

Plató

Índex

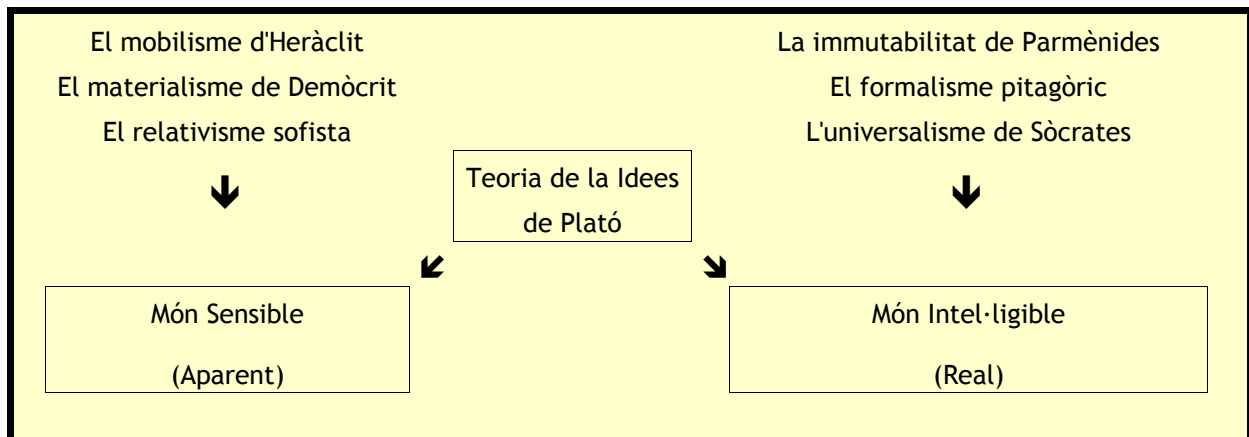
1. Introducció.....	2
2. Teoria de les Idees.....	3
2.1 Diàlegs socràtics.....	3
2.2 Diàlegs de transició.....	3
2.3 Diàlegs de maduresa.....	4
2.4 Diàlegs crítics.....	6
3. Epistemologia.....	8
3.1 Què puc conèixer?, quin és l'objecte d'estudi del coneixement? Les Idees.....	8
3.1.1 Teetet.....	8
3.1.2 República.....	9
3.2.2.1 Metàfora de la Línia.....	9
3.2.2.2 Mite de la caverna.....	11
3.2 Què és conèixer? Conèixer és recordar. Teoria de l'anamnesi o reminiscència.....	12
3.3 Com conèixer? La dialèctica.....	13
3.3.1 La dialèctica com diàleg.....	13
3.3.2 La dialèctica com un saber de justificació de principis.....	13
3.3.3 La dialèctica com mètode per a definir de manera correcta les coses.....	14
4. Ètica i Política.....	15
4.1 Diàlegs socràtics.....	15
4.2 Diàlegs de transició.....	16
4.3 Diàlegs de maduresa.....	16
4.4 Diàlegs crítics.....	21

1. Introducció

Abans de Plató, la filosofia grega hi havia desenvolupat dues vessants de reflexió:

- L'especulativa o científica: la filosofia presocràtica (s. -VI/-V) preocupada per explicar la naturalesa i l'origen de l'univers (macrocosmos) on viuen els éssers humans.
- La pràctica: desenvolupada per sofistes i Sòcrates; ocupada en l'estudi de l'ésser humà (microcosmos), de la seua naturalesa i el seu lloc en el món, i de les relacions amb els seus semblants: la col·lectivitat, la societat i l'Estat. Generalment aquestes investigacions estigueren motivades pel desig de millorar la vida i les conductes humanes.

Ambdues vessants donaren lloc a una triple confrontació que Plató tractarà de superar amb la Teoria de les Idees. Aquesta tasca l'emprengué motivat pel seu interès en reformar la vida socio-política de la *polis* (Text *Carta VII*) i en refutar el doble escepticisme, epistemològic i ètic, representat per la Sofística.



Aquesta tasca fou iniciada per Sòcrates, qui, en oposició al moviment sofista, buscà respostes fermes i absolutes als problemes morals.

Dues qüestions estaven simultàniament a discussió:

- a) l'existència de principis morals absoluts (llegat de Sòcrates) i
- b) la possibilitat del coneixement científic (negada per Heràclit i la Sofística).

Plató afirmava les dues. Creia que els objectes del coneixement (principis morals i ens naturals), és a dir, les coses que poden ser definides, existeixen, encara que no puguin ser identificades amb alguna cosa del món perceptible. Existeixen en un món ideal. I, per tant, poden ser conegudes. Aquesta convicció es troba sota la Teoria de les Idees i la teoria ètico-política de l'Estat ideal, l'Estat Just.

2. Teoria de les Idees

2.1 Diàlegs socràtics¹

En la **seua formulació inicial**, la teoria de les Idees tracta d'esbrinar què tenen en comú les accions humanes que qualifiquem de virtuoses, és a dir, tracta de trobar una definició universal sobre l'*areté* (excel·lència, virtut). Aquesta, una vegada trobada i definida, ens servirà de criteri o model per a jutjar sobre el valor moral de les accions humanes.

Els diàlegs primerencs interroguen sobre qüestions del tipus “què és el valor?” o “què és la bellesa?” o “què és la justícia?” En aquesta classe de preguntes ja està latent el germen de la teoria de les Idees, ja que fer aquest tipus de preguntes és sobreentendre que hi ha alguna cosa representada per una paraula, "justícia", i que és diferent de qualsevol de les moltes persones o accions que puguen ser anomenades correctament justes.

Concretament en el Llibre I de la *República*, després d'enumerar diverses concepcions socialment acceptades de justícia, Plató les rebutja perquè el que vol saber és què fa que una acció o classe d'accions pugui ser denominada "justa". Plató no vol una relació d'accions justes, sinó un criteri per a la inclusió o exclusió en la dita relació. Tampoc no admet com a definició les expressions sinònimes, perquè un equivalent verbal d'una expressió, el significat de la qual tractem d'esbrinar, no constitueix una ajuda. Puix comprendre un concepte, captar el significat d'una expressió és, bàsicament, captar les seues funcions, comprendre el que pot i no pot fer-se amb ella i a través d'ella. Aquí és on està en germen la teoria segons la qual a tot nom comú li correspon una entitat única, a la qual es fa referència en tots els usos del nom.

L'**interès de Plató**, en aquesta primera formulació de la seua teoria, no és establir l'estatut metafísic de tal entitat. El seu objectiu, igual que el de Sòcrates, és pràctic (etico-polític): vol saber què és l'*areté*, la justícia, etc. perquè està interessat en reformar la vida moral atenès sobre nous fonaments. I, com el seu mestre, pensava que només a través del *coneixement* de què és l'*areté*, la justícia, etc. podran els *homes* arribar a ser autènticament excel·lents.

2.2 Diàlegs de transició²

Així doncs, el convenciment que ningú no pot aplicar correctament una paraula, a menys que dispose d'una noció general sobre el seu significat (d'aquí que s'interessés per la definició) i l'admissió de l'existència d'una classe especial d'entitats, a les que denominà “Idees”, el conduí a la doctrina metafísica de les Idees.

¹ Diàlegs socràtics (399-389): *Apologia de Sòcrates* (defensa de Sòcrates en el seu procés), *Critó* (sobre els deures cívics), *Laques* (sobre el valor o valentia), *Càrmides* (sobre la templança), *Lisis* (sobre la amistat), *Eutifró* (sobre la pietat), *Ió* (la poesia), *Protàgores* (la virtut és coneixement i pot ser ensenyada), *República* Llibre I (sobre la justícia).

² Diàlegs de transició (388-385): *Gòrgies* (sobre la retòrica i la justícia. Conté una crítica a la democràcia atenesa), *Menó* (la virtut es pot ensenyar; sobre la immortalitat de l'anima; el coneixement com a reminiscència), *Cràtil* (sobre el llenguatge; reflecteix la discussió sofística sobre allò que és per convenció i allò que és per naturalesa), *Hippias Major* (sobre la bellesa), *Hippias Menor* (sobre la mentida i la veritat), *Eutídem* (contra les fal·làcies sofistes), *Menexen* (parodia de la retòrica).

El Cràtil exerceix un important paper en el desenvolupament de la metafísica platònica. En aquest diàleg és on més explícitament s'oposa al relativisme epistemològic en presentar l'estatus ontològic de les idees:

"les coses posseeixen un ser propi consistent [la Idea]. No tenen ni relació ni dependència amb nosaltres ni es deixen arrossegar amunt i avall per obra de la nostra imaginació, sinó que són en si i amb relació al seu propi ésser conforme a la seua naturalesa." [386 d 8 - e 4]

Aquí, la Idea és l'ésser (*ousia*) dels seus particulars, és a dir, la seua naturalesa real, en quant oposada a la naturalesa que li puga adscriure l'opinió humana. Plató marca, així, una neta oposició amb la doctrina d'Heràclit sobre l'esdevenir universal. Plató accepta la doctrina d'Heràclit però només per a donar compte del món sensible, però adverteix que hi ha coses no subjectes al canvi. I a més subratlla que les coses sensibles no han de ser l'objecte del coneixement, ja que són mudables. Aquesta és la primera vegada que apareix, de manera clara, l'argument que parteix de l'existència del coneixement per a arribar a l'existència d'objectes no sensibles i immutables.

En aquest període la relació entre la Idea i allò particular és considerada simplement com la que es dona entre allò universal i allò particular. Tots els diàlegs primerencs consideren que les Idees són immanents a les coses particulars. Estan "resents" en elles; al seu torn, els particulars les "posseeixen" o "participen" d'elles. Encara no es té en compte que el particular és un esguerrat exemple de la Idea. La Idea de "Bellesa" és "allò idèntic que fa ser bells els plaers de la vista i l'oïda, quelcom comú que es troba en l'un i l'altre conjuntament i en cadascú dels dos separadament"³.

2.3 Diàlegs de maduresa

En els diàlegs de maduresa⁴, les Idees són essències (*ousia*), és a dir, allò pel que una cosa particular és el que és. Per exemple, la Idea de la bellesa és la Bellesa en sí, allò pel que les coses belles són belles. Ara les Idees no són un "caràcter comú" que està en les coses. La novetat d'aquest període és que les Idees són entitats que tenen una existència real i independent: cada Idea és una substància (*ousia*), quelcom que existeix en si com una realitat transcendent i no immanent a les coses. I en tant que essències, les Idees gaudeixen de les característiques de l'ésser de Parmènides; cada Idea és única, eterna i immutable. El *Fedó*, amb excepció del *Banquet*, és el primer lloc on les Idees apareixen, no com universals manifestats en els particulars, sinó com ideals o models a què les coses individuals només s'aproximen.

En general, quan Plató fa referència a les Idees típiques, esmenta valors morals o estètics, categories matemàtiques o relacions tal com grandària i igualtat. Les Idees de substàncies (tals com "animal en si") no són en cap lloc importants excepte en el *Timeu*. Si bé estaven implicades en la teoria, ja que aquesta sosté que hi ha una Idea que correspon a cada nom comú.

La transcendència de les Idees implica la seua existència separada de les coses particulars. En aquest sentit, la teoria suposa una duplicació del món (Món Sensible i Món Intel·ligible) i l'existència d'una separació entre ambdós. Per al Món Sensible

³ Hipíies Major, 300 a 9 - b 1

⁴ *Banquet*, *Fedó*, *República* y *Fedre*.

regeix el canvi continu d'Heràclit, el materialisme de Demòcrit i el relativisme sofístic. No és, per tant, l'objecte del coneixement vertader, sinó de l'opinió (*dóxa*). Per al Món Intel·ligible regeix la permanència de l'Ésser eleàtic, el formalisme pitagòric i l'universalisme socràtic. És el vertader objecte del coneixement. Si reconsiderem la República globalment, veurem un notable avanç respecte a la primitiva formulació de la teoria de les Idees. En aquesta només s'oferia una completa oposició entre el Món de les Idees (etern i immutable) i el Món de les coses individuals (temporal i canviant). Ara, encara que es manté aquesta oposició, s'admeten graus ontològics i epistemològics en cadascú dels mons (veure el Símil de la Línia). Notem, doncs, una tendència a acceptar la complexitat de l'univers i dels intermedis que hi ha entre el més alt i el més baix. Aquesta tendència és el revers mateix de l'eleatisme, el qual feia una brusca distinció entre la realitat i el completament irreal, sense admetre gradacions entre ells.

Per a expressar la relació de les coses sensibles amb les Idees, ara Plató parla de "semblança" o "imitació", encara que conserva el terme "participació". Plató no fa insistència en cap nom especial per a anomenar la relació, però sí que la fa en el fet que per raó de les Idees els particulars són el que són: "és per la bellesa pel que totes les coses belles són belles". Les Idees són causa de les coses o model d'elles. Ara bé, seria una errada dir que Plató ha fet una divisió definitiva de l'univers en Idees i coses sensibles, ja que entre ambdós mons introdueix dos tipus d'intermediaris: l'ànima i les entitats matemàtiques. És per açò que el que està present en la cosa particular no és la Idea, sinó, més exactament, una còpia imperfecta de la Idea (les entitats matemàtiques). Per consegüent l'esquema complet és:

Idees exemplificades en nombres i figures	→	imperfectament imitades per	→	qualitats exemplificades en coses sensibles
	→	imperfectament imitades per	→	

Després de dir que la mateixa cosa particular pot participar d'Idees oposades, es refereix a les relacions entre les Idees. Una Idea no pot ser caracteritzada per una Idea oposada: la grandesa no pot admetre la menudesa i resultar distinta del que era. Aquesta relació entre les Idees el portà a establir una jerarquia de les Idees en el Món intel·ligible. Així ho feu en la *República*: primer la Idea del Bé, després les Idees ètiques i estètiques, finalment les Idees matemàtiques. Plató afirma, en el passatge sobre el sol i la Idea del Bé (llibre VII de la *República*), que només es pot conèixer perfectament la justícia i les altres virtuts a la llum de "quelcom més gran que elles". Aquest "sublim objecte de coneixement és la Idea de Bé, que és la que, associada a la justícia i a les altres virtuts, les fa útils i beneficioses". El que pretén transmetre Plató és, probablement, que l'essència de cada una de les virtuts depèn de la relació que mantinguen amb la Idea del Bé. Aquesta concepció jeràrquica la mantindrà en tots els diàlegs, encara que la Idea suprema no és sempre la mateixa (així en el *Banquet* és la Bellesa; en el *Parmènides*, l'Un; i en el *Sofista*, l'Ésser). Per últim, Plató ens diu en el *Fedre*, que la vertadera comprensió d'una Idea genèrica requereix que vegem, no sols el grup d'Idees específiques que comprèn, sinó també les precises articulacions que mantenen.

La intenció de Plató, en formular la teoria de les Idees, sembla ampliar-se. Ja no té només una intenció política (íntimament lligada a la intenció moral): els governants han de ser filòsofs que es guien, no per la seua ambició política, sinó per ideals (les Idees) transcendentals i absoluts; sinó que a més s'afegeix una intenció científica: l'objecte de la

ciència (*epistème*) només poden ser les Idees.

2.4 Diàlegs crítics

En els **diàlegs crítics**⁵ Plató realitza una revisió de la teoria de les Idees que revela un interès per l'eleatisme. Les qüestions que planteja són: Quins tipus d'Idees hi ha? Quina és la relació entre les Idees i els particulars? Hi ha alguna relació entre les Idees?

En la *República*, Plató sostingué que hi ha una Idea que correspon a cada nom comú. Fent referència a aquesta afirmació, en el *Parmènides*, la primera qüestió que planteja és **quins tipus d'Idees hi ha**. El primer grup d'Idees sobre el qual Sòcrates professa una creença indubtable el componen les Idees matemàtiques: Semblança, Unitat, Pluralitat. El segon grup és el de les Idees ètiques i estètiques: Justícia, Bellesa, Bondat, etc. Ara bé, Sòcrates dubta de l'existència d'Idees de les espècies biològiques i dels quatre elements (Idees d'*home*, foc, aigua i d'altres semblants) i encara més dubta de l'existència d'Idees de coses tals com cabell, fang i brutícia, els que té per subproductes dels processos naturals, i no per parts que conformen la naturalesa. El propòsit de les observacions de Parmènides, al final del passatge, és expressar la convicció de Plató que es podrien rebutjar tals dubtes i mantenir el principi declarat en la *República*.

Un altre aspecte objectable de la teoria és la **relació entre les Idees i els particulars**. En el *Parmènides* s'examinen les principals objeccions als conceptes de "participació" i de "imitació". Pel que fa a la "participació", Parmènides pregunta a Sòcrates si el particular participa de la Idea sencera o d'una part. Sòcrates no veu dificultat en què la Idea sencera estiga present en els particulars (és a dir, que el particular participa de la Idea sencera). Però Parmènides argumenta que si la Idea sencera estigués present en els individus separats, estaria separada de si mateixa. Encara que diguem que estenem una vela sobre diversos *homes*, és només una part la que està sobre cadascú. De manera semblant, serà una part de la Idea la que està present en cada particular. Però, en realitat, no podem dir que cada cosa particular gran és gran per contenir una part de la Grandesa, menor que la "Grandesa en si"; i que cada cosa que és igual a una altra, és igual per contenir una part de la Igualtat, menor que la "Igualtat en si". El més absurd es troba en la Idea de Menudeses, el "Menut en si" serà més gran que aquella part de la Menudeses; i si una cosa menuda obté aquesta part de Menudeses de què abans mancà, resultarà, per l'addició, més menuda en compte de més gran. La solució està en comprendre que la Idea no és una cosa, sinó un atribut, a què no es pot aplicar la distinció sencera i part.

Quant al concepte "imitació", ha d'entendre's en el sentit que les Idees són models establerts en la naturalesa i els particulars són còpies d'ells. Contra aquest punt de vista Parmènides addueix la perillosa objecció que si un particular és còpia d'una Idea, ho serà en virtut de la seua participació en una naturalesa comuna, que serà la Idea vertadera. Així hi haurà una Idea sobre una altra *ad infinitum*. És el famós "argument del tercer *home*" a què més tard farà referència Aristòtil.

⁵ Diàlegs crítics o de vellesa (369-362): *Parmènides* (autocrítica de la Teoria de les Idees), *Teetet* (sobre el coneixement), *Sofista* (nova consideració de la Teoria de les Idees), *Polític* (el vertader governant és el que coneix; l'Estat legal és un succedani del que seria desitjable); *Fileb* (sobre el plaer i el bé, *Timeu* (Cosmologia o ciència natural), *Crities* (l'Estat ideal agrari contrastat amb el poder marítim imperialista), *Lleis* (sobre la constitució d'una ciutat ideal) y las *Cartes VII y VIII*.

L'argument de Parmènides no és contestat per Plató perquè pensà que no posaria en perill la teoria. En realitat, les objeccions de Parmènides no soscaven la teoria de les Idees, però sí el llenguatge en què Plató l'havia formulada. Les expressions "participar" i "imitar" són metàfores inadequades per a expressar la relació dels particulars amb una Idea, perquè ambdues consideren la Idea com si fóra una cosa, y no la consideren com el que és, una característica de les coses. Sòcrates suggereix que cada Idea és un pensament, que només es troba en les ànimes, amb el que salva la seua singularitat i se sostrau a l'objecció que s'ha fet contra ella. Parmènides ha fet importants crítiques a la teoria de les Idees, però ha admès que sense tenir en compte tal teoria seria impossible el discurs.

En el *Sofista* es planteja la qüestió de la **interrelació entre les Idees** (comunicació d'una Idea amb una altra). Es tracta de saber com una Idea pot predicar-se de dues o més Idees distintes. Plató sostingué que, si bé cap Idea no pot "mesclar-se" amb una altra en el sentit d'identificar-se amb ella, hi ha Idees (Ésser, Identitat, Diferència) que poden predicar-se de totes les Idees. També, hi ha parelles de Idees en les quals una pot predicar-se de l'altra; i n'hi ha d'altres, en les quals cap d'elles pot predicar-se de l'altra. El problema rau en l'**organització del sistema de les Idees**. Primer, examina l'enunciat de què cap Idea pot combinar-se amb una altra. Tal enunciat és rebutjat per no ser compatible amb cap teoria sobre la naturalesa del que és real. Qualsevol teoria d'aquest tipus sosté que les coses que tenen alguna característica especial -cossos mòbils, o unitats immòbils, o Idees immutables- existeixen o, amb altres paraules, participen de la Idea de l'Existència. Tampoc no es pot afirmar que totes les Idees es combinen entre si, perquè amb això s'admetria, per exemple que el moviment està en repòs i el repòs en moviment. La veritat és que algunes Idees es combinen entre si i altres no. Cap preguntar-se, a més, si certes classes (o Idees) travessen totes les Idees i les connecten, i si altres Idees, que també les traspassen a totes, les separen. Les Idees unidores són: Ésser, Identitat i Diferència, perquè es prediquen de totes les Idees i, simplement per això, les uneixen. La Idea separadora més general és la Diferència, que és predicable de totes les Idees i a totes les separa en virtut de la seua naturalesa *especial*. La ciència que descobreix les Idees unidores i separadores és la dialèctica, i el seu exponent és l'autèntic filòsof. Dit d'una altra manera, la filosofia consisteix en el descobriment de l'organització sistemàtica de les Idees.

A continuació passa a estudiar les Idees grans (l'Ésser, el Moviment i el Repòs) amb l'objecte de descobrir la naturalesa de cada una i les seues relacions mútues. D'aquestes no se "mesclen" el Moviment i el Repòs, mentre que l'Ésser es barreja amb ambdues. A més cada una de les dues (Moviment i Repòs) és diferent de l'altra i idèntica amb si mateixa, pel que haurem d'admetre altres dues Idees grans, la Identitat i la Diferència. Així, les relacions mútues de les Idees grans són:

1. Cada Idea és diferent de totes les altres.
2. Ésser, Identitat i Diferència són predicables entre si, i del Moviment i del Repòs.
3. El Moviment i el Repòs no són entre si predicables.

Quant al problema del "no-res", Plató s'oposa a Parmènides, perquè amb la frase "mai de cap manera és possible que el No-res siga" no diem quelcom contrari al que existeix, sinó només quelcom diferent. Així doncs, estableix el No-res com una Idea entre les altres; si bé, no és una sisena "Idea gran", per ser simplement la Diferència amb un altre

nom.

Pot semblar que el resultat de l'examen que fa Plató sobre la comunicació de les Idees és quelcom pobre: el descobriment de determinades relacions òbvies entre cinc terme. Però l'important és establir el *principi* que les Idees no són ni un grup d'entitats sense relacions mútues, ni tampoc poden tenir entre si qualsevol tipus de relacions. És a dir, formen un sistema. L'estudi no és ni més menys que la primera fase d'un procés de major abast, consistent a comprovar la predicabilitat o no predicabilitat entre cada parell de Idees, i d'aquesta manera traçar una mapa del món de les Idees.

3. Epistemologia

L'epistemologia de Plató ha estat qualificada de "dualisme epistemològic" perquè Plató acceptà d'Heràclit i Parmènides que el coneixement està dividit en dos nivells, l'opinió (*doxa*) i la saviesa, el vertader coneixement (*episteme*).

Aquest dualisme epistemològic es correlaciona amb el dualisme ontològic proposat per Plató per tal d'explicar la realitat. Plató duplica l'objecte del coneixement (la realitat) en establir el Món Intel·ligible (el de les Idees) fora del Món Sensible (la Naturalesa). Del Món Sensible només podrem tenir opinió, i del Món Intel·ligible assolirem el vertader coneixement, l'*episteme*. La correspondència entre els graus de realitat i els graus de coneixement ens la presenta Plató en el diàleg *República*, amb la "Metàfora de la línia" (llibre VI) i el "Mite de la caverna" (llibre VII)

3.1 Què puc conèixer?, quin és l'objecte d'estudi del coneixement? Les Idees

3.1.1 *Teetet*

En *Teetet*, Plató afirma que la filosofia, l'ànnsia de saber, es producte de l'admiració. L'admiració, en tant que motivació per aprendre, està relacionada amb la seua teoria de l'anamnesi, la qual remet a la de la immortalitat de l'ànima.

Plató creu que el vertader coneixement és assolible i que es caracteritza per:

- a) ser infal·lible i
- b) tenir per objecte *allò real (el que és)*: les Idees

En *Teetet*, Plató parteix de la convicció que ni el coneixement obtingut mitjançant la percepció sensible, ni el procedent de la creença són infal·libles ni tenen per objecte d'estudi el que és real. Per açò no són el vertader coneixement.

En aquest diàleg, també sosté que les coses particulars i sensibles no són els objectes d'estudi del vertader coneixement. Plató accepta del sofista Protàgores la creença en la relativitat dels sentits i de la percepció sensible. I del presocràtic Heràclit l'opinió que els objectes de la percepció sensible canvien permanentment, raó per la qual no poden ser objectes d'estudi del vertader coneixement.

Aleshores, quin és l'objecte d'estudi del vertader coneixement? Segons Plató, l'objecte d'estudi del vertader coneixement ha de ser estable i permanent, susceptible de ser definit d'una manera clara i precisa, un objecte del qual es puga

captar la seva essència. Doncs el coneixement vertader, el que anomenem “coneixement científic”, és el que aprehèn l’essència de l’objecte i l’expressa amb el concepte. Així, el vertader coneixement de “Bondat” aprehèn l’essència de la Bondat i la comunica amb el concepte “Bondat”. La definició del concepte tindrà la forma “La Bondat és (essència de la Bondat)”. I, atès que el concepte es correspon amb el que és universal, el vertader coneixement tindrà per objecte d’estudi allò universal, les Idees.

Com podem conèixer aquests universals (idees) si pertanyen a un altre món (el món intel·ligible) diferent del que percebem mitjançant els sentits? La possibilitat d’aconseguir el vertader coneixement ja u en tres aspectes claus de la teoria de les Idees, els quals són, alhora, els fonaments de l’epistemologia de Plató:

- a) Els objectes del món sensible imiten o participen de les Idees.
- b) L’ànima (*psique*) és una realitat intermèdia entre els objectes del món sensible i les Idees (objectes del món intel·ligible).
- c) Les Idees estan en comunicació entre si.

Però, Plató no ens digué com podem conèixer les Idees. Només ens digué que l’ànima (la *psique*) té capacitat per a fer-ho, i que es tracta d’aprendre a mirar en la direcció adient.

3.1.2 República

En el llibre V de la *República*, Plató dialoga sobre la realitat dels objectes. Correlaciona tres classes d’objectes, el que és, el que no és i el que està entre l’ésser i el no-res, amb tres graus de coneixement: el coneixement, la ignorància i l’opinió. Per a Plató l’objecte del coneixement (*el que és*) és real, mentre que el de la ignorància (*el que no és*) és irreal, i infereix que l’objecte de l’opinió serà *el que està entre l’ésser i el no res* . Plató acaba per establir la conclusió que els particulars no són plenament reals, i que només les Idees són reals.

3.2.2.1 Metàfora de la Línia

En el llibre VI de la *República* Plató li atorga a la Idea de Bé, a més del valor ètic, una importància epistemològica. Diu que és “la que proporciona la veritat als objectes de coneixement i la facultat de conèixer a qui coneix”. El passatge de la línia segueix el de la Idea del Bé, sorgeix d’ell i pretén completar-lo. En aquest passatge, Plató estableix els graus de coneixement de menys a més claredat aconseguida en el saber: imaginació, creença, pensament discursiu i saviesa. Aquests graus de coneixement depenen de la veritat, però també de l’ésser, de manera que també estableix els graus de realitat en correspondència amb els graus de coneixement: imatges, coses, ens matemàtics i idees.

Món visible		Món intel·ligible	
Imatges	Coses	Objectes matemàtics	Idees
A	D	C	E
Imaginació		Pensament discursiu	
Opinió		Intel·lecció	
		Coneixement	

Els graus de realitat

- **Món sensible**

- El grau de realitat més baix són les **imatges (*eikasia*) de les coses sensibles**, “ombres, i en segon lloc figures que es reflecteixen a l'aigua, i en tot el que és compacte, polit i brillant, i a altres coses semblants”. És possible que Plató pensés en activitats que imiten la realitat, com la poesia, la pintura o la retòrica.
- El segon grau de realitat és el de les **coses (*zoa*)**, és a dir, **els objectes físics en general**: “els animals que ens rodegen, totes les plantes, i el gènere sencer de les coses fabricades”. Les diverses arts productores com la fusteria o la terrisseria encaixarien aquí. També la **física**.
- La **relació entre les imatges i les coses** és la mateixa que la de les còpies amb els models. I respecte a la veritat, es diu que les còpies són als models el que l'objecte de l'opinió és a l'objecte del coneixement.

- **Món Intel·ligible**

- En tercer lloc, tenim els **ens matemàtics**. En *Metafísica* 987 b 14-8 ens diu Aristòtil que Plató distingia entre les Idees i els ens matemàtics (*ta mathematikà*) perquè aquests eren **intermediaris entre les Idees i els particulars sensibles: immutables com les Idees, i plurals com els particulars corresponents d'una Idea**. Ara bé, segons Ross, en el passatge de la línia, Plató no fa cap esment a la diferència entre les Idees i els ens matemàtics. Les dues subseccions juntes constitueixen el Món Intel·ligible, sent la superior, la de les Idees (*arxai*), l'objecte de coneixement de la Intel·lecció (*Nous*) i la inferior la dels ens matemàtics, objectes d'estudi del pensament discursiu (*dianoia*). Cadascuna de les subseccions superiors de la línia representa una part del món de les Idees, així com cadascuna de les inferiors representa una subdivisió del món sensible.
- La quarta subsecció (EB) és la de les Idees o primers principis (*arxai*).

Els graus de coneixement

Al final del passatge de la línia, Plató dóna els noms dels graus del coneixement corresponents a les quatre classes d'objectes: imaginació (*eikasia*), creença (*pistis*), pensament discursiu (*diànoia*) i intel·lecció (*nóesis*).

- **Món sensible**

- **Imaginació (*eikasia*)** significa aquí "aprehensió d'imatges". Imaginació (en el sentit ordinari, conjectura), és una actitud conscientment insegura davant dels seus objectes;
- **Creença (*pistis*)**, és una actitud que, bé o mal fundada, està lliure de titubeig.
- Imaginació i creença es distingeixen per la seua menor o major seguretat real en la comprensió de la realitat.

- **Món Intel·ligible**

La distinció entre Intel·lecció (*noesis*) i Pensament discursiu (*dianoia*) no vol

dir que hi haja dos tipus d'objectes diferents al Món intel·ligible, el que ens presenta són dos dos mètodes d'investigació, de recerca: per a conèixer els *ens matemàtics*, l'enteniment va de la hipòtesi a la conclusió; mentre que per a conèixer les idees, l'enteniment va d'una hipòtesi a un primer principi no hipotètic (la idea de Bé).

- Quan parla de la *dianoia*, posa l'exemple de l'aritmètica o la **geometria**. Aquestes disciplines no poden ser considerades *noesis* per dues raons:
 - Perquè utilitzen imatges o figures visibles (per exemple, un triangle dibuixat) per a recolzar-se quan demostren un teorema. No obstant, l'objecte vertader sobre el qual tracta el teorema és el triangle intel·ligible, immutable i perfecte, i no la imatge visual dibuixada per a l'ocasió. Per això el primer grau del coneixement, encarnat en allò que Plató anomena pensament discursiu (*diánoia*) té un estatut gnoseològic intermedi entre l'opinió (*doxa*) i la intuïció *epistème*, la qual versa sobre les idees sense descansar en cap contingut sensible.
 - Perquè els principis dels quals parteixen són hipotètics. En geometria o aritmètica es dóna per suposada l'existència del triangle o del nombre, sense haver de justificar racionalment la seua existència. El fet que els seus principis siguen hipotètics els confereix un estatut epistemològic inferior a la *noesis*, perquè per a Plató un requisit essencial d'aquesta és el poder donar raó del primer principi (*arxé*, idea).
- La superació de la *diánoia* s'aconsegueix amb la **dialèctica**. Només la dialèctica és capaç de cancel·lar el caràcter hipotètic dels principis utilitzats per les altres disciplines, en donar raó d'ells i justificar-los racionalment.

3.2.2.2 Mite de la caverna

El caràcter global del passatge de la caverna difereix del significat de la metàfora de la línia. La Metàfora de la línia prefigura l'exposició del llibre VII de la *República* sobre la ciència i la filosofia en tant que indagacions intel·lectuals. El mite de la caverna ressalta, a més, la funció ètica i pedagògica de la filosofia: **La filosofia guia els homes no sols des de la vida dels sentits fins la de la intel·ligència, sinó també des de la conformitat amb les aparences i les convencions humanes fins l'aprehensió directa de la veritat moral.**

El mite de la caverna ha estat interpretat des de tres vessants: l'epistemològica, l'ontològica i la pedagògica.

- **Interpretació epistemològica:** El mite de la caverna, igual que el passatge de la línia, presenta els diferents graus de coneixement (imaginació, opinió, pensament discursiu i saviesa) els quals es corresponen amb els diversos graus de realitat dels éssers (des de la pura matèria desorganitzada representada per la foscor absoluta del fons de la cova, fins la llum absoluta del sol, que es correspon amb la Idea de Bé).
- **Interpretació ontològica:** l'interior de la caverna representa el món sensible; l'exterior, el món intel·ligible. Fora de la cova, els objectes reals simbolitzen les idees, mentre que les seues ombres fan referències als ens matemàtics.

Les interpretacions epistemològica i ontològica ens permeten comparar el *Mite de la caverna* amb la *Metàfora de la línia*. Tracem una línia des del fons de la caverna fins el Sol: apareix una gradació contínua que va des de la pura foscor del fons de la caverna, que representa la matèria, fins la màxima llum, representada pel sol, símbol de la Idea suprema. Aquesta línia diagonal, des del més baix fins el més alt, representa la gran cadena del ser. L'esglaonament dels diversos sectors de la caverna i de l'exterior mostra els graus del saber i de la realitat. Si aquests graus els representem sobre una línia, obtindrem els mateixos segments en què està dividida la línia.

- **Interpretació pedagògica:** El Mite de la Caverna és una al·legoria sobre l'educació i la funció del filòsof (el mestre), qui té l'obligació moral de treure de la ignorància els i les futures ciutadanes. Una qüestió destacada en aquest mite és la de la **motivació per aprendre**. Què és el que ens portarà a eixir de la caverna i a trencar les cadenes que ens lliguen al fons de la cova. Una d'aquestes forces és la representada pel mestre (el filòsof). Però, què és el que ens motiva a ser "mestre", és a dir, a desitjar trobar el vertader coneixement?

La **motivació per aprendre** la trobem en l'impuls d'*Eros* (Amor). Per a Plató, l'impuls d'*Eros* [Convit](#) és una via d'accés al saber. Amb el [discurs de Diotima de Mantinea](#) en el *Convit*, Plató descriu el camí adient per assolir el vertader coneixement:

... el camí recte cap a l'amor, tant si es segueix espontàniament com si un altre et guia, consisteix a començar per les belleses d'aquest món i elevar-se fins a la bellesa suprema passant, per així dir-ho, per tots els esglaons, d'un cos bell a dos, de dos a tots els altres, dels cossos bells a les ocupacions belles, de les ocupacions belles a les ciències belles, fins que, de ciència en ciència, s'arribe a la ciència per excel·lència que no és una altra que la ciència d'allò bell en si, i s'acabe per conèixer-ho tal com és en si.

La motivació per aprendre, l'amor a la saviesa (*filosofia*), ens impulsa a seguir la vida del coneixement fins arribar a la comprensió global del Món Intel·ligible, de la realitat (les Idees i la seva interrelació). Assolit el vertader coneixement, el filòsof serà feliç.

3.2 Què és conèixer? Conèixer és recordar. Teoria de l'anamnesi o reminiscència

En la formulació inicial de la teoria de les Idees, Plató sostingué que ningú no pot aplicar correctament una paraula (concepte), si prèviament no posseeix alguna noció general sobre el seu significat. Com assolim aquesta noció general, com assolim el coneixement?

Abans de contestar aquesta qüestió, Plató planteja un problema epistemològic: conèixer o aprendre és un procés impossible si prèviament no es coneix d'alguna manera allò que es vol aprendre (allò que es busca). Per a superar-la, Plató diu en el [Menó](#) que investigar (cercar) i aprendre no són una altra cosa que recordar (*anamnesi*)

Les Idees no són immanents a les coses sensibles. Aquestes les imiten o participen d'elles. Les idees són una realitat "separada" del Món Sensible. És per açò que el vertader coneixement no l'obtenim de la percepció de les coses sensibles. De la

percepció del Món Sensible només podem assolir opinió (*dóxa*) sobre les coses, les quals estan en un permanent esdevenir (entre l'Ésser -Idea, essència- i el *No-res*). Ara bé, no arribarem a conèixer les Idees en menysprear els sentits i en dedicar-nos a la pura contemplació (intuïció) sinó en usar-los i descobrir el que ens suggereixen. En el *Fedó*, Plató diu que la percepció del Món Sensible li farà recordar a l'ànima (*psique*) el que ja sabia, les Idees. Aquesta les ha contemplat en la seva estada al Món Intel·ligible. Però, en introduir-se dins d'un cos tot ho va oblidar. El coneixement sensible (*dóxa*) li serveix per recordar. Un record "es produeix a partir de coses semblants, o coses diferents". **I atès que les coses sensibles "imiten" les Idees, el coneixement sensible serveix per a recordar i el record, per a reduir a la unitat de la Idea la multiplicitat de les sensacions.**

3.3 Com conèixer? La dialèctica

La dialèctica ha estat entesa per Plató de diverses maneres. Cronològicament l'ha entès com diàleg, com disciplina o saber i com mètode d'investigació:

3.3.1 La dialèctica com diàleg

En l'etapa socràtica, la dialèctica és el mètode socràtic del diàleg, basat en una successió de preguntes i respostes. Es tracta de diàlegs metodològicament construïts en dues parts fonamentals: la ironia i la maièutica.

- **Ironia.** En aquesta part del diàleg, després de presentar el tema amb una pregunta del tipus "què és la justícia?", desenvolupa la refutació de l'aparent saviesa de l'interlocutor, qui no sap però creu saber. Una llarga successió de preguntes i respostes tendeix a aconseguir el reconeixement de la pròpia ignorància, per part de l'interlocutor, la qual cosa el deixa en disposició de començar, de la mà de Sòcrates, la recerca de la definició, la qual suposaria un vertader saber. El punt de partida d'aquesta indagació és, doncs, el reconeixement de la pròpia ignorància ("només sé que no sé res" digué Sòcrates).
- **Maièutica.** Prossegueix llavors la tasca de concebre i donar a llum "conceptes". Aquest procés de la maièutica permet reprendre el diàleg i dirigir-lo cap a la recerca de la definició general del concepte que s'examina. Aquesta definició pretén captar l'essència, és a dir, "el que és" i, per tant, no pot ser una mera definició nominal (definir una paraula amb una altra paraula), la qual cosa faria caure en un cercle viciós.

El diàleg és possible perquè els diferents interlocutors comparteixen un lògos comú. Aquesta tesi és la que permeté a Sòcrates i Plató postular l'existència de veritats absolutes, en contra del relativisme sofista.

El valor del diàleg està en el procés mateix de la recerca del saber i de l'alliberament de la ignorància.

3.3.2 La dialèctica com un saber de justificació de principis.

En *República*, Plató, diu que només la dialèctica és capaç de cancel·lar el caràcter hipotètic dels principis utilitzats per les altres disciplines, en donar raó d'ells i justificar-los racionalment. Per aconseguir-lo, la dialèctica es remunta fins un principi

“no hipotètic” (idea de Bé) des del qual poder deduir-ne tots els altres principis (idees). La dialèctica apareix en la *República* com un saber suprem de justificació dels principis. Si el Bé és fonament de la realitat i de l'ésser de les Idees, qui no assolisca el seu coneixement, tindrà un saber insuficient de les Idees perquè les coneixerà sense referència al principi en el qual es basen.

La dialèctica encarna el saber en el seu més alt sentit (*noesis*), es distingeix d'altres disciplines, com la geometria i l'aritmètica, en què només ella versa única i exclusivament sobre objectes intel·ligibles sense la mediació de cap figura visible i en què només ella és capaç de cancel·lar o “destruir les hipòtesis” en una visió sistemàtica del saber lliure de tot supòsit. Aquesta última característica fa necessari que en la dialèctica coexistisquen dos tipus de procediment:

- El **Procés ascendent** consisteix en la indagació del primer principi. Es tracta de partir d'una Idea i ascendir fins la Idea suprema (idea de Bé). És un procés temptatiu, d'assaig i errada, que acaba amb la visió directa de la idea suprema. Açò suposa que el Món Intel·ligible (el Món de les Idees) està estructurat jeràrquicament, que la Idea suprema és el primer principi (*arxé*); i que el coneixement d'aquest primer principi fa intel·ligibles totes les altres Idees. (En la *República*, la Idea suprema és la Idea de Bé).
- El **Procés descendent** a partir d'un principi no hipotètic (Idea de Bé) és aquell en el qual les conseqüències de la Idea de Bé s'exposen en l'ordre degut, ordre que ve donat en baixar per les hipòtesis (principis hipotètics) que han resistit el procés ascendent. D'aquesta manera, el filòsof aconsegueix establir la comunicació i travada entre les Idees, i adquireix una visió sinòptica del Món Intel·ligible.

La tasca de la filosofia, la de la ciència, la de la dialèctica era, per a Plató, el raonament, la deducció de les proposicions menys generals a partir de les més generals. Açò només té un "moment" d'aprehensió directa: l'aprehensió del primer principi no hipotètic (la idea de Bé), que no pot deduir-se de cap altre principi perquè és superior a tots ells.

3.3.3 La dialèctica com mètode per a definir de manera correcta les coses

En *Fedre*, Plató fa consistir la dialèctica en l'ús combinat de la reunió (*synagogé*) i la divisió (*diáiresis*). Amb l'objecte de trobar la definició d'un terme específic,

- la primera fase, la **reunió**, consistirà en “portar a una única Idea, en una visió de conjunt, el que està escampat per moltes parts, per a posar de manifest, en definir cada cosa, allò sobre el que es vol ensenyar en cada cas”. Es tracta, doncs, d'elegir per tempteig un gènere ampli al qual sembla correspondre el terme en qüestió.
- La segona fase, la **divisió**, és el procés invers, perquè, una vegada fet l'ascens al gènere sota l'abast del qual s'ha posat l'objecte del que es tracta, és necessari tornar enrere i “ser capaç de dividir d'acord amb les espècies i segons els membres naturals, sense trencar cap part com un mal carnisser”.

En *Sofista* i en *Polític*, la "reunió" mai no és considerada com una part separada del procés. L'accent recau sobre el procés de divisió. Quan Plató defineix la naturalesa de

la dialèctica, ja no parla d'un procés combinat de reunió i de divisió, sinó de "dividir per classes [idees] i no considerar ni diferent a una classe [idea] quan és la mateixa, ni a una distinta considerar-la idèntica". Però, també caracteritza la dialèctica d'una altra manera: "açò, en el que cada una de les coses pot tenir en comú i en el que no, és saber dividir per classes"; és a dir, la dialèctica no busca fer una construcció jeràrquica de les Idees des del *súmmum genus* fins a les *infimae species*, sinó que més bé estudia les relacions de compatibilitat, incompatibilitat i implicació entre les Idees.

Pot veure's que la concepció de la dialèctica (de la filosofia), exposada en *Fedre*, el *Sofista* i el *Polític*, és completament diferent de l'exposada en *República*. L'objectiu de la dialèctica ja no és deduir tota veritat de l'única veritat transcendent. És un més modest i més realitzable: marcar les relacions d'afirmabilitat i negabilitat, per una banda, i les relacions de gènere i espècie, per una altra, que es donen entre les idees.

Si comparem els dos models de dialèctica, a cop d'ull les diferències semblen evidents: el primer la presenta com una disciplina, la funció de la qual consisteix en justificar les hipòtesis o principis de les ciències; el segon la presenta com un mètode per a definir de manera correcta les coses. No obstant açò, també hi tenen semblances, doncs el contingut dels principis de les ciències fa referència a Idees tals com nombres, cercles o triangles i en *República*, després de tractar de la dialèctica, Plató insisteix en la necessitat de definir la Idea Bé, separant-la de totes les altres. D'altra banda, en aquesta obra es diu igualment que l'educació haurà de proporcionar als futurs filòsofs-governants una visió de conjunt en la qual es mostrarà la relació de cadascú dels ensenyaments amb la naturalesa de l'ésser. Fins i tot es podria comparar el moment de la reunió amb el procés ascendent, que en *República* es remunta al principi no hipotètic, i la divisió amb el procés descendent a partir d'aquest principi no hipotètic, en la deducció de conseqüències.

4. Ètica i Política

Les Idees morals estableixen valors morals objectius amb els que jutgem els comportaments humans. Els valors absoluts establerts per les Idees són vàlids no sols per a l'individu, sinó també per a la totalitat de la vida política i social. Defineixen l'ideal de societat humana. Existeix alguna cosa així com la veritat sobre com hem de viure, i aquesta veritat és coneguda per l'intel·lecte humà quan aconseguix el coneixement de les Idees perfectes, immutables i immaterials. Si hi ha alguna cosa tal com la veritat sobre com hem de viure, i si aquesta veritat pot ser coneguda per qui té capacitat i voluntat d'aprendre, llavors les que posseïsquen aquest coneixement són les úniques persones que estan qualificades per a dirigir l'organització de la societat humana. És filòsof qui ha assolit el coneixement de les Idees, i, per tant, si la societat és governada per filòsofs, els problemes de la convivència humana podran ser solucionats. L'Estat perfecte és aquell que està governat per *homes* perfectes, i la noció de perfecció inclou i unifica aquí allò intel·lectual, allò moral i allò polític.

4.1 Diàlegs socràtics

En els diàlegs socràtics es busca la definició d'una virtut i, encara que no s'arriba a cap conclusió, sí que s'indica el principi central socràtic: la virtut pot reduir-se a saviesa o coneixement, amb el seu corol·lari que totes les virtuts són una. El *Càrmides* conté en

germen la doctrina central de la *República*, a saber, que els mals de la comunitat només podran curar-se quan el poder polític es combine amb el coneixement d'un criteri absolut de valor. El governant no ha de ser omniscient, però ha de posseir “una classe única de saber que té com objecte el bé i el mal”. Aquest saber proporcionarà criteris universals i absolutament vàlids per a “jutjar” les accions humanes. En *Protàgores* les errades de la conducta humana són tractades com errors de judici a l'hora de manejar el càlcul hedonístic (plaers menys dolors). Açò és una afirmació de la doctrina socràtica segons la qual tot malfactor és un ignorant.

4.2 Diàlegs de transició

El *Gòrgies* pretén acabar amb la pretensió que la retòrica siga la tècnica amb la qual s'ensenya la virtut, i estableix una distinció entre dos sentits de *persuasió*, la que genera coneixement a qui és persuadit i la que no ho fa.

Gòrgies sosté que la retòrica, en tant que art de persuadir, és el mitjà per al suprem bé de *l'home*. Aquest suprem bé és la llibertat, i per llibertat entén “fer el que vull” en tots els àmbits. Per poder fer el que un vol a la *polis* s'ha de comptar amb la possibilitat d'influir en l'ànim dels *conciutadans*. Sòcrates introdueix una distinció entre el tipus de persuasió que genera coneixement a qui és persuadit (quan la persuasió ofereix *raons* per sostenir una opinió) i la que no ho fa (quan la persuasió pretén sotmetre a l'auditori a una pressió psicològica la qual li produeix una convicció gratuïta). Gòrgies deixa traslluir que la retòrica pertany al segon tipus de persuasió. Sòcrates pregunta si l'orador necessita un coneixement del bé i del mal per a exercir l'art de la retòrica. Gòrgies suggereix que un orador haurà de ser ocasionalment un home just. Presenta la retòrica com una tècnica moralment neutra que pot ser utilitzada per a bons o dolents propòsits.

Posteriorment, Calicles sosté que el bé suprem és el poder per a satisfer tots els desitjos. Per Sòcrates, el plaer sense límits és un plaer insaciable. El concepte de Bé està vinculat necessàriament amb la idea d'establir límits. Per tant, qualsevol bé desitjat s'ha de definir en estipular les regles que regeixen la conducta en la qual consisteix o de la qual resulta aquest bé particular.

Com veiem, Plató no contesta a la pregunta “què és el Bé?” El que fa és enunciar una condició necessària per a respondre aquesta qüestió. Per a definir el Bé cal especificar un conjunt de regles les quals puguen regir el comportament humà. Plató no defineix el Bé, però dissenya un Estat amb el tipus de vida comuna necessari perquè el Bé siga assolit. Aquesta tasca la desenvolupa en el diàleg *República*.

4.3 Diàlegs de maduresa

En *República*, Plató elabora un programa per a reformar la *polis* sobre principis deduïts de la filosofia de Sòcrates i sobre la tesi “la funció depèn de l'estructura”, la qual implica la subordinació de les parts (la ciutadania) al tot (la *polis*). Els interlocutors de la *República* tracten de determinar la naturalesa de la Justícia (el Bé) i definir-la.

En el llibre I de *República* es rebutgen les definicions de justícia comuns perquè el que Plató vol saber és què fa que una acció o classe d'accions siga anomenada justa. No

vol una relació d'accions justes, sinó un criteri per a la inclusió o exclusió en aquesta relació. Tampoc no s'admeten com definició de justícia les expressions sinònimes perquè un equivalent verbal d'una expressió el significat de la qual tractem de resoldre no constitueix una ajuda. Sòcrates ens ofereix una fórmula: la justícia és l'estat de coses on cadascú s'ocupa d'allò que li interessa. A continuació, el sofista Trasímac exposa les seves opinions sobre la conducta humana. Per Trasímac socialment es considera just "el que serveix a l'interès del més fort", perquè de fet històricament governants i classes governants inventaren el concepte i les normes de justícia per a fer servir els seus propis interessos. De fet és més profitós fer allò injust que allò just. Sòcrates li qüestiona el concepte "el més fort" (el poble és més fort que el tirà, per tant, ha de governar) i sosté que la tècnica de governar ha de ser practicada en benefici de les persones governades.

En el llibre II s'indica que l'única raó vàlida per abstenir-nos de fer dolenteries és el perill de patir-les. També es diu que cap dels que exhorten els *homes* a obrar amb justícia s'interessa per la rectitud inherent a l'acte just en si. Aquesta crítica serveix per sostenir que l'argument "el que és beneficiós" com *metron* o criteri de la conducta justa, és inadequat per la defensa de la rectitud. Fracassa aquest criteri perquè si fos possible que un *home* enganyés tots els altres, i fins i tot els déus, fent-los creure que ha viscut rectament, mancaríem d'arguments per rebutjar la consideració d'aquest tipus de comportaments, com actes justos. En altres paraules, aquest argument no defensa de la justícia *per si mateixa*. Plató pretén fer aquesta defensa basant-se sols en la naturalesa de la justícia en si, i demostrant que l'*home* just és immediatament feliç.

Plató digué en el Llibre I que tot té el seu propi *ergon*, és a dir, la seua pròpia funció. Defineix el concepte d'*areté* com l'estat en el qual cada cosa pot realitzar millor la seua funció, i afirma que hi ha una virtut específicament humana l'exercici de la qual permet accedir a un estat de benestar o felicitat. Aquesta virtut o *ergon* la podem anomenar "govern", "deliberació", o simplement "vida racional". Per tant, ha d'haver-hi una *areté* o estat òptim de l'ànima, en el qual desenvoluparà la seva funció el millor possible. Aquesta *areté* és el que anomenem justícia. Per tant, l'*home* just viu de la manera millor i més plena, i és feliç i bo alhora. Però, com pot la justícia per si mateixa i amb independència de les recompenses ser més beneficiosa que la injustícia? Per a respondre, Plató tractar de mostrar què és la justícia, primer en l'Estat i després en l'ànima. Açò és així perquè els principis de la justícia són els mateixos per a l'individu que per a l'Estat.

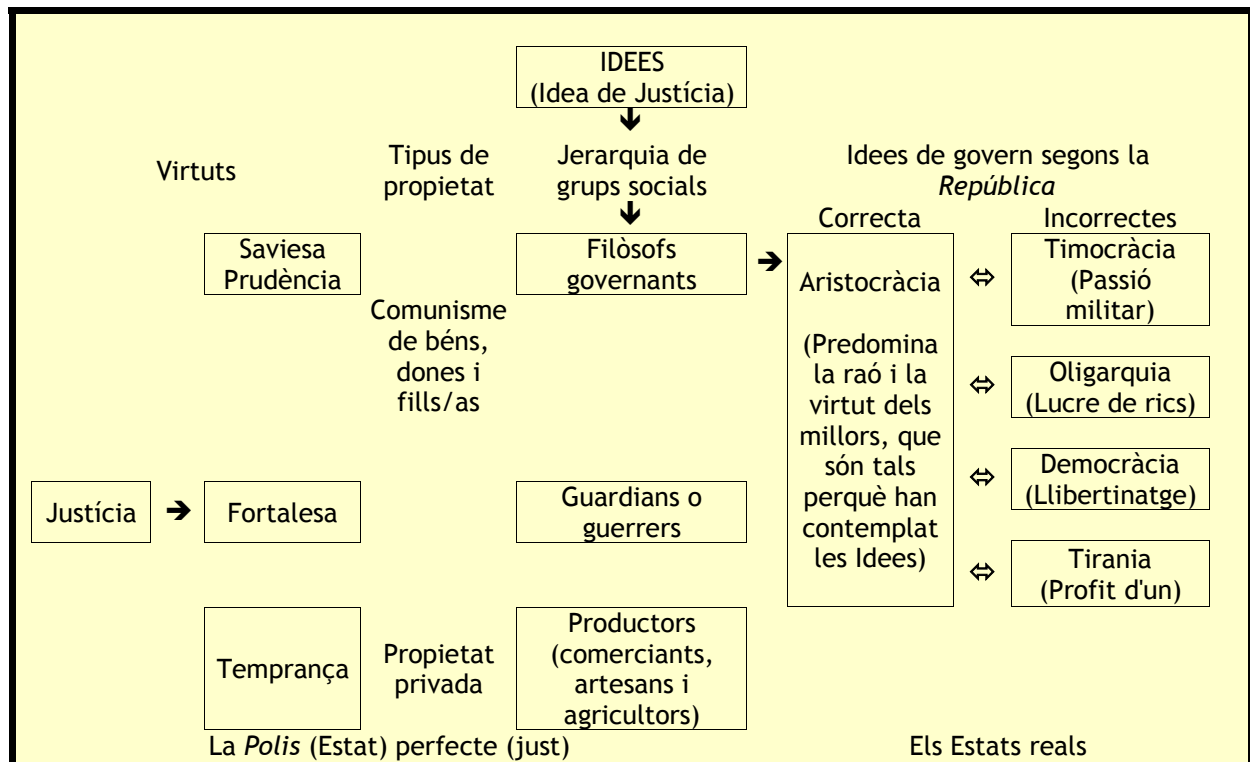
Segons Plató, la societat s'origina perquè cada *home* és incapaç de satisfer-se totes les seues necessitats. Plató dissenya un Estat on totes les necessitats bàsiques de la ciutadania estiguen satisfetes. En aquest Estat hi haurà tres classes de *ciutadans* diferents i separades (cada *ciutadà* estarà assignat a una classe segons les seues habilitats naturals) per a fer les tres funcions que han de ser complides en la vida social: la classe artesana i treballadora té la funció de produir les coses materials necessàries per a la societat; la classe guardiana té la funció de defensar l'Estat; i la classe governant té la funció d'organitzar la vida social de la *polis*. Una comunitat on els *homes* puguen viure plenament i feliç ha de ser un organisme. Cadascuna de les seues parts ha de desenvolupar la funció assignada; d'aquesta manera contribueix a l'ordre i al benestar del tot (del conjunt).

Pel que fa a l'ànima, en *República* trobem la teoria de la naturalesa tripartita de l'ànima (que torna a aparèixer en *Fedre*⁶ i en *Timeu*): part racional, o capacitat de deliberar i pensar, caracteritzada com immortal; la part irascible o fogosa del caràcter humà; i la part apetitiva, el desig natural de benestar material i de satisfaccions físiques. Aquestes dues últimes són peribles. Plató considerava les parts de l'ànima com forces motrius del comportament humà i no com parts en el sentit material, encara que en *Timeu*, Plató situa la part racional al cap, la part irascible al pit i l'apetitiva sota el diafragma.

Que hi ha parts a l'ànima s'infereix, segons Plató, per la presència de conflictes de motivacions. Plató parteix del fet empíric que sovint rivalitzen dins de l'*home* distints mòbils de l'acció. L'element de desig es distribueix en les tres parts, cadascuna de les quals té les seues pròpies apetències i plaers. La part racional desitja conèixer; la fogosa anhela honor i l'apetitiva riquesa com a medi de gratificació sensual. A elles els corresponen tres tipus de caràcter, cadascú dels quals persegueix el tipus de plaer que li és propi. Els *homes*, doncs, s'agrupen en tres classes segons la part de l'ànima que els domine, i aquesta divisió és l'exigida per l'Estat tripartit. En fer aquesta classificació, Plató té un interès fonamentalment ètic: insistir-hi que l'element racional de l'ànima és el superior i el que per naturalesa ha de governar els altres. El grup social al qual pertany un *home* pot ser establert per la seua educació, però aquesta no és determinant. Plató creu que hi ha sabaters nats i governants nats.

Plató es proposava, al començament del diàleg, determinar la naturalesa de la justícia, i atesa la dificultat de la tasca, suggerí que podria comprendre's millor què és la justícia examinant-la tal com existeix a l'Estat. Arribada la discussió a aquest punt, i ja delineades les distintes classes de ciutadans que formen de l'Estat, és possible considerar la justícia a l'Estat. De les quatre virtuts reconegudes a la Grècia clàssica, en l'Estat ideal, la saviesa resideix en la classe governant i el valor en la guardiana. La templança o autodomini consisteix en l'acord dels ciutadans sobre qui ha de governar i en la convenient subordinació dels governats als governants. I la justícia, l'*areté*, que permetrà a l'Estat realitzar la seua funció com un organisme, consisteix en què cada classe de ciutadans s'ocupe de la tasca que li correspon, sense interferir en la de les altres. La injustícia política consisteix en la ingerència i la pertorbació, que mou a una classe a entremetre's en les tasques d'una altra.

⁶ En el *Fedre* apareix la comparació de l'element racional amb un auriga i de les altres dues parts amb un tir de dos cavalls. Un d'ells és dòcil (l'element irascible, que és l'aliat de la raó i "estima l'honor amb temperància" i modèstia); l'altre és dolent (és l'element apetitiu, "amic de contrariar i insolentar-se").



De la mateixa manera, la justícia en l'ànima consisteix en què cada part desenvolupi la funció pròpia que li ha estat assignada amb la deguda harmonia i amb la subordinació pròpia d'allò inferior a allò superior. Un individu és savi perquè la raó governa en ell i valent perquè l'ànima passional exerceix el seu paper. I un individu té tempraça si la seua raó governa les seues desitjos corporals. Però la justícia no pertany a aquesta o aquella part o relació de l'ànima, sinó al seu ordenament total. Amb aquesta concepció de la salut de l'ànima basada en la perfecta organització de les seues parts, la sofística rebé la resposta definitiva pel que fa a l'ètica. Plató posà fi a la controvèrsia "fisis o nómos", naturalesa o llei, perquè l'ànima sana i natural s'expressa en actes legals i justos. L'ètica de Plató és *eudemonista*⁷. Està adreçada a l'assoliment del suprem bé de l'home, la possessió del qual li proporciona vertadera felicitat. El bé suprem de l'home és el desenvolupar-se com ésser racional i moral, el constant cultiu de la seua ànima, el benestar general i harmoniós de la seua vida.

Llavors sorgeixen dues preguntes: Quina classe d'home serà just? i com pot sorgir l'Estat just? Aquestes preguntes es plantegen i contesten juntes, perquè l'home just només pot esdevenir en l'Estat just. I, l'Estat just només pot existir on hi haja homes justos. Per tant, el problema de l'aparició de l'Estat i el problema de l'educació de l'home just han de ser plantejats simultàniament. I així arribem al moment en què Plató posa en escena l'ideal del rei-filòsof.

Per a Plató, el filòsof és l'home que ha assolit el vertader coneixement, coneix les Idees, els patrons universals de conducta. És per açò que només ell té posicions morals i polítiques justes i, per tant, serà el millor governant. El filòsof serà el fruit més exquisit

⁷ Teoria que sosté que el fi de l'acció humana és la felicitat, entesa aquesta com la millor vida que pot viure l'home; *eudaimonia* és, per tant, la «vida bona», i es refereix a la qualitat substancial de la vida, no a una simple característica o propietat d'aquesta.

de l'educació donada per l'Estat: només ell podrà dissenyar l'Estat ideal i dirigir la seua realització pràctica. Ara bé, el filòsof "sensible" no té cap possibilitat de dirigir la democràcia atenenca cap a l'organització de l'Estat just. Aquí Plató mostra el seu rebuig a la vida política democràtica. Però si l'Estat ideal no és realitzable, quin sentit té descriure'l? Plató l'utilitzarà com el model amb el qual jutjar els Estats reals.

L'Estat perfecte és l'aristocràtic; però, quan les dues classes superiors s'alien per a repartir-se la propietat dels restants ciutadans i reduir a aquests pràcticament a l'esclavitud, l'aristocràcia es converteix en timocràcia, sistema que representa el predomini de l'element fogós de l'ànima. L'Estat timocràtic es basa en els valors militars de l'honor amb alguna infusió dels valors de la propietat privada. Quan domina l'afany d'obtenir riqueses, la timocràcia es transforma en oligarquia i el poder polític passa a dependre de la riquesa dels propietaris. En aquest Estat, l'estructura de classes es manté només en benefici de la classe governant i no en interès de tot l'Estat: els rics empren l'estructura de classes per explotar els pobres, els quals cada vegada són més pobre fins que, finalment, els pobres expulsen els rics i estableixen la democràcia, en la que cada ciutadà té idèntica llibertat per a perseguir els fins de la seua voluntat i el seu engrandiment personal fins que finalment l'aspirant a dèspota és capaç d'allistar un nombre suficient de descontents per a crear una tirania.

Plató ha col·locat els governs "sensibles" de les *polis* gregues en una escala moral, de manera encara que no és l'Estat ideal, la timocràcia (l'Esparta tradicional) és el més valorat per Plató; l'oligarquia (Corint) i la democràcia (Atenes) són negativament valorats; i la tirania (Siracusa), el pitjor de tots. I cada tipus de govern correspon a cada tipus d'*home*. El mateix que el filòsof, qui es regeix per la raó, és el més feliç dels *homes*, l'estat aristocràtic és el millor i el més feliç dels Estats; en la timocràcia els apetits dels governants estan frenats i ordenats, però no per la raó sinó per l'honor. En l'oligarquia, encara estan sotmesos a una disciplina, però només per l'amor a la riquesa i per la preocupació per l'estabilitat (la qual sorgeix d'una preocupació per la propietat privada). En la democràcia tots els gustos i inclinacions tenen igual influència en la personalitat dels governants. I en la tirania (en els *homes* d'ànimes dèspotes) els apetits més baixos, és a dir, els corporals, exerceixen un control absolut i irracional sobre el comportament del governant. Arran d'aquesta classificació dels tipus de personalitat, Plató tornar a preguntar sobre la justificació de la justícia.

Plató presenta tres arguments per demostrar que la vida justa és més feliç que la injusta. Segons MacIntyre, la separació total entre la raó i el desig implica que el conflicte ha de ser entre la raó, d'una banda i la gana irracional i sense fre, per l'altra. Plató identifica l'*home* injust amb el que persegueix el plaer sense límit i sense sentit, és a dir, amb el tirà. El primer argument és que l'*home* injust no oposa cap fre als seus desitjos, i així aquests manquen de límits. En mancar de límits, mai no podrà satisfer-los i sempre estarà descontent. El segon, assenyala que només el filòsof es troba en posició de contraposar els plaers de la raó als de l'apetit i la sensualitat il·limitada, perquè només ell coneix ambdós aspectes. Finalment sosté que els plaers de l'intel·lecte són autèntics, mentre que allò que l'*home* sotmès als apetits considera plaer, sovint no és més que un cessament del dolor o del malestar (en el sentit en què menjar alleuja el fam), i en el millor dels casos resulta molt menys real (en funció de la noció de real com immutable i immaterial) que allò en què es delecta l'intel·lecte.

Però el problema de la justificació de la justícia resta encara sense una resposta clara. Reconsiderem breument les argumentacions centrals de la *República* per posar en

clar la raó per la qual açò ha de ser així dins de l'enquadrament platònic.

L'argumentació comença amb la necessitat de comprendre el significat dels predicats ètics amb independència de les seues aplicacions particulars. Quan indaguem sobre el que vol dir just, roig o igual, el primer pas racional consisteix a oferir exemples i tractar de fer una llista d'accions justes o d'objectes de color roig o de casos d'igualtat. Però donar una llista semblant implica no comprendre el vertader sentit de la indagació. No volem saber quines accions són justes, sinó què és el que fa que les accions siguin justes. Necessitem un criteri. Plató troba el seu criteri en el coneixement de les Idees. Però el coneixement de les Idees només és accessible a uns pocs, i només a aquells que o bé han gaudit de les disciplines educatives de l'Estat ideal encara no existent, o bé es troben entre les escasses naturaleses que tenen una capacitat i una inclinació filosòfica i no han estat corrompudes pel medi social. S'infereix no sols que aquests pocs seran els únics capaços de justificar la justícia, sinó també que la justificació només els resultarà intel·ligible i convincent a ells. Així, l'ordre social imposat pel concepte platònic de justícia només serà acceptat per la majoria de la humanitat per la persuasió no racional (o per la força).

4.4 Diàlegs crítics

Cap el final del *Polític* Plató afirma que la ciència de la política, la ciència de *governar*, no pot identificar-se amb l'art del general ni amb el del jutge, perquè aquestes arts són auxiliars. El guardià actua com ministre del governant i el jutge dicta les seues sentències segons les lleis establertes pel legislador. La ciència sobirana ha de ser “aquella ciència comuna que està per damunt de totes les altres i custòdia les lleis i tot l'Estat, en vincular-ho tot de manera que forme en veritat un sol conjunt. No són moltes les persones, tinguen les qualitats que tinguen, que poden aconseguir la saviesa política o ordenar sàviament un Estat”, sinó que “el vertader govern l'ha de formar o un grup escàs o un individu sol” i l'ideal seria que el governant o els governants legislessen per a cada cas concret. Plató insisteix que les lleis haurien de modificar-se segons les circumstàncies ho exigiren, i que cap superstició respecte a la tradició hauria d'impedir aplicar-les raonablement a les noves situacions dels assumptes i a les necessitats actuals. Mes com l'ideal esmentat requereix un saber i una competència més divines que humanes, hem d'acontentar-nos amb un substitutiu, és a dir, amb la dictadura de la Llei: el governant administrarà l'Estat atenint-se a una Llei fixa. Aquesta Llei haurà de ser sobirana absoluta, i l'*home* públic que la viole serà condemnat a mort.

Les *Lleis* es tracta sobre la naturalesa d'una societat en la qual la virtut s'inculca universalment. S'examinen propostes pràctiques per a una legislació a promulgar en la (imaginària) ciutat de Magnèsia, que estaria per fundar-se a Creta. Igual que en la societat de la *República*, hi haurà un ordre jeràrquic de governants i governats a la ciutat; i la vertadera virtut només és possible per a aquells que pertanyen a la limitada classe dels governants. En la *República* es posava tot l'èmfasi en l'educació dels governants, mentre que l'interès de les *Lleis* resideix en el que Plató ens diu sobre la massa de ciutadans i la seua educació.

En la *República*, el paper de la gent comuna en l'Estat correspon al dels apetits en l'ànima. Però la relació entre la raó i els apetits es descriu de manera negativa; la raó frena i controla els impulsos no racionals de l'apetit. En les *Lleis*, el desenvolupament possible d'hàbits desitjables ocupa el lloc d'aquesta subjecció. S'incita a la gent

ordinària a viure d'acord amb la virtut, i tant l'educació com les lleis han de guiar-los cap aquesta Idea de vida. Però el fet que visquen segons els preceptes de la virtut es deu al fet que han estat habituats i condicionats a tal Idea de vida i no que comprenen el sentit d'ella. Aquesta comprensió encara està reservada als governants.

L'Estat ha de ser una autèntica "administració". A ningú no se li ha de confiar el govern per consideracions de llinatge o de riquesa, sinó només perquè té caràcter i qualitats per a governar, i els governants han d'estar sotmesos a la llei. "L'Estat en què la Llei es troba per damunt dels governants i aquests són súbdits d'ella, floreix pròsper i feliç, amb totes les benediccions dels déus". L'Estat existeix, per consegüent, no per al bé d'una classe determinada d'homes, sinó perquè tots els ciutadans visquen com és degut.

La filosofia política de Plató només es fa comprensible, si es pot demostrar la possibilitat d'una teoria dels valors que els mostre ubicats en un món transcendent al qual només pot accedir una minoria entrenada intel·lectualment per a fer-ho. La creença que proporcionar respostes vertaderes a les preguntes socràtiques ens imposa d'alguna manera l'obligació d'incorporar aquestes respostes a Idees socials és una barreja curiosa de realisme polític i fantasia totalitària. Que la possibilitat de portar una vida virtuosa depèn per a la majoria de la gent de l'existència d'una estructura social adequada no implica que hagem de crear una estructura social en la qual la virtut és imposada.

Bibliografia

- * Copleston, F. *Historia de la Filosofía. Vol. I: Grecia y Roma*. Ariel. Barna. 1981.
- * Cornford, F.M. (1927). *Antes y después de Sócrates*. Ariel. Barcelona. 1980.
- * García Gual, C. "Platón" en V. Camps. *Hª de la Ética 1*. Ed Crítica. Barna, 1988.
- * MacIntyre, A. (1966). *Historia de la Ética*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1981. (Me he basado en este libro para exponer la ética y la política).
- * Ross, D. *Teoría de las Ideas de Platón*. Cátedra. Col. Teorema. Madrid. 1989. (Me he basado en este libro para exponer la teoría de las Ideas).
- * Tejedor Campomanes, C. "Platón" en *Historia de la Filosofía en su marco cultural*. Eds SM. Madrid. 1995. Pp. 40-56.