

Analogía y ciencia en Platón: apuntes introductorios para la comprensión de su vínculo metafísico

*Analogy and Science in Plato: Introductory Notes for the
Understanding of Its Metaphysical Link*

Ceferino Muñoz Medina

Universidad Nacional de Cuyo-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas

Mendoza, Argentina

ceferino.munoz1981@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0372-789X>

Resumen

El presente escrito intenta dar cuenta del vínculo que se establece entre las nociones platónicas de analogía y ciencia a través del concepto metafísico de participación. Para dar cuenta de esto, se mostrará que la analogía en Platón no tiene una simple función descriptiva, narrativa o explicativa lato sensu, sino que el maestro de la Academia la utilizará en un sentido metafísico per se loquendo, pues lo que buscará con el recurso a la analogía es tener ciencia (conocimiento universal, necesario y racional de lo real) de diversos asuntos (antropológicos, éticos, políticos, metafísicos, etc.) que se presentan como esenciales a la filosofía platónica.

Palabras clave: analogía, ciencia, participación, Platón

Abstract

The present paper attempts to account for the link established between the Platonic notions of analogy and science through the metaphysical concept of participation. To account for this, it will be shown that analogy in Plato does not have a simple descriptive, narrative or explanatory function *lato sensu*, but that the master of the Academy will use it in a metaphysical sense *per se loquendo*, since what he will seek with the recourse to analogy is to have science (universal, necessary and rational knowledge of the real) of various issues (anthropological, ethical, political, metaphysical, etc.) that are presented as essential to Platonic philosophy.

Key words: Analogy, science, participation, Plato

1. Planteamiento de la cuestión

Suele plantearse que el primer antecedente de la analogía filosófica se encontraría en las obras de Aristóteles. Lo que se dio antes de este autor serían algunos usos mitológicos, metafóricos o alegóricos, pero recién con Aristóteles aparecería un empleo de la analogía en sentido estricto¹. Esto es aceptable en la medida en que se considere la afirmación del Estagirita de que la ciencia primera se ocupa del estudio del ente y que ese ente se dice de muchas maneras (*pollachos legetai to on*, *Física I, 2*, 185a, 21), es decir según las diez categorías. En este marco aristotélico, el ente es estudiado como una noción esencialmente analógica. Sin embargo, puede afirmarse que, si bien es cierto que con Aristóteles vemos un desarrollo notable de la analogía (*analogía*), ello no obsta a que en Platón encontremos previamente una visión muy valiosa para la filosofía, ya que su noción de analogía se encuentra íntimamente unida a la doctrina de la “participación” (*methexis*) y esta a la idea

¹ Forment, E. (2010: 61).

platónica de ciencia (*epistéme*) como conocimiento universal, necesario y justificado racionalmente acerca de las realidades inteligibles. La cuestión es que dicha visión platónica con frecuencia tiende a ser olvidada, minusvalorada o directamente obliterada al momento de explicar el sentido y origen de la analogía y su relación con la idea de ciencia antigua².

En torno al problema de la analogía en Platón podemos ver básicamente dos posturas. Una dirá que en este pensador encontramos analogías, pero las mismas no se ajustan al uso filosófico o metafísico propiamente dicho³, sino a un uso más ligado a lo mitológico y, en algunos casos, con ciertas aproximaciones a un uso explicativo. Así, en él se daría un manejo más metafórico de la analogía, el cual es rechazado de plano incluso por el mismo Aristóteles, para quien la metáfora debe ser excluida cuando se hace ciencia y solo se puede recurrir a ella en los discursos retóricos y dialécticos⁴. La otra postura que encontramos es la que sostiene que en Platón no hay un simple y único uso metafórico y descriptivo de la analogía, sino que hay un empleo metafísico de la misma en la medida en que pretende comprender las realidades filosóficas más importantes, a saber: las ideas ejemplares, el alma, la muerte, el juicio, la virtud, la educación del ciudadano, los tipos de gobierno de la pólis, etc⁵. Es más, para estudiosos de la talla de Pierre Aubenque, habría propiamente más analogía en Platón que en Aristóteles, pues en el primero, el concepto de analogía está transido por la noción de participación, mientras que en el segundo solo hace referencia a la proporcionalidad⁶. En Aristóteles no

² Cfr. Zhmud (1998: 211-244). Una visión distinta es la de Gregory (2015).

³ Bréhie (1998, Ramírez (1971), Robin (1929).

⁴ Seguró Mendelewicz, M. (2008: 159-177), Forment, E. (2010).

⁵ Beuchot, M. (2015: 127-145), Gardeil, H. D. (1935), Grenet, P. (1948), Bambrough, J. (1956), Abalo, F. (2015: 9-21).

⁶ Aubenque, P. (1989: 291-304).

podría hablarse de analogía de atribución, pues esta es la analogía que se atribuye a varios entes con relación a otro y esto no se daría en el Estagirita⁷. Es más, según el filósofo francés, en Aristóteles la participación se entiende como simple metáfora poética⁸. Ya explicaremos mejor estas distinciones, por ahora importa resaltar que para este segundo grupo de autores, cuando Platón recurre a la analogía para explicar las realidades filosóficas fundantes que recién mencionamos, también está buscando hacer ciencia de las mismas.

El presente artículo se encuentra mayormente en sintonía con esta última postura, dado que creemos que Platón sí se ubica en una posición filosófica-metafísica, pues a partir de él la analogía ya no tendrá simplemente un uso descriptivo o explicativo en un sentido laxo (como había ocurrido en pensadores precedentes⁹), sino que pretenderá tener un fin propiamente metafísico, es decir, tendrá como objetivo buscar hacer ciencia, esto es, tener un conocimiento universal y necesario de lo real: “ciencia es la opinión verdadera que lleva razón”, decía en su *Timeo*¹⁰. De allí que la noción de analogía estará íntimamente unida a la de participación pues, en la cosmovisión platónica, todas las cosas del mundo sensible participan de las ideas ejemplares y separadas presentes en el mundo inteligible; pero no todas lo hacen según una misma medida y proporción. En este sentido, la analogía será el recurso metafísico que tendrá Platón para sondear y aproximarse a la idea de Bien.

⁷ Aubenque, P. (1981: 195).

⁸ Aubenque, P. (2021: 223).

⁹ De esto ya nos hemos ocupado recientemente en Muñoz Medina (2023: 45-54).

¹⁰ *Teeteto*, 2014d. Todas las referencias a los diálogos de Platón se harán desde la edición de Gredos: *Diálogos*, Tomo I (2010), Tomo II (2014) y Tomo III (2014).

Es necesario aclarar que los mismos límites de este artículo no permiten un tratamiento exhaustivo de cada una de las problemáticas que se abordan en los diálogos platónicos. Se pretende, simplemente, una comprensión panorámica y esquemática de las nociones mencionadas (analogía y ciencia) y su relación, en el pensamiento de Platón. Un estudio más completo –en el que estamos proyectados– implicaría mayor extensión y profundidad en el tratamiento de los textos y de las tesis propuestas.

En cuanto al dispositivo del presente escrito, consta de cuatro partes. Luego del presente (1) planteamiento de la cuestión, haremos un (2) análisis de la noción de ciencia y de (3) analogía en Platón. Finalmente, abordaremos el (4) vínculo filosófico que se establece, a través de la participación, entre las nociones de analogía y ciencia.

2. La noción platónica de ciencia

Algunos estudiosos puntualizan que Platón habla en varios sentidos de ciencia¹¹ a las cuales podemos reducir a dos principales: en un sentido lato, para referirse al conocimiento humano en general, y en un sentido más estricto, cuando se refiere al conocimiento de realidades superiores, en contraste, precisamente, con la *dóxa* u opinión¹². En este último sentido es en el que nos concentraremos en lo que sigue. Si bien es verdad que no trataremos concretamente de la dialéctica –pues nos desviaríamos de nuestro objetivo inicial¹³– sino de la ciencia o *epistéme*, es

¹¹ Kahn, Ch. (1996: 126).

¹² Gil Caballero, J. A. (1984: 6).

¹³ Aristóteles en *Metafísica* A 9, 992 b 29 dice que los platónicos aseveran que hay una ciencia que trata acerca de todo. En la misma *República* se puede notar el intento platónico de que la dialéctica sea un saber totalizante y absoluto: “περί παντός”, *República* 533b.

importante aclarar que para nuestro filósofo la ciencia por antonomasia será precisamente la dialéctica, “la única ciencia que puede considerarse realmente tal”, [...] “la todopoderosa espada confutatoria y purgativa de la dialéctica y el escudo de su maravillosa universalidad”¹⁴.

Para Platón, el mundo corpóreo es el mundo del devenir, y por ello es un principio general platónico que la participación en el devenir conlleva una deficiencia metafísica y, en consecuencia, una deficiencia de inteligibilidad. En este sentido, Platón nos dice que la opinión (*dóxa*) es un tipo de experiencia que está entre la ignorancia (*agnoia*) y la ciencia (*epistéme*)¹⁵. Es un modo particular de aserción donde el espíritu se pronuncia por una tesis, pero con temor a que la opuesta sea verdadera. En otras palabras, la opinión es algo probable porque el juicio que ella entraña se funda sobre las apariencias, no sobre las causas. En ese sentido, hay que recordar que el filósofo, en el pensamiento clásico, es el amigo de la sabiduría (*sophía*) y no de la opinión, por ello está abocado al conocimiento de las esencias, *i.e.*, de la naturaleza de las cosas, no del simple acontecer fenoménico.

¿Pero dónde encontrará el filósofo esa naturaleza de las cosas? La pregunta se torna relevante pues, al parecer, si no las encuentra no podrá tener ciencia. Las ideas se manifiestan en este mundo, pero de un modo participado. Para responder con más precisión el interrogante antes planteado es muy útil recurrir a lo que dice Aristóteles, el discípulo más conocido de Platón. El Estagirita comenta que la teoría de las ideas se le ocurrió a Platón:

“por haber aceptado acerca de la verdad los argumentos de Heráclito, según los cuales todas las cosas sensibles fluyen

¹⁴ *Sofista*, 230d.

¹⁵ Platón, *República*, Lib. IV y V. Entre otros diálogos, como en el *Filebo* 58e-59a, también puede verse esta contraposición entre ciencia y opinión.

perpetuamente; de suerte que, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, es preciso que haya, aparte de las sensibles, otras naturalezas estables; pues de las cosas que fluyen no hay ciencia”¹⁶.

Platón no se está refiriendo a las ideas como entidades meramente “ideales”, como una simple memoria de la verdad en el alma humana, sino que estas ideas son lo más real que existe, lo que efectivamente existe, lo real en sentido propio. En un texto de la *República* se ilustra muy bien lo que acabamos de decir:

“En que hay muchas cosas bellas y muchas cosas buenas, y que así las designamos. Y que, por otro lado, existe lo bello en sí y lo bueno en sí, y de igual modo, en todas las cosas que determinamos como múltiples, declaramos que a cada una de ellas corresponde su idea que es única y que designamos *aquello que es*. Agregamos que las cosas son vistas, pero no pensadas, y las ideas, por el contrario, pensadas, pero no vistas”¹⁷.

Nótese que Platón designa a la idea como “aquello que es”, poniéndola en un nivel de realidad superior al de las realidades múltiples. Al decir de Allen, la doctrina de las Formas supone dos tesis fundamentales: “a) que la relación entre los particulares y las Formas es de imitación, de copia a original, y b) que las Formas y los particulares difieren en grado de realidad”¹⁸. Asimismo, en el extracto de la *República* recién citado también dice que las ideas se asocian con el pensamiento, mientras que a las cosas sensibles con la vista o sensibilidad. Claramente, hay dos ámbitos de realidad: uno sensible o corpóreo y el otro inteligible y universal. Y siguiendo esta lógica, uno correspondería al de la *dóxa* y el otro al de la *epístéme*. Esto es así porque para Platón –como bien señalaba

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, XIII 4, 1078b.

¹⁷ *República*, 507b-c.

¹⁸ Allen, R. E. (1975: 33).

Aristóteles– solo puede haber ciencia de las cosas permanentes e inmutables, de aquellas realidades no dependientes del tiempo. Ese ámbito del que se puede tener ciencia y en el que existen las ideas, está dominado por la idea de Bien mismo. El auténtico conocimiento, la ciencia, es ofrecido al pensamiento por esa idea de Bien. Es más, el mismo Platón sostiene que “el más sublime objeto de ciencia es la Idea del Bien”¹⁹. Para André-Jean Festugière, la idea de Bien es “la más divina de todo lo divino”, de modo que el que se eleve a la escala de los seres, partiendo de las cosas sensibles hasta la más alta de las Ideas, alcanzará finalmente al Ser Primero²⁰. Por su parte, Ramón expresa la tesis central de su trabajo al aseverar que “el Bien fue concebido por parte de Platón como el principio del orden del mundo, de la ciencia y del hombre”²¹.

Ahora bien, y a fin de tener un panorama más completo, conviene mencionar, aunque sea rápidamente, los diálogos más significativos de la obra platónica en los que se aborda la noción de ciencia. Esto es necesario porque al decir de Gil Caballero: “Hay en Platón un largo proceso de decantación del concepto de *epistémé* que, si bien alcanza en ciertos momentos de su obra una estabilidad sincrónica relevante, diacrónicamente evoluciona a la vez que se perfecciona”²². Según este mismo autor, en diálogos como el *Fedón*, *República*, *Fedro* y la *Carta VII* Platón habría concebido la ciencia como un mirar mental, un captar objetos inteligibles, es decir una visión *statim* (“inmediata”), más propia de la razón en cuanto *noûs*. Asimismo, en diálogos como el *Menón*, Platón recurre a la geometría para explicar la ciencia, cuyo

¹⁹ *República* 505a. Así traduce Ramón, B. (2016: 178). En cambio C. Egger Langs (2014), de la editorial Gredos, traduce: “la idea de Bien es el objeto de estudio supremo”. Así aparece en el original griego: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα. Con todo, la idea sigue siendo la misma. La misma idea de Bien como objeto supremo la vemos en 504 d, 504 e y 519 c.

²⁰ Festugière, A. (1981: 44). La misma idea en p. 54.

²¹ Ramón, B. (2016: 2).

²² Gil Caballero, J. A. (1984:1-2).

entendimiento requiere la guía de un maestro aseasonado. Por su parte en el *Protágoras* dirá que la virtud es *epistéme*, mientras que en el *Menón* dirá que es un don de los dioses; y allí también sostendrá que el origen de la *epistéme* o ciencia es la *anámnesis* (i.e. el saber como un recordar o como diálogo del alma consigo misma). También hablará de los vínculos entre la *epistéme* y el amor en el *Banquete*. Ya en diálogos como el *Sofista*, *Político* y *Filebo* no se mantendrá la identificación entre la ciencia y un ver directo, sino que el objeto de intelección será complejo²³, su objeto ya tendrá más que ver con la inteligencia en cuanto *diánoia* o capacidad discursiva²⁴.

Hay un escrito que no hemos mencionado arriba y en el que Platón habla explícitamente de la noción de *epistéme*. Es el *Teeteto* o también llamado *De la ciencia*, y pesar de ser un diálogo aporético seguramente es el más indicado para cerrar este apartado que estamos abordando. Dicho diálogo es una especie de introducción a los diálogos metafísicos y en él se afirma claramente que la sensación no tiene que ver con la ciencia, ni tampoco se identifican, y también allí Platón sostendrá que se puede tener una opinión correcta sin poseer necesariamente la ciencia²⁵.

Nos dice Platón en el *Teeteto*:

“¿Es posible que el que no descubra la esencia descubra la verdad? ¿Se obtendrá la ciencia cuando se ignora la verdad? La ciencia no reside en las sensaciones sino en el razonamiento sobre las sensaciones, puesto que, según parece, sólo por el razonamiento se puede descubrir la ciencia y la verdad”²⁶.

²³ Gil Caballero, J. A. (1984: 5).

²⁴ En el *Filebo* 55c–59d puede encontrarse una clasificación de las diferentes formas de la ciencia.

²⁵ Segura, E. (1987: 53).

²⁶ *Teeteto*, 186c.

Covarrubias Villa interpreta este pasaje diciendo que para Platón “la ciencia mora en la razón y lo verdadero en la esencia de las cosas; por tanto, para llegar a la ciencia se requiere primero ascender al mundo del conocimiento teórico, al mundo de la razón, de la teoría, lo cual implica abandonar el mundo del conocimiento empírico, del mundo sensible”²⁷. En este sentido, se entiende por qué el término *epistéme* en Platón también puede corresponderse al de *sophia*²⁸ o sabiduría²⁹. Así, lo escuchamos decir que “la sabiduría y la ciencia son lo más soberano en las costumbres humanas”³⁰.

Allende que en cada grupo de diálogos, e incluso en cada uno en particular, Platon vaya haciendo especificaciones, marcando matices o explicitaciones en la noción de *epistéme*, lo cierto es que la idea de que la ciencia –el saber en sentido fuerte de la palabra– es un conocimiento universal, necesario y racionalmente fundado, se mantiene en pie a largo de todo el corpus platónico³¹.

3. La noción platónica de analogía

La segunda de las nociones que nos proponemos analizar sumariamente en el pensamiento de Platón es la de analogía, pero antes es importante considerar su etimología. Dicha palabra está compuesta por los términos griegos *aná* (sobre, a lo largo de) y *logos* (razón). *Aná* equivale a la partícula latina *sicut* (como, así como) y *logos*, entre sus varias acepciones, a *ratio* (razón). Su etimología, entonces, indica una relación, una proporción. La

²⁷ Covarrubias Villa, F., Osorio, F. y Cruz Navarro, M. G. (2012: 59). También conviene ver Silva Irazábal, T. (2007: 243-248).

²⁸ Ábalo, F. (2015: 11).

²⁹ Reale, G. (2014: 336-337).

³⁰ Protágoras, 352d.

³¹ Ramón, B. (2016: 236).

analogía se concibe como una relación de semejanza que incluye desemejanza. Es una semejanza parcial, intermedia entre la semejanza total y la desemejanza completa. Son análogas aquellas cosas que tienen algo en común, pero también tienen algo en lo que discrepan; coinciden en parte y, en parte, difieren³². Cuando en filosofía se recurre a la analogía, lo que se hace es usar una cosa para explicar otra. Este es un procedimiento que consiste en partir de algo más conocido para llegar a algo menos conocido. De esta manera se evita la univocidad (la significación idéntica de un término en relación con todos sus significados) y la equivocidad (la significación diferente de un término en relación con sus significados). “A diferencia de ambas, la analogía es la significación de un término en relación con sus significados en parte idéntica y en parte diferente”³³.

Siguiendo el último libro publicado de Mauricio Beuchot³⁴ – quizás el mayor estudioso contemporáneo de la analogía–, vemos que la analogía se manifiesta principalmente de dos modos: como ‘proporcionalidad’ y como ‘atribución’. A su vez, la primera se divide en dos: propia y metafórica. La ‘propia’ es la que relaciona de modo proporcional elementos en sentido propio. Por ejemplo, “el instinto es al animal lo que la razón es al hombre” o “el fundamento es a la casa lo que el corazón al hombre”. La otra de las formas de la analogía de proporcionalidad es la ‘impropia’, metafórica o traslaticia y se encarga de vincular cosas en sentido figurado, como “las flores son al prado lo que la risa al hombre”, y por ello se comprende cuando se afirma metafóricamente que “el prado ríe”. Por otro lado, tenemos la analogía de ‘atribución’, la cual atribuye un predicado de manera más propia a un sujeto –al cual se lo llama analogado principal, núcleo signifiicante o

³² Cfr. Ferrater Mora, J. (1964: 159ss).

³³ Beuchot, M. (2015: 132).

³⁴ Beuchot, M. (2022: 10ss).

analogatum summum– y de manera menos propia a otros –que serían los analogados secundarios. De este modo, ‘sano’ se puede predicar de la orina, del aspecto y complexión física (en la medida en que son un ‘efecto’ de su buen estado de salud), como de la medicina, de la comida, del deporte y del clima (en cuanto estos favorecen la buena salud como una de sus ‘causas’), etc. En el analogado principal se predica la salud en cuanto es el sujeto de la salud, y en los secundarios “en cuanto son un signo de la salud, una causa directa de ella, una causa indirecta, un efecto de la salud en su sujeto y lo que puede contribuir a ella respectivamente”³⁵. Asimismo, Strumia aclara que “debe entenderse que la referencia al *analogatum summum* no es ni convencional ni accidental, sino que se basa en la realidad y está confirmada por la experiencia”³⁶. En síntesis, la analogía de atribución implica grados, jerarquías, y ya veremos que por ello es la que más se identifica con la participación platónica y que sí está presente en Platón. Lo llamativo es que los autores que sostienen que en Platón no hay propiamente una analogía metafísica, al mismo tiempo afirman que la analogía de atribución es la propiamente metafísica. Nos referimos específicamente a Ramírez³⁷. Ya veremos algunos diálogos en los que se muestran el uso de la analogía de atribución.

Al estudiar la noción de analogía platónica, hay que tener en cuenta que la idea parmenídea de que el ente se predicaba solo de una manera, *i.e.* unívocamente, estaba fuertemente instalada en la tradición filosófica. Era el famoso problema de lo uno y lo múltiple. Si bien el maestro de la Academia toma de Parménides la idea de ente –como antes había tomado la de devenir de Heráclito–, da un paso importante al reconocerle al no ser un cierto valor positivo. Dicho de otro modo, con Platón las cosas mudables, si bien no dejan

³⁵ Forment, E. (2010: 62).

³⁶ Strumia, A. (2016).

³⁷ Ramírez, S. (1970).

de ser contingentes y transitorias, tienen una importancia metafísica –semejante al papel que Aristóteles le atribuye a los accidentes en relación a la sustancia– en la medida en que ellas son las que nos conducen al conocimiento de las ideas inmutables. En este sentido, toda la obra platónica está plagada de analogías. Dice Brochard que:

“es uno de los rasgos característicos del método de Platón el haber multiplicado los intermediarios por todas partes [...] Estos intermediarios, además, son reconducidos a la unidad porque todos están sometidos a una especie de matemática interna que, mediante la proporción, mantiene la unidad en la diversidad”³⁸.

Como ya mencionamos, Platón a lo largo de sus diálogos utiliza la analogía para explicar asuntos de diversa índole: filosóficos, cosmológicos, psicológicos, éticos, políticos, escatológico y tantos otros. De este modo, el maestro de la Academia, muestra que la multitud de las cosas singulares que se ofrecen a los sentidos son como participaciones de las ideas universales e inteligibles³⁹. Esto es, la multiplicidad es como la participación o cierta fragmentación de la unidad. Y allí su doctrina de la analogía juega un papel nodal en la historia de la filosofía. Veamos algunos ejemplos del uso de la analogía platónica⁴⁰.

Empezamos recordando cómo explica Platón, en el *Banquete*, algo que nos atañe particularmente, a saber, qué es un filósofo. En ese diálogo se intenta mostrar mediante el mito del nacimiento de Eros que el filósofo –etimológicamente, amante de la sabiduría– es amante de lo que no posee: el saber, la belleza, la verdad, el bien. En este sentido, el filósofo se asemeja al amor (*Éros*), es un ser intermedio pues no es ni mortal, ni inmortal, ni ignorante, ni

³⁸ Brochard, V. (2013: 52).

³⁹ Covarrubias Villa, F., Osorio, F. y Cruz Navarro, M. G. (2012: 53).

⁴⁰ Varias de estas analogías las tomamos de las consignadas por Pieper, J. (1998: 26 ss).

tampoco sabio. Está, precisamente, entre la sabiduría y la ignorancia porque busca el saber. Estas características de *Éros* le vienen por ser hijo de *Poros* (que representa la riqueza) y de *Penía* (que representa la pobreza). De allí Platón sostiene:

“De suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar”⁴¹.

En el *Alcibiades*⁴² dice que el alma es al cuerpo lo que el comandante al dirigido. Usa la misma analogía en las *Leyes*⁴³. En el *Timeo*⁴⁴ usa la analogía del timonel para decir que el demiurgo es el piloto que gobierna la nave del universo. En la *República* dirá que el filósofo es el timonel del navío del Estado. En el *Gorgias* continúa con la analogía del timonel, pero esta vez para mostrar el parangón entre éste, que salva a la tripulación, y el arte de la retórica que también salva:

“la navegación, arte que no sólo salva las vidas de los más graves peligros, sino también los cuerpos y los bienes, como la retórica. También este arte es humilde y modesto y no adopta una actitud orgullosa como si hiciera algo magnífico, sino que, llevando a cabo lo mismo que la oratoria forense, si nos trae a salvo desde Egina, cobra, según creo, dos óbolos; si desde Egipto o desde el

⁴¹ *Banquete*, 203b - 204b.

⁴² *Alcibiades*, I, 130 a.

⁴³ *Leyes*, 896c.

⁴⁴ *Timeo*, 272 e.

Ponto, por este gran beneficio de haber salvado lo que acabo de decir, nuestra vida, nuestros hijos, bienes y mujeres, al desembarcar en el puerto nos cobra, como máximo, dos dracmas; y el que posee este arte y ha llevado a cabo estas cosas, ya en tierra, se pasea por la orilla del mar junto a su nave con aspecto modesto”⁴⁵.

En el mismo *Gorgias*, Platón compara el alma de los libertinos con un tonel agujereado:

“A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable”⁴⁶.

La analogía entre la virtud del alma y la salud corporal es muy recurrente en los diálogos platónicos de su primera época. Por ejemplo en el *Critón*⁴⁷ y en *Cármides*⁴⁸. En el *Político*⁴⁹ Platón utiliza la analogía entre la actividad rectora del político y la del médico, cuando habla precisamente del quehacer propio de la política.

En el *Teeteto* vemos el parangón que establece entre el espíritu del hombre y una tabla encerada en la que se marca como huella de anillo lo que se puede recordar:

“Cuando la cera que se tiene en el alma, es profunda, grande en cantidad, bien unida y bien preparada, las objetos que entran

⁴⁵ *Gorgias*, 511d.

⁴⁶ *Gorgias*, 493c.

⁴⁷ *Critón*, 47d–48 a

⁴⁸ *Cármides*, 156a–157c.

⁴⁹ *Político*, 293b–c, 296e–297a.

por los sentidos y se graban en este “corazón del alma”, como lo ha llamado Homero, designando así, de una manera simulada, su semejanza con la cera, dejan allí huellas distintas de una profundidad suficiente, y que se conservan largo tiempo. Los que están en este caso tienen las ventajas, en primer lugar⁵⁰, de aprender fácilmente; en segundo, de retener lo que han aprendido, y en fin, la de no confundir los signos de las sensaciones y formar juicios verdaderos. Porque, como estos signos son claros y están colocados en un lugar espacioso, aplican, con prontitud, cada uno a su sello, es decir, a los objetos reales; y a éstos se da el nombre de sabios. ¿No eres de este parecer?”⁵¹.

Podríamos remitir, asimismo, a la alegoría de la caverna⁵² o la historia del anillo de Giges⁵³, ambas presentes en la *República*. También deberíamos mencionar⁵⁴ la historia de la creación del mundo en el *Timeo*⁵⁵, o en este mismo texto la analogía donde se concibe al mundo como “un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina”⁵⁶. Asimismo encontramos la historia de la forma originada y caída del hombre en el *Banquete*, o los llamados mitos escatológicos sobre la vida en el más allá, el juicio y el destino de los muertos que aparecen hacia el final del *Gorgias*, de la *República* y del *Fedón*⁵⁷. No nos podemos olvidar el mito de Prometeo en el *Protágoras*⁵⁸, el mito de Aristófanes: Eros y los seres demediados en el *Banquete*⁵⁹, el mito de la Atlántida, narrado en el

⁵⁰ Protágoras, 320c y ss.

⁵¹ *Teeteto*, 191ss.

⁵² *República* VII, 514- 517a.

⁵³ *República* II, 359d-360b.

⁵⁴ Para las siguientes referencias, nos hemos apoyado en García Moriyón, F. (2001).

⁵⁵ *Timeo*, 40d-44c.

⁵⁶ *Timeo*, 30 b–c.

⁵⁷ *Fedón*, 107d-108c y 110b-114c.

⁵⁸ Protágoras 320d-322d.

⁵⁹ *Banquete* 189c-193d.

*Timeo*⁶⁰ y en el *Critias*⁶¹, el juicio de Minos, Radamantis y Eaco⁶², el andrógino⁶³, el misterio del amor⁶⁴, el carro alado⁶⁵, las cigarras⁶⁶, el caso fenicio⁶⁷, Er, el armenio⁶⁸, los tres mitos de los ciclos⁶⁹, el demiurgo⁷⁰, los ciclos de la humanidad⁷¹, Crono⁷², el mito de Theuth⁷³.

Listado los pasajes en donde Platón usa la analogía, hay que decir dos cosas. La primera, siguiendo a Pieper⁷⁴, es que los mitos *stricto sensu*, en realidad son algunos muy concretos: la creación del mundo que aparece en el *Timeo*, el relato del *Banquete* sobre la forma originaria y la caída del hombre, y principalmente los mitos escatológicos sobre el más allá, el juicio y el destino de los fallecidos. Estos últimos aparecen en el *Gorgias*, *República* y *Fedón*. Ahora bien, todos esos mitos no son para Platón un simple relato ficcional, sino que son una historia divina; así los mitos no son una categoría literaria, sino religiosa. Por ello, al decir de Pieper, “el problema de la verdad tiene también aquí para Platón un peso especial [...] Platón atribuye siempre a los relatos míticos en sentido estricto una verdad incomparablemente válida, singularísima e

⁶⁰ *Timeo*, 21a-25d.

⁶¹ *Critias* 108e-121c.

⁶² *Gorgias* 523a-526d.

⁶³ *Banquete* 189b-193d.

⁶⁴ *Banquete* 209e-212a.

⁶⁵ *Fedro*, 274c-257b.

⁶⁶ *Fedro* 259b-259c.

⁶⁷ *República* III, 415d-415c.

⁶⁸ *República*, X, 614b-621b.

⁶⁹ *Político*, 268e- 274e

⁷⁰ *Timeo*, 27c-29d.

⁷¹ *Leyes*, 676a - 682e.

⁷² *Leyes*, 713b-714a.

⁷³ *Fedro*, 274c-275b.

⁷⁴ Pieper, J. (1998: 28).

intangible que está por encima de toda duda”⁷⁵. La idea que intenta defender el pensador alemán es que, sin necesidad de que el mito sea algo históricamente verdadero, sin embargo, en él se dice algo intangiblemente verdadero.

La segunda cuestión a considerar es que la mayoría de las analogías citadas de los diálogos platónicos pertenecen a la analogía de proporcionalidad, propia o impropia, que explicamos al iniciar este apartado. Sin embargo, hay otros fragmentos en los que se usa la analogía de atribución o metafísica; en concreto, cuando se habla de lo que a partir de la Edad Media se conoce como los *communia* o trascendentales: el ente, lo verdadero, la belleza, el bien, lo uno, etc. Recordemos que esta analogía de atribución se da cuando se asigna diversamente un predicado a diferentes sujetos, según un orden que va de más propio a lo menos propio, razón por la cual incluye un analogado principal y analogados secundarios. Veamos esto en un par de diálogos. Por caso, en la *República* es claro al respecto cuando se habla de la verdad y el bien:

“Puedes decir, por tanto, que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la idea de bien, a la cual debes concebir como objeto de conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero no que sean el mismo sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno de los dos por el bien mismo, pues mucho

⁷⁵ Pieper, J. (1998: 19).

mayor es todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien”⁷⁶.

También en el célebre pasaje del *Banquete* cuando se habla de la serie de momentos o grados por los que hay que atravesar hasta llegar a la comprensión de la idea de Belleza:

“Es preciso, en efecto –dijo– que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias...”⁷⁷

También en el *Fedón* usa analogías metafísicas para hablar de la belleza:

“A mí me parece que, si existe otra cosa bella aparte de lo bello en sí, no es bella por ninguna otra causa sino por el hecho de

⁷⁶ *República*. 508 d-e, 509 a.

⁷⁷ *Banquete*, 210a-d.

que participa de eso que hemos dicho que es bello en sí. Y lo mismo digo de todo. ... En tal caso, ... ya no comprendo ni puedo dar crédito a las otras causas, a esas que aducen los sabios. Así, pues, si alguien me dice que cierta cosa es bella por su brillante color o por su forma o por cualquier otro motivo de esta índole, mando a paseo estos otros motivos —pues me embrollo en todos ellos—, y de un modo simple, sencillo y tal vez ingenuo, la convicción tengo que no la hace bella otra cosa que la presencia o la participación de aquello bello en sí, de dondequiera y comoquiera que le haya llegado. Porque esto último no insisto en afirmarlo, pero sí afirmo que es por lo bello por lo que todas las cosas bellas llegan a ser bellas. Pues ésta me parece la respuesta más segura que puedo darme a mí mismo, así como a cualquier otro”⁷⁸.

Asimismo, en el *Sofista*, se explica que el ser y lo diferente penetran todos los géneros, y estos son en la medida en que participan del ser, pero no son cuando participan de lo diferente:

“Que los géneros se mezclan mutuamente, y que el ser y o diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es. El ser, por su parte, como participa de lo diferente, viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquellos, el no ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino solo el mismo; de este modo, indudablemente, el ser, a su vez, no es infinitas veces respecto de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual o colectivamente, en muchos casos son, y en muchos otros, no son”.⁷⁹

⁷⁸ *Fedón*, 100 c-e.

⁷⁹ *Sofista*, 259 a-b.

Al parecer mucha razón lleva M. Jean Whal cuando asevera que “la analogía es todo en Platón”⁸⁰. En esta misma línea, Jesús Pons Dominguis muestra el papel nodal que tiene la analogía en la dialéctica platónica, pues esta última es la metodología que guía a la razón en el camino de ascensión hacia la búsqueda de la verdad⁸¹. Incluso para este mismo autor “la filosofía platónica puede entenderse como una mezcla de dialéctica y analogía tanto en su forma como en el contenido”⁸². Para Forment lo que caracteriza al método analógico es su “virtualidad para trascender el conocimiento de lo material y empírico y poder ser utilizado, por ello, como método de una metafísica que reconozca y exprese toda la realidad, pero sin ignorar su misterio”⁸³.

Podríamos seguir multiplicando los ejemplos pero creemos que con estos bastan para evidenciar que Platón también hace uso de la analogía de atribución, la cual se caracteriza por los grados y las jerarquías. Incluso podría decirse que la analogía de proporcionalidad o predicamental solo es posible en la medida en que hay analogía de atribución o trascendental, pues esta se erige como uno de los fundamentos de la metafísica platónica⁸⁴.

4. Consideraciones finales: el vínculo entre ciencia y analogía mediante la participación

Esbozadas las nociones de ciencia y de analogía en Platón, restaría profundizar un poco más en cómo se relacionan ambas nociones, es decir, cuál es el elemento unitivo que permite que ambos conceptos se vinculen dinámicamente. En este sentido, en el

⁸⁰ Citado por Grenet, P. (1948: 16).

⁸¹ Pons Dominguis, J. (2019: 119).

⁸² Pons Dominguis, J. (2019: 124).

⁸³ Forment, E. (2010: 64).

⁸⁴ Ramón, B. (2016: 45).

primer apartado habíamos dicho que solo puede haber ciencia de las ideas, mientras que en el segundo sostuvimos que la analogía se le presenta a Platón como un recurso cognoscitivo para abordar diversos tópicos filosóficos (antropológicos, físicos, metafísicos, éticos, políticos, etc.) y para explicar la aporía de lo uno y de lo múltiple. Platón se esfuerza en conciliar a Parménides y a Heráclito, y para ello postula una separación entre las cosas sensibles que fluyen, y que sólo son susceptible de opinión, y las realidades inteligibles (las ideas o formas en sí) que son inmutables, y por ello objeto de conocimiento verdadero, universal y necesario, es decir, objeto de ciencia.

Así las cosas, uno de los méritos de Platón es que parece haber resuelto el dilema de la unidad y multiplicidad presentes en Parménides y en Heráclito. Al respecto dice Ramírez:

“Plenamente consciente de esta dificultad y profundidad, Platón abordó la solución del problema en toda su amplitud y bajo todos sus aspectos. En él confluyen, como en el mar, todas las escuelas precedentes: la de los jónicos, la de los pitagóricos, la de los eléatas, la de los sofistas, la de Sócrates. Por tanto, no es de extrañar que se encuentre en él el uso múltiple y frecuente de la analogía”⁸⁵.

A pesar de lo dicho, algunos autores –entre ellos el mismo Ramírez– sostienen que la analogía platónica no llega a ser una analogía metafísica, *per se loquendo*, porque no tiene el rigor analítico que poseen las teorizaciones que puede ofrecer un Aristóteles. Reconocen que Platón usa analogías descriptivas, explicativas y hasta filosóficas pero no metafísica. Por nuestra parte, y como ya hemos adelantado, estimamos que en el maestro de la Academia sí hay analogía metafísica en sentido propio y que se da en la analogía de atribución, ya que esta se encuentra

⁸⁵ Ramírez, S. (1971: 524).

íntimamente ligada a la noción metafísica de participación. Veamos esto brevemente.

Parecería ser que si las ideas (lo uno) son separadas, luego son incognoscibles, puesto que no están a nuestro alcance, dado que solo conocemos lo que nos rodea (lo múltiple). Entonces, ¿cómo podemos tener ciencia de las realidades supraterrenas si nosotros solo tenemos acceso inmediato a las cosas mudables y sensibles? Pues podemos mediante un conocimiento de tipo analógico. Esto es así porque las cosas sensibles y materiales que conocemos –si bien para Platón son copias impuras, sujetas al devenir del tiempo y a la corrupción material–, participan de dichas ideas eternas. De nuevo la pregunta: ¿hay algún modo de aceptar la pluralidad, en lugar de reconocer que ella es ininteligible y real solo para los sentidos? Sí, dirá Platón –por ejemplo en su diálogo *Parménides*⁸⁶–, si aceptamos que las determinaciones conceptuales de las cosas sensibles tienen su razón de ser en una forma o idea común de la que esas cosas participan. Las cosas del mundo sensible no son sustancia, son simples entes visibles, entregados a la alteración, cambio, devenir, muerte, pero dichas cosas participan de las ideas que son las auténticas sustancias.

Es importante comprender, además, que Platón recurre a esta doctrina de las ideas para preservar el saber, para salvar la inteligencia. Recordemos que en el *Teeteto* dice explícitamente que el saber es “poseer la ciencia”⁸⁷. La intención es resguardarse del relativismo y del perspectivismo sofístico. Si todo es relativo, el hombre no puede pretender saber de manera inequívoca. La ciencia no sería posible porque sus juicios no tendrían valor científico, sino que serían solo meras y simples opiniones. De allí que nuestro autor precisa en el *Cratilo*, primero contra Heráclito:

⁸⁶ *Parménides*, 129d2- 133 a10.

⁸⁷ *Teeteto*, 197b.

“¿Cómo podría ser una cosa que no se encuentra jamás del mismo modo? De hecho, si por un momento permanece firme en el mismo modo, al menos en ese momento es evidente que no pasa; y si permanece siempre del mismo modo y es “en sí misma”, ¿cómo podría moverse sin alejarse en nada de la propia idea? [...] Ciertamente, ningún conocimiento conoce lo que conoce, si lo que conoce no está firme en modo alguno”⁸⁸.

Y en el mismo diálogo, pero ahora contra Protágoras:

“Es evidente que las cosas en sí mismas tienen una propia esencia estable, no están en relación con nosotros ni son arrastradas por nosotros hacia arriba y abajo con nuestra imaginación, sino que son por sí mismas en relación con su esencia, en conformidad con su naturaleza”⁸⁹.

Ahora bien, para salvar ese hiato entre lo uno (las ideas) y lo múltiple (las cosas sensibles mundanas), Platón se vale de la analogía y de su fundamento, a saber, la participación. Ambas están relacionadas. Esta última remitiría principalmente al ámbito de lo real, mientras que la primera al de lo lógico predicamental. Para Platón, la participación de las cosas en las ideas es la verdadera causa de la generación, de la corrupción y del ser de las cosas, e incluso propone este modelo causal como una alternativa a la causalidad física que propusieron los filósofos anteriores⁹⁰. Así, una de las ventajas que podemos encontrar tanto en la teoría de la participación, como en la de la analogía, es que respetan la distinción de niveles, es decir, la jerarquía, pues admite el más y el menos entre los participantes, y entre estos y el participado⁹¹.

⁸⁸ *Cratilo*, 439e-440a.

⁸⁹ *Cratilo*, 386e.

⁹⁰ Ramón, B. (2016: 45).

⁹¹ Cfr. Vásconez Carrasco, M. (1998: 76).

Para Ramírez, Platón vislumbró “el doble modo de analogía que después, al correr de los siglos, se llamó analogía de atribución y analogía de proporcionalidad”⁹². Ya tratamos sobre estas dos clases de analogía anteriormente y dijimos que están presentes en Platón, incluso la de atribución, ya que en esta se muestra la dependencia radical de los participantes con respecto a la perfección separada participada. Sin embargo, Ramírez dice que Platón tan solo vislumbró la analogía metafísica, *i.e.* la de atribución, pero sugiere que no hizo uso de ella ni la desarrolló. En cambio, Beuchot afirma otra cosa: “Aristóteles recibe la analogía de su maestro Platón, tanto la analogía de proporcionalidad, de origen pitagórico, como una analogía más platónica, más jerarquizante, la analogía de atribución o *pros hen*”⁹³. Por nuestra parte, en el acápite anterior citamos varios pasajes platónicos que van en la línea de lo dicho por Beuchot.

Evidenciado el uso de la analogía de atribución, es necesario recordar que Platón, por lo demás, aborda como elemento fundamental la noción de Bien. La misma está en la cima del planteo platónico y de ella participan todas las ideas. Es tan fundamental esta noción que se erige como la causa de la ciencia y de la verdad. Entonces, la verdad y la ciencia no estarían propiamente en las cosas sino en las ideas o formas en sí, y la metafísica se ocupará de esas realidades que subsisten más allá de la *physis*. Incluso, para Platón, el Bien tiene mayor relevancia que la verdad y el conocimiento, pues tanto la verdad como el conocimiento son bellos, y lo son por participación en el Bien⁹⁴. En

⁹² Cfr. Ramírez, S. (1971: 533).

⁹³ Beuchot, M. (2015: 133).

⁹⁴ “En la *Carta Séptima* el Bien se incluye entre «todo aquello que tiene un ser real (οὐσία)» (344 b). (También en 342d.) Pero no es menester salir de la *República* para encontrar profusas pruebas de que el Bien es una esencia inteligible. He aquí algunas de ellas: Platón habla de τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα («Idea del Bien») (505 a, 508 e, 517 b–c, 526 e y 534 b–c); habla también de τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν («naturaleza del Bien») (509a); afirma que ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα («el más sublime objeto de ciencia es la Idea del Bien») (505 a)”. Ramón, B. (2016: 202).

este sentido, Ramón muestra que la idea de Bien tiene diversos sentidos en la obra platónica, pero concluye que “el Bien es uno y el mismo principio en todos los casos partiendo de la hipótesis de que se lo entiende en última instancia como el principio unificador de toda realidad y la unidad como el fin universal”⁹⁵. Nuevamente aflora la noción metafísica de participación y su relación con la analogía como su faceta gnoseológica o lógica. Esto es así porque al decir de Fabro la participación es la garantía plena de la objetividad del pensamiento, determinando así la relación entre lo separado y lo concreto⁹⁶. En un sentido similar, Pons Dominguis sostiene que el recurso de la analogía es

“el soporte necesario para que pueda desarrollarse la dialéctica pero al mismo tiempo la analogía por sí misma no es suficiente para proporcionar conocimiento si no está enmarcada desde los condicionamientos exigidos por el desarrollo dialéctico en su proceso ascendente y descendente”⁹⁷.

En suma, analogía y ciencia se unen mediante la noción de participación. Nadie duda del peso metafísico que poseen estas nociones así encadenadas, y lo tienen no solo para Platón sino también en los neoplatónicos y en los autores que han seguido de un modo u otro la estela del maestro de la Academia⁹⁸.

Bibliografía

- Abalo, F. (2015). El problema de la determinación del “saber” en diálogos tempranos de Platón. *Revista de filosofía*, 71. 9-21.
- Allen, R. E. (1975). Participación y predicación en los Diálogos medios de Platón. *Teoría* 3. 9-45.

⁹⁵ Ramón, B. (2016: 472).

⁹⁶ Fabro, C. (2005: 140).

⁹⁷ Pons Dominguis, J. (2019: 131).

⁹⁸ Lonfat, J. (2004: 35-107).

- García Yebra, V. (trad.). (1970). Aristóteles, *Metafísica*. Gredos.
- Aubenque, P. (1989). Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être. *Les études philosophiques*, nº 3-4. 291-304.
- Aubenque, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Aubenque, P. (2021). Problemas aristotélicos. Lenguaje, dialéctica y hermenéutica. Madrid: Encuentro.
- Bambrough, J. (1956). Plato's Political Analogies. En Laslett, P. (ed.) *Philosophy, Politics and Society*. Oxford.
- Ramón, B. (2016). *Bien y principio en Platón*. Universitat de València y Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- Beuchot, M. (2015). Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. *Diánoia* 60.74. 127-145.
- Beuchot, M. (2022). *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México: México.
- Bréhier, É. – Lluís i Font, P. (1998). *Història de la filosofia. Vol. 1. Antiguitat i edat mitjana*. Vol. 18. Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Brochard, V. (2013). *Études de Philosophie Ancienne et Moderne. Le Dieu de Spinoza*. Paris: Ed. Manucius.
- Carrasco, M. (1998). Grados de realidad en Platón. Pucara, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuenca, Nº 15. 75-86.
- Muñoz Medina, C. (2023). En torno a los primeros antecedentes de la analogía. Breve panorama." En Muñoz Medina, C. – Mendoza, J. (eds.). *Summa omnis philosophiae ad bene vivendum refertur. Homenaje póstumo a Silvana Filippi*. Córdoba: Lectio. 45-54.
- Chatelet, F. (1967). *El Pensamiento de Platón*. Barcelona: Ed. Labor.
- Clement, M. (1979). Una historia de la inteligencia. La sed de sabiduría. Rosario: UNR.
- Fabro, C. (2005). La Nozione Metafisica di Partecipazione Secondo San Tommaso d'Aquino. En Fabro, C. *Opere Complete*, Volume 3. EDIVI, Segni.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Festugière, A. (1981). *L'Idéal Religieux des Grecs et L'Evangile*. Paris: Gabalda.
- Forment, E. (2010). "Analogía". En: González, Á. L. (ed.) *Diccionario de filosofía*. Eunsa.
- García Moriyón, F. (2001). *Platón. Mitos*. Madrid: Siruela.
- Gardeil, H. D. (1935). *Les Etapes de la Philosophie idéaliste*. Paris.
- Gil Caballero, J. A. (1984). *El concepto de episteme en Platón*. Madrid: UCM.
- González, A. L. (ed.). (2010). *Diccionario de Filosofía*. Pamplona: EUNSA. (Voz "analogía").
- Gregory, A. (2015). *Plato's philosophy of science*. Bloomsbury Publishing.
- Grenet, P. (1948). *Les origines de l'analogie Philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris.

- Silva Irrarázaval, T. (2007). Platón: *Teeteto*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri. *Onomázein* 16. 243-248.
- Kahn, Ch. (1996). *Plato and the Socratic dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lonfat, J. (2004). Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à Saint Thomas d'Aquin. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 71.1. 35-107.
- Maritain, J. (1978). *Los Grados del Saber*. Buenos Aires: Club de Lectores. (Anexo II: La analogía).
- Pieper, J. (1998). *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Herder.
- Eggers Lan, C. et alii (trad.). (2014). *Platón, Diálogos, Obra completa*, Tomo II. Madrid, Editorial Gredos.
- Calonge, J. et alii (trad.) (2010). *Platón, Diálogos, Obra completa*, Tomo I. Madrid, Editorial Gredos.
- Cordero, N. L. (trad.). (2014). *Platón, Diálogos, Obra completa*, Tomo III. Madrid, Editorial Gredos.
- Pons Dominguis, J. (2019). Dialéctica platónica y metodología. *Revista española de educación comparada*, nº34. 118-132.
- Przywara, E. (2014). *Analogía entis*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Rabade Romeo, S. (1974). *Verdad, conocimiento y ser*. Madrid: Gredos.
- Ramírez, S. (1971). *Uso de la analogía en los autores griegos anteriores a Aristóteles*. Instituto Superior de Filosofía PP Dominicos.
- Ramírez, S. (1970). *De analogía*, t. I. Madrid: CSIC.
- Reale, G. (1987). *Storia Della filosofia antica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Reale, G. (2014). Platón: En busca de la sabiduría secreta. Herder. (Cap VI).
- Robin, L. (1929). Aristotle (The British Academy, Annual lecture on a master-mind, Henriette Hertz trust). *Proceedings of the British Academy*, vol. XI. 222-224.
- Seguró Mendelewicz, M. (2008). ¿Quién fue "Platón"? Alma, ciudad y analogía. *Universitas Philosophica* vol. 25 núm. 51 Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Colombia. 159-177.
- Segura, E. (1987). Ciencia y conocimiento en Platón (Notas al *Teeteto*). *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* 61. 53-57.
- Simon, Y. (1960). Order in Analogical Sets. *The New Scholasticism* 24. 1-42.
- Strumia, A. (2016). Analogía. En Vanney, C., Silva, I. y Franck, J. (eds.). *Diccionario Interdisciplinar Austral*. Recuperado de <http://dia.austral.edu.ar/Analogía>
- Vanhoutte, M. (1956). *La méthode ontologique de Platon*. Louvain-Paris: Bibliothèque philosophique de Louvain.
- Vásconez Carrasco, M. (1998). Grados de realidad en Platón. Pucara, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuenca, Nº 15. 75-86.

Vattimo, G. (2006). ¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica? En Beuchot, M., Vattimo, G., Velasco Gómez, A. *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*. México: UNAM.

Covarrubias Villa, F., Osorio, F. and Cruz Navarro, M. G. (2012). Los dos senderos de la *episteme*: conocimiento científico en la tradición de Platón y Aristóteles. *Paradigmas: Una Revista Disciplinar de Investigación* 4.1. 41-66.

Zhmud, L. (1998). Plato as 'Architect of Science'. *Phronesis* 43.3. 211-244.

Ceferino Muñoz Medina es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Actualmente se desempeña como investigador del CONICET, y como docente de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Gabriela Mistral (Chile) y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Director de *Scripta Mediaevalia-Revista de Pensamiento Medieval*. Sus áreas de investigación son la filosofía clásica y la medieval.