

PLATÓ (427-347aC)

I. Metafísica de Plató

1. Ontologia general

A. Els dos móns

Un dels trets distintius de la filosofia de Plató és el dualisme metafísic, la divisió de la realitat en dos àmbits separats per un abisme no franquejable entre el món sensible i l'intel·ligible. Per ell hi ha dos regnes diferents de realitat, el de la realitat sensible, material, mudable i contradictori; i el de la realitat intel·ligible, immaterial, immutable i idèntic. El primer està fet de les coses naturals: els elements físics, la terra, l'aigua, l'aire i el foc; els animals, les plantes, l'home; però també de realitats socials, com les institucions polítiques i socials, les lleis, la condició jurídica de les persones, els productes de l'art i la tècnica com els diners o les eines de treball, els edificis, i també els poemes i la música. El segon, es compon d'essències immutables, simples i eternes que segons Plató estan *separades* dels objectes particulars que qualifiquem a partir d'aquelles essències. Però si bé les essències no depenen dels objectes, aquests sí que depenen d'elles. Una cosa és una estàtua bella i l'altra la bellesa en si. La primera (objecte sensible) és material i és bella perquè depèn de la bellesa en si; la segona (forma ideal) és immaterial i és perfecta, completa en ella mateixa: no depèn de res. Aristòtil negarà aquest abisme entre els dos móns. Per ell les essències no són transcendents sinó immanents.

Antecedents

Per entendre millor aquesta teoria sobre la realitat potser convindria recordar la dicotomia entre Heràclit i Parmènides, que van concebre la realitat des de dos punts de vista oposats. Per Heràclit la realitat és com el riu que flueix: una cosa esmunyedissa, imparabile, que canvia constantment. Justament la seva essència és això: canviar, i per tant sempre està començant a ser i deixant de ser, com les notes d'una peça musical, que només tenen sentit estètic si deixen pas a la nota següent per formar una melodia. La melodia, com el riu que passa, com el néixer i morir depenen del temps, que és la condició d'existència de la realitat sensible. El temps i el canvi fan que les coses del món sensible siguin impossibles de conèixer pròpiament: les fa imprecises, i inaprehensibles, perquè, com l'aigua del riu, que fuig entre els dits quan la volem agafar, quan les volem conèixer, en el moment que els apliquem un concepte (per exemple 'amable', o 'jove' o 'demòcrata') la cosa ja no és el que era abans d'aplicar-l'hi –l'amable de sobte es torna malcarat, el jove ha madurat, i el demòcrata resulta ser un tirà–.

Per aquesta raó, Heràclit treia la conclusió –ben lògica per cert– que les coses han d'estar fetes de qualitats contràries: allò que fa amable una persona conviu amb allò que el fa malcarat, democràcia i tirania es troben íntimament entrelaçades. El temps només dona alternança a les qualitats contràries, però en el fons les coses existeixen només per la unió dels contraris, com l'arc d'Heràclit, que no existiria sense les tensions oposades de la corda i la fusta. En conseqüència, es fa impossible conèixer les coses d'aquest món sense aquestes dues condicions: el temps i l'oposició interna de factors contraris.

D'altra banda, Parmènides mostrava una realitat del tot diferent (almenys en el "Discurs de la veritat" del seu poema), una realitat només perceptible amb la raó, no pas amb els sentits. I la raó ens diu que el ser és idèntic (no contradictori) i immutable (no canviant), perquè la justícia (la filla de Zeus Dike), o dit d'una altra manera, la lògica, no deixa que una cosa sigui i no sigui, i obliga el ser a ser i el no-ser a no ser. D'aquí treia Parmènides la conclusió –igualmente lògica– que l'ésser és únic, idèntic, immutable i perfecte, tot al contrari del que afirmava Heràclit. I per tant, tot allò que es mou i es contradia ha de ser una cosa diferent de l'ésser, una ficció, una aparença.

L'ontologia de Plató és una sortida dualista de l'atzucac que plantejaven Heràclit i Parmènides (i molt destacadament Zenó) amb les seves crítiques a la física monista dels de Milet. Al mateix temps pretén ser una superació en sentit idealista de la física materialista i mecanicista d'Anaxàgores i els atomistes. El seu dualisme idealista s'enfronta alhora al nihilisme d'alguns sofistes, i brota inicialment de la teoria de Sòcrates sobre la definició.

Món sensible

Els objectes sensibles, a imatge de l'ontologia d'Heràclit, són canviant, múltiples, contradictoris en ells mateixos, materials, imperfectes. Tots aquests 'defectes' els vénen de ser materials, i espaciotemporals. Aquesta realitat es troba en un tercer indret indefinit entre el ser i

el no-res, ja que segons Plató és i no és, o dit d'una altra manera *esdevé*. Perquè esdevenir vol dir exactament això, passar de no ser (una cosa) a ser, i viceversa: el món sensible es compon de processos no tant de coses substancials. No hi ha calma o tempesta, sinó calmar-se o enfurismar-se, el *canvi* s'empassa tota identitat i permanència en les coses. Per això no hi pot haver *saber* del món físic per Plató.

Món intel·ligible

Ja hem dit què hi ha en el món sensible. Com que és el món que percebem amb els sentits, no és gaire difícil representar-se'l. Ara bé, el món intel·ligible no és tan fàcil de percebre, i els sentits més aviat ens ho impedeixen que no ens hi ajuden. Cal dir primer que aquestes coses són extramentals, objectives, no pas idees de la ment. Començarem per dir quines 'coses' hi ha en aquest regne. D'entrada són intel·ligibles els objectes matemàtics com la línia recta, la circumferència, o els nombres i les seves propietats, és a dir, les coses que estudien la geometria i l'aritmètica (els antics hi afegien els astres del cel i l'harmonia musical entre aquestes coses, ja que consideraven la música i l'astronomia parts de la matemàtica). Molts dels exemples que presenta Plató per aclarir què s'entén per realitat intel·ligible els treu d'aquesta ciència (v. text 'L'esclau de Menó'): indubtablement la geometria no tracta del cercle o triangle dibuixats amb guix o fets de fusta, sinó del cercle o triangle en si, ideals i perfectes. Igualment els nombres no són les coses que quantifiquen, sinó allò que aquestes tenen de *quantificable*, nombres en si lliures de tota referència al món material.

Però els objectes matemàtics són la part menys noble d'aquest món (v. text 'El mite de la caverna'), perquè encara estan una mica emparentats amb el món sensible, com és notori pel simple fet que no hi ha geometria sense espai (condició d'existència del món sensible), ni astronomia sense temps. Els objectes més nobles del món intel·ligible són essències alliberades de tot llast material i de les coordenades espaciotemporals. Plató en diu 'formes', o 'espècies', o 'idees' (d'aquí ve la marca 'idealista' de la seva filosofia). Pels exemples que posa, tant poden ser de caràcter natural com l'espècie 'persona', o artificials com 'lilit'. No confonguem l'espècie amb la persona o lilit particular. Tanmateix, aquestes espècies encara es troben en la línia de base del regne intel·ligible. Més sovint Plató ens parla dels grans mots de la filosofia, des de nocions lògiques com 'Identitat', 'Unitat'; epistemològiques com 'Veritat'; ontològiques com 'Ser', 'Perfecció'; morals com 'Justícia', 'Virtut', 'El bé'; i estètiques com la 'Bellesa'. Aquests coincideix que són els temes fonamentals de la reflexió filosòfica, que per Plató són els gèneres suprems dels quals participen les altres essències i se n'alimenten. Al contrari que amb Aristòtil, per Plató els gèneres són més reals que els subgèneres i les espècies. Al cim de tot hi ha el Bé i la Bellesa, l'objectiu del filòsof i la font dels corrents místics que s'inspiren en la filosofia de Plató.

En general diguem que les formes ideals són úniques, immaterials, idèntiques, perfectes en elles mateixes, immutables, eternes, vertaderes i a més a més les úniques realitats que es pot dir de debò que *són*, com el ser de Parmènides, no pas que *flueixen* com el riu d'Heràclit. Ni es desgasten amb el temps, perquè no tenen matèria i estan fora del temps; ni es multipliquen en l'espai, perquè estan fora de l'espai; ni els falta res, per tant no aspiren a res millor, perquè són perfectes, ja que participen del Bé. Per tot això només hi pot haver ciència (*episteme*) d'aquests objectes. Els sentits i l'experiència no ens serveixen de res; només la reflexió i la raó.

B. Relació entre els dos móns

Semblança

Tot i ser dualista, aquesta filosofia no és un dualisme de debò. Comparant els dos móns, tenim que el sensible no passa de ser un inframón, un duplicat poc reeixit del món intel·ligible, una còpia no gaire valuosa. Això indica la primera relació que hi trobem entre els dos regnes: la semblança: de la mateixa manera que una còpia d'un Tàpies no té al mercat un valor comparable a un original seu, una còpia sensible d'un model intel·ligible no té un valor comparable al d'aquest. Però entre tots dos hi ha una semblança que constitueix una peça clau en l'epistemologia platònica (v. 'La reminiscència'). La relació de semblança pot ser de dos tipus, però: entre coses sensibles, com dues pedres o dos troncs –i aquesta és irrellevant per Plató, a diferència dels empiristes–; o entre la cosa sensible i la intel·ligible, que és una relació entre còpia i model (paradigma). En aquesta cas la relació és entre coses de rang diferent, una d'inferior (la cosa material) i una de superior (la ideal); això vol dir que la *realitat* que hi ha en

la còpia és deutora del seu model: si és blanca, ho és per la blancor en si; si és bella, ho és per la bellesa en si, etc.

Participació

Això ens porta a la segona relació, la més fosca i que ja Aristòtil va rebutjar sense romanços. La còpia sensible existeix gràcies a la seva *participació* en el model intel·ligible. Honestament, Plató reconeix que no sap *com* es produeix això, però no té dubtes que és un fet. Si l'estàtua és bella, com afirma en el *Fedó*, no ho és perquè sigui de marbre (matèria), ni perquè sigui simètrica, o tingui tal color o tal textura, sinó perquè rep alguna cosa del seu paradigma: “res no fa bella una cosa fora de la presència o la participació en ella d'alguna manera de la bellesa en si. Això ja no puc precisar-ho més; però totes les coses belles ho són per la bellesa.” La bellesa, com l'ordre natural, o l'harmonia musical no es produeix per causes de nivell inferior o material: el Cosmos o ordre no existeix perquè l'acció de certes forces cegues l'hagin produït, sinó perquè ha estat ordenat seguint un model ideal perfecte.

Finalitat

Per acabar, a la semblança i la participació de la cosa en la idea s'hi afegeix un relació de tendència d'aquella a aquesta, un *eros* pel qual la cosa material i imperfecta aspira o s'esforça a ser tan perfecta com l'ideal; s'hi veu arrossegada o atreta cap a ell (no pas empenya mecànicament, sinó de manera semblant a com la persona amada atreu l'amant), si bé no hi pot arribar mai per culpa de la seva inevitable imperfecció. Tot el que hi ha al món manifesta aquesta tendència a la perfecció, gràcies al poder d'atracció del bé, que Plató situa com el principi últim de la realitat. Expressat d'una altra manera aquesta tendència és la causa final, el telos, que competeix amb la causa mecànica des de l'origen de la filosofia per explicar el comportament de les coses. Plató intentarà justificar en el *Timeu* aquesta tendència natural de les coses cap al bé amb la introducció del déu-artesà, el *demiürg*.

En resum, les idees fan intel·ligible el món natural, i li donen una realitat que per si mateix no té. Però tampoc no les hem d'entendre com una mena d'hipòtesis explicatives que tenen la funció d'ordenar el món natural i social i donar sentit a l'experiència sensible. No: per Plató les formes són els objectes més nobles, la veritable realitat i l'objecte propi i únic de la ciència; el seu coneixement competeix només a la raó dialèctica, no pas als sentits (v. 'Epistemologia').

2. El bé, l'ànima i el cosmos

A. El Bé

La idea del *bé*, que Plató presenta en els diàlegs centrals, sobretot en la *República* amb l'analogia del sol i la línia, és l'objecte últim de la investigació dialèctica, allò que l'ànima persegueix en el seu anhel de perfecció, i la causa última del ser (fins i tot del món físic) i de la veritat. En primer lloc, com a causa final, d'una banda exerceix la seva acció sobre les coses per mitjà de l'atracció (*eros*), fent que tendeixin a emular la perfecció dels seus models. La seva eficàcia s'exerceix passivament, a distància, irradiant el seu poder sobre els nivells inferiors; i d'altra banda, aporta una base objectiva a l'ètica que la salva del relativisme i convencionalisme dels sofistes, per als quals el plaer o l'interès són la causa final de la conducta humana. En segon lloc, entès com la realitat suprema, es tracta d'una realitat objectiva, independent i separat de nosaltres i de les altres realitats, siguin naturals o ideals; d'un ésser del tot pur i perfecte en ell mateix. El bé de Plató fa pensar en les (futures) concepcions de la divinitat, si bé li falta la subjectivitat, la personalitat, el propòsit i també l'eficiència d'una causa natural.

En l'analogia del sol (la seva còpia sensible), el bé *il·lumina* les essències del món intel·ligible perquè el puguem conèixer amb la seva llum, la *veritat* –igual que el sol físic ofereix llum als ulls perquè puguin veure les coses–. Com el sol, la seva veritable naturalesa és difícil de veure perquè enlluerna i fins pot deixar-nos cecs si el volem percebre a ull nu; és millor conèixer-lo a partir dels seus efectes en l'ànima, o per analogia amb els efectes de la seva còpia sensible, el sol, en el món físic. Un d'aquests efectes és el coneixement de les idees, que es fan intel·ligibles per virtut de la seva llum. També és l'objecte d'una revelació espiritual que eleva l'esperit humà al punt més àlgid a què pot aspirar; però el bé mateix és inefable. En el *Banquet* Plató l'equipara a la Bellesa, que representa la fase final en l'ascensió de l'amant. Les tres bogeries divines (la de l'amant, la del poeta i la del vident) són inspirades i conduïdes per ella, i en la seva culminació accedeixen a contemplar la idea pura de la Bellesa sense mescla, i la seva ànima assoleix la perfecció absoluta i una felicitat inefable. També el filòsof la persegueix, però la seva visió produeix en ell més aviat un coneixement, un estat intel·lectual que, a més de commoure'l igualment, també el capacita per entendre el món en conjunt.

Per altra banda, el bé dóna vida al món intel·ligible, l'alimenta amb el *ser*, és el fonament últim que fa que cada cosa existeixi, de la mateixa manera que el sol (la seva còpia en el món sensible) aporta la calor necessària a la vida i causa les estacions perquè aquesta es regeneri contínuament. En la metafísica de Plató, que acorda diferents graus de realitat als diferents nivells (objectes artificials, coses naturals, idees abstractes, essències), els gèneres tenen un grau de realitat i perfecció més elevat que les seves espècies; per tant la perfecció d'un objecte creix com més amunt en l'escala es troba, i la sèrie de graus culmina en un ésser absolutament perfecte, un infinit positiu com diria Descartes al qual no li falta res, que és en ell mateix i per ell mateix. Els graus inferiors, al contrari, manlleven la seva realitat dels gèneres superiors. En últim terme, tota realitat s'alimenta de la perfecció i la realitat que irradia de l'objecte més elevat de tots, la idea de Bé.

Finalment podem dir que en Plató hi ha dues idees independents que constituïran el nucli conceptual de la noció de Déu en les teologies posteriors (jueva, cristiana i musulmana). D'una banda la realitat objectiva del bé, l'ens summament perfecte; i per altra banda el demiürg, l'esperit benvolent, dotat de consciència i voluntat, que ordena del món inspirant-se en el bé i les idees per modelar-lo a imatge seva. A la primera li falta la personalitat, la consciència de si, l'activitat i el propòsit, característiques que només pot tenir un subjecte racional. A la segona li falta en canvi un fonament objectiu en què basar-se, un model universal de perfecció: per això el demiürg s'ha de limitar a copiar el model que troba fora d'ell. En les metafísiques posteriors, les dues idees es fonen en la concepció d'un déu personal i infinitament perfecte, i les formes o models del món intel·ligible esdevenen idees en la seva ment, no realitats separades d'ell.

B. L'ànima

Plató elabora en la *República*, el *Fedó* i el *Fedre*, i també en el *Timeu*, una teoria de l'ànima hereva dels pitagòrics: immaterial i immortal, és la part més noble de l'ésser humà, que en aquesta vida viu empresonada dins un cos material, i en el seu èxode anhela tornar al *seu* lloc d'origen entre les essències eternes del món intel·ligible. La dualitat ànima/cos reproduceix a

escala humana la dualitat món sensible / món intel·ligible. En la concepció de l'ànima hi conflueixen tots els elements de la seva filosofia: la teoria dels dos móns, la doctrina de la virtut, el coneixement *a priori*, la concepció de la societat, i la política. Tot plegat fa d'aquesta doctrina un element unificador de la seva filosofia, que, malgrat la seva dispersió i evolució, consisteix en un conjunt ben trenat d'idees que dotat de gran unitat i coherència.

El mite: l'ànima tripartida

Fent ús del simbolisme a què és tan propens, Plató descriu en el *Fedre* l'ànima a partir de la imatge d'un carro tirat per dos cavalls i governat per un conductor. Dels dos cavalls, l'un és bell i noble, l'altre malgirbat i rebec. El conductor no pot dominar el carro sense l'assistència del cavall noble, que manté a ratlla el seu company de tir, insolent i recalcitrant. Aquests tres elements: el conductor, el cavall noble i el rebec, representen les tres potències o facultats de l'ànima, que són respectivament la part racional, la irascible, i la concupiscible. La raó té la doble facultat del conèixer les idees i de guiar-nos a la vida amb saviesa i prudència. La part irascible és l'element colèric de l'ànima, que tant pot sotmetre's a la raó com rebel·lar-se contra aquesta i aliar-se amb la part concupiscible. Aquesta, finalment, és la facultat apetitiva, la seu de les necessitats i els plaers materials: insaciable i abocada incessantment a la desmesura, malda per seduir la part irascible perquè secundi els seus apetits i per sotmetre la raó als seus dictats. L'ànima sòbria i justa, la que sap harmonitzar les tres parts, després de morir el cos retorna al lloc diví d'on prové, al costat del bé i la bellesa purs per gaudir d'una felicitat perfecta. La que sucumbeix a l'imperi dels sentits i cau en la depravació i el crim, és condemnada a patir els turments que li infligeix Persèfone a l'Hades. Totes les ànimes, però, estan destinades a néixer i morir en un cicle interminable de reencarnacions que Plató descriu amb tot detall en l'últim llibre de la *República*.

Entre la facultat racional i la concupiscible es lliura un combat permanent pel domini de l'ànima. La raó vol evadir-se de la presó del cos o *soma*, i purificar-se evitant el contacte amb el cos i les seves passions violentes, la lascívia, l'ambició, la cobdícia; i també vol alliberar-se dels sentits, que l'encadenen al món material. És impossible no percebre en aquests mites el model de doctrines religioses posteriors, en particular la cristiana. Llevat de la reencarnació, tots els altres elements en van acabar formant part: l'origen diví de l'ànima, la immortalitat, el repudi de la vida terrenal, i la recompensa dels bons i la condemna dels dolents.

Els arguments

La creença que l'ànima és principi de moviment deriva d'una concepció de la matèria com una realitat passiva, inert, incapaç d'iniciar per ella mateixa cap moviment, ni d'organitzar estructures complexes i ordenades, com ara els éssers vius o el cosmos. Aplicat a la naturalesa humana, vol dir que l'element corporal no és ni l'essència humana ni allò que dirigeix la nostra conducta, ja que no té ni el coneixement ni el propòsit conscient capaç d'iniciar una acció. L'acció humana només es pot explicar per l'acció d'un principi no material susceptible de provocar canvis en la matèria, i aquest principi és l'ànima.

Per Plató l'ànima és immaterial, immortal i simple. Ara bé, es fa difícil decidir si la immortalitat de l'ànima afecta a tota l'ànima (com fan pensar els mites del *Fedre* i la *República*), o bé només afecta la part racional (com suggereix en el *Timeu*). D'altra banda, la simplicitat de l'ànima no casa del tot amb la seva divisió en tres 'parts'. Possiblement, però, cal atribuir aquestes inconsistències al gust de Plató pels mites i les analogies. Sigui com sigui ara veurem els principals arguments sobre la immortalitat.

La primera prova és la de l'automoviment, ja que si l'ànima és en ella mateixa un principi de moviment, no pot tenir principi anterior a ella mateixa; a més, l'ànima no solament posseeix automoviment sinó que és la causa dels moviments dels cossos. Plató aplica això no solament a l'àmbit humà sinó també al món físic: tot allò que es mou o bé té per si mateix un principi anímic, o bé és mogut des de fora; per això l'ànima ha de ser immortal, i no pot haver començat a ser ni pot deixar de ser, si hi ha d'haver moviment. En segon lloc, l'ànima posseeix idees innates, i això només és possible si ha tingut una existència prèvia on hagi contemplat les essències eternes. Finalment l'ànima és simple, ja que cada una identifica un ésser únic, una consciència idèntica, única i simple, per tant no pot morir, ja que només es corrompen les coses compostes, per disgregació dels seus elements. Partint d'aquests tres arguments, que l'ànima ha

preexistent a la vida actual, que sobreviu a la mort del cos actual i que és simple, per força és immortal.

Que l'ànima és immaterial és una de les principals aportacions de Plató a la filosofia, juntament amb les altres realitats immaterials: les idees, el demiürg, l'ànima del món, totes realitats superiors, més perfectes que la material. Els físics havien concebut no solament els cossos sinó també les ments com una matèria més o menys subtil dotada de facultats intel·lectuals i voluntat: com una raó productiva. Així concebien els hillozoistes el principi o *arkhé* de la naturalesa (aigua, aire, *apeiron* o foc, tant se val). Els mecanicistes sostenien en canvi una posició reduccionista respecte de l'ànima, considerant-la un simple epifenomen de la base material, sense la qual deixa d'existir. Plató capgira les visions anteriors (amb excepció dels pitagòrics) i orienta la filosofia cap a un món de realitats transcendents en què s'inspiraran la major part de teories realistes i aprioristes futures.

C. Cosmologia

Crítica de la física anterior, 'la primera i segona navegació'

En el *Fedó* Sòcrates narra les seves reaccions arran de la lectura (pública) d'un llibre d'Anaxàgores sobre el cel. Això dona peu perquè Plató ataquí la física materialista i mecanicista, és a dir, a les teories físiques del moment. Segons Plató són intents malaguanyats d'explicar els fets del món, i els emmarca en una 'primera navegació' que els filòsofs van fer a la recerca dels principis de la naturalesa, que els va portar a fonamentar-la en principis materials i mecànics. Plató rebutja totes dues posicions i hi oposa una 'segona navegació' que es basa en les essències i les causes finals. En síntesi, la crítica de Plató consisteix a reduir la matèria i les causes mecàniques a meres condicions necessàries perquè puguin actuar les veritables causes: per exemple, per poder expressar les pròpies idees és necessari el so (matèria) i l'acció de l'aire sobre les cordes vocals (acció mecànica), però la veritable causa és el propòsit de fer-les conèixer (causa final), i la veritable naturalesa dels mots és el seu significat (essència), no pas els sons que l'expressen. Amb diferents exemples extrets sobretot de l'activitat social (el judici de Sòcrates, el llenguatge), Plató mostra com arriba a ser de ridícul el reduccionisme de les explicacions físiques, com si la decisió de Sòcrates de morir pogués atribuir-se a una decisió dels seus músculs i ossos, més que no pas a una decisió conscient.

Si oblidem que el tema en qüestió és la naturalesa i no la conducta humana, les explicacions de Plató són del tot versemblants i raonables. Però es tracta de saber per què la naturalesa és com és, i aquí Plató aplica uns principis vàlids per a la realitat social i humana, però que no es poden estendre a la realitat natural. Certament en aquella necessitem les nocions de propòsit i significat; però imposar aquests principis a la naturalesa resulta almenys poc justificat. Sigui com vulgui, des del moment que Plató inicia la segona navegació apareix la idea d'una causa ordenadora (la causa final), que els mecanicistes havien eliminat de les seves teories; i la d'una explicació de la naturalesa dels cossos físics a partir de l'essència específica de cada cosa (la causa formal), allò que fa que sigui el que és, i que té en comú amb altres coses de la mateixa espècie. Aquesta és per Plató la seva veritable causa, no la matèria de què es compon. La física anterior no l'havia investigat, sinó que l'havia intentat *reduir* a explicacions materialistes (als elements d'Anaxàgores o a la forma i disposició dels àtoms). D'ella en sortirà la metafísica dualista de Plató, la teoria de les idees o formes.

La cosmologia del *Timeu*

Ara bé, la causa final adopta dues formes: d'una banda la idea suprema del *bé*, que Plató considera en la *República*, amb l'analogia del sol i la línia. La segona forma no apareix fins al *Timeu*, diàleg de vellesa i l'únic que aborda el coneixement de la naturalesa. Aquí Plató introdueix la noció d'un déu savi i bo, el *demiürg* (artesà), sense enveja, immaterial, amb intel·ligència capaç de conèixer les realitats ideals, i amb voluntat per modelar la matèria i ordenar-la segons un pla preestablert. Aquest artesà, però, no té poder creador, no pot idear ell mateix el pla de la naturalesa, ni pot crear tampoc la matèria, l'element informe de què es compon. En certa manera el demiürg és la part complementària de la idea de *bé*, ja que només els dos alhora podran donar forma a la matèria perquè s'adapti de la millor manera possible (que no és pas la perfecció) a l'estructura ordenada que ha de reproduir. D'una banda el demiürg aporta l'activitat conscient, orientada a modelar la matèria, i de l'altra la idea de *bé* ofereix un

pla de conjunt i el poder d'atracció que mantindrà el Cosmos ordenat i estable. Aquestes dues propietats del Cosmos, ordre i regularitat, són 'evidents' per tota física teleològica, i el criteri davant el qual s'ha de decidir el valor d'una teoria física. Segons Plató la física anterior ofereix explicacions insuficients de totes dues, i per això fracassa; la seva 'segona navegació' en dóna una explicació satisfactòria, "ingènua potser" com confessa en el *Fedó*, però adequada per superar la prova.

El Cosmos

Així per explicar la naturalesa en conjunt necessitem tres realitats: el model (les formes del món intel·ligible), la còpia (els cossos del món sensible) i un tercer element, una cosa "que resulta ser fosca i difícil" (que solament podem percebre per un raonament 'híbrid'): la matèria, el suport de què estan fets aquests cossos. Perquè hi hagi un reflex (còpia sensible) calen dues coses: l'objecte reflectit (el model ideal) i el mirall (la matèria); o perquè hi hagi una empremta cal que hi hagi un segell i cera on aquest pugui deixar la seva marca. Els dos primers, el model i el reflex, els hem abordat en la metafísica general. Aquí només ens interessen la matèria i, evidentment, el demiürg. La matèria no pot tenir qualitats, ser dolça o salada, o pesada o lleugera, perquè aleshores no podria acollir i oferir un lloc a totes les coses, sinó només a les que li fossin afins. Per tant, és invisible, intocable, inaudible, no té color, ni gust, etc. Però tampoc no pot tenir una forma determinada, ni estar en un estat sòlid o líquid; ha de ser com la cera per totes les coses, perquè si no, no podria canviar i adoptar les múltiples formes que ha de representar i imitar. Per això la seva realitat la concebem per mitjà del raonament, no pas per la sensació. Ha de ser indeterminada, doncs. Ja Anaximandre havia construït un concepte del tot abstracte de matèria, l'*apeiron*, que recorda aquesta matèria que dóna lloc a les coses perquè puguin existir. De fet la matèria platònica és tan abstracta que acaba per no ser res més que l'espai que ocupen els objectes físics, i que sembla que pot existir independentment d'aquests. És a dir, la matèria queda reduïda (com veurem també amb Descartes) a extensió. Així mateix el temps, el tercer concepte bàsic per a tota cosmologia (amb la matèria i l'espai) també posseeix en Plató una realitat absoluta, ja que no depèn dels canvis –que ens permeten mesurar-lo, però que no són condició de la seva existència–. Espai-matèria i temps són dues realitats absolutes, condicions necessàries de l'existència del món sensible i tota la seva diversitat i variacions.

La realitat material es forma a partir dels quatre elements, terra, aigua, aire i foc (la física d'Empèdocles), compostos al seu torn per parts formades segons els quatre sòlids regulars (la geometria dels pitagòrics). Però sobre ella plana *ananké*, la necessitat, que empeny tot allò que és material fatalment a la imperfecció, i que té en això un poder superior al bé i al demiürg, que amb la matèria de què disposen no poden realitzar el model sinó imperfectament. Malgrat tot, el món existent és, de tots els móns possibles, el millor que hi pot haver, per la intervenció d'un déu sense enveja i perquè el model ideal en què s'inspira és perfecte.

II. Epistemologia

La teoria del coneixement de Plató és *racionalista*, en el sentit de vincular el coneixement veritable o *episteme* exclusivament a la raó, al contrari dels sofistes que el basaven en l'experiència dels sentits. Plató posarà molta cura a distingir el coneixement racional de l'opinió o *doxa*. En segon lloc és *apriorista* en el sentit de proclamar l'existència d'idees innates o independents de l'experiència. La forma concreta que adopta aquesta teoria del coneixement en Plató és la teoria de l'*anàmnesi*, la reminiscència o record –entès literalment és l'acte de *desoblidar*–, que té un paper essencial en la demostració de la immortalitat de l'ànima (v. 'L'ànima').

D'altra banda, també és *realista*, és a dir, postula una realitat externa a la ment i independent d'ella com l'objecte del coneixement: tot el contrari del que afirmaven els sofistes amb el nihilisme de Gòrgies o el relativisme de Protàgores. Ara bé, com que ja sabem que l'ontologia platònica és dualista, també tindrem dues modalitats bàsiques de coneixement (de fet quatre: v. 'Quatre tipus de realitat'), d'acord amb la divisió entre món sensible i intel·ligible. La validesa de cada forma de coneixement està en funció del grau de realitat del seu objecte; per tant, la forma de coneixement més segura és la que té per objecte el món més real de les formes en si, intel·ligibles, perfectes i immutables; en canvi l'altra, la que té per objecte el món sensible és imperfecta perquè s'encomana dels mateixos defectes d'aquest món relatiu, mudable, múltiple i contradictori.

1. L'opinió i el saber

A. El coneixement sensible

En el *Teetet* (v. text 'Crítica del coneixement sensible') Plató sotmet el coneixement sensible a escrutini per veure si realment pot aportar coneixement o no. En particular analitza la tesi empirista de Protàgores que "el coneixement és la sensació", i demostra que la sensació no és suficient ni necessària per al coneixement. No és suficient, ja que hi ha percepcions dels sentits que no són coneixement, com mostren les situacions límit de la bogeria, les al·lucinacions o els somnis (argument que ja havia apuntat Heràclit i reprendrà Descartes): "en aquestes situacions es produeixen percepcions falses i les coses no són, ni de bon tros, com es mostren". Tampoc no és necessària ja que hi ha coneixements que no són percepcions, com es demostra amb l'existència de records. Amb això Plató refuta la identitat estricta 'el coneixement és la sensació', si bé no refutaria l'empirisme més matisat que tot el coneixement *prové* de l'experiència.

També en el *Teetet* (v. text 'Crítica dels sofistes') presenta Plató l'argument més contundent contra la percepció sensible basant-se en la naturalesa canviant i contradictòria dels ens sensibles. Tot judici que fem d'una cosa que es troba en procés permanent de ser i deixar de ser, ha de ser una falsificació de la realitat: "Efectivament, res no és sempre, sinó que *esdevé*." Una cosa sensible és una multiplicitat contradictòria de propietats que no té un ésser únic i idèntic: "si dius que és gran, resulta que també sembla petita, i si dius que és pesada, també semblarà lleugera". Evidentment no pot haver-hi ciència d'aquesta realitat. Si n'hi hagués hauria de ser consistent i invariable com el coneixement dels objectes matemàtics, i això només ho poden facilitar entitats permanents, simples i idèntiques com les formes intel·ligibles, i absolutes, no relatives a l'espectador.

B. L'opinió i el saber

L'opinió o *doxa* es contraposa al saber o *episteme*, coneixement vertader, de la mateixa manera que la realitat sensible s'oposa a les formes ideals. En la *República* (v text 'L'opinió') Plató argumenta la diferència basant-se en la intencionalitat del coneixement humà. El coneixement i també l'opinió han de ser coneixement o opinió d'alguna cosa, no pas del no-res. Ara bé, el coneixement té per objecte el ser, i s'oposa a la ignorància, que té per objecte el no-res. L'opinió ha de trobar-se entre la claredat del coneixement i la foscor de la ignorància, i per tant el seu objecte ha de trobar-se també entre el ser i el no-res: és a dir, ha de ser una cosa que no és, sinó que *esdevé*. D'aquí deriva que per cada opinió hi hagi una opinió contrària, i moltes més de diferents, ja que l'ens sensible és múltiple i canviant, i a més a més tota sensació és relativa a l'espectador. Perquè l'opinió es basa en general en la percepció: allò que algú *percep* com dolç, considerarà que *és* dolç. L'ésser i l'aparença coincideixen per qui opina. Però l'aparença és justament el que ens mostren els sentits, i això és del tot relatiu a l'observador. En

conseqüència reduint el saber a l'opinió s'elimina de passada la realitat en si i es redueix a fenomen. Segons la doctrina sofista, no podem esperar més del coneixement humà.

Contràriament, si el saber és coneixement del ser en si, i si hi ha d'haver un saber immutable i permanent, *per força* s'ha de referir a una realitat suprasensible, i *per força* només ha d'estar a l'abast de la raó (sempre que no es deixi contaminar per les sensacions). Aquelles realitats no 'són' i 'no són' alhora, ni es mostren diferents per diferents persones, ni a la mateixa persona en moments diferents; sinó que són en si o absolutes, i idèntiques per a tot observador. Ben mirat l'argument de Plató procedeix del coneixement a la realitat (no solament en aquest cas): no és que demostrï que hi ha coneixement vertader perquè hi ha entitats suprasensibles, sinó que la condició que hi hagi coneixement vertader (que en cap moment no es posa en dubte) és l'existència d'aquestes entitats: la seva epistemologia exigeix una ontologia realista. Aquesta és una condició de possibilitat del coneixement sense la qual només hi hauria opinió. Ara bé, la confiança en el saber vertader li ve a Plató de les definicions i el mètode dialèctic de Sòcrates. Ell només aporta al coneixement una justificació que no trobem en Sòcrates, el qual encara podria ser considerat un sofista o convencionalista, si pensem que el criteri de veritat per ell és l'acord *definitiu* entre els dialogants. Per Plató la ruptura és completa: com que hi ha coneixement vertader, això significa que no pot ser opinió (ni que sigui unànime) i a més pressuposa una realitat suprasensible.

2. La reminiscència

Origen del coneixement racional: respostes insuficients

Un cop desestimada la possibilitat de coneixement vertader basat en els sentits, cal veure com s'origina el saber racional. La tècnica de la definició de Sòcrates resultava insuficient, com es constata en els diàlegs 'socràtics': és bona per refutar creences errònies, però no tant per arribar a un coneixement vertader, i per això pot dir-se que abona una posició escèptica més que no pas un saber segur. La dialèctica mateixa (l'únic mètode d'accedir a la veritat) té els seus perills quan s'utilitza sense esperit positiu, i sobretot quan es permet als joves fer-ne ús. D'altra banda de les sensacions no podem esperar cap coneixement segur: hi ha un abisme entre la informació que ens donen i el que entenem per saber. Per tant, ¿d'on ve el saber racional? El fet és que Plató *pressuposa* el coneixement racional, però també es planteja d'esbrinar-ne l'origen. Si tenim el coneixement però no l'hem adquirit per experiència, vol dir que el teníem ja abans de néixer. Ara bé, no tothom posseeix el coneixement racional, més aviat només una minoria, i encara per aquests sembla molt difícil d'*adquirir*, com demostra la dialèctica sovint fracassada de Sòcrates. Sembla doncs que tothom el té, però no de forma conscient des del naixement, i a més no tothom arriba a fer-lo explícit.

Conèixer és recordar

La solució d'aquesta incògnita és la teoria de la *reminiscència*: el tenim oblidat, i només uns pocs –els filòsofs de debò– el tornen a recordar. La tesi de Plató és que 'aprendre és recordar', però en particular recordar les formes intel·ligibles. Quan algú veu una imatge i de seguida hi associa un nom, es produeix un acte de reminiscència. Per exemple quan veiem algú conegut i la ment tot d'una li posa nom: la imatge actual desperta el record del nom. Doncs bé, *sempre que jutgem* afirmant o negant un predicat d'una cosa, efectuem un acte de reminiscència. Ara bé, hi ha certes coses que sens dubte hem adquirit per experiència, com el nom d'un amic o d'una planta o d'un país, i Plató certament no considera aquests judicis com actes de reminiscència racional. I és aquí on rau el punt crucial de la teoria de Plató: hi ha conceptes (pocs) que coneixem i usem, però que no els hem après: més aviat al contrari, són necessaris per aprendre qualsevol altra cosa, i no podríem conèixer res si no els tinguéssim prèviament a l'experiència (v. text 'Qualitats comunes i específiques'). Admetem ara per ara que hi ha aquestes 'idees innates' (tot d'una veurem com les justifica). Limitem-nos de moment a enumerar alguns exemples d'aquests coneixements: nocions lògiques com la unitat, la identitat i diferència, conceptes matemàtics com els nombres, o morals com el bé o la justícia, o estètics com la simetria, l'harmonia o la bellesa. Ja es veu doncs que per Plató només tenim idees innates dels objectes intel·ligibles supremes; difícilment podríem dir que n'hi ha de les espècies naturals o objectes fabricats, com els cavalls o les tisores (si bé Plató mateix no aclareix explícitament aquesta qüestió).

Que el coneixement de les idees és com recordar facilita molt les coses. Perquè en primer lloc, quan recordem una cosa, sobretot una cosa que tenim mig oblidada, *sabem* del cert que això que recordem és el que ja sabíem, i no una cosa diferent. Recordar és una cosa molt diferent d'aprendre de bell nou. Quan recordem tenim un punt de referència que no tenim quan aprenem de nou. Si intentem recordar un nom, temptem noms que s'assemblen a l'autèntic, però només quan aquest ens ve al cap sabem *del cert* que és el bo. Doncs bé, amb el coneixement racional passa una cosa semblant a l'acció de recordar: la certesa que ens dóna és del mateix estil, la solució que ens dóna és única i sabem *del cert* que és la bona, com passa per exemple amb la solució d'un problema matemàtic (v. text 'L'esclau de Menó'). I això passa no solament amb la matemàtica, sinó amb les nocions morals i estètiques també: és a dir, que sota una aparent confusió (oblit) hi ha una veritat única oculta que es desvela quan comprenem el concepte (recordem). La diferència entre aprendre una cosa de nou i recordar-la és la garantia de validesa que té aquesta i no aquella. Però no es tracta tampoc d'una certesa subjectiva: per Plató la seguretat del coneixement racional ve avalada per l'existència d'un món d'essències reals independents dels objectes sensibles.

Justificació de la teoria

Plató acoloreix la teoria de la reminiscència amb el mite de l'ànima que contempla les essències eternes al món intel·ligible. Quan s'ha d'encarnar en un cos mortal les oblidava després de beure aigua del riu de l'Oblit, però després les torna a rememorar observant els objectes sensibles, que en són una còpia. La visió de la còpia refresca la memòria dels models. (Aquesta és l'única funció que atribueix Plató a la sensació.) Però deixant de banda els mites, Plató ens ofereix dues proves de la seva teoria; l'una en el *Menó* (v. text 'L'esclau de Menó'); l'altra en el *Fedó*, on analitza l'origen de la noció d'igualtat.

En el *Fedó*, fa notar (v. textos 'Conèixer és recordar' i també *Teetet*, text 'Qualitats comunes i específiques'), que per poder jutjar sobre el grau de semblança de dues coses, dos troncs per exemple, per força hem de tenir abans la noció d'igualtat, que és el màxim en l'escala de graus de semblança. Però resulta que no podem construir la noció matemàtica d'igualtat perfecta a partir de la sensació, perquè totes les coses que percebem són diferents. Cada parell de coses s'assemblen en un sentit i es diferencien en un altre (són i no són iguals). Però si tot coneixement és la 'captura' per la ment d'una realitat, resulta que no hi ha cap realitat sensible que transmeti a la perfecció la noció d'igualtat. Per tant, segons Plató, aquesta idea l'hem d'haver adquirida observant la igualtat mateixa, en si, la que mai és desigual: i això implica que hi ha un regne intel·ligible, que l'ànima ha contemplat abans de néixer; que tenim uns conceptes *a priori* que deriven d'aquesta contemplació, i que els hem oblidat en arribar a aquest món. L'anàlisi que fa Plató de la noció d'igualtat recorda bastant les anàlisis de Hume sobre les nocions de substància i causa, però la conclusió és ben diferent, perquè l'epistemologia d'aquest filòsof és fenomenista (la ment només percep impressions, no objectes) i la de Plató realista (conèixer vol dir representar-se objectes reals).

3. Les quatre formes de coneixement

Al final del llibre VI i al començament del VII Plató aborda l'exposició paral·lela dels tipus de realitat i de coneixement amb l'analogia de la línia i el mite de la caverna. En una epistemologia realista com la seva, és inevitable la referència contínua del coneixement a la realitat i viceversa. En la primera, Plató demana dividir una línia en dues parts desiguals i cadascuna d'aquestes parts en dos fragments més, també desiguals. La relació de cada part i fragment al superior és la d'una còpia al seu model. Tenim quatre fragments ordenats per ordre de menor a major llargada. Val a dir que el fragment és bastant fosc i objecte de controvèrsia entre els erudits. Això no obsta perquè en puguem fer una interpretació de caràcter sistemàtic: prenent en consideració la teoria de l'educació que exposa en la *República*, el mite de la caverna del Llibre VII, i altres aspectes de l'obra, podem fer-nos una idea aproximada de cada forma de coneixement. La primera divisió correspon a la dualitat del món i el coneixement sensible i intel·ligible. En la segona divisió Plató hi presenta dues formes de realitat i coneixement dins de cada regne.

L'analogia de la línia

Començant per baix, pel primer fragment, trobem una forma de realitat ínfima i gairebé irreal, la de les 'imatges', que són còpies dels objectes sensibles. Si atenem al sentit d'imitació de la naturalesa que té l'art en aquesta època, no costa gaire interpretar aquestes imitacions dels objectes naturals com els objectes de l'art: la pintura i escultura, i les arts de la paraula: l'èpica, els mites, tot plegat reproduccions (però no fidels) del model natural. En el mite de la caverna (v. text 'Mite de la caverna') aquesta franja de la realitat correspon a les ombres projectades sobre el fons de la cova. Li correspon una forma de coneixement que és justament com una còpia o ombra de la sensació, la facultat de formar imatges, la *imaginació* o *eikasia* (lliure, al contrari de la memòria), o com ell diu, apta només per elaborar *conjectures*, amb un valor molt baix de coneixement. Però cal recordar que en la formació de la persona, Plató col·loca en primer lloc els mites, la poesia èpica, les narracions fantàstiques de déus, d'herois i monstres, que és el que escau a la infantesa.

En el segon fragment de la línia trobem les coses del món físic, i com a forma de coneixement la percepció de la realitat com la mostren els sentits, i la creença que es basa en aquesta. En el mite de la cova correspon als objectes que projecten ombres. En general denominem experiència el coneixement d'aquesta realitat, que es basa en l'observació de les coses, i en la detecció de regularitats que poden facilitar la previsió i el domini de la naturalesa. Plató critica el coneixement dels sentits, però no perquè no siguin una forma de coneixement ajustada al seu objecte: el problema de la percepció no és que transmetin malament el seu objecte, sinó que aquest ja és en ell mateix semireal, contradictori, fluctuant i insegur com a font de coneixement fiable. Plató la denomina *fe* o *creença* (*pistis*) o opinió, i a causa de la seva foscor i relativitat no és saber de debò.

En l'ordre intel·ligible, trobem primer una còpia, però no pas d'objectes sensibles, sinó en aquest cas d'objectes intel·ligibles. Les còpies mateixes són intel·ligibles, però el material de què estan fetes és de naturalesa sensible. Es tracta dels objectes matemàtics: pensem en un triangle dibuixat, que és de naturalesa sensible, però que representa la idea racional de triangle, i ens serveix per poder demostrar les propietats del triangle en si. Més encara, la mateixa condició espacial de les figures geomètriques manté aquesta ciència vinculada a l'espai, que és una condició necessària de la realitat sensible. En el mite de la cova corresponen a les ombres i reflexos que projecten els objectes naturals que el presoner troba a fora. Més fosc és el tipus de coneixement (més aviat de raonament) que Plató vincula a aquesta realitat, i que denomina *pensament discursiu* (*dianoia*): un coneixement a mig camí entre l'opinió i el saber, que procedeix a partir d'hipòtesis per deduir d'elles certs coneixements. El conjunt de les conclusions és per força hipotètic, i això fa de la matemàtica una ciència sense fonament últim. Plató no li concedeix la utilitat de desxifrar la naturalesa, ni la rebaixa (l'aritmètica en aquest cas) als afers pràctics de les transaccions econòmiques. Només la troba útil com entrenament per a la raó dialèctica, perquè avessa l'enteniment a pensar amb idees pures i relacions estrictament conceptuals, no sensibles, i fa ús del raonament deductiu.

Finalment l'últim fragment de la línia, el més gran, correspon a les idees pures sense rastre de materialitat, les formes o essències del món intel·ligible, el sistema dels models de la realitat sensible, que es corona amb la idea suprema del Bé. El mite els presenta com els objectes que el presoner veu fora de la cova: els animals, les plantes i totes les altres realitats fins al sol. Plató tampoc assigna explícitament a aquests objectes una forma de coneixement directa, si bé indirectament tot al llarg de la seva obra parla de la 'visió' o la 'contemplació' de les idees, com si es tractés d'una intuïció d'essències perceptibles només per la raó. Però sí que les relaciona, com les matemàtiques, amb una forma de raonament superior, que és la *dialèctica*, l'art de raonar a partir d'hipòtesis, però no pas com a fonaments, sinó per ascendir per graus als principis d'aquestes i finalment amb vista a obtenir una comprensió del fonament últim de tot, la idea de Bé. La dialèctica recorda la tècnica socràtica de les refutacions, per la qual es demostra que tot saber parcial és contradictori i s'ha de superar per una concepció superior, més completa. La diferència entre Sòcrates i Plató és que per aquest la dialèctica va lligada a un món d'essències que garanteix el resultat, mentre que per aquell, la garantia només podia venir de l'acord entre els dialogants.

4. Explicacions final i mecànica

La física mecanicista havia optat per les explicacions mecanicistes contra les finalistes, i pel materialisme contra l'idealisme o l'essencialisme. Això val per Empèdocles, per Anaxàgores i sobretot pels atomistes, que *reduïen* les qualitats sensibles a fets merament materials: per exemple reduïen el gust àcid a la forma punxeguda dels àtoms de la llimona, o la liquiditat de l'aigua a la seva forma de gotes o lletnies que llisquen les unes sobre les altres. Això és reduccionisme fort. Anaxàgores havia introduït el *nous* o pensament per donar una empenta inicial a la massa immòbil, homogènia i sense qualitats de la matèria bruta; però de fet la seva física prescindeix de tot altre intervencionisme del déu-motor en el món. De fet la ciència sempre ha progressat efectuant aquesta mena de reduccions: la llum són ones, l'herència és la transmissió física d'ADN, el sistema solar es manté per la força de gravetat, l'evolució és mutació i lluita per la vida, etc. Però de la mateixa manera que les explicacions físiques que apel·len a un dissenyador intel·ligent del món s'han eradicat de la física per absurdes, l'aplicació de les explicacions mecanicistes a l'acció humana condueix a resultats igualment absurds. En Plató trobem una confusió d'aquests dos àmbits, el natural i el social que l'indueix a extrapolar arguments vàlids en el camp del comportament humà i l'ètica a un àmbit, la física, en què ja no ho són.

En el *Fedó* (97b-100e) trobem el conegut fragment de la primera i segona navegació, on Sòcrates expressa primer el seu entusiasme i després la seva decepció per l'obra d'Anaxàgores, el qual, tot i apel·lar al *nous* o intel·ligència per posar en moviment el món, ja no el fa intervenir per d'ordenar-lo de la millor manera possible, sinó que l'abandona a les forces cegues de la naturalesa. Partint de la dramàtica escena en què se situa l'obra, Sòcrates assegut esperant la mort i dialogant amb els amics, Plató fa burla dels materialistes i mecanicistes, que per explicar aquell fet dirien que Sòcrates es troba en la situació que es troba perquè els músculs s'han flexionat fent que el seu cos adopti la posició d'assegut, i perquè el cos es compon d'ossos, músculs, nervis; i tot això donaria una explicació suficient de la situació. Immediatament observa que els físics cometem el mateix error quan expliquen l'ordre natural, el Cosmos, a partir de principis materials com l'aire, el foc, l'aigua i la terra, i de forces com l'acció d'un remolí, o l'empenta del vent, etc. En tercer lloc, també fa veure l'absurd que hi hauria a explicar el llenguatge reduint-lo a sons, aires, i moviments dels llavis.

Vist l'absurd d'aquestes explicacions, Sòcrates s'embarca en una segona navegació que considera molt superior. Creu que cal substituir aquestes 'causes', que en realitat són *condicions*, per causes de veritat, que són les essencials i finals. És a dir, que Sòcrates es allà on és perquè pensa que és el *millor* (finalitat) per ell i per la *polis* segons el concepte del que és just, i no perquè l'hi hagin empès (causa mecànica) els músculs; és a dir, que la causa final té prioritat sobre la causa mecànica alhora d'explicar els fets naturals i els humans. Igualment, la bellesa de l'estàtua, o el sentit dels sons que pronunciem, són propietats no materials, sinó ideals i intel·ligibles que, si bé no es pot explicar com actuen sobre la matèria, donen a aquesta les qualitats que posseeix. La causa formal o essencial és la veritable causa del ser i ha de substituir la causa material. Segons Plató, no explicarem pas la naturalesa o essència de l'home descrivint les parts del seu cos, com tampoc no explicarem el sentit de la paraula 'home' dient que es compon de les lletres 'h', 'o', 'm' i 'e'. Amb aquesta teoria, l'essencialisme fa acte de presència en la filosofia i hi romandrà durant molts segles per damunt del materialisme.

III. Política

El pensament polític de Plató se sol definir a partir dels següents 'ismes': utopisme, comunisme, feminisme i totalitarisme. Però salvant el seu valor aproximat i simplificador, cap d'aquestes categories no es poden aplicar en el seu sentit habitual a la filosofia de Plató sense tergiversar el seu pensament. Ni la seva utopia és un somni irrealitzable per ell mateix (si bé ell va fracassar a establir-lo Siracusa), ni el seu comunisme té res a veure amb aquesta ideologia popular, d'esquerra i igualitarista dels segles XIX i XX (més aviat és el contrari de tot això), ni el seu feminisme naixia de la preocupació per la submissió o els drets de la dona, ni per acabar tampoc el seu totalitarisme és tan total com ho han estat els totalitarismes de la història recent, siguin de dreta i d'esquerra (els aspectes totalitaris els reserva a les classes dirigents).

1. La utopia

A. Origen de la societat. L'estat mínim.

Plató desenvolupa la filosofia política fonamentalment en la *República*. El llibre I de la primera s'inicia com una típica discussió socràtica que busca la definició de la justícia. Com és habitual en els diàlegs socràtics, però, no s'arriba a cap acord. D'entre les solucions rebutjades hi ha la del sofista Trasímac, que defineix la justícia com el dret natural del més fort a dominar. Es tracta d'una justificació de la tirania que Sòcrates refuta mostrant que és més forta la majoria democràtica que l'individu aïllat. En el llibre II, primer Glaucó (v. text 'L'anell de Giges') i després Adimant despleguen una impressionant bateria de raons per què és millor aparentar ser just però no ser-ho (almenys en la societat tal com la coneixem) que no pas ser just sense aparentar-ho: el just acaba menyspreat, i mor pobre i infeliç, mentre l'injust satisfà tots els desitjos, i viu feliç i envejat.

Davant uns arguments tan persuasius, Sòcrates decideix plantejar de biaix la qüestió central de si és més feliç l'home injust (per antonomàsia, el tirà) que el just, abordant primer la definició de justícia amb "lletra gran" (en l'estat), deixant la justícia amb "lletra menuda" (en l'individu) per més endavant, i ajornant la resposta sobre la felicitat fins al final (llibre IX). Això vol dir que primer construirà amb el pensament un sistema polític perfecte (el concepte ideal de *polis*), dins el qual per força hi trobarem la justícia i les altres virtuts socials, per aplicar en acabat les conclusions a l'individu. L'exposició comença per l'essencial. La societat s'imposa des de bon començament per *necessitat*: "L'origen de la societat, ¿no és la impotència en què cada home es troba per bastar-se a si mateix i la necessitat que té de moltes coses?" I s'articula seguint el principi de la *divisió del treball* segons l'aptitud natural de cadascú.

En el primer estadi trobem la necessitat primària de la supervivència; menjar, casa, vestit, necessitats que impliquen la col·laboració del pagès, el constructor i el teixidor (les activitats primàries). D'entrada, doncs, és necessària la cooperació social en forma de divisió del treball per la impotència de cada un per proveir a les primeres necessitats, però també perquè és més eficient que altres fórmules, ja que facilita que cada individu ocupi l'ofici per al qual és més apte, que hi excel·leixi i que així es maximitzi el producte final. Plató fixa d'aquesta manera el principi que "cadascú s'ha de dedicar al seu ofici sense immiscir-se en el dels altres".

Tot d'una sorgeix una necessitat secundària, les eines amb què el pagès, el constructor, etc., han de treballar. Seguint la divisió del treball, cada nova necessitat només pot ser satisfeta per un nou ofici. Si cal fer eines, caldran ferrers, fusters, etc. (les activitats secundàries).

Però com que enlloc del món no hi ha tot el que s'ha de menester (per la subsistència, però també per les necessitats de ferro, fusta, etc.), tenim una nova necessitat (terciària), i noves activitats que l'han de satisfer: caldran comerciants, mercaders, diners per facilitar els intercanvis, obrir rutes per terra i mar, importadors i exportadors, etc. (activitats terciàries).

Fins aquí, l'estat necessari mínim. Per sobreviure no cal més. També Sòcrates assegura que és l'únic estat 'sa', on no calen gaires metges perquè la gent viu amb el mínim necessari. Però els presents retreuen a Sòcrates que això s'assembla més a una "societat de porcs" que de persones, i per tant ha de donar cabuda als plaers i comoditats: tindrem tota mena d'oficis innecessaris però típicament socials, cuiners, perruquers, músics, teatre... i metges, perquè aquesta societat ja no es conforma amb el necessari, sinó que es torna insaciable; vol més coses i més luxes, i això afebleix el cos sa criat en l'escassetat. El conjunt de necessitats i oficis que hem enumerat componen en general això que ara se'n diu la societat civil, la que es dedica als afers econòmics, a les diversions i a la vida privada. El denominarem 'el poble'.

Tant arriba a créixer la societat, que (un cop més) per *necessitat* acaba topant amb els veïns, i ha de competir amb ells pels recursos. La desmesura és l'origen de la guerra. I si hi ha guerra, no seran pas els pagesos, ferrers i perruquers els qui l'hagin de fer –per la divisió del treball–, sinó guerrers professionals a qui es responsabilitza de la defensa. Aquesta necessitat és més imperiosa que les econòmiques, perquè en depèn l'existència mateixa de l'estat. Per això Plató troba que l'ofici de guardià o guerrer no es pot confiar a qualsevol, sinó que, a part de requerir certes aptituds naturals, s'ha d'ensenyar. Les aptituds del guerrer són l'agressivitat i la suavitat de tracte: el primer contra els enemics, i la segona amb els conciutadans. Però difícil com és trobar gent així, la natura n'ofereix un exemple, el dels gossos, que borden als desconeguts encara que siguin bona gent i estimen els de la casa encara que siguin mala gent. L'educació haurà de reforçar aquests dos trets naturals: la gimnàstica i els exercicis militars perfeccionen el primer, i la música el segon. Anomenarem aquest estament 'els guerrers' o 'guardians'.

Però l'estat no està complet sense persones que el regentin. Calen magistrats, i per als nous oficis públics s'han de seleccionar els qui tinguin les millors aptituds naturals, que a més hauran de rebre una educació més completa i profunda que la dels guerrers. El polític ha de tenir curiositat intel·lectual, amor a la veritat, facilitat de comprensió, bona memòria, sentit musical, temperància i d'altres capacitats. Però el que és més important, haurà d'elevat-se fins a les idees pures, conèixer la justícia i el bé en si, separades de les seves còpies visibles en el món social, il·lusòries i confuses com són. Per això la seva educació ha d'incloure la matemàtica i la dialèctica. Però amb això encara no n'hi ha prou: un cop en possessió de les idees, ha de tornar "al fons de la cova" per governar, i això significa que ha d'aplicar les idees pures i eternes d'allà dalt a les ombres fugisseres i enganyoses que les imiten aquí a sota: haurà de tenir prudència, la virtut del jutge, un saber pràctic consistent a jutjar i valorar a partir de principis els casos concrets i el vaivé confús de les opinions humanes. Anomenarem aquest estament 'els magistrats'.

B. L'organització dels guerrers

Molt més coneguda que la qüestió de l'origen és la de l'organització del règim polític ideal. En síntesi pot dir-se que respon a un model estamental (semblant als règim d'Egipte o d'Esparta), conservador, amb una línia divisòria absoluta entre governants i governats i amb alguns elements de comunisme i feminisme molt polèmics en la seva època. Plató considera que és el model perfecte, la idea pura de l'estat just, respecte del qual els estats històrics només són còpies imperfectes (alguns més i alguns menys, però).

Un cop completada la formació de l'estat, Plató es desentén del poble. El poble es dedica exclusivament a satisfer les necessitats i plaers; hi trobem rics i pobres, però cadascú s'ocupa només dels seus afers socials, familiars i econòmics, sense prestar atenció a la cosa pública. L'estat tampoc s'ha d'ocupar d'ells, realment; ni de la seva educació professional i encara menys de la formació humana o política. De fet a partir del llibre III, es pot dir que la discussió ja només s'ocupa de la superestructura política (i de qüestions filosòfiques).

La classe dels guerrers es forma seleccionant els millors nens (i nenes), els qui tenen els dots naturals indicats, tant se val de quina classe provinguin. Plató argumenta que les dones també han de formar part d'aquesta classe, ja que, com mostra la naturalesa, són les femelles les que solen defensar les cries i lluiten amb tanta ferocitat com els mascles quan convé. Val a dir que aquesta posició era absolutament excèntrica en aquell moment històric i a Atenes en particular. Però per Plató no hi ha cap raó natural que impedeixi a la dona accedir a l'educació i ocupar els càrrecs més alts dins la *polis*.

L'estat s'ocupa de donar als guerrers instrucció militar, física i emocional amb les disciplines de la música i la gimnàstica, que respectivament eduquen l'element suau i violent del jove guerrer. La seva vida transcorre en campaments fora de la ciutat, on *tot és comú*. El primer tret que destaca en l'organització d'aquest cos és aquest comunisme: tot el que tenen és propietat de l'estat; no poden tenir i ni tan sols tocar diners ni propietats de cap mena, ni efectuar cap activitat lucrativa. Megen en comú i dormen en els seus campaments. La raó d'aquesta regla és que tan bon punt adquireixin alguna propietat, vetllaran més pels seus interessos que no pels de la comunitat; i tenint en compte que posseeixen la força armada de l'estat, aviat la utilitzarien per apropiat-se de les riqueses de l'estat en lloc d'usar-la per defensar-lo.

La segona regla, més extremada encara, prohibeix als guerrers casar-se, formar famílies i tenir fills propis. Aquest altre comunisme es justifica per la mateixa raó d'abans: qui té fills procura per ells abans que pel bé comú, és propens al nepotisme, i per afavorir la família es desviarà de la seva missió: defensar l'estat. Els magistrats evitaran això regulant les unions sexuals entre guerrers mitjançant un sorteig (fraudent) en què nois i noies s'aparellaran per tenir fills –el frau es fa per evitar enveges i gelosies i consisteix a manipular els resultats amb fins eugènics–. Els fills nascuts d'aquestes unions són immediatament sostrets per l'estat, que els confia a un cos de dides, de manera que mai arriben a conèixer els seus progenitors. Els guerrers consideren germans tots els de la seva edat, pares els de la generació anterior, i fills els de la posterior: tots plegats constitueixen una gran família comuna, sense cap interès particular que pugui temptar-los i fer que incompleixin les seves obligacions.

C. La justícia

Un cop enumerades les virtuts específiques de cada classe (l'autodomini del poble, el valor dels guerrers i la prudència dels magistrats), amb el seu humor habitual Sòcrates es pregunta on deu ser la justícia, perquè és evident que s'ha de trobar en el model ideal, si és perfecte. “Sense dubte ha de ser per aquí; tu mira bé i procura afinar-la, i si la veus primer, avisa'm”, diu a Glauco. La sorpresa és que, en acabat, resulta que allò que havien buscat amb tant d'esforç ho tenien davant dels ulls des del primer moment: el que fa que la *polis* sigui justa és precisament el que ha guiat la construcció de l'estat i ha distribuït els papers entre els seus habitants. Es tracta de la divisió del treball, del principi que “cadascú s'ha de dedicar al seu ofici sense immiscir-se en el dels altres”.

Ara bé, aquest principi té dues lectures: hi ha una divisió del treball *horitzontal* que consisteix a assignar a cada un l'ofici que més escaigui a les seves aptituds: que el més fort faci de pagès, que el més hàbil pels comptes faci de mercader, etc. –una divisió diguem-ne neutral–; però hi ha també una divisió *vertical*, de rang i responsabilitat, que a més de basar-se en els dots naturals requereix una educació, i que atorga els càrrecs superiors als que tenen capacitats superiors –una divisió ja no tan neutral–. Els oficis públics dels guerrers i els magistrats no estan oberts a tothom, i en això s'hi ha vist un rerefons d'elitisme aristocràtic comprensible en algú amb el pedigrí de Plató. Tanmateix aquest elitisme no és ni hereditari ni fruit exclusiu de la naturalesa, sinó basat en el principi del mèrit. Ben mirat, avui distribuïm així mateix les funcions públiques, i no per raons de llinatge (senyal distintiu de l'aristocràcia) ni per sorteig (marca característica de la democràcia).

Així doncs, la justícia consisteix en el principi que cadascú s'ha de limitar a les seves funcions sense interferir en les dels altres. No solament el pagès no ha de fer de ferrer ni de comerciant, sinó que no pot exercir cap funció pública en l'estat. Considerada en general, la justícia exigeix en primer lloc que el poble s'ocupi dels afers econòmics, de satisfer les necessitats naturals (de supervivència, de productes i recursos) i les socials (les comoditats de la vida civilitzada), i que no somiï a prendre les armes per defensar l'estat ni encara menys a governar-lo. En segon lloc, que els guardians es limitin a protegir l'estat dels enemics interiors i exteriors, però que no es dediquin als negocis ni governin. I finalment, que els magistrats governin i jutgin, però que no tinguin negocis ni facin la guerra.

Cada classe té una funció pròpia i una virtut específica: la del poble és l'*autodomini*, la submissió voluntària al govern dels savis i l'evitació de la desmesura en els desitjos i plaers; la dels guardians, el *coratge* davant els perills; i finalment la del governant, la *prudència* o saviesa pràctica. La *justícia* és el principi que manté el tot unit i harmònic i evita les extralimitacions de cada part fora dels límits assenyalats.

2. La injustícia (llibres VIII i IX)

A. Estat utòpic i estats històrics

Per contraposició, la injustícia serà la subversió d'aquest ordre. Però no qualsevol subversió, sinó en particular tot règim en què no governin els filòsofs. Per ordre de millor a pitjor, són injustos la *timarquia* (govern dels guerrers), l'*oligarquia* (govern dels rics), la *democràcia* (govern del poble) i la *tiranía*. En un mot, hi ha injustícia quan un cos que no té la capacitat ni formació per governar usurpa el govern. Això pot passar només en dos casos, tenint en compte que només hi ha tres classes en l'estat (el poble, els guerrers i els magistrats): quan els guerrers usurpen el poder i quan l'usurpa el poble. Però en aquest últim cas Plató distingeix tres règims,

basant-se en la composició heterogènia del poble: d'una banda hi trobem rics i pobres, que respectivament funden règims oligàrquics o democràtics, i d'altra banda hi trobem persones honestes, però també d'altres del tot infames, 'els abellots' que no produeixen res i són sangoneres per al rusc, delinqüents, mercenaris i sobretot els demagogs, que quan ocupen el poder imposen una tirania.

Aquesta classificació és sistemàtica, depèn de la definició de justícia i de la composició de la societat. Això vol dir que no hi pot haver més règims que aquests, llevat dels règims híbrids. A més, Plató deixa clara la diferència entre el model utòpic i aquests altres. El primer és difícil de situar: per una banda és un model, una idea intel·ligible, eterna i immutable que serveix de criteri per jutjar els altres, però per l'altra és l'objectiu últim de l'acció política (Plató mateix va intentar fer-lo real) i el considera realitzable. Alhora és un mite originari i l'horitzó utòpic del futur. Els altres, en canvi, són realitats del món sensible, històriques, inestables i contradictòries per naturalesa.

B. La història

La idea de justícia no solament aporta un criteri per classificar i ordenar jeràrquicament els règims sinó que també aporta una filosofia de la història. Els canvis polítics no són casuals, obeeixen a una llei inexorable que té dos caràcters essencials: la decadència i la polaritat. Segons la primera, cada canvi introdueix un règim pitjor que l'anterior: l'evolució històrica és regressiva, comença en un origen mític i esdevé timàrquic (per una mena de condemna del destí o l'atzar) quan els guerrers ocupen el poder i substitueixen la *saviesa* dels filòsofs pels *honors* i la glòria dels herois; més endavant degenera en una oligarquia quan els guerrers s'acomoden i tasten els plaers que brinda la *riquesa*; però d'aquest règim encara ordenat, però devastat per la discòrdia entre rics i pobres, sorgeix la democràcia quan el poble venç el partit oligàrquic i imposa la *igualtat* i la *llibertat*; finalment de l'anarquia democràtica neix inevitablement la tirania amb la seva seqüela de crims i *esclavitud*. Plató analitza aquestes transicions amb molt més detall, evidentment, però veu que la tendència històrica general és a decaure i això val com una llei. La visió històrica de Plató és pessimista, conservadora, l'antítesi de la idea de progrés, que concep el pas del temps com un avenç i una millora.

Segons el segon element, la polaritat, els canvis consisteixen a passar d'un extrem a l'altre. El principi de cada règim (que hem indicat en cursiva en el paràgraf anterior), allò que desitja amb més intensitat i de forma excloent, l'arrossega inevitablement a la desaparició i fa néixer un règim que idolatra el principi oposat. Vegem aquestes transicions segons els principis oposats de cada una (amb l'excepció del primer canvi, de l'aristocràcia a la timarquia, on no pot parlar-se de cap 'excés' en la saviesa dels reis filòsofs). (1) De la timarquia a l'oligarquia, es passa del principi de l'*honor* guanyat en la *guerra* i del *menyspreu per la vida* i el desig d'immortalitat, a l'amor pels *diners* amb *cobdícia*, que només poden florir en la *pau*. (2) De l'oligarquia amb la seva *desigualtat* social i econòmica, es passa a la democràcia amb la seva *igualtat* potser no econòmica però sí política (excloent, això sí, els esclaus i les dones). Finalment (3) de la democràcia a la tirania, es passa del principi de la *llibertat* anàrquica a l'*esclavitud* i a la submissió més horrible. Plató no ens informa de l'evolució posterior.

Tot i l'esquematisme de la teoria de Plató, podríem trobar-ne exemples en l'evolució històrica d'Occident sense forçar excessivament la realitat, si bé salvant diferències evidents. L'època mítica de formació dels pobles europeus en l'edat mitjana, amb aquells reis-savis que trobem en moltes tradicions, pot comparar-se amb l'estat utòpic. El feudalisme i sobretot la monarquia absoluta no s'allunya gaire de la timarquia (que Plató descriu seguint el model d'Esparta) amb el seu culte a l'honor i la guerra. L'estat liberal que posa fi a l'antic règim pot ser un bon exemple de la divisió social i la llibertat econòmica que Plató descriu com els elements distintius de l'oligarquia. La democràcia liberal, i sobretot els règims febles o "anàrquics" d'entreguerres no són un mal exemple de la demagògia, la igualtat i la llibertat sense ordre que troba Plató en aquest règim suïcida. I finalment les tiranies populistes del feixisme i el comunisme no s'allunyen gaire de la imatge del demagog i posterior tirà (el 'parricida') que acaba esclavitzant el pare que l'ha engendrat, el poble, després d'haver-lo seduït amb promeses de més llibertat i més riquesa.

Conclusió

Recordarem que el fil conductor de la *República* era la definició de justícia. Amb l'exposició d'aquesta virtut i del seu vici oposat s'havien de refutar els arguments de Glaucó i Adimant que és millor ser injust que ser just, ja que és feliç el qui pot gaudir impunement de tots els desitjos, i això només ho pot fer l'home més injust de tots, el tirà. En arribar al final del recorregut, un cop definit l'estat utòpic i del seu governant natural, el filòsof, i exposats els diferents règims injustos fins al pitjor de tots, la tirania, arriba l'hora de decidir la qüestió. S'han de posar cara per cara la vida del filòsof rei i la del tirà per comprovar quin dels dos és més feliç.

El filòsof governa sàviament sense cap altra ambició que el bé comú (més aviat anhela abandonar el poder per dedicar-se només al coneixement); ell ha vist no solament les ombres de la justícia, sinó la justícia en si i pot jutjar els afers humans amb saviesa; finalment viu entre amics que el respecten, i sobretot per ell no hi ha major felicitat que la contemplació del que és etern i perfecte. D'altra banda el tirà és esclau de la seva ambició de poder, viu obsedit de dia i de nits per la por al poble, que l'odia, i als seus lloctinents, que aspiren a matar-lo per ocupar el seu lloc; no pot fiar-se de ningú ni té amics entre els seus conciutadans; viu envoltat d'estranyes, d'assassins, estrangers mercenaris i esclaus alliberats, mentre que els seus amics i parents el menyspreen.

Davant d'un quadre així la resposta és evident: no hi ha ningú més desgraciat que el tirà, ni més feliç que el filòsof. Aquest té experiència de tots els plaers existents i tria en conseqüència els millors, que són els de la part superior de l'ànima, la part racional que li permet entrar en contacte amb el món intel·ligible. L'únic que aigualeix la seva felicitat és l'obligació de complir els deures de govern per als quals l'ha educat l'estat (l'obligació de tornar al fons de la cova per dirigir-la, mal que li pesi), perquè és la *polis* qui l'ha format i ell hi està en deute. Al contrari del que passa en els estats injustos, on el filòsof no deu res al públic, en el règim utòpic no es pot refugiar en les seves investigacions. Només al cap d'anys de dedicació a l'ofici públic podrà finalment ocupar-se del coneixement. Això no passa en cap altre estat, en els quals sí que es compleix la tesi que el just és el més desgraciat dels mortals, i on el filòsof viu marginat del tràfec social. Primer de tot, doncs, cal establir un règim just perquè els justos no es vegin menyspreats, i perquè el filòsof no pugui eludir el compromís amb la *polis*. Un cop en el govern, doncs, el règim es mantindrà permanentment.

5. Ètica

En l'ètica de Plató hi ressona l'eco de les doctrines pitagòriques, que consideren el cos la presó de l'ànima immortal, i que aquesta s'ha de purificar abans de tornar al seu lloc propi, al costat de la divinitat. El cos, amb els seus sentits que mantenen l'ànima orientada cap al món material, i amb les seves necessitats i apetits que l'encadenen al seu substrat animal, és el pol negatiu de la moralitat, mentre que l'ideal de perfecció anímica, que s'assoleix cultivant i enfortint la part racional, n'és el pol positiu. Per això Plató ha de destruir la presumpció de validesa del plaer sensual com a font de felicitat, i presentar arguments sòlids a favor d'un plaer superior, que no té a veure amb la satisfacció del cos, sinó amb la perfecció de l'ànima.

A. Els fins

Tota filosofia moral aborda aquestes dues qüestions: els fins de la conducta i els deures o virtuts (els estímuls i els frens), si bé atorga a cada una un pes específic diferent. Segons alguns filòsofs basta fixar en la ment d'una persona uns fins adequats perquè es conduïxi correctament en la vida. Segons d'altres, cal fixar primer uns límits a la conducta, i deixar que cadascú triï els fins que més li convinguin. Les ètiques eudemonistes de Plató, Aristòtil, Epicur, la moral teològica, l'utilitarisme i d'altres (que posen com a fi últim la felicitat), pertanyen al primer grup; les ètiques deontològiques dels estoics, Kant, Hare, Rawls i d'altres (que posen l'èmfasi en els deures), al segon.

El plaer sensual

Bona part de la crítica del plaer sensual descansa en l'anàlisi de la seva naturalesa. El plaer dels sentits no és independent del dolor; hi està inevitablement lligat, perquè justament consisteix en la satisfacció d'una necessitat o en la reducció d'un dolor. Són d'aquest tipus els plaers més intensos: els de la luxúria, el menjar i el beure, o del descans i el dormir quan estem cansats i morts de son, i d'altres que són inseparables d'una mancança prèvia i d'un estat mental d'urgència o neguit que ens empenyen a fer el que calgui per apaivagar-los. Però satisfer una necessitat no té res de positiu en si mateix: de fet, només hi ha plaer mentre dura el dolor, i s'acaba en el moment precís que se satisfà la necessitat. Confondre això amb el plaer positiu és fer-se'n una falsa imatge. D'aquest plaer *actiu* (que consisteix només en l'eliminació activa del dolor) l'ànima en treu solament un estat neutre de no-necessitat entre un dolor positiu i un plaer positiu; no és un estat pròpiament satisfactori. Però només poden confondre l'un amb l'altre els qui ignoren l'existència de plaers purs sense dolor, que són els que ens proporcionen la felicitat.

Però Plató encara amplia l'anàlisi de plaer introduint-hi la distinció entre plaers necessaris i no necessaris, dels quals n'hi ha de beneficiosos, i de perjudicials. Els primers s'han de satisfer perquè si no ens hi va la vida; els segons, tot i no ser necessaris, també en la mesura que ens siguin útils; dels tercers, però, n'hem d'estar allunyats perquè fan malbé el cos i la ment. Un exemple del primer és l'aliment; del segon, els condiments; i del tercer, els excessos i luxes en el menjar, el beure i el sexe. Els dos primers són productius i admissibles, mentre que els altres són malbaratadors i "contraris a tota norma". Ens assalten de nits, quan la raó dorm i afloren desitjos brutals "d'anar al llit amb la pròpia mare o amb qualsevol altre home, déu o bèstia; de cometre qualsevol crim, o de no abstenir-se de cap menjar." En despertar, la raó, la millor part de nosaltres, recupera el domini i controla els apetits. Alguns, però, són els seus esclaus: és el cas de l'home tirànic i desenfrenat.

Per acabar, aquells plaers més intensos, els del cos, són els principals responsables que l'ànima no arrenqui el vol cap a objectius més elevats; la desvien del camí cap a la perfecció i acaba corrompent-se un cop la part concupiscible usurpa la funció rectora de la raó. Així explica Plató el fenomen de l'*akràsia*, de la persona incontinent, o feblesa de la voluntat. Quan la part concupiscible senyoreja damunt les altres, la persona sol actuar malament o injustament, per exemple pot perjudicant-se ella mateixa o a d'altres encara que sàpiga que fa un mal, però no pot evitar-ho per més que ho intenti. Contra l'intel·lectualisme de Sòcrates, que creia que el mal només és la ignorància del bé i que ningú actua malament sabent que ho fa, Plató reconeix la realitat de l'*akràsia*, que es manifesta quan els apetits superen en força la voluntat racional amb la complicitat de la part irascible.

Plaers superiors

Però també hi ha altres plaers no ‘actius’—fins i tot plaers dels sentits com els de l’oïda o l’olfacte— que produeixen sensacions agradables sense néixer de cap necessitat, i per això mateix són més duradors. D’entre aquests altres plaers destaquen els de la part intel·ligent de l’ànima: els que deriven del coneixement, la noblesa de caràcter i la contemplació estètica. I aquests plaers són superiors als de la part concupiscible, si no més perquè són saludables a la part racional, que és la millor, i no afebleixen el domini de l’ànima sobre si mateixa. A més a més, són més plaents que els altres. Per demostrar-ho, Plató fa servir un argument que trobarem també en Mill: per decidir quin plaer és superior, se n’ha de tenir experiència de tots. I només el filòsof pot exhibir aquesta experiència completa de plaers dels sentits, del coratge i de l’enteniment. Ni l’amant de plaers sensuals ni l’amant d’honors no tenen experiència del coneixement ni de les recompenses d’una ment cultivada. Per tant, s’ha d’acordar més validesa a l’experiència d’aquell, i el seu judici ha de prevaler sobre el judici d’aquests.

El bé i el plaer

Tanmateix l’essencial no és el plaer, que tan sols és un element subjectiu, motivacional, que pot inclinar la voluntat d’un individu en un sentit o l’altre segons les eleccions que prengui. En els llibres centrals de la *República* Plató aborda la clau del sistema, el bé. L’essencial és que la realitat del bé és objectiva, no subjectiva. Hi ha un valor absolut, immutable i etern, el bé, l’ànchora on s’aferra la raó per no ser arrossegada per les inclinacions, que només són ombres seves. L’ètica de Plató és objectivista: hi ha una garantia de la moralitat que és el bé, que actua tant sobre l’enteniment, manifestant-se-li com un objecte de coneixement i com la primera causa de tot; com sobre la voluntat, exercint sobre ella un poder d’atracció que l’allunya de falsos ídols. El bé definitivament apuntala el seu sistema filosòfic oferint un principi últim a la metafísica, l’epistemologia i la moral. Així evita el possible biaix convencionalista que encara amenaçava l’ètica de Sòcrates, i el relativisme que soscava la dels sofistes.

En conclusió, no hi pot haver una moral basada en el plaer sensible per les tres raons aludides: aquests plaers són inseparables del dolor (qui vol l’un ha de patir l’altre), i una aparença del plaer pur; són propensos a l’excés i aleshores són perjudicials, i afebleixen la voluntat en la seva funció de dirigir l’ànima. A més, no es poden fundar normes universals sobre ells perquè són relatius a l’estat de necessitat o del subjecte: aquest estat és l’únic que fa apreciable l’objecte que elimina el dolor. En acabat, deixa de tenir tot interès. Al costat del bé, permanent i afí a la part racional, és merament un *faute de mieux* per als qui no l’han conegut.

B. Les virtuts

Les virtuts polítiques

En el Llibre IV, en plena recerca de la justícia “en lletres grans” (en la societat), Sòcrates elabora una teoria sistemàtica de les virtuts basant-se en la divisió de l’estat en tres classes: el poble, els guerrers i els magistrats. Posat que hi ha tres classes, hi ha d’haver tres principis que regeixin la conducta adequada de cada una. La virtut dels magistrats és la prudència, un coneixement no sols teòric, també pràctic (consistent a aplicar la regla al cas concret), que s’ocupa del bé comú de l’estat, no pas del d’una part. L’estat sencer serà prudent si ho són els qui el governen. En segon lloc, la virtut dels guerrers és el valor; i l’estat serà valent si ho són els qui l’han de defensar. “El valor és, en certa manera, una mena de conservació”, com un tint que conserva en el teixit de l’ànima del guerrer el color de les idees que l’estat els ha inculcat; i les conserva de manera que no les poden esborrar ni els afalacs ni les amenaces ni els perills. Es tracta d’idees sobre allò que s’ha de témer i no s’ha de témer; en particular, s’ha de témer més el deshonor, la covardia i la traïció, que no la mort i el dolor físic.

En arribar a la virtut del poble, però, Plató l’aborda de forma diferent. No és que el poble hagi de tenir una virtut específica com els altres estaments. Més aviat la tercera virtut, l’autodomini, afecta totes les parts, i sobretot la que mana i la que obeeix. L’autodomini és una espècie d’acord pel qual una part es compromet a obeir i l’altra a manar; vol dir que hi ha una part superior i una d’inferior, i que aquella ha de governar aquesta. L’autodomini és “una coincidència entre governants i governats sobre qui ha de governar”, afirmació que gairebé equival a establir un principi contractualista en l’estat, si més no un contracte d’aquells no explícit i sense realitat històrica, només teòrica. Però tampoc no s’ha de passar per alt aquest fet de l’obediència consentida del poble.

En acabat de relacionar les virtuts amb cada part de l'estat, arriba la definició de justícia com el principi que manté units tots els cossos de l'estat: el principi que “cadascú s'ha de dedicar al seu ofici sense immiscir-se en el dels altres”, que ja regia des de bon començament en la formació de l'estat. La justícia és la condició necessària perquè neixin i es desenvolupin les altres virtuts; perquè la justícia fa que el governant només governi amb vista al bé comú (el fa ser prudent), que el guerrer només s'ocupi de la defensa de l'estat sense deixar-se intimidar ni seduir per res (i això el fa ser valent), i finalment que el poble accepti de bon grat el poder benèvol que el governa (i això el fa ser moderat).

Les virtuts personals

Un cop establert el nombre i la definició de les virtuts polítiques, es pot passar “a la lletra menuda” de l'individu. Això és fàcil perquè la persona també està constituïda per tres principis: la raó, la còlera i els apetits; o part racional (que fa de guia), part irascible (auxiliar de la raó i fre dels desitjos) i part concupiscible (que actua de motor). En vista de l'analogia entre l'ànima i la *polis*, Plató pot reescriure les definicions anteriors en el context de l'ànima individual. L'ànima en conjunt serà prudent, coratjosa i moderada si la raó és prudent, la part irascible és coratjosa, i la part concupiscible modera els seus apetits segons les exigències de la raó. Finalment, serà justa si cada part es limita a la seva funció. Del conjunt neix la salut o “harmonia”, la perfecció interna de l'ànima, que és la idea platònica de la felicitat. L'important no és l'activitat que es faci, sinó que la raó en sigui el principi rector: qualsevol dedicació o activitat (els negocis, els afers amorosos, la defensa, el govern) pot ser bona sempre que es faci amb vista a la perfecció i harmonia interna de l'ànima; i pot ser dolenta si la destrueix.

De la mateixa manera que en l'estat just impera la prudència i l'harmonia i en els estats injustos el contrari d'això, també en l'ànima justa dominen les virtuts sobre els vicis i en la injusta ho fan aquests. A cada forma d'estat li correspon un tipus d'ànima, per raó de l'íntima correlació existent entre l'ànima individual i l'estat. A l'aristocràcia li correspon l'ànima prudent, coratjosa moderada i justa; a la timarquia, l'home irascible i violent; a l'oligarquia, l'avar de riqueses; a la democràcia, l'home displicent i enemic de tota autoritat, i finalment a la tirania, l'esclau de dels seus apetits.

(Miquel Costa, *Història de la filosofia*)