectivas, que son: 1) la relación entre el pensamiento político expuesto en ella y el de ciertos Diálogos relativos al mismo tema, a saber, la República, el Político y las Leyes; 2) la notable ingenuidad del filósofo sobre la práctica política; 3) el problema fundamental que se presenta entre el poder activo y el pensar.

## 1.- RELACION CON CIERTOS DIALOGOS POLITICOS.

Desde la perspectiva de la teoría política, la Carta -

guarda una relación muy estrecha con los Diálogos platónicos más importantes al respecto, es decir, la República, el Político y las Leyes, donde están las intenciones y proyectos del filósofo acerca de la organización y el orden que más le conviene al Estado. En este inciso, por tanto, se hará una comparación entre la Carta y estos Diálogos. Ahora bien, debo reconocer que aquélla en contenido y estilo se asemeja a los escritos del período de la vejez de Platón, sin que por ello deje de guardar afinidad con afirmaciones fundamentales presentes en su obra fuera de este período.

En toda la obra política de Platón existe una gradación en la manera como concibe la organización de la vida comunitaria, por ello, en los Diálogos mencionados hay un esquema genérico que se puede observar como etapas sucesivas de la vía del optimismo a la resignación, pues el tipo de organización que propone en la República parece imposible de llevarse a cabo, así las propuestas del Político y las Leyes son más viables de realizarse. Este es el sentido que tiene la gradación, pues deja a un lado el ideal utópico de vida comunitaria para enfrentarse a la realidad que se vive, donde deben establecerse leyes y reformas necesarias para una mejor vida ciudadana.

Este paso o cambio de mentalidad parece responder a la situación que le tocó vivir, no sólo en su juventud, <sup>(1)</sup> en la gran ebullición que había en Grecia, donde los cambios de gobierno se realizaban continuamente, sino también en los acontecimientos que observó en sus visitas a Siracusa, cuando entabló relaciones con el joven tirano.

La organización del Estado propuesta en la República - responde a la creación de un orden social, que se establecerá al momento de fundarse una ciudad, donde se jerarquicen las actividades de los individuos de acuerdo con sus capacidades y aptitudes, teniéndose en mayor estima aquellos quienes en algún momento dado deberán gobernar y representar al Estado. Estos individuos serán seleccionados de acuerdo con la: "Facilidad de aprendizaje, memoria, penetración, y sus acompañantes, juventud de espíritu y riqueza del alma...", <sup>(2)</sup> cualidades que no posee la mayoría, sino unos cuantos, quienes deben prepararse para gobernar la ciudad. Aquí se inicia desde cero, por ello es factible detenerse en considerar a los que serían las personas más capacitadas para dirigir el gobierno. Esas personas, para Platón, sólo podían ser los filósofos, ya que, desde su perspectiva, el amante de la sabiduría posee esas cua-

(1) Carta Séptima 324c. Todos los pasajes de la Carta son traducción personal mfa.

(2) República, 503c. También Carta Séptima 340d.

lidades y como consecuencia es la persona indicada para gobernar después de una ardua preparación.

El Platón del Diálogo consideró que aquel hombre que dedicó la mayor parte de su vida a estudiar y reflexionar sobre la verdadera naturaleza de las cosas, ajeno al mundo convencional, era la persona adecuada para dirigir un Estado, ya que ello sería la garantía de su tranquilidad, pues "... la ciudad donde toque el gobierno a quienes menos ansiosos estén de mandar, será necesariamente la mejor gobernada y la más exenta de disenciones..."<sup>(3)</sup> El filósofo sería la persona que menos deseos tendría de gobernar, pues en la búsqueda de la verdad encuentra el mayor placer de su vida y por ello mismo no deseará dejar ese mundo de investigación para introducirse en uno lleno de envidias y deseos de poder. Pero es necesario que lo abandone por un tiempo para organizar y establecer lo más conveniente para todos los ciudadanos.

En la Carta habla Platón de su participación en los intentos de transformar un mal gobierno; no habla de la fundación de un Estado, sino de la manera de cambiarlo para que cumpliera lo más posible con sus ciudadanos. No parte

(3) República 520d.

de cero, sino de la organización ya establecida que el joven tirano había heredado.

Por esta razón, quizás, el punto fundamental del idealismo platónico que contiene la Carta es la afirmación que hace al reconocer lo mal gobernados que estaban los Estados de entonces y decir: "... los males del género humano no cesarán hasta que, o bien el género de los que son recta y verdaderamente filósofos lleguen al poder en los Estados, o bien que los gobernantes por alguna suerte divina lleguen a ser realmente filósofos..."<sup>(4)</sup> Este eco se pierde en la distancia, pues la realidad mostró cuán difícil e imposible era de llevarse a cabo. Este pensamiento lo tuvo Platón antes de lo sucedido en Siracusa, cuando solamente brillaba en él la preocupación política teórica, cuando no imaginaba las dificultades que presentaría al intentar realizarlo; y en verdad no pudo realizarlo, pues la vida siracusana<sup>(5)</sup> jamás le facilitaría a quien viviere en ella una forma de vida superior, es decir, una vida donde el hombre llegase a ser sensato, serio y mesurado al buscar su superación personal.

La forma de vida entre desenfrenos y derroches era la -

(4) Carta Séptima, 326a9-b4. República, 473d-e y 501e.

(5) Carta Séptima, 326b4. Rep., 404cd. Leyes, 695e8-696a4

causa de que la mayoría de las ciudades estuvieran sojuzgadas por gobiernos que impedían el desarrollo íntegro del individuo, a saber, las tiranías, oligarquías y democracias, que para Platón merecían un rechazo total por la incapacidad y violencia de quienes las representaban. Contraria a esta enumeración en el Político<sup>(6)</sup> presenta la forma de gobierno que le parece apropiada para los Estados, pues bajo ella existiría una vida libre y ordenada para los ciudadanos.

La diferencia de niveles en que estaba la teoría del filósofo y la organización política que vivía fue la causa del viraje de su pensamiento, de un Estado ideal a un Estado regido por leyes y gobernantes, sin dejar de inclinarse por una organización que fuera lo más perfecta posible. Sin embargo, se debe observar que Platón, ya al final de su vida, tuvo predilección por una determinada forma de gobierno y ésta lo fue la monarquía,<sup>(7)</sup> que presentaba las características ideales para preservarse el mayor tiempo posible, ya que sólo un individuo la representaría y por ello habría un mejor desarrollo, garantía de su vigencia.

(6) Político, 302e10.

(7) Id. 302e.

Del marcado idealismo de la República pasa a la monarquía del Político y de ella a un cierto realismo, donde reconoce que no es posible partir de cero sino adecuarse a las circunstancias reales. Ahora ya no habrá selección entre los más capaces; será suficiente educar y aconsejar a quien esté en el poder para establecer por este medio un estado que sea lo más conveniente para quienes viven en él. En toda la Carta hay una tendencia a instaurar un cierto orden legal de carácter aristocrático moderado, donde se dé primacía a la inteligencia para constituir un ejemplo a seguir entre los gobiernos de entonces, es decir, entre las tiranías despóticas o totalitarias.

Aquí encuentra eco la afirmación que está en las Leyes, relativa a un buen gobierno, que se sustenta en la colaboración de un sabio legislador y un tirano, quien deberá tener ciertas características necesarias para dejarse conducir y educar por el legislador, así "... será joven, de buena memoria, con penetración, valor y elevación de sentimientos..."<sup>(8)</sup> Cuando el tirano tuviese estas cualidades, sería afortunado si apareciera un legislador que se encargara de establecer las leyes que conformarían la constitución. Estos elementos asegurarían la dicha del Estado, no

(8) Leyes, 709e7.

habría grandes problemas por superar, pues al ser uno el - gobernante, las dificultades serían mínimas, ya que convenciendo al tirano no habría ningún otro problema.

La relación entre el legislador y el tirano sería agradable, tendrían en mente no sus intereses personales sino el bienestar de la comunidad. Pero el problema que se le presentó a Platón fue que el joven tirano no tenía las cualidades para dejarse conducir y temía que en cualquier momento le arrebatasen el poder; <sup>(9)</sup> carecía de la templanza - de espíritu y de la sabiduría que le hubiese permitido con su conducta ser un ejemplo para todo el Mediterráneo, pues se hubiera demostrado que era posible modificar un Estado, teniendo en mente el bienestar general.

La certeza del buen funcionamiento del Estado la representaba el tirano, quien marcaba el camino por el que debía marchar el pueblo "... baste que les trace con su conducta lo que han de seguir, que apruebe y recompense ciertas acciones, que condene otras..."<sup>(10)</sup> Así, cuando el tirano deseara cambiar las costumbres de su Estado, no tendría grandes dificultades, solamente debería marcar la ruta con su ejemplo, que con gusto seguirían sus conciudada-

(9) Carta Séptima, 333c.

(10) Leyes, 711b8.

nos. Esta es la manera más sencilla de conducir un Estado, pues si el tirano lo quería, podría conducir a sus ciudadanos por el camino de la virtud, único adecuado para el desarrollo íntegro del individuo.

## 2.- INGENUIDAD POLITICA DEL FILOSOFO.

En la Carta es muy notable la ingenuidad política de Platón, conocedor de preocupaciones de orden ético totalmente extraños al mundo de la política activa, a sus leyes y métodos. La ingenuidad de un hombre que vivía en un mundo de investigación intelectual, ajeno a las decisiones de unos cuantos, quienes ostentaban el poder, que no tenían la menor idea de organizar la vida ciudadana de acuerdo con lo que fuese mejor para todos, sino que sólo atendían sus intereses particulares. Así, todos los intentos del filósofo formados en la Carta para propiciar los cambios necesarios y establecer un Estado conveniente, fueron rechazados en su totalidad por quienes tenían el poder de realizarlos.

Esta ingenuidad fue la causa de que Platón intentara erradicar la ignorancia, el principal obstáculo que había

para cambiar la tiranía, ya que de ella "... se generan para todos todos los males...",<sup>(11)</sup> pues comúnmente se presenta en aquellos hombres que, a pesar de juzgar que algo es bueno o bello, le tienen aversión, o que cuando reconocen lo injusto o lo malo, lo aceptan rechazando el juicio de la razón. De este modo, cuando la ignorancia impera en la naturaleza humana rebelada contra los mandatos de la razón, hace que degeneren la conducta del individuo tanto en sus --pensamientos como en sus acciones. Asimismo, cuando la ignorancia impera en el gobierno del Estado, los ciudadanos-- se rebelan contra sus magistrados y desean apropiarse del poder, vengándose de quienes gobernaban antes que ellos. El erradicar la ignorancia requería educar al tirano mediante consejos para que, poco a poco, deseara cambiar de forma de vida, pues como él no había recibido educación en su niñez ni en su juventud, tenía una gran necesidad de adquirirla. El tirano estaba desprovisto de educación, requería de los mayores esfuerzos para reparar tal desgracia y así convertirse en un hombre sensato, que viviese conforme a la razón,<sup>(12)</sup> y deseara implantar las mejores leyes para sus ciudadanos.

La educación que propone Platón no solo debía recibirla

(11) Carta Séptima, 336b.

(12) Id. 331e.

el tirano sino también sus parientes y amigos<sup>(13)</sup> para formar una *ἑταίρεια*, es decir, una comunidad de amigos no por una amistad superficial sino por el interés común, tanto en vista de un ideal político como de una convivencia filosófica. La ingenuidad de Platón es evidente, pues pretende que el tirano se rodee de gente deseosa de una vida ordenada, de buscadores de virtud, de hombres que encuentren el placer no entre desenfrenos y derroches sino con el deseo de superación personal. Consideraba el filósofo que ese paso sería definitivo para cambiar la situación que prevalecía en Siracusa, pues Dionisio no estaba rodeado de las personas indicadas, solamente de aduladores que temían perder su sitio en la corte, a quienes no les importaba el buen desarrollo del Estado.

Si se realizaba la comunidad entre los parientes y amigos del tirano, éste podría unificar el imperio que había heredado de su padre, quien carente de ellos<sup>(14)</sup> no se había apoyado en nadie, teniendo muchas ciudades despobladas por carecer de personas de confianza a quienes establecer en el poder. La falta de amigos y una buena legislación eran las causas de la terrible situación que vivía Sicilia; sin embargo, Platón desea educar al tirano para ponerlo a la cabe

(13) Id. 331e.

(14) Id. 332c.

za del gobierno, pues "... en toda sociedad, cualquiera - que sea su objetivo, si ha de ser ordenada, necesita un jefe..."<sup>(15)</sup> Y el jefe debe ser la persona más capacitada para llevar el mando; de este modo, fácilmente podría engrandecer su Estado tanto por su capacidad como por la colaboración de personas cercanas, que coincidiesen con su manera de pensar.

La educación del jefe como la de sus colaboradores más cercanos debía llevarse a cabo para transformar la vida en Siracusa. Ahora bien, la importancia que tiene la preparación del tirano es un factor determinante para que en el Estado impere una legislación igual y común<sup>(16)</sup> para todos los ciudadanos; el mismo tirano estaría sujeto a ello, las leyes no sólo debían ser obedecidas por los ciudadanos sino también por el gobernante. Aquí se alude a una legislación empírica concreta donde se establecen las leyes que regirán la vida del Estado.

Si ya en las Leyes Platón intentó trazar un plano moderadamente realista de la sociedad y del Estado, parece que en Siracusa intentó llevarlo a cabo. En la Carta afirma: "Que Sicilia no se someta al poder de hombres despóticos,

(15) Leyes, 640a2.

(16) Carta Séptima, 337c.

ni ninguna otra ciudad, ...sino a las leyes..."<sup>(17)</sup> Su intención era evidente: ninguna ciudad podría prevalecer bajo el dominio de los intereses de unos cuantos, a quienes no les importaba el fortalecimiento o caída del gobierno.

Comúnmente el ejercicio de la autoridad era un acto de fuerza en la tiranía, jamás voluntario; por ello, si se instaurase un gobierno que tuviese las mejores leyes para sus ciudadanos, por consentimiento propio, todos se sujetarían a ellas, pues tendrían la garantía de que respetándolas jamás serían injustas para con ninguno de ellos, -- Asimismo, que los castigos que se impusieran a quienes las transgrediesen no tuvieran otro interés que el de evitar que se transgrediese nuevamente en el futuro por alguna razón.

Los consejos que dá Platón, los ofrece en forma similar en otros Diálogos, es decir, a la manera de un médico que cuida la salud de un hombre enfermo, prescribiendo sólo a aquel que llevará a cabo lo que se le ordene, pues, de otra manera, sería infructuoso tratar con hombres que no tomaran en cuenta los consejos necesarios para curarse.<sup>(18)</sup> La situación de Sicilia era de gravedad, su mal gobierno era una -

(17) Id. 334c.

(18) Id. 330de.

enfermedad que debía erradicarse para que se fortaleciera y se iniciara una nueva vida. Por ello se necesitaba un cambio completo en la tiranía, se debían dejar de lado los intereses de una minoría y organizar el gobierno de acuerdo con el bien general.

Aconsejar en esas condiciones representaba un gran peligro para Platón, pues su mente e intenciones estaban al margen de los beneficios personales que le pudiesen redituarse; su único interés práctico era establecer un orden social que permitiera a todo individuo desarrollarse en forma íntegra, tanto de sus cualidades físicas como morales e intelectuales.

Al instaurar el gobernante un orden legal adecuado tanto para él como para los ciudadanos, todos coincidirían en afirmar que el mayor servicio que se haría a la patria y a los conciudadanos sería la obediencia a las leyes, -- mostrándose durante toda la vida como los más fieles servidores, incapaces de pasar por alto sus mandatos. Este es un anhelo que todo individuo posee: tener las leyes más adecuadas que le permitan el libre desarrollo de sus capacidades, así como la seguridad de que todo acto injusto --

que se cometa será castigado, salvaguardándose su integridad en la sociedad.

Platón considera que cuando se tiene una idea precisa de lo que se quiere, se debe luchar hasta el último momento con tal de realizar su objetivo, por ello afirma: "Nada hay más recto y hermoso para quien anhele los mejores bienes para sí mismo y para su ciudad que sufrir lo que haya que sufrirse..."<sup>(19)</sup> El filósofo acepta resignado que toda actividad humana requiere esfuerzo y también sufrimiento. Quizás por ello muy pocos hombres buscan en realidad lo que más conviene tanto para su desarrollo personal como para la organización de su ciudad. La observación de los acontecimientos en Siracusa y la ingenuidad de su pensamiento muestran que sólo aquel quien lo llamó, Dión, con la intención de cambiar el gobierno de Sicilia fue quien tuvo ese fin, fue el único, al igual que Platón, quien sufrió las consecuencias de la ignorancia de los hombres que deseaban el poder; éstos no tuvieron resentimiento alguno, pues en su mente no había cordura ni sensatez que les detuviera en sus actos.

Platón fue a Sicilia con la intención de despertar en -

el tirano el deseo por el género de vida del filósofo, y - de esa manera evitar los actos de violencia que no le redituasen nada conveniente ni a él ni a su Estado. Pero no - fue posible que realizara sus intenciones, ya que las adulaciones y temores de Dionisio se lo impidieron; por ello, padeció toda suerte de peligros sin amedrentarse en ningún momento, pues afirmaba "... hay que considerar como un mal menor sufrir grandes delitos e injusticias que hacerlas..."

(20) Aquí se resume la actitud de Platón frente a las adversidades que no pudo superar, pues ante la ignorancia y despotismo del tirano prefirió ser injuriado que injuriar, -- aceptó todos los agravios que le hacían quienes temían perder su lugar en la corte y le envidiaban por estar al margen de los deseos de poder que ellos tenían.

Esta afirmación es fundamental en el pensamiento de Platón, pues caracteriza lo que él considera la actitud del - hombre sensato, aquel que no desea cometer injusticia por - la creencia de que hay un mundo fuera de éste al que irá, - donde se evaluará cuanta injusticia cometió en la vida; <sup>(21)</sup> por ello el hombre deberá preocuparse no por parecer justo sino por realmente serlo. Sólo esta máxima permite la felicidad humana tanto en esta vida como en la otra. El hombre

(20) Id. 335a7.

(21) Gorgias, 527b.

sensato no se intimidará ante las agresiones que le hagan quienes lo envidian, insultan o desprecian, ya que nada terrible sufrirá, si realmente es justo; pero como estos conceptos no los entendía la mayoría por carecer de una conciencia moral, no sirvieron de nada en su participación en Siracusa; solamente Platón y algunos cuantos, quienes habían escuchado sus doctrinas, sabían la trascendencia de su valor.

La causa por la que el filósofo aceptó participar en Siracusa fue la responsabilidad de sí mismo, pues no quería "...dar la impresión de ser alguien de palabras simplemente, y no quería comprometerse en ninguna tarea..." (22) Debía demostrar que no sólo hablaba de lo que se podía hacer, pero que nunca intentaba poner manos en el asunto. Este fue el momento de actuar y no se retractó ante él; sabía que poco o casi nada podía realizarse en Sicilia, pues los deseos de quien gobernaba estaban muy alejados de sus concepciones. Nada le detuvo, su ingenuidad y responsabilidad quedarón plasmadas en la Carta.

### 3.- RELACION POLITICA TEORICA - POLITICA PRACTICA.

(22) Carta Séptima, 328c.

Para Platón, después de su experiencia en Siracusa, fue de primordial interés explicar cómo la política práctica - se mantenía totalmente al margen de sus ideales políticos, contraria a la política teórica que se sustentaba en ellas. Según nos narra en la Carta,<sup>(23)</sup> de joven sintió grandes deseos de participar en la política activa, pero, al observar como realizaban las cosas quienes gobernaban, decidió mantenerse al margen de tales acciones. Asimismo, presenta como un problema fundamental la relación entre poder y pensar, es decir, entre la política activa y la reflexión en torno a la política, pues la situación concreta de un Estado permanecía al margen de un pensamiento bien elaborado que lo sustentara y sólo tenía como finalidad la conveniencia de una minoría. Por el contrario, la reflexión racional va más allá de satisfacer los deseos de unos cuantos, su objetivo es la elaboración de las mejores disposiciones que constituyan un Estado. Además, solamente esta reflexión podrá transformar una situación política que existe de hecho, pero que es anacrónica o injusta para con sus ciudadanos, en una contraria que permita el mejor desenvolvimiento de los mismos.

Quizás una de las grandes herencias que tenemos de la fi

(23) Id. 325a.

losofía antigua es el problema fundamental entre poder y pensar, en el cual se presenta claramente la cuestión de la norma ética, es decir, la importancia de la conciencia moral en todo individuo social que se desarrolle en una comunidad. Para que el hombre adquiriera conciencia de su obligación moral, debe pasar por una constante preparación que poco a poco le permita observar y distinguir la calidad de sus actos, si son justos o no, así como separarse de todo aquello que le impida seguir el camino conveniente, tanto para evitar injusticias como para corregirlas. La reflexión racional tiende a clarificar en el individuo la subordinación a que debe someterse frente a los lineamientos morales.

Sin embargo, quizás las causas de la preocupación del filósofo por una política justa, bien podrían ser los acontecimientos que por suerte le tocó vivir: presencié una parte de la Guerra del Peloponeso, los cambios de regímenes en Atenas y los crímenes que cometían quienes llegaban al poder, tanto contra sus enemigos como contra quienes se negaban a colaborar con ellos; así, los destierros, asesinatos, confiscaciones de bienes, anulación de derechos civiles, etc., eran comunes en su juventud.<sup>(24)</sup> De estos actos el que más le impresionó fue la condena de Sócrates, a quien-

(24) Id. 325ab.

consideraba "el más justo de los hombres de entonces",<sup>(25)</sup> que jamás se atrevió a cometer injusticia ni contra su ciudad ni contra particular alguno.

Para Platón la relación que guarda la política activa y el pensar necesariamente recaé en la educación que tenga el gobernante. Por ello, la política activa que se vivía en Sicilia estaba totalmente al margen de estos pensamientos; las leyes que en ella prevalecían no se habían establecido teniendo en mente el bienestar general, pues "...ninguna ciudad podría gozar de tranquilidad, gobernada según cualesquiera leyes, con hombres que creen que hay que derrocharlo todo en excesos, y que piensan respecto de todas las cosas, que deben vivir en la inacción a excepción de la buena mesa, de las bebidas y de los intentos esforzados que conduzcan a los goces afrodisiacos..."<sup>(26)</sup> La ignorancia prevalecía entre quienes ostentaban el poder, sólo lo deseaban algo para tenerlo, su posición de jefes les parecía suficiente para llevar a cabo todos sus caprichos.

Los legisladores establecían las leyes al tener en mente sus pretensiones y apetitos sin salvaguardar la tranquilidad de su ciudad. Esta forma de vida era el reverso de

(25) Id. 324e.

(26) Id. 326cd.

la que postulaba Platón en sus enseñanzas, pues sabía que la justicia, así como la igualdad de leyes y derechos entre los ciudadanos, tendrían su aparición solamente en -- una sociedad donde existiera una formación y responsabilidad ética por parte de los gobernantes, quienes se las inculcarían a sus ciudadanos. La educación es la que da -- una preparación moral al individuo, y la finalidad en la vida del hombre es la consecución de los valores morales a través de la justicia; por ello el gobernante será quien tenga los conocimientos verdaderos sobre lo bueno y lo justo, así como sobre lo que se le debe enseñar al individuo para que practique la justicia.

Cuando el gobernante inculcase en sus súbditos estos -- preceptos, sería posible establecer una educación propiamente dicha, cuyo objetivo fuese formar a las nuevas generaciones en la virtud, para que imperase en el ~~hombre~~ el deseo de ser un ciudadano íntegro, que supiera mandar u -- obedecer conforme a la justicia, y así nunca tendría problemas ni con sus conciudadanos ni con el Estado que creaba las leyes.

La práctica política en poco tiempo le demostró la imposibilidad de instaurar un régimen donde imperara la ver

dad, medida, sensatez y justicia, pues los gobernantes tenían corta mirada al ver sólo la manera más inmediata de satisfacer sus caprichos. Contra tal situación Platón intentó luchar; pero fue en vano, pues al tirano, sabedor de que tenía el poder en sus manos, no le interesó realizar cambios que fueran benéficos tanto para él como para sus conciudadanos, estableciendo un Estado sólido.

El Estado que propone Platón procede, en verdad, de una idea precisa del destino del hombre y de las obligaciones que debe cumplir. Para que el individuo viva en una sociedad que tenga como fin su bienestar, o sea, el mejor desarrollo de sus aptitudes, debe estar consciente de someterse de buen grado a las leyes y mandatos de quienes gobiernan, pues quienes conducen el Estado deben saber que la política se sustenta en la concepción de un cierto orden de valores humanos fundados en la moral, único camino posible para una ciudad bien constituida. Para Platón la política debe estar al servicio de la moral, y ésta a su vez sustentada en la educación que reciben las personas encargadas de dirigir el gobierno.

La relación entre el poder del tirano y el pensamiento político platónico fue negativa, en el sentido de que uno se -

contrapuso al otro por estar en diferentes niveles; así, - cuando el tirano experimentó el poder fácilmente se conformó con lo que le parecía verosímil y con tener los medios necesarios para lograr ciertos fines, pues desde tal perspectiva sólo se encaminó a preservar las instituciones y - el orden que le sirviesen a él y a unos cuantos en ese momento. Por el contrario, Platón rechazó cualquier deformación que se intentó hacer de sus juicios, sus intenciones estuvieron en un nivel que parecía inadecuado, pero que si se hubiesen llevado a cabo, los resultados habrían sido muy alagüeños tanto para él como para el tirano.

La riqueza de elementos que contiene la Carta es suficiente para comprender que la preocupación del filósofo por establecer un Estado regido por las mejores leyes, no sólo se quedó en el simple nivel de la reflexión teórica, sino - que de alguna manera intentó concretarlo en un Estado que - bien pudo ser el ejemplo a seguir en el mundo mediterráneo, donde se gobernase de acuerdo con las leyes que más conviniere a todos, gobernantes y gobernados.

La visión del filósofo fue total, pues tenía en mente - tanto una definida concepción del hombre y el papel que ju

gaba en el Estado, como la forma de gobierno que le parecía la más conveniente para que se desarrollase. Se preocupó - por no dejar en su obra cabos sueltos que ofrecieran gran - dificultad en su comprensión. Su dedicación a la filosofía no le impidió razonar sobre la vida pública, sino que, por el contrario, lo enriqueció en método y rigor, elementos co<sub>u</sub> munes en toda su obra; por ello, se puede considerar que la política en Platón no es más que un aspecto importante de - su filosofía.

## CAPITULO II

## LA ULTIMA GNOSEOLOGIA DE PLATON.

El excursus filosófico contenido en la Carta Séptima comienza con la exposición de una prueba a que deben ser sometidos aquellos que se sienten inclinados a realizar la investigación filosófica (340b4). Esta prueba responde a la necesidad de mostrar que la tarea filosófica requiere de un gran esfuerzo, y que el individuo que la realice se verá recompensado sólo después de una larga rutina y un gran ejercicio que le perfeccionarán. También muestra que quienes se dicen poseídos por el amor a la sabiduría y realmente no lo están, al darse cuenta de lo fatigoso del camino, se hacen a un lado y sólo les queda la petulancia de creerse conocedores de enseñanzas divinas (341e3). Después de esto viene la digresión propiamente filosófica, donde están los varios aspectos que resaltan en el examen del conocimiento, como el objeto mismo y el medio por el cual se aprehende; además se explica cómo la filosofía de Platón puede ser transmitida a otros, pues sus características no permiten que se enseñe como otras ciencias, mediante discursos hablados o escritos comunicados de maestro a alumno.

## 1.- ASPECTOS GENERALES.

Para Platón la filosofía no era la enseñanza de un sistema de proposiciones o afirmaciones irrefutables que siempre tuvieran validez, ni tampoco una serie de reglas preestablecidas, que tomándose en cuenta llevasen a un resultado final inequívoco que fuese verdadero. Por el contrario, para Platón la filosofía era enseñar a filosofar; era la labor que debían realizar conjuntamente el maestro y el discípulo, para alcanzar la verdad mediante la total unión de las capacidades de sus almas. La filosofía implicaba una constante dedicación y familiaridad con el tema, ya que sólo después de tal convivencia podía nacer en el alma de quien investigaba, el conocimiento verdadero de aquello que indagaba.

La filosofía, es decir, el filosofar no podía formularse como un sistema, pues era tan rico que no se tenían explícitos los elementos ordenadores necesarios para formularlo; sólo habían ciertas indicaciones que al seguirlas ayudarían a alcanzar lo que se buscaba, donde el punto crucial que debía tenerse en mente era la constante dedicación, familiaridad y convivencia con la materia de investigación. Por esta razón, la filosofía no podía transmitirse en simples pa-

labras y todavía menos en obras escritas, que estaban muy alejadas de la realidad a la que pretendían remitir.

La digresión contiene los elementos que ayudarán a entender los rasgos principales de la gnoseología de Platón; lo que enuncia y la manera como lo hace muestra la profunda -- preocupación por explicar la seriedad de la reflexión filosófica, es decir, la manera como se alcanza la comprensión inequívoca de algo, totalmente alejada de cualquier doctrina que se quedara en la mera apariencia externa de la realidad. Sin embargo, creemos que aquí no existe ningún tipo de teoría secreta, sino sólo la exposición de los pasos necesarios que se siguen para la captación real de un objeto. Si acaso tuviese algún sentido secreto, sería el manifestar que la dedicación a la investigación filosófica no la puede llevar a cabo todo individuo sino algunos pocos, quienes -- además de poseer ciertas cualidades (340d4-6), dedicarán la mayor parte de su vida a una investigación ininterrumpida -- que les llevará a descubrir la verdad de las cosas mediante un pequeño indicio (341e8), que les dé aquél quien les lleva en su búsqueda.

## 2.- EXPOSICION DEL EXCURSO.

Nuestro conocimiento de la realidad tiene un cierto orden, por ello: "Hay tres momentos mediante los cuales es necesario que el conocimiento se constituya, el cuarto es el conocimiento mismo... El primero es el nombre ( $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ ), el segundo la definición ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), el tercero la imagen ( $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\nu$ ) y el cuarto el conocimiento ( $\epsilon\pi\iota\gamma\gamma\eta\mu\eta$ )."

(342a7) Aquí esta la enumeración de los pasos con los cuales el individuo se aproxima a la captación del objeto conocido. Estos cuatro aspectos son los instrumentos que nos permiten alcanzar el quinto momento, es decir, aquello que se pretende conocer, que es el ser real, al que difícilmente se accede por su alejamiento del mundo sensible.

Ahora se verá que papel juegan los primeros tres momentos, por ello son explicados mediante un ejemplo que los clarifica, así: "Existe algo llamado círculo, al cual pertenece ese mismo nombre que ahora hemos mencionado. La definición del mismo es el segundo, constituida de nombres y verbos... El tercero es lo que se pinta y se borra, lo que se moldea y se destruye." (342b5c1) Primero se enuncian estos tres pasos que no nos dicen lo que es el círculo en sí, sino que sólo remiten de alguna manera a él. El nombre de algo puede cambiarse completamente, y como la defi-

nición está constituida de nombres y verbos sufre la misma inconsistencia; éstos dependen de los sonidos articulados (342c6), que no garantizan la transmisión de la verdadera - naturaleza del objeto. La definición nunca es final, siempre se contrapone a otras que se expresaron antes y que no caracterizan o cualifican en forma total algo.

Por su parte, la imagen nunca corresponde a los objetos matemáticos o geométricos, se queda en la simple expresión sensible de un objeto, al ejemplificarlo inmediatamente sin mostrarlo como es en sí, sino representándolo sólo gráficamente. Estos tres momentos tienen una mayor inmediatez -- con el mundo sensible, representan el primer pedazo en la constitución del conocimiento.

El cuarto momento es el conocimiento ( $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ), la inteligencia ( $\nu\acute{o}\nu$ ) y la opinión verdadera ( $\alpha\lambda\theta\eta\acute{\iota}\varsigma \delta\omicron\zeta\eta$ ), que debe ponerse nuevamente como uno sólo; pero este momento, a diferencia de los otros tres, tiene su ámbito de operación no en las palabras o en la apariencia de los cuerpos -- sino en el alma solamente, por esta razón es claro que se aproxima más a la naturaleza del círculo en sí que los tres elementos anteriormente mencionados (342c5-d1). Este momento

to se abre en tres vertientes, teniendo cada una un bien de terminado ámbito de acción, que aquí no se contraponen y sí se complementan para dar una idea más acabada de cómo está constituida esta unidad, y cómo nos permite acercarnos al objeto en sí. Asimismo, este cuarto se contrapone totalmente a los otros tres antes mencionados, pues mientras aquéllos tienen su referencia en el mundo sensible y en el nivel lógico más cercano a los objetos, tanto en las palabras que constituyen un discurso como en los diagramas y modelos gráficos; éste se encuentra en el alma como medio cognoscitivo más cercano al objeto. Por otra parte, de los tres componentes del cuarto momento: "...la inteligencia en naturaleza y semejanza es la más cercana al objeto momento.

(342dl) Aquí esta la gradación de estos tres elementos que, aún cuando están en el alma, no dejan de mostrar mayor cercanía o lejanía del objeto que se investiga. Parece claro que la especulación filosófica pasa por una serie de momentos, que obligan al individuo a familiarizarse con los elementos necesarios que le aproximen a su meta, a saber, el conocimiento real de un objeto.

Esta exposición de los momentos se debe tomar en cuenta cuando se hable "...tanto de la forma recta como circular,

de los colores, de lo bueno, lo bello y lo justo, de los cuerpos fabricados y naturales, del fuego, agua y todas las otras semejantes, de todo ser vivo, asimismo, con relación al carácter del alma y a todas las acciones y pasiones." - (342d4) Según Platón la investigación de la naturaleza -- más íntima de todo lo que existe debe realizarse a través de estos cuatro momentos; así cuando se habla de la forma recta y circular se refiere al conocimiento matemático, específicamente al geométrico. El color, por su parte, también nos remite a ciertos objetos geométricos si lo entendemos como sinónimo de la superficie y/o contorno de una figura. Ahora bien, el hablar de lo justo, lo bueno y lo bello parece remitirnos a las cualidades morales, las cuales, para ser realmente comprendidas también deben pasar por estos cuatro momentos.

Al introducir los cuerpos naturales y fabricados, que solo percibimos sensiblemente, para en realidad comprenderlos, debemos sacarlos de su ámbito, es decir, intentar captarlos aún con sus limitantes sensibles e intentar buscar lo que no cambia en ellos. Cuando uno se refiere a las -- cualidades morales, para llegar a su comprensión total, necesariamente se debe marchar desde sus aspectos externos --

más inmediatos hasta la captación y elaboración mental de --  
 aquello que es el sustrato más íntimo que lo constituye. Pare  
 rece que Platón agota, en esta enumeración, el campo donde --  
 se aplica el conocimiento, pues toma en cuenta todos los aspe  
 ctos de la realidad para explicarlos.

Como condición necesaria para nuestra comprensión del --  
 mundo, los cuatro momentos "...intentan hacer visible de --  
 qué clase es cada objeto ( $\tau\acute{o}\ \nu\acute{o}\iota\acute{o}\nu\ \tau\iota$ ), no menos de lo que  
 es cada uno de ellos ( $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ )..." (342e-343). Mediante su  
 función se mostrará, por una parte, cómo es algo, lo que --  
 tiene en común con otras cosas a través de sus cualidades,  
 y, por otra parte, su esencia, su característica inherente,  
 lo que es la meta de la investigación del conocimiento ob-  
 jetivo verdadero. Esta búsqueda se realiza mediante la --  
 fragilidad de las palabras (343a), poniéndose en evidencia  
 lo obvio que resulta el problema de la comunicación del con  
 ocimiento, pues para transmitir el conocimiento de un ob-  
 jeto es necesario nombrarlo, después explicar qué signifi-  
 ca, lo que es equivalente a un discurso o definición, pos-  
 teriormente ilustrar el discurso por medio de un diagrama  
 o modelo, o bien con la ayuda de las imágenes que se tengan  
 en la memoria, las cuales también serían representaciones.

La fragilidad del lenguaje no permite que se pueda nombrar, definir, imaginar o aún concebir algo sin compararlo con otras cosas. En otras palabras, la insuficiencia del lenguaje es evidente al tratar de expresar o formular el resultado u objeto obtenido a través de los cuatro instrumentos de conocimiento. Asimismo, el lenguaje es el único intermediario que permite producir un genuino conocimiento de los objetos más alejados del mundo sensible, sin olvidar que en cada etapa del proceso se puede caer en los errores más graves que impedirían o detendrían, al menos momentáneamente, el desarrollo de la investigación.

Si el lenguaje oral es insuficiente para la transmisión del conocimiento, en mayor medida lo será el escrito, por ello "...ningún hombre inteligente osará alguna vez poner en ellas sus pensamientos, y ésto ciertamente en forma inmodificable, lo cual en verdad le ocurre a lo consignado por escrito." (343a) El hecho de que se consigne en forma inmutable le impide la constante actualización de su contenido. Un discurso escrito sobre las cuestiones más importantes siempre será la fuente del error, pues las ideas -- que contenga comúnmente serán mal interpretadas por los -- lectores, al no estar versados sobre el tema y comprender-

las de acuerdo a sus pretensiones y no de acuerdo a las de quien las escribió.

Para comprender esta tesis se debe reafirmar lo ya dicho, pero ahora en diferente orden para mostrar la falta de certeza en estos instrumentos así como el medio por el que se transmiten, pues el círculo que se pinta para efectos prácticos está, en relación al círculo en sí, al que pretende remitirse el filósofo, lleno de cualidades contradictorias a su naturaleza; no representa la circularidad en sí por tocar la recta por todas partes, siendo por ello su imagen defectuosa. (343a7) Cuando se desea hablar de una figura geométrica y se la representa para una mayor comprensión, quien lo hace debe estar consciente que sólo ha ejemplificado en forma defectuosa aquello a lo que hace referencia, pues la representación gráfica está llena de errores y, por esa razón, no supera el nivel de la vaguedad.

El nombre, por su parte, "...no está de ninguna manera fijo..." (343a9), no revela la naturaleza del objeto al que se refiere, por ello, bien se puede llamar recto lo que ahora es circular. Así se muestra que los nombres de cualquier objeto pueden variar totalmente, por no contener en sí la -

esencia del objeto al que remiten. La definición tiene el mismo problema que el nombre; al estar compuesta de nombres y verbos, no puede ser conclusiva, pues a cada momento varía según las características que se deseen realzar del objeto.

La fragilidad del lenguaje llevaría a decir miles de palabras que intentarían esclarecer el objeto del conocimiento, sin poder lograrlo por su ámbito restringido, incapaz de ser el medio por el cual un hombre expresaría la esencia de un objeto. Al expresar cualquier cosa a través de las palabras sólo quedamos en caracterizaciones generales y aproximaciones, que remiten a la comprensión de sus diferentes cualidades, sin explicar la naturaleza más íntima del objeto, la causa de lo que realmente es.

Este excursus también desea enfatizar el hecho de que al investigar la realidad de un objeto, siempre se debe tener en mente que "...tienen dos aspectos tanto su esencia ( $\zeta\delta\omicron\upsilon$ ) como su cualidad ( $\zeta\delta\ \rho\omicron\iota\omicron\upsilon$ )." (343b7) El conocimiento de la esencia es la meta que desea alcanzar el filósofo, pero en su búsqueda encuentra muchos obstáculos, pues los cuatro momentos que emplea para ello generalmente le muestra

lo que no investiga, a través de discursos y ejemplos que la mayoría de las veces le llenan de confusión.

Quizás, aquí están las palabras más difíciles en todo el pasaje, pues parece una substitución de una pregunta sin importancia ( $\tau\acute{o}\ \rho\acute{o}\tau\omicron\upsilon$ ), por una de gran importancia ( $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\upsilon$ ) que evite cualquier equívoco. El alma investiga el ser ( $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\upsilon$ ) de algo y la referencia a un modelo o diagrama es un medio de confusión, que muestra ese algo como una línea matemática o una figura de algún tipo, pero sin precisar el sustrato más íntimo que lo constituye. Al preguntar por un objeto, comúnmente se le define al enunciar sus características, pero al investigar acerca de su esencia esta caracterización es deficiente, pues de ninguna manera explica su existencia real.

Este tipo de investigación no es frecuente, no estamos acostumbrados a investigar la verdad de algo, es suficiente entendernos mediante aproximaciones de imágenes o ejemplos que muestren a los cuatro momentos y, de esta manera, permanecemos muy alejados de dar una explicación del objeto real y verdadero. Pero cuando alguien, que tiene gran afinidad con el tema, desea explicar el quinto momento, muchos inten

tan confundirlo y hacer que parezca que nada sabe de aquello que intenta expresar, sin darse cuenta de que "...el alma del escritor u orador no es refutada, sino que la naturaleza de cada uno de los cuatro es de origen defectuoso." (343e)

El hombre que intenta expresar una proposición verdadera, puede emplear términos mal seleccionados, una expresión aproximada o algún tipo de definición imperfecta, o podría intentar ilustrar su significado con un diagrama que no representara las relaciones deseadas para explicar el objeto, sin implicar con ello desconocimiento sobre el tema, sino sólo la insuficiencia de sus elementos de investigación. En tal caso es evidente lo inadecuado de sus instrumentos, pues su explicación sería una variante de lo que viera en su diagrama, sin que por ello sea falsa.

Para alcanzar su meta, el alma recorre cada uno de los cuatro momentos en toda su extensión (343el), esto es, examina constantemente si el nombre que se dá a algo es correcto y expresa en realidad aquello que el alma desea; si la definición corresponde al nombre; si ésta o aquella imagen, ejemplo o realidad corresponde a la definición; si la opi-

nión basada en esos tres es verdadera. Este proceso de recorrer cada uno hacia arriba y hacia abajo clarifica los -- cuatro momentos del conocimiento, por ello genera con dificultad un conocimiento de un objeto bien constituido en un alma bien constituida (343e3), pues de otra manera sería im posible obtener el conocimiento.

Al hablar de la investigación que realiza el alma de los cuatro momentos, se debe tomar en cuenta que aun cuando el cuarto es el conocimiento, la inteligencia y la opinión ver dadera, también puede ser la fuente del error para la capta ción de la esencia del objeto, por ello debe ser investiga- do al igual que los tres primeros. La existencia del nous y la episteme en el alma no implica que ellas sean el alma, que sean idénticas a ella, porque éstas pueden ser de natu- raleza defectiva y producir un conocimiento equivocado so- bre algo. El alma se vale de estos momentos para alcanzar el conocimiento de un objeto, pero cada individuo, según su naturaleza, podría o no alcanzar la comprensión de lo que - investiga, de acuerdo a la seriedad y profundidad de su in- vestigación.

Existen dos condiciones para realizar dicha investiga-

ción, pues quien desea filosofar debe poseer, por una parte, una gran familiaridad con el tema y, por otra, una disposición natural que no sólo implique la facilidad para el aprendizaje o la aptitud para recordar, sino la capacidad necesaria para alcanzar el conocimiento verdadero. La familiaridad implica una relación entre la realidad conocida y el alma que la conoce, pues sólo mediante esa convivencia se logra superar la mutabilidad de las percepciones sensibles. Por otra parte, la disposición natural del alma es la condición de posibilidad para alcanzar finalmente el conocimiento esencial más íntimo del objeto.

Estas condiciones están estrechamente unidas, pues al faltar una de ellas jamás se lograría finalizar la investigación con los resultados adecuados. Si sólo se tomasen en cuenta la predisposición para aprender y la buena memoria, sería incompleto el desarrollo del alma. Se necesita una pasión para alcanzar la verdad y la realidad, una pasión diametralmente opuesta a la satisfacción de los apetitos, que tuviese la finalidad de alcanzar la mayor elevación del alma, la liberación de sus apetitos y de todos sus temores que son las ataduras que la mantienen en este mundo de apariencias.

Asimismo, tener la familiaridad con el tema, pero carecer de la predisposición para aprender y recordar es una limitante para quien desee dedicarse a ello, pues sólo mediante la conjunción de estas cualidades podrá alcanzarse el conocimiento, tanto sobre la virtud como sobre la maldad, que en la Carta implica lo verdadero y lo falso de todo lo que existe realmente. Así, cuando alguien se considere conocedor de algo, sabrá y reconocerá aquello que investiga, es decir, -- tanto su verdad, lo que es, como también su falsedad, lo que no es; para ello, es necesaria una ardua rutina que posibilite poco a poco el alma de quien indaga. El verdadero conocimiento debe ser completo, no debe quedarse en la visión de un sólo aspecto, sino completar lo que conoce a través de la captación total del objeto.

La práctica, en estas cuestiones, es la única que posibilita este conocimiento, por ello "Al trillarse mutuamente -- nombres y definiciones, visiones y percepciones... cuando la capacidad humana se esfuerza a su máximo límite (entonces) la reflexión e inteligencia alumbra a cada uno." (344c) Aquí -- está la meta en la investigación filosófica, la cual no es -- accesible a la mayoría, sólo a unos cuantos con predisposición y capacidad.

En el alma es donde se efectúa este proceso, sólo en ella puede culminar la investigación, ya que la consecución filosófica es el resultado de una constante práctica, la cual, - en este pasaje tiene el sentido de fricción, que producirá - la luz que dejará a un lado el mundo de sombras que impide - la comprensión real de algo. Este método de investigación - permite que el confrontamiento de nombres y definiciones en relación a las visiones y percepciones sea el medio de captación de la esencia del objeto, y esa captación es la chispa que le transmite el maestro al discípulo, cuando le explica de diversas maneras lo que él considera el sustrato más importante de la realidad.

Aquí aparece un singular paralelo con el pasaje ya visto en 341e1, donde el alma recorre cada uno de los cuatro momentos para alcanzar el buen conocimiento de un objeto. Podríamos decir que Platón enuncia una misma idea en los dos pasajes, con la intención de explicar con mayor claridad la manera como se alcanza la verdad filosófica. Por ello, la convivencia tanto del individuo con su materia de estudio - como la del discípulo con el maestro tiene la finalidad de ocuparse estrictamente de la investigación del objeto en sí, del ser real de cada cosa. Parece una preparación gradual

que poco a poco acercará al individuo a su meta; la comprensión de lo que se desea no es casual, sino que responde a -- una larga convivencia con el tema, la que posibilite al individuo para que finalmente capte en forma inmediata el objeto en sí.

Sin embargo, lo que Platón expone en esta digresión no -- son las cosas más serias, pues ellas residen en la parte más hermosa de sí mismo, es decir, en su alma y no sería capaz -- de exponerlo a la envidia y confusión de la mayoría, sino -- que sólo da una cierta idea de la manera como cualquier hombre serio podría dedicarse a investigarlas, guardándolas posteriormente en ella como un tesoro invaluable que jamás olvidaría. Queda claro que la investigación filosófica y su culminación no pueden transmitirse a todo hombre sino a unos pocos, que estén familiarizados y convivan constantemente con un tema común.

### 3.- RECAPITULACION.

La digresión expone el problema a que se enfrenta todo -- aquel que desea investigar realmente un objeto, los pasos -- que se deben seguir, la predisposición necesaria del investigador, la carencia de medios seguros para llevar a cabo la --

investigación, etc. que nos acercan a la problemática inherente de la comprensión que implica el conocimiento. Al hablar del conocimiento verdadero de un objeto, se deben dejar de lado los aspectos mudables y sensibles que distorsionen o dificulten la captación de su naturaleza esencial, y esforzarse por aprehender su constitución más íntima, que será la única confiable en la investigación, por ser el fundamento en el que se sustenta el conocimiento real del mundo, ya que el filósofo no se detiene en su mera percepción, sino que al captarlo lo explica y ordena de acuerdo a la naturaleza más íntima que lo constituye.

Quizás el punto crucial en el discurso es la afirmación de la fragilidad del lenguaje tanto oral como escrito; ello explica por qué Platón, por una parte, no aceptaba que el lenguaje fuera el medio confiable para la transmisión de las ideas más importantes que explicaran la realidad. Acaso el único uso que se puede hacer de él en la investigación sería mediante la dialéctica, pues las palabras deben ir y venir entre los interlocutores que están familiarizados con un tema, modificándose al introducir nuevos sinónimos de lo ya dicho, y esto es lo que enciende en el alma la comprensión real de lo que se indaga.

Este uso permanece muy alejado de la elaboración de discursos monológicos que alguien exponga y pretenda con ello mostrar a los demás su conocimiento sobre el tema. Por otra parte, la palabra escrita también es subestimada al no actualizarse mediante el libre va y ven; su insuficiencia como medio de comunicación es evidente, al consistir en la simple recepción pasiva de contenidos que se transmiten directa y unívocamente por las palabras.

Estas consideraciones son las que tuvo Platón en mente -- cuando explicó la manera como podemos acercarnos a la esencia de cualquier objeto. Sin embargo, su exposición no pretende esquematizar la serie de pasos que asegurarían la meta deseada, sino evidenciar las diferencias de niveles que tienen los elementos por los que nos valemos para comprender un objeto, así como la necesidad de una constante familiaridad con el tema de investigación, que estreche lo más posible al individuo con lo que indaga.

## CAPITULO III

EL EXCURSUS GNOSEOLÓGICO Y SU RELACION CON LOS DIALOGOS.

La preocupación de Platón por investigar el substrato más íntimo de la naturaleza y de los objetos es evidente en toda su obra, quizás ya en germen desde sus primeros Diálogos, -- afirmándola poco a poco hasta concluirla como la conocemos.-- Sin embargo, todos los Diálogos contienen exposiciones parciales de alguna parte fundamental de su teoría pero no la agotan, pues su riqueza de elementos y perspectivas desde donde se la puede abordar difícilmente se las podría introducir en un sistema que las contuviera. Esta característica nos obliga a remitirnos a diversos Diálogos cuando investigamos cualquier problema epistemológico que preocupó a Platón. Asimismo, al abordar el discurso gnoseológico que la Carta Séptima contiene, para comprender lo que en él se afirma, se debe hechar mano de los Diálogos, única fuente hermenéutica confiable en esta investigación, pues solamente a partir de ello será evidente lo que la Carta enuncia.

La densidad del excursus es un problema al que nos enfrentamos cuando deseamos exponerlo con una mayor claridad, pues

los sobrentendidos que continuamente aparecen en él referidos a algo aludido (340b, 341a y b, 341c; 344a y d), pero no enunciado abiertamente, podríamos considerarlos como una muy grande posibilidad de mal comprender tanto su sentido particular como el que tiene en el discurso entero. Esta razón también nos lleva a requerir la ayuda del Platón de los Diálogos, quien, de alguna manera echara luz para su mejor comprensión.

Por otra parte, en la Carta jamás se nos habla de la idea, jamás se la enuncia como meta de la investigación filosófica, sólo se habla de un momento en el cual se deja de lado nuestro incompleto conocimiento para captar la realidad verdadera que de alguna manera nos muestra cada objeto. Sin embargo, parece que en este discurso la idea es ese inexpresable que subyace en todo y cada uno de los momentos que se siguen en la investigación. Este hecho fácilmente podría confundir, pues, ¿cómo podríamos comprender que en la exposición que hace Platón del último verdadero substrato deje de lado el enunciar la idea? La respuesta no parece sencilla ya que comúnmente, en su obra, estábamos acostumbrados a encontrar la idea, expresada como tal, en el lugar más importante de su explicación; por el contrario, aquí parece que no se acuerda

de ella. La comprensión de este punto será fundamental en la interpretación del excursus, pues mediante ella se captará que aun cuando Platón no enuncie la idea directamente es la que en todo momento tiene en mente.

Caso similar ocurre con la dialéctica, pues aquí en ningún momento se la declara como único medio posible para alcanzar la verdad buscada. Sin embargo, la ejemplificación que se da de la manera como el individuo investiga cada -- uno de los momentos de los que se vale para alcanzar el conocimiento real de un objeto, parece evidenciar su presencia. La dialéctica, al igual que la idea, es ese elemento que no se puede dejar de lado cuando se hable del pensamiento de Platón, ya que representa, quizás, la única posibilidad de comprender la realidad a que pretendía remitir al filósofo, cuando consideraba que vivía en un mundo de apariencias al que sólo se superaba después de una profunda y sincera investigación que tuviese como finalidad comprender la realidad como es.

Vayamos al análisis de la digresión filosófica en el que intentaremos tomar en cuenta tanto sus elementos por separado como en el conjunto. En el inicio de la digresión encon-

tramos: "Hay tres momentos mediante los cuales es necesario que el conocimiento se constituya..."<sup>(1)</sup> Esos momentos son: el nombre (ὄνομα), la definición (λόγος),<sup>(2)</sup> y la imagen (εἰδωλον), que se nos presentan como los primeros tres pasos que debemos tomar en cuenta para alcanzar el conocimiento, que se podría interpretar como las simples equivalencias de la idea que aquí se materializa para su comunicación, guardando cada uno de ellos sus características particulares que le delimitan su ámbito.

Estos tres aspectos están en el nivel más inmediato a la experiencia sensible como παρακλησιακά σιανοία,<sup>(3)</sup> es decir, como los pasos que nos ayudan a la integración del conocimiento, y, en este sentido, son medios de expresión alusiva a una realidad diferente, a la cual solamente nos podemos acercar en forma aproximada e imperfecta. En efecto, en el estudio de cualquier ciencia, cuando nos presenta sus generalidades, nos encontramos en el nivel de estos tres elementos, que nos aproximan vagamente a su objetivo, y sin los cuales sería imposible la explicación de cualquier conocimiento.

(1) Carta Séptima, 342a.

(2) En este pasaje podríamos considerar al Logos como definición o descripción de cualquier objeto.

(3) República VII, 524b.

Cada uno de estos momentos tiene una connotación precisa y un campo determinado; el onoma, por su parte, es una palabra alusiva a una realidad diferente de ésta, se encuentra en un plano inferior que no puede sobrepasar. Según Platón solamente alude a algo, y en la mayoría de las veces ni siquiera tiene esa capacidad, ya que no existe ningún conocimiento de algo que se derive por el nombre, sino por el estudio de las cosas mismas.<sup>(4)</sup> El primero de los tres momentos no puede darnos ningún tipo de certeza en nuestra búsqueda de la esencia del conocimiento.

El pensamiento de Platón al tratar sobre el logos nos -- ofrece un campo muy fecundo para investigar su función en el conocimiento; en Diálogos como el Teeteto nos explica ampliamente el concepto. En la investigación que se lleva a cabo en él para dilucidar qué es el conocimiento, hay un párrafo donde se lo intenta definir como una opinión verdadera acompañada de logos.<sup>(5)</sup> Las objeciones a tal pretensión no se dejan esperar, de manera que en 202b se considera al logos como una descripción que no sería diferente a una combinación de nombres; a una enumeración en palabras de los componentes simples de algo complejo. Esta descripción se asemeja a la definición que encontramos en la Carta, pues al nombrar algo

(4) Gratilo, 439b5.

(5) Teeteto, 201c.

siempre lo acompaña su definición o enumeración de los elementos que lo caracterizan.<sup>(6)</sup> También podemos apoyar este argumento en lo que Sócrates expresa en 206d, al considerar el logos como el medio para manifestar el pensamiento a través de nombres y verbos, sin que ello implique una total -- confianza en él como meta conocitiva, si acaso como acercamiento en la investigación, lo cual parece un paralelo de -- nuestro pasaje, ya que el plano en que se encuentra en el -- Diálogo es el de la opinión verdadera, por ello es "Incapaz de producir un tipo de conocimiento más preciso que aquel -- que se partió..."<sup>(7)</sup> Esta es una buena razón que nos aclara por qué aquí lo encontramos situado entre el nombre y la -- imagen. No debemos olvidar que Logos tiene una gran riqueza y variedad de significados en la obra platónica, sin embargo, en este caso específico su ámbito no va más allá de la pura aproximación al objeto.

El último de los primeros tres momentos es el eidolon, -- que aparece como un instrumento, es decir, como un medio expresivo comunicativo de mayor inmediatez imaginativa, que se presenta como superior en certeza al discurso, pero considerándolo en sí mismo, en su valoración intrínseca, como medio

(6) Al respecto es instructivo el comentario de F. Cornford en su Plato's Theorie of Knowledge, en especial sobre la diversidad de significados que tiene la palabra logos, págs. 127-153.

(7) Teeteto, 201c.

de conocimiento siempre ha sido rechazado por estar alejado de la idea en sí; por ello, ninguna imagen sensible es suficiente para la constitución del más alto conocimiento.<sup>(8)</sup> El eidolon aparece como una cierta presencia de la realidad inteligible, de la cual él no es realización sensible, sino solamente una indicación alusiva.

En Diálogos como el Fedro, Platón ha considerado al eidolon siempre negativamente, pues sólo es una imagen inexacta de la idea,<sup>(9)</sup> que en verdad el filósofo le tuvo desconfianza lo sabemos cuando manifiesta que la dialéctica debe estar -- desprovista de la ayuda de diagramas.<sup>(10)</sup> Su empleo no necesita apoyarse en esas bases, ya que su objetivo de conocimiento no se puede ejemplificar. Problemas semejantes se le presentan a la matemática filosófica de nuestros días, por la imperfección inherente a las ejemplificaciones y su imposibilidad de aportar por sí mismos algún tipo de conocimiento. En resumen, en el pensamiento de Platón el eidolon nunca tuvo un carácter positivo para la constitución del conocimiento; siempre se presentó con la apariencia de una realidad -- que no tenía.<sup>(11)</sup>

(8) Político, 285e-286a.

(9) Fedro, 250d y 255e

(10) República VI, 511c.

(11) Sofiste, 239c-242b.

Nuevamente tenemos como una unidad esos tres momentos y observamos el paralelo que existe en las Leyes, donde se habla de la existencia de tres cosas relacionadas con el conocimiento de cualquier objeto, <sup>(12)</sup> enumeradas por el ateniense, podría considerarse que este Diálogo fue escrito por la misma fecha en que se data la Carta, y los elementos que encontramos en él tendrían cierta relación con los expresados en nuestro pasaje.

En el Diálogo encontramos una ousia que más le relacionamos con el lenguaje aristotélico (en el sentido de "ser" y de "real") que con el de Platón, sin embargo, no debería extrañarnos mucho su uso en la obra platónica, ya que en las últimas investigaciones que se han hecho en la obra de Aristóteles, parece surgir la hipótesis de que en su período de vejez Platón ya tenía conocimiento, al menos, de la Física del Estagirita, <sup>(13)</sup> y podría suponerse que en cierta medida le influenció, al menos en la terminología, o quizá, la evolución del pensamiento del filósofo llegó a tal concepción y no debiese sorprendernos su empleo. Sin embargo, sólo tomemos este caso como una alusión directa a la manera como enuncia en la Carta los pasos necesarios para la investigación - conocitiva.

(12) Leyes, X, 895d.

(13) Düring, I. Aristóteles, p.326. pie pág. 203.

En el excursus se nos ejemplifica a continuación el papel de estos tres momentos: "Existe algo llamado círculo, que tiene ese mismo nombre que ahora mencionamos. Su definición es el segundo, constituida de nombres y verbos: 'lo que dista igualmente de los extremos hacia el centro por todas partes'...; el tercero es lo que se pinta y se borra, lo que se moldea y se destruye;..."<sup>(14)</sup> En primer lugar tenemos el nombre de algo, en segundo se explica a qué se refiere el nombre por medio de su definición y finalmente la manera como lo representamos gráficamente.

Pero tomando en cuenta lo anterior se nos afirma "...al círculo en sí, al que se refieren todas estas cosas no le ocurre nada, porque es diferente de ellos."<sup>(15)</sup> No se nos menciona explícitamente la idea de círculo, pero parece -- que está en la mente del autor, puesto que el "círculo en sí", objeto de conocimiento de los geómetras, ni es el nombre ni el objeto sensible, ni un objeto físico o estado de la mente, simplemente la idea, la meta en la búsqueda del conocimiento. El círculo que dibujamos es algo diferente -- del círculo matemático y de la circularidad, y de alguna manera se sugiere que tardía como es la Carta contiene cierta alusión a los intermediarios que se encuentran antes de lle-

(14) Carta Séptima, 342c.

(15) Id. 342c.

gar a la dialéctica.

Ya en la República se nos habla de las entidades matemáticas que están entre la simple imagen y el conocimiento de lo real.<sup>(16)</sup> Parece que Platón consideró la matemática como una propedéutica insustituible para la preparación y ejemplificación filosófica; no debe asombrarnos que el ejemplo del círculo que aquí aparece lo encontremos con anterioridad en los Diálogos,<sup>(17)</sup> puesto que Platón prestó buena parte de su atención a los fundamentos de las matemáticas, especialmente a las definiciones. "En algunos casos sus definiciones se conectan con la tradición pitagórica; en otros parece haber puesto en marcha una nueva línea por sí mismo."<sup>(18)</sup> La preocupación del filósofo no sólo quedó en el empleo de términos y definiciones matemáticas que se habían dado hasta su época, también tuvo gran interés por aportar algo al respecto; de esta manera, define el número par como aquello que es divisible en dos partes iguales,<sup>(19)</sup> y da una singular definición del mismo como correspondiente al isósceles y no al escaleno<sup>(20)</sup> en el Eutifrón. Asimismo, concentra a todos los números en pares e impares.<sup>(21)</sup>

(16) República, 510de.

(17) Parménides, 137e.

(18) Heath, History of Greek Mathematics. p. 292.

(19) Leyes X, 895e.

(20) Eutifrón. 12d.

(21) Político, 262c. Fedón, 104ab.

Su interés por los elementos de las matemáticas también lo encontramos en la distinción que hace del método empleado en la geometría y el empleado en la dialéctica, que se caracterizan por comenzar ambos con hipótesis, distinguiéndose en que la geometría no puede prescindir de su empleo, por tratarlos como principios, construyendo sobre ellos con la ayuda de diagramas o imágenes y la dialéctica por su parte, las observa como tales, usándolas como peldaños para subir cada vez más alto hasta alcanzar el principio de todas las cosas, y dejarlas a un lado al alcanzarlo, ya que le es posible descender nuevamente de la misma manera como subió, por peldaños; proceso que no tiene necesidad de ninguna imagen sensible, pues se desarrolla entre ideas y en ellas acaba. (22)

Platón también puso énfasis en el concepto "figura", al considerarlo como la característica que siempre acompaña al color; (23) posteriormente la definirá como límite, (24) de manera que superficie, figura y límite resultan a veces inseparables. En resumen, el ejemplo que aquí se aduce no nos sorprende, porque en los Diálogos principales en interés de Platón esta puesto en cuestiones relativas tanto a los números como a las figuras geométricas, mientras que en su obra tar-

(22) República VI, 510b-511c.

(23) Menón, 75c. Implicación heredada del ámbito pitagórico.

(24) Id. 76a.

día el ejemplo del modelo geométrico en la demostración matemática o astronómica<sup>(25)</sup> le es tan familiar que frecuentemente lo usa.<sup>(26)</sup>

En la teoría de las ideas, la idea a la que tanto se alude en el discurso o la ejemplificación, no sufre alteración alguna por encontrarse en un nivel diferente del sensible; uno es el círculo que dibujamos y borramos, que definimos por medio de nombres y verbos, y que frecuentemente está expuesto a no ser comprendido, por lo que sólo lo empleamos como medio, para que de alguna manera nos haga asequible el objeto del conocimiento. Simplemente es la aproximación más inmediata que no aporta algún tipo de conocimiento, y sólo alude al objeto en cuestión.

En contraposición a los tres primeros momentos, en 342ab está el cuarto, compuesto del conocimiento (*ἐπιστήμη*), la inteligencia (*νοῦς*), y la opinión verdadera (*ἀληθὴς δόξα*); posterior a ellos, el objeto mismo (*τὸ ὄν*), que es conocido y verdaderamente real (*ἀληθὴς ὄν*). Este momento nos puede dar certeza en nuestra búsqueda de la esencia del conocimiento, pues mientras que los tres primeros se quedan en un plano meramente sensible, éste nos remite más fácil-

(25) Filebo, 62a-b.

(26) Timeo, 40cd.

mente al plano donde se encuentra lo real.

Aquí se debe aludir a la necesidad de un lenguaje propio para un determinado conocimiento, que podría ser la física, la matemática, la metafísica, etc., pues nos encontramos con el intento de dar una connotación precisa de los términos de los que nos serviremos para alcanzar nuestro propósito. Por ello, al hablar de una ἐπιστήμη y de una ἀληθὴς δόξα como medios por los cuales llegaremos al on que intentamos conocer, poseedor de una existencia real, suponemos que serán nuestros peldaños hasta llegar al nous, único capaz de alcanzarlo. La clasificación de estos elementos como uno, no significa que el autor de la Carta niegue sus diferencias, ya que su gradación es obvia, pues "...solamente se les encuentra en las almas..."<sup>(27)</sup> de manera que es diferente el plano en que se mueven en relación al nombre, a la definición y a la imagen.

Esta trilogía contiene una de las principales preocupaciones de Platón, no en todos sus Diálogos, pero quizá desde el Menón nos resulta familiar el problema. En el Teeteto y el Sofista se retoma con nuevas perspectivas, para encontrarlo acabado en Diálogos como el Timeo. Pero ¿qué di-

(27) Carta Séptima, 342c.

ferencias tienen estos tres momentos en nuestra digresión? Sin duda alguna la gradación por la que pasa el individuo que investiga lo real. Todo proceso requiere de un inicio y una culminación, presentándose siempre el principio como lo más cercano a una percepción sensible ( $\alpha\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$   $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ), pasando por su superación ( $\epsilon\nu\epsilon\rho\epsilon\gamma\mu\eta$ ) que es el producto de la actividad pensante, hasta llegar a lo más cercano a las ideas, el ( $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ ) que es la facultad que conoce sin ser el sujeto, pues el sujeto es el alma. Sin embargo, es necesaria una explicación de cada elemento en el ámbito que le demarca el filósofo, para retomarlo nuevamente en su conjunto.

En el Menón, al inquirir Sócrates sobre la virtud, si es un conocimiento, si es posible su enseñanza, etc., aparece la  $\alpha\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$   $\delta\acute{o}\xi\alpha$  y se manifiesta que entre ella y el conocimiento existe una gran diferencia, ya que quien tiene conocimiento siempre acierta y quien tiene opinión verdadera, unas veces sí, otras no. (28) Es posible transmitir verbalmente la opinión verdadera de un hombre a otro, pero no tiene la certeza suficiente que nos permita confiar en ella como estricta transmisora de conocimiento, pues la obtenemos por vías que no se fundamentan siempre en bases racio-

(28) Menón, 97c.

nales.

Después de conversar con el esclavo, <sup>(29)</sup> Sócrates señala que el esclavo tiene ahora ἀληθῆς δόξα, pero no será conocimiento hasta que no haya pasado sucesivamente por todas las etapas de la prueba. En el Teeteto, al plantearse el problema del conocimiento, se pregunta si una ἀληθῆς δόξα podría serlo; <sup>(30)</sup> antes ya se había aclarado que los llamados "conocimientos particulares" aprendidos de algún maestro y almacenados en la memoria, sólo son opiniones verdaderas, - aserto que conduce al rechazo de tal pretensión, porque la confianza en una simple opinión no tiene fundamento racional.

La negación definitiva a considerar una opinión verdadera como conocimiento se reafirma cuando se rechaza tal pretensión aun cuando vaya acompañada de una "razón". <sup>(31)</sup> Porque sabemos que de una cosa compleja tenemos, en primer lugar, una opinión verdadera sin logos y, al introducir éste, sólo la explicamos o damos razón de ella, pero difícilmente se podría saber qué significa esa ἀληθῆς δόξα de la que se da razón. No podemos considerar que la "opinión verdadera" sea la base en que se apoye el conocimiento, y criticaríamos la pretensión empirísta de que todo conocimiento pro

(29) Menón, 97c.

(30) Teeteto, 200e.

(31) Id., 201cd.

viene del mundo de los sentidos, sea por aprendizaje o por percepción directa. Pero no negamos que introduce ciertas sensaciones para que las investigue la inteligencia del individuo, pero por sí misma no puede fundar el conocimiento, ya que se opone a la penetración racional como elemento extraño y rebelde por el ámbito donde se desarrolla.

Como segundo elemento constitutivo del cuarto momento - está la  $\epsilon\pi\iota\rho\epsilon\gamma\mu\eta$ , que no tiene una determinación precisa, se representa inconsistentemente, por estar en el mismo plano de la opinión verdadera y del último y más alto estadio de la comprensión mental. Es un problema como la encontramos en la Carta, pues ni es  $\alpha\lambda\eta\theta\eta\varsigma \delta\omicron\zeta\alpha$  por estar en un nivel superior a ella y ofrecer sólidos fundamentos, en los cuales se pueda sustentar la investigación del on, ni es el  $\gamma\omicron\nu\varsigma$ , porque no está en ese extenso plano, sino solamente colocada como un término moderado y relativo. No es el punto culminante al que se debe llegar; puede ser un conocimiento de lo mutable o de lo inmutable. (32)

Estabamos acostumbrados a considerar que quien llegaba a ella se encontraba en el plano superior, pero observamos, al igual que en el Teeteto, que el término "conocimiento" es -

(32) Filebo, 61e.

muy ambiguo, pues no está delimitado en una esfera precisa, la sensible o la inteligible, sino que tiene una gran movilidad entre ellas, por ser el estado intermedio entre la inteligencia y la opinión. Lo importante es que puede remitirnos al conocimiento matemático, así como al conocimiento de las ideas que no puede en sentido corriente "enseñarse"; está siempre en el alma y sólo es necesario "recordarlo",<sup>(33)</sup> al que tiende el amante de la sabiduría, por el cual acepta sujetarse a la filosofía y a su régimen de vida, "...que lo transformará en buen discípulo, de buena memoria, capaz de razonar seriamente consigo mismo."<sup>(34)</sup> Esta meta que ahora se convierte en un peldaño, nos permitirá llegar al estadio más cercano al on.

Finalmente encontramos al  $\nu\sigma\upsilon$  como la designación de la inteligencia superior, la que denota la máxima actividad -- del pensamiento, paralela a la noesis de la República, al aludir a una cierta línea de pensamiento que no se rompe y se afianza en los Diálogos tardíos. El objeto del conocimiento sólo se puede observar con los ojos del alma y el nous está en el alma; a ella le es evidente que lo sensible es diverso de la naturaleza del círculo en sí.<sup>(35)</sup> El alma,

(33) Menón, 86b.

(34) Carta Séptima, 340d.

(35) Id. 342c.

ayudada por el vous, no tiene peligro de error, su falibilidad casi parece excluida, ya que el proceso conocitivo - es factible de un final feliz como consecuencia de una larga fatiga dialéctica del vous, la luz intelectual interior.

El único elemento que nos proporciona confianza en nuestra búsqueda es el nous, pero debemos tomar en cuenta el nivel en que se encuentra, es decir, cuántos peldaños existen antes que él, necesarios para alcanzarlo, por su inmediata cercanía al objeto. El papel fundamental del nous como la designación de la más alta inteligencia está especialmente marcado en los últimos Diálogos, donde se dice que en la razón tenemos al rey del Cielo y de la Tierra.<sup>(36)</sup> Indudablemente, la supremacía que le da al nous el Platón del Diálogo se acentúa cuando expresa que la razón es el atributo de los dioses y de algunos pocos hombres.<sup>(37)</sup> Pero no la razón como característica que nos diferencia de los animales, sino en el sentido del nous desarrollado a través de una fatigosa preparación, que no dará sus frutos en una forma inmediata, sino que a partir de una ordenada rutina alguna vez podrá encontrar algo, pero su búsqueda seguramente será la más difícil y comprometida, pues lo que llegue a encontrar, jamás podrá expresarlo o transmitirlo directamente: sólo -

(36) Filebo, 28c.

(37) Timeo, 51e.

podrá ayudar con indicaciones y consejos a otro nous que se preocupe por encontrar lo que él ya encontró.

Lo que sucede al círculo que dibujamos y borramos, sabemos que no afecta en nada al círculo en sí; el autor considera que eso mismo ocurre "... a la forma recta y a la circular, a los colores, a lo bello, bueno y justo, a los corpos tanto creados como naturales, al fuego, agua y similares, a los seres vivos y a las cualidades del alma, a las acciones y a las pasiones."<sup>(38)</sup> Sin duda, ésta es una larga enumeración de todo aquello que percibimos sensiblemente y que tiene su equivalencia en el mundo inteligible, al que no se hace ninguna referencia.

Los elementos conocitivos son por demás diversos, pero no están alejados de la preocupación del filósofo, pues podríamos tener en la mente sus ideas, que son perfectas e inmutables y encontrarnos físicamente frente a ellos. Si concebimos la igualdad, podemos llamar iguales a las cosas. Este mismo razonamiento vale para lo bello, lo grande, lo sano, lo fuerte, lo mayor, el triángulo, etc., en general para todo aquello a que nos referimos cuando hablamos.<sup>(39)</sup> -- Nuestra alusión es muy directa, pues no podríamos hacer re-

(38) Carta Séptima, 342d.

(39) Fedón, 65d, 74-75a, 75cd.

ferencia a algo que no conocemos, o que no sabemos de su existencia, ya que siempre que hablamos, pensamos en algo que no vemos concretamente pero que concebimos, y lo que concebimos pertenece al mundo de las ideas. Al dibujar una línea recta o circular, sabemos que nuestro dibujo no es perfecto, porque en cada punto toca lo contrario a lo que ellos son, pero al concebirlos en el pensamiento, los encontramos sin error alguno que pudiese perturbar su perfección.

Al referirnos a los colores, encontramos que  $\chi\rho\omicron\lambda$  tiene un significado creado en ámbito pitagórico, con un valor estrictamente geométrico, así  $\chi\rho\omicron\lambda$  y  $\epsilon\chi\eta\mu\alpha$  están ligados íntimamente, pues se considera al color como el equivalente sensible de la superficie, al traducirlo en términos sensibles. El color nos acerca a un objeto determinado que observaremos para abstraerlo posteriormente.

En relación a lo bello, lo bueno y lo justo, observamos que siempre están presentes en el pensamiento de Platón, aún en sus primeros Diálogos, donde hay frecuentes intentos para llegar a su definición y por hacer asequible su comprensión. En la Cartha están como unidad que sólo puede existir en las almas, a la cual podemos aludir por medio del lenguaje. Pe-

ro es necesaria una cierta afinidad con el objeto, de otra manera, ¿cómo comprenderíamos algo justo y bello si el alma no participa de la justicia y de la belleza? Porque la disposición hacia tales virtudes no es suficiente, en realidad lo más importante es su ejercicio.

El otro elemento lo representan los cuerpos, fabricados y naturales, una distinción entre dos cualidades concretas pertenecientes al mismo nivel conocitivo, presentes en Platón desde Diálogos como Cratilo, donde reconoce la existencia de ideas no sólo para la belleza, bondad, justicia, --- etc., sino también para objetos tales como la lanzadera, (40) o utensilios como la cama o la mesa de que nos habla en la República, las cuales están fijadas en la vista del  $\delta\eta\mu\omega\rho\gamma\acute{o}\varsigma$ . (41) De igual manera, en las Leyes el  $\delta\eta\mu\omega\rho\gamma\acute{o}\varsigma$  tendrá la habilidad de observar, no la multiplicidad sino la unidad, y con base en ella organizarlo todo. (42)

Esta multiplicidad de artefactos siempre estuvo en el pensamiento de Platón, pero los primeros platonistas no la aceptaban, pues no concebían la existencia de tales ideas; (43) -

(40) Cratilo, 389b.

(41) República X, 596b.

(42) Leyes XII, 965b.

(43) Al respecto resulta muy provechoso el estudio realizado por H. Cherniss, en su obra Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, pp. 235-260. Presenta un profundo estudio sobre esta problemática.

Aristóteles, por su parte, consideró que los argumentos de las ciencias, si son validos, requieren admitir las ideas de los artefactos.<sup>(44)</sup> Su aceptación o negación llega a considerar que no existe evidencia alguna que ponga de manifiesto el rechazo de Platón, en una teoría posterior, de las ideas de los artefactos. En resumen, dentro de la teoría platónica del conocimiento existió la aceptación de las ideas de los artefactos; nuestra duda surge cuando encontramos, contrapuesto al artefacto el objeto *ἄζα γῆρι*.<sup>(45)</sup> Sin embargo, existe un cierto paralelo con la República, donde se habla de los animales y las plantas,<sup>(46)</sup> que son seres creados por la naturaleza y, en consecuencia, se encuentran en un nivel diferente al de los manufacturados, pero que también tienen necesidad de tomar un lugar dentro de su teoría del conocimiento.

El agua, el fuego y todas las cosas de tales condiciones,<sup>(47)</sup> también tienen su forma arquetípica.<sup>(48)</sup> Estos elementos, de los que nos percatamos por la experiencia sensible, representan aquí un salto, de un puro análisis lógico a la observación empírica. Pero al desenvolverse entre las ideas, se

(44) Aristóteles, Metafísica, 990b22-29.

(45) Carta Séptima, 242d.

(46) República VI, 510a.

(47) Carta Séptima, 342d5.

(48) Parménides, 130-311.

debe tomar en cuenta que jamás nacen ni perecen, sino que en el instante en que se presenta su idea contraria se retiran, pues en ningún momento se extinguen. Estos elementos, al -- igual que los objetos creados, no nos remiten a las ideas su-  
premas a las que estábamos acostumbrados; sino que, más bien, parecen un punto de contacto entre la realidad sensible y la realidad inteligible a que intentan conducirnos.

Cuando se nos habla de las cualidades del alma, <sup>(49)</sup>segura-  
mente nos remitimos a la bondad, belleza, justicia que sólo están en ella. Pero, como último elemento de esta enumera--  
ción encontramos ποιήματα καὶ πάθημα. De esta manera  
δυνατόν τε καὶ ἀδύνατον proceden del comportamiento moral y son seguidos  
genéricamente por las acciones y pasiones; todo el vasto y -  
vario mundo de la acción humana, del actuar y experimentar -  
están aquí, constituyendo un orden interno en el pasaje del  
elenco. Estos elementos tienen un punto en común, es decir,  
se caracterizan como genéricos.

El sentido de ποιήματα en las páginas platónicas raramen-  
te tiene un significado específico. En el Banquete tiene --  
una precisión más técnica, como ποιήματα, que no tiene un sen-  
tido definido sino que generalmente es la referencia a la --

(49) Carta Séptima, 342d.

causa que hace que algo sea lo que no era, <sup>(50)</sup> el hombre está inmerso en la *νοήσις*, su significado jamás podrá encontrarse fuera de este ámbito. Pero los *πάθημα*, generalmente los encontramos en cualquier momento que implique el más elevado estado del alma. En la República se nombra como *πάθημα* la descripción de los cuatro estados del alma. <sup>(51)</sup> Asimismo, en el Fedón se considera como *πάθημα* a cualquier afección que le sucede al alma y en cierto sentido ella misma padece, siendo en este caso la *φρόνησις*, <sup>(52)</sup> la que ejerce cuando se encuentra en ese lugar puro, siempre existente, inmortal, <sup>(53)</sup> que sin duda alguna es el mundo de las ideas, al cual sólo es posible llegar después de una penosa rutina. En estos elementos se encuentra sintetizada toda la acción y pasión humana, aludida en diversos Diálogos, <sup>(54)</sup> y que en esta Carta se les enuncia como objetos de conocimiento.

Los primeros tres momentos (*ὄνομα, λεγος, εἶδωλον*) nos permiten acercarnos al objeto, y se contraponen al cuarto (*ἐπιτελεῖν νοῦς καὶ ἀληθῆς σοφία*); asimismo, dentro de estas cuatro -- existe una visible oposición entre sus componentes. Cuando el autor nos dice que estos momentos intentan hacer visible la cualidad de cada objeto (*τὸ ποῖόν*), no menos que su ser

(50) Banquete, 205b.

(51) República VI, 511d.

(52) Fedón, 79d.

(53) Id. 79d.

(54) Sof., 248b; Leyes, III, 681; Filebo, 54d.

( $\zeta\acute{o}\ \acute{o}\nu$ ), (55) en definitiva nos encontramos frente a otra oposición.

El nous, por estar más cercano al quinto, (56) es decir, a lo que en verdad existe, no le importa la cualidad que le -- presente el objeto, sino su realidad, y en ese sentido parece que las oposiciones de las que se ha valido el autor, son para aclarar y establecer en definitiva la teoría del conocimiento de Platón. Como en otros Diálogos también aquí se -- presenta la contraposición de estos elementos, por ejemplo -- en el Menón, se debe investigar cómo es algo que no se sabe aún qué es, (57) sin tener el  $\zeta\acute{o}\ \eta\acute{o}\iota\alpha$ , es decir, la cualidad -- de esa caracterización definitiva que adquirirá después, fuera del ámbito platónico.

En la Carta está el to poion como la cualidad o como el -- elemento que separa las cualidades que observamos caracterizan al objeto; su tarea es aproximar a su conocimiento, aunque muchas veces nos lo encubra, si nos quedamos en su nivel. Ahora bien, al considerar que el  $\zeta\acute{o}\ \eta\acute{o}\iota\alpha$  es la cualidad que caracteriza a los seres, que es el principio de alteridad, de la diversidad, signo no de lo absoluto sino de lo relativo, --

(55) Carta Séptima, 343b8.

(56) Id. 342d1.

(57) Menón, 86e.

debemos dejarlo de lado en nuestra investigación. Podemos suponer que para la reconstrucción de la teoría del conocimiento de Platón es necesario tener una cualidad específica que nos acerque al objeto en cuestión, que nos muestre sus características inherentes y la composición que en él presenta, a saber, sus cualidades por separado y en conjunto, que nos conducirá a poder contrastar al ser inteligible del objeto de un simple, refutable y oscuro elemento sensible, comprensible en el contexto.

Sin embargo, en Aristóteles el  $\tau\acute{o} \tau\acute{o}\iota\omicron\nu$  adquiere el sentido de categoría, <sup>(58)</sup> que consiste en la inmediata aplicación del reporte substancia-accidente, tomando en cuenta la notable distinción que en sí mismo contiene entre marcar la propiedad fundamental y la común característica sensible. <sup>(59)</sup> Así, sólo en Aristóteles comienza a darse un carácter definido a este término. En la Carta  $\tau\acute{o} \tau\acute{o}\iota\omicron\nu\gamma\ \epsilon\acute{o}\ \delta\upsilon$  parecen oponerse y dan la impresión de ser un empeño técnico extraño a las páginas platónicas, o quizás sería un punto en el que se acercaría la nomenclatura platónica a la aristotélica. Sin embargo, su uso lo encontramos ya en otros Diálogos, <sup>(60)</sup> pero no con la misma connotación, siempre en el primer momento de aproximación a un objeto.

(58) Aristóteles, Categorías, cap. 4o. b19a1.

(59) id. cap. 4o.

(60) Filebo, 37c; Cratilo, 432b; República, 438be.

La cualidad se presenta al pensamiento de Platón como - aquello dentro de lo cual subsiste la perenne posibilidad de la oposición, oposición existente en el plano sensible que - desaparece cuando nos remitimos al mundo de las ideas. Asimismo, también sería posible considerar esta distinción como la establecida entre conocimiento y opinión, pues to poion - sería un antecedente para llegar al on que no podemos alcanzar en forma inmediata, sino solamente a partir de los peldaños ya vistos. Este to poion nos hace titubear a considerar lo netamente platónico, pero bien podría ser que fuera una - de las muchas expresiones que se originaron en la Academia y llegaron a tener un significado especial en la doctrina aristotélica. Consecuencia natural después del tiempo en que convivieron estos filósofos, por ello, no rechazamos totalmente esta posibilidad, pudiese haber surgido de esa manera; pero - no nos inquieta si su sentido lo adquirió antes de la Academia, en ella o posterior a su fundación, sino el sentido que tiene en el pasaje mencionado que nos hará titubear cuando intentemos afirmarlo como elemento de real manufactura platónica.

Estos momentos, para su comunicación, se valen de la fragilidad de las palabras, <sup>(61)</sup> problema muy elaborado en el pensamiento de Platón; muchas de las dificultades patentes en el -

(61) Carta Séptima, 342e-343a.

desarrollo de su doctrina lo representa la vaguedad del lenguaje, su inexactitud para poder expresar los pensamientos más importantes. Al remitirnos a Diálogos como el Cratilo, (62) comprendemos por qué se alude a él en la Carta, pues su vaguedad sólo puede, con gran dificultad, servir para la expresión de primeros o últimos pensamientos, es decir, para aquello que con mayor dificultad se presenta a la inteligencia humana, esto es, la pregunta por el ser, por lo que en realidad existe y que escasamente llegamos a comprender.

Antes se nos dijo que el cuarto aspecto para integrar el conocimiento de algo no se encuentra en las palabras ni en la apariencia externa; (63) ahora se nos dice que, si el lenguaje que se habla es inadecuado, en mayor medida lo será el escrito, por ser *ἀψυχώτατος*, (64) carente de vida, de la movilidad necesaria para alcanzar el conocimiento. La reflexión sobre estas cuestiones no puede plasmarse en un papel para que lo comprenda otro, porque jamás se dejará establecida la última verdad en este tipo de investigaciones, que necesita de la constante confrontación para alcanzar su objetivo.

Aparece una pausa que va de 343a5 hasta 343c5, donde se -

(62) Cratilo, 438de.

(63) Carta Séptima, 342c.

(64) Id., 343a3.

recapitula lo ya dicho. "Cada círculo de los dibujados o torneados en la práctica está empapado de lo contrario al quinto momento -porque toca la recta por todas partes-, pero el círculo en sí afirmamos, no contiene en su naturaleza ni poco ni mucho de la contrariedad."<sup>(65)</sup> Sin embargo, por una parte; podemos considerar el  $\epsilon\nu\nu\epsilon\iota\sigma$ <sup>(66)</sup> como la más obvia diferencia que existe entre el mundo sensible y el mundo inteligible, por otra, como la distinción que se enuncia en el Fedón, donde, aun cuando se trata de contrarios del mismo nivel ontológico; se afirma que ninguna idea jamás acogerá en sí a su contraria y, que cuando aparezca, ella se retirará, ya que es inmortal.<sup>(67)</sup> Sentido similar al de nuestro pasaje, se pretende hacer la caracterización más exacta del ámbito familiar a las ideas. Además, el  $\epsilon\nu\nu\epsilon\iota\sigma$  también parece estar presente en los nombres, pues generalmente se han establecido por convención y no para demostrar la naturaleza del objeto enunciado;<sup>(68)</sup> por ello, podemos considerar que el nombre, y principalmente la definición, es el momento del lenguaje preso en sí, considerado parte del proceso por el cual se llega a conocer, que se mueve en el nivel sensible y no lo trasciende jamás.

(65) Id., 343a6.

(66) Id., 343a6.

(67) Fedón, 103ce.

(68) Cratilo, 435ad.

Para nuestro autor, aparte de la enunciada fragilidad del lenguaje, existe otra característica importante de nuestro alejamiento de lo real, a saber, nuestra falta de costumbre para investigar lo verdadero a causa de una equivocada formación. (69) Este aserto parece una crítica a lo que vivía la Atenas del siglo IV, donde la ~~verdad~~la realizaban los sofistas, para quienes lo más importante no era alcanzar la verdad, sino la apariencia de la verdad con la cual pudieran vencer a sus adversarios. En efecto, Platón siempre criticó a los sofistas por su actividad, y en cierta medida los caracterizó como poseedores de una especie de afamado conocimiento, en apariencia sobre todo, pero no de la verdad, (70) característica de la búsqueda del filósofo.

Al sofista y a sus discípulos no les importaba la verdad, solamente lo más cercano a las imágenes de la realidad para no ridiculizarse y poner en evidencia su ignorancia. Por el contrario, sólo el filósofo va en busca del conocimiento de lo real, y cuando intenta explicarlo en respuestas o escritos "...cualquiera de los expertos le vencerá y hará que parezca a la mayoría de los oyentes como alguien que no sabe nada, sin percatarse de que no es refutada su alma, sino que la naturaleza de cada uno de los cuatro momentos es de origen

(69) Carta Séptima, 343cd.

(70) Sofista, 233c.

defectuoso." (71) Esta situación con frecuencia la presenta Platón contra los sofistas, ya que a éstos, en su afán de -- vencer, no les importa observar qué es lo que están refutando, y sólo lo hacen para demostrar a la mayoría que ellos, -- ciertamente, poseen el conocimiento.

Al pasar entre los cuatro momentos, "...al recorrerlos en toda su extensión se engendra con dificultad un conocimiento naturalmente bueno para un hombre naturalmente bueno." (72) Só lo en tales naturalezas es posible sembrar la semilla del co nocimiento, ya que en este transcurrir continuo entre uno y otro es donde se concreta el proceso conocitivo, que fácilmente genera en alguien de buena naturaleza la ciencia de -- aquello que es de buena naturaleza. Esta insistencia en la ffisis no está en modo alguno en contraste con la manera de -- expresión habitual en Platón, se refiere a la disposición in herente al alma de cada individuo, que no es la misma en todos, ya que existe una gran diversidad de intereses humanos, y sólo la que va detrás del conocimiento del on puede considerarse de buena naturaleza.

El alma pertenece a una realidad superior, a la del mundo

(71) Carta Séptima, 343e.

(72) Id., 343e-344a.

inteligible, aunque esté constreñida e inmersa en el sensible; por ello, pocas almas serán capaces de elevarse a otro nivel y acercarse a la idea, adquiriendo el alma con ello la afinidad más profunda de la que sea capaz, pero "...si su naturaleza es defectuosa, como por hábito es la disposición -- del alma de la mayoría de los hombres para aprender..."<sup>(73)</sup>, seguramente no alcanzará el objetivo. La selección que se efectúa en la República con respecto a las personas que pueden continuar la preparación en la dialéctica, parece estar presente en la mente del autor, pues no cualquier individuo puede intentar practicarla, sólo aquellos que después de una instrucción son seleccionados para continuar preparándose en ella.<sup>(74)</sup>

La dialéctica, sobre un alma bien dispuesta, corregirá las inexactitudes parciales de las expresiones del pensamiento, y obtendrá cierta intuición de la verdad, experiencia personal imposible de transmitir a otros. Además, tomemos en cuenta que "...quien no esté familiarizado con el tema, ni la inteligencia ni la buena memoria podrían hacerlo ver..."<sup>(75)</sup> ya que no sólo los momentos permiten el acercamiento al objeto, también la *οὐκ ἐπειρα* que se desarrolla al respecto, la cual es producto de la ardua rutina propedéutica, a la que se somete

(73) Id., 343e-344.

(74) República, 536d-540a.

(75) Carta Séptima, 344a.

desde un principio aquél que es amante de la sabiduría. Quien no tenga disposición natural ni esté familiarizado con la justicia y la belleza, <sup>(76)</sup> jamás alcanzará tal conocimiento, porque el hecho de que posea las exigencias no significa que por ello pueda alcanzar su objetivo.

Quien se dedique a la filosofía investigará la verdad tanto de la virtud como de la maldad <sup>(77)</sup> para lograr un conocimiento total. Este parece un eco de la República, de la educación que recibirán los guardianes, <sup>(78)</sup> por ello, la *ἁπλοῦς* *ἡκείνη* es una unidad de contrarios que se debe conocer, - pues si se comprende la virtud de algo, también debe conocerse su vicio para no incurrir por error en él. <sup>(79)</sup> Queda claro el papel que juegan los contrarios para alcanzar el conocimiento, pues el hombre que verdaderamente quiere llegar a hacer uso de la dialéctica debe aprender lo que es algo y su opuesto para que pueda alcanzar, por medio de su empleo, el conocimiento de lo que existe en realidad.

En el siguiente pasaje observamos que "...al trillarse mutuamente nombres y definiciones, visiones y percepciones que se refutan en benevolentes refutaciones, sin servirse de en-

(76) Id.,

(77) Id., 344a5.

(78) República, 402c4.

(79) Leyes VII, 816d.

vidias en las preguntas y respuestas...",<sup>(80)</sup> tenemos un paralelo con el Parménides, donde se dice que para llegar al conocimiento es necesario recorrer este camino en todas direcciones.<sup>(81)</sup> Estamos en la plena explicación del método dialéctico, por el cual no alcanzaremos lo que tiene la apariencia de ser, sino lo que es en verdad, pues éste pone en todos los problemas el pro y el contra, examina la verdad y la falsedad, ya que sólo cuando sepamos qué es algo y su contrario podremos conocerlo totalmente. La dialéctica es el único método que intenta llegar a la verdad, no porque manifieste alguno de los interlocutores una afirmación definitiva, sino por las preguntas y respuestas que se llevan a cabo para encontrar lo real.

La dialéctica ha nacido de cierta larga serie de etapas que llevan a la ciencia suprema, a la árdua conquista del espíritu, "...y cuando la capacidad humana está esforzándose hasta su máximo límite. (entonces) la reflexión e inteligencia alumbra a cada uno."<sup>(82)</sup> Este es el momento supremo, el último peldaño al que desea llegar el alma, porque la iluminación es el esencial estado del aprendizaje real. El alma de quien aspira a este conocimiento ha pasado por todas las etapas necesarias para llegar a este momento, así--

(80) Carta Séptima, 344b.

(81) Parménides, 136e.

(82) Carta Séptima, 344b.

mismo ha tenido un guía que le ha mostrado el camino, pues la *ἐκλάμψις* se alcanza individualmente, pero ha existido un maestro quien ha encontrado las naturalezas bien constituidas para darles la preparación preliminar que les permita llegar a la visión; el maestro puede dirigir y orientar la conversación (dialéctica) preliminar del alumno, pues es el conductor de hombres que intima con el discípulo que siempre tiene un pensamiento menos acabado y por ende necesita quien le muestre el camino.

Esta *ἐκλάμψις* parece contraponerse a la *ἀσφαείς* de las palabras; representa lo contrario a éstas, pues en el momento que llegamos a ella encontramos el verdadero conocimiento y tenemos garantizada su seguridad. En este pasaje es claro que el autor se refiere al método para alcanzar la verdad sobre las ideas, pues Platón frecuentemente describe su función pero nunca intenta comunicar su naturaleza esencial que sería imposible, sólo da los pequeños indicios que serán el apoyo de -- una buena naturaleza que intente concebir el conocimiento real.

La importancia que tiene la dialéctica en el pensamiento de Platón es indiscutible, y el que la encontremos, no de manera explícita, en la Carta no deja de señalarnos que fue una

de sus mayores preocupaciones, al poner en evidencia las dificultades que se deben superar para llegar a la *ἐπιπέτυξις*, porque sin esta experiencia toda la labor precedente sería en vano. Esta iluminación nos pone frente al on que buscamos, al que no se puede llegar infaliblemente por la diversidad sensible que lo encubre, pues sólo después de un largo esfuerzo personal se alcanza esa luz, que siempre alumbrará a quien la encuentre. Por esto, "...todo estudioso serio de las cosas serias no debe exponerlo a la envidia y confusión de los hombres al escribirlo.<sup>(83)</sup> Si representa dificultad la transmisión oral del conocimiento verdadero, mucho mayor se presenta al intentar escribir sobre ello.

Platón siempre afirmó la imposibilidad de comunicar la -- verdad filosófica por escrito, así en el Fedro pone en boca de Sócrates, que si alguien llega a escribir algo, sólo será para recordar lo que ya conoce en ideas.<sup>(84)</sup> Se ejercita el espíritu sobre lo que ya sabe, pero no se intenta utilizarlo como medio para comunicar directamente esta ciencia, pues -- ella es incomunicable, y cualquier medio que se emplee para transmitirla será totalmente vano e insuficiente, siendo ésta la conclusión final.

(83) Id. 344c.

(84) Fedro, 275d y 276d.

El poner en evidencia la pseudo filosofía del tirano Dionisio II fue el móvil que llevó a Platón a exponer en la Carta los puntos más relevantes de su concepción filosófica, ya que era necesario dar una amplia explicación de las cuestiones a las que se dedicaba el filósofo, los pasos necesarios que se debían llevar a cabo para alcanzar el conocimiento -- real sobre tales materias, y la afirmación de la imposibilidad de comunicarlo como otros conocimientos.

Indudablemente, en esta digresión encontramos en todo momento el espíritu de Platón, pues en su pensamiento siempre representó una gran preocupación al aclarar que la filosofía es un asunto de educación, de un arduo ejercicio para llegar al conocimiento de lo real, que no se obtiene en forma inmediata, sino a través de la paideia, una paideia que requiere el esfuerzo de toda una vida, de un familiarizarse que es el resultado de una rutina diaria, de la dedicación a nuestra materia de estudio que en algún momento ayudará al alma a tomar consciencia de la verdad que posee en sí, alcanzando un estado de placer que en nada se relaciona al que comúnmente afecta a la mayoría, sino al placer superior que sólo lo brinda la superación del estrecho nivel del mundo sensible.

Infinidad de veces se puede repetir este discurso, pero en muy pocas ocasiones se comprenderá, ya que sólo en una - minoría existe una afinidad por la búsqueda del verdadero - conocimiento, y si Platón, ya en su época, desde sus Diálogos de transición, criticó fuertemente a quienes se consideraban los maestros en la Atenas del siglo IV, aquéllos que poseían la "σοφία", (85) personajes que a cambio de alguna retribución eran capaces de compartir sus opiniones, con las que aparecían como conocedores frente a la mayoría, no nos sorprende que aquí, de alguna manera, también lo hiciera al explicar su pensamiento respecto a la obra que había escrito el tirano.

La paideia de los sofistas jamás crearía a un buen legislador o a un buen guerrero ni algún individuo en quien se pudiera confiar un gobierno, porque su educación siempre será limitada e insuficiente. Este individuo jamás sería un buen gobernante porque no comprendería lo que es la legislación, y en esa medida, no existiría estado alguno que pudiera ser gobernado ni con las mejores leyes ni con los mejores hombres, siendo un ejemplo de ello el propio tirano.

(85) El tipo de σοφία que representaba el sofista siempre lo trató peyorativamente Platón, razón por la que consideramos necesario entrecomillarlo.

### Conclusiones.

Desde un principio se especificó que esta investigación se limitaría a mostrar cual había sido la última gnoseología de Platón. Sin embargo, es obvio que resulta muy difícil ceñirse al tema sin tocar puntos que son polémicos o que de alguna manera se salieron de ese plano netamente -- gnoseológico; aunque, en realidad, todo ello ayuda a que el lector se meta de lleno en el problema. La dificultad mayor la representó la densidad del excursus, contrario a las amplias exposiciones de los Diálogos a que estamos acostumbrados sobre cualquier tópico de los que aquí se habla.

Parece que la digresión trata, por una parte, de explicar los pasos necesarios que han de llevarse a cabo para la captación real de un objeto y, por otra, de agotar el campo donde pueda realizarse la investigación; problemas que se han planteado en los Diálogos, pero no resuelto. Reconocer los puntos principales que están contenidos en ella implicó regresar a los Diálogos para comprender desde allí la explicación que en ésta da: explicación de los problemas fundamentales en la filosofía de Platón.

Nuestro interés por esta investigación fue comprobar que, para alcanzar la meta en la investigación filosófica, como la propone Platón, deben llevarse a cabo diversos pasos que nos posibiliten para llegar a ella, así como tomar en cuenta ciertas cualidades de quien la realice y el método que conviene para ello. Asimismo, comprobar que lo que en ella se dice no se contrapone a los Diálogos y en cierta medida se complementa, sin dejar de lado que la forma como está escrita, en relación a los Diálogos, no es tan clara ni tiene como fin evidenciar para cualquier lector el significado de su contenido.

La explicación del excurso a partir de los Diálogos fue la herramienta hermenéutica confiable que clarificó lo que allí se decía, pues cada punto del excurso que se analizaba mostraba el cuidadoso empeño del autor por explicar los momentos para alcanzar el conocimiento. Su análisis nos introdujo a la mejor comprensión de la problemática de su filosofía, la cual no consideramos que ya esté superada, sino que se actualiza constantemente por nuestro progreso a ella como a la fuente que siempre está fresca para abrevarnos la sed.

El hincapié que se hizo en el excurso gnoseológico no nos

impidió tomar en cuenta los aspectos políticos y pedagógicos más importantes de la Carta; por el contrario, nos pareció -- que se complementaban al mostrar los pasos no sólo para la captación de un objeto, sino por el comportamiento de quien lo lograra y su concretización en su actuar social. Parece evidente que para Platón se entrelazan estos aspectos, ya -- que el comportamiento social del hombre será una consecuencia de su mayor o menor grado de preparación. Finalmente, -- me permito en considerar lo siguiente: aun cuando existe la polémica en torno a la autenticidad o falsedad de la Carta, en especial del excurso, su estudio es necesario para la mejor comprensión de la filosofía de Platón, ya que no podemos dudar que su contenido es netamente del filósofo.

## BIBLIOGRAFIA

## FUENTES:

- Platón Carta Séptima, 324a-352a. Platónis Opera; recognovit brevique adnotatione Critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford, 1962.  
Dialogues. The Loeb Classical Library in twelve volumes.
- Aristóteles Categories The Loeb Classical L. Cambridge, 1934.

## OBRAS DE CONSULTA:

- Ast, F. Lexicum Platonicum. B.F. Franklin, N.Y. 1969.
- Bury, Epistles, pp. 463-475. The Loeb Classical L. Cambridge, 1961.
- Crombie, I.M. An Examination of Plato's Doctrines. V.I., London, 1962.
- Cornford, F. Plato's Theory of Knowledge. London, 1973.
- Cherniss, H. Aristotle Criticism of Plato and the Academy. Baltimore, 1944.
- Eggers Ian, C. Introd. Hist. al estudio de Platón. Eudebe. Buenos Aires, 1974.
- Friedlaender, P. Plato, An Introduction. Three Volumes. Bollingen Foundation. N.Y., 1973.
- Guthrie, A History of Greek Philosophie. V. IV. Cambridge, 1975.
- Stenzel, J. Platon der Erzieh. Leipzig, 1928

- Heath, History of Greek Mathematics.  
Oxford, 1921.
- Isnardi P., H. Filosofia e Política nelle Lettere di Platone. Milano, 1974.
- Jaeger, W. Paideia, México, 1974.
- Laercio D. Lives of Eminent philosophers. I  
Loeb Classical L. Cambridge, 1942.
- Luccioni, J. La Pensée Politique de Platon.  
Paris, 1958.
- Morrow, G. Plato's Epistles. Indianapolis, 1962.
- Nepote, C. Vidas de los Ilustres Capitanes.  
México, 1958.
- Pasqualli, G. Le Lettere di Platone. Firenze, 1938.
- Ritter, Neue Untersuchungen Über Platon.  
München, 1910.
- Robin, L. Platon. Paris, 1968.
- Ross, D. Plato's Theory of Ideas. London 1954.
- Souilhè, Lettres. pp. XLVIII-LVIII. Paris, 1950.
- Von Fritz, K. Platon in Sizilien. Und das Problem der  
Philosophenherrschaft. Berlin, 1968.
- Wilamowitz, U. Platon, Berlin, 1919.

## ARTICULOS:

- Bluck, RS. "Plato's Biography: The Seventh Letter."  
Phil. Rev. Vol 58, 1949
- Boas, G. "Fact and Legend in the Biography of  
Plato". Phil. Rev. Vol. 57, 1948.
- Gómez Lobo, A. "La digresión filosófica de la Carta VIII"  
Diálogos Vol. pp. 179-129.

- Gulley, N. "The Authenticity of the Platonic E." Vandoeuvres simposium 1972 (Foundation Hardt, Entretiens, vol. xviii).
- Levison, M. "The Seventh Letter of Plato" Mind. v. LXXVII No. 307, 1968.
- Müller, G. "Die Philos. im Ps. Platon 7 Brief." Arch. für Philos. Vol. 3
- Navarro, B. "Apuntes para una revisión de la gnoseología Platónica." Diánoia. 1974.
- Navarro B. "Sobre la función y objeto de los sentidos en la gnoseología platónica". Diánoia. 1974.
- Stenzel, Bertha. "Is Plato's Seventh Epistle Spurious?" AJP V. 74, 1953.
- Taylor, "Analysis of *ἔπιστολή* in Plato's Seventh Epistle" Mind XXI, 1912, pp. 343-370.