

Platón de Atenas, c. 429-347 a. C, por Julia Annas. The Oxford Classical Dictionary, Oxford University Press, S. Hornblower, A. Spawforth, eds., 3ª edición 1996.
Traducción de Oscar Velásquez

Descendía de ricas e influyentes familias atenienses por ambos lados. Su propia familia, como muchas, se encontró dividida por las desastrosas consecuencias políticas de la Guerra del Peloponeso. Su padrastro Pirilampo fue un demócrata y amigo de Pericles, pero dos de sus tíos, Critias y Cármides, se convirtieron en miembros de los Treinta Tiranos. En algún momento Platón renunció a su ambición de una carrera política, dedicando su vida a la filosofía. La mayor influencia filosófica en su vida fue Sócrates, pero en tres aspectos importantes Platón se apartó del ejemplo de Sócrates. Rehusó el matrimonio y la obligación familiar de producir hijos ciudadanos; fundó una escuela filosófica, la Academia; y produjo una gran cantidad de obras filosóficas escritas (así como las vagas ‘doctrinas no escritas’ producidas en algún momento en la Academia, sobre las que tenemos solo testimonios secundarios).

Las obras de Platón están todas en la forma de diálogos en los que él mismo no aparece. El sentido filosófico de esto es distanciarse de los argumentos que son presentados. Platón es único entre los filósofos en este rechazo constante de presentar las ideas como propias, forzando al lector a decidirse a adoptarlas —una estrategia que surte su mejor efecto en los diálogos más breves donde los argumentos están presentados en una forma más viva. Para Platón este distanciamiento y uso del diálogo no es un asunto de estilo, sino una cuestión de epistemología: a pesar de diversos cambios de posición en la cuestión del conocimiento, él estará convencido siempre de que nada aceptado a ojos cerrados, por intermediarios, o de otros o de libros, puede jamás ser comparable a un estado cognitivo meritorio; el conocimiento debe ser obtenido con el esfuerzo de la persona involucrada. Platón trata de estimular el pensamiento más que entregar doctrinas.

Este distanciamiento hace a Platón mismo evasivo, de dos maneras. Primero, que sabemos muy poco de él personalmente. Bibliografías posteriores están evidentemente construidas para ‘explicar’ aspectos de los diálogos. La séptima de una serie de ‘cartas de Platón’ ha sido aceptada como genuina por algunos estudiosos, y ha sido usada para crear un trasfondo histórico a los diálogos. Pero tales ‘cartas’ son un reconocido género ficticio; es muy imprudente usar tal material para crear una base a los argumentos en los diálogos, que son deliberadamente presentados de una manera objetiva. El tratar de explicar los diálogos apelando a unas ‘vida y cartas’, si bien tentador desde la antigüedad, es no comprender el verdadero sentido del procedimiento de Platón, que consiste en forzarnos a responder a las ideas en los diálogos mismos, no en juzgarlos por nuestra perspectiva del autor.

En segundo lugar, los diálogos mismos son extremadamente variados y a menudo bastante abiertos interpretativamente. Desde la antigüedad ha habido un debate de si el legado filosófico de Platón debería ser tomado como un conjunto de doctrinas, o como un debate y argumento continuo. La escéptica Academia Media leyó Platón en razón de sus argumentaciones, y la herencia de Platón fue considerada como una continuación de la práctica del argumento en contra de objetivos contemporáneos. El diálogo más favorable a este tipo de interpretación es el *Teeteto*, en el que Sócrates se presenta a sí mismo como una partera estéril, que extrae ideas de otros sin proponer ninguna propia. Sin embargo, incluso en la antigüedad encontramos la lectura rival dogmática de Platón, en la que los diálogos son leídos como presentando fragmentos de doctrina que el lector es inducido a juntar para producir un ‘Platonismo’, un sistema característico de creencias. La lectura

dogmática tiene que superar la naturaleza diversa de los diálogos y el tratamiento no sistemático de muchos temas, con conflictos que aparecen entre los diálogos y con el papel cambiante y finalmente en extinción de Sócrates como figura principal. Esos problemas son a menudo solucionados apelando a un cierto desarrollo del pensamiento de Platón, aunque ha habido ‘unitarios’ acerca de las ideas de Platón desde que Ario Dídimio declaró, ‘Platón tiene muchas voces, no, como algunos piensan, muchas doctrinas’ (Estobeo, *Eclogae* 2. 55. 5-6).

Desde el siglo XIX se ha ocupado mucha energía en la cronología de los diálogos, pero a pesar del trabajo de origen computacional, no hay pruebas estilísticas para establecer un orden preciso. En todo caso una cronología de los diálogos es solo interesante si sigue las huellas de algún comprobado desarrollo del pensamiento de Platón, e intenta establecer que esto encaje con facilidad dentro de las tortuosidades del argumento cuando ellos no se fundamentan en las dudosas ‘vida y cartas’. Estilísticamente, sin embargo, los diálogos caen, relativamente sin discusión, dentro de tres grupos: (1) los diálogos ‘socráticos’, en los que Sócrates es la figura principal, interrogando a otros acerca de su propia posición pero sin argumentar él mismo por ninguna, aunque emergen sus propios puntos de vista característicos. Este grupo incluye el *Ion*, *Laques*, *Lisis*, *Apología*, *Eutifrón*, *Cármides*, *Menéxeno*, *Hipias Mayor*, *Hipias Menor*, *Protágoras*, *Critón*, *Clitofonte*, *Alcibíades*, *Amantes*, *Hiparco* (de los dos últimos se ha dudado a menudo que son obra de Platón, y desde el siglo XIX esto es verdad del *Alcibíades*, del que nunca se dudó en la antigüedad). Dos diálogos considerados de transición entre los diálogos socráticos y los medios son *Gorgias* y *Menón*. Dos diálogos que usan un formato socrático pero que tienen mucho en común con obras posteriores son *Eutidemo* y *Teeteto*. (2) Los diálogos ‘medios’, en los que Sócrates permanece como la figura principal, pero, no más socavando las opiniones de otros, expone detalladamente muchas ideas positivas: este grupo incluye *Fedón*, *República*, *Banquete* y *Fedro*. (3) los diálogos ‘tardíos’, en los que Sócrates se retira como el principal interlocutor, y Platón expone extensamente muchas ideas positivas, a veces en forma crítica, con sus propias ideas y las de otros filósofos, de un modo a su vez minucioso y crecientemente técnico y ‘profesional’: este grupo incluye *Crátilo*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* y *Leyes*. *Timeo* y *Critias* son con la mayor frecuencia puestos en este grupo, pero hay argumentos para colocarlos con los diálogos medios.

No hay un modo de presentar el pensamiento de Platón que no sea problemático. Muchos aspectos de su obra invitan al lector a un seguimiento abierto de las cuestiones filosóficas; otros la presentan con posiciones más desarrolladas, lo suficientemente sólidas para ser caracterizadas como ‘platónicas’ incluso por aquellos que rechazan las formas más rígidas de la lectura dogmática. Mientras que ningún examen del variado y fértil pensamiento de Platón puede ser adecuado, algunos temas más importantes se reiteran y se pueden rastrear a través de varias obras.

Pensamiento ético y político. Platón es en todo respecto insistente en la objetividad de los valores, y en la importancia de la moralidad en la vida del individuo. El pasaje ‘protréptico’ en el *Eutidemo* se anticipa a los Estoicos en su exigencia de que lo que se llama ‘bienes’ (salud, riqueza, etcétera) no lo son realmente; el único bien es el conocimiento de una persona virtuosa de cómo hacer uso de estas cosas de un modo conforme con la moralidad. La suposición se saca explícitamente a relucir: de que cada cual aspira a la felicidad, aunque tenemos, con anterioridad a la reflexión filosófica, poca idea de qué es, y la mayoría la confunde con el éxito mundano; la elección de la virtud es

personificada en el fracaso terrenal de Sócrates. Muchos de los diálogos socráticos muestran a Sócrates tratando de hacer que la gente vuelva a pensar sus prioridades y a vivir más moralmente; está seguro de que hay tal cosa como la virtud, aunque nunca asegura tenerla. Él identifica además la virtud con la sabiduría o discernimiento que es fundamentalmente, la comprensión unificada de los principios que permiten al virtuoso actuar correctamente en una variedad de situaciones, y explicar y justificar sus decisiones y acciones.

En el *Protágoras*, encontramos la afirmación de que esta sabiduría será útil para conseguir el placer; esta opinión es examinada con respeto, y aunque encontramos ataques a esta idea que el placer pueda ser nuestro fin en el *Fedón* y el *Gorgias*, Platón vuelve a ciertos pensamientos de apariencia muy hedonística en el *Filebo* y las *Leyes*. Ario Dídimos compara a Platón con Demócrito como un tipo de hedonista, y claramente se siente tentado a ratos con la idea de que cierto tipo de placer es inescapablemente nuestro objetivo, aunque después del *Protágoras* nunca piensa que nuestra razón pueda ser un mero instrumento para conseguirlo. Aparte de alusiones crípticas y difíciles en el *Filebo*, él nunca logra una caracterización duradera del discernimiento de la persona virtuosa.

En algunos de los diálogos primeros y medios Platón fusiona la sabiduría del individuo virtuoso con la del *gobernante* virtuoso; la habilidad de organizar la propia vida se une con la de lograr la felicidad de otros. La culminación de esto es la *República*, donde el individuo y el estado son similares en estructura, y el individuo virtuoso es producido sólo en el estado virtuoso. Posteriormente Platón separa de nuevo esos asuntos, de manera que el *Filebo* se interesa en el individuo, y las *Leyes* en la moralidad social.

El tratamiento de Platón de materias sociales y políticas está marcado por un cambio de énfasis entre dos tendencias de su pensamiento. Una es su convicción de que la mejor solución a los problemas políticos es el ejercicio de un juicio experto: en una vida individual lo que se necesita es una comprensión de conjunto basada en un correcto discernimiento de las prioridades, e igualmente en un estado lo que se necesita es un discernimiento experto y cabal del bien común. Esta convicción triunfa en la *República*, donde los gobernantes, los Guardianes, tienen el poder de dirigir las vidas de todos los ciudadanos en un estado de un modo muy ampliamente definido: las leyes sirven el propósito de aplicar el experto conocimiento de los Guardianes, pero ellas no son un obstáculo. El conocimiento experto le da a su poseedor el derecho a hacer cumplir en otros lo que el experto ve que está en sus verdaderos intereses, así como el paciente debe someterse al doctor y la tripulación al capitán del barco.

Platón, sin embargo, es también consciente de la importancia de la ley para asegurar la estabilidad y otras ventajas. En *Critón* las Leyes de Atenas claman de Sócrates obediencia (aunque en una variedad de niveles sin organización). En el *Político* Platón admite que aunque las leyes son en el mundo real una traba sobre la experiencia, ellas encarnan los resultados pasados de la experiencia y por consiguiente deben ser respetadas, más aún obedecidas absolutamente en ausencia del experto. En las *Leyes*, donde Platón ha renunciado a la esperanza de que un verdadero experto pueda existir y gobernar sin ser corrompido por el poder, él insiste en que los problemas de división política y conflicto deben ser enfrentados con una total obediencia a las leyes, que son consideradas como el producto de la reflexión racional y la experiencia, más que el producto azaroso del conflicto de partidos.

La mejor conocida contribución de Platón al pensamiento político es su idea, desarrollada en la *República*, de que el individuo (más estrictamente, el alma individual) y el estado son análogos en estructura. Justicia en el estado es la condición en la que sus tres

funcionalmente definidas partes —los gobernantes, los auxiliares de los gobernantes, y el resto de los ciudadanos (los productores)— trabajan en armonía, guiados por el experto conocimiento de los gobernantes, quienes, a diferencia de los otros, captan lo que está en el interés común. Análogamente, la justicia en el individuo es la condición donde las tres partes del alma del individuo trabajan en armonía. Cuál será esta condición habrá de diferir para los miembros de las tres clases. Todos los ciudadanos tienen almas cuyas partes son: la razón, que discierne los intereses de la totalidad o al menos puede ser guiada por la comprensión de la razón de algún otro que lo hace; ‘espíritu’, el lado emocional de la persona; y el deseo, la colección de deseos que tienden a su propia satisfacción sin importar los intereses del conjunto. Para todos, la justicia consiste en el gobierno de la razón, y la subordinación del espíritu y los deseos; pero lo que esto demanda es diferente para los gobernantes, que comprenden y pueden articular los requerimientos de la razón, y para los productores, que no lo hacen. Es notable que Platón identifique esta condición de alma, que llama armonía psíquica, con la justicia, muy al contrario de las intuiciones griegas acerca de la justicia política. En la *República*, la justicia del ciudadano consiste en identificar su interés general, hasta donde ello es posible, con el interés común, y esta idea es llevada a reconocidos extremos en los libros centrales, donde los gobernantes han de vivir una vida en la que se le da a la individualidad el menor objetivo posible. Las opiniones han diferido siempre de si la *República* es una contribución a la teoría política, o un rechazo del fundamento mismo de la teoría política, una que rehúsa resolver los conflictos políticos, y que de manera no realista elimina sus fuentes. La *República* ha sido siempre muy inspiradora como ‘un modelo trazado en el cielo’ para el uso de los individuos en su búsqueda de la justicia individual.

El conocimiento y sus objetos. En los primeros diálogos, Sócrates está en constante búsqueda de conocimiento; esto es provocado, no por preocupaciones escépticas en asuntos prácticos, sino por el deseo de adquirir, en una escala más amplia y profunda, el tipo de conocimiento experto que exhibe la gente artesana. Sócrates no duda que tal conocimiento globalmente experto, que él llama sabiduría, existe, ni que él sería utilísimo en el comprensión y conducción de la propia vida, pero nunca proclama poseerla, y en los diálogos socráticos pone al descubierto diferencias entre ella y tipos corrientes de un conocimiento experto. Los Sofistas, particularmente Hippias, son ridiculizados como gente que indiscutiblemente tienen habilidades corrientes, pero se deja al descubierto su carencia total en un tipo de discernimiento global que es lo que Sócrates está buscando.

La concepción de sabiduría de Sócrates es ambiciosa; la persona con este conocimiento experto tiene una unificada comprensión de conjunto de los principios que definen su campo y (como se insiste en el *Gorgias*) él puede dar un *logos* o dar razón de qué es lo que conoce, permitiéndole explicar y justificar los juicios que hace. En varios diálogos esta exigencia de dar un *logos* se vuelve más rigurosa, y se establecen condiciones previas para una respuesta adecuada. La persona que supuestamente conoce algo (= X), debe responder sobre lo que es ese algo (=X), lo que en cierto modo explica la manera en que las cosas específicas y las clases de cosas son. Se dice que la respuesta proporciona una ‘forma’ que es por sí misma de algún modo X, a decir verdad es X de un modo que (a diferencia de las equis de otras cosas) imposibilita siempre el que sea en cualquier circunstancia lo opuesto de X. Un número de complejos temas surgen a propósito de estas ‘formas’, apasionadamente discutidas por los estudiosos y en relación con las cuales el texto da sugerentes pero incompletas sugerencias.

En los diálogos socráticos hay un desajuste digno de mención entre el objetivo

de la sabiduría y el método que Sócrates emplea; para lo segundo está el procedimiento del *élenkhos* o refutación, la puesta a prueba de las opiniones de un oponente por los tenaces argumentos de Sócrates. Pero el *élenkhos* es un método que muestra solo la inconsistencia entre creencias; no tiene recursos para probar la verdad. Su resultado es negativo; tenemos demostraciones de qué no son la amistad, el valor, la piedad y cosas semejantes, pero ninguna de qué son. En el *Menón* emerge un enfoque diferente; la teoría de la ‘reminiscencia’ acentúa el que una persona puede obtener conocimiento pensando de una manera que no depende de la experiencia, y por consiguiente enteramente mediante sus propios recursos intelectuales. Aunque el *Menón* no es cuidadoso al restringir el conocimiento por completo a tal tipo de conocimiento *a priori*, Platón prosigue y desarrolla una explicación del conocimiento en el que el modelo de destreza artística es reemplazado por uno de razonamiento no empírico, particularmente matemático. En el *Fedón* y la *República* Platón acentúa tanto la naturaleza no empírica de los objetos de conocimiento, las formas, como la naturaleza estructurada y jerárquica del conocimiento. La comprensión requiere ahora la captación de un completo sistema conectado de pensamiento, y un discernimiento de las diferencias entre los elementos básicos y los derivados, y los modos en los que los últimos dependen de los primeros. Como las condiciones para tener conocimiento se hacen más altas, el conocimiento se vuelve un estado siempre más ideal; en la *República* solo podrá conseguirlo una elite intelectualmente dotada, que ha ocupado muchos años en actividades intelectuales incesantemente abstractas, y ha vivido una vida tenazmente dedicada al bien común. En la *República* el reporte de Platón del conocimiento, teoréticamente exigente aunque aplicable en la práctica, es lo más extenso y ambicioso que poseemos de él.

En diálogos posteriores esta síntesis, aunque nunca repudiada, se extingue. En el *Político* encontramos que el conocimiento teorético y el práctico son ahora cuidadosamente separados; en las *Leyes* una continua insistencia en la importancia de las matemáticas surte poco efecto, y contrasta con la extensa y explícita confianza de la obra en la experiencia. El *Teeteto* examina el conocimiento con un interés renovado y penetrante, atacando formas variadas de relativismo y subjetivismo, pero sin referencia a las consideraciones de la *República*.

Platón continúa hablando acerca de las formas, pero de maneras evasivas y a menudo enigmáticas. El pasaje continuo que parece examinar las formas como ellas se muestran en el *Fedón* y en la *República* es totalmente negativo —la primera parte del *Parménides*, donde se presentan varios poderosos argumentos contra esta concepción de las formas, y no se proporcionan respuestas. Cualquiera que sea la opinión propia de Platón acerca de estos argumentos (algunos de ellos se asemejan a argumentos del primer Aristóteles), las formas en los diálogos tardíos vuelven a un papel más parecido al inicial. Ellas son la naturaleza objetiva de las cosas, los objetos del conocimiento, y han de ser comprendidos solo por el ejercicio del pensamiento y la investigación, con independencia de la experiencia. El *Político* 262b-263d examina el modo en que el lenguaje puede ser engañoso: no hay forma de extranjero, puesto que ‘extranjero’ simplemente significa ‘no griego’, y no hay cosas que se pongan bajo un tipo unificado por el hecho de no ser griegas. No hay un método único, a no ser el uso continuo de investigación, para determinar cuál de nuestras palabras de hecho comprenden realmente tipos que son naturales, más que meramente inventados. Sin embargo, Platón, aunque nunca renunciando a las formas como una demanda de objetividad en la investigación intelectual, deja de vincularlas con las actitudes místicas y exaltadas de los diálogos medios.

Alma y cosmos. A través de los diálogos Platón expresa muchas versiones de la idea de que el alma de una persona es una entidad distinta de la persona viva unida a un cuerpo, ligada a él por una relación que es inevitable pero desafortunada. En el *Fedón*, varios argumentos por la inmortalidad del alma muestran que Platón está tratando indiscriminadamente con un número de diferentes posiciones de qué es el alma: el principio de la vida, el intelecto, la personalidad. Las dos últimas son las ideas más desarrolladas. Alma como intelecto es el fundamento de la tendencia de Platón a tratar el conocimiento como lo que trasciende nuestro estado de ser corporal; en el *Menón*, el aprendizaje de una prueba geométrica es identificado con el alma de una persona que recuerda lo que ella conocía antes de su nacimiento. El alma como la personalidad es la base del uso por parte de Platón de mitos de transmigración de almas y recompensas y castigos de la vida futura. En los diálogos medios esas dos ideas están unidas: el *Fedro* da una pintura vívida de almas cazadas en una rueda de renacimiento progresivo, un ciclo del que solo la comprensión filosófica promete una liberación.

El uso por parte de Platón de la idea de que las almas son inmortales y de que renacen incesantemente en cuerpos diferentes es una expresión metafórica de un profundo dualismo cuerpo-alma que toma también otras formas. Tiende a trazar oposiciones bien marcadas entre el pensamiento activo y la dependencia en la experiencia sensorial, y a pensar de los sentidos como dándonos meramente reportes sin reflexión y no confiables; los diálogos medios contienen desestimaciones muy llenas de colorido del mundo como revelado a nosotros a través de los sentidos. Sin embargo, hay también en Platón una tensión que contrapone a esto un punto de vista más unificado de la persona. En el *Banquete* desarrolla la idea de que el amor erótico puede ser sublimado y refinado de un modo que induce a aspirar a la filosofía; en el *Fedro*, sostiene que esto no lleva necesariamente al repudio de su punto de partida. En la *República* el alma tiene tres partes, dos de las cuales están íntimamente conectadas con el cuerpo; pero en el libro final solo la parte pensante consigue la inmortalidad.

El *Timeo*, una narración sobre el mundo natural proyectada en la forma de una descripción de cómo fue hecho por un Dios creador, trata el mundo mismo como una cosa viviente, con cuerpo y alma, y se desarrolla un fantástico relato cósmico. Otros diálogos tardíos, en particular el *Filebo*, también introducen la idea de que nuestras almas son fragmentos de un alma cósmica en el mundo como una totalidad. Muchos aspectos de la cosmología del *Timeo* dependen de la suposición de que el mundo mismo es una cosa viviente.

Problemas posteriores y métodos. Los últimos diálogos no despliegan las mismas preocupaciones literarias que las de los socráticos y los medios, ni contienen los mismos temas. Más bien, Platón se inclina a polemizar con las ideas de otros filósofos, y sus propios antecesores, de una manera impresionantemente diferente a su modo anterior de hacer filosofía según su uso temprano del diálogo. En las obras tardías la forma de diálogo es a menudo deformada por la necesidad de exposición, y son a veces pesados y pedagógicos. Sin embargo, el diálogo es a menudo usado en forma brillante por largos tramos de argumentación, como en el *Parménides* y el *Sofista*.

El *Sofista* presenta, en un pasaje de argumentación provocadora, la solución de Platón al desafío de Parménides sobre la coherencia de hablar sobre el no-ser. El *Timeo* asume el desafío de la cosmología, replicando a pensadores anteriores con suposiciones cosmológicas diferentes. Un tratamiento más irreal de la cosmología se encuentra en el *Político*. El *Crátilo* discute cuestiones de lenguaje y etimología de un modo semi-

humorístico pero sistemático. El inconcluso *Critias* y el *Político*, asumen cuestiones de teoría política, examinándolas con recursos previamente rechazados, como la fábula y relatos que toman seriamente la memoria tradicional y el mito. El *Filebo*, al discutir el lugar del placer en la vida buena, lo hace en un contexto de metafísica pitagórica. En las *Leyes* se bosqueja un estado ideal con considerable ayuda de las lecciones de la historia y la política presente. Estas obras muestran una variedad más amplia de intereses que hasta entonces, y una flexibilidad creciente de metodología. Platón en esas obras muestra a la vez un respeto mayor por las opiniones de otros y una buena voluntad acrecentada para aprender de la experiencia, la tradición y la historia. *Leyes 3* es un precursor de la investigación detallada de Aristóteles en la historia política. No es sorprendente que encontremos muchas ideas que nos recuerdan a su pupilo Aristóteles, y los métodos de este último y sus preocupaciones, desde el ‘receptáculo’ del *Timeo*, que sugiere la materia, hasta el tratamiento del ‘medio’ en el *Político*.

Platón es original, radical y osado, pero también evasivo. Sus ideas son concretamente claras e inflexibles, y en su conjunto fragmentarias, desafiando perennemente al lector a participar en el diálogo y asumir el desafío, siguiendo hacia donde lo conduce el argumento.

VIDA. A. Riginos, *Platonica: the anecdotes concerning the Life and Writings of Plato* (1976).

TEXTO. Oxford Classical Texts, Burnet. Nueva edición en vías de realización (1995–).

SCHOLIA. C. F. Hermann, *Platonis Dialogi*, 6.

WORD INDEX TO PLATO. L. Brandwood (1976).

TRANSLATIONS. Hay un gran número de traducciones modernas de prácticamente todos los diálogos. Se recomienda la traducción de Jowett entre las inglesas.

ESTUDIOS. En el siglo XX, la obra sobre todos los aspectos de Platón ha sido voluminosa., pero está fragmentada y dividida entre diferentes diálogos; ha habido pocos estudios de Platón como conjunto aparte de breves introducciones. R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (1993), es, sin embargo, una introducción útil, y posee una extensa bibliografía. Una extenso y más antiguo examen puede encontrarse en J. M. Crombie, *An Examination in Plato's Doctrines*, 2 vols. (1962, 1963). Se puede hallar el importante trabajo de G. Vlastos en *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (1992), *Socratic Studies* (1994) y *Platonic Studies* (2ª ed., 1981). Los influyentes artículos de G. E. L. Owen en Platón se pueden hallar en sus estudios escogidos, *Logic, Science and Dialectic* (1986). Una colección de artículos sobre Sócrates ed. G. Vlastos (1971) ha sido seguida ahora por H. Benson (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates* (1992). Para Platón ver *Plato I* y *II*, ed. G. Vlastos (1971); también R. E. Allen (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics* (1965). Ver también M. Ostwald y J. Lynch, *CAH* 6² (1994), 602 ss.; R. B. Rutherford, *The Art of Plato* (1995; on literary aspects).