



CORRELACIÓN COSMOLÓGICA Y ÉTICA DE LOS CONCEPTOS DE LÍMITE Y MEDIDA EN LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

ESTIVEN VALENCIA MARÍN*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.cclm

RESUMEN

Los objetos sensibles y el hombre, que constituyen el mundo sometido a alteración o cambios, poseen una estructura, organización y dinámicas propias por las cuales se intuye la presencia de causas o principios que dotan a ambos de tales atributos. De aquí que el límite y la medida representen condiciones de orden establecidas por el mundo ideal, un orden que actúa como causa de la armonía y la proporción que conforman todo el mundo visible. El orden ontológico y cósmico que aquí se plantea proyecta también disposiciones éticas en el plano antropológico, disposiciones que obedecen a un intento explicativo de la realidad en su totalidad y que en el presente texto se intentan dilucidar.

Palabras clave: cosmología platónica; ética platónica; límite; medida; gnoseología

* Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad Católica de Pereira, Pereira; Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada (CESLAM), Medellín, Colombia.

Correo electrónico: estiven.valencia@ucp.edu.co

Para citar este artículo: Valencia Marín, E. (2022). Correlación cosmológica y ética de los conceptos de límite y medida en la filosofía platónica. *Universitas Philosophica*, 39(78), 83-104. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.cclm.



COSMOLOGICAL AND ETHICAL CORRELATION BETWEEN THE CONCEPTS OF LIMIT AND MEASURE IN PLATO'S PHILOSOPHY

ABSTRACT

Sensible objects and the human beings, that make up the changing world, have a structure, an order and a dynamic of their own, by which the presence of causes or generating principles that endow them with such attributes is perceived. Hence, limit and measure represent conditions of an order that is established in the ideal world, an order that acts as a cause of the harmony and proportion that shape the visible world. This ontological and cosmic order also projects ethical consequences for the anthropological realm, which arise from an attempt to explain reality in its totality and that the present text will try to elucidate.

Keywords: Platonic cosmology; Platonic ethics; limit, measure; Platonic gnoseology

*Todo lo bueno es bello, y lo bello no se da
sin proporciones, por ello suponemos
que un ser viviente que ha de ser
bello será proporcionado*
Platón, *Timeo*, 87c

*Al orden y armonía del alma se le llama
orden y ley por las que los hombres
se hacen justos y ordenados, es
esto justicia y moderación*
Platón, *Gorgias*, 504d

1. Introducción

ENTENDER EL MUNDO Y el lugar que ocupa el ser humano en el mismo representó para los pensadores griegos el motivo de sus reflexiones, reflexiones surcadas por las pretensiones de explicación en que tanto el mito como el discurso racional comportaron formas singulares de interpretar y dar sentido a cuanto acontece. Particularmente, el saber de los fisiólogos cual denominación de una tradición aristotélica incluyó una visión unificada de la búsqueda por el principio de lo real y el examen de las conductas sociales apelando a un lenguaje poético con el que se identificaba el mito. No obstante, al paso de esta antigua generación de eruditos sobrevino una enérgica estima por el hombre y la vida pública que se asentó con el desarrollo del mal estimado movimiento sofístico. A esta corriente el ateniense Platón la hizo objeto de su crítica, con la que buscaba el establecimiento de una realidad objetiva.

Baste con mencionar el desdoro que Platón hace de la retórica y la ética sofística para precisar las firmes censuras que los sofistas recibieron, censuras tales que estaban por demás dirigidas a sus ampulosos, jactanciosos y abusivos discursos en un tiempo en que la crisis axiológica avivaba la relatividad. Ahora, Platón menciona asiduamente a sus antecesores, los filósofos naturalistas, por una herencia teórica que en él se adecúa a la configuración de un sistema en que la totalidad del mundo y la existencia humana llegan a ser explicadas. Dicho así, el plano de la investigación naturalista se integra a la competencia antropológica de Platón

lo cual, por una parte, representa una síntesis que pone en evidencia la preocupación por resolver lo que en estudios precedentes aparece como inconcluso y, por otra parte, sitúa el origen de la filosofía platónica (Nuño, 1988, p. 24).

Así pues, lejos de ser un eclecticismo difuso, la vinculación de corrientes previas al pensamiento platónico trajo consigo la profundización en componentes esenciales de lo real, los cuales advierten de cuanto al ser humano se le exhibe a los sentidos e intuye como su causa, incluyendo las valoraciones que para ello hace. Entonces, los objetos que se perciben y la disposición para juzgarlos son aspectos constitutivos del lugar en el que se sitúa el ser humano. El deseo de conocer inequívocamente el mundo parece ser una respuesta de Platón a la herencia heracliteana y socrática, pues las cosas que aparecen a los sentidos inmersos en el posible cambio son incapaces de ofrecer por sí mismas una verdad universal. Frente a ello, las enunciaciones universalmente válidas buscadas por Platón parten del intento por definir la naturaleza de todas las cosas, según precisa Taylor (2005, pp. 37-38).

Al mundo visible y tangible (*ὄρατὸς καὶ ἀπτὸς*), esto es, el entorno y las experiencias circundantes a los seres humanos, comprensibles a través de *sensaciones* (*αἰσθησεις*), es propio el devenir; es decir, la característica principal de este mundo es que nace y fenece (*γιννόμενον καὶ ἀπολλύμενον*). Empero, su ser generado y engendrado (*γιννόμενα καὶ γεννητὰ*) lo adquiere el mundo por alguna causa, según sugiere el lócria Timeo en su diálogo con Sócrates (*Tim.* 28a-c). En este introito al relato sobre el origen del mundo, Timeo señala que todo cuerpo generado que integra el mundo por su perfecta constitución supone la mejor causa (*ἄριστος τῶν αἰτίων*); una perfecta constitución que, aunque intuitivamente se dice epílogo de un orden fijo (*μονίμου*), y por ende inmutable (*ἀμεταπτῶτος*), no es la perfección de los entes, pues estos son seres corruptibles (*Tim.* 29a-c)¹.

La corruptibilidad de los objetos sensibles, esto es, la alteración o disolución de sus elementos constitutivos, está condicionada por la unificación del

1 Para las fuentes platónicas en el desarrollo del presente texto se recurre a la versión griega de los diálogos platónicos de John Burnet y su *Opera Platonis* (1900-1907) para Bibliotheca Oxoniense. Los diálogos del *Timeo*, *Teeteto*, *República*, *Leyes* de los volúmenes I, II y IV también se toman de la misma fuente, así como los términos en griego. No obstante, se cita de la versión castellana de los diálogos platónicos de la editorial Gredos (1985-1992) para una comparación con las traducciones de nuestra autoría.

cuerpo (*σῶμα*) –hechura solo de principios materiales (*Tim.* 31b-c)– y el alma (*ψυχή*) que, como aspecto inmaterial, es el germen del movimiento o vitalidad de todos los objetos sensibles. De manera que esa colocación del alma en el cuerpo, alma dotada de razón (*νοῦς*), por tratarse de un elemento que ordena todos los seres visibles, da ocasión al contacto entre partes que son de naturaleza distinta, los cuales se repelen provocando una ruptura (*Tim.* 30b). La ruptura de la unidad constitutiva de los objetos, al decir de Platón, concierne también al ser humano en tanto cuerpo generado en el mundo; cuerpo singular que al comunicarse con otros cuerpos visibles suscita el fenómeno de la percepción (*αἴσθησις*) (*Teet.* 156a).

Bien vistas las cosas, el aspecto dinámico que se aprecia en el alma, entidad que es partícipe del razonamiento y la armonía (*λογισμός και ἁρμονία*), y en el cuerpo de todo ser visible, que se relaciona con otros objetos del mundo, implica consecuencias importantes para la actividad del conocimiento. De hecho, la gnosis (*γνώσις*) es un tema de vasto alcance en la obra platónica pues, ante el propósito de crear un sistema universal, seguro e idóneo que ofrezca condiciones para un saber incuestionable y que no pueda ser relativizado, Platón se concentra en la proposición de formas inteligibles que den razón de las causas de los seres visibles. Así, a través de las ideas (*εἶδη*) –modelos a partir de los que se ordenan las cosas físicas– declara el ascenso cognoscitivo del particular de los cuerpos visibles y generados a un principio o fundamento general en virtud del cual se define su naturaleza.

Lo expuesto anteriormente aplica para una concepción dualista del mundo que, lejos de oponer dos realidades, intenta, más bien, elucidar dos formas de comprensión del mundo con una base sensible y una eidética que se complementan. La forma sensible y la eidética tienen su fundamento en el orden impuesto por una inteligencia divina. De este modo, los objetos sensibles y el ser humano que constituyen el mundo cambiante son lo generado (*τὸ γιγνόμενον*); un mundo que en su estructura, organización y propias dinámicas supone, a su vez, un ser inteligible que lo dota de razón y armonía. El razonamiento y la armonía de los que participa lo generado, y que definen lo perfecto y la unidad emparentada con la eternidad, son en sí el límite y la medida de los que depende el mundo sensible (*κόσμος ὄρατός*), únicos productores de verdad y realidad (*Rep.* 517c).

El límite y la medida aquí descritos implican, en el proceso de generación del universo, la introducción de un orden que está claramente representado por el

mundo ideal (*κόσμος νοητός*). Este último actúa como la causa de todo cuanto conforma el mundo visible o sensible y es fuente también de verdad y realidad. Pero, considerar dicha determinación como origen de lo compuesto, de *los cuerpos*, término que usa Ross (1993) para designar que el ordenamiento, proporción y armonía del mundo son anteriores a los los eventos azarosos dados (p. 164) deja entrever consecuencias para el plano antropológico. En este último se inscribe el hombre, además del plano ontológico y cósmico en el que rigen los conceptos de medida y límite. De esto surge la pregunta: ¿cómo se proyecta el orden cosmológico en el orden ético desde Platón?, ¿cuál es el alcance práctico que conlleva?

Es menester decir que el alma, por cuanto posee propiedades como la inmaterialidad y la inmortalidad, y dado que su raciocinio es conferido al ser humano por dádiva divina (*Fedro*. 245c-246c), convive transitoriamente con un cuerpo cuya materia y corrupción posiblemente la sometan a una vida disoluta. Pero dado que el alma y el cuerpo poseen inclinaciones distintas, aquello a lo que el alma tiende afecta también al cuerpo. Esta es una demanda de la justa proporción para las apetencias que, en términos de Châtelet (1968), refleja un sometimiento del cuerpo a la razón (p. 127). Entonces, las acciones humanas, como productos del movimiento otorgado por el alma, alcanzan eventualmente una rectitud por imitación de la fuerza armónica y proporcional del alma cósmica (*Leyes* 895a-896e) y, con ello, una posible analogía de la actividad anímica con la del mundo.

La posibilidad del nexo entre las dimensiones cosmológica y ética, que es realizable por medio de los conceptos de límite y medida (*πέρας και μέτρον*) como pretende constatarse, pone en juego la compleja explicación de la realidad en su totalidad, objeto de toda la filosofía de Platón. Por ende, se requiere elucidar la concepción y función de los términos *límite* y *medida*, con el objetivo de establecer el vínculo entre los ámbitos cósmico y ético que sustentan la dinámica de la realidad de manera que se comprenda a la filosofía platónica como un esfuerzo por considerar el mundo en sus partes y, desde aquí, la totalidad que integra al mismo. Por lo demás, el límite y la medida son, según Platón, conceptos que determinan la realidad objetiva, esto es, constituyen en el ámbito del conocimiento, unas formas de intuir y percibir el ser de las cosas del mundo.

2. Límite y medida en el establecimiento del orden cósmico

COMPLETAR LA GENERACIÓN DEL UNIVERSO, y alcanzar así la máxima perfección del mismo por vía de hacer proporcionales (*συμμετρίας ἐνεποίησεν*) a cada uno de sus componentes, es función que sólo un artífice puede hacer, ordenando primeramente (*πρῶτον διεκόσμησεν*) a todos los elementos constitutivos de los vivientes y, luego, fabricando el mundo que los alberga (*Tim.* 69b). Fuego, agua, tierra y aire, componentes tales del ser viviente mortal e inmortal (*ζῶον θνητὰ καὶ ἀθάνατά*), carentes en un principio de medida y proporción (*ἀμέτρως καὶ ἀλόγως*), son bellos y mejores (*κάλλιστα καὶ ἄριστα*) al participar del orden que el artífice dispuso para ellos (*Tim.* 53b). Desde tal óptica, la imposición del orden cósmico aparece por obra del dios creador, que erige un alma no solo para el mundo, sino también para los seres en él.

Si bien el alma del mundo y de los seres que yacen en este es fuente que anima todo cuerpo activo y, de ahí, de cuanto se percibe dotado de movimiento, en Platón la racionalidad y la inmortalidad, características del alma, la hacen ser un elemento divino. Ello supone la relación entre lo generado y su hacedor. En el relato platónico del origen del mundo, esta relación se presenta como una participación (*μέθεξις*) de lo sensible en el mundo inteligible, la cual, desde una óptica cosmogónica, sugiere la semejanza física de lo sensible con una Forma ideal (Cornford, 1997, p. 39; Vlastos, 2005, p. 29; O'Meara, 2017, p. 41). Lo que pueda denotar esa Forma ideal, Platón lo explica en términos de ser, igualdad y diferencia, los cuales hacen al alma primigenia por la mixtura que un Hacedor realiza de esos elementos (*Tim.* 36d-37a), pero que entraña cierta realidad material dada su inserción en lo sensible (Freeland, 2006, p. 207; Johansen, 2019, p. 305).

Como quiera que se interpreten los elementos con los que se origina el alma primigenia –la naturaleza de lo mismo, de lo otro y el ser (*τῆς αὐτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως καὶ οὐσίας*), también descritos anteriormente–, lo cierto es que ellos se adhieren a lo que tiene una esencia divisible (*οὐσία σκεδαστός*), esto es, lo que se tiene por esparcible o es objeto de distribución desde la perspectiva platónica. El prototipo de tal característica viene dado por la heterogeneidad, variabilidad o diferencia de estados que suponen los compuestos, de modo que en el alma eterna existe *lo otro* como parte de la materialidad con la que se generan todos los cuerpos corruptibles. Esto da lugar a una combinación de Formas

en que lo indivisible y lo menos estable se implican. De aquí que una causa divina y una causa material funjan como principios generadores que, además de los ejemplos citados por Freeland (2006) y Johansen (2019), dotan de movimiento o dinamismo a todo lo que de ellos devenga.

En efecto, el cuerpo como elemento constitutivo del mundo y de los seres que hacen parte de este alberga un movimiento que procede de la inserción del alma en él, esto es, el reflejo de un orden que tiene origen en un modelo eterno y perfecto que alcanza a todo cuerpo integrante del cosmos. Aunado al modelo eterno y a la Forma ideal, la afinidad del alma con las propiedades de indivisibilidad e inmutabilidad de las Formas (εἶδη) la hacen ser una imitación móvil de la eternidad, pues, según D. Ross (1993), se presta al conocimiento de aquellos arquetipos de los que derivan las cosas (p. 148). Ahora bien, es necesario considerar las inferencias desplegadas en el *Parménides* de Platón respecto del movimiento provisto por el alma, aun cuando exista una comprensión dual de este movimiento –corruptible y unitario–, en tanto ayuda a la aprehensión de lo que es perecedero e imperecedero:

Considera ahora si lo Uno puede estar en reposo o en movimiento [...] porque si se moviese, o bien se desplazaría (κινούμενον) o bien se alteraría (ἀλλοιοῖτο) pero si lo Uno se alterase es imposible que siguiera siendo Uno, por lo que al menos no se mueve por alteración [...] Sin embargo, sí lo hace por desplazamiento, o bien gira en círculo (περιφέροιο κύκλῳ) o cambia de un lugar a otro (*Par.* 138b-c)².

El movimiento circular, al ser un movimiento de desplazamiento uniforme que está enlazado ampliamente con la inteligencia y el pensamiento propios del modelo de la esencia inmutable, traza la más perfecta de las figuras y la más semejante a sí misma pues rota en torno a su centro (κινεῖσθαι ἑαυτῷ) (*Tim.* 34a). No

2 En lo relativo a las dos clases de movimiento que Platón expresa en su diálogo, aquella idea platónica de lo Uno (τὸ ἓν) inmerso en el fenómeno del movimiento (κίνησις) instala el posible desplazamiento de dicho principio al girar circularmente, sin que por esto se muestre alterable o perecedero. Para tales efectos, existe un paralelo con el *Teeteto*, diálogo en el que se precisa la aparición de movimiento para todo lo existente, en el que el cambio de un lugar a otro (χώραν ἐκ χώρας μεταβάλλει) o rotación en sí mismo (ἐν τῷ αὐτῷ στρέφεται) características del movimiento que se da por desplazamiento, y el cambio de estados (ἀλλοιῶται), son propiedad de un movimiento que se da con efectos de alteración (*Teet.* 181c-d).

obstante, resulta poco claro cuáles son las bases por las que el movimiento cíclico del Uno es tomado como lo perfecto a causa del vínculo con la inteligencia y pensamiento. En efecto, el uso del lenguaje geométrico con el que se evoca aquel modelo de esencia inmutable obedece a una estructura de proporciones o formas que se insertan en las cosas, alegándose con ello un orden en todo lo generado. Por esa razón, las cosas generadas tienen algo de permanente, a saber, la forma, esencia o naturaleza que de ellas se extrae, la cual no depende del particular que intenta conocerlas y existe por sí misma con independencia de la cualidad del objeto al que se refiere.

Así pues, la matemática y la geometría extraídas de la esfera del devenir conducen al tema de la esencia con la cual se explica el en sí de cuanto se percibe, sin apelar a testimonios sensibles. Una aproximación en el espíritu de los números y las formas mismas, sin introducir en el razonamiento representaciones sensibles (Brun, 1992, p. 74; Freeland, 2006, p. 206). De esto se desprende una conjetura sobre la separación por la que las Formas difieren localmente de lo sensible, dada la capacidad de existencia autosuficiente de aquellas, la cual emerge de la crítica aristotélica que hace equivaler la atemporalidad de las Ideas con la cualidad de no ser algo sensible (Cornford, 1997, pp. 28-29; Fine, 2003, p. 260). Contra tal idea basta saber que por participación (*μέθεξις*) los elementos particulares se hacen con las Formas, y estas últimas con aquellas, hasta el punto de unificarse en una totalidad.

La representación de un verdadero objeto de razonamiento implica que este puede ser aprehendido por el sujeto cognoscente, el cual es capaz de acceder a lo real a partir de fenómenos que se desprenden de este objeto. Este postulado, según Platón, es consideración ineludible para interpretar correctamente la trascendencia de las Ideas. De este modo queda inerte el ataque de Aristóteles a la teoría de las *εἶδη* platónicas, sustentado en el supuesto de la separación (*χωρισμός*) que aísla lo inteligible de lo sensible con propósito de implantar una reificación de los conceptos. En este orden, todo *εἶδος*, que es presentado como un límite conceptual del que la experiencia es la aproximación imperfecta del ser, redundaría en una representación visible en la imaginación. Según Taylor (2005), dicha representación es la relación cognoscitiva que se establece con el mundo inmanente.

Así pues, la conjunción de elementos sometidos a fluctuación y las Formas eternas que comunican sus cualidades a todo aquello que se relaciona con ellas

expresa, sin más, las proporciones con las que se percibe a los objetos sensibles. No resulta extraño, entonces, que la relación recíproca entre cuerpos visibles y su causa sea comprendida, según Platón, a través de métodos aritméticos y/o geométricos que evocan la armonía de todo lo existente, incluido aquello que es producto de las artes humanas; criterio de justo medio o medida (τὸ μέτρον) (*Pol* 283e-284a). Pero a la vez es el límite que, al tratarse de una clase de ser, integra la unidad y multiplicidad de la realidad por cuanto comprende el equilibrio o igualdad de los opuestos, de modo que dota de proporción (σύμμετρος) y de una concordancia (σύμφωνος) las incompatibilidades de las cosas, según advierte Guthrie (1992, p. 227) a partir del relato sobre el cuádruple análisis de lo existente en el *Filebo*.

Para el portavoz de Platón, Sócrates, la mixtura de lo ilimitado y limitado (σύμμιξις τοῦ ἀπείρου καὶ πέρατος), de lo que posee variaciones con lo que imprime un número, tal cual se exhibe en el *Filebo* (24a-25c) bajo las categorías de lo más y lo menos, y lo que pone fin a los contrarios, engendra proporciones y concordancias que patentizan la armonía en todo lo existente. Apréciase, entonces, lo que William Guthrie (1990) llama imposición de límites a un *continuum* indefinido que, para efectos de interpretación, sugiere el orden en los elementos físicos, pese a sus naturales transformaciones, y de la que se sigue que el universo es un contenedor de inteligencia digno de imitar. Esta concepción recuerda el carácter divino del cosmos y con ella se procura, como señala Roxana Carone (2005), la instauración de una teoría moral según la cual imitar modelos adecuados ayuda al cuidado del ser particular en aras de la deseada felicidad (p. 57).

En todo caso, tanto el límite como la medida son entendidos como formas en las que el ser se manifiesta. Son términos cuya función ontológica se deduce de los modelos de orden, proporción, número y armonía, que han sido sugeridos en el actual apartado como fuente de reflexión sobre el origen del mundo (κόσμου γένεσις). Pero a esta generación de elementos en que los seres vivientes y el alma de estos seres también constituyen el mundo, se los tiene por reproducción de las Formas, una idea de herencia presocrática. Es claro, para tal aserción, que el uso reiterado de conceptos como el de *elementos*, *unidad*, *medida* o *fijación del número* como depositarios del ser, tienen por fin el integrar las Formas a un sistema físico general. Tales elementos, a juicio de Freeland (2006), vienen de cosmologías previas:

La estructura general de la cosmología en el *Timeo* se parece a comprensiones que se encuentran más temprano en Platón. [...] se ven analogías entre un macrocosmos y un microcosmos, pero Platón brinda más detalles sobre los movimientos de los cuerpos celestes. Platón hace más por integrar su teoría de las Formas con una teoría física. En su obra se pueden ver deudas importantes con las cosmologías presocráticas, especialmente la de Pitágoras (p. 205)³.

Algunos tópicos comunes entre la doctrina pitagórica y los desarrollos físicos del filósofo ateniense en cuestión son una descripción de sólidos o figuras regulares para explorar las formas constitutivas de todos los elementos naturales; una presunta separación entre lo corpóreo, el devenir y lo alterable con respecto a lo inteligible, lo real y estable, y la creencia en el carácter divino de todos los astros y del mundo celeste en general. Sin embargo, aun cuando no es de nuestro interés escrutar contigüidades y distancias con otras corrientes de pensamiento, los detalles acerca del movimiento del universo y los cuerpos celestes, y la inclusión de la dialéctica y la teoría de las Ideas como sustento conceptual de lo percibido hacen parte de la originalidad platónica para entender holísticamente la realidad, sin desconocer por ello el uso de reflexiones precedentes.

En este punto, los detalles acerca del movimiento del universo retoman el problema de la unidad y pluralidad de las Formas que está enunciada en el *Parménides* (131a-132a), si bien, como lo deja ver García Peña (2011, p. 975), la mención al dinamismo de la realidad contradice la certeza del conocimiento. Lo cierto es que Platón, al igual que los pitagóricos, admite cierta identidad entre

3 “The overall structure of cosmology in the *Timaeus* resembles views we have found earlier in Plato. We see analogies between macrocosm and microcosm, but Plato offers far more details about the movements of the heavenly bodies. Plato does much more here to integrate the theory of Forms within a general physical. We can see in his work important debts to pre-Socratic cosmologies, especially Pythagoras”. La indicación de la filósofa estadounidense Cynthia Freeland se fundamenta en el uso de conceptos, en particular de los cuatro elementos o raíces que aparecen sistemáticamente en la filosofía de Empédocles, filósofo de Agrigento, quien habla sobre la constitución del mundo visible, de su nacimiento y perecimiento por medio de su unión y disgregación (φιλότης καὶ νεῖκος), según el testimonio de Simplicio (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 31B 17). Luego, la ontología platónica de los géneros supremos o modelos eternos que se identifican con figuras geométricas denota la influencia de la corriente pitagórica, aunque Platón no tuvo contacto directo con el samio Pitágoras, sino con sus adeptos, como el crotoniata Filolao, según relata el historiador Diógenes Laercio en su *Vita Philosophorum* (Liber III, 6).

sólidos matemáticos y cuerpos sensibles. Según F. M. Cornford (1997, p. 28), dicha identidad considera la realidad total del movimiento sin que ello implique para las Formas alteraciones en sus funciones. A fin de cuentas, la interrelación de las Formas evoca un tipo de movimiento que se distingue de la alteración (*Sof.* 251d-253c). Por lo demás, el propósito de construir un sistema cosmológico que dilucide el origen del mundo, es decir, el saber integral de la naturaleza del universo perfectamente constituido, alcanza su culmen en el esclarecimiento del origen de la naturaleza del hombre.

El hombre, que igual que todos los demás cuerpos vivientes es parte de lo generado del universo, es concebido como la mezcla entre el alma primigenia –que hace las veces de lo divino en el hombre– y su posterior incorporación al cuerpo que es erigido por causa de la fusión de elementos originarios: fuego, agua, tierra, aire. La inmortalidad de la ψυχή, que posee movimiento inextinguible, y su ulterior incorporación en un cuerpo constituido con sistemas y órganos sujetos a flujos son aspectos que en esencia hacen del alma algo cambiante (ψυχή γίγνεται) según Platón (*Tim.* 44b). De manera que la parte apetitiva del alma –parte sujeta a todo cambio que procura el contacto con el cuerpo que está sometido a flujos y en el que anidan placeres, dolores y apetencias (ἡδονήν καὶ λύπας καὶ αἰσθήσεις)– se relaciona con la razón del alma para coaccionar su posible violencia (*Tim.* 70a).

Como se puede inferir, la constitución apetitiva del hombre es propia de su naturaleza somática y obedece a un orden previamente establecido, que es paralelo a la generación del mundo. En ello toma de los elementos eternos, y de la subsecuente unión de los mismos, el fundamento de su origen. Ahora bien, la ejecución de acciones por parte del hombre que está inserto en el mundo tiene en los deseos y emociones el móvil de su exteriorización, ora para conocer el mismo, ora para desenvolverse en el mundo dada la relación que el ser humano establece con los demás seres vivientes y con los seres inertes. Entonces, las consideraciones acerca del origen del cosmos a partir de principios que rigen todo lo que existe y acontece en él, no tiene que ver únicamente con la creación de un cosmos físico, tal como lo piensa Platón, sino que incluye algo más: la vida moral y política del hombre (Reale, 2001, p. 269).

3. Ética del límite y medida para una *philosophia moderationis*

LA SUBORDINACIÓN DE LA COSMOGÉNESIS a un modelo eterno (*παράδειγμα αίδιον*), por el que los componentes del universo poseen perfección, al imitarlo (*ἀπομιμέομαι παράδειγμα*), es paralela con el terreno de lo moral, cuyo fundamento son las Formas para el logro de las acciones rectas en beneficio propio y común. Tal es la idea de orden que se establece para lo físico: un orden que imprime un artífice (*δημιουργός*) siguiendo como prototipo de proporción y de unidad al mundo inteligible (*κόσμος νοητός*). Sin embargo, las Formas que son patrón de dicho orden determinan no solo el ser y simetría de todo lo visible (*κόσμος ὄρατός*) sino también los fines a los que tienden sus componentes. De ahí que el ser humano, ente constituyente del universo generado (*κόσμος γιγνόμενων*), guiándose por la racionalidad que representa lo más noble de su alma, conociendo lo provechoso para sí y practicando la virtud, se hace con esa estancia divina y perfecta de la que es engendrado.

Con este propósito de unión entre las realidades eternas y la materia, el principio que rige la relación entre el límite o medida proporcional (*πέρας*) y lo ilimitado (*τὸ ἄπειρον*), –equiparables a lo eterno y sensible del mundo respectivamente (*Fil.* 27b)–, se hermana con una fabricación anímica y corpórea del ser humano que, según Guthrie (1992, p. 292), son aspectos fundantes del bien. Desde luego, una manifestación ética o moral emerge al postular el bien como efecto de comprender la naturaleza del orden que rige los movimientos del mundo. Se trata de una comprensión que acaba en el autogobierno de cada individuo en consonancia con una conducta ordenada. En efecto, tanto las actuaciones correctas como la comprensión del orden cósmico se deben a un intelecto ordenado que, según Carone (2005, p. 74) y Mina Vargas (2018, p. 122), se moldea con el estudio cósmico.

El conocimiento del orden cósmico que procura la astronomía y de sus implicancias en la esfera práctica de los hombres es considerado superior al conocimiento inmediato de lo visible, de manera que el desprecio de lo sensible comporta un criterio admitido por los intérpretes. Empero, una configuración matemática y geométrica aplicada a lo terreno, a cuantas cosas existen, es un intento por explicar su estructura y proporción. Al respecto, el argumento que el filósofo estadounidense Vlastos (2005) esgrime sobre la *constructio* de un

modelo dinámico de los movimientos celestes es decisivo: si bien Platón busca en el supuesto de un dinamismo inteligente y eterno (*διανοητικῆ καὶ αἰδίου*) del mundo el rescate de todo lo fenoménico introducido por el artífice (p. 65), es posible su aplicación en la vida ética-política en tanto guía de las relaciones humanas (Lanza, 2015, p. 107).

En efecto, la equiparación del concepto de límite o medida con el modelo eterno por el que se edifica el mundo no es más que la adopción del principio armónico de los contrarios que están presentes en los fenómenos. Su supuesto causal está en la función unificante que ejerce el demiurgo sobre lo sensible, como se ha desarrollado en líneas anteriores. Por esta razón, la indeterminación (*ἄπειρα*) de todo par de predicados contrarios, esto es, enunciados diferenciales como lo frío y caliente (*ψυχροτέρου καὶ θερμοτέρου*), dada la presencia del más y del menos (*πλέον καὶ ἔλαττον*), llega a su desenlace por imposición de una medida que los armoniza. Con tal aplicación del límite a lo ilimitado o indeterminado adviene la imposición de una medida (*τὸ μέτριον*) que posibilita la mezcla de elementos contrarios, la cual encuadra con la sustracción del exceso en los actos, como deja ver Platón:

Entonces, ¿de ello han nacido las estaciones y todas las cosas hermosas, de la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite? [...] Y omito decir otras muchas cosas como la belleza y fuerza con salud, y en las almas hermosas cualidades. En efecto, la propia diosa al ver desmesura y perversión (*ὑβριν καὶ πονηρίαν*) de todos los que no tienen en sí límite, impuso la ley y orden (*νόμον καὶ τάξιν*) que tienen límite (*πέρας*) (*Fil.* 26b).

Entonces, a partir del límite o medida que es exigido para restringir los efectos nocivos de todo exceso –que está representado por los vocablos de *desmesura* y *perversión*– se da el debido proceso de deliberación para optar por lo conveniente, lo oportuno y todo lo que se encuentra en estado de equilibrio, frente a los abusos posibles de cualquier acción (*Pol.* 284e). Igual forma tiene el arte de la medida (*μετρητικῆ*) en la adaptación de extensión y brevedad (*μήκος καὶ βραχύτης*) para todo discurso, según expresa Platón por boca del Extranjero, personaje del *Político*. Del mismo modo, el equilibrio entre la grandeza y pequeñez (*μεγέθους καὶ σμικρότης*) en las producciones se extrapola a los actos para los que la justa medida discrimina entre lo provechoso y perjudicial. Así

pues, un equilibrio entre lo mejor y lo peor define a la persona y comunidad moderadas (*Rep.* 432a).

La medida entre extremos, específicamente actitudinales y comportamentales que se adhieren a las nociones de lo conveniente, lo oportuno y lo debido (τὸ πρέπον καὶ καιρὸν καὶ δέον), tiene en los instintos, deseos, placeres y afecciones del ser humano su entorno de colocación, su campo de acción. Concedida la generación del hombre y partiendo de la mezcla que dio origen al alma primigenia y la ulterior dotación corporal que está sujeta a continuos flujos, las apetencias que acaecen en el alma sufren alteraciones por incontinencia de los deseos (ἀκράτεια) dado un mal acondicionamiento somático (*Tim.* 86b). Según esta precisión, el cuidado del cuerpo y de la inteligencia (τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θεραπείας) propicia lo bueno y provechoso al hombre en tanto aleja la desmesura (ἄμετρον) y propugna la proporción.

Toda forma de desenfreno se combate por la moderación, el control o la temperancia (σωφροσύνη)⁴, la cual es alcanzada por la educación e instrucción (παιδεία καὶ τροφή) (*Rep.* 423e) y se concentra en deliberar sobre la pertinencia o improcedencia de satisfacer los apetitos, es decir, acatar la razón como rectora de los placeres somáticos. Cabe pensar que el ser humano, mixtura de razón con pasiones potencialmente nobles, es proclive a ser malo –principal amenaza del bienestar colectivo e individual– cuando es seducido por la codicia, lo cual desentona con el propósito de la vida buena. Por ello, tanto la παιδεία como la práctica de las ciencias, por su uso del raciocinio, ennoblecen los sentires humanos por la *via moderationis*. A través de ella, el orden y el control perfeccionan la

4 *Dominio de sí, templanza, moderación, mesura* son términos que podrían indicar σωφροσύνη, mas en Platón este vocablo no alcanza completa diferencia, al menos, por su sólida relación con el término μετριότης. En efecto, la moderación (μετριότης) que alude a la μετρητική, referida al cálculo de los placeres (μετρητική τῆς ἡδονῆς) (*Prot* 356e-357a), se torna medio de control y también se fusiona con el vocablo de μέτρον (medida). Semejantes nociones refieren a lo largo de las obras platónicas al término σωφροσύνη (templanza o sensatez), que se suele traducir por ‘moderación’. Una tentativa de definición para la palabra σωφροσύνη no fue posible ante las variadas interpretaciones que se ofrecen en el *Cármides* (175b-d), sin embargo la certeza de que tal virtud es un gran bien para quien la posee, pues con ella se llega a ser feliz (176a), es un rasgo abordado por las reflexiones éticas y políticas de pensadores previos a Platón. Algunos de ellos son Cleóbulo de Lindos, a quien se le atribuye la sentencia: “la medida es lo mejor” (μήτρον ἄριστον), y Solón de Atenas, de quien se dice que declaró: “nada en demasía” (μηδὲν ἄγαν) (según el peripatético Demetrio de Falero en su compendio de sentencias de los *Siete Sabios* (citado por García Gual, 1989, pp. 202-203).

vida social, y llevan a cabo el amoldamiento a la “perfección del agente humano” (Terence, 1995, p. 197).

Semejante *ordo moralis* –constituido sobre todo por el desarrollo de buenos hábitos y por el conocimiento del bien y mal, que procuran la generación del talante equilibrado y moderado de los individuos–, en conjunción con el propósito de concordia política, se mide con la idea de la virtud. Para Platón, tal es la virtud que el alma alcanza una serenidad (*ἡσυχία*), virtud métrica que pone a salvo la existencia por la recta elección (*ὀρθῆ αἰρέσει*) del placer y del dolor, abogando por lo conveniente para el ser humano (*Prot.* 356e-357b). En consecuencia, una vida equilibrada (*ισόρροπον βίον*) promete más satisfacción que una vida intemperante, por cuanto en aquella los placeres del entendimiento triunfan sobre los dolores, mientras que en una vida desenfrenada los dolores sobrepasan los placeres descritos (*Leyes* 734c-e). De ahí que Carone (2005) afirme:

Platón ofrece a los hombres un camino hacia la felicidad que no depende de un buen sistema político, sino de que los seres humanos tengan alguna comprensión de los principios que gobiernan el universo, que les permita ser artesanos del bien en sus propias vidas. Debido a que no vivimos en un universo de caos, sino de orden, una vida “en armonía con la naturaleza” nos exige escapar de la caótica indulgencia en los placeres falsos y buscar el bien que se manifiesta en la verdad, la medida y la belleza. De hecho, esto se logrará a través de la acción eficiente del *nous* que compartimos con el universo (p. 123)⁵.

Las afirmaciones anteriores sugieren que el conocimiento del mundo ideal, esto es, de todos los principios que gobiernan el *κόσμος* y, por ello, del límite o medida al que acceden los entes animados e inanimados, son la finalidad última de la felicidad humana a causa de la integración del intelecto o razón (*νοῦς*) en el alma, que produce armonía y equilibrio perfectos. De manera que las *εἶδη*

5 “Plato offers [...] a way to happiness for humans that needn’t rely on a good political system, but does rely on humans’ having some understanding of the principles governing the universe in order to be able to be appropriate craftsmen of goodness in their own lives. Because we don’t live in a universe of chaos, but one of order, a life ‘in harmony with nature’ requires us to escape from chaotic indulgence in false pleasures and seek a good that is manifested in truth, measure, and beauty. This will indeed be attained through the efficient action of *nous*, which we share with the universe”.

actúan, en términos platónicos, como límite o medida⁶, que son característicos del primer bien (πρῶτον ἀγαθός) productor de lo oportuno y de lo provechoso. Este bien, de acuerdo con el *Filebo*, se consigue gracias a una medida capaz de orientar, sin desvíos, a los ciudadanos hacia la beatitud (Annas, 2019, p. 548; Deveraux, 2006, p. 337). Ante esto, el objeto máximo de censura en el pensamiento de Platón es el relativismo presuntamente defendido por los sofistas, quienes, para la ordenación de los Estados griegos, se presentan como predicadores de apariencias y no de verdades estables.

La entronización del hombre como norma de lo que es verdad para sí tiene una íntima conexión con el ideal del antropocentrismo protagórico, una doctrina cuya noción de verdad no corresponde a la cosa en su plena identidad, sino que es relativa a cada quien, en la medida en que tiene por fuente las sensaciones. Sin embargo, las aprehensiones de las propiedades de cuanto existe son efecto del constructo mental a partir del cual se funda la interpretación de lo real, por consiguiente intentar acceder a la realidad es un complejo ejercicio cognitivo. Así, la visión sofística de un saber dependiente de la capacidad perceptiva del hombre y de la abstención de los juicios universales –criterios que según Brun (1992, p.46) desdicen el bien– no supone una negación de la realidad externa ni mucho menos la displicencia con respecto a las ideas que suponen provecho para el individuo y la sociedad.

Aunque el hombre puede extraviarse de lo verdaderamente conveniente por el ímpetu de satisfacer sus apetitos, en la norma (νόμος) se encuentra el límite cuyo fin es dar orden en la particularidad del hombre *stricto sensu* y de la sociedad *lato sensu*. En sentido ético-político, la identificación de la norma con el límite evidencia que, a pesar de que las ideas de límite y medida pertenezcan al género de los principios constitutivos del universo, no son estos los únicos conceptos que median la relación entre realidades eternas (κόσμος νοητός) y lo físico

6 Un antecedente inmediato a la caracterización del límite o de medida (πέρας και μέτρον) como estatuto de generación y ordenanza del universo está en el jonio Heráclito de Éfeso. Dicho pensador en su máxima “este mundo no creado por dioses ni hombres, sino que fue, es y será siempre fuego viviente que se enciende según medida y se apaga según medida (ἀπτόμενον μέτρα και ἀποσβεγγνύμενον μέτρα)” (DK 22 B 32), alude al cambio que en los seres existen sin declinar en una extinción del universo. La medida heracliteana se nos presenta, entonces, como la esencia última de todas las cosas, forma en la que el ser aparece.

(κόσμος ὁρατός) en el establecimiento de un equilibrio u orden. Con esto, la aproximación de las cosas a las Formas, que son la base del *paradigmatismo* platónico, comporta el proyecto que, según Melogno (2014), rompe con la simple matematización para comprender el mundo con base en sus cualidades (p. 232) y, según Rojas Jiménez (2014), sirve a la construcción de una mejor ciudad (p. 64).

En definitiva, límite y medida condicionan la creación de un espacio común, el cual, por medio de ideas o normas, también orienta las disposiciones de los particulares a la hora de establecer relaciones entre ellos, a la par que regula sus comportamientos. De manera que las disposiciones y las relaciones, amparadas por la práctica de la virtud, corresponden a la bondad de carácter del hombre particular y a su útil presteza a lo social, respectivamente. Esto conduce al orden, bienestar, equidad y rectitud deseados con tendencia al perfeccionamiento de los seres humanos. En palabras de Platón, una ciudad bien dirigida (πόλις εὖ οἰκεισθαι) es la administrada con justa medida (σωφρόνως) (*Car.* 162a) y aquella que, por el imperio de la justa medida, procura la felicidad de sus habitantes y gobernantes a través del recto obrar (εὖ πράττειν).

4. Conclusiones

EN EL MARCO DE UNA INDAGACIÓN sobre el vínculo entre los ámbitos cosmológico y ético a través de los conceptos de límite y medida en el pensamiento de Platón, puede afirmarse que, dada la perfecta complexión del universo de la que forma parte el género humano, todas las acciones del hombre, como producto del movimiento otorgado por el alma, alcanzan rectitud por medio de la imitación de la fuerza armónica del alma cósmica. El límite o la medida, indistintamente empleados por Platón a lo largo de sus obras, recrean toda proporción que el mundo exterior posee en su estructura, además de la voluntad de contención o de dominio que el mismo ser humano ejerce sobre la agitación de sus pasiones y deseos proclives al excesivo e incontrolado mal. Este último corroe gravemente a un individuo o sociedad por las disensiones o conflictos eventuales que puede ocasionar.

En los apartados del presente texto, nos hemos referido a la unificación de elementos dispersos como una gran cualidad de la justa medida o límite en tanto condición de posibilidad de todo lo existente. En ese sentido, la generación del

mundo acontece de manera posterior a esta condición, poniendo de presente así el carácter de causalidad de los conceptos de límite y medida. Pero la forma moral de estos últimos –moral que completa un sistema holístico capaz de comprender distintas dimensiones de la realidad– comporta una virtud por la cual se garantiza el orden y la dirección de toda acción: la medida (σωφροσύνη) que instala un rumbo para alcanzar fines concretos. Su finalidad no es nada más que la obtención del bienestar, para la cual el mejor dominio (βέλτιστον τόπον) es la virtud política de la cordura, medida o templanza, mencionada por Platón (*Fed.*, 82b) en reiteradas ocasiones.

Los problemas humanos, por una parte, particulares y, por otra parte, políticos, son temas que atraviesan todo el *corpus doctrinalis*, que integra el ámbito de la vida ciudadana con el origen cósmico. Esta situación, para Nuño Montes (1988), habla de una cosmogonía unitaria en la que circulan los grandes asuntos de la filosofía: la política y metafísica (p. 136). Pero la íntima relación de un microcosmos con un macrocosmos en que determinados arquetipos constituyen el modelo superior a partir del que todo se produce, muestra que son estos órdenes los que actúan como referentes únicos, no solo de la dimensión natural de todos los compuestos en el universo, sino también de lo moral y lo social que está presente en el hombre. Por lo demás, las premisas desarrolladas refieren a un ideal ético que resulta realizable, aunque el Estado, por mor de los intereses particulares de los gobernantes, no lo ejecute; su realización es un estadio ideal que, según Reale (2001), tiene su destino en la interioridad del hombre (p. 267).

El hombre posee una disposición ordenada y armoniosa (ὁμόνοιαν καὶ συμφωνίαν) cuando la parte racional del alma impera (λογιστικῶ ἄρχειν) sobre el deseo y la cólera. Dicho gobierno a la postre es vigilancia de la parte apetitiva (τηρήσειτον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ), que, sujeta a placeres excesivos, esclaviza al individuo y trastorna la vida social (*Rep.* 441e-442b). En la constitución corpórea del hombre, los deseos y las emociones, que son incitados por estímulos del medio que captan los sentidos y procuran las acciones, son condición para una doctrina moral que pregunta por la vida buena y feliz. De manera que los límites impuestos al placer para una recta práctica dependen de una verdadera noción de vida buena, que, en palabras de Terence (1995), se interpreta como la apropiada relación de diferentes tipos de placer con el verdadero bienestar (p. 326).

Semejante relación de deseos, emociones o sensaciones, con implicancias prósperas para el hombre particular y social, obedece a una doble óptica que el límite y medida asignan a todo saber y práctica humana. A saber: la acometida en pos de una vida ordenada, tal cual se ha precisado con insistencia, y la contención de toda fuerza que pueda dañar la armonía deseada. Las leyes causales, entonces, aparecen aquí como elementos de medida o proporción para las eventualidades singulares, que si han de suponerse son apropiados al Estado, pasan por un conocimiento certero de sus propiedades. Dicho así, conocer estas leyes es conocer las propiedades a las que se refieren, mas estas son las formas de los eventos particulares. Por ello, para Platón, según advierte Gail Fine (2003), todo saber de los eventos naturales es un saber de sus propiedades constitutivas (p. 389).

La producción de la justa medida demanda el conocimiento de Formas o modelos absolutos, como las virtudes, que, en el ámbito ético, corresponden a perfecciones de las potencias constitutivas del ser humano. Estas últimas son observadas por todos y las acciones se acomodan a ellas para provecho del contexto en el que se ejecutan. Asimismo, la producción de la justa medida exige, en el ámbito cósmico, pensar la generación del mundo a partir de patrones que encauzan la emergencia de todos sus componentes materiales. De ahí que Platón preconice la medida, proporción o armonía de las partes. En esta perspectiva, límite y medida como condición de una unidad en la multiplicidad de partes que poseen los cuerpos animados e inanimados son afines a esa armonía que la razón procura para las apetencias del alma humana.

Queda entonces dicho que los conceptos de límite y medida se los comprende como formas en las que el ser se manifiesta. Su función ontológica o de causa del ser de los objetos tangibles y cuerpos vivientes se infiere de los modelos del orden, la armonía y la proporción, que son fuente originaria del mundo. Por demás, *límite* o *medida* (πέρας ἢ μέτρον), son necesarios para restringir los efectos nocivos de la desmesura y los excesos, y aluden al debido proceso de deliberación para optar por lo conveniente. Las nociones centrales aquí expuestas abordan esencialmente una cosmovisión integral que está marcada por el límite y la medida y con la cual Platón no solo piensa el cosmos, regido por leyes y proporciones que hacen perfecta su constitución, sino también al hombre, que participa en el orden que el mismo cosmos posee.

Referencias

- Annas, J. (2019). Plato's Ethics. En G. Fine (Ed.), *Oxford Handbook of Plato* (pp. 531-549). Oxford University Press.
- Brun, J. (1992). *Platón y la Academia* (A. Llanos, Trad.). Paidós.
- Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera*. E Typographeo Clarendoniano.
- Carone, G. R. (2005). *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*. The Cambridge University Press.
- Châtelet, F. (1968). *El pensamiento de Platón*. Labor.
- Cornford, F. M. (1997). *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Hackett Publishing Company.
- Devereaux, D. (2006). The Unity of Virtues. En H. Benson (Ed.), *A Companion to Plato* (pp. 325-340). Blackwell Publishing.
- Diogenis Laertii. (1972). *Vite Philosophorum* (R. Hicks, Comp.). Harvard University Press.
- Diels, H. A. & Kranz, W. (1959-1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Fine, G. (2003). *Plato on Knowledge and Forms*. Clarendon Press.
- Freeland, C. A. (2006). The Role of Cosmology in Plato's Philosophy. En H. Benson (Ed.), *A Companion to Plato* (pp. 199-213). Blackwell Publishing.
- García Gual, C. (1989). *Los Siete Sabios y tres más*. Alianza Editorial.
- García Peña, I. (2011). Aproximación al problema del movimiento en Platón. *Pensamiento. Revista de Investigación y Formación Filosófica*, 67(254), 959-982. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1576>
- Guthrie, W. (1990). *Historia de la filosofía griega IV. Platón* (Á. Vallejo Campos y A. Medina González, Trads.). Gredos.
- Guthrie, W. (1992). *Historia de la filosofía griega V. Platón* (A. Medina Gonzáles, Trad.). Gredos.
- Johansen, T. (2019). The *Timaeus* on the Principles of Cosmology. En G. Fine (Ed.), *Oxford Handbook of Plato* (pp. 287-307). Oxford University Press.
- Lanza González, M. (2015). Matemática y Física en el *Timeo* de Platón. Poliedros regulares y elementos naturales. *Revista Praxis Filosófica*, 40, 85-112. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i40.3506>

- Melogno, P. (2014). Interpretación cualitativa de la Física Matemática de Platón como factor en las limitaciones de su desarrollo. *Thémata. Revista de Filosofía*, 49, 217-234. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/307>
- Mina Vargas, A. (2018). Apuntes sobre la condición ontológica y estética del universo en el *Timeo* de Platón. *Revista Discusiones Filosóficas*, 19(32), 117-133. [http://190.15.17.25/discusionesfilosoficas/downloads/Discusiones19\(32\)_08.pdf](http://190.15.17.25/discusionesfilosoficas/downloads/Discusiones19(32)_08.pdf)
- Nuño, J. (1988). *El pensamiento de Platón*. Fondo de Cultura Económica.
- O'Meara, D. J. (2017). *Cosmology and Politics in the Plato's Later Works*. The Cambridge University Press.
- Platón (2014). *Diálogos III. República, Parménides, Teeteto* (C. Eggers, M. I. Santa Cruz y A. Vallejo Campos, Trads.). Gredos.
- Platón (2017). *Diálogos II. Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete y Fedro* (E. Acosta, F. Olivieri, J. Calvo, C. García, M. Martínez, y E. Lledó, Trads.). Gredos.
- Platón (2018). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármenes, Hippias Mayor, Hippias Menor, Protágoras, Gorgias y Laques* (J. Calonge, E. Lledó y C. García, Trads.). Gredos.
- Platón (2019). *Diálogos IV. Leyes, Sofista, Filebo, Cartas, Político, Timeo, Critias* (M. Á. Durán y F. Lisi, Trads.). Gredos.
- Reale, G. (2001). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta* (R. Heraldo Bernet, Trad.). Herder.
- Rojas Jiménez, A. (2014). El bien e intelección según Platón. *Thémata. Revista de Filosofía*, 50, 37-67. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/272>
- Ross, D. (1993). *Teoría de las ideas de Platón* (J. L. Díez Arias, Trad.). Cátedra.
- Taylor, A. (2005). *Platón* (C. García Trevijano, Trad.). Tecnos.
- Terence, I. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford University Press.
- Vlastos, G. (2005). *Plato's Universe*. Parmenides Publishing.