

# **PLATÓ I LA CRISI DE LA POLIS**

Aproximació al Llibre VI i VII de  
**“LA REPÚBLICA”**  
(506b-521b)

**JOSEP ANTONI BERMÚDEZ I ROSES**

Josep Antoni Bermúdez i Roses  
Material elaborat per a ús de les seues classes.  
Setembre de 2017



Aquesta obra està subjecta a una  
llicència de  
[Reconeixement-NoComercial-  
CompartirIgual 4.0 Internacional de  
Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

# ÍNDEX

<b>1.- LA GÈNESI DE LA FILOSOFIA PLATÒNICA.....</b>	<b>5</b>
1.-1 Contextualització.....	5
1.-2 Les seues obres: els diàlegs.....	6
1.-3 Les etapes del seu pensament.....	8
1.-4 Les influències de Plató.....	9
1.-5 Els inicis de la seua filosofia.....	15
1.-6 Les Idees o Formes.....	17
1.-7 La Teoria de les Formes (sols com presentació).....	18
<b>2.- LA SEUA OBRA LA REPÚBLICA.....</b>	<b>21</b>
2.-1 La República i el seu objectiu.....	21
2.-2 El Llibre VI en relació amb la problemàtica de l'obra.....	22
2.-3 El Llibre VII en relació amb problemàtica de l'obra.....	23
2.-4 La nostra aproximació.....	25
<b>3.- EL MITE DE LA CAVERNA I EL DUALISME PLATÒNIC.....</b>	<b>27</b>
3.-1 Seccions I i II. L'al·legoria o mite de la caverna.....	27
3.-1.1 Claus d'interpretació del mite.....	28
3.-2 Secció III. Interpretació platònica del mite.....	34
3.-2.1 Interpretació epistemològica del mite.....	35
<b>4.- EL LLIBRE VI I EL PROBLEMA DEL CONEIXMENT DEL BÉ.....</b>	<b>37</b>
4.-1 Més enllà del Sòcrates històric.....	37
4.-2 Una resposta compromesa.....	38
4.-3 L'al·legoria del sol: un interpretació de la Idea de Bé.....	39
4.-3.1 El dualisme platònic segons l'al·legoria de la línia.....	42
4.-3.2 Aplicació de l'al·legoria de la línia al mite de la caverna.....	48
4.-3.3 La problemàtica connexió dels dos móns.....	49
4.-3.4 L'antropologia platònica: la teoria de l'ànima.....	51
<b>5.- EDUCACIÓ I POLÍTICA AL LLIBRE VII.....</b>	<b>55</b>
5.-1 L'educació per a Plató: correcció de la nostra ànima, no imposició de coneixements.....	55
5.-2 El filòsof i la comunitat.....	60
5.-2.1 La teoria política platònica.....	62
<b>6.- ANNEX: TEXTOS COMPLEMENTARIS.....</b>	<b>65</b>
<b>7.- BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>79</b>



## 1.- LA GÈNESI DE LA FILOSOFIA PLATÒNICA.

### 1.-1 Contextualització.

Abans de poder entrar a treballar i analitzar el text de Plató, el final del Llibre VI i l'inici del Llibre VII de *La República*, cal que ho contextualitzem una mica, indicant a quina problemàtica respon tant aquesta obra, com, en general, tota la filosofia de Plató. Sabem bastant coses de la vida d'aquest filòsof, informacions, però, que ara no ens interessen. En tot cas indicar tan sols dues coses. La primera, més bé anecdòtica, és saber que Plató no era el seu nom, sinó el sobrenom que significava “*el d'amples esquenes*”; el seu nom real era **Aristocles**. La segona matisació a fer, que és la que sí té més importància filosòfica, és ubicar-lo temporalment i geogràficament. Coneixem que nasqué cap a l'any 427 abans de Crist a **Atenes** i que morí, també allí, en

el 347 a. de C. En definitiva, la filosofia platònica discorre durant la primera meitat del segle IV abans de Crist i es troba profundament vinculada a la ciutat d'Atenes, tot i que no sempre hi residí.

Cal saber que els segles V i IV abans de Crist són els segles de

major esplendor en l'antiga Grècia. Històricament aquest període es designa com a la **Grècia Clàssica**. És durant aquests segles quan es genera i configura la filosofia grega i, per tant, la filosofia occidental. La societat grega ha deixat de ser una societat de caire rural, governada pel rei i per la noblesa, que era la forma d'organització social de l'època anterior, època coneguda com a la **Grècia Arcaica** i que comprén des del segle XII fins el segle VI a. de C. Ara, però, ha passat a convertir-se en una societat diguem-ne “*urbana*”. Aquesta nova societat troba una forma nova de convivència, la **polis**. En el pas de la **Grècia Arcaica** a la **Grècia Clàssica** feu també aparició una nova forma de govern, promoguda especialment pel que es podria anomenar la “*burgèsia grega*”: la **democràcia**. No obstant això, l'aristocràcia

continuà mantenint el seu poder, i un fet que ho demostra és que el propi Plató –fill de família aristocràtica i descendent dels darrers reis d'Atenes– dedicà gran part de l'obra de *La República* precisament a realitzar una crítica dels prejudicis que aquesta forma de governar, la democràcia, té tant per als

Inicialment Plató no tenia intenció de dedicar-se a la filosofia, sinó més bé a la política, però esdeveniments posteriors –com la mort de Sòcrates– el feren decantar-se per la primera. No obstant això, podem dir que influí en la política des de la filosofia en general i fins i tot va intentar posar en pràctica les seues teories polítiques a Siracusa en tres ocasions, amb rotunds fracassos. Per tal de conèixer mínimament les dades biogràfiques més importants remetem al lector a l'apartat “*Biografia de Plató*” del capítol 1 de BRUN, Jean: “*Plató i la Acadèmia*”, i recollit com a **TEXT 1** a l'ANNEX DE TEXTOS (*videre* pàg. 65)

## EL CONCEPTE DE “PÓLIS”

El concepte grec de “*pólis*”, com gran part dels conceptes originals grecs, és de difícil traducció, no tant perquè no tinguem paraules per traduir-lo, sinó perquè les que tenim, donada la distància temporal i cultural, tenen matisos molt diferents. Així, dir que *polis* significa *ciutat, estat o comunitat*, és pràcticament el mateix que no dir res. És per això que, en aquest cas, per albirar aquest concepte hom pot efectuar la lectura “*La ciudad como comunidad política*” capítol 1 del llibre de CALVO, Tomás: “*De los sofista a Platón: política y pensamiento*” i recollit com a **TEXT 2** a l’ANNEX DE TEXTOS (*videre* pàg. 67).

En aquest text, a més d’explicar-nos el significat d’aquest concepte, se’ns mostra també la convicció grega de l’home com a un “*animal polític*” que exclusivament podia viure en comunitat, és a dir, en una *polis*.

individus, com per a la pròpia *polis*.

Juntament amb l’aparició d’una nova forma d’organització social –la *polis*– i d’una nova forma de govern –la democràcia– l’absència tant d’una casta sacerdotal com d’uns dogmes religiosos concrets afavorí aquesta esplendor cultural grega al permetre el sorgiment de la racionalitat i l’ús de la raó superador de la fe i la creença. En definitiva, el període de la Grècia Clàssica en la qual visqué Plató fou el resultat d’un grans canvis –religiosos, polítics, culturals, socials...– que durant mig mil·lenni s’anaren produint lentament a Grècia.

### 1.-2 Les seues obres: els diàlegs.

Al contrari del que passa amb els filòsofs anteriors a ell, dels quals quasi no es conserven fragments, Plató és el primer autor de la filosofia del qual ens han arribat tots els seus escrits, que en són vint-i-vuit, a més d’algunes cartes. En el seu

“*De todo esto es evidente que la ciudad (polis) es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal social (zoon politikón)*”

ARISTÒTIL, *Política*, 1253a

cas, més bé passa el contrari, que hi ha obres que, tot i que tradicionalment se li atribueixen a ell, es dubtós que ell siga l’autor; hi ha d’altres que, tot i que se li atribueixen en realitat no són d’ell, sinó apòcrifes. En concret, com hem dit, són vint-i-vuit les obres de les que no hi ha cap dubte. A excepció de l’*Apologia de Socràtes* –i les *Cartes*– estan escrites en forma de *diàleg*. Que açò siga així no es deu únicament a consideracions estilístiques, sinó també, o principalment, a un plantejament filosòfic. Per a Plató, i en general per a un grec atenenc, la base de la filosofia és la comunicació, el debat, en definitiva, el *diàleg*; però no tant el *diàleg* amb l’altre, que també, sinó com veurem, **el *diàleg de l’ànima amb si mateixa***, un *diàleg* en què l’ànima es va transformant i va adquirint “*coneixement*”.

Curiosament el primer filòsof amb majúscules, el primer del qual conservem les seues obres per escrit, criticava la escriptura. Al seu

La *polis*, forma d’organització política pròpia del període clàssic, i que és la que Sòcrates i Plató conegueren, començava a entrar en crisi; de fet, unes dècades després de la mort de Plató aquesta forma de convivència i organització desapareixeria per donar pas al gran imperi d’Alexandre Magne de la *Grècia Helenística*. *Videre* GUTRIE, W. K. C.: “*Los filósofos griegos*.” Madrid: Fondo de Cultura Económica, Breviarios 88, desena reimpressió, 1933, pàg. 84 i següents.

diàleg –escrit– anomenat *Fedre* (*Fedre*, 274e i següents.) condemna l'escriptura donat que, en lloc de ser un “*pharmakon*”, una medicina per a la memòria que beneficie a qui la “*pren*”, el que fa és provocar l'efecte contrari: oblit i descuit en qui confia en les paraules escrites (274e-275b). Pensem que aquestes cobren vida, però realment, diu Plató, són *testimonis muts que mai contesten* (275d). Per a Plató

la filosofia no consisteix en el recurs a l'escriptura, no podem prendre seriosament la filosofia escrita sobre les coses vertaderes perquè és com *escriure-les en l'aigua* (276c). La filosofia escrita no és més que un simple reflex de l'autèntica filosofia. Com veiem, la filosofia no consisteix més que en un diàleg, en una *re-flexió* contínua de l'ànima amb si mateixa sobre el que ella sap.

Ara bé, tot i la comdemna a l'escriptura, Plató se n'adonà que la filosofia devia fer servir aqueix mitjà supletori que eren les paraules escrites. I la millor manera de fer-ho era conservar, en la mesura que fos possible, aqueixa vivacitat que el diàleg parlat contenia. És per això que les seues reflexions per escrit no podien adoptar altra forma que la del diàleg.

Tampoc és d'estranyar que adoptés aquest estil, donat que el diàleg era el fonament de la vida pública grega, el fonament d'un pensament compartit i democràtic.

És més, la importància del diàleg també era central en l'*Acadèmia*, la intitució fundada per ell

*“Així doncs, el qui creu que deixa al seu darrere un art consignat en lletres i el qui al seu torn el rep amb la idea que d'aquestes lletres sortirà quelcom de clar i de sòlid, ambdós són sense cap dubte molt ingenus i desconeixen certament la predicció d'Ammon, creient que les paraules escrites són qualche cosa més que un mitjà supletori, per a aquell qui ja les sap, de recordar les coses que estan escrites.”*

PLATÓ, *Fedre*, 275e

per ensenyar filosofia, i on exposava les seues idees per ser discutides amb els seus deixebles. Però no ens enganyem, aquest plantejament no es tampoc original de Plató. El seu gran mestre del qual després parlarem, *Sòcrates*, ja considerava que la filosofia únicament podia ser concebuda com a diàleg; i fou tan coherent que es dedicà a filosofar per les places i carrers d'Atenes

negant-se a escriure res.

Per això hem de tenir clar que, en realitat, Plató no fa més que continuar l'estela deixada per Sòcrates a l'atribuir als seus diàlegs les dues mateixes funcions que aquest li atribuïa al diàleg parlat. Aquestes funcions són les següents:

La primera sol ser la denominada *ironia socràtica* (que ve del grec “*eironeia*” i significa qüestionament). Aquesta consisteix en mostrar la ignorància de l'altre aconseguint que qüestione tot allò que tenia per segur. Es tracta que l'interlocutor, que primer afirmava una cosa (A), acabava, després de les insistents preguntes de Sòcrates, contradint-se a si mateix, arribant a afirmar el contrari del principi (no A).

L'altra és la funció **maièutica** (paraula grega que significa “donar a llum”). El diàleg serveix per generar coneixement conjuntament. Aquest és entès com un camí, com un procés de construcció, de generació. Plató connecta ací el pensament amb la forma dialògica en què aquest sorgeix, ja que es pensa discutint, o bé amb el altres, o bé amb si mateix.

Podem concloure, doncs, que tant Sòcrates com el seu deixeble Plató conceben el diàleg com el *punt de trobada* i de conjunció tant del **pensament** com del **llenguatge**, donat que tots dos són inseparables. El pensament és una tensió constant, un esforç, un diàleg amb si mateix. (D'ací sorgirà el mot *dialèctica* del qual parlarem més endavant).

És més, el concepte grec de **logos**, paraula grega que més val no traduir, significa tant *llenguatge/paraula* com *raó/raonament*: És el punt de contacte no sols entre els interlocutors del diàleg, sinó també el pont entre cadascú i aquelles veritats que, malgrat no poder descobrir fàcilment i directament, són, però, les úniques que poden ser anomenades *veritats*. Unes veritats que Plató no pot més que considerar universals. En definitiva, el *logos*, que és manifesta a través del diàleg, és el **nexe** amb allò **immortal** –mot que per a un grec designava allò *diví*, allò *universal*, allò *invariable*, allò *vertader*; o dit d'altra manera: **el logos obri la nostra ment a la regió de la veritat**.

Pel que fa als diàlegs platònics indicar que quasi molts d'ells tenen un plantejament comú: es tracta d'un diàleg entre dos o més interlocutors

que tenen posicions diferents sobre diversos temes filosòfics (el coneixement, la veritat, la bellesa, l'amor...). En la majoria dels diàlegs, i tal com és el cas del l'obra que nosaltres anem a estudiar, l'interlocutor principal sol ser el seu mestre Sòcrates. En general, encara que no sempre, aquest representa el punt de vista platònic que és la “*vertadera filosofia*”. Els interlocutors d'aquest sovint solen ser, o bé principiants en la filosofia, o bé *sofistes* –dels que tot seguit parlarem. Pel que fa a **La República** sols al llibre I apareixen Sòcrates discutint amb altres personatges, en especial amb el sofista Trasímac, què és la justícia, però a partir del llibre II desapareixen aquests personatges i únicament resten, com a interlocutors de Sòcrates, Adimant i Glaucó que, estant present en la conversa, no havien intervé encara. Aquests eren els germans de Plató, els quals tot i que al principi d'aquest Llibre II, sí que plantejen arguments i objeccions prou elaborades sobre la qüestió de la justícia, aviat queden relegats a simples “convidats de pedra” que es dediquen a escoltar i a asentir. En concret en el fragment que nosaltres anem a llegir intervindran inicialment els dos (Llibre VI), tot i que posteriorment (Llibre VII) l'únic que quedarà com a interlocutor serà Glaucó, el menor dels germans.

### 1.3 Les etapes del seu pensament.

Habitualment els diàlegs de Plató solen estar dividits en quatre grups, que representarien quatre etapes diferents del seu pensament:

1. **Diàlegs de joventut:** *Apologia de Sòcrates, Critó, Protàgores...*



2. **Diàlegs de transició:** *Gòrgies, Menó, Híppies menor...*
3. **DIÀLEGS DE MADURESA:** *LA REPÚBLICA, Banquet, Fedó i Fedre.*
4. **Diàlegs de vellesa:** *Teetet, Parmènides, Sofista...*

Les nomenclatures d'aquests grups són, de per si, clarividents. Com podem endevinar, als primers diàlegs –de joventut– no hi haurà pràcticament aportació filosòfica platònica, sinó que aquest es dedicarà a recollir la filosofia del seu mestre Sòcrates i la dels seus adversaris, el sofistes. Als antípodes estarien els darrers diàlegs, el de *vellesa*, caracteritzats per ser profundament crítics amb la seua pròpia obra; en ells Plató esdevé el crític més ferotge de les pròpies proposicions. Entre ambdós tindríem, primerament, una sèrie de diàlegs, els de *transició*, on es prefiguraria la seua filosofia. I a continuació estarien aquells diàlegs que constitueixen el nucli central de la seua filosofia: **els diàlegs de maduresa**. A aquest darrer grup pertany l'obra que a nosaltres ens ocupa i preocupa, *La República*. Així doncs, podem intuir que anem a llegir un diàleg en el qual trobarem la filosofia platònica en “*estat pur*”, en el qual descobrirem una concepció filosòfica madurada, reflexionada i bastida de manera personal i innovadora en la història del pensament grec i occidental. Afegir-hi simplement que, probablement, aquesta obra siga, no sols l'obra

No és possible ací, per qüestions d'espai, començar per fer una introducció general al context en què naix la filosofia a Grècia, i que consisteix en el pas d'un pensament *mític* a un *lògic*. Per aprofundir aquesta qüestió és útil la lectura del capítol titulat "*Del mito al logos*" del llibre de MOREY, Miguel: "*Los presocráticos*." Barcelona: Montesinos Editor, Biblioteca de divulgación temática 3, 2ª edició, 1981, pàg. 12-23.

més coneguda del filòsof grec, sinó també la més representativa.

#### 1.-4 *Les influències de Plató.*

Certament la filosofia platònica representà una novetat radical en l'aleshores curta història de la filosofia. El seu sistema es configura com això, com una filosofia unitària que respon a múltiples i diverses qüestions. Però que la seua filosofia siga novedosa no significa que sorgira del *no-res*. Plató

fou un bon coneixedor de la filosofia del seus predecessors, i la seua teoria intentà contestar als interrogants i preocupacions que altres havien posat damunt la taula. A guisa de resum oferim al lector una escurta presentació dels filòsofs que precediren a Plató i que més van influir en la seua filosofia.

- **Els "físics" jònics** Aquests són considerats els primers filòsofs grecs, els quals, després de la decadència de la visió mítica, intenten donar una explicació sobre el món no de caire sobrenatural sinó *física* i material. D'ací que Aristòtil els designara com a "*physikoi*", els interessats per la "*physis*" –*natura* en grec. Es pregunten per què la *naturalesa* es desenvolupa, per què és canviant; cerquen, en definitiva, la *causa material* dels canvis naturals: què hi ha en la matèria que fa que s'autodetermine i es transforme contínuament? Cal dir que no fan distinció encara en-

### LA NOVETAT DELS “PHYSIKOI” JÒNICS.

Per entendre per què aquests primers filòsofs foren considerats com a això, com a filòsofs, tan sols cal llegir aquestes poques línies del millor historiador de la filosofia grega. El pensament mític i religiós explicava el canvi del món, del que passa ací, externament. Així, per exemple, el canvi d'estació s'explica a partir d'esdeveniments *extramundans*, mitològics –el rapte de Persèfone per part d'Hades. Però amb els *físics jònics* el plantejament ja canvia:

*“Ellos creían que el mundo surgió de una unidad primigenia y que esa sustancia única continuaba siendo la base permanente de todo su ser, aunque entonces se mostrase en formas y manifestaciones diferentes. Los cambios eran posibles gracias a un movimiento perpetuo de la materia primaria, debido no ningún agente externo, sino tan sólo a la capacidad de movimiento inherente a su propia escena.”*

GUTHRIE, *Los filósofos griegos, op. cit.*, pàg. 18.

tre matèria i forma, ni entre matèria i vida. **Busquen un principi rector –en grec “arkhé”– per sota del canvi que l'explique.** Igual que al segle V a. de C. s'havia trobat una manera racional d'ordenar la convivència, la *polis democràtica*, ells consideraren que també calia trobar una explicació racional, i ja no sols miticoreligiosa, de l'ordre de la *physis*.

- **Parmènides i Heràclit:** Són prou més especulatiu que els seus predecessors i se separen de la tradició física i materialista. Plantegen el problema de l'“esdevenir”, del canvi, sense preguntar-se, com els anteriors, per una causa o substrat material. En relació amb les coses existents es pregunten, no de “què estan fetes”, sinó *per què, malgrat el canvi constant, continuem considerant una cosa com a la ma-*

És recomanable realitzar la lectura del poema de Parmènides i d'alguns dels aforisme d'Heràclit que trobareu a **DIVERSOS AUTORS: “La sabiduría presocrática.”** Madrid: Sarpe, Los grandes pensadores, 75, 1985.

teixa cosa. La seua preocupació és una preocupació relativa a l'ésser –tècnicament diríem *ontològica*. Tots dos plantegen el **problema de la identitat** però donen solucions radicalment oposades .

*“Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobrevien por la discordia y la necesidad”*

**HERÀCLIT, fragment 80.**

**Heràclit** (l'obscur):

Aquest afirma que les coses són canviants i idèntiques al mateix temps – *unitat de contraris*, d'ací que parle d'una lluita *dialèctica de contraris: tot es produeix mitjançant una lluita de contraris*; aquests apareixen com a relatius; intercanvi continu entre ells. És considerat , per açò, el fundador o iniciador de la *dialèctica*, que després també adoptarà Plató. No es pot, doncs, separar una part canviant d'altra que roman – aforisme del riu, essent el llenguatge o la raó humana –logos– qui

*“Aguas distintas fluyen sobre los que entran en los mismos rios, Se esparce y... se junta... se reúne y se separa... se acerca y se va.”*

**HERÀCLIT, fragment 12.**

copsa el canvi i la permanència. Ja no fa referència a un "arkhé" extern, sinó que introdueix per primera vegada el concepte de "logos", principi que tot ho governa com a mesura o proporció. Aquest logos uneix les coses i l'home que les pensa a través seu. El logos és present tant al mateix esdevenir com a l'interior de l'home, essent ell qui governa les coses i els pensaments humans. Però el logos, principi i llei de les coses i l'univers, és copsable pel pensament, per la raó de tothom. Tot i que Plató descarta el plantejament global d'Heràclit envers el problema del l'esdevenir –situant-se més a prop de Parmènides– admetrà en la seua filosofia la caracterització del món sensible com a canviant, i admetrà també el plantejament dialèctic de la filosofia heraclitiana. Heràclit, en definitiva, desplaça el centre d'interés de la reflexió filosòfica cap a un nou punt.

#### Parmènides:

La seua filosofia ens ha arribat a nosaltres sota la forma d'un poema. En ell planteja l'existència de dues vies per les que pot anarhi el pensament. La primera és la de la **veritat** –immortal–, la del saber; l'altra és la de l'**opinió** –mortal–, vinculada a l'aparença. El problema que planteja és lògic i ontològic, però extrau conseqüències epistemològi-

ques: **les coses no poden ser iguals i canviant al mateix temps**, ja que açò és un contradicció en els seus propis termes. Per això afirma el següent principi: "El ser és i el no-ser no és" –principi de no contradicció. Situante-se, doncs, al pol oposat d'Heràclit nega que es pugua pensar o conèixer el món de l'aparença, el món sotmés al canvi constant; *desacredita tot allò referent als sentits*, refusant per tant tot saber sobre la "physis". Podem dir, en definitiva, que allò múltiple queda exclòs. Con veurem a les primeres pàgines del Llibre VII aquest descrèdit del món dels sentits és el punt de partença del plantejament platònic.

Parmènides considera que sols l'ús de la raó ens deixa conèixer l'ésser, ja que aquest sols pot ser pensat. Ara bé, aquest autor va un pas més enllà del que nosaltres aniríem i **dóna una existència real a l'ésser**. Confon l'ús predicatiu del verb *ser* amb l'ús existencial i considera que l'ésser, en tant que objecte de pensament, no és sols una categoria lingüística, sinó que a més existeix en si. La filosofia platònica és considerada per molts com una

*“Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo.”*

**PARMÈNIDES, fragment 2**

### EL PARRICIDI DE PARMÈNIDES

Tot i que inicialment el plantejament filosòfic de Plató intenta mantenir-se fidel a les premisses parmenidians, als diàlegs de maduresa emprén un revisió radical de la tesi de Parmènides. Açò es pot veure perfectament al seu diàleg *El sofista*, també conegut per *Del ser*, on es manifesten les contradiccions que sorgeixen de l'afirmació de l'existència del ser com un valor absolut i estàtic (236d-242b). En tal diàleg Plató es veu obligat a posar en boca d'un foraster d'Elea –de la mateixa ciutat que Parmènides– la necessitat de revocar el plantejament del *pare Parmènides*. Aquest fragment és conegut com el *parricidi de Parmènides*.

Sobre aquest problema de l'ésser i del distanciament de Plató respecte Parmènides es pot veure BRUN, *op. cit.* pàg. 79-89.

revisió d'aquest plantejament parmenidià, revisió que en lloc d'afirmar l'existència d'un ésser abstracte i indeterminat com en Parmènides, afirma l'existència del que després qualificarem com les *Idees* o les *Formes*. En definitiva Plató concreta –i diversifica– aqueix ésser de Parmènides, distanciant-se així en part del plantejament d'aquest.

- **Pitagòrics.** Simplificant, podem dir que són els que "inventen les matemàtiques", tal com les coneixem, en descobrir uns ens ideals, els nom-

bres. No sols són considerats un corrent filosòfic, sinó també una mena de societat religiosa que veu en el coneixement un element de **salvació** i **purificació**. Per a ells la filosofia i l'estudi dels nombres introdueix l'ànima en una **harmonia** o concordança d'elements contradictoris –els nombres parells i senars. A més a més, els nombres no són per a ells sols ens formals o ideals, sinó que també constitueixen la matèria de l'univers, allò del que estan constituïdes totes les coses; els identifiquen amb figures geomètriques tridimensionals que serien una mena d'"àtoms".

*“FORASTER.- Doncs bé: et demanaré un favor més gros.*

*TEÈTET.- Quin?*

*FOR.- Que no em creguis que sóc capaç de cometre com una mena de parricidi.*

*TEÈTET.- Què?*

*FOR.- Efectivament: per a defensar-nos ens cal comprovar el principi del pare Parmènides, i obligar, el que no és, que d'alguna manera sigui, i recíprocament, que el que és, d'alguna manera no sigui.*

PLATÓ, *El sofista*, 241d.

- **Sòcrates.** Fou el mestre de Plató i qui l'inicia a la filosofia. Sempre fou admirat per Plató i tota la seua obra és una mena d'homenatge a ell. És pot dir que, sens dubte, fou la seua major influència. S'oposà durant tota la seua vida al relativisme dels sofistes **cercant unes definicions universals dels valors i conceptes morals i estètics**. Recercà sempre l'excel·lència o virtut –"areté"– de l'individu, és a dir, la seua preocupació és bastir una reflexió o un coneixement

### EL CONCEPTE GREC D'“ARETÉ”

La paraula grega “areté” és altra paraula que presenta problemes de traduccions. La traducció literal és la de *virtut*. Aquesta traducció comporta avui en dia una forta càrrega moral, càrrega que en un principi no tenia. Més bé caldria traduir-la per “*excel·lència*”. Així, hom podria parlar de l'areté –l'excel·lència– d'un bon medicament per curar tal malaltia, en comparació amb un altre que no la cura; o de l'areté d'un mecànic en el seu ofici. En definitiva, l'areté és l'excel·lència d'una cosa o persona per complir correctament certa funció –en el nostres exemples curar i arreglar.

Però el problema es planteja a Grècia quan a partir de Sòcrates hom emprà la paraula *areté* amb relació a què és *ser humà*; i si bé tots sabem en què consisteix ser mecànic o metge, no està tan clar què és això de la virtut o excel·lència humana. La filosofia, tant de Sòcrates com la de Plató, consisteix en esbrinar quina és l'areté humana, que de cap manera és pot confondre amb l'areté que buscaven els sofistes. Simplificant la cosa podem dir que, aquests, com a educadors que vingueren a ser, entenien que l'excel·lència consistia en ser el *millor*, el més *poderós* i *fort*; i, en una societat democràtica com l'existent, aquesta excel·lència era concebuda com destacar en l'ús de la paraula i en l'exercici de la política. Però per a Sòcrates, i per a Plató posteriorment, ser humà no es podia reduir a açò.

Sobre el concepte d'areté hom pot consultar GUTRIE, W. K. C. *op. cit.*, pàg. 13-15.

### PLATÓ I LA MORT DE SÒCRATES

Tal com afirmen certs comentaristes de Plató, la major influència de Sòcrates sobre Plató no va ser tan la dels seus ensenyaments com la de l'esdeveniment injust de la seua mort. (*Vid.* BRUN, Jean, *op. cit.*, pàg. 43 i següents).

Sòcrates, que havia destacat en la ciutat no sols pels seus coneixements filosòfics sinó també pel seu compromís amb aquesta i per la seua valerosa defensa d'Atenes en els camps de batalla, és condemnat a mort; i ho és amb falses acusacions que llencen els seus conciutadans. En aquest fet podem trobar l'esdeveniment central que impulsa Plató a reflexionar sobre la *polis*, l'individu, la injustícia i l'educació. Com diu Brun en les pàgines que fem menció:

*La muerte de Sócrates es una iniquidad y un crimen cometidos por la Ciudad; más, ¿Cómo el Mal pudo prevalecer sobre el Bien, la Mentira sobre la Verdad y la Injusticia sobre la Justicia? Sócrates había llevado una vida ejemplar, había defendido a su ciudad cuando estaba en peligro y se había esforzado por hacer reflexionar a los atenienses para tornarlos mejores. No obstante Sócrates, que en las conversaciones dialogadas desarmaba con su mayéutica y su ironía los argumentos especiosos de los sofistas, acababa de ser derrotado por abogados rencorosos y sin talento. Enseñando la virtud y predicando con el ejemplo, Sócrates se ha atraído la enemistad y la calumnia de acusadores que le denuncian por impío y corruptor de la juventud. ¿Cómo la ciudad de Atenas pudo ser ingrata hasta tal punto con uno de sus mejores ciudadanos? ¿Cómo los falsos discursos pudieron ser más persuasivos que los verdaderos? He aquí la cuestión que planteó Platón y que lo condujo a convertir el problema de la educación de los hombres y el de la organización de la ciudad en el punto central de la filosofía.”*

sobre l'home que permeta millorar l'individu, però no per fer-lo superior als altres, sinó per fer-lo vertaderament individu, tal com reflexa la màxima socràtica “Coneix-te a tu mateix”. I sempre amb l'objectiu que tal millora repercuteixca en benefici d'una polis més justa. La problemàtica que planteja la seua filosofia és, per tant, de caire ètic i antropològic. La seua reflexió sobre **què és la justícia o el bé** resta molt

allunyada de les preocupacions cosmològiques i epistemològiques dels filòsofs anteriors.

- **Els sofistes.** A diferència de les anteriors influències, que han deixat una empremta més o menys positiva en la filosofia platònica, la influència dels sofistes podem dir que és de caire *negativa*. És a dir, els sofistes no han influït en Plató perquè aquest haja incorporat a la seua fi-

### QUÈ SIGNIFICA EL MOT “SOFISTA”

La paraula sofista prové del terme grec “*sophos*” que podríem traduir per *savi*; al principi aquesta paraula no es distingia de la de filòsof. Però poc a poc, *sophos* va anar adquirint, però, dos significats diferents (CALVO, *op. cit.*, pàg. 69-70):

- un, significat més general com aquell que és expert en un ofici;
- un significat més restringit com aquell que té un saber sols pràctic o general, aquell que és capaç d'aconsellar i governar.

Aquest segon significat és el més habitual, i al que fa referència Plató. Així, el sofista és aquell que ensenya, que aconsella. Al nou règim democràtic adquireixen gran importància com a educadors substituint els antics poetes i literats; ells aporten un nou sistema educatiu d'acord amb les noves formes democràtiques lligades sobretot a l'oratoría i la retòrica. El problema és que Plató considera que eduquen als ciutadans no per ser bons ciutadans en el sentit ple (en l'*areté*, excel·lència), com feia Sòcrates, sinó sols pel triomf personal, pel poder. Redueixen l'*areté* al poder i l'èxit. Entenen que el *logos* (la paraula, la raó), és poder, i per aquest motiu són experts en la retòrica; aquesta no és, però, un saber que dóna coneixement cert i universal, sinó més bé un art pràctic basat en les passions.

Ara bé, si sumem, per una banda el pes específic que té Plató en la història de la filosofia, i per altra, la manca d'escrits directes dels sofistes —els quals feien un ensenyament principalment oral, el resultat de tot plegat és la imatge pejorativa i negativa dels sofistes. **No obstant això, cal dir en la seua defensa que aquests representaren, com dèiem, una vertadera revolució**. La seua importància es tal que el període de filosofia sofista sol ser designat als manuals com la *Il·lustració grega*, en la mesura que introduïren el qüestionament i la crítica en el pensament social que fins aquell moment estava sols dominat per conceptualitzacions miticoreligioses. Si el moviment sofista fou possible en la *Grècia Clàssica* fou perquè amb l'adveniment de la democràcia els valors aristocràtics tradicionals pogueren, per una banda, ser criticats, i, per altra, perquè la nova *burguesia* grega tingué necessitat d'una nova classe d'educadors per als seus fills, els sofistes.

Podem dir, en definitiva, que hi ha autors que defensen una visió menys platònica d'aquests i destaquen una imatge més positiva del sofista. Per la nostra part estaríem totalment d'acord en açò últim, però en aquestes pàgines exposarem més bé la imatge negativa que d'ells dóna Plató, ja que ací el tema és Plató i no els sofistes.

Per poder fer-nos una lleugera idea de què defensaven aquests filòsofs és convenient la lectura de l'apartat “*La noción de la medida*” pertanyent al capítol tercer de BRUN, *op. cit.*, pàg. 45-50. Igualment, per fer-se una idea del que significaven en la cultura grega, cal llegir la introducció a la segona part del llibre de CALVO, Tomás: “*De los sofista a Plató: política y pensamiento*”, recollit com a **TEXT 3** a l'ANNEX DE TEXTOS (*videre* pàg. 68).

losofia les teories d'aquests, sinó, contràriament, perquè tota la seua filosofia ha estat dedicada a combatre els ensenyaments sofítics, els quals es preocupà de conèixer molt bé.

Nascuts al caliu de la democràcia, protagonitzaren una vertadera revolució filosòfica en la Grècia Clàssica, ja que traslladaren l'atenció de la filosofia des de la problemàtica cosmològica dels físics, a la problemàtica eticoantropològica, més propera a les preocupacions dels seus conciutadans; aquests foren els grans defensors del **relativisme**, del **convencionalisme** de les lleis i dels valors enfront del plantejament socràtic, que, com hem dit, era **universalista**. Plató evidentment es posà de part de Sòcrates.

### 1.-5 *Els inicis de la seua filosofia.*

Als diàlegs de joventut podem observar que:

- Plató també s'oposa, com Sòcrates, al relativisme.
- Enfront del relativisme busca patrons i normes **universals**.
- Com Sòcrates, no aborda problemes ontològics, sinó ètics.
- S'ocupa també del problema del llenguatge i del seu poder de convenció.

En resum cal establir que Plató, en la polèmica entre l'universalisme socràtic i el relativisme sofista, pren clarament partit a favor de l'**universalisme** i això marcarà per sempre la seua

*“Protàgores sostenia que “l’home és la mesura de totes les coses”, i no deia altrament que allò que sembla a cadascú, allò és sens dubte. Essent així, resulta que la mateixa cosa és i no és, que és bona i dolenta, i així igualment en relació al que pot ser dit amb proposicions contradictòries, ja que una cosa pareix a uns bella, a d’altres el contrari: mesura és allò que apareix a cadascú.*

ARISTÒTIL, *Metafísica* 1062 b13

filosofia Aviat, però, el seu pensament evoluciona per superar les limitacions dels diàlegs de joventut, excessivament socràtics. Cal superar la dispersió de criteris de les diferents polis, les diferents opinions, cal superar els paranys que ens posen els sentits. Però com?

La solució platònica consisteix d’alguna manera en maritar el plantejament de Sòcrates –hi ha valors universals– amb el de Parmènides –l’èsser és o existeix. Així doncs cal destacar que:

Plató considera que els objectes del coneixement, allò que volem conèixer (la justícia, la bellesa...) deuen **existir de la màxima manera possible**, ja que no podem conèixer allò que no és –Parmènides. És per això que, allò sobre el que versa el coneixement més elevat existeix més enllà de la nostra ment, més enllà de la definició merament lingüística; però també més enllà del món sensible. Açò seran el que anomenarà "idea" (model o patró) o "eidos" (forma). Cal fer notar que ací *Idea* no fa referència, de cap manera, als actes mentals que nosaltres anomenem "idees", sinó que s'utilitza específicament com a terme grec filosòfic.

Cal tenir clar, per tant, que aquests nous ens, els *eidos*, no sols tenen existència lingüística, com a conceptes, sinó també ontològica, com a éssers que existeixen en si, independent de nosaltres o la nostra ment. De manera que no són conceptes universals hipostatitzats, és a dir, no sorgeixen a partir d'una inducció, d'un procés de generalització.

*“Almenys jo he de dir que tinc particularment clar això: que totes aquestes realitats existeixen de la màxima manera possible, a saber, el bell, el bé i totes les realitats de les quals fa poc parlaves. Això em sembla suficientment demostrat almenys per a mi.”*

PLATÓ, *Fedó*, 77a.

### EI TERME “IDEA”

El fet que habitualment es conega a la teoria platònica com a *Teoria de les Idees*, i s'utilitzi la paraula *idea* per designar els objectes de coneixements platònics és deu a una transliteració del terme grec “*idea*” –“imatge ideal d'un objecte”–; s'esdevé amb açò el mateix que amb l'ús de la paraula *polis*. Per a que quede clar, quan Plató utilitza en grec el terme “*idea*” no seria correcte traduir-ho directament pel nostre mot *idea*, sinó més bé per *model*, o millor encara, per *forma*. Plató utilitza als seus diàlegs els substantiu grecs εἶδος –“*eidos*”– i ἰδέα –“*idea*”– que deriven del ver grec ἰδεῖν –“*idein*” – que significa *veure*. Aquests termes eren uns termes d'ús comú a la llengua grega i que ja havien estat utilitzats pels filòsofs pre-socràtics anteriors. Aquests utilitzaven tals termes per referir-se a l'*aspecte* o imatge d'una cosa. Així, un arbre té una silueta, una “forma arquetípica” –εἶδος– que el caracteritza i que jo reconec a través del sentit de la vista. La forma o el l'aspecte de l'arbre fa que siga arbre, i que no el confonga amb un elefant, un ser que té una forma –una figura– ben diferent.

Però és a partir de Sòcrates quan ἰδέα i εἶδος comencen a ser utilitzats també per designar allò que *determina*, allò que fa que *una cosa siga aqueixa cosa*. A qualsevol decisió no la podem anomenar “*justa*”; allò que determina, allò que fa tal decisió siga justa és que existeix la *forma* de “*justícia*”, el *model* de “*justícia*” a partir del qual podem determinar si tal decisió és justa o no, i si pertany al grup de decisions justes. Açò seria un segon sentit del terme ἰδέα que, anant més enllà del primer sentit –com a “*figura*” – implicaria concebre que les coses són el que són perquè les podem classificar per tipus a partir de determinats *models* o *formes*. La determinació de “*humà*”, el *ser* humà, vindria donada pel fet de poder ser classificat amb les *formes* “*animal*”, “*mamífer*”, “*bípede*”... Fixem-nos que ara aquests *models* o *formes*, en el sentit socraticoplatònic que hem citat, es troben molt allunyades del sentit primer. La forma “*animal*” o “*mamífer*”, per exemple, és difícilment copsable o plasmable en una *figura*. “*Mamífer*”, en abstracte, sense aplicar-ho a cap animal concret, quin aspecte –figura– tindria? La d'un gos? La d'un cavall? La d'un humà? I no obstant això, “*mamífer*”, malgrat que no ho associem a una figura o aspecte concret i determinat, forma part de les determinacions que fan que l'ésser humà siga humà, que el gos siga gos, el cavall, cavall... Plató donarà un pas més enllà que Sòcrates i considerarà que, aquestes *formes* que fan que les coses siguen el que són, tenen existència independent de les coses a les que *in-formen*. Com diu Ross, un gran coneixedor de l'obra de Plató, aquesta és realment l'originalitat de Plató, no el fer ús en concret d'aquest termes:

*“Más bien parece que fueron las investigaciones socráticas sobre “qué es la virtud”, “qué es el valor”, etc., las que influyeron para que Platón admitiera la existencia de universales que constituía una clase especial de entidades, a las que denominó εἶδος o ἰδέα. Respecto a estos términos, la originalidad de Platón no está en que los use –ya se usaban en el griego ordinario con el sentido de “cualidad” o “características”–, sino en el status que atribuyó a las cosas que designaban.”*

ROSS, David: *Teoría de las ideas de Platón*, pàg. 30.



Amb aquesta solució el problema abordat, i que es vol resoldre, ja no és sols el d'un idealisme ètic –com en Sòcrates, sinó que és una qüestió **ontològica i epistemològica**. Amb aquesta nova teoria Plató resol, o pretén resoldre, el problema de la multiplicitat i de l'aparença, tant en el seu vessant ètic i pràctic –perquè *allò just* és diferent a Atenes que a Esparta?– com en el seu vessant ontològic i epistemològic. És a dir, amb l'existència de les *Formes* Plató afronta el problema heraclitià de per què, malgrat viure en un món que els sentits ens mostren com a canviant i dinàmic, nosaltres som capaços de veure els objectes sempre com els mateixos. La solució, com ja veurem, és que malgrat que els sentits ens mostren les diferents coses com a canviant, la raó descobreix un altre àmbit que no és visible, sinó pensable: el món de les **Formes** (*eidos* o *idea*). Aquest és el de món de la veritable naturalesa –invariant– de les coses.

*“Doncs, aquelles coses primeres, diem que les veiem, però no que lesensem, de les idees, a l'inrevés, que lesensem, però no que les veiem.”*

Plató, *La República*, 507b.

### 1.-6 *Les Idees o Formes*.

Tot i no poder detenir-nos de manera exhaustiva en aquest difícil, i per a nosaltres “*extra-variant*”, concepte filosòfic, indicar simplement dues característiques o caracteritzacions que hem de tenir ben clares des del principi:

Les **Formes** són permanents i idèntiques. Proporcionen major claredat que els objectes sensibles; de fet els *eidos* són els únics que poden ser considerats la *veritable realitat*.

Són **universals**, però no *universalitzacions*, ja que elles existeixen en si; no les creem com a conceptes a partir d'una generalització o inducció. O dit d'altra manera, són les *Idees* o *Formes* –*eidos*– les que fonamenten o donen sentit als objectes del món i no a l'inrevés.

Què significa açò? Doncs significa, per exemple, que l'*eidos* de quadrat no s'extreu de forma empírica a partir de l'observació dels quadrats existents, observant –a través de la vista, clar– els trets o característiques comuns dels quadrats visibles. Per a Plató existeix la *Forma* “*quadrat*” de la que participen o imiten els quadrats sensibles. O dit d'altra manera, allò que determina, allò que dóna *forma*, allò que *in-forma* a una multiplicitat i diversitat de quadrats (el xicotet i el gran, el de fusta i el de metall, el roig i el groc...) fent que siguin quadrats, i fent que els anomenem precisament com a “*quadrats*”, és la **Forma** de “*Quadrat*”. *Forma* que en si no és representable, ni visiblement, ni tampoc copsable a través dels sentits.

Seguint a Sòcrates, Plató aplicava inicialment aquest plantejament a la defensa de valors morals i estètics de caire universal (*bellesa, justícia, valor...*); aviat, però, amplia tal plantejament i considera que ha d'existir també *eidos* d'altres àmbits

del pensament (*grandària, petitesa, animal, mamífer, caçador...*)

El seu coneixement, com ja hem apuntat, sols serà possible a través de l'enteniment l'intel·lecte o ment ("nous"). Mai els sentits, com indicava Parmènides, ens proporcionaran coneixement autèntic. Per a Plató, de les coses sensibles, sotmeses constantment al canvi com deia Heràclit, l'únic que podem obtenir és **opinió**, però mai **coneixement**.

El plantejament filosòfic platònic parteix, en definitiva, d'aquest dualisme, d'aquesta contraposició entre les coses que són pensades i copsables a través de l'enteniment ("nous"), i aquelles que, essent visibles, sols poden ser percebudes amb el concurs dels sentits. Una vegada assentades aquestes bases se li obren al Plató madur múltiples interrogants i problemàtiques que ara sols podem enunciar:

- Què són les Idees? On són? Com és relacionen amb les coses? **Vessant ontològica.**
- Com les coneixem? Com les ensenyem o transmetem? Per a què ens serveixen? **Vessant epistemològica.**
- Quin paper juguen aquestes en la formació o educació del filòsof? **Vessant paidètica.**
- Com determinen aquestes la vida de la polis? Com influeixen en els governants? **Vessant política.**
- En què influeixen en la nostra conducta? Ens comportem igual si les coneixem que si no? **Vessant ètica.**

Aquesta multiplicitat de problemàtiques, present totes elles en la teoria de Plató, i quasi totes elles també en els dos llibres de *La República* que anem a comentar, possibilita, veritablement, una varietat quasi infinita d'interpretacions dels

seus escrits, de tal manera que aquests tenen múltiples i inesgotables lectures possibles.

– *“L'essència mateixa, allò que dèiem que una cosa és en un procés de pregunta i resposta, serà quelcom que roman sempre igual a ella mateixa, o és ara d'una manera, ara d'una altra? L'igual en si, el bell en si, cada cosa en si, allò que és, pot admetre el més mínim canvi? O bé cada una d'aquestes realitats en si, tenint com té una única forma en si mateixa, ha de romandre idèntica a si mateixa i mai no podrà admetre de cap manera qualsevol mena d'alteració?”*

– *Necessàriament ha de ser això, Sòcrates –digué Cebes–: romandran idèntiques.”*

Plató, *Fedó*, 78d.

### 1.-7 *La Teoria de les Formes (sols com presentació).*

Plató és el primer filòsof que construeix una teoria unitària i cohesionada a partir de la qual respondre a diferents interrogants i preguntes. No és el primer autor que es fa les preguntes; els filòsofs anteriors ja havien intentat respondre a alguns d'aqueixos interrogants, però ell és el primer que intenta respondre'ls a tots des d'una **única teoria**. La defensa que va fer dels *eidos* li permetia establir un nexa d'unió entre els diferents vessants abans esmentats. No obstant això, cal tenir present que la *Teoria de les Formes* no és tant el punt de partida de la seua filosofia sinó, més bé, el punt d'arribada, el producte de tota una vida dedicada a la filosofia.

Ara bé, per fer-nos una idea adequada hem de tenir clar que:

- No està present als primers diàlegs.
  - No apareix íntegrament exposada a cap obra, sinó que es troba disgregada al llarg dels seus diàlegs. Plató no aspirava a construir un cos sistemàtic de la seua doctrina completament coherent i perfectament encaixat; tan sols pretén anar responnent els diferents interrogants que li preocupaven. No obstant això, és en *La República* on es dona una visió més ampla i estructurada.
  - Als diàlegs de maduresa examina críticament les contradiccions de la seua *Teoria de les Idees*.
  - Aquesta és la clau del seu pensament; lliga entre si la seua ontologia, l'epistemologia, l'antropologia, l'ètica i la teoria política.
  - És una resposta al relativisme i al problema socràtic de la virtut: proposa valors –*idea* o *eidos*– estables i **universals** que, a més, considera que tenen existència extramental independent.
- És una resposta al problema de l'esdevenir: Heràclit i Parmènides. Aconsegueix sintetitzar els punts de vista, fins al moment irreconciliables, d'aquests dos. Plató, com ja hem vist, afirmarà l'existència tant d'un món estable, del ser –el món dels “*eidos*”, seguint en això a Parmènides; però admet també com inqüestionable l'existència d'un món canviant –el món dels *sentits* que percebem, tal com defensava Heràclit.
  - Es configura igualment com una resposta al problema ontològic dels físics jònics que cercaven un *arkhé* material per explicar la causa del “*kosmos*”. En Plató, però, el *principi rector* no és pròpiament material sinó intel·ligible però existent.
  - Supera també les contradiccions pitagòriques dels nombres com a causa física del món.
  - És un intent d'explicació dels éssers individuals en termes de causes.



## 2.- LA SEUA OBRA LA REPÚBLICA.

### 2.-1 *La República i el seu objectiu.*

Segons el que indica Plató en la seua *Carta setena*, de caràcter autobiogràfic, podem considerar que *La República* devia de ser per a ell la seua obra central, donat que, per una banda, és on més desenvolupada està la *Teoria de les Idees*, i, per altra, en ella s'hi veuen clarament tant les connexions com les conseqüències que el coneixement vertader té per a la vida de la polis.

L'objectiu de *La República* és esbrinar què és la justícia en tant que virtut ètica que permet la vida en comú. Com podem comprendre per allò explicat abans, la preocupació que mostra Plató és una preocupació heretada de Sòcrates i consolidada pel cop que representà per a ell la mort, en nom de la "justícia", de l'home més just. S'aborda l'Estat com a problema, però no perquè es busque l'elaboració d'una teoria sobre l'Estat, sinó perquè per a ell i per al grecs clàs-

sics, l'Estat, que no era altra cosa que la polis, era l'únic àmbit possible d'existència vertaderament humana. Reflexionar sobre una autèntica i veritable organització de la polis era reflexionar sobre què era l'home, sobre en què consistia ser un home just, un home areté, establint així, al mateix temps,

les seues condicions de possibilitat. Però si l'home era, com deia Protàgores, la mesura de totes les coses, l'existència d'una polis justa no era possible, donat que llavors la justícia seria una justícia feta sempre a "mesura" de l'home –més fort. Plató, amb *La República* no podia més que oferir una caracterització de quina era la ciutat ideal, la ciutat justa, construïda a partir del coneixement d'allò autènticament **universal**, els eidos. De la defensa i aplicació d'aquest plantejament universalitat sorgeix la descripció d'aquesta "kallipolis" (bella ciutat) que servirà –o deuria servir– de "model" i referència a qualsevol polis existent. A grans trets podem destacar

#### EL SIGNIFICAT DE "POLITEIA".

La paraula República, tradueix, prou desafortunadament, la paraula grega "politeia", i no designa el que nosaltres entenem pròpiament com a República. Sembla aquesta paraula grega més pròxima a la de "constitució", encara que no en el sentit exclusiu de legislació; tal com ho expressa Calvo:

"Politeia" significa, en fin, la constitución. Pero, una vez más, ésta no ha de entenderse simplemente como un texto jurídico que prescribe derechos y deberes, sino como una expresión de la vida de la polis."

CALVO, op. cit., pàg. 35-6.

Açò ens permet recalcar que *La República* de Plató no és doncs un tractat de teoria política que vulga prescriure la ciutat ideal sinó que sobretot és una reflexió filosòfica, no legislativa, de com ha de ser una veritable polis, una polis excel·lent. De fet Plató proclama en *La República*, i principalment en la seua obra *El polític* (292b 293c), la irrellevància de l'existència o no de lleis si la ciutat es governada per qui ha de ser-ho, pel coneixedor de les Idees.

d'aquesta obra els punts següents:

- *La República* de la que parla és un *paradigma* o *model*. No parteix de cap Estat concret.
- El punt de partença de l'obra no és defensar tal i tal forma concreta d'Estat, sinó que parteix, com hem dit, del problema de la justícia.
- Aquest problema l'interessa més bé com a **moralista** que com a polític. El seu tema no és tant l'Estat, sinó l'home com a creador d'aquest, i sobretot, **l'home com a creador de la seua pròpia existència**.
- La preocupació central de construir un Estat just sorgeix de la creença que sols així és pot cultivar una ànima justa. A diferència de la concepció moderna, que veu en l'Estat una mena de macroorganisme que impedeix i limita la llibertat individual, en Plató, i en general en la concepció grega d'aleshores, **no hi ha un enfrontament entre individu i Estat**. L'individu únicament pot trobar la seua existència i perfecció –areté– en la polis. La perfecció de l'ànima sols pot sorgir paral·lelament a la de l'Estat.
- Si bé l'individu perfecte sols és possible, doncs, en un Estat perfecte, no és menys cert que el mateix passa a l'inrevés: la formació de l'Estat perfecte sols serà possible a partir de l'existència d'uns individus també perfectes i justos; i principalment a partir d'uns governants igualment perfectes i justos. (Fixem-nos que açò implica acceptar l'existència d'un més que problemàtic cercle viciós).
- Aquest Estat, i la superació dels mals de la societat present, tant sols serà possible a través de la formació adequada dels seus governants. Plató ha denunciat reiteradament un creixent divorci entre el poder polític, el coneixement i l'areté, i ha vist principalment als **sofistes**, educadors al servei del millor postor, els principals causants de tal situació.

Per veure no sols el perquè de l'objectiu de *La República*, sinó de gran part de la reflexió filosòfica, hom pot llegir la introducció del capítol seté "*La ètica y la política*", de BRUN, *op. cit.*, pàg. 129-131. Pel que fa a la necessitat que hi veu Plató de contrarestar la crisi que segons ells els sofistes representen per al logos –sofistes que Plató considerava manipuladors de la paraula i del poble– es pot llegir la introducció del capítol huité "*El logos y la praxis*", també de BRUN, *op. cit.*, pàg. 151-153. i recollit com a **TEXT 4** a l'ANNEX DE TEXTOS (*videre* pàg. 71),

## 2.2 *El Llibre VI en relació amb la problemàtica de l'obra.*

En aquesta panoràmica, i especialment en allò explicat als dos punts anteriors s'inscriuen el Llibre VI i el Llibre VII de *La República*.

Com indicàvem *La República* comença amb una discussió al voltant de què és la justícia, una discussió que giravolta sobre la definició del sofista **Trasímac** de la "justícia" com allò que convé al més fort, definició que evidentment es troba als antípodes del plantejament socràtic. De seguida deriva (Llibre II) en la necessitat de reflexionar sobre la

“—Ja t'ho diré —li vaig fer—. La justícia diem és cosa d'un home en particular, però també és de tota la ciutat.

-- Naturalment —respongué ell.

-- I la ciutat, no és més que un home sol?”

Plató, *La República*, 368e.

relació existent entre la justícia i l'Estat. Un Estat "sà" –terme que utilitza Plató– serà aquell que naix vinculat a la justícia i a l'equilibri, el contrari d'un malalt o "febril". A partir del Llibre II Plató es dedica a reflexionar sobre les classes socials que formaran aquest Estat ideal –sà– la seua organització, sobre l'explicació de les parts de l'ànima dels ciutadans que la conformaran i sobre l'educació que deuran rebre segons el tipus d'ànima. Encara que descriu mínimament l'educació dels militars –la societat grega sempre fou una societat bèl·lica i militarista– allò que aviat pren interès és l'explicació del tipus d'educació que han de rebre els governants –els guardians, diu ell, els que han de dirigir aquest Estat ideal i que són els que tenen l'ànima més excel·lent. Ens aproximem, poc a poc, a la temàtica dels dos llibres que ens interessin. En el Llibre V, després que Glaucó li recorde que fins el moment han estat parlant d'un Estat ideal, ja que havien deixat de costat la qüestió de si podia arribar a existir en la realitat(471c), Sòcrates accepta el repte i s'atreveix a proposar un únic canvi –difícil, això sí– amb el qual començaria a fer-se possible aquest Estat sà i a superar els mals dels estats. No es caminarà en la direcció correcta:

"Mentre els filòsofs no regnen a les ciutats o bé els que ara anomenes reis o prínceps no filosofen de manera autèntica i suficient, i les dues entitats

*"Tot seguit, vaig dir, afigura't la nostra natura, pel que fa a tenir educació i a no tenir-ne, segons el cas següent; imagina't, sí, uns homes com dins d'un habitacle en forma de cova..."*

Plató, *La República*, 514a.

no coincideixen en una única persona, el poder polític i la filosofia, i no quede prohibit que avancen separadament... és impossible que cessin els mals, estimat Glaucó, a les ciutats. (473e-d)"

Plató, presenta així la famosa figura del "filòsof-rei" o del "rei-filòsof" com únic camí factible per superar la crisi de les polis reals i existents, una crisi causada per aqueix divorci entre el poder i el saber. A partir d'aquest moment Plató se centrarà en aquesta figura i comença a explicar-nos què cal entendre per filòsof i quina relació hi existeix entre aquesta figura i allò que abans hem començat a esbossar, la seua *Teoria de les Idees* o de les *Formes*. L'encarregat de governar l'Estat deu ser un coneixedor dels *eidos*, de les coses i valors universals. Però, en concret per governar amb "justícia" aquesta comunitat –recordem que la discussió comença amb aquest concepte– quina "idea" o Forma deu conèixer? Sòcrates li recorda (505a), poc abans del fragment que anem a estudiar, que ja li ho ha dit múltiples vegades: l'*eidos* del Bé. Si no coneixem aquesta idea de res serveixen la resta de coneixements. I si no posem al capdavant de la *Kallipolis* un governant que conega el món dels *eidos* és com si no tinguérem governant. Cal que qui governe qui conega l'*eidos* del Bé, però... heus ací el problema: *què és el Bé?* Al final del Llibre VI, després d'haver fet algun comentari sobre com s'havia concebut anteriorment –i incorrectament– la idea de Bé, Sòcrates, forçat per Glaucó i Adimant, aborda la qüestió de què és el Bé.

### ***2.-3 El Llibre VII en relació amb problemàtica de l'obra.***

El Llibre VII, és una conseqüència del llibre anterior. Fins ara Sòcrates ha explicat la concepció

platònica de l'eidos del Bé, eidos que sabem que necessàriament ha de conèixer qui ha de fer-se càrrec del govern de la ciutat o de l'Estat sà, el reifilòsof. Aconseguir una *bella polis* implica educar a les millor naturaleses per a que en elles saber i poder vagen unides, havíem dit. Però és açò tan fàcil? Es troba la naturalesa humana preparada per a descobrir això que hem anomenat *Formes* o *Idees*?

L'eix central d'aquest Llibre VII serà preci-

sament mostrar la limitació de la naturalesa humana per contemplar tals *Idees* o *Formes* universals. O si ho preferim, en aquest llibre Plató no fa més que reflexionar sobre la limitació de la nostra ànima per orientar-nos i fer servir el "nous" –enteniment o ment en grec. De manera que, la necessitat d'un mestratge, d'una guia, d'una orientació, en definitiva, d'una **educació** escaient per conèixer la veritat –les *Idees*, serà el que ell ens vol mostrar; semblantment també vol assenyalar els efectes perver-

### EL CONCEPTE GREC DE "PAIDEIA"

El terme grec "*paideia*", com altres dels quals hem parlat, és novament un terme de difícil o impossible traducció. Literalment significa "*educació dels infants*" i aquest era el seu sentit inicial; però a judici de Jaeger, un hel·lenista especialista en aquest tema, els grecs, poc a poc, li atorgaren un sentit més profund i que l'aproxima al de *cultura* o al de *civilització*. Segons Jaeger el poble grec, a diferència d'altres pobles antics, fou conscient del valor i paper de l'educació no sols per als infants, sinó per a la vida comunitària. Per al grec, ens diu aquest autor, la idea d'educació –*paideia*– representava *el sentit de tot l'esforç humà*. El poble grec, i la filosofia tingué molt a veure en aquesta qüestió, elaborà un ideal de vida comunitària, i un ideal d'individu excel·lent –vinculat al saber– que sols podia aconseguir-se a través d'una incessant educació. Aquesta no consistia tant en adquirir coneixements externs, en portar-los de *fora* cap a *dins*, sinó en, com un **escultor de si mateix**, emmotllar-se a si mateix, donar a la pròpia vida una existència artística, excel·lent –*areté*; consisteix, doncs, l'educació, en el **cultiu de si mateix**, en el **tenir cura de si mateix**, en extreure el millor de cadascú. Podem dir, amb Jaeger, que l'objectiu de la cultura grega, consistia, si més no, en un incessant exercici d'educació:

*"En lo que respecta al problema de la educación, la clara conciencia de los principios naturales de la vida humana y de las leyes inmanentes que rigen sus fuerzas corporales y espirituales, hubo de adquirir la más alta importancia. Poner estos conocimientos, como fuerza formadora, al servicio de la educación y formar, mediante ellos, verdaderos hombres, del mismo modo que el alfarero modela su arcilla y el escultor sus piedras, es una idea osada y creadora que sólo podía madurar en el espíritu de aquel pueblo artista y pensador. La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente. "Constituido convenientemente y sin falta, en manos, pies y espíritu", tales son las palabras mediante las cuales describe un poeta griego de los tiempos de Maratón y Salamina la esencia de la virtud humana más difícil de adquirir. Sólo a este tipo de educación puede aplicarse propiamente la palabra formación, tal como la usó Platón por primera vez, en sentido metafórico, aplicándola a la acción educadora"*

JAEGER, Werner: *Paideia*, pàg. 8

Aquesta qüestió no la podem perdre de vista a l'hora de llegir el Llibre VII de *La República*, ja que a les primeres línies ja Plató ens diu que les pàgines que anem a llegir a continuació fan referència a l'*educació* dels individus.



sos que pot causar una mala educació. Plató està interessat en destacar la necessitat d'una *natural-sa humana educada* en el coneixement d'allò ver, condició indispensable que han de complir els governants de la *bella polis* platònica, el *rei-filòsof*. Podem dir, en definitiva que a *La República*, però especialment a aquest Llibre VII, Plató ens mostra un ideal de *paideia*, d'educació, de culturització.

Aquest procés educatiu serà entés, presentat i interpretat pel propi Plató com un procés d'*alliberament*. Per Plató l'home no està de per si preparat per a la contemplació de la veritat, no és un déu; però tampoc li es absolutament vetat l'accés a la veritat. Simplement aquest vindrà a través de la *paideia*. El procés paidètic serà un procés d'orientació de la naturalesa humana, consistent en l'expurgació de tot allò que li impedeix la contemplació de les coses veres i universals. O el que és el mateix, l'home no està preparat per a la contemplació de la autèntica realitat –*eidos*, ja que la realitat no és per a Plató el que nosaltres considerem ordinàriament com a tal, és a dir, allò que se'ns escola a través dels sentits: el món sensible. Recordem una vegada més, que la doctrina de Parmènides és el rerefons de la filosofia platònica; per això en Plató, el plantejament és ben diferent, i com diu Brun:

“...es el hombre quien trata de conocer y es necesario que él se despoje antes, para ello, de su realidad. Así, para Platón, la realidad no es un dato; un camino largo y difícil debe conducirnos a ella.

Platón ha planteado después de Parménides y en una perspectiva muy diferente el problema de la relación ser-conocer.”

BRUN, *op. cit.*, pàg. 53

L'educació pot, i a judici de Plató deu, modificar la manera en què estem constituïts com a persones. Però aquest procés educatiu no sols té unes conseqüències pedagògiques, sinó que al mateix temps tindrà, tal com ja hem dit, conseqüències polítiques, ètiques, antropològiques, epistemològiques i ontològiques.

#### 2.-4 *La nostra aproximació.*

Tot i que evidentment l'ordre cronològic obligaria a començar per la lectura dels fragments corresponents al Llibre VI, per passar posteriorment al Llibre VII, nosaltres però, anem a alterar aquest ordre.

El Llibre VII comença amb el text més famós de Plató, i possiblement el més famós de tota la història de la filosofia: *el mite de la caverna*. Com s'indica clarament al seu títol, es tracta d'un mite, d'una explicació de caire metafòrica, d'un símil. Això ens permet una entrada més simbòlica que conceptual i sobretot ens permet descobrir perfectament les preocupacions platòniques i adonar-nos de com aquest autor percebia, tal i com queda reflectit al títol del present quadern, la CRISI DE LA POLIS.

És per això que llegirem primerament aquesta explicació miticometafòrica, retornarem posteriorment al llibre VI i els seus símls o al·legories, per acabar finalment endinsant-nos en la resta del llibre VII objecte del nostre interés.



### 3.- EL MITE DE LA CAVERNA I EL DUALISME PLATÒNIC.

#### 3.-1 Seccions I i II. L'al·legoria o mite de la caverna.

Comença el Llibre VII amb un mite: una narració dintre d'una narració. Hi ha doncs, un desplaçament del significat. Estem parlant d'una cosa, però en realitat estem fent referència a altra. De fet, podem dir que tot mite té doncs una doble significació:

La **significació concreta** d'allò que es narra –caverna, presoners, ombres...– però que sabem que no és veritat, que és un sistema que sols existeix al llenguatge i no té realitat absoluta.

La **significació conceptual**; el mite sols té sentit en tant que estableix un paral·lelisme amb un sistema conceptual –idees, coses sensibles, persones...–

#### ACTIVITAT 1

Llig el relat del *mite de la caverna* i dibuixa la caverna amb els seus elements i personatges tal com s'hi relata. És molt important que situes cada element i personatge on pertoca.

### PLATÓ I EL LLENGUATGE MÍTIC.

Tradicionalment se sol definir, simplificant prou la qüestió, que l'aparició de l'actitud filosòfica es deu al pas del *mite* al *logos* que s'opera a partir dels presocràtics. Resulta paradoxal que nosaltres comencem la nostra lectura de Plató no precisament amb el *logos*, sinó amb un mite. Plató és possiblement l'autor filosòfic grec que més ha fet ús del mite. Els seus diàlegs n'estan plens, d'ací que també és el més criticat per això. Molts comentaristes han vist en açò una recaiguda de Plató en una actitud prefilosòfica. No obstant això, d'altres veuen el recurs al mite com un recurs, no sols lícit, sinó necessari i fructífer en tant que el mite esdevé:

“...un estímulo metafórico para la razón cuando lo que quiere comunicar se vuelve imposible a través del lenguaje corriente que está estrechamente asociado a lo sensible; sólo en esos momentos recurre Platón al mito...”

COMPANY, F “*Estudio preliminar*”, *op. cit.*, pàg. 58.

En el mateix sentit es manifesta BRUN, *op. cit.* pàg. 99-102.

La paraula “*natura*”, referida a la naturalesa humana, és emprada en un doble sentit. De vegades pot fer referència a la nostra naturalesa abans del procés educatiu, que és ignorant, que està cegada (514a). Però en altres contextos pot fer referència a tot el contrari, a la nostra ànsia de saber, de voler conèixer, a la nostra naturalesa inquisitiva (515c). Açò es deurà, tal com ja ens adonarem, a la concepció antropològica que té Plató, i en concret a la seua *teoria de l'ànima*. (Veure l'apartat 4.-3.4 d'aquest treball).

Hi ha, però, altre sentit de la paraula natura, que no hi apareix directament ací. És el sentit de *naturalesa* com allò contrari a allò *tècnic*, a allò creat per nosaltres. Natura és, per tant, tot allò que té el *principi de gènesi en sí mateix*, que està sotmés a l'esdevenir.

La relació, però, entre aquestes dues significacions no és unívoca. No hi ha **una única interpretació** del mite; el mite més que explicar suggereix. El llenguatge o interpretació del mite no es pot identificar amb el que diu (significació concreta). Aquesta separació és el que li dona la riquesa.

En aquest marc cal entendre el més que famós **mite de la caverna** amb el que comença el Llibre VII. Tot i que Plató de seguida li donarà una interpretació epistemològica, lligada a la seua *Teoria de les Idees*, cal deixar ben clar des d'un principi que, tal interpretació, no és l'única possible. De fet, abans de relatar el mite, abans de narrar-nos aqueixa estranya escena, Plató ja ens ha dit, com s'ha indicat al punt anterior, que, tot i que ho faça de manera al·legòrica, del que ens està parlant es de la relació i les imbricacions existents entre la *naturalesa humana* i l'**educació**. Sovint, fascinats pel fantàstic i estrany relat que

ve a continuació, no parem esment en la primera línia del text “**afigura't la nostra natura, pel que fa a tenir educació i a no tenir-ne**” (514a).

### 3.-1.1 Claus d'interpretació del mite.

Conforme indicàvem, el fet que l'explicació inicial platònica adopte la forma de mite fa que constantment tinguem que bellugar-nos entre els dos nivells abans esmentats, el significat **concret**, és a dir l'element citat al mite –que a continuació el teniu subratllat, i el significat o significació **conceptual**, allò que diu de forma subtil, al·legòrica –i que és l'explicació que teniu a continuació de cada significat concret. Els elements més destacables del mite són els que a continuació s'expliquen.

**Presoner:** som **nosaltres** mateixos, abans d'haver estat educats, abans d'estimar la saviesa; és la nostra *natura*, la nostra forma de ser inicial:

“...i són des de petits...” (514a).

“-Quin quadre, diguè, i quins presoners més estranys que dius!

-Semblant a nosaltres, vaig fer jo...” (515c)

Com veiem, allò important és que el *quadre* que està descrivint Sòcrates, i que Glaucó considera estrany, no ens deuria de semblar tan estrany, ja que hi som implicats. La contestació de Sòcrates “*semblants a nosaltres*” ens deixa

“...el voreja una paret com els paravents que posen davant dels homes els titellaires i per damunt dels quals mostren llurs meravelles.” (514b)

ben clar que, aqueixa pintoresca i extravagant situació no és altra que la nostra pròpia. Ara bé, com que hi som “des de petits”, com que no

hem conegut altra situació –*natura*– no hi som conscient. És més, no hi som capaços de reconèixer-nos com a presoners, tal com li passa al propi personatge de la narració, que no se sap empresonat. El relat que Plató ens està oferint a través del personatge de Sòcrates no és un relat en tercera persona, no parla d’altres, sinó del propi lector, i així cal entendre-ho d’ara endavant.

**Ombres:** allò que nosaltres hem vist sempre i que ens resulta familiar i fàcilment entenedor, el nostre *món quotidià* acrític (*el món sensible*). Són totes aquelles coses que la nostra societat i cultura ens mostren com a necessàries, el que per a nosaltres seria la “veritat”: Nogensmenys, caldrà qüestionar tal “realitat”, tot i que això, ara per ara, no ho pot fer el presoner. Sols algú com Sòcrates que, en descriure l’escena es posiciona com a espectador i narrador de la situació, pot situar-se fora d’ella. Únicament qui està fora de l’escena pot tenir un punt de vista diferent i crític al del presoner. Si aquest no coneix altra cosa, si no pot distanciar-se de la caverna, és clar que no té la possibilitat de qüestionar res del que li han ensenyat:

“...aquesta gent no creurien que el ver fos res sinó les ombres d’objectes aprestats” (515c).

**La paret:** tot allò que ens oculta els paranyes, allò que permet l’engany i que, no oblidem, algú ha posat-hi per fer possible l’engany. És una creació artificial que algú l’interessa que

“¿Com, va dir, si és que han estat forçats a no moure el cap en tota la vida?” (515b)

estiga en aqueix punt. El fet que se la compare amb el paravent dels *titellaires*, que tenen per ofici el de “manipuladors” de tittelles, no es gens casual.

## ACTIVITAT 2

Aquesta al·legoria o mite té un significat concret, el representat gràficament. Però també altre conceptual. Realitza una redacció explicant qui és el presoner –i la resta d’elements de la caverna– i explica quina és la seua situació inicial a la caverna, així com tot allò que li va passar fins que va eixir. (El text a explicar és des de 514 a fins 516c, i és escaient que el vagis citant).

“Quan un d’ells fos alliberat i forçat a aixecar-se de sobte i a girar el coll i caminar i mirar cap a la llum, i en fer tot això sentís dolor...” (515c)

**Situació de l’empresonat:** situació d’*ignorància*, tot i que, ell, és a dir, nosaltres, creiem que no (ja que no tenim cap criteri més). En una situació com la descrita per Sòcrates, Plató té clara una cosa: que és impossible el pensament i el coneixement. D’ací que indique:

Si doncs foren capaços  
d'enraonar els uns amb els altres  
(515b)

L'ús del condicional *si* i del subjuntiu *foren* deixa ben a les clares que la capacitat de raonar en aquestes condicions és més que dubtosa. I possiblement no sols amb els altres sinó tampoc de raonar amb un mateix donada la situació.

Però açò no és l'únic que caracteritza la situació del presoner. Més cridaner que el fet que tal situació siga qualificada com a ignorància és l'acceptació que tal situació té per part de l'afectat. Certament el presoner no té consciència de ser-ho, i el fet de no tenir tal percepció fa que es trobe en una **situació còmoda**. Es resisteix a abandonar tal situació, perquè s'ha acomodat; igual que nosaltres, és clar. Pensem que tal situació no implica realitzar cap esforç, és pura passivitat: ens ho donen tot fet i pensat, tan sols hem

de mirar. És per això que, en contra del que es podria esperar, quan Sòcrates li planteja a Glaucó què passaria si algú fos alliberat, la situació que descriu no és la d'un presoner que s'escapa de la sinistra morada –com és obligació de tot presoner. Al contrari, el que ens trobem és amb un individu que es nega a abandonar la seua presó, un individu que, paradoxalment, és obligat –forçat diu Plató– a anar-se'n, i que obté com a “premi” dolor, sofriment, desorientació...

**Homes portadors dels objectes:** Són aquells que ens enganyen, i ens fan veure el que volen, però tampoc no són lliures –no estan fora de la cova. Al capdavant són igualment presoners del mateix joc, ja que no poden deixar de fer el que fan. Però és evident que són els que millor hi viuen baix, i aquells als quals no els interessa cap canvi en la situació. Quan ells parlen els preso-

### PRESONER DE SI MATEIX

En el relat de Plató del mite de la caverna, hi podem trobar tres, diguem-ne, “actes teatrals” ben diferenciats. En el primer Plató ens descriu l'escenari teatral, els personatges, la ubicació... (514a-515c). En el segon acte (515c-516e), el més extens, hi relata què passaria si algú l'alliberara, com s'ho prendria el presoner i quines conseqüències tindria això per ell, tant a la curta, com a la llarga. El darrer acte (516e-517a) ens relata què li passaria al presoner si després retornés al punt de partença.

Ens interessa ara detenir-nos una mica en el segon d'aquests actes, el més “moguè”. Per entendre'l adequadament ha de quedar clar, tal com hem dit, que nosaltres, lectors del mite, l'anomenem *presoner*, tot i que ell no es veu com a tal. Llavors, no podem esperar que es comporte com qualsevol presoner –que sempre intenta fugir. És per això que, en el relat que Plató posa en boca de Sòcrates sobre el que s'esdevindrà, hem d'adonar-nos del següent aspecte

- **El “presoner” no abandona la situació de partida ni actua inicialment voluntàriament.** Les cites del text pel que fa a la qüestió són contundents: “*Quan un d'ells fos alliberat i forçat a aixecar-se*” (515c); “*si se l'obligava a mirar a la llum mateixa*” (515c); “*I si algú, vaig fer jo, se l'enduia d'allí arrossegant-lo a la força*” (515e); “*no l'amollava abans d'haver-lo forçat*” (515e)

No oblidem que la situació inicial vista des de dintre és còmoda i proporciona seguretat (tenen clar què és la veritat –les ombres– tot i que, en realitat, i vist des d'una perspectiva externa, no ho siga. En definitiva, el presoner a la fi, acaba essent sobretot *presoner de si mateix*.

ners pensen que ha parlat la “*realitat*” que hi tenen davant –les ombres, i per tant no qüestionen el que senten.

*“¿I no penses que, si se l’obligava a mirar a la llum mateixa, li farien mal els ulls i es daria la volta i fugiria envers allò que pot veure, que creuria ser de debò més clar que allò que li mostren?” (515e)*

**Alliberament:** és l’acció d’*educar-se*, de cercar el coneixement. El que hem de tenir ben clar és que es presentada per Plató com una **acció dolorosa i costosa**. Ens resistim a abandonar les nostres *seguretats* inicials. La recerca de la veritat és difícil i té un preu molt alt (515c - 516e). Com indica Plató la *pujada* és difícil i costeruda (515e). Noteu, però, que es parla d’alliberament, no de llibertat – seria quelcom absolut, i no és el cas.

Ara bé, hem de tenir clar que aquest procés d’alliberament, aquesta educació, no és un acte instantani, sinó que hi passa per diferents fases. Inicialment, i donada la situació de comoditat i d’aparents *seguretats* de la qual es parteix, el que s’hi dona és una actitud de negar-se a veure les coses en la seua realitat plena, sorgint, com a contrapartida, el desig de tornar. És un **procés evolutiu i gradual**, no immediat. (516a-b).

*“I un que es posara a alliberar-los i portar-los a dalt, si podien haver-lo, posar-li les mans al damunt i matar-lo, ¿no el matarien?” (517a)*

**Alliberador:** El personatge alliberador és possiblement el més important de l’escena i és l’únic que resta desdibuixat durant tot el relat. No s’indica qui allibera al presoner, qui l’arrossega per la pujada, ni qui el fa retornar. Sense l’alliberador no hi hauria acció, restaríem eternament a l’acte primer, a l’escenari quiet. Però el ben cert és que quelcom, possiblement la **filosofia**, l’ànsia de la recerca de la veritat, el desig de saber com són veritablement les coses, esdevé estímul alliberador. És el filòsof, és el mestre, qui desperta en el seu deixeble aquesta ànsia de saber. Evidentment, tot i no citar-lo, la personificació d’aquest misteriós personatge és Sòcrates, ell n’és el prototipus d’alliberador.

*“¿no penses que es consideraria feliç pel canvi i a ells els compadiria?” (516c)*

**Resultat:** El resultat és doble. Per una banda, i ja fora de la caverna i de manera gradual, el primer que obtindria l’alliberat seria el descobriment de l’autèntica realitat; aquest ja no estaria entre ombres i per tant com indica al text “**ja raonaria**” (516b). Però el descobriment de la veritat, que al capdavall és el que hi troba fora, es troba vinculat en Plató al de la **felicitat** (516 c).

Aquell que ha descobert la veritat ja no vol tornar a la ignorància –*opinions*. No anhela l’estat anterior (516d) perquè ara gaudeix d’una naturalesa autènticament humana. Prefereix ser “*esclau*”, estar al servei d’altre en el món de *dalt* que ésser el primer en el món *subterrani*. No enveja les possessions ni les glòries anteriors.

### LA IMPORTÀNCIA DE LA METÀFORA ESPACIAL.

Des del primer moment el lector ha de ser conscient de l'existència d'una *metàfora espacial* en tot el relat de Plató. Comença amb la pròpia escenografia de la caverna, amb una interior que està baix i un exterior que hi és dalt. Així doncs, el procés d'alliberament descrit es planteja com ascensió. De manera que el lector de Plató deu de tenir clares les següents equivalències:

**DALT**= veritat, el sol, les *Idees*, món pensable... (camp semàntic positiu)

**BAIX**= la mentida, la ignorància, les ombres, les coses sensibles, món dels sentits (camp semàntic negatiu)

Aquest seria el final del segon acte del relat, el final, per ara feliç, del procés educatiu. Però el relat no conclou ací, i novament no sabem qui fa baixar al "presoner", que ja no ho és, a la seua antiga morada. De sobte baixa igualment obligat.

#### ACTIVITAT 3

Realitza una redacció sobre el procés d'ascensió des de la caverna fins a l'exterior que duga per títol "*De la còmoda ignorància a la dolorosa felicitat*". Fixat que el que has de fer és, no repetir i tornar a contar el mite de la caverna, sinó reflexionar sobre ell a partir de les paraules claus que se t'indiquen al títol.

#### ACTIVITAT 4

Basant-te en el text, explica quina figura seria doncs el presoner ja alliberat.

**Conseqüències del descens:** Al descendir, al passar de la llum a la foscor, el presoner novament es trobaria desorientat i no veuria clarament res, de nou únicament ombres. Però ell ja no veu tampoc les falses "veritats" que veuen els altres –les ombres a la paret que prenen per veritades; i per això aquest parla ara un altre discurs, un discurs diferent al dels seus antics companys. I aquest nou discurs l'únic que provoca en els altres és rialles. La conclusió que traïen els que sempre han habitat aqueix ombrívol món és clara: no paga la pena intentar-ho.

#### ACTIVITAT 5

Realitza una redacció que comence "*Però el retorn...*" explicant la tornada del presoner relatada en 516c-517a.

L'expresoner retornat serà incomprés per la majoria del habitants de la caverna; però sobretot serà mal mirat per aquells que s'hi troben darrera la paret, i als quals pot posar en evidència. L'aparició en l'escena d'aquest antic company, ara transformat i convertit en un tipus d'home diferent, és vista com una amenaça per a la cohesió social, de manera que tot aquell que com Sòcrates molesta, corre el risc de morir a mans dels seus companys (517a). Per què? Perquè qüestiona les nostres realitats i seguretats, ja que



*“...quan en veja una d’agitada i incapaç de veure-hi, no ha d’esclafir a riure desenraonadament sinó que ha de considerar si no és que està en ombres, desavesada, perquè arriba d’una vida de més clara visió” (518a)*

no hem d’oblidar que de qui hem estat parlant tota l’estona no és d’altres que de nosaltres.

**La dificultat d’ascensió que trobem dintre la caverna no és causada sols per la nostra naturalesa –que és esmenable– sinó també per la societat, pels altres.**

Una vegada que ja hem analitzat els principals elements del mite, el primer que caldria emfasitzar és que Plató, sota la forma d’una al·legoria, és a dir, metafòricament, ens està oferint un resum d’allò més essencial de la seua filosofia.

Plató ens planteja l’existència de dos àmbits ben diferenciats: un, el de la caverna pròpiament dita, el món de l’aparença, el de les ombres, dels enganys, les il·lusions...; l’altre, l’exterior de la caverna, que tot i ser més allunyat i més desconegut per a nosaltres que la nostra “realitat” immediata –la caverna– és l’**únic real**, és el món de l’**ésser**, on les coses es presenten tal com són, és el món de la veritat, de la llum, del coneixement.

En definitiva, Plató, amb aquesta al·legoria ens oposa la necessitat de l’existència d’un terreny ferm, estable: el món de l’**ésser**, de les Formes. Aquest ens permet donar un sentit a aquei-

## LA IMPORTÀNCIA DE LA METÀFORA LUMÍNICA.

Aquesta és una segona i no menys important metàfora, omnipresent al text de Plató, i que se solapa amb l’espacial. Recordem que l’escenari escollit per desenvolupar tan sofisticat engany és una caverna, tènueament il·luminada per un foc, i contraposada a un lluminós exterior enllumenat per un sol radiant –sol que serà allò més important i excels de l’exterior. Durant tot el Llibre VII es van a mantenir les següents equivalències, les quals se superposen a les espacials:

**LLUM**= veritat, el sol, les *Idees*, món pensable... (camp semàntic positiu)

**FOSCOR**= la mentida, la ignorància, les ombres, les coses sensibles, món dels sentits (camp semàntic negatiu)

xa aparença múltiple i canviant, freturada d’**ésser**, que, precisament, era allò que aprofitava el sofista per triomfar.

### ACTIVITAT 6

**Llig 517a-518a i realitza una taula de dues columnes. En una hi poses llum i indiques baix els termes que han de veure amb el camp semàntic positiu del text. En l’altra poses foscor i anotes els termes relacionats amb el camp semàntic negatiu.**

### 3.-2 Secció III. Interpretació platònica del mite.

Plató en aquesta secció ens dona l'explicació conceptual del mite, mite que és interpretat des de la *Teoria de les Idees*.

Deixarem per comentar al final d'aquest apartat (al punt 3.-2.1) el primer paràgraf de la secció III (517b-c), i començarem centrant la nostra atenció en la resta del text, ja que en ell Plató insisteix en extreure unes poques però contundents conclusions del relat mític, conclusions que nosaltres ja hem avançat a les pàgines anteriors.

El nostre autor torna novament a insistir i a recalcar de manera explícita la **negació** inicial del presoner –el futur amant de la saviesa– a **retornar**, negació que humanament és més que comprensible.

“... i no t'estranyes que els que han arribat allí no vulguen ocupar-se d'obres humanes sinó que llurs ànimes malden per passar el temps allí dalt” (517c).

Però malgrat la inicial resistència d'aquell que ha trobat la felicitat, per altra banda comprensible, el ben cert és que el procés platònic d'ascens de l'ànima ve seguit, necessàriament, per un descens (tot aquest procés l'anomenarem després com a “*dialèctica*”).

Siga com siga, la segona cosa en la qual Plató insisteix en aquesta secció és que tal procés provoca tant la **desorientació del filòsof** com, sobretot, el **refús de la comunitat** on retorna. Plató explica aquesta situació recurrent directament a la metàfora lumínica. Compara el que significa passar de la contemplació de les coses divines –*eidós*– a les humanes, amb la pèrdua de visió que s'experimenta quan s'entra en un habi-

tacle fosc des d'un exterior assolellat (517d-518b).

#### ACTIVITAT 7

**En 518b Plató raona que quan veiem una ànima desorientada no hem d'esclatar a riure, sinó que hem de considerar certa possibilitat. A què és refereix? Per quines causes pot anar una ànima desorientada? Explica-ho amb una única redacció.**

En primer lloc cal adonar-se de la força que al text pren tal metàfora lumínica. En l'interior de la caverna, diu Plató per boca de Sòcrates, d'allò que es parla és de les “*ombres del just*”o, a tot estirar, de “*figures*” que projecten l'ombra. Però qui se situa a l'exterior, dalt –conjunció metàfora lumínica i espacial– contempla altra realitat, contempla “*directament la justícia*”(517e).

Però compte, perquè aquest divorci entre aquests dos àmbits provoca precisament allò que Plató vol deixar ben clar al final d'aquesta secció (518a-b): que, tot i que el qui ve de fora ens puga relatar allò que són *autènticament* les coses, a nosaltres, que tan sols sabem parlar en termes “*d'ombres*”, ens resulta irrisori.

D'ací la recomanació que Sòcrates li dirigeix al seu interlocutor Glaucó: quan algú diga coses a les que no li trobes sentit, no has de riure't d'ell perquè poden ser dues les raons per les quals diga eixes a les que no trobem sentit. En primer lloc perquè, de debò, fos un desenraonat, i aleshores caldria tenir-li compassió; però també cap la possibilitat, diu Sòcrates –a qui els seus contemporanis no entengueren i acabaren ma-

tant-lo, que diga coses que no les entenguem no perquè no siguin vertaderes, sinó precisament perquè ho són. En aquest cas no hem de tenir compassió d'ell, sinó que hem de considerar-lo feliç.

### 3.-2.1 Interpretació epistemològica del mite.

Ens queda comentar, com havíem dit que faríem, el primer paràgraf d'aquesta secció, en el qual, aplica i solapa la seua Teoria de les Formes a l'al·legoria de la caverna. Aquesta interpretació la podem esquematitzar de la següent manera:

ELEMENT MÍTIC	ELEMENT CONCEPTUAL
cova	món que veiem món sensible
Ombres a la paret	coses del món sensible
foc	sol
ascensió cap a l'exterior	ascensió ànima cap a l'àmbit intel·ligible
objectes externs	<i>Idees</i>
sol	<i>Idea de Bé</i>

Però per entendre adequadament aquest primer paràgraf cal analitzar-lo des de dues al·legories no menys importants que la de la caverna i que formen part del llibre anterior, del Llibre VI de *La República*, l'al·legoria del Sol i l'al·legoria de la línia. Pertoca ara anar-hi

*“Per tant, afirmarà que jo dic” –vaig demanar-li– “que precisament el sol, l’entenc com el rebrot del bé que el bé ha engendrat, com a analogat d’ell mateix, de manera que, tant com el bé es comporta, en el domini del pensament, amb el pensament i el pensat, igualment el sol en el domini del visible es capté en relació amb la visió i el vist.”*

*Plató, La República, 508 c.*



## 4.- EL LLIBRE VI I EL PROBLEMA DEL CONEIXEMENT DEL BÉ

### 4.-1 *Més enllà del Sòcrates històric.*

Com hem vist l'objecte i objectiu de l'educació dels guardians de l'Estat, és a dir, dels governants, és el coneixement de l'eidos del Bé. Però recordem que ja havíem indicat abans (veure pàgina 23) que al final del Llibre VI, i després de defensar que el filòsof-rei ha d'actuar d'acord amb la idea de Bé, el diàleg se centrava en donar raó sobre què calia entendre per Bé.

Just abans del fragment que anem a comentar, el Sòcrates del diàleg ha explicat quines són les dues concepcions del bé habitual. La primera, la "popular" afirma que el bé és el plaer, però clar, hi ha plaers que maten. Així, podem admetre, com diu la cançó que "fumar es un plaer", però clar, és un plaer que pot matar i que perjudica al cos. Llavors fumar és un plaer (és a dir un "bé"), un plaer que perjudica, és a dir, que és un mal. Evidentment açò és una contradicció. Per una altra banda estan els més il·lustrats, el més exquisits, que afirmen que el bé consisteix en el

coneixement, però quan els preguntem de què, responen que del Bé, la qual cosa es ridícula i còmica.

*“– I certament, també saps que els qui creuen això últim [que el bé és el coneixement] no ens poden indicar l'enteniment què és, i no tenen cap més remei que acabar dient que és el bé.*

*– I de manera ben còmica –apuntà.*

*Plató, La República, 505b.*

Plató repren doncs la reflexió sobre el Bé en el punt on l'havia deixada el Sòcrates històric. El Sòcrates històric –que no el personatge del diàleg– havia posat en qüestió que sabérem què és el Bé, ens

havia fet qüestionar –eironeia– la nostra definició del Bé, però no havia arribat a oferir-nos una concreció. Com indica Guthrie en la seua *Historia de la Filosofia Griega*, Plató va abordar la darrera qüestió que Sòcrates deixà sense respondre. El deixeble vol anar més enllà del mestre, i per això va a vincular l'explicació de què és el Bé amb la

seua creació filosòfica, amb la seua *Teoria de les Formes*. No obstant això exactament a l'inici del text que anem a comentar queda ben clar que aquesta no és una qüestió fàcil. Tot el contrari, és una qüestió molt, difícil;

*“– I què els qui defineixen el bé com el plaer? És que potser s'hi perden menys que els altres? O és que aquests no es veuen forçats a reconèixer que hi ha plaer dolents?*

*Plató, La República, 505c.*

millor dit, la més difícil, tant que en primer lloc, Sòcrates intenta eludir, sense èxit, respondre a la pregunta, i en segon, es veu obligat a parlar del Bé, i del seu coneixement, de manera indirecta, a través d'al·legories o símls.

Així doncs, el lector de *La República* ha de tenir ben clar que, tot i que el personatge que hi apareix al diàleg és Sòcrates aquest és un Sòcrates platònic, que va més enllà del Sòcrates històric que mai parlà del Bé en aquests termes.

### ACTIVITAT 8

Explica què demanen Adimant i Glaucó a Sòcrates en 506b-507a, què objecta ell i a quin compromís arriben.

### ACTIVITAT 9

Explica per què en 507e compara les “opinions sense ciència” –o “sense coneixement” amb els cecs. Què està dient-nos ací?

no pot “donar raó” d’ell, no pot infondre saber. Sòcrates considera il·lícit parlar d’allò que no se sap. Adimant insisteix i reclama, que tot i que seria lícit exposar el seu pensament com un saber cert si no està segur, sí que deu exposar allò que pensa, és a dir la seua “opinió”.

Llavors Sòcrates estableix una distinció important en tota l’obra de Plató, la distinció entre opinió i saber/coneixement, distinció que després veurem tractada sistemàticament en l’al·legoria de la línia. Conèixer i opinar són dues coses diferents. El coneixement o ciència és sempre coneixement de la causa, coneixement amb causa (coneixement dels *eidos*), és un coneixement demostrable i sempre vertader. L’opinió per contra no és un coneixement del qual pugem “donar raó”, no és un coneixement amb causa, i com a tal pot ser vertader –és a dir la nostra opinió potser encertada sense que nosaltres saber el perquè– o, simplement fals. Tenir opinions vertaderes sense enteniment, sense saber el perquè, no és cap mèrit, és simplement qüestió de sort; la mateixa que té, diu Plató, un cec que fa correctament un camí (506c). Sòcrates doncs deixa ben clar que ell no pot més que emetre opinions que, en els millors dels casos, poden “encertar”, però no pot oferir als seus interlocutors coneixement o ciència. Paga la pena escoltar-lo?

En aquest punt del diàleg intervé Glaucó, que serà d’ara endavant l’únic interlocutor de Sòcrates. Glaucó li reclama que continue, que tot i que no puga més que oferir-los opinions paga la pena reflexionar sobre el Bé, igual que abans ho havien fet sobre la justícia i d’altres temes.

Si abans dèiem que Plató anava més enllà que el Sòcrates històric i reprenia la qüestió on aquest l’havia deixada, ara veiem la dificultat d’aquesta tasca, ja que fins i tot el Sòcrates pla-

#### 4.2 Una resposta compromesa.

El text a llegir comença precisament amb la recriminació d’Adimant a Sòcrates sobre que no li sembla correcte que critique les diferents definicions que s’han donat del bé, sense acabar exposant la seua.

Sòcrates, però, es defén i manifesta per què no pot exposar la seua. L’inventor de la “ignorància socràtica” no pot més que confessar no saber què és el Bé. I llavors, si no sap què és el bé,

tònic del diàleg es nega a abordar “directament” la qüestió –no hi duguem prou “*empenta*”, diu– i no té més remei que explicar què és el bé indirectament, a través d’una analogia i deixar per a més endavant una explicació directa, a la qual cosa accedeixen gustosament els seus interlocutors.

*“...Però oh benaurats!, què és el bé en si mateix, de moment, deixem-ho córrer, perquè veig que l’empenta que portem és insuficient per arribar ara al que jo en pense.; el que vull és parlar-vos de un rebrot del bé que li assembla moltíssim, això si us sembla oportú, altrament no hi pensem més.”*

Plató, *La República*, 506d-e

#### ACTIVITAT 10

Quina diferència estableix Plató en 507c-508a entre el funcionament del sentit de la vista i el de l’oïda?. Quin li sembla més perfecte? Per què?

#### 4.-3 *L’al·legoria del sol: un interpretació de la Idea de Bé.*

A partir doncs de 507, Sòcrates compleix amb el compromís adquirit, explicar què és el Bé, per analogia, és a dir a través d’un símil o comparació. En concret compararà la funció que tindrà el Bé al món intel·ligible, amb la que exerceix el sol en l’àmbit sensible, comparació que ja ha

quedat clara en l’explicació del mite de la caverna, on ja havíem indicat que el sol de l’exterior representava l’*eidos* del Bé. Es tracta doncs d’aprofundir en aquesta comparació. Ara bé, abans d’entrar-hi a explicar-ho a fons, cal fer notar dues coses.

- En primer lloc ha de quedar clar la diferència de categoria entre un i l’altre, tot i que Bé i sol exercisquen la mateixa funció, no són equiparables. Al principi ja deixa ben clar qui és superior. De fet, després d’admetre que no pot parlar-los del Bé, indica que els va a parlar d’un rebrot –fill– del Bé que se li assembla molt. D’allò que ens va a parlar –del sol– és un “fill” que com a tal està per sota del pare. Coneixent al fill podrem fer-nos una idea aproximada de com serà el pare, però evidentment el pare sempre serà superior al fill.
- La segona cosa que Sòcrates vol deixar ben clar és que sols podem entendre el que ve a continuació si entenem aqueixa distinció que ja havia fet entre les coses que són múltiples –*sensibles*– i aquelles que són úniques –els *eidos*. Aqueixa distinció serà

*“...hi ha moltes coses bones i moltes belles, i moltes també de les altres menes.”*

*- Si ho acceptem.*

*- Però també, indubtablement, el bé en si, i el bell en si, i exactament igual de tot allò de què establíem la pluralitat, ho establím, com una única idea de cada cosa, i d’aquesta única idea en diem “el que és.”*

Plató, *La República*, 507b

## PAGAR ELS INTERESSOS

En 507 Plató juga amb el sentit del terme τóκος –tókos– que significa tant “fill” com “interessos”. Els interessos, són al capdavant el *fill*, el resultat del capital prestat. Sòcrates s’excusa, jugant amb el terme. El que ell voldria és pagar, però no sols els interessos –tókos– com ara, sinó amb el capital. O el que és el mateix, voldria parlar, no del fill –del sol–, sinó del pare –del Bé–, però no és possible. Però no sols no va a parlar del pare, sinó que fins i tot hi ha el perill que *pague els rèdits amb moneda falsa*, és a dir, que diga coses incoherents en el símil que segueix. Recordem que Sòcrates va a donar-nos la seua “opinió”, que no saber.

explicada unes pàgines després per Plató a través del mite de la caverna abans explicat, distinció que dona peu a aqueix dualisme que hem tractat en el capítol anterior.

Sols si no perdem de vista aquest dos punts entendrem correctament el plantejament d’un símil que es presenta com el límit –involuntari– del pensament platònic, per molt que aquest prometa abordar aquesta qüestió posteriorment.

Així doncs, una vegada que ja tenim tots els elements necessaris per explicar aqueixa versió “*ligh*” del Bé –el sol– Plató estableix una diferència clara entre els sentits. Segons Plató el sentit de la vista és diferent –més perfecte, diu– de la resta. Plató indica que en el sentit de l’oïda sols intervenen dos elements: l’oïda i la veu. Certament Plató ací fa “trampa” en la

*“Però la vista, i el que és visible, no t’adones que necessiten aquest tercer element?”*

Plató, *La República*, 507d.

mesura que al *Timeu 67b* explica que cal l’aire per transmetre el so, però ara, com que l’interessa establir diferències entre el sentit de l’oïda i el de la vista s’“oblida” del tercer element. El sentit de la vista, destaca ací, és l’únic que sí que necessita un tercer element que intermedie entre l’ull i l’objecte vist: el sol. Sense aquest tercer element és impossible l’acte de la vista: en una habitació fosca un ull, per molt sà que estiga, no veurà res.

És per tant a partir de la funció i paper peculiar d’aqueix objecte per la visió que és el sol, únic objecte que pot ser vist i és causa de la visió –la resta sols poden ser vistos– com el Sòcrates platònic intenta explicar quines són les característiques del Bé.

### Característiques de la Idea del Bé

- És la causa del coneixement, la ciència i la veritat. Aquestes coses són afins al Bé, però no són ell, aquest és quelcom més (509a).
- És l’objecte d’estudi suprem que dona valor –correcció– a les altres Idees (505a). La Idea de Bé és la font de perfecció de les altres; gràcies a ella les altres Idees ho són i són perfectes. Les Formes, els eidos, per definició són perfectes, eternes, immutables, és a dir són correctes –a diferència dels ens sensibles canvians; ara bé, si no existira

l’eidos de Bé –*agathón*– la resta d’eidos no podrien ser eidos, ja que no existiria la idea de perfecció o correcció que fa que les For-

mes siguen Formes.



“...Això, doncs, que proporciona la veritat a l'intel·ligible i la potència al sabedor, tu digues que és la idea del bé, però per tal com ella, en últim terme, és causa de la veritat com a realitat sabuda”

Plató, *La República*, 508d.

- No sols possibilita les altres *Idees*, sinó que els dóna l'existència (509b), és la causa de la seua existència. A més a més, a nosaltres ens possibilita **conèixer-les** (508d). És doncs el vincle entre les *Idees* i el nostre coneixement, de forma anàloga a com la llum de sol és el vincle entre els objectes vistos i els nostres ulls (508c). Existint els objectes i la nostra capacitat de visió si no hi ha llum no podem veure res. Anàlogament cal dir que, sense l'existència de la *Idea* de Bé, tampoc podríem arribar a conèixer les altres *Idees* o *Formes*.
- Al món de les *Idees* hi ha una jerarquia onto-

## LA JERARQUIA DELS *EIDOS*.

La jerarquia seria:

- Idees de relacions, que són les que es poden aplicar a totes les altres: *Unitat, Identitat, Semblança...*
- Idees de valors i virtuts, de tipus moral i estètic: *Bellesa, Justícia, Coratge, Seny...*
- Idees de coses materials: *Telar, Animal, Home...*

Dintre de cada classe, però, també hi ha una relació de jerarquia, per exemple la idea d'*Animal* és superior a la d'*Home*, ja que la inclou com una part del seu conjunt.

**Evidentment al cim de totes elles està la *Idea* de Bé.**

lògica. Les de menys valor depenen de les de més, les menys generals de les més. La *idea* de Bé cal situar-la dalt de tot.

- És, per tant, la **finalitat** cap a la que

## EL SENTIT DE “*TO AGATHÓN*” EN LA TEORIA PLATÒNICA.

La paraula *bé* és la traducció de l'expressió grega "*to agathón*". Aquesta no significa sols correcció en el sentit moral, sentit que apareix posteriorment i que pràcticament és l'únic que hi perviu als nostres temps; Plató, i en general en el pensament grec clàssic, utilitzaven l'expressió *to agathón* per a designar més bé adequació o correcció en general. Heidegger, filòsof alemany del segle XX, ens fa notar novament el problema de traducció:

“Se traduce *to agathón* mediante la expresión aparentemente inteligible de “el bien”. Se piensa en ella generalmente el “bien moral”, llamado así porque es conforme a la ley moral, interpretación ésta que es ajena al pensar griego, por más que Platón, al interpretar el *agathón* como idea, haya dado la base para pensar “el bien” como “bien moral” y, finalmente, registrarlo erróneamente como un “valor”...

Pensado a la manera griega, *to agathón* significa lo que sirve para algo y hace apto para algo. ... De ahí que la idea de las ideas sea pura y simplemente lo que hace ser apto o sea *to agathón*. Éste trae todo lo resplandeciente al resplandecer y es, en consecuencia, aquello mismo que propiamente aparece, o sea lo más resplandeciente en su resplandecer”

HEIDEGGER, M: *La doctrina de Platón acerca de la verdad*.

s'encamina tot procés educatiu i tota la filosofia, encara que pel seu poder quasi no el copsem (Plató ens diu que igual que el sol, la seua "visió" ens enlluerna); és el que més li costa d'entendre al nous –enteniment, ja que és difícil de copsar amb les paraules o els conceptes.

- El coneixement de la Forma del Bé, no sols aporta un saber teòric, sinó també un saber pràctic o ètic, en tant que descobrim la finalitat de totes les coses i l'ordre de l'univers.

Respecte a aquest darrer punt és molt important destacar no sols el vessant epistemològic i ontològic de la *Idea* del Bé. Certament coneixent aquesta *Idea* obtenim pròpiament coneixement teòric sobre **què** és cada cosa. Però Plató destaca també que igualment els seus coneixements ens proporcionen saber en el sentit *pràctic*, coneixement per a la nostra *praxis*, per a la nostra forma de comportar-nos èticament i políticament. Si arribem a copsar la Forma o *Idea* de Bé descobrirem **què hem de fer i com hem d'actuar**.

Per això, Plató, seguint en això a Sòcrates, va un pas més enllà i afirma que, si arribem a conèixer la *Idea* de Bé, no sols esbrinarem *què* es de debò el Bé, sinó que, a més, **el farem**. O dit d'altra manera, **en el pensament socraticoplàtonic no es pot conèixer el Bé i actuar mal**. Tenir aquesta premissa clara és indispensable per entendre gran part de Llibre VII. Cal saber que per al nostre autor, i per al seu mestre, *sols actua mal aquell que és ignorant i desconeix la Idea de Bé*. Aquest unió entre coneixement i moral és el que se sol

Per a entendre el moralisme socràtic hom pot llegir el breu apartat "*La virtud consiste en saber*" de CALVO, *op. cit.*, pàg. 130 i següent, recollit com a **TEXT 5** a l'ANNEX DE TEXTOS (videre pàg. 72)

designar com a **intel·lectualisme moral** o **moralisme socràtic**.

#### 4.-3.1 El dualisme platònic segons l'al·legoria de la línia.

Però per entendre el mite de la caverna en tota la seua dimensió, i especialment per entendre el dualisme platònic, ens cal encara llegir i aprofundir en el darrer símil que ens queda per abordar, l' al·legoria la de la línia, al·legoria que podem trobar al Llibre VI de *La República* (509a–511e).

En aquesta al·legoria Plató el que fa és representar-nos de manera gràfica la seua divisió dicotòmica de dos àmbits o tipus de realitats; o, com se sol dir, el que fa és establir l'existència de dos mons contraposats, el *món sensible* i el *món intel·ligible*. Tot i que sovint els manuals i quaderns sobre Plató solen utilitzar la paraula *món* per referir-se a allò sensible i allò intel·ligible, cal dir que Plató no utilitza aquesta expressió, sinó que utilitza termes més ambigus i menys contundents que *món*; ell més bé parla d'*àmbit*, de *regió*, d'*allò...* Nosaltres, però, continuarem utilitzant el mot *món*, tenint present el que acabem d'indicar ara mateix.

## QUÈ SIGNIFICA *ONTOLOGIA*?

La paraula *ontologia* vindria a significar *teoria o estudi del ser*, i per molts autors seria la part central de la metafísica, que a la seua vegada seria el nucli de la filosofia. L'ontologia s'ocuparia doncs de definir què és *ser*, què fa que una cosa *sigu* una cosa, quins són els diferents tipus o *modes* de *ser*... Tradicionalment se sol dir que l'ontologia és la branca de la filosofia que s'ocupa d'estudiar *allò que és en tant que és i existeix*. Si volem una definició més exacta podem acudir a la del *Diccionario de Filosofía en CD-Rom Herder*, dels autors CORTÉS MORATÓ i MARTÍNEZ RIU:

(del griego του ὄντος λόγος, tou ontos logos, estudio de lo que existe) Etimológicamente, estudio del ente, entendiendo por tal lo existente en cuanto existente. Se ocupa de la característica más común de todo cuanto existe, el ser, e intenta responder a la pregunta de qué es necesario para que algo sea o exista y si hay diversas maneras de existir o ser. El término aparece hacia el siglo XVII y entra en el vocabulario filosófico por obra del filósofo racionalista alemán Christian Wolff. Aunque pueda confundirse a veces con la metafísica y, de hecho «el estudio del ente en cuanto ente» es la manera como Aristóteles define a la filosofía primera, que la tradición llamó metafísica, la ontología ha conseguido su objeto propio de estudio a lo largo de la historia.

Però centrant-nos ja en l'al·legoria, cal assenyalar que allò important d'aquesta és que ens permet copsar amb un cop d'ull el caràcter complex i gradual tant de la seua *ontologia*, és a dir, dels *graus de realitat*, com la seua *epistemologia*, és a dir, dels *graus de coneixement*.

El filòsof grec, a partir del que és segmentar una línia en diferents nivells, ens ofereix una gradació dels diferents tipus de realitats, dels

diferents tipus i graus en què les “coses” –“ta onta”– se'ns presenten.

A continuació podeu veure un primer esquema gràfic del que explica Plató a l'esmentada al·legoria, esquema en el qual s'hi troba plasmada la seua ontologia:

### GRAUS D'ÉSSER

(L'ontologia platònica)

#### MÓN SENSIBLE

(aquell que es veu i percep)

#### MÓN INTEL·LIGIBLE

(aquell que es pensa)

Imatges ⇒ Coses sensibles ⇒ ens matemàtics ⇒ FORMES (*eidos*)

Plató ens ofereix doncs una plasmació visual d'una de les qüestions més complexes de la seua *Teoria de les Formes*. Així doncs, el lector de Plató pot adonar-se com, conforme s'avança d'esquerre a dreta en la línia, el grau de realitat i perfecció va augmentant.

I això és així en tant que la part esquerra de cada divisió de la línia és una còpia de la dreta. Per exemple, les *imatges* són còpia de les *coses sensibles*, i per això són més imperfectes. La veritat o falsedat de les imatges, dependrà, per tant, de la seua adequació o semblança al "model" –coses sensibles. Però aquest "model", és a dir, les *coses sensibles*, no són un model absolut, sinó que són a la vegada còpia d'un "model" que hi apareix a la seua dreta, al segment *món intel·ligible*.

La mateixa relació existeix doncs entre els *ens matemàtics* i els *eidos* o *Formes*. Els *ens matemàtics* del tercer segment serveixen de model per a les representacions sensibles de les figures geomètriques i aritmètiques del segon. Però ells no són més que *ens axiomàtics*, supòsits, i com a tals cal considerar-los en part imperfectes, en tant que depenen de les *Idees*. Per contra, les *Idees* ja no són còpia de res, tenen la seua existència en si, sense dependència de cap model. Quan la nostra ànima, quan la nostra *raó* pensa sols utilitzant *Idees* ja no necessita acudir a res més, ja que es troba en l'àmbit d'existència més ple on tan sols hi ha **ésser**.

Així, enfront d'aquestes *Idees* immutables, que tenen una existència absoluta, Plató ha oposat la regió sensible, la qual té doncs una existència o ser relatiu. Les *coses sensibles* –per exemple un home– són, existents, però no sempre són iguals, no són immutables. Aquestes *coses* van canviant, és a dir, **no són sempre** iguals, i per tant,

també són *no-ser*. Fer notar que, malgrat que parlem d'una gradació, la separació que hi ha entre els dos mons cal veure-la com un trencament, com un abisme o separació, tal com es veu al gràfic. Per contra, la transició entre cadascun dels dos segments que configura cada àmbit és més fluida i suau.

En resum, d'esquerra a dreta es pot establir una graduació de *coses* on les primeres serien més imperfectes (és a dir tindrien més *no-ésser*, què *ésser*) mentre que les últimes sols participarien de l'*ésser*. En aquest aspecte, cal adonar-se que mentre que el món o àmbit sensible, en tant que és canviant, participa tant del *no-ésser* com de l'*ésser*, el món intel·ligible, pel que fa a l'àmbit de les *Formes*, participa sols d'*ésser*. Per aquest motiu Plató anomena a aquest el **món real**, és a dir el que **és**, no designant així com a *real* a l'altre àmbit, al sensible, donat que és el món de les *coses* canviant, perennes.

Per això sempre que trobem en Plató expressions que facen referència a qualitats com *immutable*, *etern*, *permanent*, *estable*... s'estarà referint al *món de les Idees*; per contra, quan parla d'allò que *canvia*, que *desapareix*, que *es genera*, que *s'esdevé*... estarà fent referència al *món sensible*. Cal, per tant, anar molt amb compte de no confondre's i pensar, en veure l'expressió "**món real**", que s'està referint al món que veiem, al sensible. En Plató no és així.

L'*al·legoria de la línia* no té però sols aquesta lectura. Plató, a més de la **divisió ontològica**

vista, ens ofereix també en aquesta al·legoria una interpretació paral·lela de tipus **epistemològic**. Es tracta d'explicar-nos, de mostrar-nos la divisió dels *diferents tipus de coneixement*.

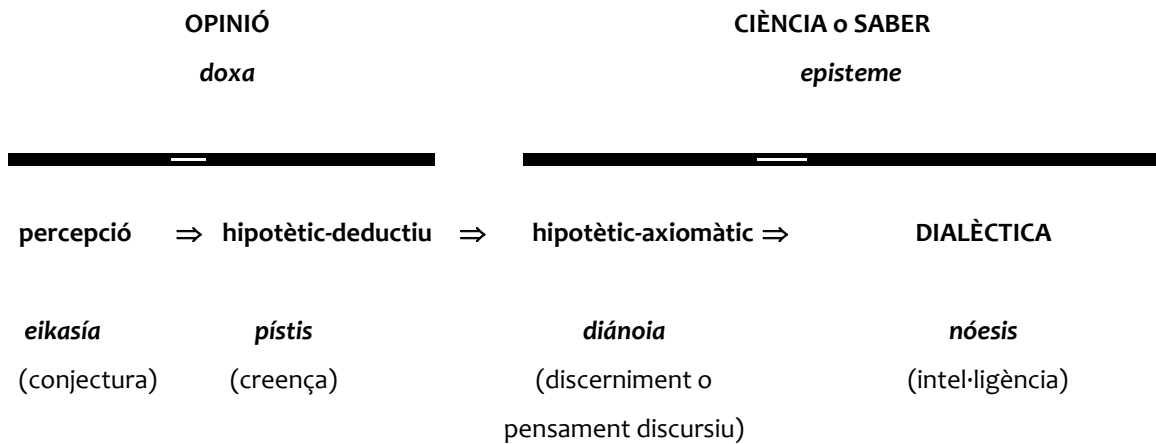
La divisió dels graus de coneixement que realitza a l'*al·legoria de la línia*, i que ara anem a explicar, hom la podrà veure també relatada a Llibre VII (534a i següents), tot i que en aqueix breu fragment no farà cap referència a la lectura ontològica ara mateix explicada. Aclarir, però,

que en l'explicació que trobareu a continuació, basada en el text del *símil de la línia*, hi introduïrem, tanmateix, referències tant al que diu al Llibre VII, com a les distincions epistemològiques que fa al Llibre V entre *doxa* i *episteme*, termes grecs que d'ací poc explicarem.

L'esquema d'aquesta lectura epistemològica, i que difícilment es pot entendre sense la lectura ontològica, és el següent:

**GRAUS DE CONEIXEMENT**

(L'epistemologia platònica)



Explicuem aquest símil. En primer lloc veiem que torna a reproduir-se un esquema dicotòmic de dos àmbits contraposats. Novament tampoc hi ha entre ells solució de continuïtat, sinó més bé, com la pròpia representació gràfica indica, un abisme, una discontinuïtat. És evident que hi ha una correlació entre la representació actual i l'anterior. Al tipus de coses que pertanyen al *món sensible* els correspon un tipus concret de coneixement, l'*opinió* –*doxa* en grec, mentre que als ens que pertanyen al *món intel·ligible* els correspon altre ben diferent, la *ciència o saber* –*episteme* en grec. Prosseguint amb l'explicació cal indicar que baix de

cada segment hi figuren els diferents tipus de **mètodes de saber** que s'apliquen a cadascun dels diferents del tipus de coses existents.

Per últim el que es té a continuació és el nom grec (i baix, entre parèntesi, la seua traducció) amb que es designen els diferents tipus d'afeccions, operacions o estats en què es troba l'intel·lecte o ment (*nous*), segons la classe d'objecte amb la que es relacione. Advertir que és important no confondre el concepte grec de *noesis* –intel·ligència o intuïció intel·lectual, amb el de *nous*. El primer fa referència a l'estat en què es troba l'ànima quan coneix i treballa amb *Idees*; el

segon, conforme hem dit en diverses ocasions, fa referència a la facultat superior de l'ànima humana, a l'*intel·lecte* o *enteniment*, que seria qui realitzaria tant aquesta com la resta d'operacions.

Però el que a nosaltres ens interessa, a més de conèixer tant la lectura ontològica com l'epistemològica és, sobretot, deixar ben clares les característiques que Plató considera pròpies de cadascuna d'aquestes dues formes de coneixement. De manera esquemàtica caldria indicar el següent de cadascuna:

### ACTIVITAT 11

**Realitza una redacció que duga per títol "La problemàtica aparença-ser en Plató" en la qual has d'explicar la contraposició dels dos àmbits que estableix Plató al símil de la línia.**

### LA DOXA

(opinió)

- Participa del ser i del no-ser (475e). Estat intermedi entre el coneixement i la ignorància (478d). En aquest cas ignorància cal entendre-la com a *ignorància absoluta*, com a absència de qualsevol opinió, com a no-ser tal com fa ell en 477a, i no en el sentit en què es parla al mite de la caverna, on ignorància és més bé sinònim d'*opinió errònia o falsa*.
- És més fosca que el coneixement, que el saber, però més clara que la *ignorància absoluta* que seria sols no-ser (478c).
- S'aplica per tant, al terreny intermedi de les coses múltiples, al món sensible. En conclusió: del món sensible **no hi ha coneixement, sinó sols opinió**.
- L'opinió potser, doncs, vertadera o falsa. Cal, per tant, fonamentar-la sempre perquè tinga algun valor.

### QUÈ SIGNIFICA EPISTEMOLOGIA?

Aquest terme, que també deriva del grec, significa literalment estudi o teoria del coneixement. És la branca de la filosofia que es preocupa de definir què és el coneixement, què és la veritat, quines són les condicions que fan possible el coneixement, quins són els mètodes de coneixement possibles, quins són els límits del coneixement... La definició del *Diccionario de Filosofía en CD-Rom Herder* dels autors CORTÉS MORATÓ i MARTÍNEZ RIU és la següent:

*Del griego ἐπιστήμη epistémē, conocimiento o ciencia, y λόγος, logos, teoría o estudio) Etimológicamente significa «estudio del conocimiento», o «estudio de la ciencia», y puede entenderse como la rama de la filosofía que estudia los problemas del conocimiento. Este término, que empieza a generalizarse a finales del s. XIX, sustituyendo al más antiguo de teoría del conocimiento y, luego, al de gnoseología, presenta cierta ambigüedad, por lo que no siempre se usa con idéntico sentido. Cuando se le atribuye un significado tradicional y clásico, se refiere al estudio crítico de las condiciones de posibilidad del conocimiento en general, ocupándose de responder a preguntas como: ¿Qué podemos conocer?, o ¿cómo sabemos que lo que creemos acerca del mundo es verdadero? En este caso, su objeto de estudio coincide con el de la teoría del conocimiento.*

**L'EPISTEME**

(es pot traduir, a més de per ciència, per coneixement o saber)

- El coneixement, seguint a Parmènides, sempre és coneixement de quelcom; sols és pot tenir coneixement d'allò que és (477a). És per això que Plató es veu obligat a atorgar existència a les *Idees*, ja que si no existiren ònticament, no seria possible conèixer-les.
- El coneixement, com és la visió dels *eidos*, és sempre vertader.
- El coneixement és doncs coneixement d'un ens immutable i etern.

Ara bé, dintre del segon segment, el dels ens intel·ligibles, cal fer constar que, evidentment, Plató concedeix més importància al segon tipus de saber, és a dir, al saber de les *Formes*, que al saber dels ens axiomàtics, com no podia ésser d'altra manera. Simplement assenyalar ara les principals característiques de les dues formes o mètodes de coneixement del món intel·ligible:

**ACTIVITAT 12**

Després d'haver llegit i treballat l'*al·legoria o símil de la línia*, explica amplament quina diferència hi ha entre el matemàtic –per exemple– i el dialèctic, i com i perquè anomena a cadascú d'aquests àmbits del saber. Cita o indica en quines expressions del text et bases.

**DIALÈCTICA ASCENDENT I DESCENDENT.**

La dialèctica, com a mètode d'investigació de la realitat, té dos moments diferents; un d'*ascens* –on la raó va fins el principi de tot, va més enllà de tot supòsit– i, posteriorment una vegada arribat dalt de tot, altre de *descens* en el qual es davalla fins una conclusió però sols anant d'*Idea* en *Idea*. Aquests dos moments, el primer anomenat de *composició* i el segon de *divisió*, que ens permeten discriminar i separar les *Idees* entre si segons la jerarquia, ens recorda de nou l'ascens i descens de la caverna.

**ACTIVITAT 13**

Quines relacions trobes o pots establir entre aquesta al·legoria i el mite de la caverna? Indica quines expressions o quins elements d'aquesta al·legoria es podrien correspondre amb elements del mite de la caverna i amb l'ascens i descens d'aquesta.

**EL DISCERNIMENT O PENSAMENT DISCURSIU.**

- Intermedi entre l'opinió i la dialèctica (511d) fa servir el mètode axiomàtic; s'utilitzen uns axiomes o supòsits, dels quals no s'entra a considerar la seua veritat o falsedat, així com tampoc el seu grau de realitat (510c i 533c).
- S'utilitzen uns supòsits que no es clausuren ni s'analitzen, de forma que no s'avança cap a principis fermes i vertaders, que és allò que vol Plató.

- Aquest pensament és el que utilitza la geometria o les matemàtiques (533b); certament utilitzen ens no sensibles, sinó intel·ligibles, còpsables sols per la ment (nombres, figures geomètriques,...) però sense preguntar-se què són ni quina és la seua realitat o essència.
- El saber que proporcionen no és absolutament clar en tant que no s'arriba al final, sinó que aquestes **arts** són com una mena de *somni* en el qual veiem borrós allò que després coneixerem perfectament.

### LA DIALÈCTICA.

- És la forma superior de coneixement. Sols utilitzem *Idees*, anem d'*Idea* en *Idea* sense necessitat de fer referència a res sensible ni a supòsits (511b-c).
- Ens trobem plenament en el regne de la veritat, en el món d'allò cognoscible.
- Plató parla d'ella com la **ciència** o com el **saber**, deixant per a les anteriors –matemàtiques, geometria... – el nom d'**arts** (511c), tot i que sovint i per costum les anomenem *ciències* (533d).

En definitiva, l'*al·legoria de la línia* ens mostra dues importants lectures del mite de la caverna, dues interpretacions que no s'oposen, sinó que es complementen. No és possible entendre correctament aquest mite, i en general la seua *Teoria de les Formes* si no considerem el vessant ontològic i epistemològic. Cal, però, aclarir que si bé allò més important pel que fa a les coses –“*ta onta*”– són evidentment les *Idees*, elles són, no obstant això, les últimes que arribem a conèixer. Tot i que ontològicament són les primeres i les més importants,

epistemològicament són, però, les darreres que coneixem, tal i com és lògic. El coneixement va del més senzill ontològicament al més complex.

En definitiva Plató deixa ben clar que malgrat que la resta de ens són més *imperfectes* que les *Formes*, no podem prescindir d'aquests ens imperfectes per arribar a aquestes *Idees*. Sense *passar per ells no arribaríem a la fi*.

### 4.-3.2 Aplicació de l'*al·legoria de la línia al mite de la caverna*.

Una vegada que ja coneixem, de mà del propi Plató, tant els diferents tipus d'éssers, com els diferents graus de saber, és fàcil reconèixer en el mite de la caverna aquests aspectes. Així doncs, el procés d'alliberament i ascensió del presoner, no és més que aquest recorregut a través de la línia des de l'*eikasía* fins la *nòesis*, o des de les ombres fins les *Formes*.

La caverna es presta així, per una banda, a una **lectura epistemològica**: *l'ascens del presoner és l'ascens de l'anima pels diferents tipus d'estats o sabers*.

Ara bé, en tant que és un ascens epistemològic, és també *un ascens o recorregut pels diferents tipus d'éssers*, és a dir, es pot realitzar també una **lectura ontològica** del mite.

De forma esquemàtica aquestes lectures serien les que figuren a continuació:

MITE DE LA CAVERNA	LECTURA.	
	EPISTEMOLÒGICA	ONTOLÒGICA
Espai ombres	<i>Eikasía</i>	Imatges
Espai simulació (mur amb figures)	<i>Pístis</i>	Objectes
Reflexos aigua/nit	<i>Diánoia</i>	Ens axiomàtics
Obj. externs/SOL	<i>Nóesis</i>	<b>IDEES</b>



Lledó realitza múltiples i suggeridores lectures d'aquest famós mite al capítol I "*El prisionero de la caverna*" de LLEDÓ, Emilio: "*La memoria del Logos*." Madrid: Taurus, Taurus Humanidades, segona edició, 1990.

A més a més, en la mesura que el mite de la caverna parla, hem dit, de l'educació, caldrà fer, i d'ací poc ho farem, una lectura **paidètica**. Ara bé, com a conseqüència d'aquest procés educatiu, no sols ascendeix l'individu, no sols canvia aquest, sinó que, donat que el presoner regressa, també canvia la societat. Això significa que caldrà realitzar també tota una **lectura social** o **política**.

#### 4-3-3 **La problemàtica connexió dels dos móns.**

Quan explicàvem l'*al·legoria de la línia* fèiem notar que entre les dues parts d'aquesta hi havia una separació radical. L'àmbit de la *doxa* i de l'*episteme*, el món de les coses sensible i intel·ligibles, quedaven radicalment separats. Açò esdevé un problema greu per a Plató.

Plató manté que el nostre món quotidià –sensible– depén del l'àmbit d'allò intel·ligible. Ara bé, una cosa és dir açò i una altra ben diferent és explicar com es dona aquesta relació i dependència. Com determinen les *Idees* les coses que ens envolten? Quina relació hi ha entre aquests dos àmbits ontològicament diferents? És clar que com coneixem les coses sensibles és a través dels sentits, però, i les intel·ligibles, realment com les coneixem? Com cal entendre aqueixa metàfora de veure les *Idees*? Què ho fa possible?

Aquestes preguntes no troben la seua resposta ací, al Llibre VII de *La República* que estem

analitzant, sinó en altres obres platòniques. Per contestar-les, Plató, per una banda, ens ofereix un nou mite, el mite del *demiürg*, i, per altra, elabora l'anomenada *teoria de la reminiscència*. Per la importància d'aquestes explicacions passem a continuació a oferir un resum dels seus aspectes més significatius.

##### 4-3-3.1 **Teoria de la participació o del "demiürg":**

Per a Plató, el món en el que vivim no és més que una còpia imperfecta del món de les *Idees*. Els objectes sensibles que ens envolten existeixen perquè hi ha en un altre àmbit una *Idea* o *Forma*, del qual són còpia.

Si nosaltres volem arribar a conèixer-los, el que hem de fer no és analitzar-los, ja que així sols obtindrem *opinió*, *doxa*, la qual sempre serà variable i mai estable. Per obtenir un coneixement segur cal centrar-se en els *originals*, en els *eidós*.

Però, com explica ell aquesta relació de còpia-*original* existent entre les coses sensibles i les *Idees*? A l'obra del *Timeu* (29 i següents) elabora una explicació mítica on diu que les coses **participen** de les *Idees*, és a dir, que les coses prenen part de les *Formes* i reben d'elles les propietats. Açò es deu, segons l'explicació mítica que Plató ofereix, al fet que existeix al cel un *demiürg* (artesà) que després de contemplar les *Idees* "*fabrica*" unes còpies d'aquestes en matèria sensible, i que són les coses sensibles que nosaltres veiem. Ara bé, en la mesura que estan fetes amb matèria sensible –imperfecta– evidentment no poden assolir el mateix grau de realitat que els originals intel·ligibles. Cal dir que posteriorment a diàlegs com el *Parmènides* i *El sofista* no sols aborda novament aquesta qüestió, sinó que fins i tot qüestiona aquesta teoria.

*“A todos les es absolutamente evidente que contempló el –universo– eterno, ya que este universo es el más bello de los seres engendrados y aquel la mejor de las causas. Por ello es engendrado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo”*

PLATÓ, *Timeu*, 2a.

néixer, sense experiència sensible, quan no tenim cos. Per tant, les *Idees* estan ja de forma innata a la nostra ànima en la mesura que les coneixem d'una vida anterior; el problema és que les oblidem quan ens encarnem. No cal dir que era una idea habitual en l'època acceptar la *transmigració de les ànimes*. Plató, que accepta tal plantejament, considera que l'ànima humana és afí als *eidos* i se sent atreta per aquests, però quan habita un cos es “*despista*” i ja no mira cap a dalt. El cos sensible, és clar, no orienta l'ànima cap allò intel·ligible, sinó que ens empeny cap a baix, cap allò sensible. Ara bé, malgrat açò, el contacte amb les coses sensibles –les còpies– desperten en la nostra ànima el record difús de les *Idees*, del model de les coses sensibles, donada

#### 4-3.3.2 Teoria de la reminiscència:

Una cosa és la relació ontològica que acabem d'explicar, però un altra, i per tant u altre problema, és l'epistemològica: com coneixem les Formes? Per a Plató aquesta pregunta es respondria dient que no les coneixem sinó les **reconeixem**.

Així, al *Fedó* diu Plató –reprenent una idea del *Menó* (81-84– que coneixem les *Idees* abans de

*“Aprender no és altra cosa que recordar”*

PLATÓ, *Fedó*, 73a.

### LOGOS I ANAMNESI.

Aquest exercici d'anamnesi és possible, primerament, pel contacte amb les coses sensibles, que en tant que còpies ens recorden a l'original –d'igual manera que un retrat ens recorda al retratat. Però existeix un altre aspecte sense el qual no seria possible: el llenguatge. La paraula, el *logos*, i més concretament el diàleg –a l'estil socràtic– és la millor forma de realitzar aquest record, la paraula és allò que més estimula els nostres records oblidats. Com indica BRUN el *logos*:

*“... se esfuerza por suprimir las distancias que separan a los interlocutores del diálogo socrático e intenta provocar en ellos esa reminiscencia que les devolverá el saber.”*

BRUN, *op. cit.*, pàg. 125.

Al diàleg *Menó* Sòcrates fa que Menó cride a un esclau seu que, òbviament, no ha rebut cap educació matemàtica. Sòcrates comença a fer-li preguntes, però no explica res nou al seu interlocutor, no l'imposa res, sinó que sols fa que aquest, partint del seu coneixement del llenguatge, recorde determinats fonaments de geometria que ja estaven “*inscrit*” en ell, i ho fa a través del diàleg (funció *maièutica*). Per poder copsar tota la càrrega conceptual latent sota la teoria de la reminiscència cal llegir el comentari i interpretació que del diàleg entre Sòcrates i l'esclau de Menó fa Lledó al capítol IV “*La memoria del logos*” del seu llibre, i en especial a l'apartat 5 “*Como un sueño*” de LLEDÓ, pàg. 119-139; en concret allò més interessant es troba recollit a les pàgines 135-137, pàgines recollides com a **TEXT 6** a l'ANNEX DE TEXTOS (videre pàg. 73).

*“I si segons pense, vam adquirir aquell coneixement abans de néixer i en néixer el vam perdre; i més endavant, quan fem ús dels nostres sentit, tornem a recobrar aquells coneixements que ja havíem tingut abans, ¿no serà que el que anomenem aprendre consisteix a recobrar un coneixement que ja teníem? I no és la paraula justa per a expressar això dir que és una reminiscència?”*

PLATÓ, *Fedó*, 75e.

la semblança existent entre el model i la còpia.

El coneixement no és quelcom nou, sinó que és un record (*anamnesi*), una reminiscència d'allò que nosaltres abans ja havíem conegut. Aquesta idea està present en gran part dels diàlegs més importants de Plató, no sols al *Menó* o al *Fedó* tal com hem indicat, sinó també a d'altres com al *Fedre* (249c i següents), i per descomptat esdevé indispensable per entendre certes afirmacions que Sòcrates realitzarà al Llibre VII de *La República*. Al capdavant, la dialèctica, en tant que mètode de coneixement per excel·lència i d'alliberament de les cadenes –cos i món sensible– no és altra cosa que el procés d'*anamnesi* que estem explicant.

Cal adonar-se'n que, encara que els sentits i les coses sensibles queden en Plató desacreditades, i encara que a través dels sentits sols obtenim *doxa*, els sentits tenen, però, la seua funció. Plató no elimina el paper d'aquests; les sensacions són necessàries per a que es done tal procés de coneixement. El coneixement del món de les *Formes* parteix, doncs, del món de “tots els dies”, encara que tal coneixement no en els proporciona els

sentits, sinó la intel·ligència. Ara bé, malgrat el gran idealisme platònic, el motor inicial del coneixement es troba en les sensacions, en allò sensible. Aquestes, tot i que no proporcionen coneixement, són indispensables per engregar-lo.

#### 4.-3.4 L'antropologia platònica: la teoria de l'ànima.

Com podem deduir de l'apartat anterior, Plató, de forma mítica, considera el coneixement com l'*anamnesi* que realitza l'ànima dels coneixements adquirits anteriorment. D'ací òbviament podem deduir dues coses bàsiques respecte a la seua concepció antropològica:

La primera és que l'home està compost per dues parts, el cos i l'ànima; així podem dir que en Plató hi ha una concepció dualista psicofísica de l'espècie humana.

La segona és que aquesta ànima, d'alguna manera, és immortal, és independent de la nostra existència terrenal, ja que aquesta és preexistent a la seua relació amb el cos.

*“Que el alma es inmortal, el argumento que acabamos de dar, con los demás argumentos, nos fuerzan a admitirlo. Pero para saber cómo es en verdad, debemos contemplarla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla con el razonamiento, tal cual es cuando llega a ser pura.”*

PLATÓ, *La República*, 611b-c

Tant aquest aspecte com l'anterior eren concepcions habituals en la cultura grega que quasi tot grec acceptava. Cal tenir present que, a més de ser aspectes de la religió òrfica –la més popular, la immortalitat de l'ànima també era un punt essencial de la filosofia i/o religió pitagòrica. Plató, que sembla que hereta principalment aquestes idees a través de Sòcrates –tot i que hi ha qui pensa que aquest no les defensava, també les havia assumides.

El ben cert és que, com ja hem dit, és l'ànima la que coneix, la que veu les *Idees*, però quan parlem d'ànima caldrà especificar què entén Plató per tal. Amb posterioritat al *Fedó*, que és on estableix i fonamenta el dualisme psicossomàtic, Plató aprofundeix en la seua concepció de l'ànima, especialment al Llibre IV de *La República* on estableix la seua teoria més complexa de l'ànima. En aquest llibre el filòsof atenenc elabora una **teoria de l'ànima**, en la qual defensa una divisió tripartida i jeràrquica de l'ànima segons diferents facultats o funcions. La part superior és la que ja hem nomenat abans, la raó o nous, i és la que cospa les *Formes*, la que possibilita el coneixement d'allò intel·ligible. Aquesta és la part immortal de l'ànima, la que abans habitava el món de les coses en sí.

Les altres dues, més lligades al cos són l'ànim i l'apetit (a aquestes fa referència en 518c-e), i que per estar lligades a ell són, tot i que ens sembla estrany, mortals. La vida humana no és altra cosa que el costant joc d'interrelacions que aquestes parts de la nostra ànima realitzen.

Segons la part o facultat que predomine en cadascú farà que en ell resplendisca una virtut diferent; aquestes virtuts són la prudència, el coratge o la moderació. Semblantment, indica Plató al final del Llibre IV, el predomini d'una facultat o d'altra en un individu comportarà l'adscripció a una determinada classe social: la dels filòsofs o governants, la dels guerrers, la dels productors (agricultors, comerciants, mariners, artesans..). Però allò

#### EL MITE DE LA BIGA O CARRO ALAT

Al *Timeu* 69c, així com a *La República* 436a Plató realitza aquesta divisió tripartida de l'ànima. No obstant això, i recordant el que comentàvem de la funció del mite, la visió més intuïtiva, més simbòlica, i que millor ens mostra la visió platònica de l'ànima, i en definitiva del comportament humà, és el famós mite de la biga –o carruatge– alat que hi apareix al *Fedre* 246 i següents. Ací compara l'ànima a una biga formada per un auriga –o cotxer– i dos cavalls alats; el primer, de color blanc, és deixa menar, és prudent i amic de l'opinió vertadera, raó per la qual tendeix a ascendir per a veure les *Idees*; per contra el cavall negre es difícil de conduir, deu ser castigat ja que tendeix a la desmesura i al descontrol, i ens mena cap a baix. Semblant biga és difícil de conduir, d'ací que sovint el cotxer no puga portar-la fins a la contemplació de les *Idees*; s'esdevé que sovint els cavalls es cansen, perden les ales i acaben caient a la Terra.

Per a aprofundir en els mites sobre l'ànima i en la concepció platònica d'aquesta hom pot llegir el breu apartat "*Los mitos del alma*" de BRUN, *op. cit.*, pàg. 108 i següent, recollit com a **TEXT 7** a l'ANNEX DE TEXTOS (videre pàg. 75).

important per a Plató és que l'ànima de l'individu siga justa, és a dir, que siga una ànima on cada part realitze la seua funció específica, però sempre tenint en compte que hi ha un mestratge del nous, de la part racional, ja que és autònoma, immortal i superior.

Certament Plató a *La República* considera que la part superior, la racional i immortal, la més baixa, l'apetitiva i mortal, són contràries. La segona, l'ànim, la pròpia dels guerrers, com una mena de part mediatra entre totes dues, com una mena d'auxiliar de la naturalesa racional, però que podria corrompre's per una mala instrucció

*"-I, possiblement, ens hem posat d'acord que les mateixes classes que hi ha a la ciutat estan també en l'ànima de cadascun, i en nombre igual.*

*-Així és.*

*-No és també necessari, doncs, que de la mateixa manera que era sàvia (justa) la ciutat, i pel mateix principi que ho era, així mateix, i pel mateix principi, sigui savi (just) també l'individu?*

*-Per què no?*

*-I, per tant, Glaucó, direm que un home és just de la mateixa manera que dèiem que era justa la ciutat.*

*-També això és totalment necessari."*

**PLATÓ, *La República*, 441c-d**

### QUADRE RESUM DE LA TEORIA DE L'ANIMA DE PLATÓ.

FACULTAT	VIRTUT	CLASSE SOCIAL
Intel·lecte o raó ( <i>nous</i> )	prudència	filòsofs/governants
ànim ( <i>thymós</i> )	coratge	guerrers
apetit ( <i>epithymetikos</i> )	moderació	productors



## 5.- EDUCACIÓ I POLÍTICA AL LLIBRE VII.

### 5.-1 *L'educació per a Plató: correcció de la nostra ànima, no imposició de coneixements.*

Una vegada que ja hem dut a terme la lectura del final del llibre VI podem i devem retornar als textos que segueixen al mite de la caverna, textos on Plató reflexiona sobre l'educació i la política. Podem considerar que el que hem comentat sobre el mite de la caverna no és altra cosa que el marc de preparació per allò que vol explicar. A partir d'ara Plató va a centrar la seua reflexió en allò que a ell li interessava i que és el leitmotiv del llibre VII: l'educació. En concret, la primera tasca a realitzar serà concretar i definir inicialment què entendrem per *educació*, quines seran les *qualitats que haurà de tenir l'educand*, així com quines seran les *condicions sociopolítiques necessàries* per tal que el projecte educatiu siga l'escaient.

Ara bé, per arribar a concretar què cal entendre per educació el primer que farà el filòsof d'Atenes serà negar la concepció de l'educació com un procés d'*acumulació de sabers*. Tot i que al text no els cita, i simplement diu que *l'educació no*

és com *alguns* diuen, Plató es llança a criticar la concepció sofística de l'educació. I essent conseqüent amb si mateix, evidentment, va a contraposar la seua concepció de l'educació com a *reminiscència* abans explicada, amb la d'aquells que consideren que l'educació és posar saber on no hi ha.

#### **ACTIVITAT 14**

Plató indica ací què és per a ell l'educació i què no és. Explica-ho ara tu i relaciona-ho amb el mite de la caverna. Analitza en profunditat la metàfora de 518c-d, i identifica els elements d'aquesta relacionant-los amb els de la caverna.

#### **ACTIVITAT 15**

Comenta i interpreta concretament el que diu Plató a 519b i en especial la metàfora que hi utilitza.

*“...que l'educació no és com alguns diuen que és en llurs proclames, que diuen que quan no hi ha saber en una ànima ells n'hi posen, com si posaren visió en uns ulls cecs”*

Plató, *La República*, 518c.

Així doncs, en una primera aproximació a la concepció sofisticada de l'educació, podríem dir que aquesta era entesa com un imposició des de fora de l'individu, des de fora de l'ànima, d'una sèrie de coneixements. Era una transmissió d'una sèrie de continguts des del mestre als deixebles, una mena d'ensinistrament.

Però el pitjor de tot és que aquesta transmissió no és de valors o sabers universals –en tant que aquests, com ara veurem, no és poden transmetre d'uns a altres– sinó d'opinions, les quals són sempre relatives. De l'absurditat d'aquest plantejament educatiu, dona bona mostra la comparació que ha fet servir: igual d'absurd i impossible que pretendre retornar la vista a un cec és voler ensenyar les *Formes* o *Idees* a qui no les ha conegudes anteriorment.

Plató va a contraposar el model d'ensenyament i de filòsof dels sofistes enfront del que ell propugna. Així al Llibre V realitza les següents comparacions:

FILÒSOFS	FALSOS FILÒSOFS
els qui estimen l'espectacle de la veritat	als que els agraden les arts menors (retòrica...)
estimen íntegrament el saber	estimen sols els espectacles, les coses múltiples i sensibles
avancen cap a les coses <i>en si</i>	no poden pensar les coses <i>en si</i>
tenen coneixement	sols tenen opinió
viuen desperts	viuen somniant

Posteriorment, al llibre VI de *La República* Plató realitza de nou altre atac als sofistes i a la seua forma de fer "*filosofia*" dient que:

*“...l'educació seria un art d'això, de dirigir l'òrgan, de trobar la manera més fàcil i eficaç de fer que es gire, no l'art d'infondre-li el viure sinó d'adreçar-lo, car el veure ja el té, encara que no girat correctament mirant com caldria.”*

Plató, *La República*, 518 d.

- Deambulen en la multiplicitat.
- Diuen d'una cosa que és bona i dolenta –relativistes.
- Són de naturalesa corrupta i gent indigna.
- S'associen amb la massa per complaure-la; anomenen "saviesa" a les conviccions i els impulsos de la multitud i no a allò ver.
- No saben filosofia –com a contemplació d'*Idees*. Sols són hàbils en tècniques i de fet disposen a la gent contra la vera filosofia.
- Causen majors mals que la resta de gent, perquè una ànima dotada en principi de bones qualitats, però educada de manera incorrecta, és pitjor que una no educada.

Aquesta, doncs, no és la concepció platònica de l'educació, ni molt menys l'objectiu d'aquesta.

#### ACTIVITAT 16

**Qui no pot governar la ciutat? Explica el perquè.**



En Plató el procés educatiu consisteix en un altra cosa ben diferent i que ja hem exposat quan hem explicat la teoria de la **reminiscència**.

L'educació no és acumulació de coneixements, sinó que és el correcte adreçament de l'ànima; és un procés, un *art* que fa que la nostra ànima *deixe de mirar cap a les coses canviants* del món sensible, per passar a mirar a les **coses immutables**, als *eidos*, a la veritat. L'educació és un procés de **correcció** de la nostra natura, ara inclinada al món sensible.

I és que si recordem el que hem dit unes línies més amunt sobre la concepció dualista de l'ésser humà, que té una ànima tripartida i empressonada en un cos, és obvi que caldrà educar-la corregint les *inclinacions* d'aquest cos. Cal no deixar-se arrossegar pel cavall negre, i d'aquesta manera aconseguir que la nostra ànima remunte cap a dalt, cap a les *Formes*. L'educació és, doncs, aquell procés d'*anamnesi* que comentàvem abans. De nou ací Plató torna a utilitzar abundants referències visuals i espacials per explicar-nos la seua teoria que a tall de resum presentem a continuació (518c-519b):

MÓN SENSIBLE	MÓN INTEL·LIGIBLE
Ull	Ànima
Òrgan de la visió	Òrgan del coneixement
Visió	Coneixement
Llum	<i>Idea</i> de Bé
Tenebres, món que s'esdevé, generació	Allò que és
Virtuts a prop del cos	Quelcom més diví
Costum i pràctica	No perd el seu poder
Excrescències plom	
Plaers, golafreria...	
Cap a baix	Cap al ver

De la lectura d'aquest ample fragment de la secció caldria destacar unes quantes coses. En primer lloc hem de reconèixer clarament la teoria de l'ànima de Plató abans explicada. Sense aquesta teoria no es pot entendre la contraposició que el nostre autor fa entre la **virtut del coneixement** –que no s'infon, i aquelles “*altres virtuts, que diem de l'ànima*” A quines virtuts, però, estarà fent referència ací? Tot seguit ell mateix ho aclareix: aqueixes virtuts són les que “*es troben molt a prop del cos*”, és a dir, les virtuts relacionades amb el *coratge* i la *moderació*. Aquestes, en tant que no són “*divines*” com la del coneixement, en tant que no tenen res a veure amb el món intel·ligible, sí es poden ensenyar, diguem-ne, de nou. Però la virtut del coneixement dels *eidos* no s'ensenyava de bell nou.

Açò ens condueix al segon aspecte que cal destacar. Quan Plató parla d'educació està considerant que aquesta consisteix en *orientar, adreçar, dirigir, girar...* En concret allò que s'ha d'orientar és la part més excelsa de l'ànima, la raó. I s'ha

Per poder comprendre millor les bondats que proporciona a la polis el fet d'estar guiada per uns vertaders filòsofs i els inconvenients que té el que ho siga pels *falsos filòsofs*, es pot llegir un fragment de l'apartat “*El Estado ideal de Platón*” del llibre de JAEGER, *op. cit.*, pàg. 660-664. Un breu fragment d'aquest text es troba recollit com a **TEXT 8** a l'ANNEX DE TEXTOS (*videre* pàg. 77)

## DIÀLEG I ANAMNESI.

Cal remarcar i insistir en que aquest procés educatiu fonamentat en l'*anamnesi* sols és possible si, tal i com Plató fa, s'atorga una importància de primer ordre al diàleg. En l'acte dialògic es realitza la funció maièutica –socràtica– de la qual parlarem en un principi, la funció de *donar a llum*, d'extreure un coneixement que ja teníem; d'ací que, conforme explicàrem, Plató es va veure abocat a escriure les seues obres com a diàlegs.

Aquest procés educatiu no serà altra cosa, en definitiva, que el que hem anomenat *dialèctica*, ja que aquest mot el podríem traduir, si fa no fa, per l'*art del diàleg*. A través del joc de preguntes i respostes, a través del poder del llenguatge, la nostra ànima va recordant aquells coneixements innats –anamnesi, tal com hem vist que explica Lledó a un dels seus textos. Més endavant ja veurem com, per a Plató, el coneixement serà concebut com un diàleg de l'ànima amb si mateixa.

d'orientar cap a la contemplació d'allò que li és afí,

els *eidos*, en compte d'allò

que no li correspon, el món

sensible i el cos. Es tracta,

en definitiva, de concebre

l'educació com a *factor*

corrector. Aquesta concep-

ció queda molt clara en una

metàfora, diguem-ne *agrí-*

cola, que Plató fa servir per

explicar l'educació. Educar

una ànima és com tenir

cura d'un arbre, és a dir,

consisteix en sotmetre des de ben menuda a tal

ànima a una "*ràpida expurgació i poda de les ex-*

*crescències com de plom*" (519a). Amb aquesta

expressió el nostre autor fa

referència directa a tot allò

relacionat amb el cos

–plaer, golafreteria...– el qual,

en lloc d'elevat l'ànima cap

al ver, l'aparta d'ell. Cal

admetre, doncs, que aquest

procés corrector del qual

parlem no és altre que el

procés descrit per Plató

d'adaptació del presoner de la foscor a la claror.

Però, quin és, per

tant, l'objectiu, la finalitat

d'aquest procés? Doncs la

finalitat del procés educa-

tiu, de tota filosofia, no

pot ser altra que la

d'arribar al capdamunt de

les Formes, fins "*endurar*

*la contemplació d'allò que*

*és i del més clar d'allò que*

*és, ço que anomenem el*

*bé*" –*agathón*– (518c). De

no fer-se així, de no ocupar-se d'aquestes ànimes

capacitades per conèixer el Bé, l'únic que pot pas-

sar és que aquell que té la capacitat i la possibilitat

d'arribar a conèixer-lo

–d'eixir a l'exterior de la

caverna en termes meta-

fòrics– es quede a meitat

camí. Plató fa referència

ací a aquells que "*no te-*

*nen la vista malament*", és

a dir, els que no tenen cap

impediment per arribar-hi,

però que, no obstant això,

no hi arriben. Per què?

*"...l'educació seria un art d'això, de dirigir l'òrgan, de trobar la manera més fàcil i eficaç de fer que es gire, no l'art d'infondre-li el veure sinó d'adreçar-lo, car el veure ja el té, encara que no girat correctament mirant com caldria."*

Plató, *La República*, 518d.

*"¿O és que no t'has adonat, dels que hom diu que són malvats, però savis, amb quina llestesa mira llur ànima i amb quina penetració destria allò vers el que es gira, que no és que tinga la vista malament, i que està forçada a servir a la maldat, de manera que, com més agudament mire, més seran els mals que duga a efecte?"*

Plató, *La República*, 518e.

## UNA CONCEPCIÓ ELITISTA DE L'EDUCACIÓ

Quan Plató parla d'educar les ànimes hem de tenir ben clar que no està pensant en educar a tothom. El Llibre VII s'ocupa de l'educació de *les millors naturaleses*, dels que pertanyen a l'estament dels *amants de la saviesa*, dels filòsofs, destinats a governar. Plató està poc interessat en l'educació dels guerrers i gens en la de la classe productora. La concepció de Plató és una concepció elitista –educar els que tinguen millors qualitats– i mai igualitària –educar a tothom. Ampliarem aquesta qüestió més endavant.

Perquè no han estat educats de la forma que hem dit, perquè no se'ls ha *expurgat* des de petits. El pitjor de tot és que posen la seua "*llestesa*" no al servei del Bé, perquè no el coneixen, sinó al servei d'altres interessos particulars, sensibles, terrenals... Com indica clarament al text són "*malvats, però savis*" (519a). Aquests individus són qui més mal poden fer a la *polis*, ja que podent fer el bé a la comunitat, utilitzen les seues qualitats per servir a la maldat. No identifica directament el filòsof d'Atenes a qui fa referència, però podem pensar que aquests individus són els que aprofiten la seua errònia "*saviesa*" per organitzar la societat de la caverna d'acord amb els seus interessos; són els portadors dels objectes amagats rere la paret, els quals, no estant lligats com els altres, poden continuar l'ascens cap a l'exterior. Però no obstant això, no ho fan, perquè prefereixen servir la maldat que esforçar-se per descobrir el bé. *Seran els sofistes?*

Però Plató una vegada que ja ha explicat el seu concepte d'educació, va un pas més enllà i es dedica a continuació a extreure les conseqüències que la forma d'educar que ell defensa tindrà per a

la *polis*, per a la política. El procés educatiu va a tenir una aplicació concreta en l'àmbit de la política. La posició de Plató va a ser defensar que *governe aquell que haja estat educat*, és a dir, aquell que haja fet el camí d'ascens cap allò intel·ligible. Per això Plató afirma que (519 b-d):

- No poden governar adequadament els no educats –no coneixen les coses en si.
- Els que no han acabat els seus estudis, els que no han completat el procés dialèctic –els que no han arribat fora de la cova– tampoc ho poden fer.
- Són aquelles natures millors dotades les que han de començar el procés educatiu per arribar, a la fi, a la contemplació del Bé. La filosofia fa que aquestes naturaleses es desenvolupen fins l'excel·lència.

Però també remarca que aquestes natures no sols han de pujar. L'educació, com ja sabem, no sols consisteix en contemplar les *Idees* i quedar-s'hi, sinó que implica també un *retorn*, amb tots els perills i burles que això comporta. **Filòsof no és sols qui contempla les Formes, sinó el que mira en dues direccions: cap allò que és per naturalesa i cap allò humà** (501 b).

*“¿no és també natural, i forçós, de resultes del que ja ha estat dit, que ni els ineducats i inexperts de la veritat podrien dirigir amb administració convenient la ciutat ni tampoc aquells a qui hom ha permés d'educar-se completament?”*

Plató, *La República*, 519b-c

“...i, després d’haver-hi pujat i vist suficientment, no permetre’ls el que ara se’ls permet...”

– ¿Què vols dir?

– “Que s’hi queden, vaig fer jo, i que no vulguen tornar a baixar amb aquells presoners ni compartir amb ells ni treballs ni tampoc honors, tant si valen no res com si són més seriosos.”

Plató, *La República*, 519 d

En definitiva, el mite de la caverna que hem vist no sols implica que filòsof és aquell que arriba a contemplar el que pertoca, sinó aquell que **després aplica i trasllada allò que ha après al món d’ací, al món humà**, al món sensible. La imatge del filòsof com aquell que es passa el dia *elucubrant* en una habitació tancada sense voler saber res del món exterior es troba als antípodes del plantejament platònic. Filòsof no és, doncs, qui es queda dalt i no s’implica en la realitat; la filosofia no és per a Plató, ni per als grecs, quelcom separat de la realitat quotidiana. Per això, tot i que l’idealisme de Plató deva lla en molts aspectes el món sensible, aquest és, malgrat tot, el centre d’aplicació del coneixement filosòfic. Per molt idealista que se siga, la filosofia sempre acaba pensant el món de tots els dies. El *món de la caverna* és imperfecte, però al capdavall és el nostre, l’únic que tenim, encara que ara és vist ja des la perspectiva millor, la del món intel·ligible.

Així doncs, Plató, després d’haver separat radicalment els dos àmbits, els torna a connectar d’aquesta manera. És el filòsof qui els connecta en tant que utilitza la seua visita a allò intel·ligible com a clau d’interpretació dels fenòmens humans.

L’únic problema és que el filòsof és amant de la saviesa, però també és humà. El retorn, que la seua raó, que el seu amor pel coneixement, la veri-

tat i el Bé li diuen que ha de fer, no és, però, allò que més li abelleix. En el diàleg, Sòcrates planteja la necessitat de forçar als que han estat capaços d’accedir-hi a l’àmbit d’allò universal a baixar després a compartir el seu saber amb tots.

#### ACTIVITAT 17

Plató explica a 519d-520e perquè, malgrat la temptació de no tornar, cal exigir al filòsof que torne i el perquè ho ha de fer. Per què? Explica-ho àmpliament.

Però Glaucó, de seguida, llança un interrogant que pot ensorrar tot el plantejament anterior:

“Llavors, va dir, serem injustos amb ells i farem que visquen pitjor ells que poden viure millor?” (519d)

Evidentment no podríem demanar als amants de la saviesa que participaren en el govern de la polis per fer-la més justa si demanant-los-ho incorreguérem en una injustícia.

### 5.-2 *El filòsof i la comunitat.*

Una vegada que ja ens ha deixat clar què és això de l’educació, Plató passa a indicar-nos quina és la seua finalitat, per a què serveix i la relació d’aquesta amb la polis:

- La finalitat de l’educació no és mai personal, **no és mai fer que algú visca millor** o es bene-

ficie personalment d'ella (519e). En aquest sentit podem entendre que indirectament s'està criticant els sofistes.

### ACTIVITAT 18

**Realitza una xicoteta redacció explicant les raons que fan dels filòsofs, dels dialèctics, els millors governants –no sols les d'aquest capítol, sinó també les dels anteriors– i per què ell és el millor governant per a la ciutat.**

- La seua finalitat és educar individus que si-guen capaços de governar l'Estat no per apro-fitar-se, sinó pel bé de la comunitat, en bene-fici de tots (520a). Hi ha, doncs, **una vocació de servei** que elimina qualsevol interès clas-sista o particularista. El filòsof ja és *ric* en tot el que vol, la contemplació de les *Idees* (521a) Una vegada assimilades aquestes, les coses sensibles del nostre món no li interessen de cap manera. És per això que no necessita el poder per obtenir res, ja que les coses queden devaluades (521b). La tasca tant de l'educació com la del govern quedaran doncs encomanades a l'estament dels filòsofs –no sols a u.

*“...no serem injustos amb els que hi ha entre nosaltres que estimen la saviesa sinó que és just el que els direm, forçant-los a tenir cura dels altres i a vigilar-los.”*

Plató, *La República*, 520b

*“... hemos convenido adecuadamente que en el alma de cada individuo hay las mismas clases – e idénticas en cantidad – que en el Estado”*

PLATÓ, *La República*, 441c.

- -Es dona doncs una clara **paradoxa**: la ciutat on millor es viu és on **governen els que no volen governar**, els filòsofs; ho fan per amor a la saviesa i no per estima al poder. Són amants de la saviesa –etimològicament *filòsofs*, no amants del poder –*filòcrates* en grec.
- Es concep l'equilibri de la societat com a **l'harmonia de les diferents classes**, harmonia que sorgeix quan cadascuna realitza la seua tasca. La felicitat de l'individu sorgirà de l'harmonia de la *polis*. No es pot parlar pròpiament d'*individualisme*. La felicitat és sempre felicitat comunitària.
- En *La República* els filòsofs no són autodidac-tes –no tindrien cap deute– sinó que han es-tats educats per la comunitat (520b). Tenen, doncs, un **deute social** amb aquesta.
- El filòsof no té afany de poder, no vol gover-nar, ho fa pel deute que té, ho fa per **obligació** (520c). Per això es produeix el retorn a la ca-verta, per la relació existent entre l'ètica (obligació) i la política (govern).

Com a conseqüència del tot el que hem dit, la pregunta anterior sobre si seríem injustos queda, diguem-ne, desactivada. Serà injust demanar-li a algú que no l'ha educat la comunitat –autodidacta– que retornés. Però en el model d'organització polí-tica de *La República* l'educació de les millors natura-leses corre a càrrec de la comunitat; per tant **és just**

## JUSTÍCIA I FELICITAT

En Plató, i en general en tota la filosofia grega, hi ha una relació entre felicitat i justícia, relació, però, que és problemàtica.

La felicitat, en grec *eudaimonia* (que literalment vol dir més o menys *bons esperits, bona vida*), consisteix en viure bé, en viure correctament, d'acord amb la nostra naturalesa intel·lectual. Així, si la **justícia és la virtut de l'ànima de trobar el seu equilibri, aquell que l'aconsegueix serà, doncs, feliç**. Plató iguala actuar correctament i d'acord amb la "llei" –justament– amb el fet de ser feliç. Aclarir, però, que ací "llei" no significa legislació escrita, que Plató considera un inconvenient, sinó que fa referència a les normes morals i ètiques.

*demanar-li que "pague" el deute que té*, ja que se li ha proporcionat educació per a que complisca la seua tasca. Pensem que, fins i tot individus excepcionals com Sòcrates, que s'educaren a si mateixos, no eludiren implicar-se en la vida de la polis.

*"Pero en ningún sentido olvidaremos que el Estado es justo por el hecho de que las tres clases que existen en él hacen cada una lo suyo.*

*- No creo que lo hayamos olvidado.*

*- Debemos recordar entonces que cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo."*

PLATÓ, *La República*, 441d.

### 5.-2.1 La teoria política platònica.

La polis, és a dir l'agrupació dels homes i dones, neix, segons Plató a *La República* Llibre II, de la necessitat que té cada individu de subsistir. I la millor manera és agrupant-se els individus per realitzar cadascú allò que per natura, sap fer millor. Així, la teoria política platònica, dibuixada abans indirectament quan s'ha explicat la teoria de l'ànima (veure l'apartat 4.-3.4) indica que, com hem vist, hi ha tres classes o cossos socials:

- governants (filòsofs)
- guerrers
- productors.

Aquests tres estaments de la polis mantenen un clar paral·lelisme amb les tres parts de l'ànima.

Depenent de la facultat que domine en cadascú es pertany a una o altra classe social. Siga com siga, cadascú ha de realitzar la seua tasca. La societat on és així, on s'ha trobat l'equilibri és la societat justa (*justícia* entesa com **equilibri**, tant de l'ànima com de les classes socials). Tant referit a la societat com a l'individu l'harmonia és la base de la justícia.

La justícia social es fonamenta en l'harmonia de les classes socials. Aquest equilibri és així la base de la societat perfecta (justa). Arribar a ella és sols possible amb la reforma moral i pedagògica dels individus. O dit de manera més lapidària, **per a Plató la justícia no és possible sense el coneixement d'allò universal**. I quina era l'única forma de govern que garantia que el governant conegués? El **govern aristocràtic**, el govern dels millors –*aristoi*–, el **govern dels filòsofs-reis**. Altres formes de govern, com la democràcia, no eren més que un clar símptoma de la CRISI DE LA POLIS.

### LES DIFERENTS FORMES DE GOVERN

Plató estableix, dintre de la seua *teoria política*, una classificació dels diferents tipus de governs possibles (*La República*, Llibre VIII). Evidentment una societat perfecta i justa és aquella en la qual impera o governa la raó, i açò sols s'esdevé quan al capdavant d'aquesta es troben els que estan capacitats per governar, el que ho fan servint-se de la part superior de l'ànima. Si no és així governen altres però deixant-se guiar per les parts inferiors d'aquesta. Aquesta classificació és la següent (és gradual, val del millor govern possible al pitjor):

- Aristocràcia (govern dels millors, dels *aristoi*). El millor govern possible, el de qui estan capacitats, és a dir el govern dels que han vist els *eidos*. Rei-filòsof. És la forma que descriu *La República*.
- Timocràcia: on els qui governen ho fan pel poder i buscant l'honor *-time-*; govern dels honorables. Governen els *guerrers* amb la part irascible de l'ànima, amb l'ànim o caràcter (*thymós*). Menyspreu al saber. **Esparta** seria el seu millor exponent i seria una mena de *deformació* de l'aristocràcia
- Oligarquia (govern d'uns pocs *-óligon-*): governen unes poques persones que utilitzen el govern per a afavorir els seus interessos particulars. Plató pensa en un govern d'uns pocs mercaders rics i poderosos moguts per l'avarícia.
- Democràcia: on el govern està en mans de tots, del poble *-demos*. Perill d'inestabilitat donat que tots decideixen i legislen, tant els que posseeixen el coneixement d'allò universal com aquells que viuen entre "ombres" i opinions.
- Tirania: quan governa un únic individu que acumula tot el poder *-tyrannos*. Inicialment el terme no tenia sentit pejoratiu i sols descrivia que governava algú que no li pertocava i havia aconseguit el poder a través d'un colp d'estat o una acció violenta, sovint amb el suport del poble que s'enfrontava a l'aristocràcia. Però ja en temps de Plató és concebut com un règim basat en la por i el crim, un govern fonamentat en de la corrupció; el pitjor de tots.





## 6.- ANNEX: *TEXTOS COMPLEMENTARIS.*

### *TEXT COMPLEMENTARI NÚMERO 1.*

BRUN, Jean: Platón y la Academia. Barcelona: Paidós, Paidós Studio, núm. 91, 1992. Pàg. 19-22.

#### Biografía de Platón.

Nació Platón en Atenas probablemente en el año 427 a.C. Pertenecía a una familia noble y eran ilustres tanto los ascendientes de su padre como los de su madre. Recibió la educación clásica e intelectual de los jóvenes de su época; es posible que haya seguido las lecciones del heraclítico Cratilo. En el año 407 sobrevino el acontecimiento capital de la vida de Platón: su encuentro con Sócrates. El maestro tenía entonces 63 años y el alumno 20. Platón debió seguir las lecciones de Sócrates durante ocho años. Poco después de la caída de los Treinta, tres delatores acusan a Sócrates de corromper a la juventud y de no creer en los dioses de la ciudad; condenado a muerte, rehusa evadirse y bebe la cicuta en el 399. Platón no estuvo presente en los últimos momentos de su maestro, relatados en el *Fedón*; pero esta escandalosa injusticia debió ser para él el prototipo del acto inicuo contra cuya repetición debía luchar todo filósofo.

Puesto que corría el riesgo de ser molestado por su condición de alumno de Sócrates, se refugió Platón enseguida con algunos amigos en Mégara; allí una célebre escuela los acogió y en ella entraron en relación con Euclides el Megárico. No se sabe con certeza cuál fue la duración de su estada en esa ciudad vecina de Atenas, pero alcanzó presumiblemente a tres años. De allí Platón partió para África; se detuvo en Egipto, luego en Cirenaica, donde frecuentó a Aristipo de Cirene y al matemático Teodoro. En este lugar los biógrafos de Platón dan diversas versiones del orden de sus viajes. Para unos habría regresado directamente a Atenas; para otros se habría dirigido a Italia meridional con el fin de conocer a los pitagóricos y en particular a Arquitas de Tarento. Es probable que en este período de la vida de Platón se sitúe la composición de las siguientes obras: *Hippias menor*, *Alcibíades*, *Apología*, *Eutifrón*, *Critón*, *Hippias mayor*, *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*.

Alrededor del año 388 abandona Italia (o Atenas, según la otra tradición) para dirigirse a Sicilia. Allí, en Siracusa, reina un griego de modesto origen, Dionisio I el Anciano, quien tiene en jaque a los cartagineses y se ha convertido en el amo absoluto de Sicilia. Su corte es fastuosa; los vicios que en ella reinan, numerosos; mas Dionisio es célebre. Platón intima con Dion, hermano político de Dionisio, quien tiene pretensiones de filósofo y admira a los socráticos. ¿Qué sucedió en realidad? ¿Fustigó Platón las costumbres disolutas de la corte? ¿Desconfió Dionisio de la presencia de este ateniense amigo de su cuñado? No lo sabemos exactamente; pero, sea como fuere, Dionisio obliga a Platón a embarcarse en una nave espartana. Esta embarcación –¿empujada por la tempestad o debido a un plan de Dionisio?– debe hacer escala en la isla de Egina, a la sazón en guerra contra Atenas, y Platón es vendido allí como esclavo. Por fortuna, Anníceris, a quien había tratado en Cirene, lo reconoce, paga el rescate y lo libera. Platón puede regresar, entonces, a Atenas en el año 387.

El filósofo compra un gimnasio y un parque situados en el noroeste de la ciudad y funda en ese lugar una escuela, la Academia. Se trata de la primera escuela de filosofía organizada como una universidad, con su estatuto, reglamento, alojamientos destinados a los estudiantes, salas de conferencia, museo, biblioteca, etcétera. De todos los rincones de Grecia y del mundo mediterráneo concurren alumnos a seguir los cursos de Platón. En esta época, sin duda, escribe el *Fedón*, *El Banquete*, *el Fedro*, *el Ion*, *el Menexeno*, *el Eutidemo*, *el Crátilo* y comienza *La República*.

Hacia el año 367 muere Dionisio I el Anciano, y su hijo primogénito, Dionisio II el Joven, asciende al trono; tiene 30 años y carece de mayor experiencia en los negocios públicos. Dion llama inmediatamente a Platón haciéndole ver las perspectivas que se ofrecen para realizar reformas políticas mediante la aplicación de las ideas que le son caras. El filósofo acude y deja a Eudoxio la dirección de la academia. Dionisio le acoge muy bien y parece mostrarse alumno dócil; sin embargo, muy pronto Dionisio ve en Dion y en el huésped a dos presuntos rivales. Destierra a Dion y poco después a Platón, a quien había retenido algún tiempo en condición de prisionero. El monarca promete, no obstante, llamar pronto a uno y a otro. Vuelto a Atenas, Platón permanece en ella seis años, compone probablemente allí el *Parménides*, *el Tetero*, *El Sofista*, *El Político* y el *Filebo*.

En el 361, Dionisio invita nuevamente a Platón. El filósofo retorna a Siracusa con algunos discípulos, deja a Heráclides del Ponto la dirección de la Academia, Quizá Platón defendiera la causa de Dion ante Dionisio. Éste, lejos de llamar a su pariente, confiscó sus bienes, obligó a la esposa éste a casarse con el gobernador de Siracusa y forzó a Platón a permanecer en la residencia que se le había asignado. Gracias a la intervención de Arquitas, fue liberado y pudo regresar a Atenas.

En cuanto a Dion, termina por reclutar un ejército y embarca con algunos amigos de Platón para tomar Siracusa por sorpresa. El éxito le acompaña e instaura una dictadura que dura tres años, hasta que finalmente es asesinado por su amigo, el platónico Calipo.

El filósofo permaneció en Atenas y debió de morir allí alrededor del 347. En este período final de su vida continuó al frente de la Academia y escribió *el Timeo*, *el Critias* y *Las Leyes*, que quedaron inconclusas.

**TEXT COMPLEMENTARI NÚMERO 2.**

**CALVO, Tomás: De los sofista a Platón: política y pensamiento. Madrid: Ediciones Pedagógicas, Serie Historia de la Filosofía 4, 1995. Pàg. 21-24.**

**La ciudad como comunidad política.**

Recogiendo una creencia tradicionalmente arraigada en el sentir de los griegos, Aristóteles afirma que el hombre es, por naturaleza, un *animal político*. Ser político constituye, según esto, una dimensión esencial, un rasgo específico del ser humano. De donde se concluye de modo inevitable que un hombre políticamente desarraigado no podría alcanzar el nivel de una vida auténticamente humana.

Esta afirmación aristotélica tiene necesariamente que sorprender al hombre de nuestros días acostumbrado a tropezarse con numerosas personas, de toda condición social, que se autodefinen como *a-políticos*. ¿No existe una extraña contradicción entre la afirmación de Aristóteles y esta negación de que la política constituye una dimensión esencial de la propia vida? Estarnos, sin duda, ante una contradicción literal y nos vemos llevados a suponer que Aristóteles y los defensores de la apoliticidad utilizan la palabra «político» con connotaciones distintas. Pero el asunto no se reduce a una mera discrepancia en el uso de la palabra: tal discrepancia tiene su origen en dos modos distintos de concebir la vida humana que, a su vez, corresponden a *dos experiencias distintas de lo político* y a dos concepciones distintas de la política.

Cuando Aristóteles afirma que el hombre es un animal político, tiene en su mente *dos ideas* fundamentales, muy general la una y más concreta la otra. De modo general, Aristóteles considera que el hombre es un animal político en cuanto que se agrupa y *vive en comunidad*. Este vivir de los hombres en comunidad resulta exigido por la propia deficiencia de los individuos humanos, por la incapacidad de cada uno de ellos para subvenir por sí solo a sus propias necesidades. Pero también los individuos de otras especies animales son empujados por idéntica necesidad a vivir juntos. En este sentido elemental y primario hay, pues, otros animales políticos. Ahora bien, el hombre es «el más político de los animales». *Su vida en comunidad se sitúa en un nivel superior* gracias a que el hombre posee lenguaje y posee, además, «el sentimiento de lo conveniente, de lo justo y lo injusto». Este nivel superior de convivencia –cuya finalidad no es ya el mero sobrevivir sino la consecución de una vida mejor– es específica del ser humano: un ser suprahumano, un dios, no necesita de ella puesto que se basta a sí mismo; un ser infrahumano, una bestia, no puede llegar a ella por carecer de las dotes requeridas.

Seguramente todos, incluidos aquellos que se autoproclaman «apolíticos», aceptarán la definición aristotélica del hombre como animal político, supuesto que tal definición se entienda en el sentido genérico apuntado: el hombre vive en comunidad con otros hombres. Pero, como más arriba he indicado, Aristóteles tenía en su mente no sólo esta idea genérica sino también otra más específica y concreta. Al caracterizar al hombre como lo caracteriza, Aristóteles no piensa en cualquier tipo de comunidad en general, sino que *piensa, muy particularmente, en la comunidad política*.

En efecto, comunidad es la familia que asocia a unos cuantos individuos, y comunidad es también la aldea en que se agrupan y conviven un conjunto de familias. Pero la familia y la aldea no constituyen comunidades políticas en sentido estricto.

¿Cuál es, entonces, la comunidad *política* en la cual se integra y se realiza el hombre como animal *político*? Ante tal pregunta surge de inmediato una respuesta más o menos válida por igual para entonces y para ahora: la comunidad política es el *estado*. Pero inmediatamente des-

pués de formular tal respuesta, y si queremos utilizar la palabra «estado» para entonces y para ahora, se hace necesario puntualizar que *el estado era para los griegos algo muy distinto de lo que es para el hombre moderno*. Tan distinto, que para los griegos el hombre vive esencialmente como tal y alcanza su plenitud en, por y gracias a la comunidad política a que pertenece. Para el individualismo moderno, por el contrario, la máquina estatal es algo ajeno y *exterior* al individuo, una estructura armonizadora, en lo posible, de los derechos y libertades individuales que, en todo caso, se consideran *anteriores a él*.

En este capítulo iremos señalando las peculiaridades del estado griego. Pero antes de entrar en pormenores al respecto, adelantemos una idea general acerca de cómo concebían los griegos el estado o comunidad Política en sentido estricto. Tal vez sea útil para ello que reparemos brevemente en la palabra misma «político» con que Aristóteles define al hombre.

La palabra griega «político» viene de la palabra *polis*, igualmente griega. Esta última se traduce a veces por «estado», a veces por «ciudad» y a veces por «ciudad-estado». (Quede avisado el lector de que en lo sucesivo utilizaremos estos cuatro términos, «polis», «ciudad», «ciudad-estado» y «estado», como sinónimos.) El término «estado» traduce los rasgos que corresponden a la *polis* como comunidad política y como sociedad dotada de soberanía. La palabra «ciudad», por su parte, indica más adecuadamente el modo de convivencia que se establece entre los ciudadanos y el tipo de vínculos que unen a éstos con su *polis*, así como las reducidas dimensiones de ésta. La *polis* griega, en efecto, constituye una comunidad de *dimensiones muy reducidas*, tanto desde el punto de vista de sus miembros como desde el punto de vista territorial. La *polis* griega no tiene nada que ver con los estados que nosotros conocemos, estados millonarios en población y cuya soberanía se extiende sobre cientos de miles de kilómetros cuadrados; y es esta comunidad de reducidas dimensiones, la ciudad, la que constituye el ámbito en el cual el hombre griego se siente arraigado e integrado como animal político. Así, Aristóteles –en una frase que refleja tanto la realidad como el ideal del estado griego– pudo afirmar que «la forma suprema de comunidad, la que abarca a las otras todas, es la *polis*, es decir, la *comunidad política*».

Hasta Aristóteles, hasta finales del siglo IV al menos, los griegos no rebasaron ni en la práctica ni en la teoría el marco reducido de la pequeña ciudad-estado. En la práctica política, cada una de estas ciudades no sobrepasó, por lo general, el ámbito de sus intereses particulares. Y también la teoría, es decir, la *reflexión filosófica* sobre las cuestiones políticas, *permaneció referida fundamentalmente a la ciudad*.

### **TEXT COMPLEMENTARI NÚMERO 3.**

**CALVO, Tomás: De los sofista a Platón: política y pensamiento. Madrid: Ediciones Pedagógicas, Serie Historia de la Filosofía 4, 1995.  
Pàg. 69-71, 72-73.**

#### **Los sofistas, maestros y críticos de la cultura.**

Con el término «sofistas» se designa comúnmente a un conjunto de pensadores que asumen el protagonismo intelectual en Atenas durante la segunda mitad del siglo V, por tanto, a partir de la instauración radical y definitiva de la democracia. Esta época suele, a menudo, calificarse como *ilustración griega*, sugiriéndose con ello un paralelismo entre el siglo

de Pericles y el movimiento ilustrado del siglo XVIII Los sofistas son, pues, los intelectuales, los ilustrados en la Atenas del siglo V.

La palabra «sofista» («sophistés») está emparentado con «sophós» y «sophía», términos por lo común traducidos, respectivamente, como «sabio» y «sabiduría». «Sophós» posee en griego una doble significación: de un lado, califica al que es experto en algún oficio o actividad del tipo que sea; de otro, comporta un uso más restringido referido al ámbito del saber práctico, de la conducta. En esta segunda significación, el *sophós* o *sabio* no es un experto en cualquier oficio particular sino aquel que posee sabiduría, un *saber general* acerca de las cosas y de los asuntos humanos que se traduce en *la capacidad para gobernar y para aconsejar* con prudencia y acierto. En este segundo sentido eran considerados sabios los Siete Sabios de Grecia.

La palabra «sofista» es originalmente sinónima de «sophós» en las dos significaciones señaladas, si bien su uso tendió a restringirse a la segunda de ellas, es decir, al saber de carácter práctico relativo a los asuntos humanos, individuales y políticos. Por otra parte, esta palabra connotó siempre la idea de enseñanza, de educación: el sofista es *el sabio que enseña, que educa* a los demás. Como es sabido, la educación había sido tradicionalmente en Grecia asunto de los poetas. Cuando el desarrollo del régimen democrático –con todas sus aplicaciones sociopolíticas– hizo que la educación tradicional resultara ya desfasado e insuficiente, los sofistas vinieron a ofrecer un nuevo modelo de educación constituyéndose en *profesionales de la enseñanza*.

Pero ¿qué pretendían enseñar los sofistas? De modo muy general, cabe contestar que los sofistas se presentaban como *maestros de la virtud*. Esta contestación resulta, sin embargo, vaga e inexpressivo. Por lo pronto, la palabra «virtud», con que usualmente se traduce el término griego «areté», es una deficiente traducción de éste. La noción griega de *areté* no subraya exclusiva mente, por lo general, las connotaciones morales específicas que adquirirá su uso con Sócrates y Platón y que para nosotros encierra el concepto de virtud, La *areté* es, en general, para los griegos la excelencia, la plenitud de desarrollo de las cualidades y potencias propias de un individuo. (Un griego podría hablar, por ejemplo, de la *areté* de un caballo de carreras en el mismo sentido en que nosotros diríamos que su estampa, su velocidad y su potencia son excelentes. Por el contrario, nosotros no utilizaríamos seguramente la palabra «virtud» para referirnos a las excelencias de un caballo.)

Digamos, pues, que los sofistas se presentaban como maestros de *areté*. Con todo y a pesar de la anterior precisión, la respuesta sigue siendo realmente vaga e inexpressivo en razón de su generalidad– ¿qué *areté* (o virtud o excelencia) enseñaban los sofistas? Dado que las capacidades humanas susceptibles de desarrollo son muchas (corporales y anímicas, individuales y sociales), ¿cuál o cuáles pretendían los sofistas desarrollar con sus enseñanzas? Esta es la pregunta que Sócrates formula al sofista Protágoras en el diálogo platónico que lleva el nombre de éste. El sofista acaba de afirmar que quien asista a sus enseñanzas *se hará mejor día a día*, y Sócrates pregunta: mejor ¿en qué? El diálogo continúa:

Prot.: «Lo que enseño es el discernimiento acerca de los asuntos domésticos... y también de los del Estado, de modo que llegue a alcanzar el máximo poder en los asuntos del Estado tanto si se trata de hablar como si se trata de actuar.»

Sóc.: «Si realmente sigo tu razonamiento, me parece –añadí– que te refieres al arte de la política y que pretendes convertir a los hombres en buenos ciudadanos.»

Prot.: «Este es, efectivamente, el compromiso a que me comprometo.»

(PLATÓN: *Protágoras*, 318E-319A)

...Pero volvamos al hilo de nuestro argumento. Los sofistas, decíamos, asumieron como oficio el ser maestros de *areté*. Fueron *los primeros profesionales de la enseñanza* y, como tales, *cobraban generalmente importantes sumas de dinero*. (Sus tarifas variarían pero sabemos que

Pródico, por ejemplo, cobraba hasta cuatro dracmas por la entrada a una conferencia o exhibición: unas cuatro veces el salario de un obrero por día.)

Este profesionalismo suscitaba animadversión hacia ellos por parte de muchos atenienses. En primer lugar, a causa de su misma pretensión de enseñar *arete*, pretensión que resultaba inadmisibile tanto para aristócratas como para demócratas, aunque por razones distintas: para los aristócratas de viejo cuño, porque la *areté* no se enseña, es algo propio de la nobleza, connatural y heredado; para muchos demócratas, porque la *areté* se aprende, sí, pero en el seno de la *polis*: la verdadera educadora es la comunidad, sus instituciones y leyes. También el hecho de que cobrarán provocaba cierto rechazo por parte de muchos y tanto Sócrates como Platón lo tomaron como blanco especial de sus críticas a los sofistas.

A pesar de estas actitudes adversas, los sofistas alcanzaron gran éxito en Atenas atrayendo hacia sí a multitud de jóvenes deseosos de formarse, de prepararse para sobresalir en la sociedad y en la política. Este éxito obedeció a que sus enseñanzas respondían a la demanda suscitada por las condiciones introducidas con la democracia. Los sofistas, en efecto, *poseían un proyecto bien definido y sistemático de educación*: no se limitaban a dar conferencias y exhibiciones ocasionales, sino que *impartían cursos completos* en cuyos programas se articulaban cuestiones correspondientes a lo que hoy denominamos *disciplinas humanísticas*.

Dentro de la formación humanística, todos ellos concedían, en fin, una importancia fundamental al dominio de las técnicas de la discusión y de la elocuencia, es decir, *al dominio de la palabra, del logos*. Es comprensible que así fuera. En una sociedad regida por la asamblea el triunfo dependía en gran medida de la capacidad para convencer, de la elocuencia capaz de refutar al adversario político, de *la fuerza de la palabra*. En el texto platónico anteriormente propuesto Protágoras habla de alcanzar el máximo poder «tanto si se trata de hablar como si se trata de actuar». Junto a la acción, la elocuencia se valoró más y más con la democracia. No debe olvidarse, sin embargo, que la elocuencia fue siempre altamente considerada por los griegos dada su importancia en el ágora. Incluso en una sociedad aristocrática y guerrera como la homérica, que sitúa el valor supremo en la acción en la *empresa*, Aquiles lo reconocía cuando exclamaba ante su madre Tetis: «en la batalla soy el mejor de los aqueos de bronceas corazas, por más que otros sean superiores a mí en las asambleas» (Ilíada, 18, 105).

Profesionalización de la enseñanza cobro de remuneración por la misma, dedicación preferente a cuestiones relativas a lo que hoy denominaríamos disciplinas humanistas y ciencias sociales, importancia fundamental concedida a las técnicas de la discusión y del dominio de la palabra: he aquí los rasgos comunes a este conjunto de pensadores a pesar de sus muchas diferencias. A estos rasgos cabría añadir uno más: que los primeros y más importantes sofistas no eran atenienses sino extranjeros: Protágoras provenía de Abdera; Gorgias, de Leontini; Hippias, de Elis; Pródico, de Ceos; Trasímaco, de Calcedón (en el Bósforo). Entre los más conocidos, solamente Critias y Antífonte eran oriundos de Atenas.

**TEXT COMPLEMENTARI NÚMERO 4.**

**BRUN, Jean: Platón y la Academia. Barcelona: Paidós, Paidós Studio, núm. 91, 1992. Pàg. 151-153.**

**El logos y la praxis.**

Apenas hay necesidad de subrayar la permanente actualidad de las ideas políticas de Platón, tanto de aquellas que se refieren a la organización de la ciudad como de las que aluden a sus factores de decadencia. Algunos ven en ellas una anticipación de las dictaduras contemporáneas, con sus inquisiciones, censuras, propaganda y técnicas de desindividualización; otros, por el contrario, encuentran allí un esfuerzo pleno de rigurosa lógica y de útiles enseñanzas para evitar a los hombres toda enajenación hacia la injusticia y hacia el mal.

No pretendemos, en nombre de un maniqueísmo mediocre, señalar quién está en el error y quién en la verdad, ni convertir las ideas políticas de Platón en un modelo para la meditación o en un mal ejemplo del que se debe huir. Se trata más bien de captar el sentido del problema que se ha planteado el filósofo y con el que se enfrentan los hombres de todos los tiempos.

Por una parte, la filosofía de Platón pretende eliminar la crisis del *logos* que los sofistas habían provocado. En los presocráticos el *logos* era ese lenguaje que hablaba al hombre y que éste debía escuchar. Para Heráclito, por ejemplo, «el *logos* lo gobierna todo» (frag. 72); es sabio, en consecuencia, escuchar no a Heráclito que habla, sino al *logos* que nos dice que todo es uno (frag. 50). El *logos* es el Verbo que se dirige al hombre; es el dios que inspira a la Sibila, y cuyas palabras atraviesan los siglos y vuelan sobre el tiempo (frag. 92). Los filósofos eran los depositarios de ese *logos* y por esa razón la mayor parte de ellos hablaba *como profetas inspirados* o como poetas: Anaximandro, Jenófanes, Parménides, Heráclito, Empédocles trataban de comunicar a los hombres el *logos*, del cual sólo son ellos intermediarios.

Los sofistas han separado el *logos* de toda relación con la trascendencia de la cual se afirmaba que provenía; así la retórica pudo presentarse como el arte de justificarlo todo, de defender cualquier cosa, de mezclar las ideas entre sí, de convertir las palabras en dóciles sirvientes de cualquier egoísmo. Arte del adulador, del orador, del tribuno de la opinión pública, la retórica se presenta como la técnica de la persuasión, la acción psicológica puesta al servicio de todos los oportunismos y de todos los intereses individuales que convierten al hombre en la medida de todas las cosas.

Esta degeneración del *logos* convertido en retórica permitió un crimen: la muerte de Sócrates. Sócrates, gran maestro del lenguaje en el diálogo, fue vencido por el lenguaje mismo, aun cuando usara delante de sus jueces el mismo método que él empleaba en sus conversaciones, por medio de las cuales «convertía» a su interlocutor. Es, pues, esencial para Platón devolver al *logos* toda la dimensión que los sofistas le han arrebatado. Toda la teoría de las ideas, todos los análisis sobre el conocimiento, todas las reflexiones sobre la esencia y la participación no tienen otro fin sino convertir el discurso del hombre en el punto de partida de un retorno a una trascendencia, olvidada o perdida, mas sin la cual nos vemos condenados a las violencias de un Calicles o de un Trasímaco. El lenguaje es la vía de la anamnesis. La ciudad debe ser la guardiana de esa trascendencia y, por así decir, su encarnación; a ella le incumbe la tarea de desindividualizar a todos los Protágoras, cuya medida individual conduce a la desmesura. La ciudad es, en consecuencia, la protectora de los individuos contra la misma individualidad; es el superorganismo

que libera a los hombres de la tiranía de su organismo individual, el cual tiene la pretensión de darles el criterio de la verdad y del bien, pero que en resumidas cuentas sólo los somete a la tiranía de las pasiones. La ciudad debe ser la salvación terrestre del hombre; razón por la cual sólo el filósofo podrá presidir su organización. Bajo esta única condición, la ciudad hablará a los hombres el lenguaje de la justicia, y éstos reconocerán íntimamente su deuda para con ella.

## **TEXT COMPLEMENTARI NÚMERO 5.**

**CALVO, Tomás: De los sofista a Platón: política y pensamiento. Madrid: Ediciones Pedagógicas, Serie Historia de la Filosofía 4, 1995. Pàg. 130-131.**

### **La virtud consiste en saber**

Cuando Sócrates se esfuerza (e invita a los demás a esforzarse) en aclarar y definir los conceptos morales no lo hace por mera curiosidad. Lo hace porque está convencido de que solamente se puede ser justo si se sabe qué es la justicia, solamente se puede ser valiente si se sabe qué es la valentía, etc. Esta doctrina socrática que reduce la virtud a conocimiento, que concibe la virtud como saber, suele denominarse intelectualismo moral.

Para comprender esta reducción de la virtud al saber es necesario tener en cuenta que Sócrates interpreta el saber moral desde el modelo de los saberes técnicos. En el ámbito de los saberes técnicos, de los oficios, parece razonable sostener, por ejemplo, que solamente el que sabe arquitectura es arquitecto y que solamente el arquitecto está capacitado para construir edificios adecuadamente. De modo análogo, sostiene Sócrates, solamente es justo el que sabe qué es lo justo y solamente el que es justo es capaz de realizar acciones justas.

Semejante doctrina conlleva, sin duda, ciertas implicaciones sorprendentes. Comencemos con la célebre paradoja que aparece en el diálogo platónico *Hippias Menor*, según la cual el que obra mal voluntariamente es mejor que el que obra mal sin querer. Nuevamente hemos de recurrir a los saberes técnicos para explicar el sentido de esta paradoja. El que construye mal un edificio a sabiendas de que lo hace mal es, sin duda, mejor arquitecto que quien lo hace mal involuntariamente. La razón de ello estriba en que el primero sabe construir bien (aunque no lo haga) y solamente el que sabe construir bien puede hacerlo voluntaria e intencionadamente mal. De modo análogo, el que actúa injustamente a sabiendas es más justo (puesto que sabe). Y si solamente el arquitecto (el que sabe construir bien) puede construir mal intencionadamente, solamente el justo (el que sabe qué es lo justo) puede actuar voluntariamente contra la justicia.

*Así, pues, Hippias, el que voluntariamente obra mal y comete actos deshonestos e injustos, si es que hay alguien tal, no puede ser otro que el bueno.*

*—Me resulta imposible, Sócrates, concederte esto.*

*—También me resulta imposible a mí, Hippias, y sin embargo, eso es lo que parece derivarse necesariamente de nuestro razonamiento.*

(PLATÓN: *Hippias Menor*, 376B-C)



El caso del arquitecto no plantea problemas puesto que construir mal una casa es una conducta, en principio, neutral moralmente. El caso del justo que actúa injustamente sí que plantea problemas. Ni Hipias ni Sócrates están dispuestos a aceptarlo, aunque por motivos diferentes: Hipias lo rechaza porque este caso no es moralmente neutral; Sócrates porque lo considera imposible ya que nadie obra mal sabiendo que obra mal. El saber es condición necesaria y suficiente para obrar con rectitud.

El intelectualismo moral implica, por tanto, que nadie obra mal voluntariamente. También, por lo mismo, que quien obra mal lo hace involuntariamente, no sabe que obra mal. Esto lleva a explicar el mal como resultado de la ignorancia.

En la doctrina socrática no hay lugar para la culpa, puesto que el mal es involuntario. Tampoco hay lugar para el desorden psíquico, para la falta de autocontrol como responsable de que un individuo actúe contra sus propias convicciones racionales sobre lo que debe y no debe hacerse. Lo que llamamos falta de autocontrol se reduce también a la ignorancia.

La doctrina socrática se basa, en definitiva, en una concepción excesivamente racionalista y por ello, excesivamente esquemática de la naturaleza humana de la cual quedan excluidos los elementos irracionales del psiquismo. Platón, como veremos en la cuarta parte de este libro (capítulo octavo), se verá obligado a corregir esta concepción del psiquismo humano, dando cabida en el alma a elementos irracionales. Todo ello, aceptando de la herencia socrática que el conocimiento es una parte esencial de la virtud.

## **TEXT COMPLEMENTARI NÚMERO 6.**

**LLEDÓ, Emilio: La memoria del Logos. Madrid: Taurus, Taurus Humanidades, segona edició, 1990. Pàg. 135-137.**

### **Como en un sueño.**

Pero el diálogo entre Sócrates y el esclavo nos lleva a considerar el tema  $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  desde otro punto de vista. La pregunta de Sócrates es, en cierto sentido, la respuesta del esclavo, ya que esta respuesta, casi siempre, no hace más que afirmar o negar lo que Sócrates propone. En cada una de estas afirmaciones o negaciones el interlocutor hace suyo o rechaza el contenido de la pregunta socrática. Este contenido que va lentamente marcando los hitos de la marcha dialéctica constituye, por otra parte, el saber, del que se apropia el esclavo de Menón y que, “como en un sueño” –ὡσπερ ὄναρ– (85C), estaba ya en él. Pero la pregunta es, además, el despertar en la conciencia la posibilidad de reflexión o, en otros términos, el primer paso para establecer la dualidad  $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ . Una vez que el interlocutor de Sócrates se hace cargo de la cuestión planteada, ésta comienza a formar parte dialéctica de su propio espíritu. Lo que Sócrates pone en diálogo es precisamente el proceso lógico, el orden con que esas preguntas se enlazan y que conduce a la solución o a la nueva aporía; en una palabra, la estructura dialéctica, no la dialéctica misma. Porque el momento dialéctico fundamental radica en el diálogo del esclavo consigo mismo y en el que Sócrates ejerce la función mayéutica, que tan vigorosamente nos refiere en el *Teeteto*.

Aquí surge el problema que late a lo largo de todo el diálogo. Si este saber que se despierta en el esclavo no ha tenido su origen ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ (86a), “en otro tiempo”, ¿cómo puede explicarse entonces?; ¿qué es lo que puede permitir este progreso a que Sócrates alude cuando, dirigiéndose a Menón y refiriéndose a su esclavo, le dice: Ἐννοεῖς αὖ, ᾧ Μένων, οὐ εστὶν ἤδη βαδίζων ὁδὸ τοῦ ναμιμνήσκεσθαι; (84a). ¿Te das cuenta de nuevo, Menón, de por dónde anda ya éste en el camino de la *anamnesis*?

La única base que hace posible el diálogo es el lenguaje, con el que se alcanza esta comunión intelectual entre Sócrates y su interlocutor. El lenguaje es la estructura fundamental que hace posible el saber del esclavo; más aún, el lenguaje es la base desde donde se alza la *anamnesis*, porque el logos significa no sólo expresión, sino también fundamento. Por eso antes de comenzar su interrogatorio Sócrates hace una pregunta decisiva cuya trivialidad puede ser la causa del poco interés que ha despertado entre los investigadores: Ἐλλην μὲν ἐστὶ καὶ ἐλληνίζει; (82b). Sócrates pregunta a Menón si el esclavo con el que va a conversar es griego y habla griego. Es evidente que en otro caso no habría sido posible el diálogo. Pero precisamente el hecho de esta imposibilidad implica su perspectiva más profunda.

Sócrates afirma que el esclavo saca la ciencia de sí mismo. Este ἀναλαβὼν τὴν ἐπιστήμην (85d) está, sin embargo, motivado por las preguntas socráticas. Efectivamente, en estas preguntas Sócrates no transmite ninguna enseñanza, si se entiende por esto la comunicación de algo previamente establecido, con caracteres inteligibles distintos e independientes de la afirmación o negación del sujeto a quien se transmite. Sin embargo, las preguntas cuenta con ser entendidas por aquel a quien se hacen. Esta intelección sólo es posible por la comunidad idiomática. Al ser preguntas permiten la participación del sujeto que ha de responder afirmativa o negativamente, pero, al mismo tiempo, al hacerse presuponiendo que han de ser entendidas, implican que el interlocutor se encuentra, de hecho, en el mismo plano que en el que interroga. Este nivel es el lenguaje. Los elementos que integran la pregunta socrática forman parte también, con anterioridad a la misma pregunta., de la órbita intelectual en la que se mueve el esclavo de Menón. Así, por ejemplo, Sócrates comienza preguntando al esclavo por un τετράγωνον (82b) y presupone que éste sabe lo que es. A continuación le habla de γραμμή, μέσον, κωρίον (82c). Todos estos conceptos geométricos están ya en el esclavo; en todo caso no habría posibilidad de que éste entendiese la pregunta de Sócrates.

El problema que en este momento se plantea es el siguiente: ¿dónde ha adquirido el esclavo estas nociones? No se trata, pues de que pueda seguir el razonamiento socrático, sino sencillamente, de que pueda entender las preguntas en sí mismas, independientes aun de su encadenamiento lógico. No cabe duda de que aquí no es preciso retrotraer el problema a una supuesta preexistencia, ya que en ella se plantearía de la misma manera que en la existencia actual, y sería necesaria otra preexistencia, etc. Por eso no deja de sorprendernos la afirmación socrática de que si el esclavo ha adquirido alguna vez la ciencia, no ha sido, des de luego, en esta vida (85d), sino en el tiempo ὅτ' οὐκ ἦν ἄνθρωπος, “en el que no era hombre” (86a). Porque precisamente el origen de estas nociones está en la relación subjetividad-objetividad; no en la preexistencia, sino en la existencia. Por eso Platón nos habla, como hemos visto, de esa íntima armonía de la naturaleza (81d), de la que el hombre forma parte. El lenguaje es una manera, tal vez la más profunda, de manifestar esa relación y en donde se expresa la posesión más original de la realidad extrasubjetiva. El lenguaje que posee el esclavo de Menón, fruto de ese proceso de apropiación del mundo, es la fuente d donde brota el saber dormido, del que Sócrates habla (85c).

**TEXT COMPLEMENTARI NÚMERO 7.**

**BRUN, Jean: Platón y la Academia. Barcelona: Paidós, Paidós Studio, núm. 91, 1992. Pàg. 18-112.**

**3. Los mitos del alma**

**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 e); podemos decir, entonces, que el hombre es una «planta celeste» (*Timeo*, 90 a).

**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 bien- hechor 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 sólo 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 be). De este modo se determina el alcance de los mitos platónicos sobre el alma, los cuales tienen no sólo un significado antropológico, escatológico y ético, sino también uno gnoseológico que viene a integrarse en una metafísica, incluso en una teología.

**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 medida 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 e, y *La República*, 436 a) que distinguen tres partes en el alma: las dos primeras son mortales y sólo 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 a).

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 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.

**TEXT COMPLEMENTARI NÚMERO 8.**

**JAEGER; Jaeger: Paideia. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985, novena reimpressió. Pàg. 660-663.**

### **El estado ideal de Platón, verdadera patria del hombre filósofico.**

El filósofo es el hombre que no se entrega a la multiplicidad de las impresiones de sus sentidos, dejándose llevar toda su vida por el oleaje de las simples opiniones, sino que orienta su espíritu hacia la unidad de lo que existe. Sólo él posee un conocimiento y un saber en el verdadero sentido de estas palabras; ve a través de la variedad individual de los fenómenos la imagen fundamental general y permanente de las cosas, las “idea”. Sólo él puede decir lo que es en sí justo y bello; las opiniones de la mas acerca de éstas y las demás cosas oscilan en la penumbra entre el no ser y el verdadero ser. Y los estadistas no se diferencian en esto de la masa. Ponen la vista en las diversas constituciones y leyes vigentes como sus modelos, pero tampoco éstas son como Platón dice en el *Político*, más que meras imitaciones de la verdad. Por tanto, quien no sepa otra cosa que imitarlas será un simple imitador de imitaciones. El filósofo es el hombre que lleva en su alma un paradigma diáfano. En medio de la inseguridad general, su mirada está clavada en esta forma. La capacidad de reconocerla es la capacidad de visión de que necesita sobre todo el verdadero guardián del estado. Y cuando en el filósofo se unen en ella la experiencia, y las demás ventajas necesarias para la dirección práctica del estado, descuella por encima de los estadistas del tipo usual.

Esta caracterización del filósofo contribuye a esclarecer la situación espiritual y el punto de partida de la teoría platónica sobre el estado. El mal de que a, a juicio de Platón, adolece el mundo político y moral es la ausencia de una suprema instancia normativa y legislativa. Su creación había sido en otro tiempo el problema del que surgió la democracia. Ésta lo resolvió elevando a poder legislativo la voluntad de la mayoría. Era un sistema basado en el elevado juicio que se tenía del hombre individual, y fue considerada durante mucho tiempo como la forma más progresiva de estado. Pero tenía, como todas, sus imperfecciones humanas. La evolución que sufrió en las grandes ciudades de Grecia fue convirtiéndola cada vez más en instrumento de agitadores desaprensivos. La educación, en este tipo de estado, se halla en manos de esta clase de hombres llamados sofistas. Platón los pinta como una especie de domadores que se dedican toda su vida a estudiar los caprichos de “la gran bestia”, de la masa, y saben tocar magníficamente sus diferentes cuerdas, pues entienden a maravilla lo mismo el lenguaje de su cólera que el de su júbilo. Su arte consiste en saber tratarla y en dominarla, adulándola y acomodándose con habilidad a su humor variable. De este modo, los caprichos de la masa se convierten en suprema pauta de la conducta política y el espíritu de esta adaptación va infiltrándose poco a poco en todas las manifestaciones de la vida. Este sistema de adaptación excluye la posibilidad de una verdadera educación del hombre orientada con arreglo a la pauta de los valores permanentes. La crítica socrática de la falta de pericia en el manejo de los asuntos públicos desempeña un papel importante desde el primer momento en las obras de Platón. Ya en el *Gorgias* compara esta política retórica con la mentalidad de los filósofos, que supeditan todos los actos al conocimiento del bien como suprema meta. Coincidiendo con esto, en la *República* hace del conocimiento de la norma suprema, que el filósofo lleva en su alma como paradigma, la piedra de toque del verdadero “regente” del estado.

Situándose en ese punto es como hay que comprender la construcción toda de la *República*. Platón ve en la filosofía la tabla de salvación, porque ofrece la solución a los problemas más candentes de la sociedad humana. Si tomamos como premisa la existencia de este conocimiento de la norma suprema, tal como él lo concibe, es natural que abordemos desde este punto de vista la reconstrucción del estado tambaleante. El trono del estado reconstruido debe ocuparlo el conocimiento de la verdad. Éste no es, por su naturaleza, incumbencia en muchos, sino sólo de unos cuantos. Platón no parte psicológicamente del problema del manejo de la masa. Parte de los postulados que el tipo espiritual y moral más elevado de hombre debe formular al estado para poder entregarse con toda el alma a él. Y en nombre de lo más alto que hay en el hombre, postula el reinado del filósofo. Las características de su estado que más resaltan a la vista, su estructuración orgánica en estamentos y el carácter pedagógico autoritario de su gobierno, responden únicamente a esa exigencia fundamental de que sea el conocimiento de la verdad absoluta el que impere dentro del estado. Ninguna piedra puede desmontarse ni sustituirse por otra, en este edificio tan simple y tan lógicamente perfecto. Si le quitamos al regente su cualidad de filósofo que se halla en posesión del conocimiento absoluto, le quitamos también, desde el punto de vista de Platón, la base de su autoridad, pues ésta no descansa en una carisma personal innato, sino en la fuerza de convicción de la verdad, a la cual todos en este estado se someten libre y voluntariamente, pues todos se hallan educados dentro de este espíritu. El conocimiento de la norma suprema, que el filósofo alberga en su alma, es la clave de bóveda en el sistema del estado educativo platónico.

## 7.- BIBLIOGRAFIA

- 📖 BELTRAN, J. | ROIG, T.: “*Plató.*” Madrid: Diseño Editorial / Edicions Miriada, Quaderns de Selectivitat. Filosofia, 2, 1991.
- 📖 BRUN, Jean: “*Platón y la Academia.*” Barcelona: Paidós, Paidós Studio, núm. 91, 1992
- 📖 CALVO, Tomás: “*De los sofistas a Platón: política y pensamiento.*” Madrid: Ediciones Pedagógicas, Serie Historia de la Filosofía 4, 1995
- 📖 CAMPILLO, N. | VEGAS, S.: “*Sócrates y los sofistas.*” València: Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía, 1976.
- 📖 CORNFORD, F. M.: “*La teoría platónica del conocimiento.*” Barcelona: Paidós, Paidós Studio básica, núm. 10, 1983.
- 📖 DIVERSOS AUTORS: “*La sabiduría presocrática.*” Madrid: Sarpe, Los grandes pensadores, 75,1985.
- 📖 FERRER, G. | GOMIS, C.: “*Platón y Aristóteles.*” Barcelona: Editorial Vicens-Vives, Biblioteca Didáctica de Filosofía, 12, 1989.
- 📖 GUTRIE, W. K. C.: “*Los filósofos griegos.*” Madrid: Fondo de Cultura Económica, Breviarios 88, desena reimpressió, 1993
- 📖 GUTRIE, W. K. C.: “*Historia de la Filosofía Griega. Vol IV*” Barcelona RBA. Grandes Obras de la Cultura, 2006.
- 📖 JAEGER; Jaeger: “*Paideia.*” Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985, novena reimpressió.
- 📖 LLEDÓ, Emilio: “*La memoria del Logos.*” Madrid: Taurus, Taurus Humanidades, segona edició, 1990.
- 📖 MOREY, Miguel: “*Los presocráticos.*” Barcelona: Montesinos Editor, Biblioteca de divulgación temática 3, 2ª edició, 1981.
- 📖 PLATÓN: “*Diálogos, vol. XI: La República (llibres V-VII)*” Barcelona: Fundació Bernat Metge, Col·lecció Clàssics grecs i llatins núm .263, 1990.
- 📖 PLATÓN: “*Diálogos, vol. IV. República.* Madrid: Ed. Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 94, 1986.
- 📖 RUIZ COMPANYY, Federico: “*Platón. Libro VII de la República. (C.O.U. – Selectividad).*” València: Ediciones Tilde, Cuadernos de Filosofía, 1996.
- 📖 VERNANT, J. P.: “*Los orígenes del Pensamiento griego.*” Barcelona: Paidós, Paidós Studio, núm. 88, 1992.

---

Enumerem sols la bibliografia **secundària** sobre Plató utilitzada, perquè de les obres de Plató existeixen gran quantitat de traduccions; a més a més el fet de poder realitzar les citacions de les seues obres a través de la numeració tradicional facilita el localitzar-les, siga l'edició que siga.