

Plató

Apunts i textos

1. Biografia i context històric

Aristocles —anomenat més tard «Plató» per l'amplada (*platys*) de les seves espatlles o del seu front— va néixer probablement a Atenes el 427 a.C. La seva família pertanyia a l'aristocràcia atenenca. La mare —segons conta Diògenes Laerci— descendia de Soló, el qual, al seu torn, «descendia de Neleu i Posidó», i el pare era descendent del llegendari rei Codre, «així mateix descendent de Posidó». (Tot fent-se descendents dels déus, els aristòcrates pretenien assegurar la seva superioritat i el caràcter «natural» o hereditari de la seva *areté*, és a dir, de la seva excel·lència i virtut.)

És possible que Plató rebés a Atenes les lliçons de Cràtil, deixeble d'Heràclit. El 407, quan té vint anys, viu l'esdeveniment fonamental de la seva existència: coneix Sòcrates, a qui romandria lligat intensament fins a la mort del mestre. Són els anys més agitats de la vida política d'Atenes. El 404 Esparta imposa el govern oligàrquic dels Trenta Tirans, entre els quals figuraven dos parents de Plató, Càrmides i Crities. Més tard (399), la democràcia restaurada —donant una prova de la seva debilitat i de l'existència de corrents demagògics— condemna a mort Sòcrates. Aquests esdeveniments orientaran definitivament l'activitat de Plató. Ell mateix ho conta en la *Carta VII*, Des de jove se sentia inclinat cap a l'acció política (i, sens dubte, per tradició familiar, no simpatitzava gaire amb la democràcia atenenca). Alguns dels Trenta Tirans —diu Plató— «eren o parents meus o els meus coneguts i em van invitar a col·laborar immediatament [...]. Jo em vaig fer grans il·lusions». Però el règim de terror que s'implanta provoca que se n'allunyi. Noves il·lusions amb la democràcia tot just restaurada. Però es comencen a cometre «actes de venjança [...], tot i que els qui van tornar en aquell moment van fer servir una gran moderació»: condemna de Sòcrates. Nova desil·lusió. I una decisió cabdal:

«En veure això i en veure els homes que portaven la política, com més considerava jo les lleis i els costums i més avançava en edat, tant més difícil em va anar semblant administrar bé els afers de l'Estat [...]. La legislació i la moralitat estaven corrompudes fins a tal punt que jo, ple d'ardor al principi per treballar pel bé públic, considerant aquesta situació i de quina manera anava tot a la deriva, vaig acabar per quedar atordit [...]. Finalment, vaig arribar a **comprendre que tots els Estats actuals estan mal governats**, puix que la seva legislació és pràcticament incurable sense unir uns preparatius Enèrgics amb unes circumstàncies felices. Llavors em vaig sentir irresistiblement mogut a lloar la veritable **filosofia** i a proclamar que només amb la seva Llum es pot reconèixer on és la justícia en la vida pública i en la vida privada. Així doncs, no acabaran els mals per a l'home fins que arribi al poder la raça dels purs i autèntics filòsofs, o fins que els caps de les ciutats, per una especial gràcia de la divinitat, no comencin veritablement a filosofar.»

PLATÓ, *Carta VII*.

Aquí apareix tot el **projecte filosòfic de Plató**. La seva filosofia té, doncs, una finalitat clarament política. I també la seva activitat externa: amb la fundació de L'Acadèmia pretén educar aquests futurs governants-filòsofs; els seus viatges a Sicília són un intent de convertir a la filosofia els tirans de Siracusa i dur a la pràctica el seu somni. Això és el que ambiciona Plató: crear un Estat en el qual la mort de Sòcrates —«el millor dels homes que hem conegut, el més savi i el més just», com es diu al final del *Fedó*— fos impossible. Vegem, ara, com al llarg de la vida de Plató el seu pensament va evolucionant i com es van escrivint els seus *Diàlegs*:

• 1r. Diàlegs socràtics de joventut (399-389)

Els diàlegs d'aquesta època són petits quadres en els quals es reproduïx amb força fidelitat l'ensenyament de Sòcrates (Plató posa molt poc de la seva banda). N'és el tema **la virtut**. Sòcrates empra el seu conegut mètode per trobar la definició d'una virtut particular, però en la majoria dels casos no s'arriba a cap solució. Per descomptat, el tema de les Idees encara no apareix en absolut. Els diàlegs d'aquesta època són els següents:

- **Apologia de Sòcrates** (no és un diàleg, sinó el discurs de defensa de Sòcrates davant el tribunal que el condemnaria a mort);
- **Critó** (diàleg a la presó sobre els deures cívics: Sòcrates es nega a escapar-ne);
- **Laques** (sobre el valor);

- **Càrmides** (sobre la templança);
- **Lisis** (sobre l'amistat);
- **Eutifró** (sobre la pietat).
- **L'Ió** és descriu la poesia com a do diví.
- **Protàgores** —el diàleg més important d'aquesta època— es planteja el problema de la possibilitat d'ensenyar la virtut i hi apareix el concepte socràtic de la virtut com a forma de saber.

• 2n. Diàlegs de transició (388-385)

Plató viatja a Itàlia per entrar en contacte amb els pitagòrics, especialment amb el matemàtic i filòsof Arquites de Tarent, que aleshores era famós. Aquesta trobada tindrà molta importància per a Plató: en les seves doctrines existeixen nombroses influències pitagòriques (immortalitat i transmigració de l'ànima, vida comunitària dels filòsofs, temes cosmològics, importància de les matemàtiques i la música, etc.). Després va passar a Sicília, dominada llavors pel tirà Dionís I de Siracusa. Plató féu amistat íntima amb Dió, cunyat del tirà, a qui guanyà per a les seves idees polítiques i filosòfiques. Però la fastuosa vida de la cort l'escandalitzà («amb tals costums —escriu a la **Carta VII**—, no hi ha home capaç de mantenir la sensatesa») i potser les seves crítiques li valgueren que Dionís (segons sembla) el vengués com a esclau al mercat d'Egina. Rescatat per Anniceris de Cirene, aconsegueix tornar a Atenes. A Atenes funda l'Acadèmia (en una propietat propera a un temple dedicat a l'heroi Academos), i s'inspira parcialment en les comunitats filosòfiques dels pitagòrics; Podria dir-se que és la primera Universitat occidental. L'Acadèmia platònica romandrà en activitat fins a l'any 549 de la nostra era. Plató va poder exercir allà un magisteri obert, en diàleg amb els seus deixebles (influència de l'estil socràtic de filosofar).

Els diàlegs d'aquesta època revelen que Plató comença a elaborar ja les seves pròpies doctrines. Sòcrates continua sent, ben segur, el personatge principal, però la seva figura es va desdibuixant cada vegada més. Predominen els problemes polítics (Sòcrates, enfrontat als sofistes i, per tant, a la democràcia). S'observa una notable influència del pitagorisme (i potser també de l'orfisme): tema de la preexistència i immortalitat de l'ànima. Primers esbossos de la teoria de les Idees.

- **El Gòrgies** tracta de la retòrica i la justícia i conté implícitament una crítica de la democràcia atenenca; s'inclou aquí un mite (Plató usa mites inventats com a mode d'expressió per a determinats temes) sobre la immortalitat.
- **El Menó** torna sobre el tema de la possibilitat d'ensenyar la virtut; es parla sobre la immortalitat de l'ànima i, en un famós passatge, apareix la concepció del coneixement com a reminiscència.
- **El Cràtil** tracta sobre el problema de la significació de les paraules i reflecteix la discussió sofística sobre el que és per convenció i el que és per naturalesa; apareix la teoria de les Idees. D'aquesta època són també:
- **Hípies Major** (sobre la bellesa),
- **Hípies Menor** (sobre la mentida i la veritat),
- **Eutidem** (sobre l'erística)
- **Menexé** (paròdia de les oracions fúnebres)

• 3r. Diàlegs de maduresa (385-370)

Plató roman a Atenes, dedicat a la direcció de l'Acadèmia (que ja tenia un competidor en l'escola fundada per l'orador-filòsof Isòcrates) i consagrat a aprofundir en la seva pròpia filosofia. En aquesta època redacta Plató els seus diàlegs fonamentals (els diàlegs de l'època posterior en seran revisions i ampliacions). La teoria **de les Idees serveix** de rerefons a tots els altres temes. Elabora una teoria completa de l'Estat. Continua Sòcrates com a interlocutor principal però ja és «un altre» Sòcrates, segur de si mateix i posseïdor de la veritat. És en aquests diàlegs on es troben els principals mites platònics.

- **El Convit** (*Sympósion*) dialoga Sòcrates amb Pausànies, Fedre, Aristòfanes i Alcibiades, entre altres, sobre l'amor (teoria platònica de l'amor i de les Idees).
- **El Fedó** s'esdevé a la presó: Sòcrates espera tranquil·lament la mort i dialoga sobre la immortalitat de l'ànima i la filosofia.
- **La República** (*'Politeia.*) és, amb diferència, el diàleg més ampli (amb *Les Lleis*), la qual cosa indica la importància del tema per a Plató; a més d'una descripció de l'Estat tal i com el concebia Plató en aquell moment, recull tots els temes principals del filòsof.
- **El Fedre** torna a tractar sobre l'amor, la bellesa i l'ànima.

• 4t. Diàlegs crítics (369-362)

L'Any 367 mor Dionís I (anomenat «el Vell») de Siracusa i el succeeix el seu fill Dionís. El seu oncle Dió —amic íntim de Plató— pensa que està ben disposat a rebre l'ensenyament del filòsof (per tant, a aprendre la «virtut política») i invita aquest perquè visiti una altra vegada l'illa. Plató dubta molt, però després s'hi decideix, car pensa que potser podrà realitzar, a la fi, el seu projecte d'un Estat governat per filòsofs. En mala hora. Dionís II no vol saber res de geometria i s'avorreix amb les xerrades de Plató. Dió és acusat de conspiració i enviat a l'exili. Plató és empresonat a Siracusa i fins dos anys més tard no pot retornar a Atenes. El Plató que torna ja no és el mateix. És ple de dubtes sobre algunes de les seves

doctrines especialment la teoria de les Idees) i el pessimisme l'envaeix progressivament. Dió s'incorpora a l'Acadèmia.

Els diàlegs d'aquesta època són, doncs, fonamentalment crítics. L'estil es fa més sec i difícil i els problemes lògics ocupen cada vegada més espai. Sòcrates ja no n'és el personatge principal. Desapareixen els mites.

- **El Parmènides** és una autocrítica de la teoria de les Idees, posada en boca d'un ancià, Parmènides, davant del qual el jove Sòcrates s'ha de batre en retirada.
- **El Teetet** és una recerca infructuosa del coneixement. Segueixen altres dos diàlegs:
- **El Sofista i el Polític**, que devien ser completats per un tercer —**el Filòsof**—, que mai no arribà a escriure's. Sembla que Plató comença a dubtar de la identificació polític = filòsof i vol desllindar bé els conceptes. En ambdós diàlegs l'interlocutor principal no és ara Sòcrates, sinó un «foraster d'Elea», i s'empra en la recerca de la definició del mètode de la *diàiresis* (divisions dicotòmiques).

• 5é. Últims diàlegs. (361-347)

Potser Plató no va escriure el seu diàleg el Filòsof perquè va tornar a ser convidat a Siracusa, aquesta vegada pel mateix Dionís, el qual assegurava estar disposat a convertir-se en deixeble de Plató i a permetre el retorn del seu oncle Dió. A la fi, accedeix al viatge, que acaba en un nou fracàs. Dionís no compleix la seva paraula, confisca els béns de Dió i reté altra vegada Plató, el qual aconsegueix retornar a Atenes gràcies als bons oficis del seu amic el filòsof Arquites, governant de Tarent. Plató passa els seus darrers anys a Atenes, a l'empara de l'Acadèmia. Mentrestant, Dió aconsegueix derrocar Dionís; però és assassinat i sorgeix un nou tirà: Cal·lip. Als amics de Dió, desterrats i que preparen la reconquesta de Siracusa, Plató els dirigeix la importantíssima *Carta VII*.

En els seus últims diàlegs, Plató abandona les qüestions metafísiques i s'interessa per la cosmologia i la història. Es manté la influència del pitagorisme, evident ara en els plantejaments cosmològics. Políticament, la postura és més dura i reaccionària.

- **El Fileb** es discuteix el problema del plaer i el bé. Sembla que Plató va concebre en aquesta època el projecte d'una magna filosofia de la història (o alguna cosa semblant), que hauria de començar amb una «història» de la formació del cosmos (una cosmologia), continuar amb la descripció d'una Atenes primitiva i oblidada (separada de la de llavors per nou mil anys) i, potser, un esbós de la ciutat futura.
- **El Timeu** conté aquesta cosmologia, en la qual Plató recull tots els coneixements de l'època.
- **El Críties** es descriu la primitiva Atenes —repetint-se moltes de les idees de la *República*— i l'Atlàntida. El diàleg, inacabat, as, clou així; però és de suposar —pel mite de l'Atlàntida, que figura al principi del *Timeu*— que havia de continuar la lluita entre Atenes i l'Atlàntida i l'enfonsament final d'aquesta a l'oceà. Aquest mite —potser inventat pel mateix Plató, ja que no n'apareixia cap rastre en tota la literatura de l'època— esdevindria un dels més misteriosos i apassionants de la cultura occidental. El tercer diàleg de la trilogia —**Hermògenes**— no va arribar a ser escrit. En lloc d'aquest, Plató va escriure un immens diàleg:
- **Les Lleis**, que no va poder revisar definitivament ja que el va sorprendre la mort. Dialoguen tres ancians —un atenenc, un cretenc i un espartà sobre la constitució d'una ciutat ideal; i la ciutat que imaginem produeix esglai per la rigidesa, minuciositat i intolerància de les seves lleis. L'ancià Plató, un dels més grans genis literaris i filosòfics de la nostra civilització, va morir probablement turmentat pel pessimisme i la desil·lusió.

2. La teoria de les Idees

Tres són, almenys, les **intencions** d'aquesta teoria:

- En primer lloc, la **intenció ètica**. Plató, seguint Sòcrates, vol fundar la virtut en el saber. Per ser just, per exemple, és necessari conèixer què és la justícia. Enfront del relativisme moral dels sofistes, Plató —amb Sòcrates— reclama l'existència d'una Idea eterna i immutable de Justícia (o de qualsevol altra virtut). És el tema dels primers diàlegs, encara que en ells encara no s'arribi a formular expressament la teoria de les Idees.
- Després, una **intenció política** (íntimament lligada a l'anterior): els governants han de ser filòsofs que es guïïn, no per la seva ambició política, sinó per ideals (les Idees) transcendents i absoluts.
- A la fi, una **intenció científica**. La ciència (*episteme*) només pot versar sobre objectes estables i permanents. Si volem fer ciència, aquests objectes han d'existir. I com que tots els objectes sensibles són subjectes a canvis permanents, haurà de buscar un *altre* tipus d'objectes per a la ciència: les Idees.

2.1. La primera formulació

De la teoria de les Idees apareix al *Fedó*, el *Fedre* i la *República* (diàlegs de maduresa). I apareix com una orientació ja coneguda i admesa:

- Afirmem que existeix el que és Just-en-si, o ho neguem?
- Ho afirmem sens dubte, per Zeus!
- I igualment el que és Bell i el que és Bo?
- Com no!
- Però, els has vist alguna vegada amb els teus ulls?
- Mai.

PLATÓ, *Fedó*, 65 c

Així doncs, diem i ens sembla que algunes coses són «bones», «justes» o «belles». Però també, diu Plató, existeix el Bé, la Justícia i la Bellesa en-si. A més de les **coses**, existeixen les **Idees** (en grec i en singular: *idea* o *eidos*; del verb *eidein*: veure, mirar...; literalment, doncs, «aspecte», «semblant», «forma»). Les idees no són simplement conceptes o representacions mentals (com ens suggereix el significat actual del mot «idea»): són realitats que existeixen amb independència de les coses. Més encara, són la realitat mateixa (les coses són, segons Plató, menys reals). Cada Idea és **única, eterna, immutable i inalterable**, només còpsable per la intel·ligència (és una realitat no sensible sinó intel·ligible): posseeix, evidentment, els atributs de l'Ésser de Parmènides. D'aquesta manera, Plató propugna una **duplicació del Món: el Món Intel·ligible** i plenament real de les Idees i el **Món sensible** de les coses (dominat per l'esdevenidor de què va parlar Heràclit). Les coses del món sensible són **mortals, limitades i canviants**.

La relació entre ambdós mons és descrita per Plató amb el terme de participació (*méthexis*) o imitació (*mímesis*), i fins i tot amb altres com presència (*parousía*) o comunicació (*koinonía*), tot confessant que «en aquest punt no estic encara molt segur; de l'únic que estic segur és que totes les coses arriben a ser belles pel que és Bell» (*Fedó* 100 d). A la *República* aquesta contraposició entre els dos mons és expressada mitjançant el famós **mite de la caverna**. En aquest mateix diàleg s'afirma la primacia absoluta de la Idea del Bé per sobre de totes les altres Idees i se li atribueix la causa última de la veritat de l'ésser de les coses del món sensible.

EL MITE DE LA CAVERNA

Sòcrates: Imagina't, doncs, uns homes en un antre subterrani com una caverna — amb l'entrada que s'obre cap a la llum—, on es troben des de la infància i lligats de cames i coll, de manera que han de mirar sempre endavant, sense poder girar el cap a causa de les cadenes. Suposa que, darrera d'ells, a certa distància i a certa alçada, hi ha un foc que els fa claror i un camí entre aquest foc i els captius. Admet que un mur voreja el camí, com els parapets que els xerraires de fira posen entre ells i els espectadors per amagar les trampes i mantenir en secret les meravelles que mostren.

—M'ho imagino —va dir.

—Afigura't ara, al llarg d'aquesta tàpia, uns homes que porten tota mena d'objectes que són molt més alts que el mur, els uns amb forma humana, d'altres amb forma d'animals, fets de pedra, de fusta i de tota mena de materials; i, com és natural, els qui transporten els objectes, uns s'aturen a conversar i d'altres passen sense dir res.

—És estranya —digué— l'escena que descrius, i són estranys els presoners.

—S'assemblen a nosaltres —vaig dir jo—; en efecte, aquests, després de si mateixos i dels altres, creus que hauran vist res més que les ombres projectades pel foc cap al lloc de la cova que està enfront d'ells?

—No pot ser d'altra manera si estan obligats a mantenir llurs caps immòbils tota la vida.

—I què hi ha dels objectes transportats? No creus que succeeix això mateix?

—Sens dubte.

—No creus que si els objectes tinguessin la capacitat d'enraonar entre ells, els presoners creurien que les ombres que veuen són objectes reals?

—És clar.

—I què passaria si la presó tingués un eco a la paret del davant dels presoners? Cada vegada que un dels vianants enraonés, no creus que ells pensarien que són les ombres les qui enraonen?

—Per Zeus, jo bé ho crec —digué.

—Certament —vaig seguir jo— aquests homes no poden considerar altra cosa com

a vertadera que les ombres dels objectes.

—Així ha de ser.

—Examina ara —vaig seguir jo— què els passaria, a aquests homes, si se'ls deslliurés de les cadenes i se'ls guarís del seu error. Si algun fos alliberat i de seguida fos obligat a aixecar-se i a girar el coll, i a caminar i a mirar cap a la llum, en fer tots aquests moviments experimentaria dolor, i a causa de la llum seria incapaç de mirar els objectes, les ombres dels quals havia vist. Què creus que respondria el presoner si algú li deia que el que veia abans no tenia cap valor, però que ara, que està més pròxim de la realitat i que està girat vers coses més reals, hi veu més correctament? I si, finalment, fent-li mirar cadascuna de les coses que li passen pel davant, se l'obligués a respondre què veu? No creus que romandria astorat i que li semblaria que el que havia vist abans era més vertader que les coses mostrades ara?

—Així és —va dir.

—Així doncs, si, a aquest mateix, l'obliguessin a mirar el foc, els ulls li farien mal i desobeiria, girant-se una altra vegada cap a aquelles coses que li era possible de mirar, i seguiria creient que, en realitat, aquestes són més clares que les que li mostren?

—Sens dubte seria així —va dir.

—I —vaig prosseguir—, si aleshores algú, per força, l'arrossegues pel pendent abrupte i escarpat, i no el deixés anar abans d'haver arribat a la llum del sol, no és cert que sofriria i que es revoltaria en ser tractat així, i que, un cop arribat a la llum del sol, s'enlluernaria i no podria mirar cap de les coses que nosaltres diem que són vertaderes?

—No podria —digué—, almenys no de cop.

—Necessitaria acostumar-s'hi, si volia contemplar les coses de dalt. De primer, observaria amb més facilitat les ombres; després, les imatges dels homes i de les coses reflectides a l'aigua; i, a la fi, els objectes mateixos. Després, tot aixecant la vista cap a la llum dels astres i de la lluna, contemplaria, de nit, les constel·lacions i el firmament mateix, molt més fàcilment que no pas, durant el dia, el sol i la llum del sol.

—És clar que sí.

—Finalment, penso que podria mirar el sol, no només la seva imatge reflectida en les aigües ni en cap altre indret, sinó que seria capaç de mirar-lo tal com és en si mateix i de contemplar-lo allà on veritablement és.

—Necessàriament —digué.

—I després d'això ja podria començar a raonar que el sol és qui fa possibles les estacions i els anys, i és qui governa tot el que hi ha a l'espai visible, i que és, en certa manera, la causa de tot allò que els seus companys contemplaven a la caverna.

—És evident —digué— que arribaria a aquestes coses després d'aquelles altres.

—I doncs, què? Ell, en recordar-se del seu estatge anterior i de la saviesa d'allà i dels qui aleshores estaven encadenats, no creus que se sentiria feliç del canvi i compadiria els altres?

—Certament.

—I creus que envejaria els honors, les lloances i les recompenses que allà sota donaven a qui millor observava el pas de les ombres, a qui amb més seguretat recordava les que acostumaven a desfil·lar al davant, al darrere o al costat d'altres, i que, per aquest motiu, era capaç d'endevinar d'una manera exacta el que vindria? Tu creus que desitjaria tot això i que tindria enveja dels antics companys que gaudeixen de poder o són més honorats, o bé preferiria com l'Aquil·les d'Homer «passar la vida al servei d'un pagès i treballar per a un home sense béns» i suportar qualsevol mal abans de tornar a l'antic estat?

—Jo bé ho crec així —digué—, que més s'estimaria qualsevol sofriment que no pas tornar a viure d'aquella manera.

—I pensa també això que et diré. Si aquest home tornés una altra vegada a la cova i s'assegués a la seva antiga plaça, no es trobaria com cec, en arribar de sobte de la llum del sol a la fosca?

—Sí, certament —digué.

—I si hagués de tornar a donar la seva opinió sobre les ombres per competir amb aquells homes encadenats, mentre encara hi veu confusament abans que els ulls no se li habituïn a la fosca —i el temps per habituats'hi seria llarg—, no és cert que faria riure i que dirien d'ell que, per haver volgut pujar, tornava ara amb els ulls malmesos, i que no valia la pena ni tan sols d'intentar l'ascensió? I a qui intentés deslligar-los i fer-los pujar, si el

poguessin prendre amb les seves pròpies mans i el poguessin matar, no el matarien.

—Sí, certament —digué.

—Aquesta imatge, doncs, estimat Glaucó, és aplicable exactament a la condició humana, equiparant, d'una banda, el món visible amb l'habitable de la presó i, de l'altra, la llum d'aquell foc amb el poder del sol. I si estableixes que la pujada i la visió de les coses de dalt són l'ascensió de l'ànima vers la regió intel·ligible, no quedaràs privat de conèixer quina és la meua esperança, ja que desitges que parli. Déu ho sap si em trobo en el cert, però a mi les coses em semblen d'aquesta manera: regió del coneixement, la idea del bé és l'última i la més difícil de veure; però, un cop és vista, es comprèn que és la causa de totes les coses rectes i belles: en la regió del visible engendra la llum i l'astre que la posseeix, i, en la regió de l'intel·ligible, és la sobirana única que produeix la veritat i l'enteniment; i cal que la contempli aquell qui es disposi a actuar assenyadament tant en la vida privada com en la pública.

Plató, *La República*. Llibre VI

3. El coneixement i l'amor

Gràcies a la teoria de les Idees, Plató ha pogut trobar un objecte estable i permanent per a la ciència. I gràcies a les Idees, paraules com «justícia» o «bellesa» adquireixen un significat no tan sols convencional i relatiu: remeten a la Justícia-en-si o a la Bellesa-en-si. Ara, la teoria de les Idees planteja un greu problema: com ens és possible conèixer les idees si pertanyen a *un altre* món diferent del nostre (el Món intel·ligible)? Plató hi dona resposta amb dues doctrines diferents: la reminiscència i la dialèctica.

3.1. La dialèctica. Els graus del coneixement (*La República*. VI i VII)

Com que la realitat que captem a través dels sentits està sotmesa a canvis constants, basant-nos en ella no pot existir un coneixement objectiu i universalment vàlid. Per això, la ciència no pot reduir-se als resultats de la sensació. Però Plató no admet que tot estigui subjecte a l'esdevenir. Al canvi se sostreu l'essència de les coses, les Idees. Només d'aquestes darreres hi pot haver ciència, ja que només aquestes són estables i susceptibles de ser definides d'una forma vàlida i universal.

En la *República* es troba un important passatge en el qual es descriuen els **graus del coneixement** (en relació amb els graus de l'ésser). El quadre següent ofereix una síntesi del passatge:

* * *

Hallamos, la término del libro VI de *La República*, una distinción hecha por Platón entre cuatro operaciones del espíritu (razón). «Es necesario distinguir, por una parte, nos dice el filósofo (510 a y sig.), las cosas visibles y, por otra, las cosas inteligibles. Según el orden indicado encontramos, primeramente, las imágenes de las cosas, es decir, las sombras y las apariencias reflejadas en las aguas y sobre la superficie de los cuerpos pulidos y brillantes; **la conjetura** es la operación del espíritu (intelecto) que les corresponde. Después, entre las cosas visibles, encontramos los seres vivientes, las plantas y los objetos fabricados por el hombre; **la creencia** es la operación intelectual que les es propia. En las cosas inteligibles debemos distinguir, por un lado, la matemática, cuyas investigaciones parten de hipótesis y siguen una marcha que las conduce no al principio mismo, sino a una conclusión; el **conocimiento discursivo** es la operación intelectual de esta esfera. Por otro lado, tenemos los inteligibles superiores (Ideas) en los cuales el alma (razón) va de las hipótesis al principio absoluto, sin utilizar las imágenes, como en el caso precedente, y conduce su investigación sólo por medio de las Ideas; a esta búsqueda pertenece el **conocimiento intuitivo**.»

Esta distinción de cuatro géneros de conocimiento nos muestra claramente que, para Platón, la apariencia no puede separarse de todo contexto inteligible y que, si el parecer está vinculado al ser, nos es necesario elevarnos de aquél a éste. Tal distinción evidencia, también, que la matemática desempeña en la filosofía de Platón un papel eminente, aunque puramente propedéutico (enseñanza introductoria).

	MÓN INTEL·LIGIBLE (L'Ésser, l'essència)		MÓN SENSIBLE (L'esdevenir)	
Objectes	Idees	Entitats matemàtiques	Coses Objectes materials	Imatges (de les coses sensibles)
Coneixement	<i>Nóesis</i> Pensament intuïtiu La dialèctica	<i>Diánoia</i> Pensament discursiu Matemàtiques Geometria	Creença	Conjectura (judici probable)
	Raó (Intel·ligència) <i>Episteme</i> Coneixement científic		Sentits <i>Doxa</i> Opinió	

Tal com veiem, el coneixement pot tenir diversos graus:

— **L'OPINIÓ**, o *doxa*, té com a objectiu el coneixement de les coses del Món Sensible que estan en continu esdevenir i el seu instrument són els sentits:

- **Imaginació**, o conjectura (*eikasia*), que interpreta les imatges i les ombres, com els reflexos que es formen en l'aigua.
- **Creença** (*pistis*), o coneixement dels objectes materials, sensibles i visibles (animals, plantes i coses artificials). Aquest grau correspondria a la física, la qual Plató no considera ciència.

— **LA CIÈNCIA**, o *episteme*, té com a objectiu allò Intel·ligible i el seu instrument és la intel·ligència. Plató distingeix entre:

- **Raó discursiva**, o **pensament discursiu** (*diánoia*), l'objectiu de la qual és el coneixement a través de l'enteniment de les matemàtiques i altres ciències exactes que empen un mètode hipotètic.
- **Intel·ligència pura**, o **coneixement intuïtiu** (*noesi*), que té per objectiu el coneixement de les Idees que l'ànima aprehèn a través de la raó, sense recórrer a allò sensible, passant simplement d'Idea a Idea (dialèctica).

Plató descriu aquestes classes de coneixement mitjançant una línia tallada en segments desiguals, la qual cosa sembla indicar una certa continuïtat entre les formes de coneixement però un valor i contingut desiguals. La imaginació —grau inferior— s'alimenta dels objectes sensibles percebuts per la creença i estudiats a la Física (que per a Plató no té categoria d'*episteme* ja que versa sobre objectes mòbils; i és per això que Plató no va considerar la seva cosmologia —el *Timeu*— sinó com un «relat versemblant»).

Tant les Matemàtiques com la Dialèctica parteixen d'hipòtesis (*hypothéseis*), però en la seva diversa utilització hi ha la diferència fonamental de les dues ciències:

El matemàtic dona per suposades certes nocions, tals com el que és parell i el que és senar, etc. D'aquestes nocions, que no admeten demostració, és d'on parteix en la seva marxa deductiva cap a les conclusions; marxa en la qual no pot recolzar en les idees pures sinó que ha de recórrer a representacions materials d'aquestes idees. En canvi, el dialèctic parteix també d'hipòtesis (ja que dona per feta, per exemple, la noció del que és just); però aquestes hipòtesis no són per a ell més que provisionals, vertaderes *hypothéseis*, és a dir, en el sentit etimològic, graons, trampolins o qualsevol cosa que serveixi per passar d'un estadi en la marxa a un altre. Així va ascendint pas a pas fins al principi de tot, un principi no hipotètic, i en aquesta ascensió no se sent obligat a recórrer a res que no siguin les idees en si mateixes.

PLATÓ, *La república*. VII, 240.

3.2.1. Les idees i les matemàtiques.

La teoría de las ideas aparece, por vez primera, en el *Cratilo*. Este discípulo de Heráclito fue el primer maestro de Platón; él atrajo quizá su atención sobre las contradicciones de la experiencia subjetiva. No debemos asombrarnos, entonces, si este diálogo comienza por una crítica de la doctrina de Protágoras.

Sócrates dice allí, en efecto, a Hermógenes: «Es claro que las cosas tienen en sí mismas un cierto ser permanente que no es relativo a nosotros ni depende de nosotros. Ellas no se dejan arrastrar de aquí para allá al capricho de la imaginación, sino que existen por sí mismas, según su ser propio y de acuerdo con su naturaleza». Esta es la esencia que la matemática puede ayudarnos a descubrir.

En el *Fedón*, Sócrates observa que es cierto afirmar de Simmias que es más pequeño que Fedón y más grande que Sócrates; Simmias es, en consecuencia, a la vez, «más pequeño» y «más grande». Naturalmente esos adjetivos no tienen significación por sí mismos; tal significación solo se la otorga una comparación o una relación cuantitativa. La apariencia no nos da, entonces, más que algo contradictorio, y solamente una relación inteligible puede explicar las aparentes contradicciones del universo sensible. Del mismo modo, en el *Teeteto* (154 c), Sócrates subraya que seis huesecillos puestos al lado de otros cuatro superan a éstos en la mitad; pero *colocados* frente a doce huesecillos, aquéllos quedan reducidos a la mitad de estos últimos. Nos vemos forzados, pues, a decir que seis es, a la vez, mayor o menor, que vale $3/2$ o $1/2$.

De todo ello la **aritmética** nos da una explicación comprensible. El número es una idea independiente de la cualidad del objeto sensible; nace de una aproximación en el espíritu y no de una aproximación en el espacio. En la diada unimos y distinguimos simultáneamente, sintetizamos y analizamos; cuando hablamos del número 2, no tenemos que preguntarnos de dos «qué» hablamos. Por tal razón, la aritmética «da al alma un impulso poderoso hacia la región superior y la fuerza a razonar sobre los números mismos, sin permitir que se introduzcan en el razonamiento números que representen objetos visibles o palpables» (*Rep.* VII, 525 d). La ciencia de los números tiene, pues, el mérito eminente de sustraernos de la esfera del devenir (*ibid.*, 525 b) para conducirnos a la esencia, puesto que la matemática «habla de números que sólo se pueden captar por el pensamiento y que no son manejables de ninguna otra manera» (*ibid.*, 526 a); esta ciencia obliga al alma a servirse de su inteligencia pura «para alcanzar la verdad en sí» (*ibid.*, 526 b), sin apelar a los testimonios sensibles.

Lo que acabamos de expresar sobre la aritmética podríamos repetirlo de la **geometría** y hasta de la **esteriometría, música y astronomía**. La geometría no estudia las figuras como tales, sino las realidades a las que aquéllas se asemejan y de las cuales no son más que alusiones: «Por ejemplo, [los matemáticos] razonan sobre el cuadrado en sí, sobre la diagonal en sí y no sobre tal diagonal que ellos trazan, y es necesario decir otro tanto de las demás figuras. Todas esas figuras que aquéllos modelan o dibujan, que tienen sombras y producen imágenes en el agua, las emplean como si fuesen también imágenes, para llegar a ver esos objetos superiores que sólo se perciben por el pensamiento» (*ibid.*, 510 d). Así, «la ciencia no contiene nada sensible» (*ibid.*, 529 b); la geometría, no estudia lo que nace o muere; es «el conocimiento de lo que siempre es» (*ibid.*, 527 b).

Muchos son los que han alabado a Platón por esta apología de la matemática y por el emblema que había colocado en el frontispicio de su escuela: «Que nadie entre aquí si no es geómetra». Mas no pocos han olvidado, o lamentado, el papel que Platón asigna a la matemática y a su enseñanza. En Platón, en verdad, la matemática es solo una propedéutica (introducción) (*ibid.*, 536 d) para la filosofía; no tiene valor por sí misma, puesto que sólo es el «preludio de la canción que es necesario aprender» (*ibid.*, 531 d). Y esa canción será ejecutada por la dialéctica.

• La dialéctica

Así, pues, la matemática resulta la ciencia de la medida que nos ha colocado en el camino de lo inteligible. Pero, ¿es ella la única ciencia de la medida? ¿Es la ciencia de la Medida? Ya en el *Protágoras* (356 e), Platón observa que, si debiéramos elegir para nuestra salvación entre lo par y lo impar, nos haría falta una ciencia de la medida distinta de aquella que nos permite definir lo par y lo impar; necesitamos una ciencia de la medida que nos ayudara a medir lo par y lo impar en función de nuestra salvación. Tal ciencia sería la de la Justa Medida, capaz de condenar tanto el exceso como el defecto. Mas, particularmente, en *El Político* (283 c y sig.) se fija la distinción. Platón distingue allí dos ciencias de la medida. La matemática, por una parte, que estudia las relaciones recíprocas —este arte de la medida tiene en cuenta solo las relaciones de magnitud y pequeñez, de modo que nos da medidas relativas—; y, por otra, la **dialéctica**, que se ocupa de las relaciones en función de la **Justa Medida**. La matemática, en efecto, capta algo del ser, pero como en un sueño (*Rep.*, VII, 533 c), pues ella parte de hipótesis, es decir, no de supuestos, sino de proposiciones básicas de las que no da razón. De estas proposiciones básicas se encamina hacia una conclusión pero no se remonta al principio. La dialéctica, por el contrario, no procede hacia una conclusión, porque ella es la «única que, rechazando sucesivamente todas las hipótesis, se eleva hasta el principio mismo para asegurar con solidez sus conclusiones, es la única que extrae poco a poco el ojo del alma de la torpe ciénaga en que estaba hundido y lo eleva utilizando para esta conversión las artes que hemos enumerado» (*Rep.*, VII, 533 c-d).

La dialéctica se ocupa de la generación hacia la esencia. Zeller dice que la expresión es extraña, pues no hay devenir ni generación en las ideas. Pero según lo hace notar apropiadamente Rodier, no existen tampoco esencias en el mundo sensible; si Platón habla de una generación hacia la esencia, ello es así porque toda generación tiene por fin la idea, la esencia, esto es, el Ser o el Bien. En la base de todo devenir se halla una finalidad que corresponde a la dialéctica descubrir.

Por lo tanto, el dialéctico no solo «alcanza el conocimiento de la esencia de cada cosa (*Rep.*, VII, 534 b), sino que, llegado al coronamiento y a la cima de todas las demás ciencias, no ve ya las cosas ni los seres como colocados al lado de los otros, incluso dispuestos unos contra otros; posee, por el contrario, una **visión sinóptica** de todas las cosas gracias a la cual todo se le aparece a la luz de una unidad, que no es otra que la unidad del Ser o del Bien. Así, «quien es capaz de esa **mirada de conjunto** es dialéctico; los demás no lo son» (*Rep.*, VII, 537 c)

Esta dialéctica comprende dos momentos:

1. Una dialéctica **ascendente** que se eleva de idea en idea hasta eliminar toda hipótesis, hasta la idea de todas las ideas, es decir, el ser o el Bien, el cual sobrepasa en majestad y poder a la esencia misma y se encuentra, en consecuencia, más allá de ella. La dialéctica ascendente va, pues, de lo múltiple hacia lo uno, para descubrir el principio de cada cosa y, finalmente, el principio de los principios; ésta es la dialéctica que Sócrates utiliza en sus diálogos morales.
2. Una dialéctica **descendente** que trata de desarrollar, mediante el poder de la razón, las diferentes consecuencias de aquel principio carente de hipótesis sobre el cual todo reposa, y de reconstruir así la serie de ideas sin tener que recurrir a la experiencia. Platón compara, de este modo, al dialéctico con un carnicero capaz de disecar un cuerpo según sus articulaciones naturales (*Fedro*, 265 e). La dialéctica descendente es la que hallamos aplicada en *La República* y en el *Timeo*.

Comprendemos, entonces, lo que quiere decir Sócrates cuando confiesa a Fedro: «Yo, Fedro, por mi parte, siento pasión por estas divisiones y uniones a fin de ser capaz de hablar y de pensar. Además, si descubro en alguien la aptitud para llevar sus miradas en dirección de una unidad y veo que esta es la unidad natural de una multiplicidad, sigo las huellas de ese hombre como si fuesen las de un dios» (*Fedro*, 266 b).

* * *

En definitiva, la dialèctica —mètode propi de la filosofia— facilita l'accés al Món de les Idees. En principi, la dialèctica és un procés **ascendent** (*symploké*; síntesi) cap a la Idea i després, d'Idea en Idea, fins a la Idea suprema (el Bé). Procés, doncs, que va del que és múltiple (coses, Idees) fins al que és u (el Bé). I aquesta manera, diu Plató, «l'única persona capaç d'una **visió de conjunt** és el dialèctic». I si cal preparar-se per a aquesta ascensió, les **matemàtiques serveixen** de propedèutica (introducció), que són el «preludi de l'aire que cal aprendre». En efecte, les matemàtiques «donen un fort impuls cap a la regió superior», ja que arrenquen del món de l'esdevenir i introdueixen en la contemplació d'objectes intel·ligibles. Per això diuen que a la porta de l'Acadèmia estava escrit: «Que ningú no entri aquí si no és geòmetra.»

Però també hi ha una dialèctica **descendent** (*diáiresis*; *anàlisi*), procés invers que reconstrueix la sèrie de les idees sense cap recurs a l'experiència. D'aquesta manera, la dialèctica estableix la comunicació (*koinonía*) i el lligam (*symploké*) entre les Idees.

3.2. La reminiscència (*anàmnesis*).

La Idea no es troba «continguda» en les coses sensibles que en participen o la imiten; la Idea és una realitat «separada». Per tant, la percepció de les coses sensibles no pot donar-nos-la a conèixer. El coneixement sensible és només «opinió» (*doxa*) sobre alguna cosa que està en procés de «esdevenir» (alguna cosa, per tant, que no és l'Ésser —la Idea—, sinó el que està entre l'Ésser i el no-Ésser). Les Idees només poden ser conegudes per contemplació directa al Món intel·ligible. Però l'ànima humana —afirma un dels mites platònics (*Fedre*)— ha sojornat en aquest Món i hi ha contemplat les Idees. Quan entra al Món sensible i s'uneix a un cos, oblida les Idees. Amb tot, en contemplar les coses pot recordar-les. El coneixement de les Idees és, doncs, record (*anamnesis*) del que ja hi ha en l'ànima. El coneixement sensible, per tant, no està desproveït de valor: proporciona l'ocasió per al record. La teoria de la reminiscència apareix al *Menó*, al *Fedó* (on serveix per provar la immortalitat de l'ànima) i al *Fedre* (en el qual queda clarament reflectit el seu fons mític).

3.3. L'amor platònic

Però la dialèctica —procés estrictament intel·lectual— posseeix un important component emocional: l'amor (*eros*). L'amor platònic és també un procés ascendent, una espècie de dialèctica emocional. Plató li dedica els seus dos bells diàlegs: *El convit* i *Fedre*. Una cita bastarà per explicar de què es tracta:

«Aquest és, justament, el recte camí per arribar-hi o per ésser-hi conduït per un altre; començant per les coses belles d'aquest món i tenint per nord aquella bellesa, cal elevar-se sense parar, com si ens servíssim de graons: d'un sol cos bell a dos, de dos a tots els cossos bells, d'aquests als bells comportaments, després a les belles ciències, fins a assolir, partint d'aquestes, aquella ciència que no és més que la ciència de la bellesa que et deia i, finalment, conèixer allò que és bell per si mateix. Aquest és el moment de la vida [...] en què, més que en cap altre, la vida de l'home val la pena d'ésser viscuda: el moment en què contempla la mateixa bellesa.»

PLATÓ, *El convit*, 211.

L'objecte de l'amor és la Bellesa. Aquest impuls eròtic segueix un procés que passa del desig de la bellesa dels cossos a l'anhel de la bellesa moral de les ànimes; d'aquest al de la bellesa de les normes de conducta i de les lleis, al de la bellesa de les ciències i, finalment, al desig de comprensió de la Bellesa en si mateixa, causa de tot el que és bell. El *Fedre* afirma el mateix però en el context mític de l'ànima, representada com un carro alat i en referència directa a la reminiscència. L'ànima que ha caigut a la terra ha oblidat tot i ha perdut les seves ales; però «veient la bellesa d'aquest món i recordant la veritat, pren ales i, una vegada alada, desitja emprendre el vol». Res té d'estrany, llavors, que Plató digui que «l'amor és filòsof», o bé que «és just què només estengui les ales la ment del filòsof».

3.3.1. El convit

En l'antropologia platònica destaca el tema de l'**amor** o **eros**. I és que, tal com ja hem apuntat, l'amor o anhel de bellesa és el que pot restituir les ales a la nostra ànima perquè torni al seu estat originari. *El banquet* és un diàleg bàsicament dedicat a fer un elogi de l'amor. Els sis convidats-protagonistes exposen successivament la seva visió de l'amor o **eros**. Aquí pots veure una petita mostra del que es diu en el diàleg.

CONVIDAT	CONCEPCIÓ DE L'AMOR
Fedre	Elogia la figura de l'amant més que no pas la de l'amat. L'amant està posseït per una força divina que el fa capaç de realitzar proeses; en conseqüència, l'amor és la força inspiradora de grans gestes.
Pausànies	És el següent a parlar, concep l'amor com una força que transforma la pròpia personalitat . L'enamorat se sent estimulat a desenvolupar, guiat per l'amat, la seva persona.
Erixímac	Des d'una perspectiva mèdica i biològica, elogia el poder o força generadora de l'amor : tota la natura, diu, està impregnada d'amor.
Aristòfanes	Veu l'amor com el desig de trobar el que ens manca. Segons ell, l'amor neix de la mancança i de la nostàlgia, ens veiem incomplets i necessitem l'altre: som un fragment que aspira a la seva totalitat . Il·lustra la seva visió amb el <i>mite de les tres classes d'amor</i> . Al començament, diu, existien tres tipus d'humans de constitució doble a la dels actuals humans: homes (dos homes actuals), dones (dues dones) i andrògins (un home i una dona actuals). La seva potència i atreviment eren tals que, aviat, el potent Zeus s'enfurismà i, com a càstig, els debilità tot partint-los en dos. Per això, des d'aleshores, cada meitat cerca la seva altra meitat . L'amor és el desig de tornar a la meua situació originària; jo només seré feliç si trobo la meua autèntica meitat, la meitat que em manca.
Agató	Parla de l'amor des de la perspectiva passiva de l'amat; el banquet o trobada es feia en honor seu i ell veu l'amor com el desig de rebre , propi de les persones que es creuen dignes de ser estimades.
SÒCRATES	És el darrer a parlar i, tal com ja saps, en els diàlegs platònics acostuma a expressar el pensament de l'autor, Plató. Afirma que

CONVIDAT	CONCEPCIÓ DE L'AMOR
	l'amor és un desig del que no es té i és anhelat com el més sublim i bell; és, diu, un impuls cap a la plena realització humana. L'amor que neix com a desig que desvetllen els cossos bells que m'envolten és tan sols una primera i primitiva forma d'amor. Després, s'ennobleix i es transforma en anhel envers els vells comportaments, després a les belles ciències i, finalment a les ànimes justes i belles. Així, progressivament, s'arriba fins a l'autèntic i perfecte amor, el que se sent envers les idees, sobretot la de Bé i Bellesa. Aquesta forma superior i sublim d'amor (amor platònic) pot fer renéixer les ales perdudes de l'ànima perquè s'enlairi fins al món de les idees.

4. Revisió de la teoria de les Idees

Més tard (diàlegs crítics) Plató procedeix a una revisió **de la teoria** de les Idees. Aquesta revisió es troba fonamentalment en els diàlegs *Parmènides* i el *Sofista*. En el primer són Parmènides i Zenó els qui porten la iniciativa, i un estranger d'Elea en el segon. Això dóna a entendre que la crítica que es fa Plató a si mateix l'adreça en confrontació amb la filosofia dels eleates i que té una doble intenció: superar les dificultats que el mateix Plató trobava en la seva teoria de les Idees i superar alhora el monisme estàtic (no existeix sinó l'Ésser, únic i immòbil de Parmènides i la seva Escola. En el *Sofista*, efectivament, l'estranger d'Elea confessarà que s'ha procedit a un veritable «parricidi» de Parmènides.

La teoria platònica de les Idees és una **teoria pluralista** (dos mons diversos, pluralitat d'Idees i pluralitat de coses), que alhora proposa una certa unificació de la realitat (hi ha una sola **Idea** per a cada espècie de coses). Es planteja, doncs, el famós problema del que **és u i del que és múltiple**. D'aquí vénen les dificultats de la teoria de les Idees.

1r. Quantes Idees hi ha? Si admetem que són moltes, és a dir, que a cada tipus de coses correspon una Idea, potser existeixen també idees de coses ridícules com, per exemple, el fang, la brutícia o qualsevol altra cosa indigna o sense valor» (*Parmènides* 130 c).

2n. Quina és la relació entre les Idees i les coses? Plató havia parlat en els seus diàlegs anteriors de participació o d'imitació. Però en aquest moment s'adona fins a quin punt són de confusos aquests conceptes i comprèn les enormes dificultats que plantegen (fonamentalment aquesta; si la Idea és participada per una pluralitat de coses, llavors es trenca la unitat de la Idea).

L'argument del "Tercer home"

«—A mi em sembla, Parmènides —va dir Sòcrates—, que les Idees són models, que les coses estan fetes a la seva imatge i en són còpies, i que en això consisteix el fet que les coses participin de les Idees.

—Però si una cosa està feta a imatge de la Idea —va dir Parmènides—, com és possible que aleshores la Idea no s'assembli, al seu torn, al que és la seva imatge [la cosa], ja que aquesta s'assembla a aquella? [...] I si això és així, no és absolutament necessari que el semblant i el semblant [la cosa i la Idea] participin tots dos d'alguna cosa que sigui un i idèntic?

—Absolutament necessari. [...]

—Per tant, no és possible que una cosa sigui semblant a la Idea, ni que la Idea sigui semblant a una altra cosa, perquè altrament apareixerà una altra idea més enllà de la Idea [i de la cosa]. I aquesta nova Idea, si s'assembla a alguna cosa, suscitarà una altra idea, i aquest procés de generació d'una nova Idea no s'aturarà mai, si és que la Idea resulta semblant al que d'ella participa.

—Veritablement és així.

—Per tant, les coses no participen de les Idees per semblança, i caldrà buscar una altra manera de participació. T'adones, Sòcrates, si n'és, de gran, la dificultat si es conceben les Idees com a entitats existents en si i per si mateixes?

—Sí, per descomptat.»

PLATÓ, *Parmènides*, 132d-133a

3r. Quina és la relació de les Idees entre si? Coincideixen totes, en realitat en una sola Idea? Són diferents i impenetrables entre si? Plató ja havia admès a la *República* la prioritat absoluta de la Idea del Bé. Ara admetrà una certa comunicació entre les Idees, sense que per això hagin de perdre la seva pròpia identitat. És clar que ni totes les Idees poden comunicar-se entre si, ni tampoc hi ha un únic tipus de comunicació. Per exemple, les Idees de Moviment i Repòs no poden entrar en comunicació entre si, però sí que poden fer-ho ambdues amb la Idea d'Ésser. Plató havia concebut el Món de les Idees com si fos un món estàtic (les Idees són eternes i immutables) a semblança de l'Ésser immòbil de Parmènides. Segons molts intèrprets, en el *Sofista*, Plató es proposa dinamitzar el Món de les Idees introduint-hi la vida, la intel·ligència i el moviment. En tot cas, Plató fa el següent: si Parmènides afirmava que només es podia parlar de l'Ésser (i res més que de l'Ésser), ell pensa que cal parlar de cinc conceptes fonamentals: Ésser, Moviment, Repòs, Identitat (el que és idèntic) i Alteritat (el que és diferent). La qual cosa equival a dir: no és possible explicar el món sense la multiplicitat i el moviment. En conseqüència, cal admetre també el no-Ésser (que Parmènides va rebutjar com a impensable): cada ésser és el que és (Identitat) i al mateix temps no és el que és diferent (Alteritat). El Moviment és Moviment i no pas Repòs. És l'acta de defunció de la filosofia de Parmènides. D'aquesta manera, Plató justifica que pugui haver-hi múltiples Idees i coses i que al món pugui donar-se la vida i el moviment (almenys al Món de les coses; segons alguns intèrprets, també al Món de les Idees).

4.1. El problema de la participació

Plató era conscient que l'afirmació de l'existència de dos mons radicalment diferents però relacionats —car considera que les coses només són tals en tant que, d'alguna manera, «s'assemblen» a les idees—, era molt arriscada: s'enfrontava a múltiples dificultats i era susceptible de diverses interpretacions. Per això, en alguns *Diàlegs*, ell mateix fa una crítica implacable a aquesta teoria per comprovar-ne la consistència.

Com intenta, doncs, explicar la relació entre idees i coses? Ell parla sovint d'imitació, de participació. Què voldrà dir, però, que, per exemple, tots els gossos del món, per diferents que siguin, «participen» de la Idea de gos? Vol dir que cada un és una «part» (participa) de la Idea i que aquesta és formada pel conjunt de tots els gossos? No, perquè la Idea és única i no pot ser el resultat de la suma de diversos individus concrets. No obstant, però, com que d'alguna manera s'ha de «multiplicar» en tots els individus que hi responen, haurem de concloure que **les Idees són unes i múltiples a la vegada**. Segons alguns comentaristes, Plató solucionava aquesta aparent contradicció admetent que no hi ha cap relació entre el món de les Idees i el de les coses. Recordem però que el que ell vol demostrar és, precisament, que es pot «reproduir» la Idea de justícia en el món sensible.

4.2. La jerarquia de les Idees

Si ens fixem primer en les relacions que mantenen les Idees entre elles, ens adonarem que no sols poden ser unes i múltiples, sinó que han de ser-ho. Ja hem vist que la Idea de gos participa d'altres Idees: d'*animal*, de *mamífer*, de *carnívor*, etc., i no podem dir que sigui una part d'elles, ja que el gos no és només «en part» *animal* sinó en sentit complet, de manera que la Idea d'*animal* no resulta de la suma de les Idees de gos, de gat, etc. Al seu torn, la Idea d'*animal* participa de les d'*ésser vivent*, d'*ésser sensible*, etc., i així podríem prosseguir. D'aquesta manera, s'estableix una **relació jeràrquica**: cada Idea d'ordre inferior és inclosa en la d'ordre superior i aquesta n'inclou d'altres. Exemple: la de gos inclou les de *vivent* i *no-vivent*; la de *vivent*, les d'*animal* i de *vegetal*; la d'*animal*, les de *vertebrat* i d'*invertebrat*, etc. En ésser més generals, les d'ordre superior tenen menys notes definitòries que les seves inferiors. Per això, de la mateixa manera que no podem conèixer un ésser sensible si no coneixem la seva Idea, tampoc no podem conèixer (o entendre) una Idea si no coneixem la d'ordre superior en la qual aquesta és inclosa.

Però, on s'acaba aquesta jerarquia? Quina és la idea més general de totes, la Idea de les Idees? Sembla que hagi d'ésser la de *Ser*, però Plató afirma que en el cim de totes hi ha la Idea del Bé, que és, fins i tot, per sobre de la de *Ser*. Per què? Perquè s'adonà que és, precisament, l'existència d'aquest ordre jeràrquic el que fa possible l'existència de les Idees i, en definitiva, de tot. Ja sabem que, pel seu pitagorisme, Plató identificava el Bé amb l'*Ordre* i, per tant, fins i tot el *Ser* és possible perquè existeix el Bé i, per això, aquest és anterior lògicament al mateix *Ser*.

5. Cosmologia

Només al final de la seva vida es va preocupar Plató de la cosmologia. A aquest tema dedica el *Timeu*. En realitat, Plató sempre va pensar que la ciència vertadera només pot tenir per objecte el Món de les Idees. Per això, titlla la cosmologia continguda en el *Timeu* de «narració versemblant», plena de

conjectures i suposicions en la qual s'utilitzen amb freqüència expressions mítiques. Plató utilitza, a més nombrosos elements presos dels pitagòrics, d'Empèdocles i d'altres autors de l'època, per la qual cosa el *Timeu* ve a ser una autèntica enciclopèdia de la ciència en aquell moment. La teoria de les Idees continua sent la principal clau explicativa. Així, al *Timeu* s'utilitzaran àmpliament els últims desenvolupaments d'aquesta teoria, tal i com apareixen al *Fileb*.

El *Timeu* comença la seva part cosmològica afirmant, una vegada més, la distinció dels dos móns: «l'ésser etern que no neix mai» i que només és aprehensible per la intel·ligència (Món de les Idees) i «l'ésser que neix i que no existeix mai» (Món sensible de les coses). El primer serveix de Model al segon (per tant, la relació entre ambdós mons és aquí únicament d'imitació: el Món de les Idees és el **paradigma** d'aquest món).

El Cosmos (anomenarem així el Món de les coses) ha hagut de néixer «atès que és visible i tangible i perquè té cos» Com s'ha engendrat? «Descobrir l'autor i pare d'aquest Cosmos és una gran gesta.» La «narració versimblant» del *Timeu* inclou els següents elements explicatius:

- un Artífex diví, anomenat **Demiürg**, causa activa i intel·ligent (inspirat, potser, en el *Nous* d'Anaxàgores);
- el **Model etern** (el Món de les Idees, el qual és anomenat també en aquest diàleg amb l'estrany nom de «**Vivent intel·ligible**»);
- una **massa material** preexistent, mòbil i caòtica;
- l'**espai buit** també preexistent.

El «treball» del Demiürg va consistir, doncs, a ordenar la matèria en l'espai d'acord amb el Model etern. Plató insisteix que el Demiürg «ha volgut que totes les coses fossin bones» i que, consegüentment, ha fet el món millor i el més bell possible (el Demiürg obra, doncs, d'acord amb un fi i és el fi el que explica que aquest món sigui així i no d'una altra manera: en contraposició a les explicacions mecanicistes dels presocràtics, Plató adopta una explicació **teleològica**). En conseqüència, el Demiürg crea el Cosmos com si fos un gegantí ésser viu i «diví»: «El Cosmos ha nascut com un Vivent visible que envolta i tanca tots els vivents visibles, déu sensible format a la semblança del déu intel·ligible, molt gran, molt bo, molt bell i molt perfecte.»

No és possible fer aquí una descripció completa de la formació del Cosmos segons el *Timeu*. Destacarem únicament alguns aspectes fonamentals. Com que el Cosmos és un ésser viu, posseeix una ànima (*Anima del món*, formada pel Demiürg) que tot ho mou i que, potser, s'identifica amb el cel. El Cosmos té la figura més perfecta: és esfèric. Al centre s'hi troba la Terra; segueixen les esferes dels planetes i tot és rodejat per l'esfera dels estels fixos (que Plató, fent seva aquí una **religió astral**, considera déus). El moviment del conjunt, basat en harmonies musicals i proporcions numèriques (cal recordar els pitagòrics) es fa d'acord amb el **Temps**, «imatge mòbil de l'eternitat immòbil».

6. L'ànima

La concepció platònica del món és dualista: Món de les Idees i Món de les coses. Lògicament, també la seva concepció de l'home és dualista: ànima i cos. Però, igual que el Món de les idees té prioritat absoluta sobre el Món sensible, també l'ànima la té sobre el cos. Fins al punt que Plató diu en alguna ocasió, i com de passada, que l'«home és la seva ànima». I l'ànima és considerada com si fos una realitat intermediària entre els dos mons, D'altra banda —ho veurem més endavant—, l'home crea a la Terra el seu propi «món»: L'Estat; però l'Estat és una cosa que posseeix constitució en tot consemblant a l'ànima humana.

Es pot dir que Plató és el creador de la psicologia racional, a pesar d'inspirar-se abundantment en les doctrines dels pitagòrics i en l'orfisme, Malgrat tot, les seves concepcions psicològiques són força fluctuants —com tot el pensament platònic en general— i es recorre amb freqüència als mites o a les explicacions simplement probables. En efecte, Plató pensava que «descobrir com és l'ànima constitueix una tasca divina i massa llarga; parlar amb consemblances és tot el que pot fer un home» (*Fedre* 246 a). A més, Plató desenvolupa la seva psicologia amb intencions evidentment ètiques (provar la necessitat de controlar les tendències instintives del cos i assegurar una retribució futura al qui practica la justícia, en contraposició a l'immoralisme d'alguns sofistes) i gnoseològiques (establir la possibilitat d'un coneixement de les Idees).

Plató estableix una divisió tripartida de l'ànima (expressió, potser, dels conflictes ètics i psíquics que l'home experimenta en si mateix). Aquesta divisió apareix ja a la *República* (on, potser, no es tracta sinó de «funcions» diferents d'una mateixa ànima) i després al *Timeu* (on ja sembla que es tracta de tres ànimes diferents):

- l'ànima **racional** (*nous*, *logos*), immortal, intel·ligent, de naturalesa «divina» i situada al cervell;
- l'ànima **irascible** (*thymós*), font de passions nobles, localitzada al tòrax i inseparable del cos (per tant, mortal);

- l'ànima **apetitiva** o concupiscible (*epithymia*), font de passions innobles, que té per seu l'abdomen i que és també mortal.

D'alguna manera, la teoria de l'ànima també és dualista: una part de l'ànima és immortal, i la resta mortal i lligada al cos. Segons el *Timeu*, l'ànima racional ha estat creada directament pel Demiürg amb els mateixos elements que l'Ànima del Món. S'afirma així la seva immortalitat i el seu caràcter «diví», és a dir, la seva similitud amb el Món de les Idees (cosa que li dona la possibilitat de conèixer-les). La immortalitat de l'ànima és una de les doctrines fonamentals de Plató i va constituir una novetat filosòfica. A la *República*, per exemple, Sòcrates pregunta a Glaucó: «No sabies que la nostra ànima és immortal?» Glaucó resta sorprès i diu: «No, certament que no ho sabia. Com es pot afirmar una cosa així?» (608 d.) I comenta E. Rohde: «Al profà li sembla un acudit paradoxal això que l'ànima de l'home sigui eterna i immortal. Plató contribueix al canvi de la situació en aquest terreny [...]» Sembla ser que tampoc el Sòcrates històric estava molt segur sobre aquesta qüestió. Plató dedica el seu diàleg *Fedó* a fer-ne la demostració. Malgrat tot, ell mateix reconeix que els seus arguments només són probables i que no dissipen tots els dubtes. En qualsevol cas, sembla clar que Plató estava fermament convençut d'aquesta qüestió. Cal notar que al *Timeu* Plató afirma que l'ànima no és immortal per naturalesa sinó únicament per la voluntat del Demiürg que la va formar.

Quant al **cos humà**, Plató manté una concepció força pejorativa (que serà heretada per la filosofia posterior): el cos és un destorb per a l'ànima, l'arrossega amb les seves passions i li impedeix la contemplació de les Idees. Per això el millor que li pot passar al filòsof és morir, i la filosofia no és sinó una «preparació per a la mort». Al *Fedre* la unió de l'ànima amb el cos es presenta com a càstig per algun pecat i és concebuda com si es tractés d'una unió merament accidental (com el pilot amb la nau o el músic amb el seu instrument). Al *Timeu* el cos, en canvi, és concebut d'una manera no tant pejorativa, i Plató afirma que es pot mantenir en perfecta harmonia amb l'ànima.

Finalment, Plató es va ocupar del problema del destí de l'ànima en alguns dels seus mites més bells: mite de la caiguda i ascensió de l'ànima al *Fedre* (on aquesta és comparada a un carro estirat per dos cavalls), mites del judici final en el *Gòrgies*, el *Fedó*, i la *República*. Plató accepta aquí la doctrina pitagòrica de les successives reencarnacions de l'ànima, i és notable que en el famós «mite d'Er» (*República*) s'expliqui que el destí futur de les ànimes depèn de la seva lliure elecció (determinada, sens dubte, per les experiències de l'existència anterior).

7. La virtut (*areté*)

La dialèctica i l'amor són els camins cap a les Idees. Però per si mateixos no basten: cal també la virtut, que és també un camí cap al Bé i la Justícia. A més, l'home aïllat —segons Plató— no pot ser bo ni savi: necessita la comunitat política, és a dir, l'Estat. Així, la virtut i l'Estat aporten l'accés a les Idees. Però aquestes, al seu torn, en són el fonament últim. Amb aquest cercle es tanca la filosofia platònica, que —com ja s'ha dit repetidament— té intenció ètica i política.

No hi ha un concepte estable de «virtut» en la filosofia platònica, com es podia esperar, sinó conceptes diversos que no són mútuament excloents:

- Virtut com a **saviesa**. És el concepte socràtic, al qual Plató es va mantenir sempre fidel. Ara, aquest «saber» és d'ordre superior: el coneixement de les Idees del Bé, Justícia, Valor, Pietat, etc. D'aquesta manera, Plató intenta superar el relativisme de la virtut dels sofistes (ja que existeix el que és Just-en-si) i es proposa realitzar la unificació de totes les virtuts en la Idea del Bé.
- Virtut com a **purificació**. Tant al *Fedre* com al *Fedó* l'home virtuós és el que purifica la seva ànima de les passions i la desprèn del cos a fi que pugui tenir accés a les Idees. Aquest concepte de virtut té fortes ressonàncies pitagòriques. Malgrat tot, en un diàleg posterior, el *Fileb* (en què es recullen les discussions de les escoles socràtiques sobre la primacia ètica del saber o del plaer), Plató admetrà que la vida «bona» i virtuosa és una vida «mixta», en la qual també cal saber acceptar el plaer amb moderació.
- Virtut com a **harmonia**. Aquest concepte es troba desenvolupat a la *República*. La justícia es considera aquí la virtut fonamental i consisteix en «l'acord de les tres parts de l'ànima, exactament com els tres termes d'una harmonia, el de la corda greu, el de l'alta i el de la mitjana» (443 d). L'harmonia sorgeix en l'ànima quan «cada part fa el que li és propi» (441 e), de tal manera que «dominin o siguin dominades entre si conforme a naturalesa» (444 d). La qual cosa significa que la part racional (sent **prudent**) ha de guiar la part irascible (que haurà de ser **valerosa**) i ambdues dominar l'apetitiva (que serà, així, **temperada**). L'home que ho aconsegueixi serà harmoniós i just. Per això la virtut és la «salut, bellesa i benestar de l'ànima» (444 e) i la justícia és l'harmonia de l'home. Apareix formulada aquí, per primera vegada, la divisió de la virtut en quatre categories fonamentals: prudència, fortalesa i templança (corresponents a les tres parts de l'ànima) i justícia (com l'harmonia que resulta, així, en l'ànima virtuosa).

Tanmateix, Plató estableix una clara correlació entre l'ànima i l'Estat: «En l'ànima de cadascú hi ha les mateixes classes que en la ciutat i en el mateix nombre.» (441 c.) L'estructura de la ciutat es reflecteix en l'ànima (i viceversa). Per això, l'ètica condueix la política. Només a la ciutat justa és possible educar homes justos.

8. L'Estat *(polis, politeia)*

El tema de la *República* és, doncs, la justícia en l'individu i en l'Estat. Es tracta d'una utopia política en la qual el govern pertany als filòsofs (és a dir, els governants han de practicar la filosofia). Govern, per tant, monàrquic o aristocràtic però en el qual l'aristocràcia és una aristocràcia de la virtut i el saber, no pas de la sang. Els governants no es deixaran dur per l'ambició personal i el dret del més fort —com pretenien alguns sofistes—, sinó que s'inspiraran en la contemplació de l'ordre immutable de les Idees. El mite de la **caverna** ho expressa molt bé: els que n'aconsegueixen escapar i arriben a contemplar el sol de la Veritat, la Justícia i el Bé, han de «tornar a la caverna» per guiar els que hi continuen empresonats.

Es tracta d'una organització política estrictament jerarquizada. No tots els homes estan igualment dotats per la naturalesa ni han de realitzar les mateixes funcions. En cadascun predomina una ànima i ha de ser educat d'acord amb les funcions que haurà de realitzar (idèntica educació i funcions per a homes i dones). L'Estat platònic és, en primer lloc, una institució educativa. D'altra banda, l'existència dels ciutadans està en funció del bé de la col·lectivitat. Per aquesta raó, Plató preveu un «comunisme total per a les classes superiors: abolició de la propietat privada i de la família. D'aquesta manera, governants i guerrers s'alliberen dels perills de l'ambició personal o de casta.

Plató va elaborar també una teoria de l'evolució de les formes polítiques que revela un aspecte essencial de la teoria política de Plató: el devenir històric dels Estats condueix necessàriament a la seva degradació (en contra de l'optimisme de Protàgores, per aquí la història significava progrés). Així, la **Aristocràcia** (forma més perfecta) succeeix necessàriament la **Timocràcia** (domini de l'ànsia d'honors i ambició dels guerrers), després l'**Oligarquia** (govern dels rics) i més tard la **Democràcia** (el poble pla —*demos*— elimina els rics, s'autoimposa una llibertat immoderada i són menyspreades les lleis). Aquesta última situació condueix a la **Tirania**, ruïna de l'Estat: «De l'extrema llibertat sorgeix la major esclavitud.»

La decadència dels règims polítics

FORMES DE L'ESTAT	ORIGEN	GOVERNANTS	CARACTERÍSTIQUES
Timocràcia	Degeneració de l'aristocràcia	Els homes d'acció, la classe dels militars	Es caracteritza per l'ambició de la classe militar que no mira pel bé i la felicitat comuns, sinó per la prosperitat personal.
Oligarquia	Degeneració de la timocràcia	La classe dels poderosos i adinerats	Es caracteritza per la cobdícia de la classe dirigent, que només busca el propi enriquiment. Aquesta classe es converteix en explotadora de les altres.
Democràcia	Degeneració de l'oligarquia	El poble	Es caracteritza per la llibertat i la igualtat. Això no és positiu, tal com podríem pensar, ja que tothom fa i diu el que vol. A més, els pobres s'igualen als rics, els ignorants als savis, els corruptes als virtuoses. La direcció de l'Estat no es reserva a les mans més preparades i millors.
Tirania	Degeneració de la Democràcia	Un líder ambiciós i carismàtic	És la degeneració política extrema, conseqüència de les baralles i guerres civils fruit de la democràcia. En aquest clima d'inestabilitat, s'alça un "salvador" que s'acaba convertint en omnipotent, corrompent i atemorint als altres.

El projecte polític de Plató va directament dirigit contra la doctrina relativista dels sofistes i pretén defugir la temporalitat: el model de l'Estat —com el model del Cosmos— es troba inscrit al cel etern i immutable de les Idees. En les *Lleis*, obra d'un Plató ja vell i desil·lusionat pels seus fracassos polítics a Sicília, l'intent de sostreure l'Estat als riscos de la decadència històrica arriba a extrems quasi inimaginables: una ciutat tancada sobre si mateixa i autosuficient (ni comerç ni viatges a l'exterior), dominada per una aristocràcia agrària (sense indústria), regida per un Consell Nocturn i un estricte sistema de vigilància (la delació hi és obligatòria). Tot, sense excloure'n ni tan sols els jocs dels nens, està rigidament legislat per impedir que s'hi introdueixi la més mínima variació. Es tracta d'un Estat que pretén escapar al temps i a l'esdevenir.

9. Conclusions

1. La temàtica filosòfica del moment apareix molt determinada pels problemes plantejats per la democràcia atenenca: les qüestions ètiques i polítiques substitueixen les preocupacions cosmològiques dels primers filòsofs. Els sofistes aporten noves idees i donen suport al moviment popular i democràtic. Però la seva actitud, relativista i potser autosuficient, els enfronta a Sòcrates, el qual, partint del reconeixement de la pròpia ignorància, desenvolupa un mètode per a la investigació de la veritat absoluta. En aquesta línia continua Plató, el qual s'inscriu, a més, en el moviment de reacció antidemocràtica. Únicament Plató —que no polemitzava solament amb els sofistes, sinó també amb els presocràtics (jònics i eleates), però que ha rebut una gran influència dels pitagòrics— anirà més enllà dels problemes pràctics immediats i abordarà problemes teòrics de gran amplitud. Les conclusions següents es referiran, doncs, exclusivament a la filosofia platònica.

2. El coneixement i la racionalitat. Plató pretén que el *logos* (paraula i raó) recuperi el valor de transcendència i absoluta de què l'havien privat els sofistes. La revaloració del *logos* pressuposa, doncs, una teoria del coneixement. La paraula obre el camí a un regne transcendent de valors i essències immutables (les Idees), bé pel camí del record (*anamnesis*), bé pel procediment discursiu de la dialèctica ascendent. Plató proposa un nou tipus de racionalitat: una **raó transcendent** que és capaç d'eleva-se del terreny de l'opinió a l'àmbit d'allò immutable i únicament intel·ligible.

3. El Món i l'Ésser. Encara que tot sovint la filosofia platònica rep la qualificació de «idealisme», és preferible no utilitzar aquest terme (ja que la paraula «Idea» —més aviat «Forma»— presenta, en Plató, un sentit molt específic). En tot cas, la seva concepció de la realitat **és un clar dualisme** que només reconeix plena realitat al Món de les Idees (= Món de l'Ésser). Cal assenyalar també que Plató —enfront de les explicacions mecanicistes dels primers filòsofs, especialment Demòcrit— inaugura un nou tipus d'explicació del cosmos; l'explicació finalista, la consideració del fi com a causa principal (teleologisme; de *telos*, fi).

Plató va ser conscient dels greus problemes plantejats per la seva concepció dualista de la realitat, i el seu pensament denota un esforç continu per trobar camins d'unificació: teoria de la participació, teoria dels graus de l'Ésser (jerarquia de les Idees i unificació en la Idea del Bé) i dels graus del coneixement (dialèctica, unificació de les virtuts (saber i justícia), etc.

4. L'home. També la concepció de l'home és dualista: cos-ànima, sent aquest immortal (concepte introduït per Plató en la filosofia grega) i gaudint d'un «parentesc» amb les Idees que converteix l'ànima en un intermediari entre els dos Mòn (amb la qual cosa s'explica també la possibilitat de conèixer les Idees).

5. La transcendència. El dualisme platònic estableix una realitat transcendent en aquest món: el Món de les Idees, i al *Timeu* es proclama la «divinitat» del cosmos i dels astres. Per a alguns intèrprets, amb Plató apareix ja la idea de la transcendència divina i fins i tot el monoteisme (Idea del Bé). Segurament, aquesta interpretació és errònia.

9.1. La crítica d'Aristòtil a la teoria platònica de les Idees.

Aristòtil dedica molt d'espai a aquesta crítica —llibres I, VII, XIII i XIV de la *Metafísica* i el tractat *Sobre les idees*, que s'ha perdut—, potser per justificar la seva ruptura amb l'Acadèmia i l'orientació del seu pensament, que sembla partir justament d'aquesta crítica.

És el caràcter separat de les essències el que Aristòtil no pot admetre, perquè si les Idees són essències que existeixen separatament de les coses llavors són substàncies (realitats subsistents, és a dir, éssers que existeixen, independentment, en si mateixes). Totes les crítiques d'Aristòtil se centren en aquest punt. Vegem-ne algunes:

- Intentant explicar aquest món, Plató el duplica (postula *un altre* món, el de les Idees), amb la qual cosa la dificultat es duplica també: ara cal explicar tots dos mons.
- A més, el món de les Idees no és capaç d'explicar res sobre el món de les coses. En efecte, si les essències de les coses estan separades de les coses mateixes és que no són pròpiament les seves essències «Si fossin l'essència de les coses estarien en les coses.» És clar que Plató va afirmar que les coses «participen» de les Idees, però «dir que les Idees són paradigmes o models i

que les coses participen d'elles no és sinó pronunciar paraules buides i construir metàfores poètiques».

En **conclusió**, la crítica d'Aristòtil es resumeix en aquesta frase: **no és possible que l'essència de les coses existeixi separada de les coses**. Per tant, Aristòtil no rebutja en la seva totalitat la teoria de les Idees, sinó únicament la seva existència separada. Aristòtil, doncs, romandrà fidel a allò fonamental de l'herència socràtica i platònica: la ciència versa sobre el que és general i universal, és una recerca de l'essència comuna que es troba en les coses mateixes sense separar-se'n. Aquesta és la idea clau de la lògica i la metafísica aristotèliques.

10.Textos

1.

Los mitos platónicos

JEAN BRUN, *Platón y la academia*. Buenos Aires, Eudeba, 1961

1. Los mitos del cosmos

(*Timeo*) El mundo ha sido hecho por el Demiurgo, según un "modelo". Este modelo es lo viviente en sí, es decir, el mundo de las ideas que subsiste eternamente y no conoce ningún devenir. La copia es lo que siempre deviene y nunca existe plenamente. El Demiurgo ha querido que todas las cosas fuesen buenas y ha modelado el mundo a fin de convertirlo en una obra que resultara, por naturaleza, la más bella y la mejor. El mundo ha nacido, pues, de la Providencia del Dios.

Este mundo es un ser vivo que posee Alma. Para obtenerla, como ya vimos, el Demiurgo mezcló lo Mismo y lo Otro y logró así una tercera sustancia. Luego de haber combinado esas tres sustancias dividió el Alma del mundo siguiendo una serie geométrica pitagórica. Esta Alma del mundo está colocada en el centro del universo y se extiende a través de todo el cuerpo y aun más allá de él (34 b). El Dios crea, entonces, las cuatro clases de seres vivos: la especie celeste de los dioses, modelados de fuego, que tienen una figura bien redondeada y avanzan siguiendo las reglas de lo Mismo. Al lado de estos verdaderos dioses se hallan los dioses de las leyendas de Homero y de Hesíodo. Las aves constituyen la especie alada que se desliza por los aires; los peces la que vive en el agua; sobre la tierra se encuentra la especie que camina. En esta última se halla el hombre. Su alma es una parte del alma del Todo. Las almas han sido sembradas en los órganos del tiempo, cada una en el que le convenía. El cuerpo, en el que el alma se halla, es una mezcla de cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego.

Pero al lado del paradigma eterno y de su copia, Platón ha colocado un "tercer género", que llama "el receptáculo", "la nodriza", "la madre", "el vaso", "lo en que" (48 e y sig.), en una palabra la *Jora*. Esta noción de receptáculo y de *Jora* es bastante oscura y los comentaristas la han interpretado de manera muy diferente. Sin embargo, la mayor parte de éstos concuerda en ver en ella la "**extensión**", y eso parece significar, en efecto, el "en que" del que nos habla Platón.

El **tiempo** es, para Platón, la imagen móvil de la eternidad; no es una realidad que se baste a sí misma. La verdadera realidad en sí es la eternidad que pertenece a ese paradigma sobre cuyo modelo fue formado el mundo. La eternidad es el modo de ser de las ideas, que no nacen ni perecen; por esta razón la expresión *es* no se aplica sino a la sustancia eterna. Inversamente *era*, *será* son términos que conviene reservar para aquello que nace y progresa en el Tiempo; pues esas expresiones significan cambios; mas, aquello que es siempre inmutable e

incambiado no puede ser ni más viejo ni más joven con el Tiempo, y nunca fue, no deviene en la actualidad, ni será en el futuro. Muy por el contrario, tal realidad no está sujeta a ninguno de los accidentes que el devenir representa para las cosas que se mueven en el orden sensible. Estos accidentes son variedades del Tiempo, el cual imita a la eternidad y gira en círculo de acuerdo con el "Número" (38 a). El Tiempo y el devenir son el dominio de la generación y de la corrupción; ambos imprimen a las cosas de la tierra ese carácter que les priva de la permanencia y de la inmutabilidad que solo pertenecen al ser.

1.1. La estructura de la tierra.

Hacia el fin del *Fedón*, (107 d y sig.) se relata un mito geográfico sobre el destino de las almas; en él se hallan conciliados datos cosmológicos, una concepción finalista del universo y las exigencias de la moral según la cual los malvados deben purgar sus faltas, en tanto que los buenos serán recompensados, punto de vista que supone la supervivencia del alma después de la muerte del cuerpo.

La tierra que habitamos, dice Platón, no representa su totalidad. Hay tres tierras concéntricas; una está por encima de la nuestra y la otra por debajo. La tierra superior es pura, un paraíso. No la vemos porque habitamos una de sus depresiones; estamos en la situación en que se hallaría un hombre colocado en el fondo del mar y que tomara ese fondo por la superficie y el mar por el cielo. Para un espectador ubicado encima de ella esa tierra pura tendría el aspecto de un globo con doce porciones de colores en que se moverían los astros, no en el aire, sino en el éter; todo es allí más bello y los hombres ignoran las enfermedades, hablan directamente con los dioses, quienes les revelan lo porvenir. Nuestra tierra es solo una depresión de esa tierra superior; el aire que respiramos no es más que el sedimento dejado por el éter. La enfermedad y la corrupción reinan aquí.

La tierra inferior es el dominio de lo invisible; en ella se precipitan los ríos que desaparecen de nuestra vista: todos los abismos interiores se comunican por el Tártaro. Esa tierra inferior es el reino de las expiaciones, es la morada de Hades; los muertos son allí juzgados, pero únicamente permanecen en el lugar aquellos que deben cumplir una pena. Los difuntos están divididos en cuatro categorías. Los más justos, los filósofos, llevarán junto a los dioses una vida incorpórea y bienaventurada. Los que han sido justos e injustos irán hacia el Aqueronte y el lago Aquerusia; purgarán la pena por sus faltas; recibirán el premio por sus buenas acciones y, luego de haber completado su expiación por un tiempo más o menos largo, serán de nuevo arrojados en el ciclo de las generaciones. Aquellos cuyos crímenes fueron cometidos por el impulso de la cólera irán al Piriflegetón, el río de las llamas ardientes, y al Cocito; allí implorarán el perdón de sus víctimas, que están sobre el lago Aquerusia. Si ellas los perdonan, sus penas pueden terminar; de lo contrario son arrojados en el Tártaro. En cuanto a aquellos cuyos crímenes son imperdonables, se los precipita en el Tártaro, de donde no saldrán jamás.

1.2. El mito de la Atlántida (*Timeo*, 20 d, y *Crítias*, 108 d).

Observamos ante todo que es difícil saber si para Platón la Atlántida era un verdadero mito o un episodio histórico. No obstante, se puede decir que el tema de la Atlántida no tiene en el filósofo un sentido específicamente geográfico. Cuando los dioses se repartieron la tierra, Dike, diosa de la justicia, dio a cada uno de ellos la región que deseaba; éstos guiaron a los hombres como lo hacen los pastores y los pilotos. Hefesto y Atenea presidieron el destino de Atenas. Así el sacerdote egipcio que habla con Solón en el *Crítias* le confía que Atenas era más vieja que la misma Sais y que en el pasado los atenienses superaban a todos los demás hombres en sabiduría, según conviene a seres que son guiados por los dioses (*Timeo*, 24 d, *Crítias*, 112 e). Empero, se produjeron cataclismos geográficos que dislocaron la tierra; los hombres no fueron ya conducidos por los dioses y se convirtieron en desterrados que habían perdido su patria primitiva y hasta el recuerdo de ésta. En consecuencia, la Acrópolis, el Pnix, el monte Licabeto no eran antiguamente esos tres promontorios que ahora dominan a Atenas; formaban parte de una sola y misma extensión de tierra, en donde manaba, tanto en verano como en invierno, una abundante fuente. Hoy esa llanura se ha hundido, la fuente ha desaparecido y no quedan más que escasos hilos de agua que se pierden rápidamente bajo tierra. En cuanto a Grecia, no es más que un conjunto de pequeñas islas que la hacen parecer el esqueleto un cuerpo descarnado por la enfermedad" (*Crítias*, 11 b).

Se podría decir que los hombres están hechos a la imagen de esos atenienses que han perdido hasta el recuerdo de su antigua patria; la tarea de la mayéutica socrática será ayudarles a encontrar la ruta capaz de conducirlos hacia ese país originario que perdieron. Por eso para Platón aprender es recordar; todo saber es una reminiscencia.

2. Los mitos del alma

2.1. El origen del alma.

Las almas, ya lo hemos visto, nacieron de una división del Alma del Todo que el Demiurgo ha colocado en el mundo (*Timeo*, 41 d). El alma es algo casi divino y que existía antes del preciso instante en que nos convertimos en hombres (*Fedón*, 95 c); podemos decir, entonces, que el hombre es una planta celeste” (*Timeo*, 90 a).

2.2. La caída.

Resulta muy difícil saber cuál es la naturaleza del alma, pero es posible, dice Platón (*Fedro*, 246 a), dar una imagen de ella. Las almas constituyen un tiro alado en el cual un auriga conduce los caballos. Los caballos de las almas divinas son robustos y obedientes; en cuanto al tronco alado de las almas humanas, está formado por dos animales: uno es bueno y obediente, mientras que el otro es arisco; por eso es tarea dura dirigir tal yunta. Las almas inmortales siguen el cortejo de Zeus y contemplan las “realidades que están fuera del cielo”; allí se encuentra el patrimonio del verdadero saber. “Así, pues, el pensamiento de los dioses, en tanto se nutre de intelección y de saber sin mezcla, y lo mismo el de toda alma ávida de alimento adecuado, cuando, con el tiempo, termina por percibir la realidad, experimenta bienestar y la contemplación de esas verdaderas realidades es para el alma un alimento bienhechor hasta el momento en que la revolución circular la conduce al punto de partida. Y mientras dura ese movimiento, tiene ante los ojos la Justicia en sí, la Sabiduría en sí; percibe, en suma, un saber, que no es aquel ligado al devenir, que no es tampoco aquel que se diversifica con la multitud de objetos a los cuales atiende, y a los que en nuestra existencia presente damos el nombre de seres, sino un Saber que se refiere a lo que rigurosamente es una realidad” (247 de).

Las otras almas se esfuerzan por seguir a las almas de los dioses en su cortejo; mas ellas se atropellan, están trabadas porque los caballos difícilmente les obedecen, hasta que, prisioneras en un inmenso remolino, la fatiga las vence y se alejan sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad. Desde entonces solo la opinión se convierte en su alimento (248 b). Cuando las almas que no alcanzaron a ver las verdaderas realidades se tornan pesadas, pierden sus alas y caen sobre la tierra para alojarse en el cuerpo de un hombre.

Ahora comprendemos el sentido de la teoría del conocimiento que este mito ilustra en la medida en que se vincula con la teoría de las ideas y la mayéutica socrática. En efecto, la inteligencia del hombre debe ejercerse según la *idea*; ha de ir de una multiplicidad de sensaciones hacia la unidad cuya ensambladura es acto de reflexión. Ese acto, entonces, consiste en recordar los objetos que nuestra alma vio en otro tiempo, cuando integraba el cortejo de los dioses, contemplaba con desdén todo aquello a lo cual atribuimos realidad en nuestra existencia presente, y elevaba la cabeza hacia lo que es verdaderamente real” (249 b c). De este modo se determina el alcance de los mitos platónicos sobre el alma, los cuales tienen no solo un significado antropológico, escatológico y ético, sino también uno gnoseológico que viene a integrarse en una metafísica, incluso en una teología.

2.3. La naturaleza del alma.

Vimos ya que el *Fedro* compara el alma con un carro alado que comprende el cochero y dos caballos. Un pasaje que sigue de cerca a éste y el relato del episodio de la caída nos dan detalles referentes a esta yunta. El primero de esos caballos (véase 253 d y SIG.) es blanco con ojos negros; es bello y fuerte, prefiere la prudencia y la moderación; amigo de la opinión verdadera, no necesita el látigo para ser conducido; la palabra alentadora le basta. Por el contrario, el otro animal es negro y con ojos grises, de mala estampa, partidario de la desmesura y de la vanidad; para dirigirlo el cochero debe castigarlo con un látigo de puntas de acero. Así, pues, el alma del hombre es, simultáneamente, conducida por el caballo blanco que la lleva hacia el camino del equilibrio, de la mesura y de la verdad, y arrastrada por el caballo

indócil que simboliza las pasiones humanas, fuentes de la injusticia y del desorden.

En consecuencia, el alma humana no es simple; lleva en sí la marca de la complejidad del hombre. Esta afirmación la atestiguan Otros dos textos de Platón (*Timeo*, 69 c, y *La Republica*, 43 6 a) que distinguen tres partes en el alma: las dos primeras son mortales y solo la tercera inmortal.

La primera parte del alma es la **concupiscencia**; de ella dependen los apetitos inferiores: el hambre, la sed, el deseo sexual; está localizada en el bajo vientre y su principio es la sinrazón y el deseo. Su virtud es la **templanza**.

El **corazón** es la segunda parte del alma mortal; de él nacen las pasiones; tiene su sede en el diafragma; su principio es la ira y su virtud, el **coraje**. La ira puede ser aliada de la razón cuando ella reprime los deseos. Platón nos ofrece al respecto un ejemplo en el personaje de Leoncio, quien experimenta el impulso de ir a ver los cadáveres de los ajusticiados; lucha contra ese movimiento, pero termina por ceder a él y corre hacia los muertos al tiempo que injuria a sus propios ojos: “Ahí tenéis, desdichados, gozad de ese hermoso espectáculo” (440 c).

El **espíritu** es la única parte inmortal del alma; está situado en la cabeza; su principio es la razón y su virtud es la **prudencia**. La virtud que en el individuo asegura su justo papel a cada una de las tres partes del alma, es la **justicia**.

Esta división tripartita del alma no tiene solamente un alcance psicológico y ético; tiene también un sentido sociológico, según tendremos ocasión de verlo al estudiar las concepciones políticas de Platón. En efecto, “hay en el alma del individuo las mismas partes y en igual número que en el Estado” (*Rep.*, IV, 441 c). Para Platón la ciudad ideal debe contener tres clases de ciudadanos, que corresponden a las tres partes del alma, y así como la justicia en el individuo asigna su papel a cada una de estas partes, así también la justicia social consiste en el mantenimiento de las tres clases de la ciudad en su respectivo lugar, de manera que ninguna se entrometa en las funciones de las otras.

3. La escatología.

Ya encontramos un mito escatológico en el *Fedón*; lo asociamos a los mitos del cosmos porque se presentaba unido a una descripción de las tres tierras que terminaba en una topología de las mansiones subterráneas donde se juzgan las almas. Hay otros mitos escatológicos en la obra de Platón; todos los temas de la metempsicosis, familiares a los misterios y a los pitagóricos, se hallan en ellos, pero esos mitos poseen, además de su significado ético-religioso, otro gnoseológico.

3.1. El mito de los infiernos en el “*Gorgias*”. (523 a y sig.).

En la época de Cronos y en el comienzo del reino de Zeus eran los seres vivos quienes juzgaban a sus semejantes antes de su muerte; la sentencia se pronunciaba el día en que estos debían morir. Mas los juicios estaban mal administrados y las islas Afortunadas se hallaban pobladas por hombres que no merecían estar allí.. Zeus decidió entonces cambiar de procedimiento; privó ante todo a los hombres del conocimiento de la hora en que habrían de morir; además, resolvió que fuesen juzgados desnudos y después de la muerte para que no. deslumbrasen a los jueces con la riqueza de sus vestimentas y la pompa de la ceremonia fúnebre. Finalmente no serían ya los hombres quienes juzgarían, sino jueces desnudos y muertos: Minos, Eaco y Radamanto. Las almas así juzgadas son castigadas para que mejoren o, si son incorregibles, para que sirvan de ejemplo a las otras. Así, a partir de este mito, Sócrates critica la posición de Calicles, quien afirma que la ley del más fuerte es siempre la mejor y que es preferible cometer la injusticia a sufrirla: “Por mi parte, Calicles, yo creo en estos relatos y mi empeño en presentar ante al juez un alma tan sana como me sea posible. Desdeñoso de los honores gratos a la mayoría, yo quiero esforzarme en la búsqueda de la verdad, en volverme lo más perfecto posible en la vida y, cuando llegue la hora de morir, en la muerte (526 d<). De aquí surge la conclusión del *Gorgias*: “Es necesario evitar con mayor cuidado, cometer injusticias que sufrirlas” (527 b).

3.2. El mito de Er el Panfilio. En el libro X de *la Republica* (614 a).

Platón expone el mito sobre la elección de los géneros de vida. Este mito retoma el tema de la metempsicosis como en el caso del *Fedro* (248 c) y del *Fedón*; (80 c). Pero aquí se aborda el problema de la libertad, y en él se podrían hallar argumentos para incluir en una reflexión sobre la cuestión de las relaciones entre la ciencia y la existencia, a menudo tan agitada hoy.

Er fue muerto en el campo de batalla; sin embargo cuando estaba a punto de ser sepultado retorna a la vida y relata a sus camaradas cuanto su alma, separada del cuerpo, pudo ver en los dominios del más allá. Después de la muerte los jueces dirigen las almas de los justos por un camino que conduce al cielo y las de los criminales por una ruta que desciende; cada crimen es expiado diez veces y cada expiación dura cien años. Una vez que nos dio una descripción muy complicada del universo. Platón refiere cómo se realiza la elección de los géneros de vida. Un hierofante distribuye a cada alma un número de orden por medio del cual podrá elegir dentro de la gran cantidad de vidas que se le proponen con miras a una existencia futura. No obstante, antes de que ellas decidan su destino, el hierofante las pone en guardia y las enfrenta con sus responsabilidades: "Almas efímeras, vais a comenzar un nuevo ciclo y a renacer a la condición inmortal. No os sacará un genio sino que vosotras escogeréis vuestro genio. La primera que la suerte designe, elegirá primero la vida a la cual estará ligada por la necesidad. La virtud no tiene dueño; cada uno tendrá más o menos, según la honre o la descuide. Cada uno es responsable de su elección; Dios es inocente"(...) Aun el que llegara último, si elige juiciosamente y se esfuerza en vivir bien puede recoger una condición buena y conveniente. Que el primero escoja, pues, con atención, y que el último no desespere". El hierofante arroja, entonces, paquetes de vida de toda clase: vidas de animales, de tiranos, de hombres célebres, de hombres oscuros, de atletas, etcétera. Empero, desdichadamente, la mayor parte de las almas se guía en su elección por los hábitos de su existencia anterior. El primero que elige se precipita sobre una vida de tirano; arrastrado por la imprudencia y la codicia no vio que su suerte le condenaba a comer sus propios hijos y a otros horrores; mas, después que lo hubo examinado ampliamente, se golpea el pecho y se lamenta de haber elegido así, pasando por alto las advertencias del sacerdote. En lugar de acusarse por sus males, culpa de ellos a la fortuna, a los demonios, a todo, menos a sí mismo" (61 9 c). Ulises, llamado a elegir en último término, prefiere, libre de la ambición a causa de las experiencias sufridas, una vida oscura, que yacía en un rincón, despreciada por todos. Después que todas las almas han elegido su nueva vida, la virgen Láquesis, hija de la Necesidad, las conduce hasta las Parcas; el genio que cada una ha elegido y que le servirá de gula pone en las manos del alma el huso de Cloto; luego la conduce hacia la trama de Átropos para que confirme la decisión y finalmente todas las almas son llevadas a la llanura del Leteo; forzadas a beber el agua del río, olvidan de este modo su pasado y vuelven a la superficie terrestre donde renacen a su nueva existencia.

A lo largo de este mito Platón insiste sobre la idea de que elegimos libremente la vida que adoptamos; pero como escoger una vida es como escoger un paquete, luego cada uno es, en consecuencia, responsable de la elección de su destino. No podemos, entonces, acusar a los dioses de los acontecimientos .desdichados que se deriven de aquella preferencia. Lo esencial y también lo difícil es reflexionar antes de la elección y no después, cuando ya es demasiado tarde y se está frente a las consecuencias que la ligereza no permitió prever.

3.3. El *Fedón* y la metempsicosis (80 e).

Este mito se inspiró probablemente en la tradición órfico-pitagórica. Las almas puras van, después de su muerte, a pasar el resto de su tiempo, en compañía de los dioses; pero las almas impuras se ven entorpecidas por el cuerpo cuya existencia compartieron, convirtiéndose en esclavas de las exigencias de éste. Ellas vagan hasta el momento en que hallan un cuerpo en el cual se encarnan de acuerdo con los deseos que las animan.

El alma del filósofo se desliga del cuerpo por la filosofía: "Es bien sabido por los amigos del saber que su alma, cuando fue rescatada por la filosofía, se encontraba completamente encadenada a un cuerpo y pegada a él; que éste constituía para ella una clausura peculiar desde la cual le era forzoso entrever las verdades en lugar de hacerlo por sus propios medios y por sí mismo. Lo extraño de este encierro, según la filosofía lo descubre, es que resulta ser obra del deseo y que quizás el mismo encadenado concurre a aumentar el peso de esas cadenas. Por eso, digo yo, los amigos del saber no ignoran que una vez apoderada de las almas en tal estado, la filosofía les da dulcemente sus razones y trata de liberarlas indicándoles

cómo desborda de ilusiones el estudio realizado por medio de los ojos, lo mismo que el realizado por medio de los oídos y los demás sentidos; las persuade de que se separen de ellos y no acudan a sus servicios sino por extrema necesidad. Les recomienda, por el contrario, finalmente, que se reúnan, se recojan en sí mismas y que no confíen en nada, sino en sí mismas" (82 d y sig.).

3.4. El *Menón* y la reminiscencia.

En este texto aparece, tal vez con mayor claridad, el punto hacia el cual convergen los diferentes mitos de Platón. En efecto, la teoría de la reminiscencia que aquí se desarrolla encierra a la vez una metempsicosis que remata un a escatología ético-religiosa y una teoría del saber que pone su acento, en última instancia, en la omnipotencia del *logos*, capaz de provocar en nosotros el recuerdo de un conocimiento anterior.

El problema planteado en el *Menón* es el de la virtud. A la cuestión de saber si la virtud puede enseñarse, Sócrates responde que él no ha encontrado jamás a nadie que supiera qué es la virtud; critica dos definiciones de virtud que Menón le propone, y finalmente ambos interlocutores llegan al punto siguiente:

«— *Menón*: ¿Y qué medio adoptarás, Sócrates, para buscar una cosa de la cual no sabes, absolutamente, qué es? ¿Qué punto particular, entre tantos desconocidos, propondrás para la investigación? Y si Llegases por azar a encontrar el buen camino, ¿cómo lo reconocerás puesto que no lo conoces?

— *Sócrates*: Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¡Qué hermoso tema de disputa sofística nos ofreces! Es esta la teoría según la cual no se puede buscar ni lo que se conoce ni lo que no se conoce: lo primero, porque conociéndolo no hay necesidad de buscarlo; lo segundo, porque no se sabe incluso qué es lo que se debe buscar (80 d-e).»

Sócrates rechaza, sin embargo, ese sofisma diciendo que según una vieja tradición, referida por sacerdotes, sacerdotisas y poetas —entre éstos Píndaro, de quien cita un fragmento— el alma del hombre es inmortal y sin cesar renace en vidas diferentes. Hasta tal extremo ha ocurrido así que "luego de haber contemplado todas las cosas, tanto en la tierra como en el Hades, ella no pudo evitar aprenderlo todo. No es, pues, sorprendente que tenga, sobre la virtud y lo demás, recuerdos de cuanto ha conocido precedentemente. Como la naturaleza integra es homogénea y el alma lo ha aprendido todo, nada impide que un solo recuerdo (lo que los hombres llaman saber) le permita reencontrar todos los restantes, si se pone empeño y tenacidad en la búsqueda; la indagación y el saber no son más que reminiscencia" (81 d-e).

Como Menón se muestra escéptico y exige una prueba, Sócrates hace aproximar a un esclavo y le pide que dibuje un cuadrado que sea el doble de un cuadrado de dos pies. El esclavo responde que para ello solo hay que duplicar el lado del cuadrado y construir otro de cuatro pies de lado. Sócrates traza la figura y el esclavo se ve obligado a reconocer que el cuadrado así obtenido no tiene una superficie doble sino cuádruple respecto de la del primero. El lado de cuatro pies es, pues, demasiado largo, y el de dos, naturalmente, demasiado corto. El esclavo contesta entonces que un lado de tres pies debe convenir. Sócrates dibuja la figura y el esclavo advierte que se acaba de lograr un cuadrado que mide nueve pies cuadrados en tanto que se trata de conseguir uno de ocho pies. Sócrates vuelve al cuadrado inicial y a su cuádruple y traza una línea desde un ángulo al otro en cada una de las cuatro figuras; el esclavo ve que cada una de ellas corta el cuadrado en dos mitades iguales y que el nuevo cuadrado así trazado contiene cuatro de esas mitades. Hechos aquí, pues, en presencia del cuadrado buscado. El esclavo ha descubierto, en consecuencia, un teorema de geometría, según el cual el cuadrado doble de un cuadrado dado es aquel construido sobre la diagonal de este último. Así, pues, Sócrates ha logrado, no enseñar un teorema de geometría al esclavo, sino provocar en él un recuerdo por la sola virtud del diálogo.

Podemos decir, en conclusión, que la virtud no se enseña y que es un don de los dioses. La tarea del filósofo consiste en provocar el movimiento de reminiscencia que nos permitirá reencontrar ese bien divino. Por esa razón Sócrates se asemeja al torpedero, ese pez que adormece a quienes le tocan, pues también aquél paraliza a todos los que creen poder ofrecer

una respuesta inmediata a todos los problemas planteados por los filósofos (*Menón* 80 a). Este arte de provocar la reminiscencia de un saber olvidado lo compara Sócrates al oficio de comadrona que practicaba su madre Fenareta. La mayéutica es el arte de hacer dar a luz la verdad que reside en los espíritus; los hombres no han olvidado esa verdad, pero si olvidan el volver a recordarla.

4. Los mitos del hombre

4.1. El mito del andrógino primitivo. (*El Banquete* (189 d).

Antiguamente la humanidad se componía de seres dobles, masculinos y femeninos a la vez, que poseían dos cabezas, cuatro brazos y otras tantas piernas; eran dueños de una fuerza prodigiosa y de un orgullo tal que intentaron enfrentarse con los dioses. Estos no podían tolerar su arrogancia ni hacerlos perecer porque tenían apego a los honores y ofrendas que aquellos les consagraban. Zeus resuelve, en cambio, debilitarlos cortándolos en dos. Se efectúa, pues, la operación, en la cual coopera Apolo, y los andróginos quedan separados; el ombligo, que ellos pueden tener constantemente ante su vista, es la cicatriz de esa vivisección constitutiva. “Entonces —dice Aristófanes— cada mitad suspiraba por la otra y volvía a unírsele, abrazándose estrechamente entrambos con fervoroso deseo de convertirse en una, al extremo de que sucumbían por inanición y, en general, por incapacidad de actuar. puesto que nada querían hacer la una sin la otra. Zeus coloca entonces los órganos sexuales en la parte delantera del cuerpo de cada ser —pues los había dejado en la parte posterior— a fin de permitirles el apareamiento que asegura la generación de la especie o la satisfacción del deseo. ” Así cada uno de nosotros es el “símbolo” de otro ser. “Seguramente a partir de tan lejanos tiempos entró en el corazón de los hombres el amor de los unos a los otros. El amor vuelve a unir nuestra naturaleza primitiva e intenta fundir en uno solo aquellos dos seres y curar, de esta manera, la naturaleza humana”.

En consecuencia, la causa del amor “es nuestra primitiva naturaleza, la que acabo de explicar, y el hecho de que éramos de una sola pieza. El deseo ardiente de esa unidad, el tratar de obtenerla, a eso se da el nombre de amor (192 e).

4.2. El mito del nacimiento de Eros (*El Banquete*, 201 d).

Cuando llega el turno a Sócrates de pronunciar su discurso sobre el Amor, éste relata una conversación que mantuvo con Diótima de Mantinea, personaje real o legendario, que en todo caso es presentada como una iniciada, incluso una sacerdotisa. Ella refirió a Sócrates el nacimiento de Eros. Fue engendrado el día en que nació Afrodita: “Los dioses celebraban un gran festín, y entre ellos se encontraba Recurso, hijo de la Prudencia. Cuando terminaron de comer, llegó la Pobreza con intención de mendigar, pues se había hecho una gran cena, y se quedó junto a la puerta. En esos momentos, Recurso, embriagado por el néctar, penetró en el jardín de Zeus y vencido por la bebida allí se durmió. Y he aquí que la Pobreza, empujada por su desdichada situación, se propone tener un hijo de Recurso; se tiende, pues, a su lado y así se convierte en madre del Amor” (203 b c).

Este parentesco de Eros nos permite comprender su naturaleza: «Como hijo de Recurso y de Pobreza veamos cuál es la condición de Eros. Por una parte es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello como se lo figura el vulgo, es todo lo contrario: rudo, desaseado, va descalzo; carece de albergue y no tiene más lecho que la tierra dura. Duerme a la intemperie, junto a las puertas o en los caminos. Pero como además se parece a su padre, está siempre al acecho de todo lo bello y bueno; es varonil, avanza vivamente con todas sus fuerzas en tensión, cazador extraordinario, creador incansable de estratagemas, apasionado por los inventos y fértil en recursos; dedica su vida entera a filosofar; es hechicero incomparable, mago y sofista. Yo añado que su naturaleza no es ni inmortal ni mortal. En el mismo día aparece floreciente y lleno de vida o bien se extingue; luego revive cuando tienen éxito sus recursos, gracias al carácter de su padre. Disipa sin cesar el beneficio de sus ardides, de modo que nunca está en la miseria ni en la opulencia” (203 de).

A partir de este instante pueden desarrollarse todas las nociones de Platón sobre el Amor. Con su ayuda volveremos a encontrar la teoría de las ideas y quizá logremos esclarecer igualmente el sentido del *logos*. El Amor, como vimos, no es ni mortal ni inmortal; **es un**

intermediario, o según la expresión consagrada, un demonio”, un genio. Como intermediario entre lo mortal y lo inmortal, está encargado de traducir y transmitir a los dioses lo que viene de los hombres y a éstos lo que viene de aquellos” (202 e). En cuanto el Amor es ese poder mediante el cual el hombre se esfuerza por eliminar aquella separación originaria que constituye su infortunio fundamental, intenta reconciliar al hombre consigo mismo y enlazarlo con lo divino; **es el vínculo que une el Todo a sí mismo**” (*ibid.*). Porque lo que el Amor ama no es tal o cual ser bello, sino la Belleza en sí: la Belleza que reside en tal o cual cuerpo es hermana de la que se halla en otro; suponiendo que se deba perseguir la Belleza que reside en la forma, sería el colmo de la locura no considerar como una e idéntica la belleza que se encuentra en todos los cuerpos” (210 b). El amor nos une, entonces, a la idea de la Belleza; los cuerpos bellos y las almas bellas son solo reflejos de aquélla.

En cuanto a ese deseo de procreación que se halla en el corazón mismo del amor, no es más que el **anhelo de inmortalidad** que se encuentra en lo íntimo de cada ser: “La naturaleza mortal busca, según sus medios, perpetuarse e immortalizarse; para alcanzar ese fin dispone solo de la producción de la existencia; constantemente deja un nuevo ser en lugar del antiguo y que se distingue de él” (237 cl). La generación resulta así, con respecto a la inmortalidad, lo que el tiempo con respecto a la eternidad: es su imagen móvil.

5. La organización de la ciudad en “La República”

Platón intenta organizar esa ciudad ideal y nos da al efecto multitud de detalles sobre las diferentes medidas por adoptar, particularmente en lo que respecta a la educación. La educación de los ciudadanos debe basarse en la gimnasia y la música; pero tiene mucha importancia la elección del tipo de música y la clase de instrumentos. Así, por ejemplo, las flautas y las liras de múltiples cuerdas enervan más que educan; solo deberán conservarse el tetracordio. Deberá controlarse de cerca la actividad de los literatos. Ante todo, se impone vigilar a los autores de fábulas para retener de su producción solo las que se reputen buenas”, y comprometer a las nodrizas a utilizarlas desde temprano en la formación del alma del infante. Importa rechazar todos los escritos que hacen temer la muerte, los que caricaturizan a los dioses y cuantos representan a los héroes llorando o riendo. Se debe pintar a los héroes sólo con los rasgos del coraje y la virtud. El poeta imitador será desterrado de la ciudad, pues “nos hacen falta poetas y fabulistas austeros y menos agradables, pero más útiles a nuestro designio, que imiten únicamente el tono del hombre de bien y que ajusten su lenguaje a las formas que hemos prescrito desde el comienzo, cuando preparamos el plan de educación para nuestros guerreros”. Será menester entonces buscar “artistas dotados, capaces de seguir las huellas de la naturaleza de lo bello y lo gracioso...”.

Vemos, pues, que el artista debe ser un hombre profundamente comprometido con el destino de su ciudad; el arte tiene un papel educador y hasta moralizador. No olvidemos, además, que si Platón establece así una especie de censura y de orden moral, tiene constantemente presente en su espíritu la condena a muerte de Sócrates, a la cual no fueron ajenas las burlas del poeta cómico Aristófanes, quien en *Las Nubes* había contribuido a acreditar la fábula de un Sócrates soñador, extraviado entre las fantasías e inútil parásito social.

Observemos, finalmente, que si bien Platón rechaza las artes que no se apoyan en la representación de lo verdadero, reconoce al magistrado del Estado el derecho de mentir a sus conciudadanos, porque en sus manos la mentira puede ser tan útil como un medicamento: “Si alguien, pues, puede mentir para engañar a los enemigos o a los ciudadanos cuando el interés del Estado lo exige, ello solo corresponde a los magistrados de la ciudad; nadie más puede arrogarse la facultad de utilizar tan delicado recurso”.

Entre los soldados reinará un comunismo integral, al extremo de que nadie podrá ya pronunciar la palabra ‘mío’. Las mujeres deberán ser comunes a todos y ninguna cohabitará particularmente con ninguno de ellos (*Rep.*, V, 457). Además, será necesario establecer reglas de eugenesia para que los individuos mejores de uno y otro sexo se apareen lo más a menudo posible y los más inferiores lo hagan muy raramente. [...] Asimismo a los jóvenes que se distinguen en la guerra o en otra actividad se les otorgarán honores y recompensas, en particular el permiso de ver más a menudo a las mujeres; será éste, al mismo tiempo, un pretexto legítimo para tener de ellos la mayor cantidad posible de niños” (*ibid.*, 459 d y sig.).

Los niños, de los cuales solo se conservarán los que vengan al mundo con buena

conformación física, serán remitidos a una comisión desde su nacimiento; las mujeres en condiciones de amamantar irán a nutrir a los infantes de tierna edad, pero se deberá observar especial cuidado de que ninguna de ellas reconozca su hijo (*ibid.*, 460 b y sig.).

Esta comunidad de mujeres y de niños es la más segura garantía de concordia y de amor entre los ciudadanos; en efecto, ningún guardián podrá tratar al prójimo como a un extraño puesto que en todos aquellos que él encuentre creará ver a un hermano o una hermana, un padre o una madre, un hijo o una hija, o cualquier otro pariente en línea ascendente o descendente” (*ibid.*, 463 c).

El gobierno de la ciudad ideal estará asegurado por los filósofos, porque solo ellos conocen la verdad y el bien. El filósofo es un enamorado de la ciencia; es leal, temperante, carece de codicia y está dotado de excelente memoria. Se dice a menudo que los filósofos son inútiles para el Estado; mas el reproche debe dirigirse contra aquellos que no saben emplearlos y no contra los filósofos mismos (*ibid.*, 489 b). El filósofo es, pues, un elemento indispensable en la vida de la sociedad. Por esa causa Platón consagra los libros VI y VII de *La República* a distinguir los diferentes géneros de conocimiento, los clasifica según su respectiva profundidad, y separa cuidadosamente el verdadero saber de la opinión engañosa, a la cual están habituados los prisioneros de la caverna.

Platón da instrucciones precisas para la formación de esos filósofos tan necesarios para la existencia de la ciudad. Las ciencias que permitirán al futuro magistrado de la ciudad llevar a buen término su educación son estudiadas con detenimiento por Platón. Hallamos, ante todo, la **aritmética** (*ibid.*, VII, 522 c), que tiene el mérito eminente de obligar al alma a servirse de su sola inteligencia para alcanzar la verdad en sí. En efecto, se pueden captar los números solo por el pensamiento; no se les puede manejar en ninguna forma con los sentidos (526 a b). La **geometría** luego (526 c), en tanto «conocimiento de lo que siempre es», resulta el medio apropiado para separar el alma del mundo sensible y conducirla hacia la verdad (527 b). La **astronomía** es la ciencia que impulsa al alma a mirar hacia las alturas y tiene por objeto el ser y lo invisible (529 b); ella nos confirma en la idea de que el conocimiento no tiene nada de sensible. El filósofo deberá aprender, finalmente, esa ciencia de la armonía que es la **música**.

Mas todas estas ciencias son solo el preludio de la ciencia suprema: la **dialéctica**. La geometría y las artes a ella vinculadas conocen el ser como a través de un sueño. El dialéctico, ya lo hemos visto, es aquel que llega al conocimiento de la esencia de cada cosa (534 b), el único que posee sobre todo una “**Visión sinóptica**” (537 c) que le permite ver el mundo a la luz de la idea del Bien.

Subrayemos, para concluir este esquema sobre la organización de la ciudad ideal, que Platón no establece ninguna diferencia entre la educación de las mujeres y la de los hombres y que ambos sexos están llamados a cumplir las mismas funciones en la ciudad; y, como consecuencia, han de recibir exactamente la misma educación.

5.1. La decadencia de la ciudad

Naturalmente esta ciudad, como todo lo que nace, está sometida al tiempo y por tanto a la corrupción (*Rep.*, VIII, 546 a). Por eso debemos esperar verla declinar en el curso de la historia; hemos de presenciar cambios de Constituciones que serán provocados por la parte que gobierna cuando la división se introduzca entre sus propios miembros. El gobierno ideal del que acaba de hablarnos Platón se llama «monarquía», si uno solo manda, o aristocracia cuando las magistraturas se reparten entre varios. Vendrán luego, con el decurso del tiempo, cuatro formas de gobierno de decadencia a las cuales corresponden cuatro tipos de hombre y de ciudadano.

a) La timocracia o gobierno del honor (VII, 54 b).

Es el término medio entre la aristocracia y la oligarquía. Conserva de la primera forma el respeto a la autoridad, la aversión a las artes mecánicas, mantiene la costumbre de las comidas en común y los ejercicios gimnásticos. Sin embargo, conoce a los filósofos a través de ejemplares degenerados, no los estima suficientemente como para confiarles los cargos importantes de la ciudad y en lugar de ellos prefiere a los militares. La lucha de las razas de oro y plata —que quieren mantener la virtud y la tradición— contra la raza de hierro y bronce —absolutamente dominada por la riqueza y el afán de lucro— termina en una especie de ley agraria, a continuación de la cual comienza el régimen de la propiedad individual con la

distribución y apropiación de las tierras y viviendas. De esta manera se inicia la esclavitud de los labradores y la supremacía de los soldados, quienes abandonan los estudios y sólo se dedican a la gimnasia, a la vez que se aficionan a las riquezas.

Platón nos ofrece, con tal motivo, un retrato del timócrata, cuya permanente actualidad apenas hay necesidad de subrayar. El timócrata es más confiado en sí mismo y menos refinado por las musas; gusta de los discursos, ambiciona el poder y los honores. Funda sus pretensiones de gobernar en sus trabajos guerreros y en su talento militar. En cuanto al joven timócrata, se caracteriza también por su ambición y se forma al principio por los discursos de su madre, la que se queja de que su marido no tenga un lugar entre los magistrados, cosa que la disminuye frente a las demás mujeres; de que lo ve poco inclinado a enriquecerse, incapaz de luchar y apelar a la injuria, sea como particular en los tribunales, sea públicamente en las asambleas de ciudadanos. Ella se indigna por todo esto y dice a su hijo que su padre no es un hombre, que es demasiado blando y otras tantas quejas del mismo género” (549 c). En este ambiente se desarrolla el joven ambicioso y orgulloso que codicia obstinadamente los honores.

b) La oligarquía (555 c).

Aquí el dominio lo ejercen los ricos y se fija determinado censo para tener acceso a la magistratura. Elegir a los hombres encargados del gobierno de la ciudad de acuerdo con un régimen censatario es tan absurdo como si para dirigir las naves en el mar se designase el piloto según el censo, para excluir al carente de fortuna a pesar de los méritos que pudiese tener. Cuanto más importancia dan los hombres a la riqueza, menos la conceden a la virtud.

Hay entonces dos ciudades en la ciudad: la de los ricos y la de los pobres; mas, con estos últimos aparecen los mendigos, los ladrones los sacrílegos y los delincuentes de toda clase. El hombre oligarca solo respeta la riqueza y no se interesa más que por su fortuna, es sórdido y vive tratando de acumular tesoros.

c) La democracia (555 b).

La oligarquía ha favorecido la aparición de los parásitos, libertinos y ociosos. Finalmente la democracia se establece cuando los pobres, victoriosos de sus enemigos, asesinan a unos, destierran a otros, y se dividen por igual, con quienes quedan, el gobierno y las magistraturas; muy a menudo los mismos magistrados son designados por sorteo” (5 57 a). La consigna en tal gobierno es la libertad y cada cual lleva el género de vida que le place. “Pero no estar obligado a desempeñar un cargo en el Estado aunque se tengan méritos para ello, ni a obedecer si no se desea hacerlo, ni a hacer la guerra cuando los otros la hacen, ni a mantener la paz, si no se quiere, cuando los otros la mantienen, como tampoco verse impedido de ser juez o gobernante, si la fantasía invita a ello por más que la ley prohíba el ejercicio de la magistratura o judicatura, ¿no son ciertamente tales prácticas deliciosas y divinas en el momento?. Mas este gobierno «encantador, anárquico y pintoresco que dispensa una especie de igualdad tanto a lo que es desigual como a lo igual” representa una crisis profunda de la autoridad.

El hombre democrático se siente atraído por los placeres que no son ni naturales ni necesarios; «vive para complacer los deseos que a diario se le presentan; hoy se embriaga al son de la flauta; mañana ayunará y no beberá más que agua; tan pronto se ejercita en el gimnasio o bien está ocioso y no se preocupa por nada; algunas veces se le creería absorbido en la filosofía; a menudo es estadista, se lanza a la tribuna y habla y hace lo que le viene a la cabeza; un día envidia la condición de los negocios y se arroja en el comercio. En una palabra, no conoce ni orden ni restricción en su conducta” (561 c).

d) La tiranía (562 a).

Platón se detiene largamente en el examen de esta forma porque la Crítica a la tiranía le permitirá expresar nuevos elogios a la filosofía. Si la libertad es el bien más bello, el deseo insaciable de este bien, nacido de la indiferencia por todo lo demás, hará caer a la democracia en la tiranía. El amor por la libertad acarrea la licencia y la anarquía; los magistrados son escarnecidos; el padre se acostumbra a tratar a su hijo de igual a igual y a temerle; el hijo pierde el respeto a su padre; los maestros temen y adulan a los alumnos y éstos desprecian a sus maestros. Así, «el exceso de libertad solo puede, en consecuencia, según parece, llevar a un exceso de servidumbre, tanto en el individuo como en el Estado. Es natural, pues, que la tiranía tenga su origen exclusivamente en el gobierno popular” (564 a).

El pueblo llama entonces a algún favorito a quien coloca al frente del gobierno y cuyo

poder acrece y nutre. Este tirano «no cesa de provocar guerras para que el pueblo tenga necesidad de un jefe [. ..] y también para que los ciudadanos, empobrecidos por los impuestos, se vean forzados a ocuparse de sus quehaceres diarios y conspiren menos contra él”. Siempre obligado a fomentar conflictos bélicos, el tirano debe tener también una guardia personal que lo proteja de los ciudadanos que le odian. Los voluntarios para ese cuerpo vendrán de todas partes si se les paga bien. Llegará aun ese hombre a hacer escribir elogios sobre sí mismo y sobre su gobierno por poetas contratados.

El hombre tiránico, por su parte, se entrega a todos los deseos de la concupiscencia, a los extravíos de Eros, a extravagancias de toda clase, a la pasión desenfrenada. Se cree amo de sí mismo; mas, «el verdadero tirano es un esclavo despreciable, de bajeza y servilismo extremos” (579 d). Se considera omnipotente y pleno de voluntad cuando en realidad no muestra más que debilidad e ignorancia, porque “nadie es voluntariamente malo” (*Timeo*, 86 e); en efecto, solo por alguna disposición maligna del cuerpo o como consecuencia de una educación descuidada puede el vicioso llegar a tal condición. El perverso es un ignorante que se separa del bien porque no lo conoce; lo que toma por voluntad no es más que la caricatura de ésta: un deseo que lo encadena y del cual no es el amo.

JEAN BRUN, *Platón y la academia*. Buenos Aires, Eudeba, 1961

2. —Doncs bé, estimat, Glaucó, havem d'aplicar integra aquesta al·legoria al que anteriorment ha estat dit, comparant la regió que es manifesta per mitjà de la vista amb l'estatge-presó, i la llum del foc que hi ha en ella amb el poder del sol; compara, per altra banda, l'ascens i contemplació de les coses de dalt amb el carni de l'ànima vers l'àmbit intel·ligible, i no t'equivocaràs quant al que estic esperant, i que és el que desitges de sentir. Déu sap si això és realment cert; en tot cas, el que a mi em sembla és que allò que dins del cognoscible es veu al final, i amb dificultat, és la Idea del Bé. Un cop percebuda, ha de concloure's que és la causa de totes les coses rectes i belles, que en l'àmbit visible ha engendrat la llum i el senyor d'aquesta, i que en l'àmbit intel·ligible és senyora i productora de la veritat i de la intel·ligència, i que és necessari de tenir-la en vista per a poder obrar amb saviesa tant' en l'esfera privada com en la pública.

PLATÓ, *La República*, 517 b-c

3. —Per consegüent, el mètode dialèctic és l'únic que marxa, cancel·lant els, supòsits, fins al principi mateix, a fi de consolidar-se allí. I el dit mètode empeny de mica en mica l'ull de l'ànima, quan està submergit realment en el fang de la ignorància, i l'eleva a les altures, emprant com a assistents i auxiliars per a aquesta conversió les arts que havem descrit. Aqueixes, moltes vegades les havem anomenades «ciències», per costum, però caldria donar-los un nom més clar que el de «opinió» però més obscur que el de «ciència»

PLATÓ, *La República*, 533 c-d

4. L'ànima, doncs, essent immortal i havent nascut molts cops, i havent vist efectivament totes les coses, tant les d'ací com les de l'Hades, no hi ha res que no hagi après; de manera que no hi ha de què estranyar-se si és possible que recordi, no sols la virtut, sinó la resta de les coses que, per cert, abans també coneixia. Estant, doncs, la natura tota emparentada amb si mateixa, i havent-ho l'ànima après tot, res no impedeix que el qui recordi una sola cosa això que els homes anomenen aprendre—, trobi ell mateix totes les altres, si és valerós i infatigable en la recerca. Car; en efecte, cercar i aprendre no són res més, en suma, que una reminiscència..

En conseqüència, no havem de deixar-nos persuadir per aqueix argument erístic. Ens faria tornar indolents, i és propi dels febles escoltar les coses agradables; aquest altre, per contra, ens fa laboriosos i indagadors. I perquè confio que és veritable, vull cercar amb tu en

què consisteix la virtut.

PLATÓ, *El Menó*, 81 c-e

5. Quin és l'ésser etern que no neix mai i quin és aquell que neix sempre i no existeix mai? El primer és après per la intel·ligència i el raciocini, perquè és constantment idèntic a ell mateix. El segon és objecte de l'opinió unida a la sensació irracional, ja que neix i mor; però no existeix mai realment.

D'altra banda, tot allò que neix, neix necessàriament per l'acció d'una causa, perquè és impossible que, sigui el que sigui, pugui néixer sense causa. Així doncs, cada vegada que el demiürg amb els seus ulls sempre fixats en el que és idèntic a ell mateix, se serveix d'un model d'aquesta classe, cada vegada que ell s'esforça a realitzar en la seva obra la forma i les propietats d'allò, tot el que produeix d'aquesta manera és necessàriament bell i bonic (...)

Ara bé, si el cosmos és bell i el demiürg és bo, és evident que posa la mirada en el model etern. En cas contrari, cosa que no podem suposar, hauria mirat el model nascut. És absolutament evident per a tots que ha tingut en compte el model etern. I això perquè el cosmos és allò més bell de tot el que ha estat produït, i el demiürg és la més perfecta i millor de les causes. I, consegüentment, el cosmos fet en aquestes condicions ha estat produït d'acord amb allò que és objecte d'intel·lecció i reflexió i és idèntic a si mateix.

Ara bé, si això és d'aquesta manera, resulta també absolutament necessari que aquest món sigui la imatge d'un altre món.

PLATÓ, *Timeu*, 28 a-c

6. Tampoc la bellesa no es mostrarà a ell, poso per cas, com un rostre, unes mans, ni cap altra cosa de les quals participa el cos, ni com un raonament, ni com un coneixement, ni com res que existeixi en un altre ésser —per exemple, un de vivent, a la terra, al cel o en un altre ésser qualsevol— sinó la pròpia bellesa en si que sempre és en relació a ella mateixa específicament única, en tant que totes les coses belles en participen de tal manera que, encara que neixin i morin les altres, ella no augmenta en res ni disminueix en res ni pateix res en absolut.

Així doncs, quan a partir de les realitats visibles hom s'eleva a mercè del recte amor dels joves i es comença a contemplar la bellesa d'abans, hom és, podem dir, a punt d'arribar a la meta. Heus ací, doncs, el recte mètode d'afrontar les qüestions eròtiques o de ser conduït per altri: començar per les coses belles d'aquest món tenint com a fi aquella bellesa en qüestió i, servint-se'n com a escales, anar ascendint constantment, anant d'un sol cos a dos i de dos a tots els cossos bells i dels cossos bells a les belles normes de conducta, i de les normes de conducta a les belles ciències, fins acabar, partint d'aquestes ciències, en aquella ciència d'abans, que no és ciència d'altra cosa sinó de la bellesa absoluta, i arribar a conèixer, finalment, el que és la bellesa en si: aquest és el moment de la vida, oh estimat Sòcrates!, va dir l'estrangera de Mantinea, en què més que en qualsevol altre adquireix valor la vida de l'home: quan contempla la bellesa en si.

PLATÓ, *El convit*, 210 - 211

7. Ara bé, havem d'afirmar que la intel·lecció i l'opinió són dues coses distintes, car tenen orígens distintes i es comporten de maneres distintes. La primera d'elles, la intel·lecció, es produeix en nosaltres per acció de l'ensenyament científic; la segona es produeix en nosaltres per la persuasió. La primera va sempre acompanyada d'una veritable demostració, la segona no comporta demostració. L'una és increbantable per la persuasió; l'altra pot ésser modificada per aquesta. Cal dir encara que tot home participa de l'opinió mentre que de la intel·lecció participen els déus i, entre els homes solament una categoria numèricament reduïda.

PLATÓ, *Timeu*, 51 e

8. —Aleshores, ho farà de la manera més pura el qui en rigor màxim vagi amb el seu pensament sol vers cada cosa, sense servir-se de cap visió en reflexionar, ni arrossegant cap altra percepció dels Sentits en el seu raonament, sinó que, fent servir solament la intel·ligència pura per si mateixa, intenti d'atrapar cada objecte real pur, prescindint tant com se pugui dels ulls, les orelles i, en un mot, del cos sencer, perquè el confon i no deixa a l'ànima adquirir la veritat i el saber quan se li associa? No és aqueix, Símmies, més que cap altre, el qui assolirà el real?

* * *

—I si és que després d'haver-los adquirit abans de néixer, penso, en néixer els perdérem, i acabat en emprar els nostres sentits respecte a aqueixes mateixes coses recuperem els coneixements que en un temps anterior ja teníem, per ventura el que anomenem aprendre no seria recuperar un coneixement ja familiar? Anomenant-lo recordar, l'anomenariem correctament?

—Per descomptat.

* * *

De cap manera, estimats Cebes i Símmies. El que passa, segur, és el següent: que se separa pura, sense arrossegar res del cos; quan ha passat la vida sense comunicar-se amb ell per la seva pròpia voluntat, sinó defugint-lo i concentrant-se en si mateixa, ja que s'hi havia exercitat contínuament, la qual cosa no significa res més, sinó que estigué filosofant rectament i que de debò s'exercitava a estar morta amb soltesa. O és que no ve a ésser això la preocupació de la mort?

PLATÓ, *Fedó*, 65 - 81

9. Quant a l'indret supracelstial, mai cap poeta dels d'aquí l'ha cantat de manera digna, ni mai no el cantarà. Però el fet és —si efectivament ens hem d'atrevir a dir la veritat, especialment quan parlem de la Veritat— que en aquest indret habita la substància sense forma ni color, però que existeix realment i que constitueix l'objecte del coneixement vertader, visible per al pilot de l'ànima, la raó. I, essent que la ment de la divinitat s'alimenta de raó i de coneixement pur, i també tota ànima que desitja rebre l'aliment que li correspon, en veure al cap del temps l'Ésser, l'estima, i contemplant la veritat s'alimenta i és feliç, fins que el moviment de rotació, en haver-se acomplert un cicle, la retorna al mateix punt. En el transcurs del seu viatge circular contempla la justícia en si, la prudència i el coneixement però no aquell coneixement que s'apropa del procés generatiu, ni aquell altre que varia en referir-se als diferents objectes que ara nosaltres anomenem éssers, sinó el coneixement que versa sobre l'Ésser que existeix realment... (...). Car, en efecte, que l'home exerciti la seva comprensió basant-se en el que anomenem «idea» i que procedeixi a partir de percepcions múltiples vers una representació única assolida per mitjà del raonament. I aquesta representació és la reminiscència del que en altre temps la nostra ànima va veure mentre caminava al costat de la divinitat, contemplant des de dalt les coses que ara diem que «són», i enlairant la mirada vers el que «és» realment. Per això justament la ment del filòsof és l'única que... en la mesura que li és possible, sempre roman, en el record, al costat d'aquelles realitats prop de les quals la divinitat assoleix el seu caràcter diví. I l'home, si sap fer un bon ús d'aquestes reminiscències i s'inicia contínuament en els misteris perfectes, ell sol aconseguirà de ser realment perfecte. En defugir les preocupacions humanes i apropar-se al que és diví, aquest home es converteix en objecte de menyspreu per part de la multitud com si fos un orat, però la multitud ignora que la divinitat el posseeix.

PLATÓ, *Fedre*, 247 - 249.