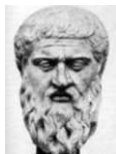


PLATÓN



Biografía (- 428 a - 347)

Os primeiros anos

Platón naceu en Atenas, (ou en Egina, segundo outros, seguindo a Favorino), probabelmente no ano 428 ou no 427 a. c. de familia pertencente á aristocracia ateniense, que se reclamaba descendente de Solón por liña directa. O seu verdadeiro nome era Aristocles, e disque foi chamado Platón polo amplo dos seus lombos, segundo recolle Dióxenes Laercio na súa "Vida dos filósofos ilustres", anécdota que foi posta en interdito. Os pais de Platón foron Aristón e Perictione, quen tiveron outros dous fillos, Adimanto e Glaucón, (que aparecerán ámbolos dous como interlocutores de Sócrates na República), e unha filla, chamada Potone.

Trala morte do seu pai, sendo neno Platón, a súa nai contraeu novas nupcias con Pírilampo, amigo de Pericles, correndo a educación de Platón ao seu cargo, polo que se supón que Platón puido recibir un ensino propio das tradicións democráticas do réxime de Pericles.



En todo caso, Platón recibiu a educación propia dun mozo ateniense ben situado, necesaria para dedicarse de cheo á vida política, como correspondía a alguén da súa posición. Segundo Dióxenes Laercio chegou a escribir poemas e traxedias na súa mocidade, aínda que non poidamos aseguralo. Tamén se di que foi discípulo do heracliteano Cratilo, noticia esta que tampouco parece posíbel confirmar. A vocación política de Platón está constatada, sen embargo, polas súas propias declaracións, na coñecida carta VII; pero a súa realización viuse frustrada pola participación de dous parentes seus, Cármenes e Crítias, na tiranía imposta por Esparta logo da guerra do Peloponeso, coñecida como a dos Trinta Tiranos, e que exerceu un represión violenta e encarnizada contra os líderes da democracia. Sen embargo, o interese político non o abandonara nunca, e verase reflectido nunha das súas obras cume, a República.

A influencia de Sócrates

No ano 407, á idade de vinte anos, coñeceu a Sócrates, quedando admirado pola personalidade e o discurso de Sócrates, admiración que lle acompañará toda a vida e que marcará o devir filosófico de Platón. Non parece probábel que Platón mantivese unha relación moi intensa co que considerou o seu mestre, se entendemos o termo relación no seu sentido máis persoal; si é certo que entendida no seu sentido máis teórico houbou, e dunha intensidade que raia na dependencia. Pero tamén sobre a súa relación con Sócrates hai posicións contraditorias. O que non estivese presente na morte de Sócrates fixo pensar que non pertencía ao círculo íntimo de amigos de Sócrates; sen embargo, parece que si se ofreceu como aval da multa que presumiblemente a Asemblea impoñería a Sócrates, antes de que cambiase a súa decisión pola condena a morte.

Primeiras viaxes

No ano 399, trala morte de Sócrates, Platón abandonou Atenas e instalouse en Megara, onde residía o filósofo Euclides, quen fundara unha escola socrática nesa cidade. Posteriormente parece que realizou viaxes por Exipto e estivo en Cirene, (noticias ambas, aínda que probábeis, difíciles de contrastar, xa que Platón non se referiu nunca a tales viaxes, polo que tamén é probábel que logo dunha breve estadía en Megara regresase a Atenas) indo posteriormente a Italia, onde coñecería a Arquitas de Tarento, quen dirixía unha sociedade pitagórica, e con quen trabou amizade.

Convidado á Corte de Dionisio I, en Siracusa, fíxose amigo de Dión, que era cuñado de Dionisio, e con quen concibiú a idea de poñer en marcha certas ideas políticas sobre o bo goberno (ao parecer, as expostas logo na República) que requirían a colaboración de Dionisio. Disque as condicións da Corte non eran as mellores para emprender tales proxectos, exercendo Dionisio como tirano de Siracusa; irritado pola franqueza de Platón, segundo a tradición, retívoo prisioneiro ou fíxoo vender como escravo en Egina, entón inimiga de Atenas, sendo rescatado finalmente por un concidadán que o devolveu libre a Atenas.

A Academia

Unha vez en Atenas, no ano 388-387, fundou unha escola filosófica, a Academia, nome que recibiu por acharse preto do santuario dedicado ao heroe Academos. A Academia de Platón, se a comparamos cos centros de estudo modernos, podemos dicir que foi unha especie de "Universidade" na que se estudaban todo tipo de ciencias, como as matemáticas (da importancia que concedía Platón aos estudos matemáticos dá conta a lenda que rezaba na fronte da Academia: "que ninguén entre aquí que non saiba matemáticas"), a astronomía, ou a física, ademais dos outros saberes filosóficos e, disque, cunha organización similar á das escolas pitagóricas, o que puido comportar un certo carácter secreto, ou misterioso, dalgunhas das doutrinas alí ensinadas. A Academia continuará ininterrompidamente a súa actividade ao longo dos séculos, pasando por distintas fases ideolóxicas, ata que Xustiniano decreta o seu peche no ano 529 da nosa era.



Últimas viaxes

No ano 369 emprende unha segunda viaxe a Siracusa, convidado por Dión, esta vez á Corte de Dionisio II, fillo de Dionisio I, co obxectivo de facerse cargo da súa educación; pero os resultados non foron mellores que co seu pai; tras algunhas dificultades (disque estaba en situación de semi-prisión) consegue abandonar Siracusa e regresar a Atenas. Tamén Dión tivo que refuxiarse en Atenas por inimidade con Dionisio I, onde continuará a amizade con Platón. Uns anos despois, no 361, e a pedimento de Dionisio II, volve a realizar unha terceira viaxe a Siracusa, fracasando igual que nas ocasións anteriores, e regresando a Atenas no ano 360 onde continuou as súas actividades na Academia, sendo gando progresivamente pola decepción e o pesimismo, o que se reflicte nas súas últimas obras, ata a súa morte no ano 348-347.

Obras

Platón elixe o diálogo como forma de expresión do seu pensamento; talvez como homenaxe ao seu mestre Sócrates a quen, polo demais, converte en interlocutor de practicamente todos eles; ou talvez polo influxo da súa época, na que o diálogo era unha das formas habituais de expresión filosófica. A súa obra pódese dividir en varios períodos, segundo distintos criterios, sendo unha das clasificacións máis aceptadas a cronolóxica:

1. Diálogos de mocidade (dos 28 aos 38 anos) (399-389)

Os diálogos de mocidade están dominados polos temas de carácter socrático, e neles Platón mantense fiel ao ensinado por Sócrates. Son desta época as viaxes a Megara, Cirene, Exipto e Italia.

- - Apoloxía de Sócrates (o coñecido retrato socrático do mozo Platón)
- - Critón (Sócrates no cárcere sobre problemas cívicos)
- - Laques (O valor)
- - Lise (A amizade)
- - Cármides (A temperanza)
- - Eutifrón (A Piedade)
- - Ión (A poesía como don divino)

- - Protágoras (É ensinábel a virtude?) (Hai unha versión bilingüe grego/español desta obra en internet, nas páxinas do Proyecto Filosofía en español, pero necesitarás instalar a fonte grega para poder vela correctamente, que atoparás o comezo da tradución).

2. Diálogos de transición (dos 38 aos 41 anos) (389-385)

Neste período Platón verte nos seus diálogos algunhas opinións que non podemos considerar estritamente socráticas, comezando a introducir elementos da súa propia colleita, algúns dos cales apuntan xa cara á teoría das Ideas. Ten lugar nesta época o primeira viaxe a Siracusa (Sicilia) á corte de Dionisio primeiro e a amizade con Dión. O obxecto da viaxe fracasa, sendo vendido por Dionisio como escravo en Egina e rescatado por un concidadán.

- - Gorgias (Sobre retórica e política)
- - Crátilo (Sobre a significación das palabras)
- - Hippias maior e Menor (Sobre a beleza o primeiro, e sobre a verdade do segundo)
- - Hippias maior e Menor (Sobre a beleza o primeiro, e sobre a verdade do segundo)
- - Menón (¿É ensinábel a virtude?)
- - Meneceno (parodia sobre as oracións fúnebres, segundo algúns estudosos da obra de Platón)

3. Diálogos de madurez (dos 41 aos 56 anos) (386-370)

Nestas obras atopamos xa o pensamento de Platón en toda a súa propia dimensión. A influencia de Sócrates é mínima, e o pensamento que expresa nos diálogos responde estritamente ao pensamento de Platón. A súa actividade céntrase fundamentalmente na Academia en Atenas.

- - Fedón (Sobre a inmortalidade da alma, o último día de Sócrates en prisión)
- - Banquete (Sobre o amor)
- - República (Sobre política e outros asuntos: metafísicos, gnoseolóxicos, etc.)
- - Fedro (Sobre o amor, a beleza e o destino da alma)

4. Diálogos críticos e de vellez (dos 56 aos 78 anos) (370-347)

a) (369-362, dos 56 aos 63 anos): Revisión crítica da teoría da Ideas e dalgúns das súas consecuencias, aínda que iso non signifique que sexan abandonadas. Segundo (369) e terceiro (361) viaxe a Italia á corte de Dionisio II, quen ao pouco tempo rexeitou a súa educación.

- - Parménides (Crítica da teoría das ideas)
- - Teeteto (Sobre o coñecemento)
- - Sofista (Linguaxe, retórica e coñecementos)
- - Político (Sobre política e filosofía)

b) (361-347, dos 64 aos 78 anos): Crecente pesimismo de Platón, se nos atemos ao contido das súas obras últimas, que xa na fase crítica parecían inclinarse cara ao predominio dos elementos místico-relixiosos e pitagorizantes do seu pensamento.

- - Filebo (O pracer e o ben)
- - Timeo (Cosmoloxía)
- - Critias (Descrición da antiga Atenas, mito Atlántida...)
- - As Leis (A cidade ideal, revisión pesimista da República)
- - Carta VII (nesta carta Platón preséntanos a súa coñecida e breve autobiografía)

A FILOSOFÍA DE PLATÓN

1. A Teoría das Ideas

- 1.1. A Teoría das Ideas
- 1.2. A revisión crítica da Teoría das Ideas

2. Cosmoloxía

3. Antropoloxía e psicoloxía

- 3.1. A alma na tradición grega e en Platón
- 3.2. A inmortalidade da alma no "Menón"
- 3.3. A inmortalidade e simplicidade da alma no "Fedón"
- 3.4. A inmortalidade da alma no "Fedro"
- 3.5. A alma na "República" e no "Timeo"

4. Teoría do coñecemento

- 4.1. A análise do coñecemento en Platón
- 4.2. A teoría platónica do coñecemento

5. Sociedade e política

- 5.1. A natureza social do ser humano
- 5.2. As clases sociais na República
- 5.3. A educación e o goberno na República

e 6. Ética

1. A TEORÍA DAS IDEAS

1.1. A Teoría das Ideas

A teoría das Ideas representa o núcleo da filosofía platónica, o eixe a través do cal se artella todo o seu pensamento. Non se atopa formulada como tal en ningunha das súas obras, senón que se expón desde diferentes aspectos e en relación con temas distintos en varias das súas obras de madurez como a "República", o "Fedón" e o "Fedro". Polo xeral considérase que a teoría das Ideas é propiamente unha teoría platónica, malia que varios estudosos de Platón, como Burnet ou Taylor, defenderan a tese de que Platón tomouna directamente de Sócrates. Posteriormente, os estudos de D. Ross, entre outros, puxeron de manifesto as insuficiencias de dita atribución, apoiando así a interpretación máis xeralmente aceptada.

A formulación tradicional

Tradicionalmente interpretouse a teoría das Ideas da seguinte maneira: Platón distingue dous modos de realidade, unha, á que chama intelixíbel, e outra á que chama sensíbel. A realidade intelixíbel, á que denomina "Idea", ten as características de ser inmaterial, eterna, (non-xerada e indestrutíbel, pois), sendo, polo tanto, allea ao cambio. Esta realidade constitúe o modelo ou arquetipo da outra realidade, a sensíbel, constituída polo que ordinariamente chamamos " cousas", e que ten as características de ser material, corruptíbel, (sometida ao cambio, isto é, á xeración e á destrución), e que resulta non ser máis que unha copia da realidade intelixíbel.

A primeira forma de realidade, constituída polas Ideas, representaría o verdadeiro ser, mentres que da segunda forma de realidade, as realidades materiais ou "cousas", atopándose nun devir constante, nunca poderá dicirse delas que verdadeiramente son. Ademais, só a Idea é susceptíbel dun verdadeiro coñecemento ou "episteme", mentres que a realidade sensíbel, as cousas, só son susceptíbeis de opinión ou "doxa". Da forma na que Platón se refire ás Ideas en

varias das súas obras como no "Fedón" (a alma contempla, antes da súa unión co corpo, as Ideas) ou no "Timeo" (o Demiurgo modela a materia aténdose ao modelo das Ideas), así como da afirmación aristotélica na "Metafísica" segundo a cal Platón "separou" as Ideas das cousas, adoita formar parte desta presentación tradicional da teoría das Ideas a afirmación da separación ("khorismós") entre o sensíbel e o intelixíbel como unha característica propia dela.

O dualismo sensíbel/intelixíbel

Unha das primeiras consecuencias que se extraeu desta presentación tradicional da teoría das Ideas foi, pois, a "separación" entre a realidade intelixíbel, chamada tamén mundo intelixíbel ("kósmos noetós") e a realidade sensíbel ou mundo visíbel ("kósmos horatós"), que aboca á filosofía platónica a un dualismo que será fonte de numerosos problemas para o mantemento da teoría, e que Aristóteles sinalará como un dos obstáculos fundamentais para a súa aceptación.

O intelixíbel

No que fai ás Ideas, na medida na que son o termo da definición universal representan as "esencias" dos obxectos de coñecemento, é dicir, aquilo que está comprendido no concepto; pero coa particularidade de que non se pode confundir co concepto, polo que as Ideas platónicas non son contidos mentais, senón obxectos aos que se refiren os contidos mentais designados polo concepto, e que expresamos a través da linguaxe. Eses obxectos ou "esencias" subsisten independentemente de que sexan ou non pensados, son algo distinto do pensamento, e en canto tales gozan dunhas características similares ás do ser parmenídeo. As Ideas son únicas, eternas e inmutábeis e, á igual que o ser de Parménides, non poden ser obxecto de coñecemento sensíbel, senón soamente cognoscíbeis pola razón. Non sendo obxecto da sensibilidade, non poden ser materiais. E sen embargo Platón insiste en que son entidades que teñen unha existencia real e independente tanto do suxeito que as pensa como do obxecto do que son esencia, dotándoas así dun carácter transcendente. Ademais, as Ideas son o modelo ou o arquetipo das cousas, polo que a realidade sensíbel é o resultado da copia ou imitación das Ideas. Para os filósofos pluralistas a relación existente entre o ser e o mundo tal como nós o percibimos era o produto da mestura e da separación dos elementos orixinais (os catro elementos de Empédocles, as sementes de Anaxágoras ou os átomos de Demócrito); tamén Platón deberá explicar cal é a relación entre ese ser inmutábel e a realidade sometida ao cambio, é dicir entre as Ideas e as cousas. Esa relación é explicada como imitación ou como participación: as cousas imitan ás Ideas, ou participan das Ideas.

O sensíbel

Pola súa banda a realidade sensíbel caracterízase por estar sometida ao cambio, á mobilidade, á xeración e á corrupción. O chamado problema do cambio conduce a Platón a buscar unha solución que garda paralelismos importantes coa proposta polos filósofos pluralistas: seguindo a Parménides hai que recoñecer a necesaria inmutabilidade do ser, pero o mundo sensíbel non se pode ver reducido a unha mera ilusión. Aínda que o seu grao de realidade non poida compararse ao das Ideas ha de ter algunha consistencia, e non pode ser asimilado simplemente á nada. É dubidoso que podamos atribuír a Platón a intención de degradar a realidade sensíbel ata o punto de considerala unha mera ilusión. A teoría das Ideas pretende solucionar, entre outros, o problema da unidade na diversidade, e explicar de que forma un elemento común a todos os obxectos da mesma clase, a súa esencia, pode ser real; parece claro que a afirmación da realidade das Ideas non pode pasar pola negación de toda realidade ás cousas.

1.2. A revisión crítica da Teoría das Ideas

Nos diálogos de vellez, especialmente nos chamados diálogos críticos e, entre eles, no "Parménides", un diálogo no que Sócrates e Parménides conversan sobre distintos problemas filosóficos, Platón revisa a teoría das Ideas, especialmente no referente á relación das Ideas coas cousas e ás clases de Ideas, así como as relacións que poida haber entre elas. Polo que respecta á relación entre as Ideas e as cousas expón Platón dúas formas de relación: a imitación e a participación. A semellanza mutua que existe entre os obxectos é o resultado da imitación dun modelo que permanece el mesmo inmutábel; di Sócrates, case ao comezo do diálogo, pero tal afirmación expón, di Parménides, un problema que non parece de pouca importancia: se iso é así, entón a semellanza que existe entre os obxectos da mesma clase e o modelo que imitan deberá ter pola súa vez a súa razón explicativa nun terceiro modelo ao que imiten tanto a Idea como as cousas; e este argumento poderíase realizar indefinidamente, xa que sempre necesitaríamos recorrer a un terceiro modelo explicativo das sucesivas semellanzas que van aparecendo (é o argumento coñecido como o do "terceiro home"). Que ocorre se en lugar de imitación falamos de participación? Os problemas non parecen desaparecer, senón multiplicarse: Participan as cousas de toda a Idea ou só dunha parte dela?

No primeiro caso tería que haber tantas Ideas como cousas, o que contradí a non multiplicidade de Ideas; no segundo caso as cousas participarían só dunha parte da Idea, o que tamén contradí os principios da indivisibilidade das Ideas. No transcurso da discusión Sócrates é incapaz de solucionar os problemas que lle expón Parménides, pero resístese a abandonar a teoría das Ideas. De feito Platón non a abandonará nunca. Outra cuestión que se discute é a de se existen Ideas de todas as cousas ou só dos obxectos ou realidades nobres; Sócrates volve a recoñecer o absurdo que parece afirmar que existen Ideas de cousas innobres e abxectas, como o pelo e cousas así, pero tampouco está disposto a renunciar á súa teoría: parece que ten que haber Ideas de todas as cousas e que dalgunha maneira eses obxectos universais, as esenciais, han de ser reais e han de existir.

A xerarquización das Ideas

As Ideas, polo demais, están xerarquizadas. O primeiro rango correspóndelle á Idea de Ben, tal como nolo presenta Platón na "República", aínda que noutros diálogos ocupará o seu lugar o Un, (no "Parménides"), a Beleza, (no "Banquete"), ou o Ser, (no "Sofista"), que representan o máximo grao de realidade, sendo esta a causa de todo o que existe. A seguir virían as Ideas dos obxectos éticos e estéticos, seguida das Ideas dos obxectos matemáticos e finalmente das Ideas das cousas. Platón intenta tamén establecer unha certa comunicación entre as Ideas e, segundo Aristóteles, terminou por identificar as Ideas cos números, identificación da que si temos constancia que realizaron os continuadores da actividade platónica na Academia.

A orixe da Teoría das Ideas

Cal é a xénese da teoría das Ideas? Descartada a hipótese de que Platón a tomase tal cal de Sócrates, como vimos anteriormente, podemos distinguir dúas correntes de influencia na elaboración da teoría das Ideas. Por unha parte, os ensinamentos socráticos, centrados na busca da definición universal, apuntaron a necesidade de destacar o elemento común entre todos os obxectos da mesma clase. Ese obxecto común ou termo do coñecemento, que en Sócrates non deixaba de ser un termo lingüístico, é convertido por Platón en algo independente do coñecemento e da linguaxe: da afirmación da necesaria realidade dese obxecto común Platón conclúe que debe existir independentemente da mente que o concibe, e chámalo Idea. Por outra parte, as investigacións dos filósofos anteriores, tanto das escolas xónicas como das escolas itálicas, puxeran de manifesto tamén a necesidade de recoñecer a unidade na diversidade, a través da busca do arkhé. A preocupación socrática, limitada estritamente aos obxectos éticos, é estendida por Platón á investigación dos obxectos naturais: do mesmo modo que debe existir unha definición universal de "virtude", ha de existir unha definición universal de todos e cada un dos compoñentes da realidade. Xa que Platón fai do termo desa definición universal unha Idea, unha realidade subsistente, acaba por postulala detrás dos obxectos éticos e dos obxectos naturais.

A Teoría das Ideas no pensamento de Platón

Nos primeiros diálogos non achamos nada que nos poida suxerir que Platón estivese en posesión da teoría das Ideas. O discurso socrático nestes diálogos está orientado cara a busca dunha definición da virtude, tendo unha intencionalidade fundamentalmente ética. Nos diálogos de transición si que atopamos algúns elementos que parecen orientar o pensamento de Platón cara a dita teoría, como pode ser a formulación da teoría da reminiscencia no "Menón". Pola contra, si que atopamos esa formulación nos diálogos de madurez: "Fedón", "Fedro", "República" e "Banquete", nos que, a raíz de distintos temas, Platón presenta a teoría das Ideas apoiándose en explicacións figuradas que veñen recolleitas nos máis coñecidos mitos de Platón. No devandito período podemos destacar unha intención gnoseolóxica compatíbel coa intención ontolóxica coa que xeralmente se identifica a teoría das Ideas, é dicir, co que poderíamos chamar a metafísica platónica. E aínda que no período de vellez Platón adopta unha actitude crítica coa teoría das Ideas non parece que a abandonara nunca.

2. COSMOLOXÍA

No "Timeo", unha das obras escritas no período de vellez, exponnos Platón a súa cosmoxía, inspirada, como o resto das súas grandes concepcións, na Teoría das Ideas. A partir delas o Demiurgo modela a materia e dá lugar así á constitución do noso universo. O Timeo é unha das obras de vellez de Platón na que atopamos exposta por primeira vez, sen embargo, a súa cosmoxía. A obra comeza cunha referencia ao mito da Atlántida (que será completado e desenvolvido no Crítias).

A cosmoxía no Timeo



A seguir pasa a expoñer a súa cosmoxía, á que seguen numerosas consideracións sobre a alma do mundo, o tempo, o lugar, as clases de seres vivos e a análise das diversas características dos corpos, entre outras. Timeo, que é presentado como coñecedor das ciencias da natureza, particularmente da astronomía, e orixinario das rexións itálicas nas que se desenvolvera o pitagorismo, é o encargado de expoñer o pensamento de Platón. A cosmoxía que nos presenta está baseada na teoría das Ideas. Antes de comezar a súa exposición faise a pregunta seguinte: En que consiste o que existe sempre e o que cambia sempre? O que existe sempre son as Ideas, e o que cambia sempre é o universo, a natureza; xa que só hai ciencia do inmutábel, non pode haber estritamente falando ciencia da natureza,

senón soamente simples conxecturas ou explicacións probábeis acerca dela. Estamos, pois, diante dunha explicación verosímil, polo que non debemos atribuír literalmente a todas as afirmacións o carácter de reflectir obxectivamente o pensamento de Platón sobre o tema.

Os elementos da explicación cosmolóxica

Os elementos fundamentais que interveñen na explicación cosmolóxica son, pois, as Ideas e a materia, ás que hai que engadir o Demiurgo, (especie de semideus artesán do universo, e a súa causa eficiente), e o baleiro, necesario para explicar o movemento. Simplificando as explicacións, sempre alegóricas, de Platón poderíamos resumir o seu pensamento da seguinte maneira: as Ideas, que existen eternamente nalgún lugar, son contempladas polo Demiurgo quen, admirado pola súa perfección e beleza pretende trasladalas á materia, que se acha sumida no caos e a desorde, sometida como está ao movemento. Tomando como modelo esa perfección e beleza das Ideas o Demiurgo modela a materia, introducindo no seu orixinario caos e desorde, a orde: a beleza e a harmonía. O Demiurgo é presentado por Platón como un ser bondadoso cuxa intención é a de facer participar á materia da bondade e perfección das Ideas, polo que ha de supoñerse que o mundo resultante é o mellor dos mundos posíbeis. As imperfeccións do mesmo non son atribuíbeis ao Demiurgo, senón ás características propias da imperfección da materia. Polo demais, non debemos concibir o Demiurgo como un deus creador, posto que traballa sobre materiais xa preexistentes.

O cosmos como animal eterno

No centro do mundo o Demiurgo colocou unha alma que se estende por todas partes polo universo, alma que creou a partir da combinación das Ideas e da existencia divisíbel do devir, das cousas sensíbeis, pero tamén do Mesmo e o Outro, gozando xa que logo dunha realidade intermedia. As almas inmortais son formadas tamén polo demiurgo a partir dunha composición similar á da alma cósmica, polo que tanto unhas como a outra participan dos dous mundos. O cosmos vese convertido así nun animal eterno.

Parece ser, pois, que a intención de Platón é a de insistir, fronte ás teorías mecanicistas de Demócrito, por exemplo, fronte a un universo caótico e sen ningunha finalidade, na visión dun cosmos ordenado seguindo os ditados da intelixencia. A actuación do Demiurgo está sometida, pois, a un fin: trasladar a orde do mundo das Ideas á materia, ofrecéndonos así unha explicación finalista, teleolóxica, do universo.

3. ANTROPOLOXÍA E PSICOLOXÍA

3.1. Antropoloxía e psicoloxía: a alma na tradición grega e en Platón

A concepción do ser humano en Platón está tamén inspirada na teoría das Ideas. O ser humano é o resultado dunha unión "accidental" entre a alma, inmortal, e o corpo, material e corruptíbel, dúas realidades distintas que se atopan unidas nun só ser de modo provisional, de tal xeito que o máis propiamente humano que hai no ser humano é a súa alma, á que lle corresponde a función de gobernar, dirixir, a vida humana. Tanto a concepción da alma como a das súas funcións en relación co corpo sufrirán diversas modificacións ao longo da obra de Platón, aínda que sempre se manterá a afirmación da súa unión accidental.

A alma na tradición grega

A idea de que existe unha alma (psyche), non obstante, non é en absoluto orixinal de Platón. Tanto a tradición cultural grega como a doutras moitas culturas da época dan por suposto a existencia da "alma", e o termo que utilizan para referirse a ela significa primordialmente "principio vital", entendendo por iso, xa que logo, unha sorte de potencia ou capacidade que dá a vida aos seres. Parece obvio, pois, que todo ser vivo ha de posuír ese principio vital, ou "alma", por definición. Na tradición grega o tema da existencia da alma non representa, pois, ningún problema, desde esa perspectiva. Na tradición homérica, por exemplo, atopamos referencias non só á alma, senón tamén a unha vida posterior á morte; aínda que esta vida posterior non pase de ser unha imaxe fantasmal da vida plena sobre a terra, que se cambiaría de novo gustosamente, si se puidera, pola vida terrestre. Tampouco parece haber nada superior na alma, no sentido de que sexa a parte máis nobre ou elevada do ser humano.

A alma en Platón

Mais Platón non se limita a afirmar a existencia da alma, senón que a dota tamén doutras características, ademais da de ser "principio vital". E é nestas características onde se atopa a orixinalidade da interpretación platónica. Á alma, dinos Platón, é inmortal, transmígra duns corpos outros e é, ademais, principio de coñecemento. Na medida que coñecemos "pola" alma, esta ha de ser homoxénea co obxecto coñecido, é dicir, coas Ideas, polo que non pode ser material. A idea de que a alma é inmortal e transmígra colleuna Platón, case con toda seguridade, dos pitagóricos. Pola súa vez estes tomáranos con probabilidade do orfismo, movemento de carácter relixioso e misterioso que se desenvolve en Grecia a partir do século VIII, e cuxa creación foi atribuída a Orfeo. Tratábase, disque, dunha renovación do culto dionisiaco que se propoñía acadar a purificación a través de rituais ascéticos, na crenza da inmortalidade e transmigración (metempsicose) das almas, que se atoparían encerradas no corpo como no cárcere. Pero, para quen non fosen próximos ao orfismo ou ao pitagorismo, a afirmación da inmortalidade da alma non podía deixar de serlles unha afirmación sorprendente. De aí a necesidade de Platón de demostrar dita inmortalidade.



3.2. Antropoloxía e psicoloxía: a inmortalidade da alma no "Menón"

Evolución da concepción da alma en Platón

As referencias á inmortalidade da alma, así como os primeiros intentos por abordar a súa demostración, atopámoslos nos chamados diálogos de transición; aínda que será nos diálogos de madurez, (no Fedón, Fedro...), onde se desenvolvan as probas fundamentais, sendo posteriormente ratificada a crenza na inmortalidade da alma nun dos diálogos de vellez, no Timeo. Polo que respecta aos diálogos de transición a inmortalidade da alma aparece referida no mito do día do xuízo final, do Gorgias; pero será sobre todo no Menón onde atoparemos unha primeira demostración da súa inmortalidade, baseada na tamén innovadora teoría da reminiscencia (anamnese).

A inmortalidade da alma no "Menón"

O **Menón** ten por obxecto a investigación acerca de se a virtude é ensinábel. O mozo Menón dialoga con Sócrates acerca desta cuestión e, á igual que ocorre noutros diálogos, Sócrates leva a discusión cara ao tema da definición universal: como poderemos saber se a virtude é ensinábel, ou non, se non sabemos antes o que é a virtude? Antes de decidir se tal obxecto posúe ou non tal calidade é necesario saber que é ese obxecto, polo que a discusión encamiñase cara a busca da definición universal da virtude. Despois de propoñer algunhas definicións de virtude que Sócrates demostra ser inaceptábeis, e diante a dificultade de atopar unha definición universal da virtude, Menón pregúntalle a Sócrates que como se pode investigar algo que non se coñece. Sócrates recoñece a dificultade do argumento de Menón, ao que cualifica de "argumento polémico", posto que del se segue que non se pode investigar nada: nin o que se coñece, porque xa se coñece; nin tampouco o que non se coñece, pois, en caso de encontralo, como saberíamos que era o que estabamos procurando? A alternativa que propón Sócrates é a dunha nova explicación do coñecemento: a teoría da reminiscencia, que di que coñeceu grazas a Diotima, unha sacerdotisa experta nas cousas divinas. Aprender non é apropiarse de algo alleo á alma, senón recuperar o que a alma xa posuía dalgunha maneira, é dicir, lembrar "o que desde logo xa sabía". Cando coñeceu a alma o que lembra? Xa que non foi nesta vida tivo que ser necesariamente nunha vida anterior, de onde se segue que a alma non morreu ao pasar da vida anterior a esta presente, ou sexa, que é inmortal. Pero aínda non atopamos aquí unha referencia clara á teoría das Ideas, así que sería precipitado supoñer que son as Ideas o que coñeceu a alma na outra vida. Por suposto que a inmortalidade da alma depende directamente da aceptación da teoría da reminiscencia: se non aceptamos a teoría da reminiscencia como superamos o argumento polémico que expón Menón? Nese caso teríamos que renunciar á investigación, o que nin Sócrates nin Menón parecen dispostos a aceptar.

3.3. Antropoloxía e psicoloxía: inmortalidade e simplicidade da alma no "Fedón"

A inmortalidade e simplicidade da alma no "Fedón"

3.3.1. No Fedón, diálogo no que se relata a conversa que tivo Sócrates cos seus amigos o último día da súa vida, discútense preferentemente o tema da inmortalidade da alma. O tema é complexo, aínda que a unidade do diálogo pódese ver con claridade. Ao principio Sócrates afirma dúas cousas: a) que estamos na vida colocados nun lugar por vontade dos deuses e b) que o filósofo debe aspirar a abandonar esta vida. Como esas dúas afirmacións parécenlle contraditorias a Cebes, (o principal interlocutor no diálogo, xunto con Simmias), Sócrates comeza a demostrar que o verdadeiro filósofo debe afrontar a morte con valentía e que pode esperar unha vida feliz no outro mundo.

3.3.2. Por que o verdadeiro filósofo non teme a morte? Porque ela liberao do corpo, que é un obstáculo para a alma na busca da verdade. Pero, para que o filósofo, liberado do corpo, poida acadar a verdade unicamente coa súa alma, é necesario entón que esta sexa inmortal. Sócrates vese entón obrigado a demostrar a inmortalidade da alma. Esta demostración non se fai para xustificar a súa esperanza, senón que é tan importante en si mesma que ocupa o lugar principal da obra, que ben puido ser elaborada en función dela. Unha vez feita a demostración, Sócrates saca as consecuencias morais: os bos serán recompensados e os malos castigados no outro mundo. E para darnos unha idea desoutro mundo e das moradas reservadas ás almas, expón, en forma de mito, a súa concepción das tres partes da terra: a terra pura e superior, a que nós habitamos e a terra subterránea.

3.3.3. Atopamos, pois, no Fedón, unha concepción do ser humano na que o dualismo alma/corpo lévase ao extremo, establecendo un divorcio radical entre ámbolos dous elementos. Xa desde a introdución faise fincapé no carácter de cárcere que ten o corpo respecto á alma, polo que a morte, na medida que significaría a liberación do corpo para a alma, chega a presentarse como o fin que debe perseguir a alma filosófica, e que a filosofía, en tal sentido, non é máis que unha preparación para a morte. Á alma, polo demais, é considerada como unha realidade simple cuxa natureza se identifica coa razón ou intelecto; non hai ningunha relación pois entre a alma e as paixóns ou a sensibilidade, que serán calidades dun corpo que debe ser controlado o máis rixidamente posíbel pola alma. En ningún outro diálogo manterá Platón unha oposición tan radical entre a alma e o corpo, polo que intentar expoñer o pensamento definitivo de Platón sobre o ser humano a partir exclusivamente do Fedón sería, certamente, falsealo.

3.3.4. Os argumentos para demostrar a inmortalidade da alma no Fedón son os seguintes: a) o dos contrarios; b) o da reminiscencia; c) o da simplicidade; d) o do principio vital.

a) O argumento dos contrarios está baseado nunha vella concepción da cultura grega segundo a cal os contrarios proceden uns doutros, combinada coa crenza de que as nosas almas van de aquí a outro mundo e que desoutro mundo retornan a este. As almas viventes procederían, entón, de almas mortas, e estas daquelas. Non queda moi claro o argumento que utiliza Sócrates para defender a inmortalidade da alma, aínda que a relaciona coa interpretación circular da temporalidade e, polo tanto, coa idea de ciclo: "Pois se unhas cousas non desen lugar sempre a outras, ao xerarse, coma se se movesen circularmente, senón que

unha cousa se transformase noutro nun movemento rectilíneo cara ao seu oposto, sen volver de nova na súa viaxe de retorno, ocorrería que todas as cousas ao final terían a mesma forma, acadarían o mesmo estado e deixarían de producirse."

b) O segundo argumento está baseado na teoría da reminiscencia, e é similar ao que se propón no "Menón", coa particularidade de que aquí xa hai unha referencia clara á teoría das Ideas. Se se admite que existen as Ideas e que o coñecemento é a lembranza destas, entón a alma tivo que existir antes desta vida. Existirá tamén despois desta vida? Aplicando a forza do primeiro argumento, o dos contrarios, ha de deducirse que deberá seguir existindo tamén despois desta vida, polo que é inmortal.

c) O terceiro argumento tamén está baseado na teoría das Ideas. Se existen as Ideas entón temos dous tipos de existencia: o das Ideas e o das cousas. O primeiro caracterízase pola simplicidade, a eternidade e a inmutabilidade; o segundo pola composición ou pluralidade, a caducidade e o cambio constante. Se a natureza da alma lle confire o papel de coñecer as Ideas (Formas) e dirixir o corpo, ha de ser semellante ás Ideas ou Formas, polo que ha de ser simple e non composta. Agora ben, o simple é incorruptíbel, polo que a alma ten que ser inmortal.

d) Hai aínda un cuarto intento por demostrar a inmortalidade da alma, apoiándose, esta vez, na idea tradicional de que a alma é o principio vital dos seres: todo o que ten alma ten, pois, vida, e a vida acompaña necesariamente á alma; sería contradictorio admitir que o principio vital "morre", polo que a alma ha de ser inmortal.

Á alma, no Fedón, non soamente é inmortal senón que Platón identifícaa fundamentalmente coa mente ou intelecto, e oponse frontalmente ao corpo sendo, ademais, de natureza afín ás Ideas eternas, inmutábeis e simples. Polo demais, a separación entre as Ideas e as cousas reproducése coa mesma intensidade entre a alma e o corpo.

3.4. Antropoloxía e psicoloxía: a inmortalidade da alma no "Fedro"

A inmortalidade da alma e a súa natureza tripartita no "Fedro"

3.4.1. No **Fedro** (245c) atopamos un novo argumento sobre a inmortalidade da alma, baseado na idea de que a alma é a orixe de todo movemento; a inmortalidade da alma, entendida a alma como orixe ou primeiro principio do movemento, séguese aquí da teoría de que a alma é a orixe da vida, o principio vital, e que sen ela non hai vida posíbel; establécese unha equivalencia entre vida e movemento, sendo a orixe de ambos a alma, a única realidade que ten capacidade de moverse a si mesma sen necesidade da acción dunha forza exterior:

"Toda alma é inmortal. Pois aquilo que está sempre en movemento é inmortal. Todo aquilo que move a outra cousa sendo, pola súa vez, movido por outra cousa, cando cesa o seu movemento, cesa tamén a súa vida. Só aquilo que se move a si mesmo, ao non fallar nunca, tampouco cesa nunca de moverse, senón que é a fonte e principio do movemento para todas as outras cousas que move. Pois o principio nunca comezou a existir. E todo o que comeza a existir nace a partir do principio, mentres que o principio mesmo non procede de nada. Pois se o principio proviñese dalgunha outra cousa, deixaría de ser principio. E posto que non comezou, tampouco será destruído. Pois se o primeiro principio fose destruído, non podería xa orixinarse a partir de ningunha outra cousa, nin ningunha outra cousa podería orixinarse a partir de el, dado que todas as cousas se orixinan a partir dun primeiro principio. Así, pois, o primeiro principio do movemento é aquilo que se move a si mesmo."

3.4.2. Pero a afirmación de que a natureza da alma é simple non foi a última palabra de Platón. Tanto no Fedro como no libro IV da República, e posteriormente no Timeo, presentaranos a alma como sendo de natureza tripartita, posición que se verá reafirmada no Timeo. Refírese Platón a unha soa alma ou a tres almas distintas? A forma de referirse Platón á alma, tanto no Fedro como na República, permítenos afirmar que Platón non concibe a existencia de tres almas distintas no ser humano, senón a dunha soa alma que realiza tres funcións distintas.

No Fedro, en efecto, fálanos Platón dunha alma tripartita no mito do carro alado. Á alma é comparada a un carro tirado por dous cabalos e controlado por un auriga.

"Á alma é como un carro de cabalos alados e un auriga que forman unha unidade. Agora ben: os cabalos e aurigas das almas dos deuses son todos bos e de excelente liñaxe; os das outras almas, sen embargo, son mesturados. Noso auriga goberna á parella que conduce; un dos seus cabalos é belo e bo e de pais semellantes, o outro é o contrario en ambos aspectos. De aí que a condución nos resulte dura e dificultosa". (246 a)

3.4.3. O auriga representaría a parte racional da alma, encargada de dirixir o conxunto cara os seus fins; o cabalo bo representaría as tendencias nobres, e o cabalo malo representaría as tendencias máis materiais. A diferenza do que ocorría no Fedón, onde a alma non tiña ningunha relación coas paixóns, que eran atribuídas exclusivamente ao corpo, no Fedro Platón atribúe á alma a orixe das paixóns, polo tanto da vida emocional do ser humano. É un avance importante na interpretación psicolóxica da vida humana, tratando de dar conta dos constantes conflitos aos que nos ten habituados a experiencia. Non obstante, o control do conxunto correspóndelle ao auriga, é dicir, á parte racional da alma. Esta posición corrixe o intelectualismo do Fedón e ofrécenos unha visión máis acorde co desenvolvido na República, na que o tipo de ser humano que se sexa dependerá non da "natureza" da alma, senón da súa configuración, segundo que predomine nela unha ou outra das súas "funcións".

3.5. Antropoloxía e psicoloxía: a alma na "República" e no "Timeo"

A alma e a súa natureza tripartita na "República" e no "Timeo"

3.5.1. Na **República** aparece varias veces a división tripartita da alma: razón, sentimentos e paixóns, coas mesmas características que no Fedro. A parte racional é a encargada de dirixir e controlar a actividade do ser humano, e dicir, a alma que predomina na clase dos gobernantes da cidade ideal da que nos fala na República; a parte irascíbel é a responsábel dos bos sentimentos do ser humano, e é a propia da clase dos guerreiros; e a parte concupiscíbel é a que predomina na clase das artesáns, que é a posuída pola maioría da poboación. O tipo de ser humano que se é depende, pois, do tipo de alma que se posúa; e o tipo de alma, depende de cal das súas partes predomine.

3.5.2. No **Timeo** volverase a expoñer a teoría da alma, explicando a súa procedencia e describindo a súa creación con certo detalle e insistindo na súa configuración tripartita. Despois de crear a alma do mundo, o Demiurgo crea as almas particulares; a parte inmortal, a racional, creada directamente a partir da alma do mundo, é situada no cerebro; a parte irascíbel é colocada no tórax e a concupiscíbel no abdome. Séguenselle atribuíndo as mesmas funcións que viramos fundamentalmente no Fedro e na República.

O destino da alma

Cal é o destino da alma? Se a alma é inmortal ¿Onde vai despois da morte do ser humano? Platón trata o tema en varios dos seus diálogos: no Gorgias e no Fedón, en senllos mitos do xuízo final; e na República no coñecido mito de Er. En todos eles atopamos unha dimensión moral, segundo a cal merécese unha recompensa ou un castigo pola vida que se levou na terra. Iso expón o problema de determinar se a inmortalidade da alma é meramente substancial ou é persoal, e se subsisten todas as partes da alma ou soamente a racional. Aténdose ás formulacións morais, expostas nos mitos do xuízo final anteriormente citados, o feito de recoñecer a necesidade dunha recompensa ou dun castigo pola vida levada sobre a terra levou a algúns estudiosos a afirmar que Platón concibe algún tipo de subsistencia da identidade persoal. Non obstante, se temos en conta que as partes inferiores da alma só teñen sentido en conxunción coa vida corporal, todo parece indicar que Platón acepta a inmortalidade soamente da parte intelectual ou racional da alma; polo menos iso é o que podemos deducir das formulacións metafísicos de Platón; no Timeo, una obra do periodo de vellez, efectivamente, denomina a esta parte "a parte inmortal", e ás outras dúas partes, "as partes mortais"; polo demais, as funcións irascíbel e concupiscíbel requiren un corpo para poder executarse, e só teñen sentido na súa interacción con el. O destino da parte inmortal da alma -a racional- sería, pois, a reintegración na alma do mundo.



4. TEORÍA DO COÑECEMENTO

4.1. A teoría do coñecemento: a análise do coñecemento en Platón

A análise do coñecemento en Platón non é obxecto dun estudo sistemático, abordado nunha obra específica dedicada ao tema, senón que, como ocorre con outros aspectos do seu pensamento, expónse en varios dos seus diálogos, polo xeral no curso da discusión doutras cuestións non estritamente epistemolóxicas, se exceptuamos o Teeteto, diálogo no que o obxecto da discusión é o coñecemento.

A análise do coñecemento en Platón

As formulacións iniciais da teoría da reminiscencia, exposta no Menón e no Fedón, con ocasión da demostración da inmortalidade da alma, seguirá a explicación ofrecida na República (libro VI) onde atopamos a exposición dunha nova teoría -a dialéctica- que será mantida por Platón como a explicación definitiva do coñecemento. No Teeteto, obra posterior á República, non atoparemos ningunha ampliación do dito anteriormente respecto ao coñecemento, senón unha crítica á explicación do coñecemento dada polos sofistas, baseada na percepción sensíbel, co obxecto de definir cales son as condicións que debe cumprir o verdadeiro coñecemento, condicións que se expuxeran xa na República ao explicar a teoría dialéctica.

A explicación do coñecemento nos filósofos anteriores



O problema do coñecemento fora abordado xa polos filósofos presocráticos. Lembremos a distinción feita por Parménides entre a vía da opinión e a vía da verdade. Para Parménides existen dúas formas de coñecemento: unha baseada nos datos dos sentidos e a outra baseada na razón. A vía da opinión, na medida que remite aos datos sensíbeis, procedentes dun mundo aparentemente en devir, non constitúe un verdadeiro coñecemento: a súa falsidade viríalle da aceptación do non ser, fonte de todas as contradicións; en efecto, se o non-ser non é, como confiar no coñecemento que derive da súa aceptación? O verdadeiro coñecemento ofrécenolo a vía da razón, ao estar baseada no ser e rexeitar, polo tanto, toda contradición. Polo demais, o ser é

inmutábel, polo que o verdadeiro coñecemento ha de ser tamén inmutábel. A verdade non pode estar sometida á relatividade do sensíbel.

Para os sofistas, sen embargo, o coñecemento sensíbel é, simplemente, o coñecemento. A verdade ou falsidade non poden existir como absolutos, estando sometidas á relatividade da sensación. Se prescindimos da sensación, prescindimos do coñecemento. O que me parece frío, é frío, segundo Protágoras, aínda que a outro pódalle parecer quente: e para el será quente. A razón debe partir dos datos sensíbeis para realizar as súas operacións, polo que depende absolutamente deles. Non ten sentido falar dun coñecemento racional coma se fóra algo distinto e aínda oposto ao coñecemento sensíbel.

A crítica de Platón ás explicacións anteriores

No Teeteto, sen embargo, Platón realizará unha crítica das explicacións do coñecemento dadas por Protágoras negando: 1) que o coñecemento se poida identificar coa percepción sensíbel, xa que a verdade expresase no xuízo e non na sensación; 2) que nin sequera se pode identificar o coñecemento co "xuízo verdadeiro" xa que podería formularse un xuízo que resultase verdadeiro e estivese baseado en datos falsos; 3) que tampouco se pode identificar o coñecemento co "xuízo verdadeiro" máis unha razón, pois nese caso ¿que podería engadirse, mediante a análise, a un "xuízo verdadeiro" que non contivese xa, e que o convertese en verdadeiro coñecemento? Platón admite, con Protágoras, que o coñecemento sensíbel é relativo; pero non admite que sexa a única forma de coñecemento. Cree, polo contrario, con Parménides, que hai outra forma de coñecemento propia da razón, e que se dirixe a un obxecto distinto do obxecto que nos presenta a sensibilidade: as Ideas. O verdadeiro coñecemento ha de versar sobre o ser, non sobre o devir, e non pode estar sometido a erro, ha de ser infalíbel. O coñecemento sensíbel, pois, non pode ser o verdadeiro coñecemento xa que non cumpre ningunha desas características.

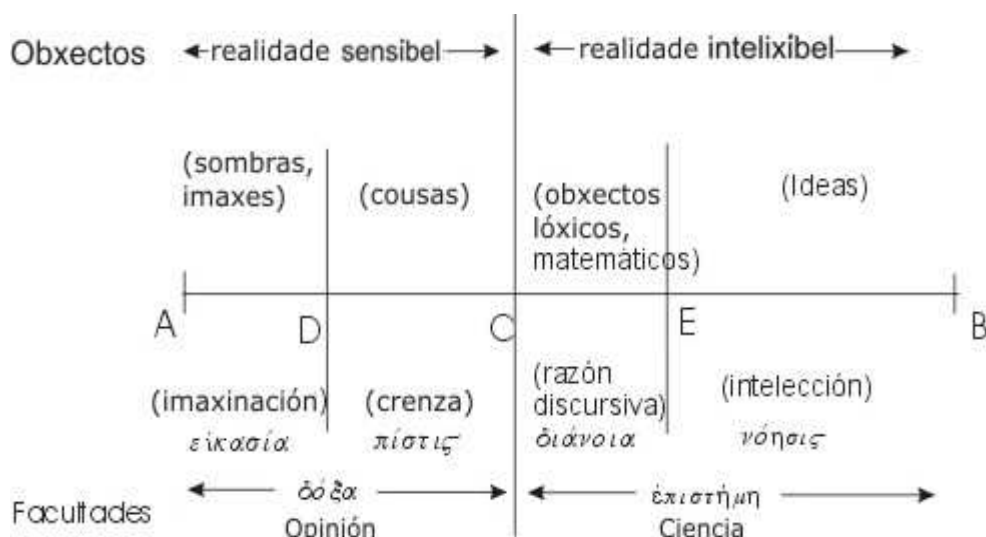
4.2. A teoría do coñecemento: a teoría platónica

A teoría do coñecemento en Platón

A primeira explicación do coñecemento que atopamos en Platón, antes de que elaborara a teoría das Ideas, é a teoría da reminiscencia (anamnese) que nos ofrece no Menón. Segundo ela, a alma, sendo inmortal, coñeceu todo na súa existencia anterior polo que, cando creemos coñecer algo, o que realmente ocorre é que a alma lembra o que xa sabía. Aprender é, polo tanto, lembrar. Que coñeceu a alma na súa outra existencia? A que tipo de existencias da alma se refire? Platón non nolo di, pero non parece que se estea referindo ás súas anteriores reencarnacións. O contacto coa sensibilidade, o exercicio da razón, serían os instrumentos que provocarían esa lembranza na que consiste o coñecemento. A teoría da reminiscencia atoparémola outra vez no Fedón no transcurso dunha das probas para demostrar a inmortalidade da alma, pero Platón non insistirá nela como explicación única ou prioritaria do coñecemento.

Na República ofreceranos unha nova explicación, chamada "dialéctica", ao final do libro VI, baseada na teoría das Ideas. Nela establececerase unha correspondencia estrita entre os distintos niveis e graos de realidade e os distintos niveis de coñecemento. Fundamentalmente distinguirá Platón dous modos de coñecemento: a "doxa" (ou coñecemento sensíbel) e a "episteme" (ou coñecemento intelixíbel). A cada un deles corresponderalle un tipo de realidade, a sensíbel e a intelixíbel, respectivamente. O verdadeiro coñecemento vén representado pola "episteme", xa que é o único coñecemento que versa sobre o ser e, polo tanto, que é infalíbel. Efectivamente, o coñecemento verdadeiro o ha de ser do universal, da esencia, daquilo que non está sometido á flutuación da realidade sensíbel; ha de ser, polo tanto, coñecemento das Ideas.

Platón explícanolo mediante a coñecida alegoría da liña. Representemos nunha liña recta os dominios dos sensíbel e o intelixíbel, un deles máis longo có outro, e que se atope nunha relación determinada con el, dinos Platón. Dividamos cada un dos devanditos segmentos segundo unha mesma relación, igual á precedente. Sobre a parte da liña que representa o mundo sensíbel teremos dúas divisións: a primeira correspondente ás imaxes dos obxectos materiais -sombras, reflexos nas augas ou sobre superficies pulidas-, a segunda correspondente aos obxectos materiais mesmos, ás cousas -obras da natureza ou da arte-. Do mesmo xeito, sobre a parte da liña que representa o mundo intelixíbel, a primeira división corresponderá ás imaxes (obxectos lóxicos e matemáticos), e a segunda aos obxectos reais, as Ideas.



Agora ben, se o mundo sensíbel é o mundo da opinión (doxa) e o mundo intelixíbel o dominio da ciencia (episteme) estamos autorizados a formular a proposición seguinte: a opinión é á ciencia o que a imaxe é ao orixinal. As imaxes dos obxectos materiais dan lugar a unha representación confusa, que chamaremos imaxinación (eikasias); os obxectos materiais dan lugar a unha representación máis precisa, que comporta a adhesión do suxeito que as percibe, e á que chamaremos crenza (pistis); pola súa banda, no mundo intelixíbel, as imaxes das Ideas (obxectos matemáticos) dan

lugar a un coñecemento discursivo (diánoia), mentres que as Ideas mesmas dá lugar a un coñecemento intelectual (nóesis), o coñecemento da pura intelixencia. A dialéctica é, pois, o proceso polo que se ascende gradualmente ao verdadeiro coñecemento, ao coñecemento do ser, do universal, da Idea.

As nocións matemáticas, que dunha parte reflicten as Ideas puras, pero por outra parte só poden traducirse coa axuda de símbolos sensíbeis, proporcionánnos o tipo das nocións mixtas da diánoia: as matemáticas fúndanse sobre hipóteses ás que consideran como principios a partir dos cales deducen as súas consecuencias, representando así a actividade do razoamento discursivo. En que se diferencia entón a nóesis da diánoia? Por suposto, en que se dirixen a obxectos de coñecemento distintos, se seguimos a interpretación de Aristóteles na "Metafísica" (987 b 14 e seguintes) segundo a cal Platón establecía unha diferenza entre as Ideas e os obxectos matemáticos no sentido de considerar a estes como realidade intermedias entre as formas (Ideas) e as cousas sensíbeis. Pero tamén no que fai á súa natureza, pois a nóesis, aínda que partindo das hipóteses da diánoia pretende rebasalas remontándose ata os primeiros principios, as Ideas, mediante o recurso a unha abstracción pura, descendendo logo ata as conclusións que se derivan deses primeiros principios, pero sen valerse en ningún momento de imaxes sensíbeis. Esta distinción entre a diánoia e a nóesis deu lugar a numerosas disputas, tanto respecto á súa natureza e funcións como no que fai á posibilidade mesma da súa distinción: como se xustifica, en efecto, a afirmación de que existen dous tipos de razón?. Platón tampouco dá moitas indicacións ao respecto, nin na República nin noutras obras posteriores; si aporta, ao comezo do libro VII da República, unha interpretación figurada da alegoría da liña a través do coñecido mito da caverna. Pero, na medida que se recorre a un mito para explicar a alegoría da liña, as dificultades da interpretación permanecen.

5. SOCIEDADE E POLÍTICA

5.1. Sociedade e política: a natureza social do ser humano

A diferenza dos sofistas, para quen a sociedade era o resultado dunha convención ou pacto entre os individuos, para Platón a sociedade é o medio de vida "natural" do ser humano. Se atendemos ás características da vida humana, en efecto, poderemos observar que o ser humano non é autosuficiente, nin no que fai á produción de bens materiais necesarios para a súa supervivencia, nin no que fai aos aspectos morais e espirituais que fan da vida do ser humano algo propiamente humano. As tendencias que inclinan ao ser humano ao amor, á amizade, á convivencia en xeral, son tendencias naturais, polo que non tería sentido pensar que o medio, necesariamente social, no que se desenvolven, fora algo non-natural. Esta teoría da "sociabilidade natural" do ser humano será mantida posteriormente tamén por Aristóteles.

A vida social dos humanos

Polo demais, forma parte das conviccións sociais, firmemente asentadas na época, a idea de que a vida do ser humano identifícase, dalgún xeito, coa súa vida social. O predominio da cidade-estado como forma de organización da vida social en Grecia fortalecía o predominio da vida comunal, ata o punto de que dificilmente se podería concibir a vida do ser humano manténdose allea ao Estado; non obstante, esa tendencia debía ser compatíbel co individualismo que tamén se manifesta na vida e nas tradicións culturais gregas. De aí as similitudes que establecerá Platón na República entre a moral individual e a moral colectiva, ou entre o goberno dos bens individuais e o goberno dos bens colectivos, que lle permitirá comparar a natureza do ser humano coa natureza do Estado co fin de avanzar nas súas investigacións. Ademais, vimos que para Platón tiña que existir o Ben en si (a Idea de Ben), polo que dificilmente a referencia do bo comportamento do individuo pode ser distinta da do bo comportamento do Estado. Ten que existir un único modelo de comportamento moral. E ese modelo ha de ter un carácter absoluto.

A teoría política de Platón

Platón exponnos a súa teoría política, - que será revisada no "Político" e nas "Leis" -, na República, obra pertencente ao seu período de madurez. A República é unha obra que ten por obxecto de discusión determinar en que consiste a xustiza. Consta de dez libros que podemos agrupar en cinco partes, segundo os temas tratados: a) o libro primeiro no que se expón o tema de que é a xustiza sería unha especie de prólogo, ao que seguirían b) os libros II, III, e IV que terían por obxecto estudar a xustiza na cidade ideal, c) cuxas formas de organización, de goberno, características das súas clases sociais, etcétera, estableceranse nos libros V, VI e VII; d) estudando posteriormente os males que arrastran ás cidades cara á ruína, á inxustiza, nos libros VIII e IX; e) terminando a obra coa condena da poesía e daquelas formas de arte que non mostran unha mala imaxe das cousas sensíbeis, así como cunha reflexión sobre o destino final da alma. Por suposto que, no curso das sucesivas discusións, serán tratados na República outros temas de non menor importancia na obra de Platón, como xa vimos anteriormente (teoría das Ideas, antropoloxía, teoría do coñecemento...)



Debuxo dunhas estatuas procedentes da fronte do Partenón

O tema, - que é a xustiza -, expónse, pois, no libro primeiro, ofrecéndose diversas solucións, segundo a opinión dos seres humanos considerados bos, a dos sofistas, etc., encargándose Sócrates, como é habitual nos diálogos platónicos, de demostrar as insuficiencias das definicións de xustiza aportadas. Suscítase entón a necesidade de atopar un método que permita chegar a esa definición dun modo máis preciso.

Sócrates recalca a necesidade de que a virtude, neste caso a xustiza, sexa común ao ser humano e á cidade; poderíamos buscala polo tanto nun e noutra; pero dada a maior magnitude da cidade deberá estar a xustiza inscrita nela con caracteres máis grosos que no individuo e, polo tanto, máis fáciles de atopar. Pero como non hai ningunha cidade coñecida da que realmente poidamos dicir que é xusta, Sócrates propón a creación dunha cidade ideal: sendo unha sociedade perfecta non poderá carecer de ningunha perfección e deberemos atopar nela a xustiza.

5.2. Sociedade e política: as clases sociais na República

A sociedade ideal

Como sería, pois, a cidade ideal? Dado que a cidade debe existir para satisfacer as necesidades dos seres humanos, xa que estes non son independentes uns doutros nin autosuficientes para fornecerse, o primeiro fin que debe garantir toda sociedade é un fin económico. Os seres humanos teñen diferentes capacidades e habilidades, sendo preferíbel que cada un desenvolva as que posúe por natureza, o que introduce a división do traballo na organización da sociedade. Nunha cidade ideal deberán existir, polo tanto, todo tipo de traballadores: granxeiros, carpinteiros, labradores, ferreiros, etc, de xeito que todas as necesidades básicas queden garantidas, pois nunha cidade ideal non pode faltar de nada. Sen embargo, continúa Sócrates, unha sociedade que só atendese as necesidades materiais básicas sería unha sociedade demasiado dura, pois o ser humano necesita tamén satisfacer outras tendencias da súa natureza relacionadas coa arte, a poesía, a diversión en xeral, etc.. O fin da cidade, que comeza sendo estritamente económico, non se limita á produción de bens materiais, senón que se encamiña máis ben a facer posíbel unha vida feliz para o ser humano.

A medida que a sociedade aumenta en número de cidadáns, os recursos necesitan ser ampliados, o que pode dar lugar á conquista de territorios veciños para satisfacer as necesidades de todos, conducindo á guerra; pero se seguimos o mesmo principio de división do traballo terá que haber especialistas na guerra, que sexan os encargados exclusivamente das actividades bélicas, aos que Sócrates chamará gardiáns da cidade. Falta aínda algo nesta cidade ideal: determinar quen serán os encargados de gobernala. Á clase dos artesáns e dos gardiáns habemos de engadir unha terceira clase, a dos gobernantes. Estes serán escollidos de entre os mellores dos gardiáns, que serán chamados desde entón "auxiliares", reservando o termo de gardiáns para a clase dos gobernantes.

As clases sociais na República

Da análise das necesidades sociais que debe garantir unha sociedade ideal deduce Sócrates, pois, a necesaria existencia de tres clases sociais: a dos artesáns, a dos guerreiros ou auxiliares, e a dos gobernantes ou gardiáns. Pero cada unha destas clases ha de ter unhas características distintas ás que posúen na sociedade actual de Sócrates.

A clase dos artesáns, que xeralmente realiza as actividades produtivas pero non obtén os beneficios económicos da súa produción, o que é fonte de conflitos, ha de ser na cidade ideal a posuidora da riqueza; do mesmo xeito será a única clase que teña dereito á propiedade privada e á familia; e ha de permitírselle gozar dos praceres materiais que derivan da posesión da riqueza.

A clase dos guerreiros ou auxiliares, polo contrario, non pode ter acceso a riqueza, para evitar a tentación de defender os seus intereses privados en lugar dos intereses colectivos, e terminar utilizando a forza contra os cidadáns; estarán desproveitos de propiedade privada, e tampouco terán familia, debendo vivir nuns barracóns nos que teñan todo o necesario para realizar as súas actividades, e nos que vivirán de forma comunitaria, compartíndoo todo homes e mulleres, pois non hai ningunha razón para excluír ás mulleres de ningún tipo de actividade, xa que tanto no home como na muller atópanse similares doses ou calidades naturais, igualmente útiles para a cidade.

A clase dos verdadeiros gardiáns ou gobernantes, por mor das súas responsabilidades e pola importancia das tarefas que lle encomenda Platón, (o bo goberno e o conseguinte beneficio para toda a sociedade), tampouco terá acceso á propiedade privada nin á familia, debendo velar unicamente polo bo goberno da cidade; deberán centrarse no estudo

a fin de coñecer o bo para gobernar axeitadamente a cidade, polo que a súa vida estará afastada de todas as comodidades innecesarias para cumprir a súa función.

A pertenza a unha ou outra clase social na República

Como se determinará quen han de pertencer a unha ou outra destas clases sociais? Dende logo que non en función da orixe familiar, como ocorre na sociedade ateniense da época. Será necesario para iso establecer un proceso educativo no curso do cal se puidera determinar que tipo de natureza ten cada ser humano e, polo tanto, a que clase social ha de pertencer.

Aquí establece Sócrates unha comparación entre a natureza do Estado e a natureza do individuo: do mesmo xeito que no estado atopamos tres clases sociais, atopamos no individuo tres partes da alma, correspondéndolle unha virtude a cada unha delas. O paralelismo entre a moral individual e a moral do Estado permite establecer que a virtude que lle corresponde a cada clase social ha de corresponderlle aos individuos que a constitúen. A virtude da clase dos artesáns é a temperanza, é dicir, o gozo con moderación dos bens materiais; a virtude propia da clase dos guerreiros ou auxiliares é a valentía ou coraxe; e a virtude propia dos verdadeiros gardiáns gobernantes é a sabedoría.

Agora ben, estas tres virtudes pertencen, cada unha delas, a unha parte da alma: a sabedoría á alma racional; a valentía á alma irascíbel e a temperanza á alma concupiscíbel. Aqueles nos que domine a alma racional han de pertencer, polo tanto, á clase dos verdadeiro gardiáns ou gobernantes; nos que predomine a alma irascíbel, á clase dos guerreiros ou auxiliares; e nos que predomine a alma concupiscíbel, á clase das artesáns.

Determinada xa a virtude que lle corresponde a cada clase social estaremos en condicións de determinar no que pode consistir a xustiza na cidade ideal: a xustiza consistirá, (ao non poderse identificar coa sabedoría, nin coa coraxe, nin coa temperanza, que son as virtudes propias de cada clase), en que cada clase social (e cada cidadán) se ocupe da tarefa que lle corresponde. A inxustiza consistirá na inxerencia arbitraria dunha clase social nas funcións doutra: que os auxiliares ou os artesáns pretendan gobernar, por exemplo.

| Clase social | Tipo de alma | Virtude |
|---------------------|---------------------|----------------|
| Gobernantes | Racional | Sabedoría |
| Guerreiros | Irascíbel | Coraxe |
| Artesáns | Concupiscíbel | Temperanza |

Se a pertenza a unha clase social vén determinada pola natureza da alma, e non por herdanza, unha sociedade tal ha de dar unha importancia primordial á educación. Será, en efecto, a través de ese proceso educativo como se seleccionen os individuos que han de pertencer a cada clase social, en función do seu tipo de alma; e iso determinará o tipo de educación que recibirá cada individuo en función da clase social á que deba pertencer.

Na República establece Platón detalladamente o programa de estudos que debería imperar na cidade ideal, facendo especial fincapé na educación dos gobernantes. Todos os nenos e nenas deberían recibir inicialmente a mesma formación. Platón considera que a educación recibida nos primeiros anos da vida é fundamental para o desenvolvemento do individuo, polo que na cidade ideal ninguén ha de ser privado dela, nin en razón do seu sexo nin por ningunha outra causa: o proceso educativo ten, ao mesmo tempo que un obxectivo formativo, a misión de determinar que tipo de alma predomina en cada individuo, é dicir, a súa natureza, en virtude da cal formará parte dunha ou outra clase social.

5.3. Sociedade e política: a educación e o goberno na República

A educación e o goberno na República

Esa educación correrá a cargo do Estado, en ningún caso a cargo das familias, para evitar as influencias negativas que supoñen as narracións que as nais e as amas contan aos nenos pequenos. Os nenos deben comezar o seu proceso educativo a través de actividades lúdicas, para o cal os educadores da cidade ideal elixirán aqueles xogos que consideren axeitados para desenvolver nos nenos a comprensión das normas dos xogos e, con iso, un primeiro

achegamento ao valor e sentido da lei. As primeiras ensinanzas que recibirán centraranse en torno á poesía e á música. Non obstante, o uso que fan os poetas da linguaxe permítelles disfrazar todo tipo de narracións, incluso aquelas que poden resultar negativas, baixo a beleza e o encanto das súas palabras, polo que poidan resultar moi perniciosos; esa é a razón de que a poesía se vexa gravemente censurada na cidade ideal de Platón. Corresponderá aos educadores da cidade ideal determinar que tipo de poemas se deben estudar: aqueles axeitados para suscitar o amor a calquera manifestación da virtude.

A música formará parte tamén do educación, analizando a forma e o ritmo dos poemas e o acompañamento que lles resulte necesario. O estudo do ritmo e a harmonía suscitará neles unha elevación cara á comprensión e o respecto das obras belas e puras, o que os afastará do vicio. O amor pola beleza desenvolverá neles a xenerosidade, a grandeza de alma, a moderación e a coraxe. A estes ensinamentos únirase a educación física que, axilizando e fortalecendo o corpo contribuirá a desenvolver mellor as virtudes da alma. Todo iso acompañarase dunha alimentación correcta co obxectivo de manter a saúde, e facer da medicina un recurso secundario.

Ao longo deste proceso educativo algúns nenos terán tendencia a abandonar os seus estudos, que lles resultarán difíciles e aínda odiosos, mentres que outros irán desenvolvendo un entusiasmo cada vez maior polo coñecemento. Os primeiros pasarán a formar parte da clase dos artesáns, ao mostrar unha maior inclinación para o contacto co mundo material; os que persistan nos seus estudos pasarán a formar parte da clase dos gardiáns ou auxiliares.

A perseveranza no estudo, entre os que pertencen á clase dos gardiáns, poñerá de manifesto que no individuo predomina a alma racional, polo que serán estes os escollidos para formar a clase dos gobernantes, quen serán sometidos a un proceso educativo que comezará co estudo das matemáticas e terminará co estudo da dialéctica, co coñecemento das Ideas. No caso de que alguén pertencente á clase dos gobernantes perdesse posteriormente ese interese polo estudo e polo coñecemento, pasaría a formar parte da clase inferior, a dos auxiliares ou gardiáns. O mesmo ocorrería con quen, pertencendo a clase dos gardiáns, mostrase unha maior inclinación para o gozo dos bens materiais, que pasaría a formar parte entón da clase dos artesáns.

A tarefa de gobernar recaerá, pois, sobre aqueles que coñezan as Ideas, é dicir, sobre os filósofos. É esta unha das características novas da República e que, ao chocar frontalmente coa práctica habitual na época, merece unha explicación que nos ofrece Platón no libro VI. Na Atenas da época o filósofo pasa por ser un personaxe extravagante e, ocupado nos seus estudos e investigacións, non parece ser o individuo idóneo para dirixir a cidade. Pero na cidade ideal, que ha de ser gobernada de acordo coa Idea de Ben, os únicos que acadan ese coñecemento son os filósofos polo que, por paradoxal que pareza, ha de ser a eles a quen lles corresponda gobernar, pois son os únicos que acadan o coñecemento de dita Idea.

A mellor forma de goberno posíbel é aquela na que un filósofo governe; pero se non é posíbel que un só saliente sobre os demais, o goberno deberá ser exercido por varios filósofos e durante un curto período de tempo, para evitar todos os males que xera a persistencia no poder.

A análise das formas de goberno na República

En función do dito o longo da República, en torno á cidade ideal, Platón realiza unha análise das formas de goberno, que irá graduando da mellor ata a peor.

En primeiro lugar sitúa a aristocracia, é dicir, o goberno dos mellores, que viría representado polo goberno da República ideal; nela os mellores son os que coñecen as Ideas, os filósofos, e o seu goberno estaría dominado pola sabedoría.

A segunda mellor forma de goberno representaría a timocracia, o goberno da clase dos gardiáns, que non estaría xa dirixida pola sabedoría, senón pola virtude propia da parte irascíbel da alma, que é a propia de dita clase, abrindo as portas ao desenvolvemento da ambición, que predominaría na seguinte forma de goberno, a oligarquía, o goberno dos ricos, e cuxo único desexo se cifra na acumulación de riquezas. Posteriormente atopamos a democracia, cuxo lema sería a liberdade e igualdade entre todos os individuos e cuxo resultado, segundo Platón, é a perda total do sentido dos valores e da estabilidade social. Non cabe dúbida de que Platón ten en mente a democracia ateniense que tan odiosa lle resultou despois da condena de Sócrates, aproveitando para satirizar o predominio dos discípulos dos sofistas na vida pública.

Por último, no lugar máis baixo da escala, atópase a tiranía, que representaría o goberno do despotismo e da ignorancia, dominado o tirano polas paixóns da parte máis baixa da alma, dando lugar ao dominio da crueldade e da brutalidade.

A análise das formas de goberno no Político

No "Político" ofreceranos outra clasificación das formas de goberno, segundo o criterio da boa ordenación do goberno, é dicir, do respecto das leis. O goberno pode estar en mans dun, de varios, ou de moitos. Se se respectan as leis, a monarquía é a mellor forma de goberno, seguida da oligarquía e, en último lugar, da democracia, polo que a democracia é catalogada como a peor forma dos gobernos que teñen lei; pero se non se respectan as leis entón a xerarquía invértese, sendo mellor a democracia, peor a oligarquía e, en último lugar, a tiranía.

A análise das formas de goberno nas Leis

Nas "Leis" ampliáanse algúns dos aspectos tratados na República, respecto á educación, a análise e as funcións da guerra, o endurecemento das leis, etc., nunha dirección na que predomina o pesimismo acerca da posibilidade de implantar a cidade ideal da República e na que Platón tende a deixarse levar por consideracións prácticas, ás veces dificilmente conciliábeis coa vida real, no intento de construír unha sociedade perfecta, illada do tempo e do espazo e de todo posíbel devir.

6. ÉTICA

Á igual que ocorre cos outros aspectos da súa filosofía a ética non é obxecto dun tratado específico no que se aborde o tema sistematicamente. O feito de que moitos dos diálogos platónicos comecen con algunha interrogación sobre a virtude en xeral, ou de determinadas virtudes en particular, mostra claramente, sen embargo, que o interese pola análise do comportamento humano non é algo accidental en Platón. Como vimos na súa concepción da cidade ideal, o obxectivo da vida do ser humano non pode reducirse á satisfacción das súas necesidades materiais; máis alá destas, o ser humano debe ser obxecto dun desenvolvemento completo da súa personalidade, de acordo coas partes máis elevadas da súa alma, a irascíbel e a racional, co fin de acadar unha felicidade identificada coa harmonía da súa vida.

Xustiza e ética

Se a xustiza na cidade reside en que cada clase social faga o que debe facer, a xustiza no ser humano consistirá tamén en que cada parte da alma faga o que debe. Iso implica que a vida boa para o ser humano é unha vida na que se atendan as necesidades "materiais" e as "espirituais". Como xa vimos antes, a idea de que o ser humano debe afastarse de todo o que signifique materia ou teña algo que ver coa corporeidade, defendida no Fedón, non será mantida nos diálogos posteriores, nos que a alma deixa de ser considerada como unha entidade simple e enfrontada ao corpo, e pasa a ser considerada como unha entidade na que podemos distinguir tres partes diferenciadas que permiten explicar, entre outras cousas, os conflitos psicolóxicos da vida do ser humano, recoñecendo nelas as distintas tendencias que configuran a súa natureza. O coñecemento e a satisfacción das necesidades intelectuais deben ir acompañados de saúde, moderación no gozo dos bens materiais, etc., o que pon de manifesto ata que punto a idea de que Platón rexeita dun modo absoluto o corporal é inxustificada. No Banquete, por exemplo, podemos observar como a través do Eros Platón concibe o ascenso cara ás Ideas partindo do amor á beleza que captamos primeiro nas cousas sensíbeis, logo á beleza no ser humano, ata acadar a contemplación da Beleza en si, que se identifica co Ben do que nos fala na República e que representaría o grao superior de coñecemento.

O verdadeiro ben do ser humano, a felicidade, terá que acadarse mediante a práctica da virtude. Pero que é a virtude? Platón acepta fundamentalmente a identificación socrática entre virtude e coñecemento. A falta de virtude non supón unha perversión da natureza humana; pola súa propia natureza o ser humano busca o ben para si, pero se descoñece o ben pode tomar como bo, erroneamente, calquera cousa e, en consecuencia, actuar incorrectamente; a falta de virtude é equivalente, pois, á ignorancia. Só quen coñece a Idea de Ben pode actuar



correctamente, tanto no público como no privado, dinos Platón na República, ao terminar a exposición e análise do mito da caverna. Cando alguén elixe unha actuación que é manifestamente mala faino, segundo Platón, crendo que o tipo de conduta elixida é boa, xa que ninguén opta polo mal sabéndoo e adrede. Neste sentido a virtude cardinal sería a prudencia, a capacidade de recoñecer o que é verdadeiramente bo para o ser humano e os medios de que dispón para acadalo. A dependencia con respecto ao intelectualismo socrático é clara na reflexión ética de Platón.

Na República fálanos Platón de catro virtudes principais: a sabedoría, a coraxe ou fortaleza de ánimo, a temperanza e a xustiza. Como vimos, establece unha correspondencia entre cada unha das virtudes e as distintas partes da alma e as clases sociais da cidade ideal. A parte máis elevada da alma, a parte racional, posúe como virtude propia a sabedoría; pero a xustiza, a virtude xeral que consiste en que cada parte da alma cumpra a súa propia función, establecendo a correspondente harmonía no ser humano, impón os límites ou a proporción na que cada unha das virtudes ha de desenvolverse no ser humano. O feito de que Platón teña unha concepción absoluta do Ben fai que a función da parte racional da alma siga sendo fundamental na organización da vida práctica do ser humano, da súa vida moral.

En torno a Platón

Anécdotas recolleitas por Dióxenes Laercio

■ "Tivo dous irmáns, Adimanto e Glaucón; e unha irmá chamada Potone, que foi nai de Espeusipo. Nas letras foi discípulo de Dionisio, de quen fai memoria nas súas Anterastes. Exercitouse na palestra baixo a dirección de Aristón Argivo, mestre de loita, o cal, pola boa proporción do corpo, mudoulle no de Platón o nome de Aristocles que antes tiña, tomado do seu avó, segundo di Alexandre nas Sucesións. Outros son do sentir que o chamaron así polo amplo da súa locución, ou ben porque tiña a fronte longa, como escribe Neantes. Din algúns que loitou nos xogos ístmicos; e iso afirma tamén Dicearco no libro 1 das Vidas. Exerceu así mesmo a pintura, e compuxo primeiro ditirambos, despois cantos e traxedias. Timoteo ateniense di nas Vidas que Platón tivo a voz delgada." (Dióxenes Laercio, Vidas dos filósofos ilustres).

■ "Navegou tres veces a Sicilia: a primeira a fin de ver a illa e observar o Etna, en cuxa ocasión, sendo tirano da mesma Dionisio, fillo de Hermócrates, presionouno para que falase con el. Falou, pois, entón Platón sobre a tiranía, e dixolle que "non era o mellor aquilo que era conveniente a el só, se non o que se conformaba coa virtude"; enfadouse Dionisio, e dixolle: "as túas razóns saben a vellez". "E as túas a tiranía", respondeulle Platón. Indignado, o tirano quixo quitarlle a vida. Non o executou, pois intercederon por el Dión e máis Aristómenes; pero entregouno a Polido Lacedemonio (que entón era embaixador alí) para que o vendese; este levouno e vendeuno en Egina. Acusouno á sazón como reo de morte Carmandro, fillo de Carmandrides ao teor da lei que puxeran de que morrese sen esperar sentenza de xuíz o primeiro ateniense que entrase na illa; a cal lei lles puxera el mesmo como di Favorino na súa Varia historia. Pero como un dixese por chanza que o que desembarcara era filósofo, deixárono en liberdade.

Outros din que o levaron perante o tribunal; e como visen que non dicía nada na súa defensa e que estaba pronto a recibir calquera sorte que lle tocase, non o xulgaron digno de morte, e determinaron vendelo como escravo. Rescatouno Anníceris de Cirene, que se achaba alí casualmente, polo prezo de vinte minas, ou segundo algúns, de 30; e enviouno a Atenas aos seus amigos. Estes remitíronlle logo o custo do rescate; pero Anníceris non o quixo, dicíndolles que "non eran eles sos os que tiñan coidado de Platón". Outros afirman que foi Dión quen enviou o diñeiro, e que non o quixo coller, senón que comprou para el un pequeno horto na Academia." (Dióxenes Laercio, Vidas dos filósofos ilustres).

A muller na Grecia clásica



A situación da muller de familia acomodada na Atenas do século V a.c. non parece demasiado afagadora. As esposas dos cidadáns, por exemplo, non teñen ningún dereito político nin xurídico, encontrándose a este respecto ao mesmo nivel que os escravos. A súa vida transcorre recluída no gineceo, os dormitorios da casa reservados ás mulleres, dos que, sendo mozas, apenas saen, agás para asistir a algunha festa relixiosa ou ás clases de canto e baile -as que estean destinadas a participar nos coros relixiosos-, debendo permanecer lonxe de toda mirada masculina, incluso dos membros da súa propia familia. Non era así en Esparta, onde a este respecto os costumes son máis tolerantes, realizando os exercicios físicos xunto cos mozos fóra de súas casas en lugares públicos. As mozas atenienses, polo contrario, reciben un ensino fundamentalmente centrado na preparación para as ocupacións domésticas: aprendizaxe de cociña, elaboración de tecidos, organización da economía doméstica e, algunhas, rudimentos de lectura, cálculo e música, todo iso a cargo de algún familiar feminino, ou dalgunha criada ou escrava. A súa vida está fundamentalmente orientada, pois, cara o matrimonio, que tiña lugar, polo xeral, en torno aos catorce ou quince anos, e que na época é o resultado dun trato entre familias, no que tampouco interveñen. Nos últimos anos do século V, na época da guerra do Peloponeso, a situación das mulleres atenienses parece mellorar un pouco no que fai á súa liberdade de movemento, como se reflicte nalgunhas obras de Aristófanes, como Lisístrata ou a Asemblea de mulleres. Nesta época, e na inmediatamente posterior a principios do século IV, viviron en Atenas algunhas mulleres que, atenienses ou non, salientaron pola súa intelixencia e cultura, ao tempo que rexeitaban a súa

reclusión no gineceo e buscaban un trato de ti a ti cos homes, chegando a ser recoñecidas e admiradas por moitos deles. É o caso de Aspasia de Mileto, coa que se emparellou Pericles, participante habitual nas reunións filosóficas e políticas que este celebraba cos seus amigos, entre os que se contaba Anaxágoras, por exemplo, e admirada por Sócrates, que lle tiña un gran respecto segundo o dicir de Xenofonte ("Económico") e Platón ("Menexeno"). Tamén, se tomamos en consideración o testemuño de Dióxenes Laercio, houbo mulleres na Academia de Platón, **Lastenia de Mantinea** e **Axiotea Flisiaca**, entre outras, o que non é de estrañar se temos en conta as consideracións de Platón sobre a muller na República.

Máis información en:

<http://www.cibernous.com>

<http://www.filosofia.net/materiales/>

<http://www.filosofia.org/>

<http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/9/Usr/ibjoa/Filos/menu.html>

<http://sapiens.ya.com/webfilosofia/>