

La Disertación Filosófica en la Carta VII de Platón

Un estudio sobre la epistemología platónica

E. J. Ríos

Departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas
Universidad de los Andes – Venezuela
E.J.Ríos32@gmail.com

Resumen

La filosofía de Platón casi siempre se ha estudiado por medio de la expresión socrática, sin embargo, la carta VII representa un documento fidedigno de su filosofía con la adición de que es presentada, ya no desde un interlocutor (Sócrates), sino desde la misma pluma del filósofo, por lo que resulta interesante conocerla a la hora de estudiar el pensamiento y la personalidad de Platón. En este artículo tratamos particularmente de desmontar la estructura filosófica platónica en torno a las concepciones epistemológicas presentadas en la digresión que hiciera en dicha carta para explicar a Dion los elementos que constituyen la aprehensión del conocimiento. Asimismo, la carta busca aleccionar a Dionisio de su actitud insensata ante la filosofía; lo que convierte el escrito en una suerte de *exempla* para todos aquellos que quieren acercarse al conocimiento y a la virtud.

Palabras claves: conocimiento, elementos del conocimiento, epistemología, *exempla*.

Abstract

Plato's philosophy has often been studied through the Socratic expression, however, the letter VII represents a reliable document of his philosophy with the addition that is made, not from a partner (Socrates), but from the same pen of the philosopher, it is interesting to know when considering the thought and personality of Plato.

In this article we particularly of removing the Platonic philosophical framework around with epistemological conceptions presented at the digression he did in this letter to explain what constitutes Dion's grasp of knowledge. Also, the letter seeks to instruct Dionysius of reckless attitude to the philosophy which makes the writing in a kind of *exempla* for those who want to approach to knowledge and virtue.

Keywords: knowledge, elements of knowledge, epistemology, *exempla*.

La Disertación Filosófica en la Carta VII de Platón

“Los verdaderos filósofos son aquellos cuyo espíritu puede alcanzar el conocimiento de lo que existe siempre de una manera inmutable, y que todos los demás que giran sin cesar en torno de mil objetos siempre mudables, serán todo menos filósofos”¹.

Este discernimiento lo hace Sócrates en la *República* refiriéndole a Glaucón las condiciones que deben poseer los verdaderos filósofos, para que así no le sea entregado el gobierno a aquellos que no conciben la filosofía en su esencia, es decir, aquellos que sólo aparentan ser filósofos, y por tanto no pueden, ni podrían, contemplar la verdad, pues “aquellos sólo son gentes curiosas, que tienen manía por las artes y desean ver y saber novedades”², no la esencia de la verdad.

Vemos en *La Carta VII*³ un calco de este pensamiento, pero con la curiosa particularidad, de que ya no se trata de un tema filosófico argumentado por un personaje (casi siempre Sócrates) que dialoga con su interlocutor, siempre cuestionándose y reflexionando, repetidas veces y desde todas las perspectivas posibles el asunto que se plantea, logrando de esta forma dilucidar los problemas que entraña, hasta que sale a relucir la verdad que contiene⁴. Se trata pues, del filósofo mismo que sale a la luz, fuera de los bastidores ideológicos que representan sus obras, ya su filosofía no está encubierta por la habilidosa sugestión socrática, sino que es el mismo Platón quien arrostra cuanto dice, y esto es un hecho bastante significativo, ya que comprende un vivo testimonio de sus concepciones, y con esto no se quiere decir que sus obras sean falsas o espurias⁵ y que no contengan los puntos esenciales de su doctrina, todo lo contrario, constituyen el *corpus* más importante a la hora de acercarse a su filosofía; a lo que nos referimos es que las

¹ Pl. R. VI, 498a-b.

² Pl. R. VI, ¿?

³ La Carta VII se ha colocado como apéndice para mayor comprensión del lector.

⁴ Este recurso es como se sabe la “mayéutica”

⁵ La *Historia de la Literatura Griega* de Lesky considera como tales *Definiciones* y *Epinómedes*, y entre los diálogos los que llevan los títulos de *Segundo Alcibiades*, *Hiparho*, *Anterastai*, *Téages* y *Alcibiades Mayor*. Además de éstos pueden sumarse algunos otros diálogos y ciertamente las cartas que han sido muy discutidas por parte de los estudiosos.

cartas, y en especial la que estamos tratando⁶, dada su condición íntima y privada⁷, compromete al autor psicológica y vivencialmente con su escrito, lo que le da una relevancia considerable al momento de examinar el pensamiento intrínseco del autor, poniéndolo en relación con la doctrina filosófica expuesta en sus diálogos que, ciertamente, en cuanto a materia filosófica, moral y ética se refiere, no dejan de arrojar formidables correspondencias, evocando, quizá, aquella concepción tan elogiada en la antigüedad de la conformidad de un autor respecto a su obra y en el caso del filósofo la conciliación de sus vivencias con sus enseñanzas; cuestión que Platón presenta como base de su disertación, tanto en la *República* como en *La Carta VII*, pues, es precisamente lo que sopesa con Glaucón y lo que reprocha a Dionisio, quien, a petición de Dión, su tío, hace traer a Platón a Siracusa para que intentara hacer de él un rey filósofo, encarnando así, el ideal que entrañaba en sus doctrinas, sin embargo, esto no fue posible dado que aquél no cumplía a cabalidad con la susodicha proclama del verdadero filósofo, y más aún, reprocha el hecho de que Dionisio se diera la tarea de balbucear sus enseñanzas y ponerlas por escrito, sin comprenderlas con precisión, pues solamente se la había oído decir una sola vez, y éste, orgullosamente, las hace presentar como de su autoría, sin embargo, lo que repara Platón no es el hecho mismo del posible plagio, pues, explica que tales materias han sido abordadas e incluso escritas por otros, sino el hecho de vanagloriarse de tales enseñanzas y de ponerlas por escrito infundamentadamente, y aún dado el caso de que las hubiera concebido por sí mismo, afirma que jamás podría éste comprenderlo, pues se trata de un saber que surge del alma, “igual que la luz que se desprende de un fuego que brota, alimentándose a partir de entonces a sí mismo”⁸ y aquí precisamente es donde se presenta el nudo gordiano de la gnoseología platónica, el cual conforma el tema de la digresión, y que es preciso irlo desatando de la misma forma como Platón pasa a explicar el asunto, es decir, subdividiendo los elementos que conforman el conocimiento en el individuo.

⁶ Ya que la carta VII es la que ha sido considerada auténtica por la mayoría de los estudiosos. (Cf., O.APELT, *Platons Briefe*, Leipzig, Meiner, 1921, W. CHRIST, *Platonische Studien, in Abh. der bayr. Akad.*, XVII, 1886, p.451, R. ADAM, *Ueber die platonischen Briefe*, in *Archiv. Für Gres. D. Phil.*, XXIII, 1909, I, pp. 29-52; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, Berlin, Weidmann, 1920, vol. II, p. 251; HOWALD, *Die Briefe Platons*, Zürich, ORELL FÜSSSLI, 1923. C. Ritter, *Platon*, Manchen, Beck, 1910, pp. 327-424.)

⁷ Ciertamente la carta está dirigida a “los familiares de Dión y a los compañeros que le son favorables”: «Πλάτων τοῖς Δίωνος οἰκείοις τε καὶ ἐταίροις ἐν πράττειν» Aunque algunos son de la opinión que se trata de una carta abierta

⁸ Con la intención de saber con precisión los términos utilizados por Platón en los puntos que impliquen mayor cuidado de estudio presentaremos a pie de página el texto griego:

«οἶον ἀπὸ πυρρὸς πεδῆσαντος ἐξαφθῆν φῶς ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον ἀπὸ ἐαυτοῦ ἤδη τρέφει.»
Pl. Ep. VI 341^a

Pero antes de pasar a este t3pico sumario de su filosofa, abordemos, a vuela pluma, una cuesti3n que no deja de ser remarcable para la cr3tica y es el car3cter misterioso y reservado que Plat3n le imprime a este punto de su doctrina, lo cual ha dado pie a considerar, por parte de la cr3tica, la existencia de unas ensefanzas herm3ticas para un grupo reducido de disc3pulos donde se tratan los temas considerados m3s graves y serios que entrafia la filosofa de nuestro fil3sofo, es decir, el tratamiento de una posible doctrina esot3rica, y esta proposici3n viene fundamentada por el hecho de la desaprobaci3n por parte de Plat3n de develar por escrito las materias filos3ficas que contienen la *esencia* de la verdad, pues para 3l es imposible concebirla sino se es un verdadero fil3sofo, o sea, sino se ha ejercitado lo suficiente para compenetrarse con el problema, sino se ha dialogado lo suficiente con 3l hasta el punto de tener una compresi3n del mismo bienquistada en el alma. As3 pues no se trata, como bien ha apuntado Reale, de la imposibilidad de contener esas ideas en el plano lingüístico de la expresi3n escrita, sino m3s bien no transmisibles, como s3 pueden serlo las otras disciplinas que no requieren la condici3n antes enunciada⁹.

Por otro lado, es un factor determinante el hecho de que la transmisi3n escrita sea vetada, ya no por lo que puedan revelar, sino m3s bien por un fundamento 3tico y a la vez pedag3gico y did3ctico¹⁰, pues Plat3n conceb3a tales ensefanzas como un principio *sagrado*, cristalizado en el alma y por tanto intransmisible, cognoscible s3lo en su participaci3n, comprendi3ndose asimismo fijo, permanente en el alma, indeleble en la memoria y por consiguiente inútil de ponerlos por escrito, pues aquel que pretendiera acceder al conocimiento de la *verdad* enhebrada en el *ser* deb3a conducirse segun amerita, esto es, guard3ndose siempre de no incurrir en la falta de poner tal conocimiento en manos de aquellos que no comprender3an y tender3an a la fruici3n *profana* de propagarlos sin vislumbrar su esencia y es por esta ordenanza que Plat3n declara: “todo hombre que se afana en asuntos dignos de af3n se cuida mucho de someterlos a la envidia y perplejidad de los hombres poni3ndolos por escrito”¹¹.

Por tanto, segun esto, bien se puede concebir que s3 exist3a una doctrina de car3cter esot3rico comprendida por Plat3n, de hecho se dice que en el front3n de la Academia se contemplaba la inscripci3n «*Nadie entre aqu3 si no sabe geometr3a*» lo que indica *per se* el

⁹ « *Dunque, non si tratta affatto (...) di conoscenze di per sé non comunicabili, bens3 non comunicabili come le altre, perch3, per essere guadagnate, richiedono non solo doti speciali, ma lungo lavoro.*» REALE, G. *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991, p.97

¹⁰ Cf. Ibid. p. 104

¹¹ PL. *Ep.* 344c

carácter reservado y hermético de las enseñanzas allí impartidas que suponen asimismo gravedad de espíritu filosófico por un lado y por otro tenacidad intelectual, que es precisamente, a nuestro parecer, lo que se requiere para poder penetrar en la *esencia* de la verdad, o lo que es lo mismo, la *idea* pura de ésta, pero para llegar a tal conocimiento, es menester discurrir por los diversos grados que posee, o advertirlos para luego no ser confundido por las meras *sombras*¹² que se manifiestan ilusoriamente como reales al común, es decir, a aquellos que no han sido iniciados en esa materia que trata de *las cosas supremas*, y que constituye la labor del verdadero filósofo: contemplar sus últimas causas.

Así pues, se puede inferir que la explicación que hace Platón en cuanto a los elementos del conocimiento¹³, la cree necesaria para que se comprenda mejor lo que ha dicho respecto a lo que deben poseer los verdaderos filósofos, es decir, tratando de dar respuesta a cómo debe percibirse la verdad y el esfuerzo que debe hacerse para llegar a ella; es pues, una reprimenda a la actitud insensata de Dionisio y todos aquellos que creen comprender *la naturaleza de las cosas* bien sea leyendo someros tratados o por haberlos escuchado una sola vez, como es el caso de aquél, y ciertamente haciendo un uso inapropiado de ese conocimiento. Esto Platón lo expresa claramente en las líneas siguientes:

“Dionisio o cualquier otro, de menor o mayor categoría, ha puesto por escrito alguno de los puntos capitales y principales acerca de la naturaleza, es que en mi opinión de las cosas por él escritas no había aprendido nada de forma sana; si no, les habría tenido el mismo respeto que yo y no habría osado entregar lo aprendido al descontrol y a una transmisión impropia¹⁴”.

Ahora bien, es indudable esta afirmación respecto al sentido disciplinario y aleccionador que adquiere el tono de la carta en este punto y hasta se podría decir que toda la carta en su totalidad está impregnada de *exempla*, de hecho, es ese el motivo por el cual Platón escribe la carta, para dar consejo a aquellos que se lo pedían, es decir, los destinatarios, sin embargo, hace una advertencia oportuna:

“El que aconseja a un individuo enfermo que sigue una dieta nociva para su salud debe, ante todo, cambiarle de vida. Si el enfermo está dispuesto a hacerle caso, ya le puede prestar los restantes consejos”¹⁵

¹² Remitiéndonos al mito de la caverna. (Cf. Pl. R. VII; 514a_517c y 518b_d.)

¹³ Pl. Ep. 342a

¹⁴ Ibid. 344d

¹⁵ Ibid. 329d

De modo que, Platón contesta a sus destinatarios con una moral de principios firmes que están enraizados en su alma de filósofo y es por eso que exhorta a quienes le piden consejo a mudar por completo su forma de vida y abrazar el principio de la filosofía, que no es otro que la virtud, y en *pro* a esta empresa, es por lo cual Platón emprende la tarea de discurrir de manera aleccionadora el contenido de la carta y con el propósito de ser bien explícito, como ya lo hemos indicado, se permite hacer la digresión filosófica acerca del conocimiento, no con otro motivo que señalar el camino a seguir para arribar a la sabiduría. He aquí como presenta los elementos que juzga constituyen el conocimiento:

“En cada uno de los seres se dan tres elementos por vía de los cuales debe presentarse su conocimiento, siendo el cuarto el conocimiento mismo (en quinto lugar hay que colocar aquello mismo que es cognoscible y en realidad): primero, el nombre; segundo, la definición; tercero, la imagen; lo cuarto es el conocimiento¹⁶.”

Luego pasa a ejemplificar tales elementos con un ente geométrico: el círculo. El hecho de que haya elegido esta figura entraña en sí cierta importancia para su caracterización lógica, puesto que encierra un contenido abstracto y a efectos de la *aprehensión intelectual* es mucho más funcional y digerible el ejemplo citado que cualquier otro objeto del mundo, empero, presentado como principio universal no deja de regir, y en cierta forma metafórica *circundar*, a todos éstos, por ello hace luego la salvedad de aplicar este mismo ejemplo a todas las cosas. Veamos:

“Así pues, si se quiere entender lo ahora dicho, tómese un ser como ejemplo y reflexiónese de igual manera acerca de todos. Existe una cierta realidad a la que se llama «círculo», el cual tiene este mismo nombre que acabamos de pronunciar. La definición es su segundo elemento, compuesto de nombres y predicados, pues «lo que desde sus extremos hasta el medio dista por todas partes lo mismo» sería la definición de aquello que tiene nombre de «redondel», «circunferencia» y «círculo». Su tercer elemento es lo que se pinta y se borra, se modela y se destruye: de esto el propio círculo, al cual se refieren todas estas representaciones, no experimenta nada, pues es distinto de ellas. Lo cuarto es el conocimiento, la inteligencia y la opinión verdadera sobre estas realidades; de otra parte, todo esto hay que entenderlo como un

¹⁶«Ἔστιν τῶν ὄντων ἕκαστω, δι' ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αὐτῆ –πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἔστιν ὄν– ἐν μὲν ὄνομα, δεύτερον, δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη.» Idem.

único elemento, que no existe en los sonidos ni en las figuras corporales, sino en las almas, con lo cual resulta evidente que es distinto de la naturaleza del propio círculo y de los tres elementos antes citados. De los tipos de conocimiento, la inteligencia es la que se halla en mayor proximidad al quinto por su afinidad y semejanza; los otros se encuentran a más distancia.”¹⁷

Así tenemos, siguiendo la síntesis que hace Stefanini de lo expuesto por Platón:

“1° el nombre: el círculo; 2° la definición: lo que desde sus extremos están a una distancia exactamente iguales del centro; 3° la imagen: el dibujo del círculo; 4° la ciencia, la inteligencia, la opinión verdadera; 5° el objeto: el círculo en sí”¹⁸.

Según el mismo autor que acabamos de citar, el *círculo en sí* no comporta los cuatro elementos precedentes¹⁹, pues, ciertamente el quinto elemento del que Platón habla en su digresión se identifica con la idea pura del ente en cuestión y por lo tanto imposible de abrazar, por eso solo hace la acotación que de todos los elementos el cuarto es el que más se aproxima al quinto, ya que, suponemos, se halla en el mismo plano, o como ciertamente se indica: próximo al mundo de las ideas, pues es precisamente con la inteligencia [*νοῦς*] que se incursiona y se participa de las ideas, o dicho con otras palabras, es el instrumento con el cual se puede extraer las ideas puras y conocer la verdad, mas no arribar a la verdad misma.

¹⁷ «περὶ ἐν οὖν λαβὲ βουλόμενος μαθεῖν τὸ νῦν λεγόμενον, καὶ πάντων οὕτω περὶ νόησον. Κύκλος ἐστὶν τι λεγόμενον, ᾧ τοῦτ' αὐτό ἐστὶν ὄνομα ὃ νῦν ἐφθέγεμεθα. Λόγος δ' αὐτοῦ τὸ δεύτερον, ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων συγκείμενος· τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντη, λόγος ἂν εἴη ἐκείνου ᾧ πρὸς στρογγύλον καὶ περιφερὲς ὄνομα καὶ κύκλος. Τρίτον δὲ τὸ ζωγραφούμενον τε καὶ ἐξαλειφομενον καὶ τορνεύμενον καὶ ἀπολλύμενόν· ὡς αὐτὸς δὲ κύκλος, ὃν περὶ πάντ' ἐστὶν ταῦτα οὐδὲν πάσχει, τούτων ὡς ἕτερον ὄν. Τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστὶν· ὡς δὲ ἐν τούτῳ αὐτὸ πᾶν θετέον, οὐκ ἐν φωναῖς οὐδ' ἐν σωματίων σχημασιν ἀλλ' ἐν ψυχαῖς ἐνόν, ᾧ δῆλον ἕτερόν τε ὄν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν τε ἔμπροσθεν λεχθέντων τριῶν. Τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν ξυγγενεῖα καὶ ὁμοιότητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίακεν, τᾶλλα δὲ πλέον ἀπέχει.» Idem.

¹⁸ «si ha 1° il nome: circolo, 2° la definizione: ciò i cui estremi sono a una distanza perfettamente eguale dal centro; 3° l' imagine: il disegno del circolo; 4° la scienza, l' intelligenza, l' opinione vera; 5° l' oggetto: il circolo in sé.» STEFANINI, L. *Platone*, Padova 1932, p. XXXI de la introducción

¹⁹ «Ora il circolo in sé è tutt' altra cosa del nome, delle parole pronunciate, delle figure materiali, della scienza che risiede nell' anima.» Idem.

Ahora bien, ya habíamos dicho que el nudo gordiano de la digresión hecha por Platón, consiste en el planteamiento sintetizado de su gnoseología, y de la cual acabamos de presentar la manera como es enunciado lo que juzga la constituye, es decir, la clasificación que presenta de los diversos elementos que comprenden el conocimiento, el cual, a su vez, conforman diversos grados. Pero para tener un mejor enfoque de cada uno de estos elementos, pasemos a analizarlos por separado y así ir “desatando” la teoría que nos presenta Platón acerca del conocimiento y tratar de comprender cuál es, en la medida de lo posible, el planteamiento, la idea que nuestro filósofo intenta comunicar.

El Nombre: el principio ontológico

El primer elemento que Platón concibe como vía para que sea posible el conocimiento es el nombre del objeto [ὄνομα], el cual reporta un principio ontológico, mucho más allá de su cariz nominal.

Ahora bien, la cuestión está en la relación existente entre lo ontológico y lo gnoseológico, entre el *ser* y el *conocer*; que Platón evidencia al decir: “Existe una cierta realidad a la que se llama círculo²⁰” pues comprende que hay un *ente* identificado con el nombre que se le adjudica a dicho ente y no solo un nombre, el cual al carecer de referente carece de significado.

Pero si en realidad se quiere comprender la relación entre *ser* y *conocer* debemos remitirnos a la filosofía de los presocráticos respecto al ser y al conocimiento. Así tenemos: a Heráclito quien concebía que todo es movimiento y flujo²¹, a Parménides quien atribuía al *ser* inmutabilidad²² y a Protágoras quien afirmaba que el hombre es la medida de todas las cosas, pues bien Platón va a mantener una postura negativa ante la percepción sensualista y relativista de éstos, pues debatía a Heráclito al comprender que si el *ser* se mantiene en constante movimiento, en constante devenir, suscitándose

²⁰ «Κύκλος ἐστίν τι λεγόμενον» Op. cit. p. 5

²¹ De Heráclito en cuanto al movimiento podemos citar: «ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.» (A los que están entrando en los mismos ríos *otras y otras* aguas fluyen) MARCOVICH, M., *Heraclitus*, Mérida-Venezuela, 1968. p. 58

²² “En esto hay muchos indicios de que el ser es inengendrado e indestructible, todo completo, único en su especie e inmóvil y sin término” Parm. fr. 8, 2-4 en MONDOLFO, R. *El pensamiento Antiguo Historia de la Filosofía Greco-Romana*, Buenos Aires 1980, p.80

siempre el cambio, entonces es imposible conocer la esencia del *ser* con estas características siempre mutables²³. Por otra parte, refutaba la idea contraria de Parménides que concebía al ser inmutable, *i. e.*, la negación absoluta de lo que no es, o sea, del no-ser lo que revoca, al entender de Parménides, un solo tipo de conocimiento, puesto que (lo que es) *es*, es decir, existe, pues, no puede concebir nada que no exista²⁴. Esto lo corrobora Nuño al decir:

“Al simplismo parmenídico de un solo tipo de conocimiento, opondrá Platón un pluralismo gnoseológico de viva matización porque también la realidad se pluraliza con respecto al monismo ontológico de Parménides”²⁵

Y bien se puede decir que el mismo Platón contesta a Parménides en este respecto en la *República* cuando discute con Glaucón los que pueden considerarse filósofos verdaderos y aquellos que sólo tienen curiosidad por lo efímero y que se dejan conducir por las apariencias, sin distinguir entre estar despierto o dormido, entre lo verdadero y lo falso, lo irreal y lo real. Veamos:

“...dime, el que conoce, ¿conoce algo o nada? Glaucón, respóndeme por él.

—Respondo que conoce algo.

—¿Qué existe o que no existe?

—Algo que existe, porque ¿cómo podría conocer lo que no existe?

—De manera, que sin llevar más adelante nuestras indagaciones, sabemos a no dudar, que lo que existe de todas maneras puede ser conocido lo mismo; y lo que de ninguna manera existe, de ninguna manera puede ser conocido²⁶.”

Luego continúa con la insinuación de “algo intermedio”, es decir, de algo que participe del ser y el no-ser, lo que resuelve concederle a la opinión, pues ésta difiere de la ciencia,

²³ Cf. PL. *Tht.* 182b-183c.

²⁴ “Nunca ha sido ni será, pues es ahora todo en conjunto, uno y continuo. En efecto, ¿qué origen buscarías para él? ¿Cómo y de donde habría crecido? No dejaré decir ni pensar que provenga del no-ser, pues no es posible decir ni pensar que (el ser) no sea. Y si viniese del no-ser, ¿qué necesidad lo habría forzado a nacer antes o después? Así, pues, es menester que sea del todo o que no sea en absoluto. Ni tampoco la fuerza de la verdad permitiría a cualquier cosa que fuese nacer del no-ser o junto a él; porque la justicia no permite, a cualquier cosa que sea, ni nacer ni disolverse soltándola de sus cadenas, sino que las retiene en ellas, y el juicio nuestro sobre estas cosas está expresado en estos términos: ¿es no es? Está juzgado, pues, como necesario, que una de las dos vías debe abandonarse como inconcebible e inexplicable (porque no es el camino de la verdad), y que la otra es real y verdadera” (Parm. fr.8, 5-21) Idem.

²⁵ NUÑO, J. A. *El Pensamiento de Platón*, Caracas 1963, p. 58

²⁶ Pl. *R.* VI, 476e-477a

ya que poseen facultades diferentes, a la primera le corresponde: la facultad de juzgar por las apariencias y la segunda tiene el objeto de conocer lo que existe tal como existe²⁷ y teniendo objetos diferentes adjudicando a la ciencia el ser, se pregunta si la opinión versa sobre el no-ser, a lo cual su interlocutor determina que es imposible puesto que para que haya opinión debe existir también el objeto de la opinión, por consiguiente, el no-ser es más bien una negación de una cosa, que una cosa en sí y por lo tanto el ser es objeto de la ciencia mientras que el no-ser lo es de la ignorancia De modo que la opinión ni es el ser, ni el no-ser, asimismo no comprende ni la ciencia, ni la ignorancia, sino un camino intermedio.

A este respecto Platón se aleja del planteamiento del conocimiento de Parménides, colocando un hemistiquio a la ontología que concibiera este último. Esto queda suficientemente demostrado con el cuadro comparativo²⁸ que Nuño nos presenta, el cual a modo de ilustración y como colofón nos hemos permitido reproducir aquí:

Parménides

Tipo de Conocimiento	Verdad (<i>aletheia</i>) pensar (<i>noeín</i>)	—	Opinión (<i>dóxa</i>)
	↓		↓
Objeto a conocer	Ser (<i>on</i>)	—	No ser (<i>me on</i>)

Platón

Tipo de Conocimiento	Ciencia (<i>epistéme</i>)	— Opinión (<i>dóxa</i>) —	Ignorancia
	↓	↓	(<i>ánnoia, amathía</i>)
	↓	Apariencia	↓
Objeto a conocer	Ser absoluto	— (<i>ónar</i>) Lo que es y no es (<i>on kaí me on</i>)	— No ser absoluto (<i>medamós on</i>)

²⁷ PL, R. VI, ¿?

²⁸ Op. cit. p. 69

De Protágoras cuestionaba la idea de “el hombre como medida de todas las cosas”, pues, parece claro que esta afirmación se refiere al hombre individual si se usa el término [*μέτρον*] en el sentido de criterio. Así, significaría que cada individuo humano es el criterio de lo que es, lo cual desemboca en un subjetivismo extremo que implica que no hay más realidad que las apariencias, que se manifiestan al hombre en la percepción. De esta manera la percepción pasa a ser el criterio particular con que se rige el hombre, desaparece toda posibilidad de acceder a una imposible verdad, e incluso se diluye la concepción misma de la *physis*. Esta cuestión se ve planteada en el siguiente diálogo del Teeteo. Veamos:

“Sócrates. — ¿Dices que la ciencia es la sensación.

Teeteto. — Sí.

—Esta definición que das de la ciencia no es despreciable. Es la misma que ha dado Protágoras, aunque se expresó de otra manera. El hombre, dice Protágoras, es la medida de todas las cosas, para las que son, de su ser, para las que no son, de su no-ser. ¿Habrás leído esto sin duda?

—Sí, y más de una vez.

—¿No te parece que lo dice en este sentido: que toda cosa “es tal que a mí me parece, y tal como a ti te parece”, puesto que tanto tú como yo somos hombres?

—En efecto, es lo que dice”²⁹.

Así también para los sofistas, el conocimiento sensible es la única forma de conocimiento, pues la verdad o la falsedad no pueden existir como absolutos, estando éstas sometidas a la relatividad de la sensación, de modo que si prescindimos de las sensaciones también prescindimos del conocimiento. Por tanto, según Protágoras, lo que parece frío a un hombre debe serlo para él, aunque a otro le pueda parecer caliente y para éste será caliente; por tanto la razón debe partir de los datos sensibles para realizar sus operaciones pues depende totalmente de ellos. Así que para aquéllos no puede tener sentido hablar de un conocimiento racional como si fuera algo distinto e incluso opuesto al conocimiento sensible.

²⁹ PL. *Tht* 151e-152a

Sin embargo el Teeteo es el diálogo al que más le podemos atribuir la fijación de los preceptos gnoseológicos y el cual constituye toda una crítica platónica donde se refuta todas estas propuestas dadas por los eleatas y en especial del heracliteísmo y de sus derivaciones como los cirenaicos, asimismo, respecto a las ideas del conocimiento dadas por Protágoras, negando en primer lugar, que el conocimiento se pueda identificar con la percepción sensible, ya que la verdad se expresa en el juicio y no en la sensación, en segunda medida, expresa que ni siquiera se puede identificar el conocimiento con la “opinión verdadera”, puesto que se podría formular una opinión verdadera basada en datos falsos.

No obstante, Platón admite, con Protágoras, que el conocimiento sensible es relativo; pero no admite que sea la única forma de conocimiento. Cree, por el contrario, con Parménides, que hay otra forma de conocimiento propia de la razón, y que se dirige a un objeto distinto del objeto que nos presenta la sensibilidad: las Ideas. El verdadero conocimiento ha de versar sobre el ser, no sobre el devenir, y no puede estar sometido a error, ha de ser infalible. El conocimiento sensible, pues, no puede ser el verdadero conocimiento ya que no cumple ninguna de esas características.

La Definición: simples agregados del verbo

El segundo elemento que Platón nos presenta como constituyente del conocimiento es la definición del objeto, la cual nos indica está “compuesto de nombres y predicados³⁰” pues, siendo así, carece de solidez, es decir, no reporta la *esencia* del objeto, puesto que comprende atributos o agregados al verbo en sí (o al sustantivo), ramificando las significaciones de éstos, mas no comprendiendo el ente en cuestión.

“La definición propiamente dicha, tal como la conciben Sócrates, Platón y Aristóteles, consiste en formular un carácter general e idéntico, común a todos los miembros de una clase. Como tal, es un acto de unificación de lo múltiple³¹”

Sin embargo, F. Bravo hace la distinción entre la definición real y la definición nominal; comprendiendo la primera los objetos del mundo extralingüístico, es pues un hecho fáctico

³⁰ «ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων συγκείμενος» *Op. cit.* p. 5
BRAVO, F. *Teoría Platónica de la Definición*, Caracas 1985, p. 235

[*πρᾶγμα*] puesto en contraposición con los elementos que conforman lo puramente intelectible como el pensamiento [*λόγος*] o un nombre [*ὄνομα*], pero también una acción [*πρᾶξις*] y por tanto opuesta a la definición nominal que se aplica a los objetos lingüísticos dentro de un metalenguaje³²

Luego, el autor citado, trata de establecer en cuáles diálogos se halla uno u otro tipo de definición, señalando que en el *Menón* se presentan definiciones nominales palabra-cosa del sub-tipo lexicográficas, es decir, aquella que depende de estos últimos para dilucidar los términos que componen la definición, no obstante sostiene que en la *Carta VII* se estila la definición real, aquella que enuncia la realidad objetiva. Veamos:

“No sería aventurado decir que después de estos ejercicios de dilucidación, Platón no ignora la distinción que nosotros hacemos entre definición nominal y definición real. Esta definición se perfila en la *Carta VII* (242b-c), donde el autor da una definición (“real”) de la naturaleza del círculo (“aquello cuyos extremos se hallan a una distancia perfectamente igual del centro”) y sugiere varios sinónimos de su nombre (redondo, circunferencia, círculo)”³³

Ciertamente, en *Menón* se encuentran las definiciones establecidas en el marco del referente palabra-cosa que sigue de la identificación del objeto con la idea del mismo, así un color no es “el color”, ni tampoco una figura es “la figura”. Esto se ve claramente en los siguientes fragmentos:

“Lo que diría de cualquier otra cosa. Por ejemplo, diría que la redondez es *una figura*, y no simplemente *la figura*, por la razón de que hay otras figuras” (...) “Supongamos pues que se te dirigiera la pregunta a que me refería hace un instante: Menón “¿qué es la figura?”, y me respondieses: “es la redondez”. Si entonces se te preguntase, como antes lo hice, si la redondez es la figura o una especie de figura, es claro que me responderías que es una especie de figura³⁴.”

Así pues, se llega a la pluralidad de la esencia del objeto, es decir, a sus muchas clasificaciones lexicográficas que lo comprenden.

³²Op. cit, p. 97

³³Op. cit. p. 99

³⁴Pl. *Men.* 73d-74a

En cambio en la *Carta VII* se apela a los atributos del círculo, no a los nombres [*ὄνομα*] que lo prescriben, es pues por consiguiente una definición real que se revoca a la naturaleza fáctica del objeto. Así se determina que la diferencia entre uno y otro tipo de definición radica en la manera de sus enunciados, pues mientras que una se apoya en el señalamiento nominativo del objeto, la otra comprende su condición. Lo que sí debe quedar claro es que una y otra no comportan la esencia pura del verbo u sustantivo que enuncian, pues no pasan de ser meras unidades descriptivas que a efectos del *ente en sí* no son válidas, ni logran siquiera alcanzarlo. Por esto Sócrates en el mismo diálogo que venimos citando, exhorta a su interlocutor a que le especifique *en sí* qué es la figura y no que refiera sus atributos. Veamos:

“Llegamos siempre a una pluralidad y no es esto lo que pido. Puesto que designas con un solo nombre estas cosas diversas, y pretendes que no hay entre ellas ninguna que no sea figura, aunque a veces son contrarias las unas a las otras, ¿cuál es esa cosa que comprende así lo recto como lo curvo no es menos figura que lo recto?”³⁵”

Y de esta misma manera Platón siempre pregunta por la *esencia* de las cosas, las cuales están confinadas, en su filosofía, al mundo de las ideas donde se halla la verdad en su máxima expresión, trátase de un objeto material u abstracto siempre se busca es su *esencia*, por eso Platón en el *Menón* parte de un abstracto como lo es la virtud, pues esta responde a la ética, a un concepto de valor y no a un objeto del mundo, pero indiferentemente se aplica el mismo principio de buscar su idea pura. Por esto Platón dirá a Menón:

“Pues bien, la cuestión es la misma tratándose de las virtudes. Aunque sean muchas y diferentes tienen todas, una esencia en común, que las hace ser virtudes. Y a esta esencia común, que las hace ser virtudes. Y a esta esencia debe dirigir la mirada el que ha de responder, para explicar, a quien lo pregunte, en qué consiste la virtud. ¿No entiendes lo que quiero decir?”³⁶”

Este fragmento puede tener su correlato con la *Carta VII* en el sentido que es precisamente la virtud lo que Platón demanda a Dionisio y quizá sería este el ejercicio que le hubiera recomendado para hallarla.

³⁵ Op.cit. 74b

³⁶ Op cit. 72a

La Imagen: reproducción mental del objeto

La tercera proposición que estima nuestro filósofo comprende la irrupción entre los dos grados del conocer, *i. e.*: la opinión [δόξα] y la ciencia [ἐπιστήμη] y corresponde a la representación o reproducción mental de una cosa en ausencia de la misma. Supone por ello una experiencia sensible previa. La imagen es el acto, o el producto, de la imaginación. Se distingue de las definiciones o de las ideas, porque en éstos la representación es de carácter abstracto, mientras que las imágenes son concretas y mantienen una relación directa con los datos sensoriales y al ser así tampoco puede comprender la esencia del conocimiento, es más bien, el más imperfecto de los elementos, pues constituye ciertamente las *sombras* de los objetos reales, de modo que, comprenden el primer peldaño de la escala del conocimiento. Esta escala la presenta Platón en la *República*. En el siguiente fragmento:

“Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo, imágenes ante todo a las sombras.³⁷”

El Conocimiento: la razón discursiva, el intelecto

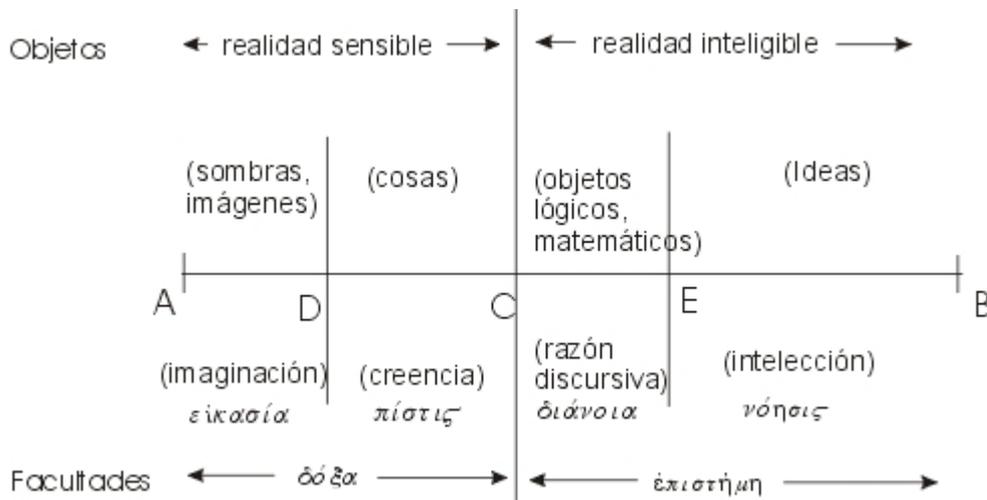
En cuarto lugar coloca al conocimiento, el cual se comprende a sí mismo y comporta las otras tres realidades ya que convergen en él y se comprende a sí mismo puesto que se “alimenta a sí mismo” o sea para Platón el conocimiento es de naturaleza inmanente y eterno, pues está intrínsecamente vinculado a la teoría de la reminiscencia donde conocer es recordar, ya que el alma es pre-existente al cuerpo, y reconoce las ideas desde sus existencias pasadas, pues el alma es afín a las ideas y contempla la verdad según se haya obrado en vida y es ejercitando el alma en la filosofía como se puede arribar más alto en ese objetivo; sin embargo, cuando un alma se encarna en un cuerpo olvida todo cuanto vio del mundo de las ideas y es solo a través del conocimiento que va re-conociendo el mundo sensible, que ciertamente

³⁷ Pl. R. 509d

se conoce por la percepción sensible, de modo que es una de las pocas valoraciones positivas que recibe ésta, puesto que la concibe como vehículo del conocimiento en una sucesión continua en el tiempo hasta que podamos ya no contemplar el mundo de las ideas sino más bien confundirnos con ellas, que es precisamente el ideal platónico.

Por otra parte nuestro filósofo comprende este cuarto elemento como el que más puede acercarse al mundo de las ideas, pues es precisamente con la inteligencia [νοῦς] que se incursiona y se participa de ellas, de modo que, aquel que logre conocer dialécticamente, es capaz de vislumbrar, por medio de la razón discursiva, directamente las ideas, entonces podrá concebirse como verdadero filósofo.

Haciendo un cuadro³⁸ de todo el recorrido que hemos hecho a través de la gnoseología platónica, en cuanto a los diversos grados del conocimiento, tenemos entonces aquellos que pertenecen al mundo sensible y a la opinión y por otro lado los que comprenden la realidad inteligible y que se alcanzan mediante el conocimiento. Observémoslo gráficamente:



En cuanto al quinto y último elemento corresponde absoluta y exclusivamente al mundo de las ideas, pues es ulterior a la razón humana y por tanto inconcebible, quizá sólo con el rigor del pensamiento ejercitado en la filosofía pueda contemplarse su luz esplendorosa sin riesgo de fulminado cual Semele.

E. J. Ríos.

³⁸ Historia de la Filosofía en webdianoia, “La filosofía de Platón- La teoría del conocimiento: la teoría platónica “, [Homepage] Consultado el día 05 de marzo de 2008 de la *World Wide Web*: http://www.webdianoia.com/platon/platon_fil_cono_2.htm

Apéndice

Digresión Filosófica de la VII Carta de Platón (341^a-345^a)

Los que no son realmente filósofos, sino que están superficialmente barnizados de opiniones, igual que los que tienen cuerpos tostados por el sol, (e) al ver cuánto hay que aprender, qué inmenso es el esfuerzo y qué obligado para la empresa es este mesurado régimen de vida, consideran que es duro e inviable para ellos [341a] y son incapaces de poner manos a la obra, si bien algunos se persuaden de que han oído en conjunto suficiente y ya no necesitan más complicaciones. Ésta viene a ser la prueba determinante y más segura de cara a los que viven a lo grande y son incapaces de pasar fatigas, de modo que al que muestra la senda no le pueden inculpar nunca, sino que uno se declara culpable a sí mismo, al no poder poner en práctica todo aquello a lo que obliga la empresa.

Así también fue como entonces le dije a Dionisio lo que le dije. Por tanto, ni yo [b] le expliqué todo ni Dionisio me lo exigía, dado que fingía conocer por sí mismo muchas cosas, y las más importantes, y tener bastantes conocimientos gracias a las noticias recibidas de los demás. Tengo oído que más tarde escribió también un libro acerca de lo que oyó entonces, componiéndolo como artificio suyo, como si no fuera deudor de aquellos de los que aprendió sus conocimientos; pero de esto no sé nada con certeza. Conozco a otros que han escrito sobre las mismas materias, pero quien quiera que sean, ni ellos se conocen a sí mismos. Lo que sí puedo comentar a propósito de todos los que han escrito (c) y escribirán sobre ello, cuantos afirman conocer los temas en que yo me afano, sea que me hayan escuchado a mí o a otros, sea que actúen como si lo hubieran descubierto por su cuenta, es, cuando menos, lo siguiente. No es posible, a mi parecer por lo menos, que éstos entiendan nada del asunto. En efecto, no existe ni existirá nunca un escrito mío sobre estos temas, pues en modo alguno es algo de lo que se pueda hablar como de otras disciplinas, sino que es gracias a un frecuente contacto con el problema mismo y gracias a la convivencia con él que de repente surge este saber en el alma, igual que la luz que se desprende de un fuego que brota, alimentándose a partir de entonces a sí mismo. Con todo, de lo siguiente al menos estoy seguro: por escrito o de palabra, yo hablaría de esta cuestión mejor que nadie – y, ciertamente, de estar mal puesto por escrito el problema, a mí ello me causaría el mayor dolor — . Si a mí me pareciera que a la multitud se le podría dar cuenta suficiente del asunto

por escrito y que sería expresable con palabras, ¿qué cosa más hermosa podría haber realizado en la vida que el darles por escrito a los hombres lo que sería para ellos un gran auxilio y el traer a la luz para todos la naturaleza de las cosas? (e)

No obstante, considero que la llamada argumentación; de otra parte, en lo que se refiere a los demás hombres, dicha argumentación los llenaría a unos, de forma nada conveniente, de un desprecio incorrecto, y a otros de unas expectativas altaneras y [342a] vanas, como si hubieran adquirido el conocimiento de unos misterios cualquiera.

Tengo la intención de hablar más aún por extenso aún a este respecto, pues quizá mediante mis propias palabras resultaría un poco más clara alguna de estas cuestiones acerca de las que estoy hablando. Resulta que existe una enseñanza verdadera, enemiga del que se atreve a poner por escrito cualquiera de estas cuestiones y que ciertamente parece que también ha de ser expuesta ahora.

— En cada uno de los seres se dan tres elementos por vía de los cuales debe presentarse su conocimiento, siendo el cuarto el conocimiento mismo (en quinto lugar hay que colocar aquello mismo que es cognoscible [b] y es en realidad): primero, el nombre; segundo, la definición; tercero, la imagen; lo cuarto es el conocimiento.

Así pues, si se quiere entender lo ahora dicho, tómesese un ser como ejemplo y reflexiónese de igual manera acerca de todos. Existe una cierta realidad a la que se llama «círculo», el cual tiene este mismo nombre que acabamos de pronunciar. La definición es su segundo elemento, compuesto de nombres y predicados, pues «lo que desde sus extremos hasta el medio dista por todas partes lo mismo» sería la definición de aquello que tiene nombre de «redondel», [c] «circunferencia» y «círculo». Su tercer elemento es lo que se pinta y se borra, se modela y se destruye: de esto el propio círculo, al cual se refieren todas estas representaciones, no experimenta nada, pues es distinto de ellas. Lo cuarto es el conocimiento, la inteligencia y la opinión verdadera sobre estas realidades; de otra parte, todo esto hay que entenderlo como un único elemento, que no existe en los sonidos ni en la figuras corporales, sino en las almas, con lo cual resulta evidente que es distinto de la naturaleza del propio círculo y de los tres elementos [d] antes citados. De los tipos de conocimiento, la inteligencia es la que se halla en mayor proximidad al quinto por su afinidad y semejanza; los otros se encuentran a más distancia.

Lo mismo sucede a un tiempo con la figura recta y con la curva, con el color, con lo bueno, lo hermoso y lo justo, con todo cuerpo, artificial y que surja por naturaleza, con el fuego, el agua y todas las cosas de este estilo, con todo ser

vivo y con los caracteres anímicos, con todas las acciones y las pasiones; [e] es decir, a no ser que en estas realidades se consideren, de una manera u otra, sus cuatro elementos, nunca se tendrá una participación completa en el conocimiento de lo quinto. Aparte de ello, esos cuatro elementos intentan mostrar en cada caso, por causa de la debilidad del lenguaje, lo mismo las cualidades de la esencia. [343a] Por tanto, nadie con inteligencia se atreverá nunca a confiar sus reflexiones a este medio de expresión, sobre todo siendo inalterable, que es lo que ocurre con los caracteres escritos.

También es preciso asimilar a su vez esto que acabo de decir. Cada uno de los círculos pintados en realidad o torneados está lleno del contrario de lo quinto, pues por todas partes limita con la línea recta; pero el círculo mismo, decimos, no tiene en sí nada, ni menor ni mayor, de la naturaleza contraria. [b] También decimos que el nombre de las realidades no le pertenece en absoluto de modo fijo a ninguna, y que nada impide que lo que ahora se llaman «curvas» sean llamadas «rectas», y las «rectas», «curvas», y que la consistencia de los nombres no mermaría lo más mínimo para quienes los alteren y los llamen de forma contraria. Efectivamente, lo mismo puede decirse al menos de la definición, dado que consta de nombres y predicados: nada hay en ella que sea firme con una firmeza suficiente.

A su vez, hay mil razones sobre la falta de claridad en cada uno de los cuatro elementos, pero lo de más peso es lo que acabamos de decir hace poco: existiendo dos cosas separadas, lo que es y sus cualidades, [c] aunque el alma busca conocer no las cualidades, sino la esencia, cada uno de los cuatro elementos le propone al alma de palabra y de obra lo buscado, presentándole siempre cada uno expresiones y manifestaciones que son fáciles de refutar por las percepciones, con lo que llenan de una oscuridad e inseguridad completas, por así decirlo, a cualquier hombre.

Así pues, en aquellas cuestiones en las que no estamos acostumbrados a buscar la verdad por efecto de una formación errónea y no bastan las imágenes que se nos proponen, no somos [d] puestos en ridículo los unos por los otros, los preguntados por los que preguntan, aunque éstos puedan desmigajar los cuatro elementos y someterlos a crítica; ahora bien, en los casos en que nos vemos forzados a dar respuesta del quinto y demostrarlo a la s claras, gana la partida aquel que lo desea de entre los aptos para la refutación, y hace que el que está enseñando por medio de discursos, escritos o diálogos le parezca a la mayoría de los oyentes que no sabe nada de lo que intenta contar por escrito o de palabra, siendo así que aquellos que ignoran algunas veces que no se está confutando el alma del que escribe o habla, sino la naturaleza de cada uno de los cuatro elementos del conocimiento, que de por sí [e] es deficiente.

El discurrir por todos ellos, pasando de arriba abajo por cada uno, genera con dificultades el conocimiento de lo bien constituido en el individuo bien constituido. Pero, en el caso de que su naturaleza sea defectuosa, cual es de por sí, en lo que se refiere al aprender y [344a] los llamados caracteres morales, la situación del alma de la mayoría, que en otros casos está corrupta, ni siquiera Linceo podría hacer que tales individuos viesan. En una palabra al que no tenga afinidad con el asunto en cuestión no le harían ver nunca ni la facilidad para aprender ni la memoria, pues por principio no se da esta visión en estados que le son ajenos; de modo que, ni los que no están

predispuestos y no tienen afinidad con la justicia y cuantas otras cosas hay hermosas (aun siendo, en distintos respectos, capaces de aprender y poseyendo buena memoria al tiempo), ni los que tienen afinidad con estas realidades, pero son lentos en aprender y desmemoriados, [b] ni unos ni otros aprenden nunca la verdad de la virtud ni del vicio en lo que es posible.

Resulta que esto es preciso aprenderlo a un tiempo, así como la mentira y la verdad de la sustancia en su conjunto; esto sucede con un esfuerzo constante y mucho tiempo, según dije al principio. Con grandes penurias, por medio del mutuo contacto de unos y otros elementos (nombres y definiciones, visiones y percepciones) sometidos a examen con críticas benévolas y carentes de envidia, a fuerza de preguntas y respuestas, se encienden, respecto a cada particular, la razón y la inteligencia, poniéndose en la mayor tensión posible según la capacidad humana.

Por ello, todo [c] hombre que se afana en asuntos dignos de afán se cuida mucho de someterlos a la envidia y perplejidad de los hombres poniéndolos por escrito. En una palabra, hay que entender, en consecuencia, siempre que se vean textos puestos por escrito de alguien, sean tratados de un legislador sobre las leyes o cualquier otra cosa sobre cualquier otra materia, que para este individuo no eran estos asuntos de gran gravedad (si es que él mismo es una persona grave), y que tales asuntos los tiene depositados en la zona más preciada de su persona. Pero si estos asuntos que de verdad han ocupado su interés [d] los ha puesto por escrito, «entonces ciertamente», no los dioses, mas los hombres, «le destruyeron la razón».

El que haya seguido el relato de esta digresión tendrá claro que, si Dionisio o cualquier otro, de menor o mayor categoría, ha puesto por escrito alguno de los puntos capitales y principales acerca de la naturaleza, es que en mi opinión de las cosas por él escritas no había aprendido nada de forma sana; si no, les habría tenido el mismo respeto que yo y no habría osado entregar lo aprendido al descontrol y a una transmisión impropia. Es que no puso esto por escrito por tener un recordatorio, pues no hay ningún peligro de que se olvide con que una vez lo haya acogido uno en su alma, ya que la clave de la cuestión radica en los puntos más breves; si lo hizo fue por un pésimo orgullo, sea por hacerlo pasar por obra suya, sea fingiendo que tenía parte en una formación [345a] de la que no era digno, por adorar la gloria derivada de la participación en ella. Así pues, si Dionisio adquirió esta formación con nuestro único encuentro, tendríamos quizá que reconocerle su posesión; más cómo lo adquirió, «Zeus lo sabrá», que dice el tebano. Pues yo le expliqué esta materia de la manera que he dicho y una sola vez, y después ya nunca más.

— Conclusiones

Bibliografía

- BRAVO, F., *Teoría Platónica de la Definición*, Fondo Editorial de Humanidades y Educación Universidad Central de Venezuela, Caracas 1985.
- BRUGGER, W., *Diccionario de Filosofía*, Traducción de CANTARELL, J. M., Editorial Herder, Barcelona-España 1972.
- Conford, F. M., *La teoría Platónica del Conocimiento*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Buenos Aires 1983.
- Marcovich, M., *Heraclitus (Texto griego y versión castellana)*, Talleres gráficos Universitarios, Mérida-Venezuela 1968.
- MONDOLFO, R., *El Pensamiento Antiguo Historia de la Filosofía Greco-Romana, (Desde los orígenes hasta Platón)*, vol. I Editorial Losada, S.A., Buenos Aires 1942.
- NUÑO, JUAN A., *El pensamiento de Platón*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas 1963.
- NUÑO, JUAN A., *La Dialéctica Platónica*, Instituto de Filosofía Facultad de Humanidades y Educación Universidad Central de Venezuela, Caracas Venezuela, 1962.
- PLATÓN, *Diálogos Socráticos (Apología, Critón, Eutifrón, Fedón, Fedro Banquete, Menón)*, W.M. JACKSON INC EDITORES, México, D.F. 1963
- PLATÓN, *La República o El Estado*, Traducción de Patricio Azcarate, EDAF, Ediciones-Distribuciones, S.A., Madrid 1980.
- REALE, G. *Per Una Nuova Interpretazione di Platone (Riletura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottine non scritte")*, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1991.
- STEFANINI, L., *Platone* vol. I, CASA EDITRICE DOTT. ANTONIO MILANI GIÀ LITOTIPO, Padova 1932.