



**Arxiu històric** FUNDACIÓ JAUME BOFILL

# Plató: de la perplexitat al sistema

Josep Montserrat

FEBRER 1993

FUNDACIÓ  
*Fundació*  
**JAUME**  
*Jaume*  
**BOFILL**  
*Bofill*

## INDEX

Capítol I. INTRODUCCIÓ. . . . .	2
Capítol II. BIOGRAFIA INTELLECTUAL. . . . .	7
Capítol III. EL FILÒSOF PERPLEX. . . . .	33
Capítol IV. LA VIA FALSA. . . . .	45
Capítol V. LA FÍSICA MATEMÀTICA. . . . .	79
Capítol VI. VERS LA TEORIA CRÍTICA DE LES FORMES. . . . .	102
Capítol VII. EL SISTEMA. . . . .	128
Capítol VIII. A TALL DE SÍNTESI. . . . .	168
BIBLIOGRAFIA . . . . .	175
NOTES. . . . .	178

## CAPITOL I INTRODUCCIO

L'anhel d'assolir la comprensió entera de la filosofia de Plató ha estat un tret permanent en la història de la interpretació dels Diàlegs. Leibniz ho va expressar amb un deix de melancolia: el qui reduís Plató a sistema faria un gran servei a la humanitat.

L'empresa, tanmateix, s'ha palesat extremadament difícil, i no crec que ningú, ara per ara, es pugui vantar de ser el servidor de la humanitat anhelat per Leibniz. Tant és així que molts sectors de la crítica recent, sobretot a les franges històriques i filològiques, desesperen d'assolir la fita i s'inclinen a termes menys ambiciosos que el de sistema per descriure la filosofia de Plató. En aquests ambients es sol parlar amb displicència dels qui malden per resumir les idees de Plató i per contar-nos la fàbula d'allò que Plató pensava; els arguments platònics, se'ns diu, llisquen i es perden en la trama dels personatges, en el soroll eixordador de les converses...

Ara bé, negar rotundament a Plató el benefici del sistema és refusar-li el pa i la sal de l'actitud científica. En efecte, l'oracle filosòfic del segle passat sentencià d'una vegada per totes que "la verdadera figura en la que existeix la veritat no pot ser altra que el sistema científic d'aquesta veritat". Caldrà, doncs, fer el cor fort i provar de trobar en el mestre de l'Acadèmia una constel·lació de conceptes suficientment consistents per ser enllaçats en un sistema, per elemental que sigui. I tot això sense deixar de gaudir de la música de les paraules que flueix dels textos platònics. El soroll el deixem pels post-moderns.

Aquest assaig és un intent de fer palesos els aspectes sistemàtics del pensament de Plató en l'àmbit del problema del coneixement, entès en el seu sentit més ampli, el que integra la lògica i la metafísica. Altrament dit, els únics temes filosòfics no contemplats són l'ètica i la política. L'objectiu final no és, tanmateix, participar en la cursa per al guardó instituït per Leibniz, sinó posar de relleu, a partir dels textos, el rigor de l'acostament platònic a la comprensió del que s'escau.

-----

Interpretar Plató no és fer arqueologia ni estudi anatòmic d'un cadàver. La filosofia de Plató és un discurs interpellant. Plató és un dels grans dialogants en la conversa intemporal que les dues dotzenes escasses d'intelligències privilegiades de la cultura occidental mantenen sobre els problemes cabdals de l'home i del

món. Si se'ns exigís de situar Plató en el seu context autèntic, no hauríem de recórrer a la sòlita circumstància hellènica, sinó que l'hauríem d'albirar com actor en una línia evolutiva que s'inicia amb el descobriment del foc i segueix amb la introducció de l'agricultura, l'ús dels metalls, la invenció de l'escriptura... Plató és una gran fita; per comprendre'l cal posar-lo a l'alçària de les altres grans fites.

Convé, tanmateix, no limitar-nos a contrastar-lo amb els grans esdeveniments culturals del seu passat, sinó també amb els posteriors. Hem dit, en efecte, que el diàleg entre els grans homes és intemporal, com intemporals són els problemes sobre els quals dialoguen.

Sostinc, doncs, la legitimitat interpretativa de contrastar el pensament de Plató amb el dels grans filòsofs d'Occident que, com ell, han maldat per obrir una via vers el coneixement de la realitat que envolta l'home i vers el coneixement del mateix home. Res d'anacrònic no pot haver-hi on no hi ha crònica. Plató es planteja les mateixes preguntes fonamentals que Descartes, que Leibniz i que Kant, per esmentar només dialogants indiscutiblement intemporals. Les seves respostes es mouen dintre de l'estret ventall de possibilitats que se li ofereixen a una ment que aspira a la comprensió de la realitat a través de les cinc finestretes dels cinc sentits. És una recerca que versa sobre un món, un home, àdhuc un llenguatge que són els mateixos ara i fa vint-i-cinc segles, una recerca conduïda per l'instrument nu de la ment sense interferències de les tradicions dogmàtiques i religioses. Per això no poso Plató dialogant amb Plotí, amb sant Agustí o amb sant Tomàs d'Aquino, car no considero aquests personatges membres del cenacle filosòfic intemporal; per comprendre'ls cal enfonsar-se en la història. Per comprendre els temes filosòfics cabdals de Plató o de Kant, no cal. N'hi ha prou amb submergir-se en el món i en l'home.

El Plató d'aquest assaig, és, doncs, un Plató fora del temps. El lector no trobarà en aquest llibre les ususal digressions sobre la tragèdia, la guerra del Peloponès o l'economia de les ciutats hellèniques. Per escatir, per exemple, la relació entre l'u i la sèrie dels enters segons Plató, n'hi ha que creuen convenient remuntar-se als babilonis. Jo prefereixo anar directament a Frege, que és, a parer meu, un dels qui conversen amb Plató en la plèiade dels immarcescibles.

-----

Malgrat l'explícit capteniment filosòfic d'aquest assaig, el gènere sota el qual està obligat a raure és el de la història. A l'autor se li plantegen, doncs, els ususal problemes metodològics d'aquesta branca de les ciències humanes.

Els mètodes històrics es poden reduir a tres modalitats.

Quan l'historiador disposa d'abundoses i fiables dades històriques, pot procedir a construir una descripció sistemàtica de base inductiva, un simple enfilall raonat dels esdeveniments registrats. La crònica, aleshores, coincideix amb la història. Aquest és el primer mode.

Quan la base fàctica documentada és migrada, complexa o feble, l'historiador té dues opcions: a) Recolzar-se en els fets afeblint l'explicació sistemàtica; aquest és el segon mode; b) Enrobustir l'aparat apriorístic de la teoria per assolir una interpretació sistemàtica, englobant els fets encara que no partint d'ells; aquest és el tercer mode.

A primera vista, semblaria que els únics procediments científics són els representats pels dos primers modes. Però la ciència històrica, i no solament la moderna, ha pogut comprovar que un teixit ben travat de proposicions generals reexia sovint a furnir una explicació que, malgrat la seva escassa base fàctica, s'harmonitzava perfectament amb els esquemes històrics ja establerts. Gràcies a la constatació de l'eficàcia explicativa de les construccions apriorístiques, la ciència històrica s'ha pogut afegir al gran corrent metodològic de les ciències de la natura, que han abandonat els prejudicis positivistes per abraçar el mètode de la teorització sistemàtica.

Des del punt de vista de la metodologia històrica, els Diàlegs de Plató poden ser considerats un conjunt documental complex i fàcticament feble. Els escrits platònics ofereixen una gran dispersió de doctrines i d'informacions; algú ha parlat àdhuc de caos. Dos modes interpretatius s'ofereixen, doncs, al crític historiador: adherir-se a les dades textuais malgrat la seva opacitat, renunciant a oferir una elucidació sistemàtica; o bé bastir un conjunt coherent d'aproximacions teòriques per subsumir en elles un cert nombre de textos aptes. La justificació última d'aquest darrer mode és, tanmateix, empírica: cal constatar que la major part dels problemes suscitats pels escrits platònics reben una solució plausible en el sistema proposat. Això no demostrarà, tanmateix, la veritat de la teoria, sinó solament la seva validesa interpretativa. Aquest és el mètode que Plató fou el primer de preconitzar per a les ciències físiques; aquest és el mètode que seguiré en aquest assaig per interpretar el pensament de Plató.

El meu treball, però, es presenta amb pretensions força limitades. Límits objectius (la immensitat de la tasca) i límits subjectius (no tot m'interessa de la mateixa manera). El meu propòsit és fer un recorregut dels principals passatges on s'expressa la filosofia platònica del coneixement per tal d'extreure'n, si és possible, el primer estrat de significació. És a dir, no faré massa preguntes a cada text. Em contentaré de "passar

el rascle" per sobre les pàgines. En un segon moment aniré recollint aquestes dades elementals per inserir-les en una teoria interpretativa que s'anirà confegint en part progressivament sobre la base de les mateixes dades textuais, en part a partir de la inserció de Plató en el cercle intemporal dels grans pensadors crítics d'Occident.

-----

La filosofia especulativa topa amb l'escull insuperable de la inadequació del llenguatge corrent a les seves finalitats analítiques. Els matemàtics se'n han sortit amb la simbolització. Els filòsofs no hi hem pogut accedir, i ens hem de valdre del llenguatge amb el que es fa la història, el dret i la poesia. Ara bé, tots aquests llenguatges es mouen amb comoditat entre els angles del triangle d'Aristòtil (que així cal que sigui denominat, i no de Saussure o d'Odgen), que circula entre els mots (els significants), les idees (els significats) i les coses (la referència). La reflexió filosòfica pura no té referents; no hi ha "coses" de les quals parla; el seu triangle, aleshores, no es tanca, i el filòsof es veu obligat a transgredir continuament les lleis del llenguatge. La filosofia no pot evitar la banalitat, la redundància, la tautologia, l'ambigüitat... Per parlar de les màximes abstraccions conceptuals (l'ésser, l'u, la identitat...) el filòsof necessitaria termes encara més abstractes, i no hi són. Aleshores cal recórrer a mots neutrals i ambigus com "cosa", "element", "entitat", "realitat", "component"... El llenguatge grinyola, i amb el llenguatge grinyola també el pensament.

He procurat, amb tot, evitar els tecnicismes d'escola. En tot cas, empro els termes en el seu sentit corrent en el llenguatge culte. Els termes característics del platonisme (idea, forma, intelligible, sensible...) es van perfilant a través dels textos comentats.

-----

Després de vint anys d'ensenyar Plató a la Universitat em decideixo a escriure un assaig de síntesi sobre el mestre de l'Acadèmia. No ho faig, tanmateix, amb ànim didàctic, ni tan sols amb propòsit d'investigació. Els inspiradors d'aquestes pàgines no han estat els freqüentadors dels departaments de filosofia, sinó els meus col·legues físics, matemàtics i biòlegs, els quals, a través d'anys i anys de converses i col·laboracions universitàries m'han obert els horitzons on ciència i filosofia es retroben en un esforç solidari de reflexió. En aquestes pàgines poso per escrit allò que tantes vegades ha estat objecte de les nostres converses: que les preguntes que ens fem sobre l'home i el món estan plantejades en

els termes que els grecs ens ensenyaren, i en cerquem les respostes amb els principis conceptuals i metodològics que els grecs establiren. Aquestes pàgines, doncs, volen ser un diàleg amb C. Perelló (matemàtic), M. García Doncel, J.A. Grífols, D. Jou, W. Meyerstein i E. Verdaguer (físics), i A. Tobeña (biòleg), per esmentar només els qui tenien setial fixe a l'entorn de la taula convivial de la Universitat Autònoma de Barcelona.

-----

#### NOTES DE PROCEDIMENT.

- En el cos del treball no cito gairebé mai literatura secundària. Cito només els textos de Plató, limitant-ne la tria als que considero d'indubtable importància en cada tema.

-El meu extens deute amb els estudiosos de Plató queda reconegut a la Bibliografia inclosa al final del llibre, limitada als autors efectivament utilitzats.

- Malgrat la meva intenció inicial de limitar-me a "passar el rascle" sobre els textos platònics, en alguna ocasió aquesta operació de jardineria no ha estat factible, car els ingredients del passatge eren excessivament subtils. Aleshores he hagut de resignar-me a passar el text per un cedaç més fi, és a dir, a fer recurs a interpretacions de caire més tècnic. Aquest és el cas principalment dels comentaris al *Parmènides* (text 43) i a la notícia d'Aristòtil sobre Plató a *Metafísica* I 6 (text 47).

- L'estructura del llibre és la següent:

\* el capítol II conté una biografia intel·lectual de Plató, que constitueix a l'ensem una síntesi del seu pensament en mode diacrònic.

\* els capítols III-VII són el cos de l'obra. Els diferents temes hi són estudiats sempre a partir d'un text, que facilito gairebé sempre en la meua pròpia traducció (les excepcions són esmentades a la Bibliografia). Els textos bàsics duen numeració correlativa a través de tota l'obra. Les referències creuades es fan aleshores citant aquests nombres.

\* Al finals dels capítols IV, V, VI i VII incloc un resum dels principals arguments tractats.

\* El capítol VIII vol ser una reflexió sintètica sobre la significació del sistema de Plató en el context de la filosofia occidental.

- El lector que disposi de poc lleure (hi ha persones que es troben en aquesta penosa situació) es pot fer una idea del contingut del llibre llegint el capítol II, els resums dels capítols IV-VII i la síntesi del capítol VIII.

## CAPITOL II

## BIOGRAFIA INTELLECTUAL

Espeusip era nebot de Plató, fill de la seva germana Potone. Flanquejà Plató anys i anys a l'Acadèmia i el succeí després de la seva mort. El podem considerar, doncs, a ciutadà de les intimitats del cercle familiar platònic. Heus ací el que transmet sobre la naixença del seu oncle: circulava per Atenes una tradició

*segons la qual Aristó (pare de Plató) violentà Periccióne (mare de Plató), llavors en l'esclat de la joventut, però no l'aconseguí; i en cessar la violència se li aparegué Apol·lo, motiu pel qual la servà intacta fins a l'hora del part. (Diògenes Laerci, Vides III 2; traducció d'Antoni Piqué).*

Aquesta història ens en recorda una altra de ben coneguda:

*La generació de Jesucrist s'esdevingué de la següent manera: la seva mare Maria havia esposat Josep i aleshores, abans que cohabitessin, es trobà prenyada per obra d'un esperit sant. (Evangeli segons Mateu 1,18).*

No he acoblat Plató i Jesús per facècia. Ho he fet per palesar amb dos exemples insignes la potentíssima aura de llegenda que sol envoltar el record dels grans homes, tant d'abans com d'ara. Llegenda, d'altra part, necessària, imprescindible per tal que el record del gran home pugui exercir la funció exemplar que la societat exigeix, funció que probablement no exerciria la seva història verídica recontada.

Prescindeixo d'altres paral·lels adients (Buda, Apol·loni de Tiana...) perquè les faules sobre les naixences miraculoses de Plató i de Jesús tenen en comú un tret cabdal: començaren a propagar-se en el curs de la generació subsegüent a la de l'heroi subjecte. Quan s'escrigué l'*Evangeli de Mateu* vivien encara uns parents o "gent de la casa" (*desposynoi*) de Jesús, qui sap si algun dels seus germans. En el cas de Plató, és un parent el qui fa córrer la misteriosa brama. Es tracta, doncs, tant en un cas com a l'altre, de personatges introduïts en l'àmbit de les coses divines quan llur record era encara fresc a la memòria dels que els conegueren i els tractaren.

Els deixebles i els successors de Plató tenien poderosos motius per esmerçar-se d'enaltir la figura de llur mestre. A l'Acadèmia, que ja es ressentia de la competència de l'escola d'Isòcrates, li havia sortit un concurrent inesperat, el Liceu d'Aristòtil, i al tombant del segle IV aC hagué de competir encara amb les noves fundacions d'Epícur i de Zenó. Totes aquestes noves congregacions es mostraven summament diligents en grandejar la memòria de llurs fundadors. Els platònics hi hagueren de procedir,



adduint-hi d'antuvi una tonalitat religiosa que havia de fer-se fonedissa al període hellenístic per a ser represa amb força a l'època romana.

L'avatar de la biografia de Plató no representa cap singularitat en el context del gènere literari de la biografia antiga. Tot garbellat, la primera biografia filosòfica que mereix crèdit històric és la de Plotí escrita per Porfiri. Fins a les acaballes del segle III dC, el que se'ns ha transmès és fonamentalment un conjunt de referències indirectes d'escrius destinats sigui a la magnificació del filòsof, obra dels membres de l'escola, sigui a l'entreteniment, obra de literats promptes a provocar la hilaritat dels lectors arran de les excentricitats dels homes cèlebres, a tot estirar de llur enginy (*anecdota, placita*).

Conservem sis textos antics que poden ser designats "vida de Plató": els fragments de l' *Academicorum philosophorum index Herculanensis* (segle I aC); els primers capítols de *De Platone et dogmate eius* d'Apuleu (segle II dC); el llibre III 1-47 de les *Vitae* de Diògenes Laerci (segle III dC); la introducció als *In Platonis Alcibiadem commentaria* d'Olimpiodor (segle VI dC); la introducció als *Anonyma Prolegomena in Platoniam philosophiam* (segle VI dC); una notícia del lèxic de Suidas (segle X). Aquestes obres, totes elles relativament tardanes, citen abundantament fonts anteriors, la major part de les quals són actualment perdudes. A aquests documents cal afegir-hi un cert nombre de notícies provients d'altres autors tardans (Ciceró, Plutarc, Sext Empíric, Macrobi...), d'importància quasi sempre molt minsa.

Les fonts principals per a la vida de Plató haurien de ser, hom diria, les seves pròpies obres i les dels seus contemporanis. Malauradament, la collita biogràfica que ofereixen aquests textos és ben parca, quan no és directament problemàtica. Examinem-ho més d'aprop.

La figura de Plató és pràcticament absent dels seus propis diàlegs. El seu nom només apareix per observar que era present al judici de Sòcrates i que era absent per malaltia quan aquest va morir.

Ara bé, els més antics manuscrits de l'*opus Platonium* (dels segles IX i XI) contenen tretze cartes de Plató adreçades als seus amics i col·legues. Si aquestes cartes fossin autèntiques, tindríem una font preciosa per al coneixement de la vida i del caràcter del filòsof. La moderna crítica, nogensmenys, s'ha mostrat extremadament desconfiada respecte a aquests escrius, i en l'actualitat els ha descartat, llevat de la *Carta VII*, que s'ha beneficiat d'un simple indult per majoria. Tanmateix, tot i espúries, aquestes cartes presenten un gran interès, car són pràcticament contemporànies de Plató i palesen les posicions dels

seus deixebles més pròxims en dos temes cabdals: la qüestió de Sicília i el biaix pitagòric de l' Acadèmia antiga.

El testimoniatge d'Aristòtil sobre Plató és summament important, però malauradament dóna ansa a més problemes que no pas en resol. M'hi referiré en cada cas concret, A tall de descripció, avanço que Aristòtil addueix escassíssimes dades biogràfiques sobre Plató; que polemitza contra la teoria de les formes (sobretot a *Metafísica* I i XIII); que esmenta molts pocs diàlegs pel títol, preferint les referències indirectes; que sembla conèixer una font oral de la doctrina de Plató. Allò cabdal no és, tanmateix, el testimoniatge directe d'Aristòtil, sinó la seva pròpia biografia, que els seus deixebles bastiren en contraposició a la de Plató. Al capdevall, uns i altres acabaren teixint al voltant de llurs mestres i fundadors una densa xarxa de llegendes i mitges veritats destinades a ocultar allò que realment succeí i que nosaltres no sabrem mai. Declarem'ho ja des d'ara: la història global de Plató, d'Aristòtil, de l'Acadèmia, del Liceu, del platonisme i de l'aristotelisme, es presenta llastimosament orba de coherència. Aquesta situació historiogràfica és, ara com ara, irremediable. S'ha avançat molt més en la història de Jesús i del cristianisme primitiu que en la de la filosofia àtica.

Xenofont, Isòcrates, Espeusip, Xenòcrates i els comediògrafs aporten escadusseres notícies sobre la vida de Plató, gairebé sempre de caire anecdòtic. La comèdia es complagué a mofarse de Plató com s'havia mofat de Sòcrates i dels sofistes.

Aquest breu recorregut crític per les fonts estava destinat a suscitar en el lector una saludable desconfiança envers les preteses dades biogràfiques sobre Plató. En els seus trets més generals, la vida de Plató es presenta amb acceptable garantia històrica. La cronologia i molts detalls, però, romanen en una fluctuant incertesa. El crític haurà d'escatir cas per cas la credibilitat de les fonts, i tot i així, gairebé mai sobrepassarà l'àmbit de les conclusions probables. Polèmiques doctrinals, dissensions polítiques, prejudicis religiosos i tiquis-miquis d'escola s'han agombolat sobre la memòria del més gran escriptor filosòfic de la cultura occidental, fins a desfigurar la seva personalitat real, que tanmateix entrelluquem poderosíssima sota el revestiment literari dels diàlegs.

Diògenes Laerci (*Vides* III 2) afirma, citant Apollodor (*Cròniques*, vers el 145 aC) que Plató nasqué a l'olimpíada 88, és a dir, l'any 427 aC. Citant ara Hermip, diu que morí a l'olimpíada 108 (any 347 aC), uns diuen que a 80 anys, altres que a 81. Aquestes dades deixen pensarós: vuitanta és múltiple de vint; vuitanta-u és

múltiple de nou i de tres. Tot plegat desprèn un baf d'aritmologia que fa girar la cara.

L'artifici de fer viure i morir els filòsofs sobre múltiples de vint es remunta a Apollodor, que suplia d'aquesta manera el seu desconeixement de les vertaderes dates. Un filòsof com Déu mana es feia deixeble del seu mestre als vint anys, assolía la seva maduresa als quaranta i moria als seixanta. A aquesta llei es plegaren, per exemple, Anaximandre, Anaxímenes, Heràclit i Xenòfanes. Plató, nogensmenys, havia viscut més de seixanta anys, com constava. Aleshores se li atorgà un ventenni d' escreix i se'l feu morir als vuitanta anys. Com que la data de la seva mort (347) era coneguda per fonts segures, es fixà la de la seva naixença el 427.

El perllongament fins a 81 anys és d'inspiració neopitagòrica. Vuitanta-u és múltiple de tres, que és el primer nombre impar (l'u no es considerava un nombre). El impars es trobaven del bon cantó de la taula pitagòrica dels contraris, en companyia de la "dreta", del "limitat" i del "masculí".

Apollodor segueix "informant" que Plató nasqué el dia 7 del mes targelió. Era la festa commemorativa del naixement d'Apollo. Els cristians, per llur cantó, fixaren la data del naixement de Jesús el 25 de desembre, el dia del naixement del sol (Apollo novament).

¿Quan nasqué Plató, doncs? No ho sabem del cert. Una data aproximada, tanmateix, es pot deduir d'una indicació de la *Carta VII* (324 b), on Plató explica que a la seva joventut tingué una certa actuació política sota el règim dels Trenta (tirans), l'any 404. Això vol dir que aquest any Plató ja no era un efebus, i que per tant tenia més de vint anys. Havia nascut, doncs, abans del 424.

Pel que fa a la formació del jove Plató, tenim tres dades, totes elles prou de fiar.

Aristòtil (*Metafísica* I 6, 987 a 32) transmet que Plató, quan era jove, havia estat deixeble de Cratil, seguidor d'Heràclit, i que es mantingué en aquesta tesitura "també més endavant". Plató fa aparèixer Cratil en el diàleg que duu el seu nom, i val a dir que, si aquell fou el seu mestre, no en devia servir gaire bon record, car el presenta com un esperit força mediocre. Ara bé, l'empremta heraclitiana sobre el pensament de Plató és evident, com veurem més endavant (*Teetet*, *Timeu*, *Fileb...*), de manera que cal suposar que, sobrepasant l'epígon anodí, Plató sabé remuntar-se a les poderoses intuïcions de l'enigmàtic mestre d'Efes. Convé no oblidar que Heràclit s'ocupà principalment de física i de teoria del coneixement físic. A una època quan el públic culte d'Atenes s'agombolava a les portes dels sofistes, no deixa de ser notable que el jove Plató s'assegués a escoltar les lliçons d'un mestre passat de moda.

Plató, a la *Carta VII*, ja esmentada, escrita després de l'any 354, lliura als seus corresponsals -els partidaris del finat Dió- una descripció de les seves primeres experiències polítiques:

1. *Essent jo jove, vaig passar per on passen molts d'altres. Projectava ocupar-me dels afers polítics tot just esdevingut independent. Heus ací quin era l'estat de la cosa pública que em va pertocar de veure. El sistema polític vigent era rebutjat per molta gent. Aleshores es produí una revolució i cinquanta-un ciutadans s'hi van posar al front com a mandatariis, onze a la ciutat i deu al Pireu -amb l'encàrrec, uns i altres, de convocar les reunions i d'ocupar-se de l'administració- mentre trenta van exercir el poder suprem com a amos absoluts. Vet-ací que alguns d'aquestos eren parents meus o pròxims de casa meva, de manera que tot seguit em van convocar com si aquests afers fossin els que més em convenien. Per la meua part, jo, a tall de jove, no m'en vaig estranyar pas. Pensava, ben cert, que es disposaven a administrar la ciutat per portar-la d'un règim injust a un capteniment just, de tal manera que vaig estar amatent al projecte que pensaven dur a terme. Doncs bé, vaig presenciar com en un tres i no res aquells homes aconseguiren que el règim anterior aparegués com una edat d'or. Entre altres coses vull contar el que li succeí a un amic meu, Sòcrates, de més edat que jo, del qual puc dir sense embuts que era l'home més just de tots els qui eren a la ciutat. Vet-ací que l'enviaren, en companyia d'altres, a cercar un ciutadà i a dur-lo per força per tal d'occir-lo; això ho tramaren amb l'evident intenció de comprometre'l, tant si volia com si no. Ell, tanmateix, va refusar, arriscant-se a incórrer en qualsevol perill abans que fer-se correponsable de llurs malvestats. Considerant totes aquestes coses i altres encara de força importants, em vaig indignar i em vaig apartar de les malvestats que s'estaven cometent.*

*Al cap de poc temps va caure el règim dels trenta i tot llur sistema polític. Novament, encara que menys ardor, em va entrar l'urc d'ocupar-me dels afers públics i de la política. Ara bé, també en aquella època es produïren fets capaços de llevar indignació, car fou un període de molts transtorns. De totes maneres, és comprensible que en el transcurs d'una revolució alguns s'excedeixin en venjar-se dels seus enemics.. Val a dir que els qui aleshores retornaren de l'exili manifestaren una notable moderació.*

*Per una mena d'atzar, el nostre company Sòcrates, altra vegada, alguns dels qui manaven el denunciaren davant del tribunal, promovent contra ell la acusació més iniqua i la menys adient a un home com Sòcrates: la causa d'impietat. Sobre la base d'aquesta acusació, alguns el denunciaren, d'altres el condemnaren i el feren morir, a ell, a l'home que suara havia refusat de participar a l'arrest illegal d'un amic dels que aleshores estaven proscrits, en*

*unes circumstàncies difícils pels qui es trobaven exiliats. (Carta VII 324 b - 325 c).*

En aquest text Plató declara sense embuts la seva primerenca vocació política. El desengany de les seves primeres experiències no el portà, amb tot, a abandonar definitivament aquesta activitat, sino simplement a orientar-la vers els seus fonaments filosòfics i educatius. L'urc de la política acompanyà Plató tota la seva vida, fins a induir-lo a envescar-se en empreses partidistes a Sicília i qui sap on encara. Plató pertanyia als cercles més elevats de l'aristocràcia atenesa. És probable que participés com a cavaller, segons li pertocava, en els darrers anys de la guerra contra Esparta. Acabada aquesta amb la desfeta d'Atenes (404), dos parents seus per branca materna, Càrmides i Crítias l'invitaren a col·laborar amb el govern provisional (dit dels trenta tirans) que s'instaurà per acomplir les oneroses condicions de pau dels espartans.

Crítias era un personatge asidu del cercle socràtic, al qual va introduir el seu cosí Càrmides, més jove que ell, i probablement també Plató. En els diàlegs, Plató respecta Crítias sense reserves i el presenta freqüentant la companyia dels grans sofistes antics Protàgoras i Hípias. D'altra banda, després de la mort en batalla de Crítias, Sòcrates seguí freqüentant els sofistes Gòrgias i Pròdic, entre altres, i a aquestes trobades és d'allò més versemblant que hi assistís el jove Plató. Podem comptar-hi també Isòcrates, deixeble de Gòrgias.

Aquesta enumeració de personatges no pretén donar la impressió que els intellectuals d'Atenes constituïen a l'època un *totum revolutum* ingenu i bonhomíós. El seu propòsit rau a posar de relleu com les estratificacions i compartimentacions de la historiografia posterior són partidistes i esbiaixades, i que l'historiador amatent les pot deixar de banda sense escrúpols, com a mínim per anacròniques. A la joventut de Plató els sofistes no eren encara sofistes, ni els socràtics socràtics. Plató, guiat d'antuvi pel seu parent i després pel seu amic Sòcrates, aprengué de tots una mica, encara que més tard considerés que pagava el seu deute retent homenatge a Sòcrates i oblidant tots els altres. La magnífica prosa de Plató palesa un aprenentatge sota els millors mestres, i els millors mestres, a l'Atenes de l'època, eren els sofistes.

La troballa dels manuscrits del Mar Mort ha permès una profitosa reconsideració de la figura de Jesús, llevat-li la singularitat que li atorgaven els escrits canònics cristians i situant-lo harmoniosament en el context del judaisme de la seva època. Qui sap quines sorpreses ens depararia el descobriment d'una bona col·lecció d'obres dels sofistes grecs. Minvaria potser

l'aura de singularitat, de big-bang filosòfic que envolta la figura de Plató, però el personatge s'inseriria harmoniosament a la seva època. Flavi Josep esmenta Joan Baptista i Jesús com dos homes profètics entre altres. La comèdia antiga es mofa de Sòcrates com d'un sofista més, mentre la comèdia mitjana fa el mateix amb Plató.

¿Fou Plató un sofista? *Distinguo*: en el sentit general del mot, tal com s'emprava en temps de Pèricles i de Sòcrates, *concedo* ; en el sentit específic que elaboraren el mateix Plató, Isòcrates i Demòstenes, *subdistinguo* : a judici del propi Plató, *nego* ; objectivament considerat, *transeat* . Plató, efectivament, maldà per contraposar *llurs* sofismes a *sa* filosofia. El diàleg en el qual pretén amollar l'estocada definitiva contra els sofistes, el titulat precisament *El sofista* , esdevé nogensmenys el model conspicu d'allò que no s'ha de fer mai amb la filosofia: utilitzar les grans abstraccions metafísiques com a projectils en la contesa quotidiana. En l'esmentat diàleg, Plató passa a frec del sublim quan anuncia el parricidi de Parmènides i assoleix el concepte definitiu del que és-i-no-és; naufraga, tanmateix, en la més irrisòria esterilitat quan pretén d'utilitzar aquesta abstracció lògico-metafísica per aclaparar els sofistes i bandejar-los de la probitat intel·lectual. Al *Sofista* , el filòsof, que entrà filòsof, en surt sofista.

La tradició successòria presenta unànimement Plató deixeble de Sòcrates, i Aristòtil deixeble de Plató, tot plegat amanit amb els indefugibles múltiples de vint. Vegem d'instillar un lleuger toc d'escepticisme damunt d'aquestes seguretats.

A la *Carta VII* (324 d), Plató narra que l'any 404 era amic o company (φίλος) de Sòcrates. La tradició cronològica intervé per dir que Plató ingressà al cercle socràtic als vint anys (Diògenes Laerci III 6), però ja sabem què cal pensar d'aquests "vint". Aristòtil no diu enlloc expressament que Plató hagués estat deixeble de Sòcrates. L'anecdota és, en aquest punt, força copiós, però poc significatiu.

La prova més decisiva d'un lligam intel·lectual de Plató amb Sòcrates és oferta, en darrer terme, pels mateixos diàlegs. Llevat del pur fet, nogensmenys, la qualitat d'aquesta relació se'ns esmuny en els aiguamolls de la ficció literària emprada per Plató.

Al cercle de Sòcrates, els darrers anys, hi havia un grup de personatges força més vells que Plató, als quals el mestre professava gran estima: Critó, Apollodor, Hermògenes el pobre i potser els altres que Plató esmenta com presents el dia de la mort de Sòcrates (cf *Fedó* 59 b). Xenofont (de la mateixa edat de Plató si fa o no fa) era també asidu al cercle, però Plató no l'esmenta

mai; Xenofont, en retorn, ignora Plató quasi completament (excepció: *Memorabilia* III 6,1). El dia de la mort de Sòcrates, Plató (diu ell mateix, *Fedó*, lloc citat) era absent per malaltia, val a dir, no es va veure amb cor d'incloure's en el cercle dels més íntims seguidors de Sòcrates. El dia del judici de Sòcrates Plató s'hi trobava entre altres (*Apologia* 38 b).

La migradesa i el feble contingut informatiu de les notícies recollides no permeten cap caracterització segura de la relació de Plató amb Sòcrates. El context i les versemblances suggereixen una relació asimètrica: Plató vegé en Sòcrates (sobretot després de la seva mort) un guia i un exemple moral; Sòcrates vegé en Plató un esperit prometedor enmig d'altres.

Si per via inductiva, doncs, podem establir ben poca cosa, una teorització sobre versemblances i fets marginals pot brindar entrellucs prou illuminadors. Prenc com a punt de partença la rivalitat dels dos deixebles i suposats cronistes de Sòcrates: Plató i Xenofont. Ambdós es proclamen amics de Sòcrates, i ambdós tingueren tripijocs amb el partit pro-espartà. Xenofont hagué de marxar d'Atenes el 401. Plató, morts els seus parents i valedors l'any 403, va quedar en una situació ben poc airosa a la seva pàtria. Anys més tard, malden l'un i l'altre per apropiar-se la figura de la víctima de la democràcia restaurada, presentant-lo, cadascun a la seva manera, com un crític del sistema, i sobretot com un crític dels intel·lectuals del sistema, els sofistes. L'elecció de model era summament hàbil. Aquells dos anti-demòcrates esprovats, que es beneficiaren de la tolerància de la democràcia atenesa, utilitzaren la figura de Sòcrates per atiar la mala consciència dels ciutadans d'Atenes, a l'ensems que esbardiaven llur propi i dubtós historial polític aixoplugant-se sota la imatge de l'únic home que havia passat moralment incòlume per tots els trasbalços del final de la guerra.

Tot garbellat, podria ser, doncs, que hi hagués un fons d'intenció rectificadora en aquella anècdota (anacrònica) que presenta Sòcrates queixant-se de Plató: *Aquest jove em manega com li plau, fins on li plau i contra qui li plau.* (*Anonyma Prolegomena* 3,28-31).

Mort Sòcrates, Plató, ja rescabalat de la seva inoportuna malaltia, passà a Mègara, segons notícia d'Hermodor transmesa per Diògenes Laerci (III 6,2), per estar prop d'Euclides. Mègara és a l'Àtica, no gaire lluny d'Atenes, situació que exclou una fugida per motius polítics. Alguns biògrafs pretenen que l'estada amb els megàrics exercí influx en el pensament de Plató. És el cas, però, que fins que no sapiguem quina era la filosofia dels de Mègara no podrem escatir aquest extrem. I dels de Mègara no en sabem

pràcticament res, al menys res d'útil -llevat que s'accepti com a informació filosòfica les quatre insulsieses que addueix Diògenes Laerci (II 106-120).

Diògenes Laerci (III 6) i altres biògrafs antics relaten estades de Plató a Cirene -prop del matemàtic Teodor- i a Egipte. Les cartes platòniques no esmenten aquests viatges, com tampoc l'*Index Herculanus*. Molts crítics moderns es mostren escèptics respecte a la historicitat d'aquests periples. M'afegeixo a aquesta circumspècció. L'origen d'aquestes llegendes podria trobar-se en el propòsit d'assimilar Plató a Pitàgoras, home de grans caminades (cf Diògenes Laerci VIII 2-3).

La ficció dels viatges per l'Orient fou concebuda per recobrir el fet que per espai d'al menys dotze anys (de 399 a 387) Plató estigué absent d'Atenes. Xenofont, per la seva banda, no hi pogué retornar fins el 368. L'única tradició platònica que fa cap a aquests anys ressenya la participació de Plató a les batalles de Tanagra i Corint (durant la guerra coríntia). Malauradament, la mateixa font (Aristoxè, del segle IV aC, citat per Diògenes Laerci III 8) diu que també guerrejà a la batalla de Dèlion, que tingué lloc l'any 424... Posat que el mateix Plató esmenta tres batalles a les que participà Sòcrates (*Apologia* 28 e; *Banquet* 219 e; *Càrmides* 153 b), es pot conjeturar que la llegenda pretengué parangonar en aquest punt mestre i deixeble.

Tot garbellat, estableixo com a probable que Plató tingué escassa intervenció a la vida pública d'Atenes entre 399 i 387. Una absència absoluta, física i moral, no és versemblant.

Pels motius que més avall exposaré, no crec que Plató escrivís o publicés cap diàleg durant aquest període. M'abelleix d'imaginar-me'l sumit en la més absoluta perplexitat política i filosòfica i, tot plegat, en una situació ben poc adient per posar-se a donar lliçons a tort i a dret.

Els viatges a Magna Grècia i Sicília foren esdeveniments cabdals en la vida i en l'evolució intel·lectual de Plató. M'hi referiré només des d'aquest punt de vista, prescindint completament de la circumstància històrico-política (ben complexa per cert) i del nodrit anecdotari que generà.

La primera estada de Plató a Magna Grècia i Sicília tingué lloc quan el filòsof tenia "al voltant de quaranta anys" (*Carta VII* 323 a). Posat que desconeixem l'any exacte del seu naixement, aquesta vaga referència ens remet a un arc temporal entre 389 i 382. Els historiadors s'afanyen a situar aquesta estada entre el 386 i el 387, per tal de poder presentar Plató, de retorn del seu viatge, fundant la seva Acadèmia a Atenes l'any 387, a l'edat arquetípica de quaranta anys. Una vegada més vull advertir,



tanmateix, que la capitulació davant de l'artifici dels múltiples de vint no és cap bon procediment per assolir resultats vàlids en la biografia de Plató.

¿Quina fou la finalitat d'aquest primer viatge a l'Occident grec? La *Carta VII* (324 b) preté suggerir una motivació política, en consonància amb el tarannà de tot l'epistolari. Però costa de creure que un atenès relativament obscur com Plató pensés tenir algun tipus d'eficàcia política a la cort del tirà més poderós del món grec a l'època, Dionisi I de Siracusa. M'inclinaria més aviat per un periple amb afanys d'aprenentatge polític i científic. El lloc més adient per aprendre ambdues coses era Tarent, on governava el famós Arquitas. I a Tarent precisament féu cap Plató.

Els hereus del pitagorisme antic, molt malmenats pels seus contemporanis, s'havien refugiat a Tarent, potser a Lòcrida i, un cert temps, a Tebes, a Beòcia. En aquesta ciutat sojornà Filolau durant el darrer terç del segle V. Plató, en el *Fedó*, l'acció secundària del qual té lloc el 399, presenta dos grups de pitagòrics: els de Fliunt i els de Tebes, tots dos d'influx filolaic. És versemblant que fós la presència d'aquests homes en el darrer cercle socràtic el que incità Plató a recercar més ampla informació sobre el pitagorisme.

Les fonts sobre el pitagorisme dels segles V i IV aC són escasses i problemàtiques. En particular, regna un gran escepticisme sobre les atribucions a Filolau. Em limitaré, per tal de no entrar en terreny polèmic, a referir-me als "pitagòrics" en general, sense precisions que en realitat ningú no pot donar. El que és segur és que foren ells els qui elaboraren la matemàtica i la física matemàtica que Plató addueix al *Timeu*.

Els pitagòrics de finals del segle V donaren un pas important en el procés de geometrització que trobem operant en Plató. Sobre la base d'un paral·lelogram, divisible en triangles, i operant amb una regla i una esquadra, efectuaven gràficament les operacions elementals de l'aritmètica. D'ací provingué la terminologia geomètrica dels nombres triangulars, quadrats, sòlids o cúbics... En astronomia introduïren la notable teoria del pirocentrisme, segons la qual la terra i els planetes giren a l'entorn d'un foc central. Per a treballar en astronomia observacional utilitzaven el procediment d'inscriure en el cercle zodiacal una sèrie de polígons, relacionant llurs angles amb l'equador i el meridià. Sembla que d'aquesta manera determinaren l'angle de l'eclíptica, xifrant-lo en 24 graus (a l'època era de 23 44').

Arquitas, més o menys contemporani de Plató, es distingí pels seus estudis d'harmonia. Establí les medietats fonamentals (aritmètica, geomètrica i harmònica). Proposà també una solució geomètrica per al problema de la duplicació del cub. Aplicà la geometria a la mecànica (no sabem en quins termes). Però, tot i la

importància de la seva contribució a la matemàtica, allò que el féu famós fou la seva activitat política, inspirada en els principis del pitagorisme. Arquitas fou reelegit set vegades estratega de Tarent, i encarnava a l'època l'ideal del governant savi i filòsof. No calia res més per atraure l'atenció d'un pensador que es plantejava nombrosos interrogants en els camps de les ciències i de la política. Plató, doncs, féu cap a Tarent.

Entre l'estudiós atenès i el savi italià es nuà una amistat que s'havia de perllongar tota llur vida. (1)

La tradició antiga diu que Plató fundà l'Acadèmia al seu retorn de l'estada a Sicília (2). Posat que aquesta estada es vol datar el 388, el retorn i la successiva fundació haurien tingut lloc vers el 387, quan Plató tenia, segons el comput tradicional, quaranta anys. És a dir, Plató fundà l'Acadèmia arran del seu *floruit* vital.

En realitat, pel que respecta a la fundació de l'Acadèmia estem més a les fosques que en el referent al viatge a Sicília. En aquest darrer cas, és la *Carta VII* la que ens informa que Plató aleshores vorejava la quarentena. Però, pel que fa a l'Acadèmia, Plató serva el més absolut silenci, i en els diàlegs no es pot espigolar cap indicatiu vàlid sobre aquest tema.

Els erudits han maldat per establir un paral·lel entre els inicis de l'escola retòrica d'Isòcrates i la fundació de l'Acadèmia. L'institut isocràtic es pot situar versemblantment vers el 390; les versemblances recolzen sobre el fet que Isòcrates era un home que no s'empegueria de parlar d'ell mateix, capteniment que ofereix molta possibilitat d'escatir informacions per comparació amb altres fonts. Els erudits segueixen prenent que el discurs fundacional de la nova etapa d'Isòcrates, el *Contra els sofistes*, tenia com a fita, entre altres, l'escola platònica. Però això no és evident de cap de les maneres; el discurs *Contra els sofistes* podia perfectament encarar l'ensenyament impartit pels deixebles immediats dels sofistes clàssics, que, com el mateix Isòcrates, s'havien instal·lat d'una manera permanent. Per aquesta via, doncs, no arribem a cap notícia certa sobre la data de la fundació de l'Acadèmia.

El debat entre els erudits -que ha estat i és encara intensísim- podria estar afectat per un vici d'origen consistent en una inexplicable indefinició de la pregunta. En efecte, quan ens demanem sobre la data de la fundació de l'Acadèmia ¿què entenem exactament per aquest terme? Els investigadors semblen suposar que l'Acadèmia inicià el seu períple educatiu ja completament organitzada i equipada, com Atenea sorgint armada del cap de Zeus. Però això és del tot improbable. Fóra més adequat albirar un procés llarg i desigual, de caire temptatiu, d'acord amb el tarannà

espiritual que denoten els diàlegs platònics de la primera època. Allò que la tradició acrítica anomena Acadèmia platònica podia haver passat per tres etapes: a) Cercle post-socràtic, aplicat principalment al desenvolupament de la dialèctica en tant que diferent de la retòrica; b) escola d'ensenyament del mètode dialèctic; c) institució d'estudis superiors: matemàtica, física, lògica, ètica, política.

La conveniència d'atorgar un interval evolutiu a l'Acadèmia ve preconitzada per dos altres motius.

El primer és la precarietat de la situació política i potser financera de Plató al retorn dels seus viatges. No oblidem que havia militat amb els enemics de la democràcia, fet que, en un ambient enverinat com el de les primeres dècades del segle IV, no devia fer fàcil la seva inserció a la societat atenesa.

El segon motiu és el silenci de la tradició respecte als noms dels eventuals mestres i àdhuc deixebles d'aquesta hipotètica Acadèmia matinerà. A l'Acadèmia de la tradició, les matemàtiques constituïen un ensenyament cabdal. Doncs bé, els matemàtics que foren ensenyants a l'Acadèmia, Teetet, Heràclides Pòntic i Amiclas, que provenien d'Heraclea, no arribaren a Atenes abans del 380, i ben probablement després. Eudox, nascut poc abans del 390, no s'uní a l'Acadèmia fins després del 370. Fóra, doncs, ben estrany que Plató hagués fundat una escola caracteritzada per l'ensenyament de les matemàtiques i que la tradició no hagués conservat ni un sol nom dels mestres que hi exerciren durant els primers deu anys.

Proposo, doncs, com a plausible l'escalonament de la constitució de l'Acadèmia en les tres etapes que he distingit més amunt. La institució es trobava en ple rendiment vers l'any 370.

La teoria pedagògica general que trameten els escrits platònics ens permet d'establir amb prou seguretat quin era el contingut de l'ensenyament que s'impartia a l'Acadèmia. Les fonts principals són *La República*, *Fedre*, *Lleis* i la *Carta VII*. Aristòtil i les tradicions anecdòtiques hi afegeixen algun tret concordant.

L'Acadèmia, al moment del seu funcionament definitiu, acollia joves després de l'efebia, és a dir, vers els vint anys. Es comptava que els alumnes havien passat pel currículum escolar normal de lletres, càlcul i gimnàstica. Aleshores començaven un dilatat programa de conreu de les ciències matemàtiques: aritmètica, geometria plana, estereometria, astronomia i música (*República*, llibre VII). (3) La utopia de la *República* prescriu deu anys per a aquest ensenyament (VII 537 b-d), però és del tot inversemblant que aquesta fós la durada ordinària del currículum per a tots els alumnes.

A la *República*, l'aprenentatge de les ciències matemàtiques és presentat com un instrument propedèutic que té com a finalitat preparar els esperits per a la dialèctica, considerada com el coneixement de l'intelligible (VII 523a-525c; 532a). Molts intèrprets, sobretot els historiadors de l'educació, s'han quedat amb aquesta concepció retrinxada de la funció de les matemàtiques en el platonisme. Però no fou aquesta, ni de bon troç, l'actitud definitiva de Plató. No oblidem -ho tractaré més endavant amb detall- que la *República* és un diàleg destinat a un públic no especialitzat, on els interlocutors de Sòcrates són dos joves força desorientats. A les *LLeis* (VII 821 a i ss) els coneixements astronòmics revesteixen importància per ells mateixos. Al *Timeu*, les nocions matemàtiques formen part integrant de l'univers dels intelligibles, i aquesta serà la doctrina definitiva de Plató, tal com serà exposada en el *Fileb*, en l'ensenyament oral i tal com és entesa en el diàleg pseudo-platònic *Epínomis*.

El *Fedre* exposa una teoria de la vertadera retòrica enfrontada a les tècniques preciosistes i utilitaristes de la post-sofística. Cal entendre, doncs, que a l'Acadèmia s'ensenyava l'art retòrica. La diferència entre la retòrica dels sofistes -i la d'Isòcrates- i la de l'Acadèmia no rau en la finalitat ètica d'aquesta darrera -tesi partidista del *Gòrgias*- sinó en el recolzament en un aparat lògic cada vegada més perfecte. Aquest sistema de la lògica argumentativa s'inicià amb les recerques de Sòcrates sobre el concepte de definició, es desenvolupà probablement amb el procediment de preguntes i respostes dels megàrics, es plasmà literàriament en els diàlegs erístics de Plató, començà a sistematitzar-se amb la teoria platònica de la diàiresi, es sistematitzà del tot amb els *Tòpics* d'Aristòtil i es convertí en una teoria lògica completa amb els *Analítics* del mateix Aristòtil. En el seu primer estadi acadèmic, aquest procés consistia en una tècnica de la classificació sense gaire recolzament meta-lògic. (4) Aquest apareixerà més tard (*Parmènides*, *Sofista*, *Fileb*), per influx, podríem conjecturar, del mateix Aristòtil.

Pel que fa a l'ètica i a la política, és improbable que s'estudiessin de forma sistemàtica. Més aviat devien formar part dels objectius de l'educació, transmèsos a través de la conversa i del tracte directe, com escatirem a continuació.

El mètode de l'ensenyament de la filosofia o de la dialèctica era, a l'Acadèmia, actiu, progressiu, individual i oral. Aquestes característiques es dedueixen prístinament del *Banquet*, de la *Carta VII* i del *Fedre*.

Al *Banquet* (210d i ss), l'educació és comparada a la iniciació en els grans misteris, operació que es duia a terme d'una manera estrictament individual. Hi ha un educador i un educand, i l'acció

del primer sobre el segon és com la d'un varó fecundant una dona: no ha lloc per operacions collectives.

A la *Carta VII* (342 a - 344 b) l'autor brinda un resum de la filosofia platònica que de fet és una exposició de la didàctica de la filosofia que dóna per coneguts els fonaments doctrinals. Si aquesta carta fós espúria, com alguns crítics encara sostenen, el petit tractat didàctic fóra encara més interessant, car mostraria la persistència dels mètodes platònics a l'Acadèmia després de l'extinció del fundador.

Al *Fedre*, la teoria pedagògica és expressada molt més enèrgicament:

**2. SÒCRATES:** *A parer meu, hi ha una manera encara més bella d'ocupar-se d'aquests afers. Emprant la dialèctica i esmerçant-se en una ànima ben predisposada, hom hi planta i hom hi sembla els discursos propis de la ciència, discursos capaços de prestar-se ajut a si mateixos i també a aquell qui els ha plantat, discursos fructífers, posseïdors d'una semença de la que brostaran altres discursos que, plantats en ànimes d'un altre natural, seran capaços de procurar-los-hi aquest benefici immortal i faran que llur posseïdor assoleixi tota la felicitat que és a l'abast d'un home.* (276 e).

Aquests discursos "capaços de prestar-se ajut a si mateixos" són els discursos orals, rigurosament contraposats als textos escrits (275c -276d). Però l'exclusió de l'escriptura de contingut filosòfic no es limita a l'àmbit educatiu. L'escriptura és inepta per a expressar com cal el discurs filosòfic. L'escrit és com una pintura, incapaç d'explicar-se, incapaç de respondre a les preguntes que se li adrecin, i necessitada per això de "l'ajut del seu pare" (275d-e). El pensador que vol obrar seriosament no escriurà (276 c). Si ho fa, que sigui només a tall de recordatori per a més endavant (275c-d; 276d). En un discurs escrit -sobre qualsevol argument- hi ha molta part de joc (παίδια) (276e). Aquells qui componen escrits és perquè no posseeixen coses de major valor (τιμώτερα) (278d).

La *Carta VII* polemitzava contra els qui pretenen posseir escrits sobre la doctrina de Plató:

**3. Sobre aquestes matèries no hi ha cap escrit meu i mai no n'hi haurà cap. Car el coneixement d'aquestes coses no és expressable com les altres doctrines, ans, després d'una llarga familiaritat amb la qüestió i després d'una convivència, tot d'una, com una llum que sorgeix d'una espurna que es desprèn, aquest coneixement neix en l'ànima i es nodreix d'ella. (341c-d). Aquest procés demana molts esforços, en un moviment de va-i-ve que fa passar el coneixement d'una persona apta a una altra persona apta (cf 343b). I Plató insisteix: *Tot home seriós s'està de posar per escrit les coses serioses, llençant-les entre la gent i exposant-les***

a l'enveja i a la perplexitat. (344c). I si ho fa, vol dir que per a ell aquelles coses no eren les més serioses.

És prou clar, doncs, que l'activitat filosòfica en el si de l'Acadèmia tenia lloc de forma viva i estrictament oral, amb explícita i rigorosa exclusió de textos escrits.

Ara bé, Plató manifesta una certa indulgència pels apunts personals, destinats a suplir les deficiències de la memòria (ὑπόμνησις, *Fedre* 275a). És ben plausible pensar que, al llarg dels anys, els seus deixebles no s'estigueren de prendre notes de les sessions tingudes amb Plató i amb els altres ensenyants de l'Acadèmia. D'ací l'existència de quaderns d'apunts de doctrina platònica, que donaren lloc a una font documental coneguda com "doctrines no escrites" (ἄγραφα δόγματα). Cosa ben natural, per cert. Centenars de pàgines d'apunts de lliçons d'Aristòtil constituïren més tard el que considerem el *Corpus Aristotelicum*. En el cas de Plató, i degut a la seva explícita reluctància a aquesta mena d'expedients, el volum del corpus d'apunts devia ser força migrat. Existia, tanmateix, i fóra estrany que no existís.

¿Quin era el contingut d'aquests apunts o "doctrines no escrites"?

Les respostes donades pels estudiosos es poden reduir a les següents opcions:

OPCIO A. No existeixen els *Agrapha Dogmata*. Les notícies antigues que en parlen són equívocues i admeten altres interpretacions. Aristòtil ofereix una imatge totalment distorsionada de la doctrina de Plató. La filosofia de Plató es troba exposada solament en els diàlegs. (5)

OPCIO B. Els *Agrapha Dogmata* contenen la doctrina esotèrica de Plató i de l'Acadèmia antiga, destinada al grup selecte dels iniciats. Aquesta doctrina versa sobre les tres hipòstasis divines, llurs relacions amb el món i l'home com a participant de l'Anima. Els diàlegs són interpretats en funció d'aquesta doctrina.

Aquesta tesi fou sostinguda pels neoplatònics, i abans pels platònics de tendència neopitagòrica. Tot el platonisme medieval i renaixentista n'estigué impregnat, de tal manera que l'opció romàntica (Schleiermacher) pot ser considerada com una reacció contra aquesta línia interpretativa.

OPCIO C. Els *Agrapha Dogmata* representen la verdadera doctrina de Plató, el seu sistema lògic, ontològic i ètic definitiu. Aquest sistema era explicat a l'interior de l'Acadèmia, sense constituir, però, una doctrina secreta. El contingut fonamental del sistema era una protologia o doctrina dels primers principis, denominats U i Díada indefinida. Els diàlegs escrits presenten al·lusions a aquestes doctrines, però mai una exposició suficientment explicativa. Hi ha una correlació estructural essencial entre els diàlegs i els *Agrapha Dogmata*, talment que cal

referir-se al no-escrit per entendre l'escrit. Aristòtil i els successors de Plató a l'Acadèmia coneixien aquest complex doctrinal i n'oferiren notícies en llurs obres, cosa que feren també alguns autors posteriors, principalment els comentaristes d'Aristòtil. (6)

OPCIO D. Els *Agrapha Dogmata* recullen amb una terminologia escolar i sistematitzadora allò mateix que els diàlegs exposen en un llenguatge literari i divulgatiu. No constitueixen, per tant, una clau, sinó un complement. L'autèntic ensenyament del Plató històric es trobava a mig camí de l'escolàstica dels apunts i de la lleugeresa de l'obra artística dels diàlegs. Els *Agrapha Dogmata* ens permeten confirmar que els grans interessos de l'Acadèmia apuntaven a les ciències matemàtiques, a la física i a la lògica del coneixement científic. Cal observar, tanmateix, que els interessos de l'Acadèmia no havien de coincidir necessàriament amb els interessos de Plató en un moment donat. Els *Agrapha Dogmata* ens han conservat allò que va interessar sobretot als deixebles (Espeusip, Xenòcrates, Aristòtil).

Aquesta és la opció que adopto en el present assaig.

A parer meu, l'equívoc dels polemistes que s'han abocat sobre el tema dels *Agrapha Dogmata* ha estat el de considerar dos factors (els diàlegs i la doctrina no escrita) en lloc de tres (Plató, els diàlegs i la doctrina no escrita). La doctrina de Plató no es pot considerar exhaurida en unes obres de factura artística i ocasional com són els diàlegs. D'altra banda, l'autèntic sistema de Plató tampoc no podrà ser esbrinat a partir d'apunts de deixebles i epígons talvolta maldestres que, en prou casos, no el van acabar d'entendre. El procediment crític ha d'escatir tres conjunts de relacions: les de Plató i els diàlegs, les dels diàlegs i la doctrina no escrita, i les de Plató i la doctrina no escrita. Una volta escatides aquestes tres sèries d'arguments, es podrà plantejar en termes no equívocs el problema del pensament de Plató. Avanço ja des d'ara que, a parer meu, aquesta pregunta, formulada amb les exigides precisió i claredat, perilla de romandre sense resposta. Sota l'embalum dels seus diàlegs i dels seus quaderns d'apunts, el filòsof se'ns esmuny irremediablement.

El corpus dels diàlegs platònics ens ha estat transmès íntegrament i totalment. Tenim tots els diàlegs que Plató va escriure, talment que no coneixem cap títol fora d'aquesta col·lecció. Però la tradició, que ha estat tan amatent a transmetre la lletra, ha descurat per complet transmetre'n la circumstància. Tenim els escrits, però no en sabem la data, ni a quin gènere doctrinal adscriure'ls, ni quina fou la seva funció social, ni a quin públic estaven destinats. No sabem com ni quan foren publicats, ni amb quin ordre, o sota quins agrupaments. Els historiadors

teixeixen i desteixen hipòtesis sobre el context dels diàlegs, però al capdevall romanem amb el pur text. Així doncs, més que bastir entrellats de suposicions amb escàs fonament documental, el que cal és distingir i ordenar el sistema arborescent de les possibilitats i de les probabilitats. Suggerixo tot seguit les grans línies d'aquestes prevencions.

a) Els diàlegs poden haver estat creats en vista a llur presentació davant d'una audiència, o bé per a la lectura particular.

La presentació pública podia adoptar la forma dramàtica o bé limitar-se a la simple recitació.

En alguns diàlegs la forma dramàtica és molt acusada. En altres és gairebé inexistent. Alguns diàlegs són tan extensos que exclouen àdhuc una recitació pública.

b) L'audiència de les sessions podia ser un públic general, o bé un grup selecte, o bé els deixebles de l'Acadèmia.

El *Timeu* sembla destinat a un públic reduïdíssim. El *Parmènides* no és imaginable davant d'un públic general. En conjunt, el públic dels primers diàlegs no sembla compatible amb el dels diàlegs de la maduresa, però ¿quin eren aquests públics?

c) Els diàlegs podien haver estat publicats immediatament després de la seva producció pública, o bé temps després d'aquesta, o encara, mai en vida de Plató. De fet, Aristòtil sembla desconèixer els darrers diàlegs de Plató.

d) Plató podia haver revisat els diàlegs abans de publicar-los. Aquesta revisió podria haver estat feta de bona hora, o bé al final, al moment d'una eventual edició conjunta.

e) Aquesta edició, o una altra de complementària, podria ser deguda a un editor posterior a Plató, encarregat per l'Acadèmia de l'edició definitiva dels diàlegs.

En tot cas, aquesta revisió va ser la darrera, car no ens han arribat variants importants del text dels diàlegs.

El lector apreciarà que la combinació d'aquestes possibilitats dóna lloc a multitud d'hipòtesis guarnides de més o menys probabilitat. Respecte a cap de les possibilitats esmentades no tenim elements d'informació que ens permetin decantar-nos amb certesa per una o altra opció. Tot garbellat, doncs, dels diàlegs només en sabem el "què"; el "com", el "quan", l'"on", l'"amb qui"... els desconeixem.

La qüestió de la cronologia dels diàlegs ha estat objecte d'ardoroses discussions entre els filòlegs, i val a dir que, en termes generals, s'ha arribat a uns resultats acceptables, més pel que fa a l'ordre relatiu de les peces que pel que fa a llur data absoluta. Aquests resultats moderadament satisfactoris han estat assolits gràcies a l'ús minuciós de les tècniques estilomètriques.



Quan els ordinadors han incidit en la contesa, la tasca estava ja gairebé enllestida. En l'actualitat, sotmetre el text de Plató a "tractament informàtic" és un divertiment tan inútil com inoú.

A les pàgines següents, a mesura que vagi escandint els passos de l'evolució intel·lectual de Plató aniré adduint els diàlegs pertinents, atenent-me a la successió cronològica relativa més usual. (7) En un sol cas, el del *Timeu*, em decanto probabilísticament per una tesi minoritària.

¿Quan va començar Plató a escriure i a publicar diàlegs? Pel que fa a les peces erístiques, molts autors pensen que el filòsof en va iniciar la publicació poc després de la mort de Sòcrates, i en tot cas abans del primer viatge a Occident. A parer meu, no gensmenys, la inseguretats política del nostre filòsof durant els dos primers decennis del segle IV fa difícil concebre que en aquest període hagi escrit i publicat obres en les que el protagonista es produeix amb aplom i decisió enfront d'uns interlocutors desorientats i bellugadissos. Els diàlegs, tant pel seu contingut com pel seu estil, postulen un públic mínimament addicte, uns oients ja guanyats i no per guanyar, i aquesta mena de públic Plató no el va tenir fins que va iniciar les reunions del cercle que després conformaria l'Acadèmia; un procés que demanava temps. Considero més versemblant, doncs -encara que no del tot segur- que Plató va començar de publicar els diàlegs poc abans de 380.

Dels vint-i-vuit títols que la moderna crítica considera autèntics, vint-i-dos presenten Sòcrates com a interlocutor principal. Els historiadors de la filosofia s'han plantejat el problema de la identitat intel·lectual d'aquest personatge literari. ¿Es tracta del vertader Sòcrates, o és el portant-veu fictici de Plató? La majoria d'autors es decanten per una resposta matisada, en el sentit d'una evolució de la figurativitat conceptual del personatge Sòcrates, des d'un retrat fidedigne de l'home (primers diàlegs) fins a una mena de ficció dramàtica al darrera de la qual hi ha exclusivament el pensament de Plató (la resta dels diàlegs).

Per la meua part, crec que l'ús que fa Plató de la figura de Sòcrates és totalment artificiós i respon a una finalitat extrínseca: aixoplugar-se sota un personatge políticament incòmode, i a una finalitat intrínseca: enllaçar amb la temàtica conceptual endegada per Sòcrates. Nogensmenys, l'eficàcia dramàtica de la presentació del personatge exigia que els trets humans i biogràfics fossin acurats o el més versemblants possible, i això és precisament el que trobem: un Sòcrates-home molt ben caracteritzat que exposa el pensament de Plató. Sembla que a l'època aquest expedient no va enganyar ningú.

El problema del diàlegs erístics no és el que acabo d'escatir, sinó un altre de força més abast: ¿A quin estadi de l'evolució intel·lectual de Plató responen aquests escrits?. El títol del present

assaig en dóna una denominació intuitiva: perplexitat. Tanmateix, cal esbrinar ara els termes precisos d'aquesta perplexitat amb referència als grans arguments de la filosofia.

La reflexió de Sòcrates i dels grups socràtics immediatament posteriors girava a l'entorn del problema de la definició dels conceptes. La dialèctica, en el sentit més material del terme, era un procediment per anar girant al voltant d'un concepte per tal de copsar, per mitjà d'altres conceptes suposadament més clars, el seu significat 'últim i inconfundible. Això es feia prou, però no es sabia *perquè* es feia, és a dir, no hi havia una teoria lògica sistemàtica dels principis de la definició.

Els socràtics aspiraven al coneixement; Plató intuï que aquest objectiu no es podria assolir si prèviament no es reflexionava sobre el coneixement mateix.

Per a un heraclitià convençut com era Plató, la invenció de la definició equivalia al descobriment del logos que subjeia al flux de la realitat. La definició era l'acte de coneixement que deturava el flux. La dialèctica ofería un llarg camí per procedir a la invenció parcial de la raó que regia l'univers.

La reflexió crítica arran de les experiències dialèctiques portà Plató a dubtar seriosament de la validesa de la dialèctica emprada en els cercles socràtics. No existia un criteri indiscutible per discernir una definició adequada d'una d'inadequada. Per mes voltes que donés la sinya dialèctica, al final el concepte romania, respecte a la realitat, en la seva originària indeterminació. El flux seguia fluint malgrat els fatigs dels dialèctics.

Ara bé, la vida de l'home, els principis de la seva conducta, el seu capteniment a la ciutat, exigien i pressuposaven uns conceptes fermament arrelats a la realitat trans-individual. L'ètica i la política no podien esperar, per constituir-se, els laboriosos i sempre provisionals resultats de la recerca dialèctica. El bé i les seves manifestacions s'imposaven des de fora a l'esperit humà. ¿Quina era llur arrel en la realitat? Havia d'existir un pont entre els conceptes i el món real. ¿Quin era aquest pont?

No tots els conceptes, tanmateix, es dissolien en la fluidesa de llur indefinició. Hi havia una ciència que presentava una perfecta i inequívoca determinació dels seus elements: la matemàtica. Però es tractava d'un coneixement purament abstracte, sense cap connexió amb la realitat física, i menys encara amb la humana.

Ara bé, la perfecta determinabilitat dels conceptes matemàtics era susceptible de servir de model per a una lògica de la definició dels conceptes que Plató va començar a denominar "qualitatius" en contraposició als conceptes "quantitatius" de les ciències exactes. Car el problema de la dialèctica no era únicament el de la veritat, és a dir, el de l'adequació amb la realitat, sinó ja

d'antuvi el de la lògica de les abstraccions definitòries, és a dir, el sistema de llurs mútues relacions.

Heus aci, doncs, els dos primers ingredients de la perplexitat de Plató en el període antecedent al seu primer viatge a Itàlia: a) el perquè de la inanitat del mètode dialèctic; b) el perquè de la incomunicabilitat de les ciències matemàtiques i la realitat.

En aquest estat d'esperit Plató emprengué el seu pelegrinatge prop dels millors matemàtics de la seva època. Reitero que crec altament probable que Plató emprengué aquest periple no cridat per exercir una problemàtica acció política, sinó empès per l'urc de verificar l'estat de les ciències en els grans centres pitagòrics de l'Occident. Accepto, tanmateix, que la finalitat última de les seves iniciatives investigadores era el dreçament d'una teoria ètico-política per orientar la vida de la ciutat.

A Tarent, prop d'Arquitas, Plató feu el descobriment cabdal de la seva carrera de pensador: els conceptes matemàtics abstractes servien per donar raó de certs fets físics, en astronomia i en acústica. Els conceptes matemàtics aturaven el flux! S'havia establert un pont entre les abstraccions i la realitat extra-individual. La poderosa ment del filòsof va començar d'escatir les vies per ampliar i allargar aquest pont fins a fer-li assolir els ribatges de la conducta personal i social. Aquesta fou la tasca de tota la seva vida, i aquest fou el seu fracàs.

Les ciències matemàtiques eren prou conegudes a Grècia i a Jònia, però es manifestaven en dos àmbits no comunicables amb la realitat natural: la pura abstracció -considerada gairebé inútil- i la tècnica calculatòria -aplicada als productes de l'art. No hi havia aplicació de les mesures quantitatives a la recerca física. La "fisiologia" jònica, que era la que es rebia a Atenes, era de base qualitativa, i al capdevall, esgotades les qualificacions, esdevenia verbositat literària. L'astronomia de l'Est grec era observacional i tenia com a finalitat la mesura del temps (calendaris) i la guia de la navegació. L'astronomia matemàtica dels pitagòrics els semblava als grecs de l'Est pures abstraccions sense significat.

Alguns autors pensen que Plató recollí a Magna Grècia una doctrina de la immortalitat de l'ànima que després va difondre des de l'Acadèmia. Crec que aquesta afirmació no és exacta. La creença en la immortalitat de l'ànima havia estat difonent-se per tot el món hellènic des de que s'inicià la crisi de la religiositat tradicional, vers el segle VII aC. Era una visió confosa i mal expressada, i es mantingué en aquest estat de nebulositat fins que la filosofia no proposà una definició clara i distinta de la substància psíquica, cosa que no succeí pràcticament fins al segle XIII amb Tomàs d'Aquino. El gran problema conceptual radicava en l'interval entre l'element corporal i el pretès principi incorporeal.

L'espai d'indefinició va ser, durant molts segles, massa ample per a que les teories de l'ànima -i les doctrines connexes, la immortalitat i la resurrecció- assolissin un grau de consistència satisfactori. L'especificitat de la teoria platònica no consistí en l'afirmació de la immortalitat, sinó en la inserció de la categoria de l'ànima en el procés gnoseològic: l'ànima com a mediació entre l'intel·lecte i la realitat còsmica. D'aquell pont tan cobejat, l'arcada principal n'era l'ànima. Aquesta teoria no la rebé d'Itàlia, ans fou una de les seves intuïcions més originals i decisives.

Entre el primer i el segon viatge a Sicília, Plató redactà i publicà una quinzena de diàlegs erístics, i al final del període el *Fedó* i el *Banquet*. ¿Què representen el diàlegs erístics en l'evolució del seu pensament? La majoria d'aquests escrits reproduïen converses i discussions de Sòcrates amb altres personatges, talvolta sofistes, a l'entorn de problemes de definició de conceptes, gairebé sempre ètics. Els crítics solen distribuir el discurs d'aquests escrits entorn de dos pols: Sòcrates i l'interlocutor. Sòcrates argumenta des de l'exigència de la configuració conceptual del terme que es debat, postulant una generalització que sobrepassi les caracteritzacions particulars. Els interlocutors s'extravien en una maresma de descripcions fàctiques i d'agrupaments parcials. El més notable, però, és que cap d'aquests diàlegs no conclou amb l'establiment d'una definició precisa i adequada. Llevat d'exigir la definició, Sòcrates sembla tan incapaç de concebir-la com els seus interlocutors. ¿Què pretén aquest insistent joc dramàtic? A parer meu, cal introduir en l'anàlisi un tercer factor, l'autor del diàleg, que no s'identifica de cap manera amb el seu personatge principal. Plató presenta un Sòcrates que fracassa en els seus intents definitoris perquè sosté (Plató) precisament que el mètode dialèctic dels socràtics no serveix per a la finalitat per a la qual fou excogitat: la definició adequada i imutable dels conceptes.

Cal, doncs, considerar tres estrats de reflexió en els diàlegs erístics. El primer és el dels sofistes i assimilats; a aquest nivell el pensament es dispersa en la multiplicitat, és a dir, s'immergeix en el flux. El segon és el del mètode socràtic, que planteja rectament l'exigència de la universalitat del concepte però que és incapaç d'explicitar els fonaments de la seva definició. El tercer estrat és representat pel mateix Plató. Aquest posseeix una clau per introduir validesa universal en els sistemes conceptuals, però aquesta clau està de moment restringida al camp de les ciències quantitatives; l'univers dels conceptes ètics li roman inassolible. D'ací el doble vector de la perplexitat platònica en aquest estadi: necessita, i no té, un sistema de meta-conceptes lògics per ordenar el procés abstracte de la definició; necessita, i no té, un element

de passatge entre la completud de la ciència fisico-matemàtica i els predicaments ètics. De moment, com per anar aplanant el terreny, es dedicà a treure de polleguera els seus contemporanis, i no solament els sofistes, sinó també els addictes dels cercles socràtics. (M'extenc sobre aquest tema al capítol III).

Després d'una dotzena d'anys de treballs de recerca i d'ensenyament a l'Acadèmia, Plató, las d'empaïtar la quimera d'una *mathesis universalis*, i esperonat per la urgència d'una fonamentació ètico-política, opta per enfilat una drecera óntico-gnoseològica i proposa el seu *tenet* més famós, la teoria de les idees (o de les formes, com solen preferir els moderns).

El comentaristes pretenen descobrir entrellucs de la teoria de les idees en alguns dels diàlegs erístics: *Hípias Major*, *Eutifró*, *Laques* ... Crec que no n'hi ha cap. Les "idees" o les "figures" de les que parlen els diàlegs esmentats no són altra cosa que moments de l'empresa dialèctica de Sòcrates, perfectament integrats en la recerca de la definició. La idea platònica és tota una altra cosa. Les seves característiques essencials no flueixen de la lògica, sinó de la realitat objectiva: la idea és l'objecte del coneixement de l'ànima. És la mediació psíquica la que defineix la idea, i la reminiscència esdevé l'acte individual que la fa present. El món dels intelligibles és el conjunt dels objectes contemplats per l'ànima com a tal, en quant diferent o àdhuc independent del cos. Si no hi ha introducció de l'ànima no hi ha teoria de les idees, al menys en la seva primera formulació. Aquest és el contingut gnoseològic dels diàlegs introductoris de la teoria, el *Fedó* i el *Fedre*, complementats pels arreus literaris del *Banquet*. (Tracto aquest tema al capítol IV).

El que vull subratllar aquí, en seu biogràfica, és l'artificiositat, àdhuc l'arbitrarietat de la decisió de Plató d'introduir aquest recurs filosòfic en aquest moment. Plató s'havia impacientat. Les recerques de l'Acadèmia anaven conduint, pas a pas, a una teoria del coneixement d'ampla volada. Plató estava, vers l'any 370, voltat d'excelents col·laboradors. Però el disseny de bastir un sistema de principis ètico-polítics universals i immutables com els principis de les ciències físiques es manifestava arduu i exigia un temps dilatat. Plató, tanmateix, tenia pressa. La seva tasca política estava tota per fer mentre la d'Isòcrates s'anava enrobustint i la vida de la ciutat, als seus ulls, s'anava esllanguint. Aleshores, a correuita, creà la teoria de les formes intelligibles contemplades per l'ànima, formes immutables i universals destinades a constituir l'entrellat segur i intangible de la teoria política que es disposava a confegir. El projecte de la *República* precipità l'invent gnoseològic del *Fedó*. Confeció, no troballa. Plató hi creia tan poc que quan l'Acadèmia acabà de posar

a punt els grans instruments conceptuals de la física matemàtica, deixà caure la teoria de les idees sense un mot de recança.

Allà en la llunyania d'Itàlia, però, el seu gran mentor vetllava. El pensador que havia posat a Plató en el camí del coneixement de la realitat no el va deixar foraviar-se, ni per conveniència, en els viaranyes d'una ontologia dubtosa. Arquitas, filòsof i governant, mantingué tota la vida una sòlida amistat amb Plató. Durant el seu segon viatge a Occident, l'any 367, aquest completà i harmonitzà els seus coneixements físico-matemàtics. Els resultats d'aquest aprofundiment s'havien de palesar pocs anys més tard.

Al voltant de l'any 367, doncs, cristallitzen en l'esperit de Plató dos grans sistemes teòrics: el de la política i el de la lògica de la ciència. Aquests avenços han de ser vistos com a independents de la teoria de les idees, tot i que Plató, en l'exposició pública del seu pensament, cregués necessari recolzar-se en la seva criatura gnoseològica per tal de garantir l'eficàcia social de la seva filosofia. Als capítols V i VI escatiré fins a quin punt els diàlegs que enceten el tractament crític, la *República* i el *Timeu*, es recolzen en la teoria de les idees. A parer meu, en són ja completament independents, malgrat alguns passatges de recaiguda orfícoide destinats a mercadejar la complicitat dels "amics de les formes".

Preciso que considero el *Timeu* publicat durant aquest període, probablement al retorn del segon viatge a Sicília. La majoria d'autors el situa al final de la llista cronològica. Penso que aquest tractat (que no és pròpiament un diàleg) representa la saó de l'aprenentatge de Plató prop d'Arquitas, amb les rectificacions aportades per la segona estada a Occident. En el *Timeu* Plató exposa un dels conceptes més definitius del seu pensament: la relació entre les abstraccions matemàtiques i la realitat física, així com la descripció del coneixement científic per mitjà de la modelització matemàtica representada per l'agosarada metàfora de l'Ànima del Món. Amb tot, una visió completa de la lògica del coneixement científic no serà assolida fins el *Fileb*.

El període 367-361 fou un dels més esplendorosos de l'Acadèmia. Plató es trobava en la plenitud de les seves facultats. Eudox formava part del grup ensenyant. L'estereometria, sistematitzada per Teetet (mort el 369) era l'assignatura estelar de l'escola. Alguns governants estrangers començaven a sollicitar la tramesa de consellers de l'Acadèmia. I és en aquest moment que el jove Aristòtil entra com alumne a la institució.

Diògenes Laerci (V 6) dona per segur que Aristòtil tenia disset anys quan ingressà a l'Acadèmia. La línia principal de la tradició vol que hi romangués al menys fins a la mort de Plató, el 347: vint anys! Però hi ha una línia secundària que fa estat d'una

*diaphonia* entre el mestre i el deixeble (Aristoxenus, fr. 64 Wehrl). El mateix Diògenes Laerci diu que : "se separà de Plató encara en vida d'aquest" (V 1). Podria molt ben ser, doncs, que el reconfortant quadre de la convivència d'aquest mestre i d'aquest deixeble durant vint anys no fos altra cosa que una llegenda harmonitzadora nada en ambients tardo-platònics. Considerem algunes dades.

Aristòtil transmet escassíssimes notícies sobre la vida de Plató. Quan l'esmenta, ho fa per criticar (sovint) o acceptar (més rarament) el pensament de Plató, sense cap observació de caire personal.

Aristòtil polemítza a diferents indrets, alguns d'ells adscribibles a la seva primera etapa, contra la teoria de les idees. Però sembla desconèixer absolutament l'estadi assolit per la lògica i la metafísica de Plató amb el *Parmènides*, el *Teetet*, el *Sofista* i el *Fileb*, diàlegs que mai no cita pel seu nom.

Aristòtil critica la teoria política de Plató a *República* III-V i VIII, però sembla desconèixer *República* VI-VII.

Aristòtil cita sovint el *Timeu*, en general per mostrar desacord.

Al final del *De Sophisticis Elenchis* (183 b) Aristòtil diu que ha hagut de partir de zero en la temàtica de la lògica de la argumentació. Desconeixia, doncs, la segona part del *Fedre*, el *Sofista*, el *Parmènides* i el *Fileb*.

És difícil, sinó impossible, treure conclusions positives i coherents d'aquest conjunt de dades. Caldrà satisfer-se amb algunes constatacions de caire negatiu i metodològic. En primer lloc, no es pot donar per cert que Aristòtil fos deixeble de l'Acadèmia fins a la mort de Plató. No és tampoc segur que durant la seva estada a l'Acadèmia tingués a Plató com a ensenyant. Semblaria més aviat que es relacionà intensament amb Eudox i amb els altres mestres. És probable que no conegués, al menys quan redactà els seus escrits filosòfics, els diàlegs de la maduresa de Plató, sigui perquè ja era fora de l'Acadèmia, sigui perquè no estaven encara editats. Apart dels diàlegs erístics, conegué el *Fedó*, el *Banquet*, part de *República* i sobre tot el *Timeu*, que devia ser el plat fort de l'Acadèmia quan Aristòtil hi estudiava. És versemblant, encara que no segur, que Aristòtil abandonés completament l'Acadèmia abans que Plató procedís a la crítica definitiva de la seva teoria de les idees. La seva deserció podia haver estat impulsada per dues motivacions secundàries però històricament no menyspreables: la seva reluctància a l'aprenentatge de les matemàtiques superiors i la seva repugnància per les habituds convivencials de l'Acadèmia, inclinades a la pederàstia.

Amb el tema d'Aristòtil i de la crítica de la teoria de les formes hem entrat en un pou negre històric i cronològic. Tot invita a pensar que Plató procedí a revisar el seu invent ja abans del tercer viatge a Sicília, el 361, al menys en l'àmbit intern de l'Acadèmia. Per altra part, no és versemblant que Aristòtil abandonés l'Acadèmia abans d'aquest viatge. L'única manera de fer concordar aquestes observacions és situar la composició i publicació dels diàlegs crítics (*Parmènides*, *Teetet*, *Sofista*) entre 360 i 350. La composició dels aristotèlics *De interpretatione* i *Tòpics* es situaria també en aquest període, abans o després de la seva secessió de l'Acadèmia.

Entre els dos viatges a Sicília del 367 i del 361, Plató publicà la *República*, el *Timeu* i el *Fedre*, potser també el *Cràtil*. El centre de les seves preocupacions intel·lectuals era confegir la nova lògica-metafísica que havia de substituir la teoria de les idees, sense, però, privar abans d'hora de la seva base filosòfica el programa ètic i polític. D'ací les ambigüitats gnoseològiques de *República*, *Fedre* i *Timeu*. Proseguí, per altra banda, la seva obscura i sospitosa intervenció en la política siciliana, ara recolzant els interessos de l'exiliat Dió.

El període 361-347 fou el de la maduresa filosòfica de Plató. L'home anava cap els vuitanta anys i estava de retorn de greus i fracassades empreses intel·lectuals i polítiques. Poca cosa li devia restar, fora d'un manyoc de conceptes abstractes la potència dels quals ni ell mateix era capaç de copsar. Eudox ja havia marxat de l'Acadèmia, Aristòtil la devia abandonar aviat. Els escrits d'aquesta època acusen una certa descara literària (potser el *Teetet* fa excepció). No fóra estrany que el *Parmènides*, el *Teetet*, el *Sofista*, el *Fileb* i el *Polític* haguessin estat redactats per a ús intern de l'Acadèmia i no haguessin estat publicats (és a dir, llegits en públic) fins després de la mort de Plató. En aquests diàlegs, Plató exposa els fonaments lògico-metafísics del coneixement de la realitat, és a dir, els de la ciència, no ja limitant-se al binomi de la matemàtica i la física, sinó ampliant la base conceptual per fer-la aplicable a la reflexió ètica, política i estètica. L'anàlisi del sentit lògic dels judicis matemàtics permeté desentranyar la realitat inherent a la idea.. Aquestes foren les peces cabdals d'un sistema que no fou desentrellat i desenvolupat fins a la segona gran onada crítica, la de Königsberg.

En la posada a punt dels conceptes correlatius que són la base del *Parmènides*, del *Sofista* i del *Fileb*, és possible suposar que Plató va fer ús de les elaboracions lògiques sistemàtiques del seu ex-deixeble Aristòtil, les primeres obres lògiques del qual es poden adscriure a aquest període. Plató deixeble d'Aristòtil: formulació fascinant que explicaria molts misteris.



*Les Lleis* és considerada quasi unànimement la darrera obra de Plató. Els crítics en suggereixen una composició en tres parts: I-II; III-VII; VIII-XII. Es tracta d'una obra de forma pràcticament monologada, i podria ser una posada en solfa d'apunts del filòsof recollits durant els seus darrers vint anys. Políticament representa un esforç d'apropament a les necessitats socials reals. Metafísicament, mostra la persistència de l'actitud que ja hem trobat a la *República* : la confecció de proposicions metafísiques, religioses i gnoseològiques aptes per a mantenir l'ordre polític i social, sense cap preocupació per fonamentar-les en la realitat. Al final de la seva vida el filòsof tornà a ser el fabricant de nobles mentides.

-----

Aquest recorregut en forma de breus pinzellades reflexives per la biografia intel·lectual de Plató ens permet sintetitzar les dades vàlides i atenedibles en un esquema evolutiu distribuït en quatre grans etapes:

*Primera etapa* . Pugna i enfrontament amb els corrents culturals d'Atenes, per mitjà d' escrits de caràcter literari i erístic.

*Segona etapa* : Consignació de la primera sèrie de ficcions gnoseològico-metafísiques i ètico-polítiques en escrits d'elevada qualitat literària.

*Tercera etapa* : Elaboració d'un sistema crític lògico-metafísic basat en el model de la física matemàtica, expressat en escrits d'escàs valor literari.

*Quarta etapa* : Consignació de la segona sèrie de ficcions metafísiques i polítiques.

Els classicistes parlen del primer Plató. Els filòsofs tradicionals del segon Plató. Els filòsofs crítics del tercer Plató. Del quart Plató no en parla gairebé ningú. Tanmateix, el Plató-en-si, el Plató *kath'autón*, ¿qui era?

### CAPITOL III EL FILOSOF PERPLEX

En el capítol anterior, dedicat a projectar l'evolució intel·lectual de Plató sobre el curs de la seva vida, he caracteritzat el conjunt dels diàlegs denominats socràtics o eríctics com a escrits manifestadors d'una profunda perplexitat. Aquesta *aporía* girava a l'entorn de dos pols: la desconfiança en el mètode socràtic i la incapacitat de transposar a l'univers ètico-polític el mètode racional de la física matemàtica. Els diàlegs eríctics palesen sobretot la primera part d'aquesta doble perplexitat.

La interpretació dels diàlegs eríctics ha estat enterbolida per un prejudici implícit en l'actitud de gran part dels crítics: el caràcter de *Sacra Scriptura* de les obres de Plató. Segons els principis de l'exègesi talmúdica, a l'Esclitura no hi ha *obiter dicta*, passatges negligibles o fútils. Tota clàusula serveix un significat, palès o esconclit. Amb Plató s'ha practicat profusament la disciplina de la *lectio divina*. Aquest procediment permet elevar a categoria sapiencial la frase més somera. El primer que cal fer és arrencar la frase del seu context. Seguidament se li atorga rang oracular, recitatiu o lapidari; hom se la imagina gravada en marbre en el frontispici d'un temple. Després, cadascun dels termes és analitzat i adjudicat al segment més elevat de la gamma dels significats possibles. Per fi, s'installa el producte al costat de les expressions indiscutiblement profundes de l'autor, si és que en té. I si hi fa mala figura, es fa recurs al subterfugi de titllar-la d'expressió allegòrica o simplement d'insinuació pregnant, al darrera -o a sota- de la qual la ment interpretadora ha de discernir altíssims significats.

Prenem el cas del *Ió*, un dels diàlegs de Plató més breus. Una primera lectura deixa la impressió d'una peça de dramaticitat magistral, reblerta de finíssima ironia; una petita obra d'art en la qual Plató ridiculitza, amb condescendència tanmateix, la figura d'un rapsoda empegueït. Una segona lectura, de la mà dels erudits, permetrà assolir al darrera del text interessants allusions a la vida artística d'Atenes, i oferirà valuosos entrellucs de l'evolució del pensament estètic de Plató. ¿Hi cap encara una tercera lectura, una lectura que descobreixi en el *Ió* una sòlida i coherent concepció de l'art poètica? L'allau d'interpretacions que ofereixen les bibliografies suggereixen que, efectivament, molts intèrprets s'han arriscat a fer aquesta tercera lectura. Han hagut de procedir-hi, tanmateix, utilitzant el mètode talmúdic, perquè, el que és de frase precisa o definitòria sobre l'art poètica i sobre la inspiració del poeta, el *Ió* no n'ofereix cap ni una, i tot el que textualment se li pot exprimir no sobrepassa els límits de l'opinió corrent,

filosòficament més aviat arriladeta. Això si, expressada amb una sobrietat i una elegància que, per exemple, fa de *ló* 533d-534e un dels passatges més bells que mai s'hagin escrit sobre el tòpic de la inspiració poètica.

-----

El context històric dels diàlegs erístics és el dels tres primers decennis del segle IV aC. La consideració de la circumstància biogràfica aconsella atorgar a Plató un període de readaptació intel·lectual i cívica al retorn de les seves absències. L'ambient cultural d'Atenes seguia en plena efervescència malgrat la desaparició dels mestres que nosaltres anomenem clàssics. Quatre homes de lletres utilitzaven a pleret el nou instrument cultural de l'edició d'obres escrites: un polític historiador, Xenofont; un retòric, Isòcrates; dos filòsofs, Demòcrit d'Abdera (o els seus deixebles immediats) i Antístenes. Cal afegir-hi la munió de professionals de la segona generació sofística (Alcidamas, Licofró...) i els pretesos seguidors de Sòcrates (grups d'Elis, de Mègara...). En mig d'aquest batibull d'idees, Plató inicià el seu projecte cultural i pedagògic, recloent-se amb un petit grup d'amics i de deixebles en un cercle d'estudiosos de les ciències matemàtiques occidentals.

Per tal de fer-se present a la brillant vida cultural d'Atenes, Plató començà per recórrer a un art en el qual se sabia mestre indiscutit, el de la prosa literària, i creà un nou gènere, el del diàleg dramàtic, a mig camí entre el discurs i la representació escènica. Es tractava de petites peces destinades a ser recitades en forma dialògica. Plató era conscient que, per espai de moltes generacions, el poble grec havia estat educat en el teatre, escoltant el recitat dels rapsodes i dels tràgics. Aleshores, al moment d'iniciar la seva tasca educativa, escollí l'instrument dramàtic per apropar-se a l'ànima dels oients. Amb aquesta iniciativa aconseguí conjuminar magistralment la tècnica dialògica de la tradició socràtica amb l'expressivitat de l'art dramàtica.

Observador amatent, comediògraf expert, Plató orientà els arguments de les seves peces dramàtiques vers tres objectius principals. D'antuvi, presentar la seva particular interpretació de la figura de Sòcrates. Segonament, blasmar i ridiculitzar els epígons de la sofística. En tercer lloc, fer palesa la inanitat filosòfica del mètode socràtic. Llevat del primer aspecte, doncs, les posicions platòniques d'aquesta època són radicalment negatives. Podem començar d'escatir el que no pensa; del que pensa no en sabem encara res. I és ben natural: es tracta de les manifestacions literàries d'un pensador perplex.

La perplexitat platònica girava, com ja sabem, a l'entorn d'un doble vector. El primer venia donat per l'absència d'un sistema de

conceptes lògics aptes per fonamentar una teoria de la definició. La necessitat de definir els conceptes havia estat constantment urgida per Sòcrates, que intentà fer-li front amb una pràctica intuitiva del procediment inductiu. Els conreadors del mètode socràtic sabien expressar bellament, adduint-hi termes nous, l'exigència de conceptes generals i unitaris que reduïssin la dispersió de les atribucions; eren summament hàbils en la confecció de llistes de predicats susceptibles d'entrar a formar part d'una definició conceptual unificadora. El que no coneixien eren els criteris de discerniment entre les atribucions possibles, ni les relacions supra-conceptuals que calia establir entre els conceptes definits. Una definició valia l'altra; cap definició no contribuïa a establir un sistema articulat dels conceptes d'un àmbit determinat. Tot garbellat, els socràtics transferien la indeterminació del múltiple al nivell del primer grau d'abstracció, el de les espècies o classes que agrupen els individus. Llurs "definites" constituïen una nova multiplicitat (per exemple, la llista de les virtuts) sense que una clarificació de la funció diferenciadora els permetés establir lògicament la instància unificadora que posaven intuitivament (la virtut).

El segon vector de perplexitat venia a reforçar el primer. La ciència matemàtica pitagòrica utilitzava un procediment de definició inequívoc, amb el qual havia creat un sistema de conceptes consistentment delimitats i correlacionats, per bé que molt elemental. Aquesta adquisició, important com era, plantejava a Plató un doble problema. En primer lloc, era escassament aplicable a la interpretació racional de la realitat física. El seu camp d'aplicació semblava ésser principalment el dels artefactes. Segonament, el mètode definatori no era transferible a l'àmbit dels conceptes depenents del llenguatge corrent, i en particular als conceptes ètics. El problema de la definició socràtica romaní intacte.

Plató, perplex, estudiava matemàtiques i escrivia entreteniments literàrio-socials per anar-se introduint en el món cultural de la societat atenesa.

-----

Els diàlegs erístico-socràtics es poden classificar en quatre grans grups temàtics:

- a) Diàlegs dedicats a interpretar la condemna de Sòcrates:  
*Critó, Apologia.*
- b) Diàlegs dedicats a ridiculitzar certs tipus de personatge:  
*Hípias Menor, Ió.*

c) Diàlegs destinats a mostrar la inanitat del mètode socràtic: *Eutifró, Laques, Càrmides, Lisis, Hípias Major, Menexen*.

d) Discussions serioses amb certs sofistes per fer palesa la insuficiència de llurs plantejaments ètics i polítics: *Protàgoras, Gòrgias*.

Escatiré el tema de la perplexitat platònica per mitjà de l'anàlisi de passatges cabdals de diàlegs de les dues darreres categories.

### EUTIFRO

El personatge que conversa amb Sòcrates en aquest diàleg no és un sofista, sinó un ciutadà culte, certament pretencios, però amic de Sòcrates: *Qui intenta perjudicar Sòcrates -diu- fa tort a la ciutat*. (3a). Guardem-nos, doncs, de generalitzar el clixé d'un Sòcrates disputant amb els sofistes; a molts diàlegs, l'interlocutor no és un sofista, sinó una persona addicta als cercles socràtics. En el context dels anys a l'entorn del 380, Eutifró representa un simpatitzant ordinari dels ambients socràtics; el personatge Sòcrates representa un membre evolucionat d'alguna de les escoles que continuaven les indagacions del mestre sobre la definició dels conceptes ètics. En quant a l'autor del diàleg, no s'identifica, a parer meu, amb cap dels interlocutors.

El tema del debat és la pietat (το ὀσιον, allò que és pietós). Sòcrates demana a Eutifró que li faci conèixer *la pietat ella mateixa* i el seu contrari, la impietat, que té *un sol caràcter* (ἰδεα) (5d).

La resposta d'Eutifró s'expandeix en dos moments. En el primer es limita a esmentar un exemple d'acte pietós: el que ell està duent a terme (5d). Aquesta és la resposta típica del sofista incompetent que disputa amb Sòcrates (per exemple, Hípias). Sòcrates insisteix:

4. *Socrates. Jo no t'instigava d'exposar-me un o dos exemples d'entre la munió d'actes pietosos, sinó que et demanava la forma ( εἶδος) pròpia mitjançant la qual tots els actes pietosos són pietosos, ¿no te'n recordes?*

EUTIFRO. *Prou.*

SOCRATES. *Ensenya'm, doncs, quina és aquesta forma, per tal que, fixant en ella la vista i utilitzant-la com a model (παράδειγμα) pugui designar "pietós" qualsevol acte d'aquesta mena realitzat per tu o per qualsevol d'altre, i si no és d'aquesta mena, pugui refusar-li la denominació.* (6d-e).

El segon moment de la resposta d' Eutifró palesa per la seva part una certa comprensió de la requisitòria de Sòcrates. Eutifró, efectivament, addueix una característica general de la pietat:

*EUTIFRO. Pietós és allò que complau els deus, i allò que no els complau és impietós. (6e).*

Eutifró representa aquí l'estadi més elemental de la recerca socràtica. Enfront de la simple enumeració o llista ( μακρὸς λόγος ) amb la qual es satisfieia l'escepticisme d'Antístenes (1), els primers socràtics postulaven la promoció de característiques generals en nombre limitat, suficients per circumscriure la noció de la cosa. Eutifró produeix aquí una d'aquestes característiques generals de voluntat definidora.

La crítica de Sòcrates representa l'estadi en el que es trobava l'escolàstica socràtica en el període de redacció dels diàlegs eríctics de Plató. Sòcrates addueix dues sèries de conceptes lògics indispensables per procedir a una correcta definició.

La primera sèrie consta dels conceptes relacionals "essència" ( οὐσία ) i "proprietat" ( πάθος ):

**(4).** *SOCRATES. Sembla, Eutifró, que en ésser preguntat què és realment allò pietós, no has volgut manifestar la seva essència, i en canvi has parlat d'una passió que ha experimentat: la de ser estimat per tots els deus. Però encara no has dit què és. (11a).*

Els erudits diuen que aquí apareix per primera vegada en un document escrit la distinció lògica entre essència i propietat. Aquesta distinció serà elaborada, sembla que independentment, per Plató i per Aristòtil; aquest la codificarà definitivament en els seus *Tòpics*.

La segona sèrie de conceptes lògics és menys explícita:

**(4).** *SOCRATES. Allí on hi havia el pietós, hi haurà també el just, però on hi ha el just no tot és pietós, car el pietós és una part del just. (12d).*

Els conceptes implicats són els de classe i sub-classe (fóra prematur dir gènere i espècie). La sub-classe és designada per Plató "part", i és obvi que la classe és concebuda aquí com el "tot". Tanmateix, aquests importants conceptes lògics reben en aquest text un tractament extremadament rudimentari, car Sòcrates esmenta la "part" (la sub-classe), i tot seguit la confon amb la "característica diferenciadora" (la futura diferència específica) que ell i Eutifró estan recercant (cf 12 d-e).

Si s'accepta la interpretació que aquí proposo, val a dir, que la posició de Sòcrates a l' *Eutifró* representa l'estadi evolutiu assolit per l'escola socràtica vers l'any 380, estarem en condicions de caracteritzar l'ensenyament lògic d'aquesta escola amb els següents trets essencials:

1. La definició s'expressa en termes; és, per tant, un acte lingüístic.

2. Definir consisteix en dir què és una cosa.

3. Els termes de la definició són abstractes, és a dir, expressen nocions generals.

4. L'acte mental representat pels termes de la definició rep els noms tècnics d' *ἰδέα* (figura, caràcter), *εἶδος* (forma) i *παράδειγμα* (model).

5. Els termes generals atribuïts a un definiendum poden ser de dues classes: a) designadors de l'essència (*οὐσία*); b) designadors de característiques no essencials (proprietats...).

6. El primer terme designador de l'essència és el que es refereix a la classe més general ("tot") dins de la qual es subsumirà el definiendum.

7. L'altre, o els altres termes designadors de l'essència han d'indicar un caràcter propi del definiendum no compartit amb altres conceptes.

Aquesta teoria de la definició representa un cert progrés respecte a la pràctica de la "dialèctica" de Sòcrates (al menys tal com la coneixem a través de Xenofont i d'Aristòtil), però presenta insuficiències fonamentals. Els meta-conceptes de gènere, espècie, diferència específica i propietat són emprats intuitivament, però no es presenten correlacionats ni integrats en un sistema. Tampoc no s'esbrina la relació entre l'espècie (*species infima*) i l'individu.

Però els problemes no provenen únicament de la incompletud de l'utilatge lògic. En l' *Eutifró* es planteja també, indirectament, el problema de la relació entre els conceptes i la realitat, val a dir, el problema epistemològic. Quan, a instàncies de Sòcrates, Eutifró adueix un "caràcter general" de la pietat (6e), obra correctament des del punt de vista lògic. Per refutar-lo, Sòcrates ha d'abandonar el camp de la teoria lògica i endinsar-se en un crítica de l'adequació real de la característica proposada per Eutifró. Només una determinada anàlisi de la realitat pot escatir si aquella característica és una propietat o un tret d'essència. I aquesta anàlisi de la realitat pressuposa, filosòficament, tota la lògico-metafísica de la identitat i la diferència. Sense el reconeixement que a la realitat hi ha diferències que poden ser reconegudes com a essencials per la ment humana, no és possible discernir amb certesa objectiva les "característiques" essencials d'una definició, llevat que ja vingui donada i acceptada. Ara bé, el pas vers el reconeixement de la realitat de la diferència estava bloquejat per la inèrcia de l'escepticisme parmenidià, que relegava a l'àmbit de la mera apariència totes les diferències establertes entre les coses. Si les definicions volien, doncs, assolir la certesa objectiva, havien de trencar el malefici d' Elea. I les mentalitats no estaven encara madures per procedir a l'indispensable "parricidi" de

Parmènides. Plató, certament, no ho estava. D'ací la seva perplexitat davant la insuficiència, repetidament constatada en els primers diàlegs, del mètode socràtic de definició.

Quan escriu l' *Eutifró*, Plató és conscient d'aquestes deficiències. Per això Sòcrates, tot i allisonar el seu interlocutor en les beceroles de la teoria lògica, és incapaç de fornir els elements conceptuals d'una correcta definició.

L'actitud platònica en aquests moments és, doncs, de total perplexitat. Veu el problema, el planteja en els termes adequats, li aplica la pretesa solució socràtica i acaba constatant la inanitat de l'empresa. Calen nous aprofundiments conceptuals, però el nostre filòsof no en posseeix encara la clau.

En percep, tanmateix, un entrelluc, tan tènue, amb tot, que més aviat contribueix a agreujar la seva síndrome de perplexitat. Resulta que hi ha un àmbit del coneixement humà que gaudeix d'un procediment inequívoc de definició dels seus conceptes: la matemàtica. L' *Eutifró* l'evoca amb no dissimulada recança:

*(4). SOCRATES. ¿Sobre quins afers genera enemistat i irritació la disputa? Vegem-ho. Si tu i jo discutim sobre quin de dos nombres és més gran, ¿ens enemista i i ens irrita la discussió sobre això? ¿O no ens posaríem ràpidament d'acord sobre el tema fent recurs al càlcul matemàtic?*

*EUTIFRO. Es clar que si.*

*SOCRATES. I si discutíssim sobre dimensions més grans o més petites, ¿oi que faríem recurs a la mesura, i tot seguit s'acabaria la discussió?*

*EUTIFRO. Si.*

*SOCRATES. I fent recurs a pesar-ho, ¿no escatiríem què és més pesat i què és més lleuger? (7b-c).*

La constatació que les entitats morals i estètiques no es poden mesurar amb regla i compàs és anodina i es troba arreu en les literatures sapiencials. Sabedors, però, de l'interès platònic per les matemàtiques, i que el nostre filòsof estava al corrent de les elementals però significatives aplicacions pitagòriques de la matemàtica als fenòmens físics, no podem dubtar que un dels eixos del seu pensament en aquest període consistia a descobrir les mediacions conceptuals entre la foresta de les nocions ètiques i l'univers sistematitzat del conceptes matemàtics.

## LAQUES

També en aquest diàleg Plató presenta Sòcrates entre amics benevolents. La discussió és, doncs, sincera, i ningú no pretén entabanar ningú. El descabdellament dialogal és, d'altra banda, summament vivaç, un autèntica peça magistral. Aquí menys que mai



no es pot dubtar que l'objectiu de Plató en produir aquesta mena d'obretes era primordialment literari.

Des del punt de vista de la teoria lògica, el *Laques* presenta el mateix esquema que l' *Eutifró* : demanda d'una definició, suggerència d'un exemple concret, rectificació i suggerència d'un caràcter general, que és criticat a la seva volta, per finalitzar sense cap proposta vàlida de definició.

El passatge més significatiu des del punt de vista filosòfic és el següent:

**5. SOCRATES.** *Aleshores, cal que estigui al nostre abast saber quina mena de cosa és la virtut. Car si no sabéssim en absolut què és la virtut ¿com podríem considerar-nos consellers de qualsevol persona sobre quin és el millor camí per assolir-la?*

**LAQUES.** *No podríem de cap manera, Sòcrates.*

**SOCRATES.** *Aleshores, afirmem, Laques, que sabem el què és.*

**LAQUES.** *Si que ho diem.*

**SOCRATES.** *I si ho sabem, ben segur que podem dir què és.*

**LAQUES.** *¿Com no?*

**SOCRATES.** *Nogensmenys, amic meu, no indaguem tot d'una sobre la virtut en la seva totalitat -ens duria massa feina- ans escatim-ne d'antuvi una part per tal de veure si ens trobem en bona disposició per a aquest coneixement. D'aquesta manera, l'anàlisi esdevindrà més fàcil. (190b-d). (...)*

**SOCRATES.** *Torna a parlar del valor abans que res: què és allò que hi ha d'idèntic en tots els exemples? (191e).*

En aquests passatges manca la terminologia tècnica de l' *Eutifró* , però l'orientació general és la mateixa. En canvi, esdevé més precisa la distinció entre "saber" la cosa i "dir-la", com es fa palès en el següent passatge:

**(5). LAQUES.** *Crec que comprenc ( νοεῖν ) el què és el valor, pero no sé com suara se m'ha esmunyit , de manera que no puc expressar-ho amb el llenguatge ( τῷ λόγῳ ) ni dir el què és. (194b).*

El tema de la definició havia surgit impostat sobre el llenguatge, i així havia de romandre per tot el cicle de la filosofia antiga.

-----

En els altres diàlegs d'aquest període, el tema de la lògica de la definició no apareix o ho fa només d'una manera escadussera. (2) Ens hi acostarem, tanmateix, per escatir breument altres aspectes de l'actitud intel·lectual de Plató en aquesta delicada fase de la seva vida.

Ja he observat que l'autor dels diàlegs socràtics malda per mantenir una distància crítica respecte al seu protagonista. Aquest capteniment arriba al seu punt àlgid amb dos dels diàlegs artísticament més reeixits, el *Lisis* i el *Protàgoras*. En ambdós, l'ambientació atenesa posa de relleu la traça d'un comediògraf expert. En ambdós, Sòcrates fa una trista figura en quedar entortolligat amb les mateixes xarxes en les que pretenia embolicar els seus interlocutors. És inversemblant pensar que nosaltres, al cap de vint-i-cinc segles, ens en adonem, i que l'autor, en canvi, no se'n va adonar. Cal refer una lectura serena d'aquestes peces dramàtiques per intentar d'escatir les intencions que animaren l'autor a escriure-les i a publicar-les. Aquesta tasca sobrepassa, amb tot, el propòsit d'aquest assaig, per la qual cosa em limitaré a algunes observacions de passada.

En *Eutifró* i en *Laques* hem vist un Sòcrates incapaç d'assolir una adequada definició dels termes proposats, però al menys giravoltant a l'entorn de conceptes parcialment vàlids. Al *Lisis* Sòcrates s'esgarria irremediablement en els aiguamolls de les ambigüitats lingüístiques. L'aggravant és, encara, que al *Lisis* els seus interlocutors són quatre jovenets que han de tornar d'hora a casa. ¿Quina mena de fruit educatiu poden treure de la confusa i àdhuc barroera concepció de l'amistat que Sòcrates els ha exposat? Certament, els adolescents devien anar a sopar perplexos, però no amb el tipus de perplexitat que Plató posarà després a la base del seu sistema pedagògic (per exemple, al *Teetet*). Posat que, com ja he advertit, és difícil pensar que Plató no s'adonava del mediocre paper que fa Sòcrates en el *Lisis*, es pot afirmar que l'autor pretengué expressament posar de manifest d'una manera cruament dramàtica la inanitat, àdhuc pedagògica, del mètode emprat pels cercles socràtics contemporanis.

Això no vol dir que el *Lisis* estigui mancat d'elements interessants. Un d'ells és una distinció nítida entre els conceptes lògics de propietat i d'accident (217d-e). Aquest darrer és, nogensmenys, designat amb un terme poc precís: τὸ παρόν (allò que és present), lluny encara del συμβεβηκός (el sobrevingut) d'Aristòtil. Però la seva descripció funcional és vàlida, i porta a quatre els "predicables" incoativament discernits pels dialèctics socràtics: gènere, espècie, propietat i accident.

Més amunt he esmentat *Protàgoras* i *Gòrgias* com discussions serioses amb certs sofistes per fer palesa la insuficiència de llurs plantejaments ètics i polítics. Ara bé, aquests dos diàlegs tenen una altra característica comuna, i és que llancen un esguard favorable sobre les persones i les posicions essencials de les dues figures principals de la sofística clàssica.

Fora d'aquest tret, es tracta de dos diàlegs ben diferents en la textura i en el contingut.

En *Protàgoras*, Plató posa en boca d'aquest pensador una elevadíssima i coherent teoria de l'educació per a la ciutat (320c-328d). Plató hi està tan d'acord que en reprèn els termes principals a les seves grans obres político-pedagògiques, *República* i *Lleis*. ¿Quina és aleshores l'actitud de Sòcrates en aquest diàleg? Una vegada més, com al *Lisis*, Sòcrates fa un paper poc airós. Sembla que no sàpiga fer altra cosa que posar bastons a les rodes del majestuós carro protagòric. Tota la panòpia de la sofística socràtica es posa en joc per no arribar, al capdevall, a cap resultat. Vegem-ne una mostra.

*SOCRATES. Aquesta cosa que suara hem esmentat, la justícia, ¿és ella mateixa justa o injusta? (330c).*

Sagacíssims intèrprets han sabut trobar enlluernadores espurnes de profunditat filosòfica en la idea d'una justícia justa. Per la meua part, crec que aquesta mena d'expressions són pura inanitat conceptual, i un geni com Plató no podia ignorar-ho, com tampoc podia no adonar-se de la vacuïtat de moltes de les argumentacions de Sòcrates que apareixen en aquest diàleg -i en altres.

L'explicació del capteniment literari de Plató ja l'he anat explicitant en les anàlisis anteriors. Plató, a parer meu, vol fer paleses dues coses. Primer, acceptada la validesa de certes doctrines dels grans sofistes, posar de manifest llur incapacitat de sistematitzar-les, explicar-les i argumentar-les. Segon, constatar la inanitat del mètode socràtic per assolir el tipus de conceptualització lògica que exigirien aquelles doctrines. El *Protàgoras*, probablement el darrer dels diàlegs erístics, expressa amb exquisita dramaticitat les irremediabls limitacions de dos dels grans agents intel·lectuals dels primers decennis del segle IV, els sofistes i els grups socràtics. Fora d'això, la peça -pace la multitud de doctorands que s'hi han abocat- és gairebé eixorca per a la filosofia.

El *Gòrgias* representa una fita cabdal en el progrés intel·lectual de Plató, i no precisament pel seu contingut filosòfic -interessant però no excessivament original- sinó per les actituds programàtiques que l'autor hi fa paleses sense cap mena d'ambigüitat. Sòcrates ja ha desaparegut, i ara es fa present Plató, un Plató no encara gaire segur del que pensa però si ja molt segur del que vol.

En la part del diàleg on "Sòcrates" conversa amb Gòrgias es posa de manifest un tret que ja he assenyalat en *Protàgoras*: el gran respecte de Plató pels mestres de la sofística clàssica. Aquí

Plató fa dir a Gòrgias coses molt belles. En realitat, la concepció de la retòrica que exposarà el *Fedre* es troba condensada en el breu passatge en el que Gòrgias exhorta a fer un recte ús de la retòrica, la qual s'ha d'inspirar en la justícia (456c-457c).

A les altres dues parts del diàleg, dedicades a les discussions amb Polo i Callicles, el debat canvia de to, produint-se un dramàtic crescendo que acaba amb una ruptura total, sense l'habitual i amable "ja en tornarem a parlar". La darrera frase de Sòcrates, efectivament, és contundent: *Això (que tu dius), Callicles, no val res.* (527c).

Després d'anys i anys de papellonejar entorn de les grans preguntes filosòfiques (la virtut, la lògica...) Plató pren posicions, d'antuvi, en els àmbits de l'ètica i de la política, deixant per a més endavant una elaboració de la seva teoria gnoseològica. El gran tema de la filosofia de la conducta humana és proposat amb tota claredat al *Gòrgias* :

*SOCRATES: El tema més seriós, més capaç de fer pensar àdhuc una ment elemental és aquest: quin gènere de vida hem d'escollir.* (500c).

Les alternatives són: fer política en el sentit proposat per Callicles, o consagrar-se a la filosofia. Aquesta vida filosòfica és resumida al final amb la següent expressió:

*Practica la justícia i la virtut tant en la vida com davant de la mort.* (527e).

L'absència d'aquest ideal ètic és el que ha dut Atenes a la ruïna. Plató emprèn una duríssima crítica de la política atenesa des de les guerres mèdiques, sense estalviar retrets a la figura de Pèricles (515c). Amb aquest blasme del període més gloriós de la ciutat Plató inicia la crítica oberta al sistema democràtic, crítica que culminarà a *República* . Ara sabem quina serà l'orientació política de l'Acadèmia platònica, que devia trobar-se als seus inicis al moment de la redacció del *Gòrgias*.

\*\*\*\*\*

Els diàlegs socràtics de Plató projecten una vívida llum sobre la vida intel·lectual d'Atenes als primers decennis del segle IV. Representen també un dels moments culminants de la prosa àtica. Nogensmenys, esdevenen llastimosament opacs quan els interroguem sobre la qüestió que ens interessa en aquest llibre: ¿Què pensava Plató durant aquests llargs vint anys de la seva vida?

Els trets segurs són tan generals que no basten per configurar un discurs biogràfic prou caracteritzador. Si volem saber-ne més, o si volem, al menys, dir-ne més, ens hem d'acontentar amb una constellació de probabilitats. D'ací l'astoradora varietat de les ressenyes biogràfiques de Plató en el seu període "socràtic".

Tractant-se d'un moment no essencial de cara al confegiment d'una teoria coherent sobre el sistema filosòfic de Plató, he preferit no endinsar-me en els aiguamolls de la crítica i satisfer-me amb algunes constatacions concretes. He pretès esboçar una actitud del personatge apta per a ser caracteritzada amb el mot de "perplexitat". Si Plató no diu res és que encara no tenia res per dir. Situació ben incòmoda per un home que, al capdevall, es considerava un pensador.

En tot cas, una cosa sí que ha quedat ben manifesta: al davant de l'allau d'esplèndides inconsistències dels diàlegs socràtics de Plató, els que quedem ben perplexos som els lectors.

## CAPITOL IV

### LA VIA FALSA

Aquest capítol tracta de la doctrina gnoseològica que la tradició historiogràfica ha designat "teoria de les idees" o "teoria de les formes".

Les circumstàncies històriques de l'aparició d'aquesta doctrina han estat exposades al capítol II . Vull recordar que m'adscriu al corrent dels comentaristes que estableixen una diferència radical entre aquesta "teoria de les idees" i la teoria crítica del coneixement proposada en els diàlegs de la maduresa a partir del *Parmènides* . Cal advertir, tanmateix, que les posicions no estan tan distanciades com d'antuvi podria semblar. Els fautors de la continuïtat del pensament platònic no s'estan de constatar evolucions parcials. D'altra banda, els qui sostenim la regirada crítica no deixem de reconèixer en els diàlegs la presència de trets constants, en dependència de la inalterada vocació pedagògica i política de Plató.

Atiat per la necessitat de dotar d'una sòlida fonamentació conceptual els predicaments ètics i polítics, Plató forjà una teoria cognoscitiva que establia les idees com a objectes intelligibles coneguts per l'ànima. La novetat de la proposta no radicava únicament en les qualificacions ontològiques d'aquells intelligibles (immutabilitat, eternitat...), sinó també en la posició de l'ànima com a subjecte d'aquest coneixement. Plató no és, certament, el primer a parlar d'una ànima com a agent cognoscitiu. El concepte és, en ell mateix, anodí, i tota caracterització de l'element psíquic com a diferent de l'element corporal en l'home no pot deixar de comportar una referència al fet del coneixement. Aquest coneixement sol ser concebut com un reflex dels objectes exteriors en l'ànima. La primera anàlisi filosòfica del coneixement pressuposa implícitament aquesta concepció del coneixement, la "analogia del reflex", i aleshores s'esmerça a descriure els processos psicològics que expliquen la formació dels conceptes a partir de les sensacions (abstracció, lleis associatives...).

Plató sembla acceptar, en un primer moment, aquesta "analogia del reflex", i concep l'ànima com el subjecte en el que es reflecteix la realitat. Ara bé, la verdadera realitat reflectida no pot ser de cap manera la cosa sensible, car els conceptes de l'ànima posseeixen unes característiques (estabilitat, universalitat, immutabilitat...) que no poden venir donades per la realitat sensible. Cal, doncs, afirmar que l'ànima reflecteix unes realitats intelligibles dotades d'aquells atributs. Aquestes realitats són els vertaders objectes del coneixement de l'ànima.

En un segon moment, qual elabora la seva teoria crítica definitiva, Plató supera l' "analogia del reflex" i passa de concebre l'ànima com a subjecte del coneixement d'objectes intelligibles a examinar els mateixos intelligibles presents en l'ànima, llur naturalesa, llurs relacions i llur connexió amb la realitat empírica. Ara bé, la concepció gnoseològica de l'ànima persistirà en la filosofia de Plató més enllà del rebuig de la teoria de les idees, i apareixerà sota diversos revestiments a *República* i al *Timeu*, i també a la doctrina no escrita. En canvi, la reflexió sobre l'ànima en ella mateixa, com a substància espiritual i immortal, minva considerablement en les obres de la maduresa filosòfica, reapareixent, com era d'esperar, a les *Lleis*.

La teoria de les idees engloba i deixa intacta la lògica de la definició conreada en els cercles socràtics. No contempla les relacions lògiques, sinó el fonament objectiu dels conceptes que el mètode dialèctic maldava per definir. Els intelligibles purs establerts per la teoria no són tractats com a entitats ideals susceptibles d'anàlisi lògica; llur identitat de forma i llur immutabilitat impossibiliten l'establiment de relacions reals entre ells. Els intelligibles purs són realitats espirituals contemplades per la intuïció. Si alguna característica lògica els convindria és la de l'espècie aristotèlica; gèneres i propietats són abstraccions de l'ànima, que és la que opera amb l'instrument discursiu de la lògica. D'ací que la teoria de la divisió (*διαίρεσις*) desenvolupada en el *Fedre* hagi de ser considerada, no com una novetat aportada per la introducció de les formes, sinó com un desenvolupament ordinari de la lògica de la definició conreada en els cercles socràtics.

La meua exposició de la teoria de les idees seguirà fil per randa els passatges pertinents dels diàlegs adscribibles a aquest període del pensament platònic. La primera descripció de la teoria apareix en un diàleg de contextura encara erístico-socràtica, el *Menó*, amb una formulació breu però completa. El tema cabdal de l'ànima i les idees és desenvolupat amplament en el *Fedó*. Aquests dos diàlegs i el *Fedre* són els únics que addueixen la categoria gnoseològica de la reminiscència. (NOTA a) El *Fedre* recapitula en context pedagògic la doctrina gnoseològica de l'ànima, i reemprèn la descripció de la genuïna retòrica reivindicada en el *Gòrgias*, aplicant la lògica socràtica a un mètode de la divisió. El *Banquet* conté una visió de l'educació per a la saviesa que no es recolza necessàriament en la teoria de les idees rigorosa del *Fedó*, encara que s'hi encaixa perfectament. *República* X és una expressió equívoca de la teoria, mentre *Cràtil* representa la seva aplicació al problema particular de la fonamentació del llenguatge.

### MENO

En el *Menó* l'artista juga magistralment amb un topos retòric insòlit i perillós: el tedi. Efectivament, tota la primera part del diàleg (70a-81a) consisteix en una anodina i fatigosa repetició dels desenvolupaments dels altres diàlegs (*Eutifró*, *Hípias Major*, *Laques* ...) sobre la virtut o sobre alguna virtut: *No volem parlar d'una virtut, sinó de la virtut.* (*Menó* 73e). Les mateixes preguntes, les mateixes respostes insuficients, les mateixes objeccions... Soltadament, Sòcrates introdueix en la conversa un element absolutament inèdit, mai fins aquell moment no esmentat, ni tan sols insinuat en els diàlegs precedents:

6. *SOCRATES. He escoltat homes i dones sabedors de les realitats divines...* (81a).



Amb aquestes senzilles paraules, l'ambigu Sòcrates discutidor dels diàlegs de la primera època fa mutis definitiu en el corpus platònic, i surgeix el Sòcrates artificiós portantveu del pensament de Plató. Aquest nou Sòcrates ja no discuteix, ensenya i, malgrat la seva insistència en palesar ignorància i perplexitat, es mostra sabedor d'una doctrina dreturera que només en part i veladament revela en els diàlegs. Seguint el seu propi consell a *Fedre* 278d, Plató s'absté de consignar per escrit les "coses de major valor" ( τὰ τιμιώτερα ) i es limita a fer-ne exposicions parcials o genèriques. Aquí, en el *Menó*, Sòcrates ensenya una agosarada doctrina antropològica i gnoseològica que ell pretén haver recaptat de la tradició religiosa. Aquesta doctrina és la següent:

(6). *SOCRATES*. *Diuen, doncs, que l'ànima de l'home és immortal, i que tantost arriba a una fi -ço que en diuen morir-tantost es regenera, però mai no és destruïda.* (81b).

I després de citar un passatge de Píndar (fr. 133), Sòcrates segueix:

*D'aquesta manera l'ànima, que tot i essent immortal es genera repetidament, i que ha contemplat totes les realitats, tant les d'ací com les de l'Hades, no és possible que hagi deixat d'aprendre quelcom. No és sorprenent, doncs, que sigui capaç de recordar ( ἀναμνησθῆναι ) ,tant sobre la virtut com sobre la resta, allò que abans ja sabia. I, posat que la natura és tota ella congènere i que l'ànima ho ha après tot, res no impedeix que aquell que es recorda d'una sola cosa -allò que els homes en diuen aprenentatge- descobreixi totes les altres, amb tal que sigui coratjós i no es desanimi en la recerca; car recercar i aprendre són, al capdevall, reminiscència ( ἀνάμνησις ).* (81c-d)

Aquest text oracular declara que s'ha acabat el basquejar-se entorn dels atributs d'una virtut per escatir quin constitueix el gènere i quin la diferència en la definició. L'ànima ja ho sap; només cal que es preocupi de recordar-ho. L'essència de les virtuts està constituïda eternament en l'univers intelligible, i l'ànima hi ha tingut accés en els intervals entre vida i vida. La universalitat i la immutabilitat dels predicaments ètics i polítics queda així assegurada. Ara només roman la tasca de polir i fer acceptable la teoria. L'empresa es palesarà bastant més difícil del que semblava en aquests moments inicials.

El caràcter rudimentari de la teoria de la reminiscència en aquest estadi es posa de manifest en l'expedient amb el que Plató pretén explicar-la (no demostrar-la) en el *Menó*. Es tracta del famós episodi de l'esclau (82a-86b). Sòcrates presenta a un servidor un quadrat de dos peus de costat i li pregunta què cal fer per tenir un quadrat doble d'aquest (és a dir, de doble àrea). L'esclau, sense reflexionar, diu que cal doblar els costats: en lloc de dos peus, quatre peus. En la terminologia imaginativa de la teoria de la reminiscència, hom diria que l'esclau ha percebut en la seva ànima d'una manera confosa un objecte intel·ligible que va contemplar d'una manera clara en la seva vida anterior. La tasca de la recerca i de l'ensenyament consisteix a fer passar aquesta percepció mental des de la confusió a la claredat. El primer pas és fer que l'educand prengui consciència de la seva ignorància. Aleshores, l'esclau, ajudat per Sòcrates, percep que el que cal fer no és doblar el costat del quadrat sinó construir un altre quadrat que tingui per costat la diagonal de l'anterior. En la terminologia de la doctrina, l'esclau ha extret aquest resultat dels seus propis continguts mentals, fent-los passar de l'obscuritat a la claredat.

L'episodi de l'esclau és un hermós testimoni de la tenacitat i de l'enginy de Plató en la construcció d'una gnoseologia vàlida, però, des del punt de vista filosòfic constitueix un expedient totalment inepte. En primer lloc, és ben palès que l'única cosa que fa l'esclau és exercitar correctament la seva facultat de raonar deductivament. Ara bé, el problema filosòfic plantejat per Plató no era el de les facultats de l'ànima, sinó el de l'objectivitat de certs continguts mentals. Segonament, cap problema de teoria del coneixement no pot ser resolt per via de psicologia experimental. En tercer lloc, la connexió entre el procés de la reminiscència i la immortalitat de l'ànima no és de cap manera òbvia, talment que el mateix Sòcrates acaba reconeixent que no ho veu del tot clar (cf 86c).

Tanmateix, l'agosarat recurs de Plató a una vaga tradició mística ens introdueix, prescindint de la seva imperfecta plasmació en el *Menó*, en una dimensió cabdal de la recerca platònica: l'establiment d'una classe d'actes mentals independents de l'experiència sensible. De moment, aquests continguts mentals es concebeixen sota el prisma del que hem anomenat "analogia del reflex": són el reflex en l'ànima d'objectes intel·ligibles independents d'ella. El *Menó* no descriu encara aquests objectes, sinó que es limita a esmentar l'acte anímic a través del qual es fan presents en l'ànima encarnada, la reminiscència.

Aquesta impostació "psicològica" explica la singularitat de la doctrina sobre l'opinió ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ) del *Menó* (97 a - 100 c). En efecte, en aquest diàleg, la distinció entre doxa i episteme (ciència) sembla raure en el grau de claredat de la percepció mental. D'ací que sigui possible el pas d'un estadi a l'altre, i aquesta és precisament la tasca de l'educador. En els diàlegs posteriors, sobretot a *República*, *Timeu* i *Sofista*, la distinció entre doxa i episteme es basarà en la diversitat irreductible dels objectes d'ambdós tipus de coneixement: les coses sensibles i les realitats intelligibles. (NOTA) A l'època del *Menó*, Plató no havia elaborat encara una doctrina general dels intelligibles, i es limità a dotar-se d'un instrument gnoseològic que li permetés tancar per dalt l'àrdua recerca de la definició dels conceptes ètics.

### EL FEDO

El *Fedó* i el *Timeu* han estat els diàlegs de Plató més llegits al llarg de la història. Tanmateix, mentre relativament escassos comentaristes moderns s'han atrevit a mesurar-se amb el *Timeu*, el *Fedó* ha estat objecte d'una miríada de temptatives d'interpretació. Es pot ben dir que la cultura general de l'edat moderna ha vist Plató a través del prisma del *Fedó*.

Tres grans temes s'entrellacen en aquest diàleg per a constituir un platonisme *ad usum scholarum*: la mort, la immortalitat de l'ànima i la teoria de les idees.

El tema de la mort és, amb tota evidència, fonamental en el *Fedó*; la seva importància, tanmateix, no pot ser extrapolada a la resta de l'obra platònica. Res, en els escrits anteriors i posteriors de Plató, no invita a considerar el filòsof essencialment com un meditador de la mort. D'una punta a l'altra de la seva obra escrita, Plató defineix el filòsof per la seva relació amb el coneixement. Hi ha una altra actitud vital molt més pròxima a la mentalitat platònica i present, encara que sigui de forma implícita, en tots els seus escrits: l'amor, entès, evidentment, com amor a la saviesa. Amb el *Critó* i el *Fedó*, els diàlegs de la mort imminent, el deixeble de Sòcrates realitza les seves úniques incursions en la dramatització tràgica. Tota la resta de la seva obra dialògica està teixida sobre el model de la comèdia.

El tema de l'ànima és cabdal en la construcció del sistema filosòfic de Plató, i el trobem present en diferents moments de la seva evolució (*Fedó*, *Fedre*, *República*, *Timeu*, *Lleis* ...). La tesi de

la immortalitat, però, perd relevància en el moment que Plató abandona la fonamentació místico-pitagòrica de la seva gnoseologia. A partir de *República*, l'ànima interessa,

a tot estirar, com a subjecte cognoscent, i la immortalitat passa a ser un tema ocasional i no indispensable per al sistema.

¿Quin és, doncs, el tema del *Fedó*? Cal tenir en compte que la funció social i didàctica dels diàlegs implicava la polivalència de llurs motivacions. En el cas del *Fedó*, l'articulació de les finalitats podria ser versemblantment la següent: Plató pretén consolidar i ampliar la iniciativa del *Menó* de fonamentar una teoria del coneixement de l'essència de les coses en l'activitat cognoscitiva de l'ànima en una vida anterior. D'aquesta manera podrà passar a establir una teoria moral i política sobre bases conceptuals incommovibles. El primer pas és, després de la simple proclama del *Menó*, enrobustir la noció d'una ànima preexistent (com a agent cognoscentiu) i supervivent (com a receptora de sanció per la seva conducta). Plató, amb el seu finíssim instint dramàtic, situa l'acció del diàleg en el darrer dia de la vida de Sòcrates. Enfrontat amb una mort immediata, l'ensenyament de Sòcrates gaudirà d'una credibilitat molt superior a la de les seves discussions vilatanes. El tema del *Fedó* és, doncs, intencionalment unitari, i només la seva realització literària el diversifica en la distribució interna del diàleg. Mort, immortalitat i coneixement apareixen indistriciblement units en una sola perspectiva filosòfica. Analitzaré els passatges del diàleg que concerneixen directament la teoria del coneixement, deixant de banda els desenvolupaments sobre la mort i sobre la immortalitat.

El primer tempteig amb la qüestió del coneixement es produeix arran del sermó socràtic sobre la mort filosòfica (60 b - 69 c). La tesi és expressada amb tota claredat:

*Allò que desitgem i que declarem objecte del nostre amor, la saviesa, ho posseïrem, sembla, en aquell moment, després de la mort, com diu l'oracle, i no en vida. (68 c).*

La raó d'això és que el cos i les sensacions corporals són un destorb, en sentit absolut, per a assolir el vertader coneixement. És en aquesta instància que Plató introdueix una primerenca descripció de la teoria de les idees a través del prisma de l'analogia del reflex:

7. *¿Quan, doncs, -digué- capta l'ànima la veritat? Puix sempre que prova de percebre alguna cosa amb el cos, és evident que queda enganyada per ell.*

*- Dius veritat.*

*- Ara bé, ¿no és quan raona, sobretot, que se li fa palesa alguna cosa real? (1)*

*- Si.*

*- Així, doncs, quan raona millor és quan no la pertorba cap d'aquestes coses, ni l'oïda, ni la vista, ni el dolor, ni cap plaer, ans roman tant com pot sola en ella mateixa i, deseixint-se del cos, evitant tota relació i tot contacte corporal, aspira a assolir la realitat.*

*- Ben cert.*

*- ¿I no és arran d'això que l'ànima del filòsof sent un gran menyspreu per al seu cos, el defuig i cerca romandre sola en ella mateixa?*

*- Bé ho sembla.*

*- ¿Què direm sobre aquest altre tema, Símmias: afirmem que el just ell mateix és alguna cosa, o no és res?*

*- Ho afirmem, per Zeus.*

*- ¿I també que el bell és quelcom, i el bo també?*

*- ¿Com no?*

*- ¿I t'ha escaigut mai de veure aquestes coses amb els ulls?*

*- Mai -digué.*

*- ¿És que potser les has percebut amb algun altre dels sentits que obren a través del cos? Estic parlant de tot, per exemple, de la magnitud, de la salut, de la força, en un mot, de la realitat de totes les altres coses, allò que s'escau que cadascuna és. ¿És per mitjà del cos que contemplem allò que en elles és més vertader, o, altrament, aquell de nosaltres que es prepara més rigorosament a reflexionar sobre cada cosa ella mateixa, sobre l'objecte que examina, és el qui s'acosta més al coneixement de cada cosa?*

*- Certament.*

*- Això ho fa versemblantment de la manera més pura aquell qui, tant com pot, s'acosta a cada cosa amb el pensament sol, sense recórrer a la vista quan reflexiona i sense arrossegar cap altra sensació amb el raonament, i, valent-se del pensament en ell mateix, sol i pur, prova de caçar, en cadascuna de les realitats, allò que és en ella mateixa, sola i pura, deseixint-se tant com pot dels ulls i de les orelles, val a dir, de tot el seu cos, com a cosa que, quan s'associa a l'ànima, la pertorba i no li permet adquirir la veritat i la saviesa. ¿No és aquest, Símmias, el qui assolirà la realitat, si és que algú hi ha arribat? (65 b - 66 a).*

En aquest passatge, la doctrina del coneixement roman subordinada a la tesi antropològica de l'excel·lència de la mort. El

cos és un obstacle per a l'assoliment de la perfecta saviesa; aleshores, prescindir del cos -la mort- és un bé per a l'amant de la saviesa.

Però l'exposició de Sòcrates no es limita a palesar l'opacitat dels sentits corporals per oposar-los-hi una genèrica lluminositat del coneixement de l'ànima alliberada del cos. Tampoc no trobem aquí cap allusió a la doctrina mística d'un coneixement anterior a la vida present, com al *Menó*. Al *Fedó*, el recolzament místic es limita a la doctrina de la preexistència de l'ànima. L'acticitat cognoscitiva d'aquesta ànima preexistent i la corresponent reminiscència de l'ànima encarnada no són, com al *Menó*, objecte de creença, sinó proposicions tingudes per racionals i demostrables. Tant és així, que a un cert moment, la tesi de la reminiscència, posada axiomàticament, servirà per temptar un argument en favor de la creença mítica de la immortalitat.

En el text que estem analitzant, la reminiscència no apareix encara, perquè el propòsit del tractament no rau en escatir les funcions cognoscitives de l'ànima, sinó els seus objectes. La disquisició pren implícitament com a base la analogia del reflex (2). Per una part, en l'ànima es reflecteixen els objectes sensibles per mitjà dels òrgans de la sensibilitat. Per altra part, en l'ànima es reflecteixen els objectes intelligibles, per mitjà de la facultat aquí designada *διάνοια* (pensament). La simetria del sistema postula l'existència real d'ambdós ordres d'objectes. La famosa "separació" (*χωρισμός*) de les idees platòniques no és res més, d'antuvi, que una capitulació del sentit comú al davant de les exigències ontològiques de l'analogia del reflex implícita en aquest estadi de la teoria de les idees. Quan la gnoseologia de Plató accedeixi a un estadi més crític, el recurs al reflex quedarà limitat a l'àmbit psicològic, i la teoria s'alliberarà de les constriccions ontològiques del primer període.

La posició de l'excel·lència de la mort exigeix, per a la seva validesa ètica, la demostració de la immortalitat de l'ànima, i no simplement de la seva mera supervivència, sinó de la seva pervivència com a individu actiu i feliç:

**8.** *(Cebes). Això demana una persuasió no pas petita i una creença: que l'ànima segueix existint després de la mort de l'home, i que està dotada d'una certa potència i de saviesa. (70 b).*

Sòcrates proposa tres arguments per provar la tesi de la simple immortalitat. El segon d'aquests arguments (72 c - 78 a) pretén basar-se en la teoria de la reminiscència per demostrar la preexistència de l'ànima (no encara la seva persistència després de la mort). És Cebes el qui addueix l'argument, tractant-lo de tema prou conegut en el cercle socràtic. Però Cebes es limita a descriure la reminiscència amb els trets elementals amb els que apareixia en el *Menó* (*Fedó* 73 a-b). Aquesta descripció és considerada per Sòcrates insuficient i, posat que el fet de la reminiscència és indispensable per a la demostració de la immortalitat, n'addueix una prova sillogística que considera evident:

**9.** *Si un es recorda (*ἀναμνησθῆναι*) d'una cosa, cal que en tingui d'alguna manera una NOCIO PREVIA.*

*Cert, digué.*

*També acceptarem que una noció -sempre que es produeixi en aquestes condicions- és una reminiscència (*ἀνάμνησις*). (73 c).*

En formulació abreujada, el sillogisme és el següent:

Tota anàmnesi comporta una NOCIO PREVIA.

Tota noció és una anàmnesi.

Tota noció comporta una NOCIO PREVIA.

El terme mig d'aquest sillogisme és el concepte d'anàmnesi, i per això Sòcrates el desenvolupa (73 c ss). És en el context d'aquest desenvolupament on torna a aparèixer la teoria de les idees:

*10. Afirmem que d'alguna manera existeix allò que és igual, no vull dir un fustot igual a un fustot, ni un roc igual a un roc ni res d'aquesta mena, sinó una altra cosa fora d'aquestes coses: l'igual ell mateix. ¿Diem que és quelcom o que no és res?*

*Ho diem, per Zeus, però ja és prou estrany.*

*D'altra banda, nosaltres ¿coneixem (l'igual) que existeix ell mateix? (3)*

*Completament, digué.*

*¿D'on traiem aquesta noció? ¿No serà d'aquells objectes que suara hem esmentat? En veure iguals uns fustots o uns rocs o altres coses, a partir d'aquestes coses hem adquirit la noció d' allò (l'igual) que existeix com a diferent d'aquelles coses. ¿O no et sembla diferent? Mirat-ho d'aquesta altra manera: ¿No passa que rocs o fustots iguals, a vegades a un li semblen iguals i a un altre no?*

*Ben cert.*

*¿Què, doncs? ¿Serà possible que els iguals mateixos et semblin desiguals, o que la igualtat et sembli desigualtat? (74 a-c).*

Respecte al passatge anterior (text 10), aquest text presenta dos avenços.

En primer lloc, introdueix un intel·ligible pur -la igualtat- que no pertany al camp de l'ètica. La igualtat és un concepte lògic i matemàtic. Tanmateix, ja al *Menó* s'havia anunciat que els objectes de la contemplació intel·ligible versaven *tant sobre la virtut com sobre la resta* (81 c). La teoria de les idees neix, doncs, amb la pretensió d'abastar tot l'àmbit del coneixement, no únicament el complex de les intuïcions ètiques. No penso, amb tot, que revesteixi especial importància el fet que el concepte examinat en el present text del *Fedó* -l'igual- sigui un concepte relacional. Més endavant si que trobarem un Plató plenament conscient del caràcter relacional dels conceptes lògico-metafísics. Però em sembla que aquí l'exemple ha estat escollit amb un criteri simplement didàctic. De fet, a 75 c-d s'amplia la panòpia d'exemples mesclant termes lògico-matemàtics i ètics.



El segon tret progressiu consisteix en un tímid reconeixement de la funció de la sensibilitat en el procés del coneixement. Plató diu amb tota claredat que la noció d'igual la traiem ( λαβόντες ) dels objectes físics concrets. Això es podria assumir com una expressió elemental de la doctrina psicològica de l'abstracció. Però el text segueix observant que els objectes físics presenten una igualtat imperfecta (74 c), per tant, no expliquen la perfecció de la noció d'igualtat que posseeix la nostra ànima, perfecció que ha de procedir d'una altra font, la reminiscència dels intelligibles contemplats abans de néixer. D'abstracció n'hi ha, però és només un primer pas, totalment insuficient de cara al vertader coneixement.

En termes de l'analogia del reflex podríem dir que els reflexos de les coses sensibles i els de les formes intelligibles no es juxtaposen en l'ànima, sinó que s'encavallen.

Tota noció té un component imperfecte, que respon a la sensibilitat, i un component perfecte, que respon a la intelligibilitat. Descendint al camp de la psicologia cognoscitiva, Plató descriu el procés psicològic a través del qual l'acció del reflex sensible atrau (desvetlla) el reflex intelligible (cf 73 d -74 c).

El tercer argument en favor de la immortalitat de l'ànima es basa en la similitud de l'ànima amb l'univers de les formes immutables (cf 78 b - 84 b). Per tal de donar consistència a l'argument, Plató profunditza en la descripció de les formes intelligibles:

11. *La realitat (5) mateixa, de l'ésser de la qual donem raó en preguntar o en respondre, ¿es presenta sempre de la mateixa manera en relació a les mateixes coses o cada cop de manera diferent? L'igual mateix, el bell mateix, cada cosa que és ella mateixa, l'ésser ( τὸ ὄν ) (6) ¿admet un canvi qualsevol, per ínfim que sigui? O bé, cadascuna d'aquestes coses que existeixen, que posseix una única forma ella mateixa en ella mateixa, ¿no es presenta de la mateixa manera en relació amb les mateixes coses i mai no admet cap mena d'alteració? (78 c-d).* La finalitat d'aquest passatge rau a establir l'atribut fonamental de les formes intelligibles: la immutabilitat. Aquesta propietat és assegurada en un dels aspectes pel qual podria venir compromesa: en la relació amb cadascun dels sensibles. La forma *es presenta sempre de la mateixa manera en relació a les mateixes coses.* (6) Aquestes "mateixes coses" són els particulars sensibles relacionats amb llurs respectives formes. Malgrat una terminologia innegablement ontològica ( irònicament manllevada a Parmènides), el text es manté dintre de la modèstia metafísica vehiculada per l'analogia

del reflex: la forma intel·ligible gaudeix de la realitat ontològica necessària per a poder reflexar-se en l'ànima, altrament dit, per a poder ser objecte de coneixement. De fet, el paràgraf s'inicia amb una definició purament lògico-lingüística d' *ousía* :

allò que responem quan ens pregunten què és una cosa. (7)

Aquest text parla, doncs, de la relació entre el particular sensible i la idea intel·ligible des del punt de vista de l'intel·ligible. Un altre passatge del *Fedó* aborda aquesta qüestió des del punt de vista del sensible. Es tracta del famós passatge sobre el mètode (la "segona navegació"), en el curs del qual, per posar un exemple d'ús del mètode, Plató addueix la seva teoria de les idees. Més avall estudiarem aquest text d'una manera global; ara em limitaré a llançar una breu ullada sobre el paràgraf alludit.

*Considera ara si el que ve a continuació et sembla admissible com a mi. Car a mi em sembla que si existeix alguna cosa bella a més del bell mateix, no és bella per cap altra raó que perquè participa ( μετέχει ) d'aquell bell. I el mateix dic de les altres coses. ¿Estàs d'acord amb aquesta mena de causa ( αἰτία ) ?*

*Hi estic, digué.*

*Aleshores -prosseguí- ja no entenc ni puc reconèixer les altres causes, les causes sàvies esmentades. Ans, si algú em diu que una cosa qualsevol és bella, per exemple, perquè té un color fresc, o per la seva figura o per qualsevol cosa d'aquestes -passos de llarg pels altres exemples, car m'atabalen- jo mantinc aquesta simple, senzilla i potser ingènua posició: que cap altra cosa no la fa bella sinó la presència o la comunitat ( παρουσία - κοινωνία ) o qualsevulla manera de produir-se d'aquella bellesa. Sobre aquest aspecte encara no sabia fer-m'hi fort; en canvi, afirmo que és per la bellesa que totes les coses belles esdevenen belles . (100 c-e)*

Deixant per a més endavant analitzar aquest paràgraf com a alternativa a la recerca científica dels fisiòlegs antics, escatim-ne dos únics punts.

El primer consisteix en una interpretació lògico-ontològica de l'expressió "per la bellesa les coses belles esdevenen belles". En termes de lògica moderna diríem que aquí s'expressa l'adscripció d'un individu a una classe: l'individu bell pertany a la classe de la bellesa. Però la doctrina del passatge depassa el mer sentit lògic: la idea gaudeix d'una certa mena d'existència. Aquest és el compromís ontològic mínim de la teoria de les idees.

El segon punt és una conseqüència del primer. En els passatges anteriors ha quedat establerta una certa realitat substancial dels intel·ligibles purs, indispensable per a la coherència de la teoria. Ara es tracta d'esbrinar el mode de realització d'aquests intel·ligibles en els individus sensibles. Plató s'hi acosta amb una certa inseguretats i suggereix, sense

pretensions exhaustives, tres conceptes per a explicar-ho: la participació (μέθεξις), la presència (παρουσία) i la comunitat (κοινωνία). El més adequat sembla ser el de "participació", i en endavant la teoria de les idees circularà sota l'ensenyament d'aquest terme. Quedem, doncs, que el sensible participa en l'intelligible. La teoria no anirà gaire més enllà d'aquesta expressió aparentment explicativa.

En el discórrer del diàleg arribem al moment de les objeccions. Els interlocutors de Sòcrates estan disposats a admetre la preexistència de l'ànima (dogma de la tradició mística), però, pel que fa a la seva supervivència després de la mort, no hi veuen més que tènues probabilitats i, al capdevall, dubten.

L'objecció més directa ve de la perspiciàcia de Cebes. L'argument tercer, ve a dir, ha provat que l'ànima pertany al regne de les coses divines, però això no exclou que tot d'una deixi d'existir. És a dir, mentre existeix, serà assimilable a l'àmbit de les formes intelligibles i de la divinitat. Però res no garanteix que existeixi sempre. El que cal ara és *demostrar que l'ànima és absolutament immortal i absolutament indestructible*. (88 b)

Sòcrates accepta el desafiament en aquests mateixos termes (95 b) i prossegueix observant que això comporta una no petita profundització en el tema. *No és pas trivial el que cerques, Cebes; ens caldrà investigar a fons el problema de la causa de la generació i la corrupció*. (95 c).

En altres termes: Sòcrates proposa analitzar els fonaments de la física, car amb aquesta expressió, "generació i corrupció", es designava el que ara en diem ciències físiques o naturals. Tot d'una, el problema de l'ànima queda plantejat en els seus termes fonamentals: el problema de l'ànima és el de la seva constitució física.

Sòcrates mena l'enquesta per mitjà d'una exposició autobiogràfica. Els crítics s'han escarrassat per esbrinar si es tracta, efectivament, d'una referència al Sòcrates històric o d'un mer artifici literari. Crec que ambdues posicions són compatibles. D'una part, consta que Sòcrates es va interessar un cert temps pels temes físics. (8) Per altra banda, el propòsit de Plató en els diàlegs socràtics no era en absolut, com sabem, teixir la biografia del seu mestre. Nogensmenys, Plató sol introduir ràpides pinzellades evocadores de l'autèntic Sòcrates com a condiment literari d'un discurs que, en el fons i en la forma, és totalment d'ell mateix. Crec, doncs, que sobre el nucli històric d'un Sòcrates interessat per les coses físiques, Plató evoca un troç de la seva pròpia autobiografia intel·lectual.

El passatge que comentaré (96 a - 102 a) presenta una estructura força intricada, en la qual s'entrellacen quatre grans

temes: una crítica de la física antiga; una teoria del mètode científic; un recordatori de la teoria de les idees; el plantejament d'un nou argument per a la immortalitat de l'ànima. Per tal de fer més entenedora l'anàlisi que en proposo, inclouré un comentari en forma de glossa, oferint els textos cabdals en un esquema estructurat.

Títol general: UNA FILOSOFIA DEL CONEIXEMENT EMPIRIC  
(Fedó 96 a -99 b)

12.

I. **Exposició crítica de la física presocràtica** (96 a - 99 b).

Sòcrates resumeix amb ràpides pinzellades les doctrines dels fisiòlegs jònics i itàlics, sotmetent-les a una crítica basada en la manca de distinció entre les causes materials i eficients (segons la terminologia posterior), d'una part, i la causa formal, per l'altra. Es tracta, en realitat, del mateix discurs dels diàlegs erístics: si no pots "definir" la virtut, ¿com podràs fer proposicions sobre ella? En el cas present, els conceptes que cal definir són els conceptes relacionals de les ciències físiques i, en particular, els conceptes matemàtics: addició, divisió, nombre... El punt àlgid de la requisitòria s'assoleix amb la següent afirmació:

*Ni tan sols estic convençut de conèixer perquè s'esdevé l'u.*  
(97 b)

Com aquell qui no vol la cosa, Plató ha sentenciat a la vacuïtat total una ciència física incapaç de donar raó d'un concepte tan fonamental com el de la unitat.

II. **Disquisició sobre el mètode de les ciències empíriques** (99 d - 100 b).

a) Introducció del concepte de causa formal. (99 d-e).

*¿Vols, Cebes, que t'expliqui la segona navegació que he realitzat a la recerca de la causa?*

L'expressió "segona navegació" volia indicar en realitat una "navegació de segona", és a dir, una vogada a rem per manca de veles. (9) Aquesta constatació és important, car Plató insinua amb ella la fragilitat epistemològica del coneixement del món físic que està a l'abast de l'home. La "navegació de primera", podríem dir, estava reservada a la divinitat. (10) Els deus poden conèixer de què estan compostes realment les coses del món i llurs reals accions les unes sobre les altres. Als homes els escau únicament organitzar de la millor manera possible els reflexos mentals que reben de les coses: els conceptes (àdhuc en el cas que quedin elevats a "idees" en virtut de la reminiscència). (11)

*Doncs bé -digué- després d'això em vaig cansar d'observar les coses reals, (12) i vaig veure que em calia vigilar que no em passés com els qui miren i observen el sol durant un eclipsi: els ulls d'alguns d'ells queden greument perjudicats si no observen les imatges del sol en un medi líquid o cosa semblant. Una cosa així vaig pensar, i temia que l'ànima no em quedés enterament cega mirant els objectes físics ( τὰ πράγματα) amb els ulls i pretenent assolir-les amb cadascun dels sentits. (99 d-e).*

L'analogia del reflex és evocada aquí *expressis verbis*. L'impacte dels objectes sensibles, a través dels sentits, en l'ànima és violent com l'impacte del sol en un ull. Si hom vol saber què és el sol, no ho podrà esbrinar mirant-lo directament; si hom vol saber què són els objectes físics, no ho podrà esbrinar mirant-los directament. Li caldrà recórrer a un procediment indirecte: observar els objectes físics tal com queden reflectits en l'ànima cognoscent.

*Aleshores em va semblar que em seria útil refugiar-me en els conceptes (λόγοι) per tal d'observar en ells la veritat de les coses reals. Potser aquesta comparació no és del tot encertada, car no vull dir de cap manera que el qui observi les coses reals en els conceptes les vegi en imatges més que els que les observen en les seves operacions. (99 e -100 a).*

¿Quin és aquest "medi" en el qual cal observar les coses reals? Resposta: els "logoi", els conceptes. Observem d'antuvi que cap oient d'aquest diàleg podia estranyar-se de veure aquest mot posat en boca de Sòcrates. Si en algun punt precisament és unànime la tradició doxogràfica sobre Sòcrates és en això: que cercava el "logos" de les coses.

Ara bé, el qui s'expressa aquí és Plató, no Sòcrates. Què significa "logos" en aquest context?

En interpretar aquesta expressió cal defugir tant els equívocs psicològics com els ontològics.

L'equívoc psicològic consistiria en contraposar aquí les abstraccions i les sensacions. En sortiria una tesi ben estranya: una cosa abs-treta que no se sap d'on s'ha abs-tret.

L'equívoc ontològic -molt freqüent, ai las! entre els intèrprets- consisteix en adjudicar a aquests "logoi" las categoria dels intelligibles de la teoria de les idees. Hi hauria aquí una contraposició entre sensible i intelligible.

Crec que el context global de les dues navegacions imposa una interpretació epistemològica. El que es contraposa és dues maneres de fer ciència: una ciència *basada* en les dades de la sensació (observació dels fets físics) i una ciència *basada* en els conceptes formals. Tanmateix, ni la primera ciència pot passar-se de l'ús de conceptes formals, ni la segona pot prescindir de prestar atenció a l'observació sensible. El que succeeix és que els "científics" del primer procediment usen els conceptes teòrics sense conèixer-ne el significat; en canvi, el científic de la "segona navegació" ha començat escatint precisament els conceptes teòrics, i aleshores, quan descendeix a les dades sensibles observacionals, pot subsumir-les en llurs sistemes conceptuals adequats. Naturalment, el resultat d'aquesta operació és més pobre de continguts reals, però al menys és més segur.

Aquesta epistemologia no exigeix recolzar-se en la teoria de les idees tal com ha estat exposada en els moments anteriors del diàleg. Li és, però, perfectament compatible, i de fet, Plató pensa que la teoria de les idees reforça aquesta visió del mètode científic. Però aquest, per desenvolupar-se en l'àmbit específic de les ciències empíriques, no necessita recercar l'origen dels conceptes que troba presents en l'ànima. El que li cal, això sí, és constatar que hi són presents, i comprovar llur adequació a la tasca de l'organització de les dades sensibles. Aquesta funció organitzadora i sistematitzadora resumeix tota la veritat que és possible assolir en l'àmbit de les ciències físiques. Aquesta veritat és més potent que la "veritat" vehiculada per les meres sensacions, i per això Plató, al final del paràgraf, vol invertir els termes de la metàfora de l'eclipsi solar, i sosté que el paper d'imatge l'ha d'assumir l'objecte físic, mentre el de "cosa real i vertadera" escau al concepte.

b) Breu exposició del mètode (100 a).

Després de definir el seu concepte de ciència, Plató passa a indicar breument el mètode de qualsevol recerca científica:

*Bé, doncs, d'aquesta manera vaig endegar la recerca. En cada cas poso com a hipòtesi la proposició (13) que eventualment judico més sòlida i aleshores, allò que em sembla que hi consona ho estableixo com a vertader, tant si es tracta d'una causa com si es tracta de qualsevol altra cosa, i allò que no hi consona, com a no vertader. (100 a),*

Aquest passatge, tret del seu context, no representaria res més que una superficial descripció de les exigències de la coherència mental. Tot pensament normalment estructurat malda per mantenir la "consonància" entre els seus continguts, rebutjant les proposicions que hi dissenteixen.

Però Plató s'ha enfilat ja per aquells viarany arriscadíssims on les proclames filosòfiques voregen la banalitat, la paradoxa i la tautologia. La seva anterior presa de posició, la definició idealista de la ciència, ha introduït un element intel·lectual nou en el debat filosòfic. La breu exposició metodològica que ve després s'ha d'entendre com a concernent a la ciència descrita d'aquella manera. En una ciència definida com un sistema ordenat de conceptes interrelacionats, la primera llei del mètode de recerca de continguts nous és la coherència amb el sistema ja existent.

Ara bé, ¿quines són les característiques epistemològiques d'aquest "sistema ja existent"? És aquí on emergeix la feblesa de la "segona navegació": aquesta base primera és una mera hipòtesi, i Plató no estalvia locucions per expressar la seva provisionalitat: "en cada cas", "poso com a hipòtesi", "eventualment judico" (amb ἄν i subjuntiu). El procés lògic rigorós comença després d'aquest inici conjectural, en les deduccions derivades d'aquelles hipòtesis. L'enter sistema, tanmateix, roman epistemològicament feble mentre no s'escateixi la veritat de les propòsicions inicials, tema que el *Fedó* no enceta (i que serà escatit sobre tot a *República*).

No oblidem que el problema que aquí es discuteix és el de les ciències empíriques, o sigui, el de la física. Fent una interpretació amplificadora del text, podríem dir que Plató estableix aquí el mètode hipotètic-deductiu de les ciències físico-matemàtiques. El desenvolupament immediat del diàleg confirmarà aquesta extrapolació.

c) Connexió amb l'argument de la immortalitat de l'ànima  
(100 b).

*Tanmateix, això que dic no és res de nou, sinó allò mateix que sempre he anat repetint tant altres vegades com al moment present. Així, doncs, provo d'explicar-te, respecte de la causa, quina mena de concepció me n'estic fent, i retorno a aquelles coses que sempre estem repetint i les prenc per punt de partença, val a dir, poso com a hipòtesi l'existència del bell en si mateix, i també del bo, i del gran i de totes les altres coses. Si m'ho concedeixes i convens que aquestes coses existeixen, espero que, partint d'elles, et podré mostrar la causa i descobrir que l'ànima és immortal.*  
(100 b).

Sòcrates recapitula els passos fets fins aquí. L'objecció de Cebes ha obligat a plantejar el tema de l'entitat física de l'ànima. Ha calgut definir la vertadera ciència física i exposar el seu mètode. Sabem ja que hem de manejar purs conceptes, no constatacions empíriques. Per altra banda, se'ns commina a posar una hipòtesi inicial a fi d'endegar el mètode hipotètic-deductiu. Doncs bé, la hipòtesi que posarem serà la "teoria de les idees". Aleshores utilitzarem el mètode descrit i comprovarem que una de les proposicions que concorden lògicament amb la hipòtesi inicial és precisament aquesta: "l'ànima és immortal". Mans a l'obra, doncs.

### III. Posició de la hipòtesi general de la ciència física. (100 c - 101 d).

#### a) Primera formulació.

*Considera ara si el que ve a continuació et sembla admissible com a mi. Car a mi em sembla que si existeix alguna cosa bella a més del bell mateix, no és bella per cap altra raó que perquè participa d'aquell bell. I el mateix dic de les altres coses. ¿Estàs d'acord amb aquesta mena de causa? (100 c).*

#### b) Rebuig de la causalitat no formal i segona formulació.

*Aleshores, jo no entenc ni puc reconèixer les altres causes, les causes sàvies esmentades. Ans, si algú em diu que una cosa qualsevol és bella, per exemple, perquè té un color fresc, o per la seva figura o per qualsevol cosa d'aquestes -passo de llarg pels altres exemples, car m'atabalen- jo mantinc aquesta simple, senzilla i potser ingènua posició: que cap altra cosa no la fa bella sinó la presència o la comunitat ( παρουσία - κοινωνία ) o qualsevulla manera de produir-se d'aquella bellesa. Sobre aquest aspecte encara no sabia fer-m'hi fort; en canvi, afirmo que és per la bellesa que totes les coses belles esdevenen belles . (100 c-e).*

A les pàgines OO he analitzat aquests dos passatges en tant que expressius de certs aspectes de la teoria de les idees. Però presentment no ens ocupem directament de la teoria de les idees, sinó de la teoria de la ciència involucrada en la resposta de l'objecció a Cebes.

Cal distingir curosament entre la doctrina d'aquest passatge i la definició general de ciència de 99 d - 100 a, és a dir, entre els "logoi" en els quals es refugia Sòcrates i la hipòtesi aquí proposada. El text sobre els "logoi" es limita a sostenir que la ciència ha de tractar de conceptes o proposicions conceptuals, no sobre constatacions empíriques. Ara bé, sobre quins siguin aquests conceptes, la definició no diu res. De fet, seran possibles diferents sistemes científics, amb tal que els seus objectes siguin sempre



conceptes i no meres constatacions fenomèniques. Ja he dit que fóra errat interpretar aquells "logoi" com referents als intelligibles de la teoria de les idees.

La funció de les formulacions de 100 c-e, en canvi, és oferir una opció concreta dintre de la definició general de ciència i d'acord amb el mètode hipotètic de les ciències físiques. Aquesta opció concreta és la teoria de les idees. Ara bé, no es tracta d'una doctrina física, sinó d'una teoria sobre el coneixement en general. Els seus objectes no són únicament els intelligibles físico-matemàtics, sinó també i potser principalment els predicaments ètics i polítics. En aquest sentit, no es pot dir de cap manera que per a Plató en el *Fedó*, la teoria de les idees sigui una "segona navegació". La "segona navegació" fa referència a la feblesa d'un tipus de coneixement molt especial: el que versa sobre els objectes físics. Aquest coneixement ha de procedir per conceptes posats en forma d'hipòtesis, i mai no podran depassar l'àmbit d'aquest "si..." inicial. La utilització de la teoria de les idees en l'àmbit de les ciències físiques exigeix que sigui posada com a hipòtesi, com a mera conjectura inicial que permeti la consecució del "discurs versemblant" (expressió del *Timeu*) que és la ciència física. Ara bé, el grau de certesa de la teoria de les idees en el sistema platònic d'aquest moment depassa el mer estat de conjectura, i es presenta com una creença dotada de fermesa absoluta. Això no compromet el seu estatut d'hipòtesi en l'interior d'una teoria física. Altrament dit: Plató sosté amb fermesa la teoria de les idees. El que no sosté fermament és que aquesta teoria sigui eficaç per furnir una explicació científica dels fets empírics. Aleshores, en l'àmbit de les ciències físiques, la teoria de les idees és posada merament com una hipòtesi.

c) Inadequació de les formulacions de la física tradicional (100 e -101 d).

Sòcrates torna a evocar les equívokes i ambigües expressions de la física arcaica per contrastar-les amb les seves pròpies formulacions. ¿Quina és la causa que fa que uns objectes físics particulars passin a ser (generació !) dos o tres? La resposta de la física antiga es basa en uns determinats fets empírics: l'acostament dels uns als altres o, en termes tècnics, l'addició (com a fet físic, no com a operació simplement abstracta). Plató denuncia les apories d'aquesta resposta i ofereix la seva pròpia alternativa: la generació de l'adjectiu "dos" en aquell cas es produeix per subsumpció dels objectes en la forma de la dualitat, o, dit en el mateix llenguatge del *Fedó*, una cosa es genera com a tal quan passa a participar en la idea corresponent, i depereix com a tal quan deixa de participar-hi (cf 102 e). La presentació de les

apories resulta, en el *Fedó*, passablement sofística. És a *República* (523 a - 525 a) on aquestes apories són presentades i resoltes adequadament. Al *Fedó* succeeix el contrari: l'elementalitat d'una teoria de les idees construïda sobre el model de la taxonomia de les virtuts fa que la seva aplicació directa a l'explicació dels fets empírics esdevingui confosa i superficial. Els "logoi" que explicaran els fets empírics no seran mai els conceptes elementals de la lògica taxonòmica (gèneres i espècies), sinó els conceptes relacionals de la matemàtica. Això Plató ja ho sap quan publica el *Fedó*, però pensa potser que és massa complicat per a un públic ordinari, i es limita a insinuar-ho parlant de "la petitesa de Sòcrates respecte de (πρὸς) la grandària de Símmias" (102 c).

#### IV. La pragmàtica del mètode (101 d-e).

*Si algú, en canvi, ataqués (14) la hipòtesi mateixa, no en faries cap cas i no li donaries cap resposta fins haver considerat si les conseqüències que deriven de la hipòtesi són o no són concordants entre elles. Aleshores, quan et calgués donar raó de la hipòtesi mateixa, obraries de la mateixa manera: posaries una altra hipòtesi, la que et semblés millor entre les hipòtesis del nivell superior, fins arribar a un resultat suficient. I no t'embolicaries, com ho fan els discutidors professionals, a escatir simultàniament el principi i les conseqüències que se'n deriven, si és que vols descobrir alguna cosa real. (101 d-e).*

Aquest passatge representa, en realitat, una pragmàtica del mètode elementalment descrit a 100 a. No és, de manera directa, una descripció del mètode. Posat, però, que el *Fedó* no en presenta enlloc una descripció completa, els comentaristes l'extreuen d'aquest passatge, que s'hi presta a bastament.

El mètode aquí pressuposat no és altre que l'hipotètico-deductiu. Ara si que ens trobem amb el mètode aplicat a l'exposició de les ciències físico-matemàtiques. Un sistema de proposicions (la "hipòtesi" inicial) pot donar lloc, per deducció, a una nova sèrie de proposicions; alhora, una proposició donada pot ser qualificada com a lògicament consistent -o lògicament inconsistent- amb el sistema. Per altra part, es poden construir proposicions més generals (o anteriors) que les inicials, i considerar que aquestes es deriven per deducció d'aquelles més generals. Altrament dit: Plató descriu en termes pragmàtics els processos lògics de la deducció i de la inferència, que estan a la base de tota argumentació científica.

## V. Aplicació del mètode a l'argument de la immortalitat.

Una volta escatides les característiques de les ciències físiques i precisat llur mètode, Plató passa a aplicar aquest complex teòric a un objecte físic concret: l'ànima, per discernir la seva entitat i les seves propietats, i per mostrar definitivament com la vida és essencial a la noció d'ànima, raó per la qual aquesta és necessàriament immortal (102 a - 107 b).

-----

Examinarem ara, de manera succinta, els principals passatges dels altres diàlegs del període mig on apareix, d'una forma o altra, la teoria del coneixement proposada al *Menó* i al *Fedó*.

### FEDRE

Aquest diàleg ha deixat pensarós més d'un comentarista arran de la seva aparent manca d'unitat temàtica. Davant d'aquesta mena de problemes, cal fer amb els textos escrits el mateix que amb les partitures musicals: donar una ullada al final, car la tonalitat de l'últim acord sol ser la de tota la composició. Doncs bé, el darrer motiu del *Fedre* és la inequívoca afirmació de la superioritat del discurs oral sobre l'escrit. He comentat aquest passatge al capítol II. Aquí l'esmento per tal de projectar sobre tot el diàleg l'esperit d'aquest insòlit ensenyament. Efectivament, una tesi tan radical no pot ser de cap manera secundària o afegida de més a més, per arrodonir la peça literària. Molts comentaristes no saben què fer-ne, i la passen pràcticament per alt. Correspon als autors de l'escola de Tübingen el mèrit d'haver posat de manifest la indefugible importància d'aquest text.

La finalitat general del diàleg és explicitada pel mateix autor: fer que el jove Fedre s'inclini a la filosofia (257 b).

¿Qui és aquest Fedre? Un entusiasta dels discursos, i precisament dels de l'última moda, els discursos escrits (228 a). Tant és així que duu amagat sota el mantell un rotlle amb un discurs de Lísius (228 d). Sòcrates segueix irònicament el joc i, després d'escoltar pacientment el discurs de Lísius, amolla la seva pròpia peça retòrica (230 e - 245 c). Aleshores, tot d'una, introdueix un tema que, aparentment, no té res a veure amb el tema de l'amor, que era l'argument dels dos discursos precedents:

*El que cal abans de res és escatir la natura de l'ànima* (245 c).

¿Quina és la raó de la necessitat d'aquest estudi de l'ànima? L'episodi final del diàleg en dóna la clau:

*A parer meu, hi ha una manera encara més bella d'ocupar-se d'aquests afers. Emprant la dialèctica i esmerçant-se en una ànima ben predisposada... (276 e). (15)*

El vertader discurs és el que s'adreça a una ànima, i per això cal conèixer la naturalesa de l'ànima. Aquest és l'objecte del tractament a 245 c - 257 b. Una volta escatida la naturalesa de l'ànima i la seva capacitat gnoseològica, el diàleg passa a l'argument de la vertadera retòrica, que no és res més que el discurs filosòfic adreçat a una ànima. La vertadera retòrica esdevé, al capdevall, dialèctica, perquè el discurs adreçat a una ànima ha d'adoptar necessàriament la forma del diàleg.

La unitat temàtica del *Fedre*, doncs, s'estableix al nivell de la pedagogia filosòfica. El vertader discurs -la vertadera retòrica- és el que un filòsof adreça a un aspirant a filòsof -un enamorat de la saviesa- tenint en compte les qualitats de la seva ànima, tant les generals -àmbit de la gnoseologia- com les particulars. En aquest sentit, el *Fedre* podria ser denominat amb raó el prospecte educatiu de l'Acadèmia.

En el camp de la teoria del coneixement no trobem al *Fedre* idees noves, però sí importants precisions sobre alguns aspectes de la teoria de les idees.

L'ànima humana segueix apareixent com l'element mediador en el procés del coneixement, sobre el fons persistent de l'analogia del reflex. Aquesta ànima, però, ve definida amb molta més precisió que als diàlegs anteriors: la seva característica essencial és ser "automotora" (αὐτοκίνητος) (245 c).

L'activitat cognoscitiva de l'ànima és explicada per mitjà del cèlebre mite del carro alat (246 a -248 b). Em limitaré a esmentar les aportacions d'aquest text a la descripció dels objectes del coneixement intel·ligible.

Persisteixen els atributs negatius, que no tenen altra finalitat que definir l'intelligible com a estricte correlatiu del sensible: "sense color", "sense figura", "intangibles" (247 c). Apareix, però, un tret positiu que, tot i essent correlacional, marcarà definitivament la concepció de l'intelligible al llarg de la història del platonisme: l'intelligible és contemplat "només per l'intel·lecte" (μόνον νῶ , 247 c).

Una altra innovació important del *Fedre* és l'expressió ὄντως ὄν (allò que realment és) aplicada a l'intelligible (247 c i e).

Respecte a l'objecte del coneixement, llegim aquest incís cabdal:

**13.** *Cal que l'home prengui consciència d'allò que la idea expressa, anant de les sensacions múltiples a la unitat concentrada en la reflexió. En això consisteix la reminiscència dels objectes que en un altre temps contemplà la nostra ànima . (249 b-c).*

En aquest text s'expressa amb netedat la diferència entre l'objecte intelligible pur existent en si mateix i el concepte ( εἶδος ) que se'n fa l'ànima. En la confecció d'aquest concepte hi juga un doble factor: la sensibilitat, que ofereix l'element múltiple, i la reminiscència de l'intelligible, que ofereix el factor d'unitat. Com podem comprovar, Plató es mou aquí encara en l'àmbit estricte de l'analogia del reflex, amb els seus quatre termes: objecte sensible - sensibilitat - concepte - objecte intelligible.

El reconeixement de la funció de la sensibilitat en el procés del coneixement dona un pas més en el *Fedre* . En aquest diàleg s'arriba a afirmar un cert contacte directe amb la bellesa a través del sentit de la vista (250 c-d). D'aquesta manera, l'activitat estètica esdevé un element cabdal dintre del moment mediador del procés del coneixement..

La rectificació de la retòrica superficial dels sofistes i l'ensinistrament en la vertadera retòrica , la que té com a finalitat la filosofia, impelleix Sòcrates a evocar, per a ús del seu jove deixeble, els conceptes bàsics del discurs socràtic, orientat, com sabem, a assolir una adequada definició dels termes. No és cap altre, a parer meu, el sentit del famós passatge de la "sinagogé" i la "diaíresis", en el que tants intèrprets ha pretès veure no sé quines profundes expressions de la teoria de les idees.

**14. SOCRATES.** *Entre totes aquestes coses que hem anat dient una mica a l'atzar, n'hi ha dues menes que no iria gens malament poder-les dominar amb bona tècnica.*

*FEDRE. ¿Quines són?*

*SOCRATES. En primer lloc, donar una mirada de conjunt, i aleshores, portar a una idea única allò que està disseminat en una multiplicitat, per tal que, definint cada cosa, es posi de manifest el tema que en cada cas hom vol ensenar. Això és el que suara hem fet respecte de l'amor: bé o malament, ha quedat definit i, en tot cas, aquest procediment ha permès al discurs posar de manifest la seva claredat i la seva coherència.*

*FEDRE. ¿Com expliques l'altra mena, Sòcrates?*

*SOCRATES. Consisteix en prosseguir i ésser capaç de dividir per espècies segons articulacions naturals (16) mirant de no trencar-ne cap com un mal carnisser. Ben a l'inrevés, cal procedir com suara amb els dos discursos, que captaren en una única idea comuna la demència de la ment.*

.....  
*Sóc molt afeccionat, Fedre, a aquests procediments, a les divisions ( διαίρεσις ) i a les reunions ( συναγωγή ) per a esdevenir capaç de parlar i de pensar. (365 c-e; 366 b).*

Al capítol III m'he referit a la relativa maduresa de la lògica dels cercles socràtics, que havien delimitat ja el que més endavant se'n diria els predicables. Dintre d'aquesta lògica, la divisió i la "reunió" o reunificació són moments essencials per tal de bastir el sistema conceptual dintre del qual serà definible el concepte sota estudi. La instrucció de Sòcrates en aquest passatge no sobrepassa l'àmbit d'aquella lògica, i no té cap pretensió d'incidir en la teoria de les idees. Recordem que la funció d'aquesta teoria no és explicar l'obtenció de les idees, sinó de garantir llur veritat. Aquest aspecte (abordat més amunt en l'incís sobre la reminiscència, *Fedre* 249 b-c), no és tocat aquí per res.

### BANQUET

El *Banquet* i el *Fedó* foren escrits i publicats probablement poc abans del segon -filosòficament decisiu- viatge de Plató a Sicília, el 367. Representen el moment culminant de l'art literari de Plató, i a l'ensem, el cim de la seva primera etapa de reflexió filosòfica, caracteritzada per la teoria de les idees.

El *Banquet* és un model d'escrit de mestratge filosòfic. No pretén ser un assaig de filosofia científica, de recerca rigorosa sobre els principis del coneixement, sinó una exposició rica i amable sobre l'ideal de la saviesa i els mitjans del seu assoliment. Encara avui dia és una lectura que s'ha d'emprendre més per palpar la saviesa que per definir-la.

Un passatge de l'obra posa en boca de Diotima, una de les dones reveladores anunciades a *Menó* 81 a, una descripció del progrés vers el coneixement perfecte que conté mant element esclaridor sobre la teoria de les idees, per més que no presenti cap concepte vertaderament nou sobre el tema. L'exposaré en forma de glossa al text.

15. Diotima, emprant la terminologia dels misteris d'Eleusis, anuncia que es disposa a introduir Sòcrates *en la iniciació perfecta, la que comporta la contemplació* . (210 a).

Segueix la descripció d'una sèrie d'etapes de coneixement. Si atenguéssim a les partícules gramaticals que les enllacen, conclouríem que els graons de la iniciació són sis. Hi ha, tanmateix, una marca de progressió més decisiva: els "parts" o generacions que suscita cada etapa. L'educand, fecundat per l'ensenyament de l'educador, experimenta quatre parts, que configuren les quatre etapes del progrés vers la saviesa.

Primera etapa. De la multiplicitat a la unitat (210 a-b).

Primer moment: *Enamorar-se d'un sol cos*.

Segon moment: *Considerar que és una i la mateixa la bellesa que hi ha en tots els cossos*.

Part: *Generar bells discursos* dedicats a un cos bell.

El procediment aquí descrit és pròxim al de la *sinagogè* de Fedre 265 c, i no implica cap presa de posició precisa en la teoria del coneixement. Es pot dir, no gensmenys, que el resultat d'aquest primer moviment és una abstracció: la bellesa humana sensible en general.

Segona etapa: la bellesa ètica (210 b-c).

Punt d'enllaç: *Després d'això, considerar de més valor la bellesa que hi ha en les ànimes* .

Extensió: *La bellesa dels capteniments morals i de les lleis* .

Part: *Generar paraules corresponents i cercar les que poden contribuir a fer millors els joves* .

Tercera etapa: la bellesa del coneixement científic (210 c-d).

Objecte: *Les ciències, per tal que vegi que la belesa de les ciències és ja abundosa* .

Part: *Generi abundosos, bells i magnífics discursos i reflexions en filosofia inesgotable* .

Plató no precisa quines són aquestes ciències. Atès, però, el currículum educatiu de l'Acadèmia en aquest període, es pot acceptar el paral·lel de la descripció de la propedèutica al llibre VII de la *República* .

Es tractaria aleshores de les ciències matemàtiques i físico-matemàtiques.

Quarta etapa: la contemplació (210 e - 212 a).

Condició: *Haver contemplat una darrera l'altra i ordenadament les coses belles* .

Descripció psicològica: *Contemplarà de cop i volta (ἐξάίφνης) una realitat de naturalesa admirablement bella*.

L'expressió ἐξαίφνης (de cop i volta, tot d'una) sembla indicar un acte d'intuïció en oposició als processos discursius de l'etapa anterior. No implica, però, un acte mental d'ordre irracional o místic, sinó una intelligibilitat diferent de la pròpia de les ciències.

Descripció de l'objecte de contemplació:

Predicats negatius: *no es genera ni es destrueix; no creix ni minva; no és relativament bell o relativament lleig, ni és cap bellesa corporal humana; ni és bell com una paraula ni com un coneixement científic; ni com quelcom que existeix en un altre ésser* . (211 a).

Predicats positius: *El que sempre existeix ell mateix segons ell mateix en ell mateix en una forma única* . (211 b).

Funció gnoseològica d'aquest objecte: *Totes les altres coses participen d'ell* (211b).

Part: *Engendrar ja no còpies de la virtut... sinó una virtut vertadera* . (212 a).

La descripció de l'intelligible segueix les pautes del *Fedó* , sense cap progrés tècnic. Els objectes intelligibles segueixen essent descrits per mitjà de llur correlació amb els sensibles dins d'un sistema gnoseològic regit encara per l'analogia del reflex. El fet que en aquest text l'intelligible contemplat sigui la bellesa atorga a la descripció una vivacitat espiritual característica, sense, tanmateix, aportar cap precisió nova en l'àmbit de la recerca filosòfica sobre el coneixement.

## REPUBLICA X

La filosofia dels llibres centrals de *República* (II-VII) pertanyen sens dubte al període definitiu del pensament de Plató. Ara bé, la crítica filològica es mostra indecisa respecte a la unitat d'aquest diàleg, deixant la porta oberta a una distinció entre composició i edició. Esmento aquesta qüestió per tal de justificar el desengatjament del llibre X de *República* de la resta del diàleg, per adscriure'l, temàticament, al període que estudiem en aquest capítol.

Arran d'un retorn força artificiosos al tema de la poesia, Plató exposa una versió de la teoria de les formes tan pintoresca i àdhuc tan equívoca que ha deixat consirosos als comentaristes més inclinats al panegíric.

La seqüència s'inicia amb una formulació nominalista que sembla escombrar els laboriosos esforços idealistes del *Fedó* :



15. Diotima, emprant la terminologia dels misteris d'Eleusis, anuncia que es disposa a introduir Sòcrates *en la iniciació perfecta, la que comporta la contemplació* . (210 a).

Segueix la descripció d'una sèrie d'etapes de coneixement. Si atenguéssim a les partícules gramaticals que les enllacen, conclouríem que els graons de la iniciació són sis. Hi ha, tanmateix, una marca de progressió més decisiva: els "parts" o generacions que suscita cada etapa. L'educand, fecundat per l'ensenyament de l'educador, experimenta quatre parts, que configuren les quatre etapes del progrés vers la saviesa.

Primera etapa. De la multiplicitat a la unitat (210 a-b).

Primer moment: *Enamorar-se d'un sol cos*.

Segon moment: *Considerar que és una i la mateixa la bellesa que hi ha en tots els cossos*.

Part: *Generar bells discursos* dedicats a un cos bell.

El procediment aquí descrit és pròxim al de la *sinagogè* de *Fedre* 265 c, i no implica cap presa de posició precisa en la teoria del coneixement. Es pot dir, no gensmenys, que el resultat d'aquest primer moviment és una abstracció: la bellesa humana sensible en general.

Segona etapa: la bellesa ètica (210 b-c).

Punt d'enllaç: *Després d'això, considerar de més valor la bellesa que hi ha en les ànimes* .

Extensió: *La bellesa dels capteniments morals i de les lleis* .

Part: *Generar paraules corresponents i cercar les que poden contribuir a fer millors els joves* .

Tercera etapa: la bellesa del coneixement científic (210 c-d).

Objecte: *Les ciències, per tal que vegi que la belesa de les ciències és ja abundosa* .

Part: *Generi abundosos, bells i magnífics discursos i reflexions en filosofia inesgotable* .

Plató no precisa quines són aquestes ciències. Atès, però, el currículum educatiu de l'Acadèmia en aquest període, es pot acceptar el paral·lel de la descripció de la propedèutica al llibre VII de la *República* .

Es tractaria aleshores de les ciències matemàtiques i físico-matemàtiques.

Quarta etapa: la contemplació (210 e - 212 a).

Condició: *Haver contemplat una darrera l'altra i ordenadament les coses belles* .

Descripció psicològica: *Contemplarà de cop i volta (ἐξαιφνης) una realitat de naturalesa admirablement bella*.

L'expressió *ἐξαίφνης* (de cop i volta, tot d'una) sembla indicar un acte d'intuïció en oposició als processos discursius de l'etapa anterior. No implica, però, un acte mental d'ordre irracional o místic, sinó una intelligibilitat diferent de la pròpia de les ciències.

Descripció de l'objecte de contemplació:

Predicats negatius: *no es genera ni es destrueix; no creix ni minva; no és relativament bell o relativament lleig, ni és cap bellesa corporal humana; ni és bell com una paraula ni com un coneixement científic; ni com quelcom que existeix en un altre ésser* . (211 a).

Predicats positius: *El que sempre existeix ell mateix segons ell mateix en ell mateix en una forma única* . (211 b).

Funció gnoseològica d'aquest objecte: *Totes les altres coses participen d'ell* (211b).

Part: *Engendrar ja no còpies de la virtut... sinó una virtut vertadera* . (212 a).

La descripció de l'intelligible segueix les pautes del *Fedó* , sense cap progrés tècnic. Els objectes intelligibles segueixen essent descrits per mitjà de llur correlació amb els sensibles dins d'un sistema gnoseològic regit encara per l'analogia del reflex. El fet que en aquest text l'intelligible contemplat sigui la bellesa atorga a la descripció una vivacitat espiritual característica, sense, tanmateix, aportar cap precisió nova en l'àmbit de la recerca filosòfica sobre el coneixement.

## REPUBLICA X

La filosofia dels llibres centrals de *República* (II-VII) pertanyen sens dubte al període definitiu del pensament de Plató. Ara bé, la crítica filològica es mostra indecisa respecte a la unitat d'aquest diàleg, deixant la porta oberta a una distinció entre composició i edició. Esmento aquesta qüestió per tal de justificar el desengatjament del llibre X de *República* de la resta del diàleg, per adscriure'l, temàticament, al període que estudiem en aquest capítol.

Arran d'un retorn força artificiosos al tema de la poesia, Plató exposa una versió de la teoria de les formes tan pintoresca i àdhuc tan equívoca que ha deixat consirosos als comentaristes més inclinats al panegíric.

La seqüència s'inicia amb una formulació nominalista que sembla escombrar els laboriosos esforços idealistes del *Fedó* :

16. *SOCRATES. ¿Vols que encetem el tema seguint el nostre mètode habitual? Solem, en efecte, establir una certa idea, una sola en cada cas, sobre cada conjunt d'objectes múltiples als quals apliquem el mateix nom (X 596 a).*

La instrucció prossegueix adoptant com a exemple concret la mena de realitat menys adequada per descriure la teoria de les idees: els artefactes, en aquest cas, llits i taules (596 a-b) (17)

A seguit d'unes enginyoses disquisicions sobre l'artista com a imitador d'imatges, Sòcrates addueix un primer resum afirmant que hi ha tres llits: el que existeix en la naturalesa, que ha estat fabricat per Déu; el que fa el fuster; el que pinta l'artista. Tot seguit, insisteix:

*Pel que fa a Déu, sia perquè no ho volgué, sia perquè una certa necessitat l'impulsà a no fabricar més que un sol llit en la natura, així ho feu, creant un sol llit, aquell que té per essència ésser llit .* (597 c)

La matusseria filosòfica d'aquest llibre X arriba aquí al seu comble, amb la doctrina d'un Déu creador de formes intelligibles d'artefactes, tesi que no troba el seu lloc ni en cap altre escrit de Plató ni en la tradició platònica posterior. (18)

M'agradaria poder suposar que aquestes infelices pàgines foren escrites i afegides a *República* per un maldestre editor que cregué necessari justificar el rebuig de la poesia tan durament expressat al llibre III. En tot cas, haurien de servir de saludable allissada per als qui s'entesten en col·locar el text platònic entre les escriptures sagrades de la humanitat. Per si els serveix de consol, els recordaré que els escripturistes jueus i cristians tenen les mateixes suors fredes quan s'enfronten amb el llibre de l'*Ecclesiastés* .

## CRÀTIL

Aquest és un dels diàlegs més festius, i a l'ensem un dels més difícils de situar. M'inclino a considerar-lo com un conscient retorn de Plató al Sòcrates erístic en un període en el que el filòsof ja s'havia endinsat en la seva pròpia reflexió gnoseològica, que apareix a la fi del diàleg com la clau, tan solament insinuada, que ha de portar a la solució. A tot el llarg del text es fa palès que l'autor disposa d' "elements de més valor" que els que consigna en el debat. Ara bé, és clar també que aquests elements de més valor no formen part d'una doctrina closa als profans, sinó que es tracta de la doctrina gnoseològica exposada a altres diàlegs, la qual, nogensmenys, devia ser objecte d'una exposició més sistemàtica en el sí de l'Acadèmia.

El *Cràtil* planteja, amb gràcia i volubilitat, els principals problemes de la lingüística antiga, tal com els proposaven els mestres de la sofística. La codificació dels problemes i un primer intent de solució sistemàtica es troben en el *De Interpretatione* d' Aristòtil.

Davant la pretensió dels mots d'expressar amb exactitud l'essència de les coses, Sòcrates sosté la necessitat de conèixer aquesta essència abans de poder-se pronunciar sobre la seva relació amb els noms. Reconeixem aquí, traslladat a un altre registre, el sòlit argument dels diàlegs erístics: abans de parlar de la virtut cal conèixer-la.

Aquest coneixement, però, no podrà procedir per mitjà del llenguatge:

**17. SOCRATES.** *Cal, evidentment, cercar fora dels noms elements de judici que ens mostrin, sense l'ajut dels noms, quina de les solucions és la vertadera, mostrant d'una manera ben clara quina és la veritat de les coses reals.*

*CRATIL.* *Així m'ho sembla.*

*SOCRATES . És possible, doncs, sembla, de conèixer les coses reals sense l'ajut dels noms, si les coses són tal com hem dit .*  
(438 d-e).

El nom queda relegat a la categoria d'"imatge", que ostenta una doble relació, al significat i a la referència: el mot és imatge del concepte i imatge de la cosa real (439 a-b). El "triangle d'Aristòtil" a *De Interpretatione* 1 explicitarà les relacions entre aquests meta-conceptes.

El problema ha quedat traslladat a l'àmbit dels continguts mentals. Sòcrates s'hi mou amb comoditat, però apar ben clar que no vol entrar a fons en el tema, i es limita a insinuar uns rudiments de teoria de les idees. En concret, alludeix només a l'estadi de la formació dels conceptes tal com, per exemple, ve expressada en el *Fedre* (text 14):

*Cal que l'home prengui consciència d'allò que la idea expressa, anant de les sensacions múltiples a la unitat concentrada en la reflexió . (Fedre 249 b).*

El text del *Fedre* passa tot seguit a esmentar l'intelligible contemplat per l'ànima en un altre temps. El *Cràtil* s'absté absolutament d'entrar en aquest aspecte. La seva gnoseologia es contenta d'establir les essències de les coses, sense entrar en precisions sobre el mode de llur existència ni de llur coneixement per part de l'ànima:

*SOCRATES. Examina, admirable Cràtil, això que sovint somnio. ¿Hem de dir, o no, que existeix el bell mateix, i el bé, i igualment per a cadascun dels éssers? (439 c-d).*

L'"existència" postulada pel *Cràtil* és la indispensable per a sostreure les "essències" del flux en el que les deixarien submergides els mots si aquestos fossin els agents determinants de la seva veritat. Els conceptes generals, contraposats als individus particulars, detenten a bastament aquesta funció. En darrer terme, el *Cràtil* ens ha mostrat com la gran creació idealista de l'Acadèmia admetia un ús més a l'abast del públic en general. Per això Plató pot posar en boca d'un heraclitià com Cràtil una tranquil·la acceptació d'aquesta teoria de les idees en versió "light":

*CRATIL. Si, Sòcrates, estic d'acord que existeixen . (439 d).*

### Conclusions

1. La teoria de les idees representa un exabrupte filosòfic de Plató motivat per la urgència de donar un fonament conceptual sòlid als predicaments ètics i polítics del grup de l'Acadèmia.
2. L'arrelament de la teoria de les idees en la mística òrfica i en el pitagorisme esotèric és un artífici destinat a suplir la manca de consistència dels primers principis de la teoria.

3. Un element essencial de la teoria és la concepció de l'ànima com a subjecte cognoscent. L'ànima esdevé la mediació entre l'absolut ideal i l'univers dels particulars sensibles. Aquesta concepció de l'ànima representa la primera falca introduïda per Plató per dislocar l'ontologia parmenidiana.

4. La preexistència de l'ànima fonamenta la doctrina de la reminiscència, que és la clau de volta de la teoria de les idees. Amb aquesta doctrina, la teoria de les idees ultrapassa l'àmbit de la psicologia del coneixement i assoleix un significat ontològic i antropològic.

5. Les descripcions de la teoria de les idees fornides per Plató es basen implícitament en l'analogia del reflex, que és el primer grau d'abstracció que assoleix la reflexió elemental sobre el coneixement humà. Aquesta analogia suposa que el subjecte cognoscent (en aquests cas, l'ànima) és com un mirall on es reflexen els objectes reals. Anàlisis progressivament acurades aporten precisions dels termes de l'analogia, fins que una crítica més penetrant fa palesa la seva ineptitud. La teoria de les idees de Plató es manté sempre dintre dels límits de l'analogia del reflex, adduint-hi notables perfeccionaments tècnics. La principal d'aquestes variacions és la que estableix l'ànima com a receptora de dos diferents ordres de reflexos, els procedents dels objectes sensibles i els procedents dels objectes intelligibles.

6. La percepció sensible representa un moment essencial dintre del procés del coneixement. La seva relació psicològica amb la intuïció intel·lectual no rep explicació adequada en la teoria. En l'àmbit lògic-metafísic s'introdueixen els conceptes complementaris de paradigma i de participació: l'intelligible és el paradigma del sensible; el sensible participa en l'intelligible.

7. L'objecte intelligible en general és descrit únicament per mitjà de la seva correlació amb el sensible. És a dir, els atributs de l'intelligible són la negació dels atributs del sensible. Els exemples concrets adduïts versen sobre conceptes ètics i físico-matemàtics.

8. La tesi de la subsistència dels objectes intelligibles com a entitats independents dels subjecte cognoscent (la "separació") és una exigència de la teoria que depèn d'un doble factor. D'una banda, la posició de la reminiscència implica l'existència independent dels objectes contemplats per l'ànima en la seva vida prèvia. Per altra banda, l'analogia del doble reflex constreny a posar l'existència de l'objecte intelligible en estricta correspondència a l'existència de l'objecte sensible.

9. En els textos platònics on s'exposa la teoria de les idees cal distingir tres complexos teòrics diferents: a) La teoria de les idees; b) una teoria de les ciències empíriques o físico-matemàtiques ( la "segona navegació" del *Fedó* ), que estableix la preeminència dels sistemes conceptuals sobre les dades empíriques; c) una exposició del mètode de la construcció de sistemes científics.

10. La dialèctica socràtica havia plantejat tres ordres de problemes:

a) La definició dels conceptes. Els cercles socràtics crearen els conceptes lògics taxonòmics: gènere, espècie, diferència específica, propietat i accident.

b) Les relacions entre aquests conceptes lògics. Els cercles socràtics no aconseguiren una anàlisi vàlida dels conceptes lògico-metafísics implicats en la lògica de la definició.

c) La veritat dels conceptes, en el sentit de llur relació amb la realitat. Encara que els textos, en general, plantegin la qüestió a l'entorn dels conceptes i no a l'entorn de les proposicions, el sentit obvi és que es tracta de la veritat dels judicis en els quals els conceptes són termes essencials. Els socràtics no havien arribat a cap resultat en aquest aspecte.

La teoria de les idees de Plató dona per suposats i coneguts els termes de la primera sèrie de problemes, ignora els de la segona (que seran l'objecte principal del tractament en el període crític) i contempla expressament la problemàtica del tercer ordre: la relació entre els conceptes i la realitat.

## CAPITOL V

## LA FISICA MATEMATICA

En el transcurs de les pàgines anteriors he fet sovint allusió als coneixements matemàtics i físics que Plató indubtablement posseïa al moment de redactar i publicar els diàlegs erístico-socràtics i els orientats cap a la teoria clàssica de les idees. Al temps de la publicació del *Fedó*, del *Banquet* i del *Fedre*, les ciències matemàtiques constituïen el plec més important del curriculum de l'Acadèmia, ja aleshores en ple rendiment. Tot i així, la primera teoria gnoseològica de Plató es configura pràcticament al marge de la reflexió matemàtica. Al capítol II he intentat explicar la raó d'aquesta paradoxa. Els estudis prop d'Arquitas, a Tarent, havien ensenyat a Plató que les abstraccions de la matemàtica eren aplicables a l'explicació de certs fets físics; la matemàtica aturava el flux del món sensible. Tanmateix, d'aquesta constatació a la configuració d'una teoria gnoseològica consistent hi havia un llarg camí, i Plató tenia pressa. Així, mentre en el si de l'Acadèmia anava elaborant pacientment les bases d'una doctrina general del coneixement científic, confegí a cuita-corrents un sistema de garantia dels conceptes ètics i polítics que declaradament propugnava i difonia. Aquest sistema prescindí conscientment de qualsevol referència al coneixement matemàtic.

Al capítol IV, en comentar el passatge de la "segona navegació" del *Fedó*, he insistit en la distinció entre la teoria gnoseològica de Plató (la teoria de les idees, o una altra) i la seva concepció de les ciències físiques i de llur mètode. Aquesta distinció és vàlida per a tot el procés intel·lectual de Plató. Caldrà afegir-hi, encara, un tercer ingredient diferenciat: la ciència físico-matemàtica ella mateixa. Plató creà la seva filosofia crítica del coneixement sobre la base de la matemàtica i de la física, però, respecte a aquestes branques científiques en elles mateixes, li bastà emmotllar-les en una reflexió crítica sobre els seus mètodes i sobre els seus límits. Altrament dit, Plató no fou un físic, sinó un teòric de les ciències físiques.

És important, doncs, en el context d'una exposició general de la filosofia de Plató, escatir de manera independent el tema de les ciències físico-matemàtiques, a fi de fer palesa la distinció constant entre els diversos assaigs platònics de teoria del coneixement i la base pràcticament immutable de la seva teoria de la ciència.



Hi ha reflexions ocasionals de Plató sobre temes científics al *Fedó*, al *Teetet*, a *República* i a les *LLeis*, i s'hi podria afegir el pseudo-platònic *Epínomis*. Però l'únic diàleg on l'argument físico-matemàtic ocupa el lloc principal és el *Timeu*. Tot garbellat, una anàlisi de la concepció teòrica de la ciència tal com es presenta en el *Timeu* és suficient per cobrir a bastament aquesta àrea de la recerca interpretativa.

Hi ha encara un altre motiu per tractar del *Timeu* ara i no al final de tot, després d'estudiar la teoria crítica de les formes. És el cas que la gnoseologia i la metafísica del *Timeu* són palesament elementals. Els pressupòsits ontològics són clars, però simples. L'esboç de teoria de les idees és rudimentari. Els meta-conceptes lògics d'identitat i diferència s'hi presenten agafats pels cabells, amb forta contaminació axiològica. En canvi, la lògica i la metafísica del darrer període són sistemàtiques i consistents. La definitiva filosofia de la física de Plató no es troba al *Timeu*, sinó al *Fileb* i a la notícia d'Aristòtil a *Metafísica* I 6. Al costat d'aquests textos, el *Timeu* és un garbuix; un garbuix genial, però. Es mereix un capítol per a ell tot sol.

### EL TIMEU

Els crítics, gairebé unànimement, situen el *Timeu* entre les darreres obres escrites per Plató. (1) Els motius estilístics pesen considerablement en aquesta apreciació. Ara bé, el contingut del diàleg s'emmarca molt més adientment en el joc conceptual de l'entorn de l'Acadèmia a l'època del segon viatge de Plató a Sicília (367): ideologia política de *República*, física matemàtica pitagòrica, terminologia de la teoria de les idees...M'abstindré, tanmateix, de bastir una qualsevol hipòtesi explicativa destinada a arrossegat el *Timeu* deu anys més amunt en la cronologia platònica. M'esmerçaré, en canvi, a fer palesa la relativa constància de les concepcions científiques de Plató, tal com es troben en el *Timeu*, al llarg de la seva evolució intel·lectual.

La data dramàtica del *Timeu* es situa entre el 430 i el 420 aC, quan Sòcrates tenia al voltant de quaranta anys. El narrador de la part cosmològica, Timeu, és un personatge fictici presentat com a provinent de Lòcrida, és a dir, com a relacionat amb els pitagòrics d'Occident.

El diàleg s'enceta amb un resum incomplet de les tesis polítiques de *República* (2) i segueix amb una prolixa descripció de la guerra entre Atenes i els habitants de l'Atlàntida. Els crítics s'han escarrassat per esbrinar que hi fa

aquest episodi legendari en el pròleg d'un tractat científic, i, l'un per l'altra, li han atorgat tota mena de motivacions arrelades en l'habitual dipòsit de les profunditats filosòfiques. Nosaltres, simples recolladors de superfícies, no tenim res a dir sobre la cosa subterrània, com tampoc sobre la supercelestial.

### **Principis interpretatius.**

Exposare de manera clara i directa el tres principis generals que orienten la meua interpretació de la cosmologia del *Timeu*. Vull subratllar que contemplo exclusivament aquesta vessant del diàleg. El *Timeu* és un escrit pletòric de "temes principals"; cada intèrpret li presta els que prefereix, i val a dir que el text els acull tots. Entre aquestes motivacions cabdals mereix especial esment l'antropològico-ètica, introduïda pel mateix personatge que distribueix els rols en el diàleg:

*CRITIAS. Quedem que Timeu, que és el qui millor coneix l'astronomia entre nosaltres i el qui més ha maldat per penetrar la naturalesa de l'Univers, parli en primer lloc, començant per la generació del món i acabant amb el tema de la naturalesa dels homes . (27 a)*

Tot i tenint en compte, doncs, la importància dels ingredients antropològics i ètics, restringiré expressament la meua anàlisi a la component científica cosmològica.

**PRIMER PRINCIPI:** L'objectiu del *Timeu* en l'àmbit científic no és la ciència física sinó la teoria de la ciència física.

El diàleg conté, certament, un deversall de dades matemàtiques, astronòmiques, químiques, biològiques i mèdiques. La inconsistència i àdhuc el pintoresquisme de la majoria d'aquestes informacions han donat ansa a un perllongat descrèdit del *Timeu* entre els científics de l'era moderna. (3) Val a dir que si efectivament el *Timeu* és un tractat de ciència, la vàlua científica de Plató no queda gaire ben parada. En canvi, si totes aquestes empescades es consideren simples models analògics del que hauria de ser la vertadera ciència física, el *Timeu* esdevé de cop i volta un assaig de teoria i de metodologia de les ciències naturals, allò que a certes àrees de la filosofia en diuen una epistemologia. L'axioma principal

d'aquesta teoria de la ciència és que l'explicació racional del món físic és únicament i exclusivament matemàtica.

SEGON PRINCIPI. La component narrativa de la cosmologia del *Timeu* és enterament allegòrica.

El caràcter allegòric abasta les figures del Demiürg i de l'Ànima del Món, així com també les operacions de la creació del món i de l'home. El mite cosmològic del *Timeu* es desplega en dues metàfores complementàries i enutjosament entortolligades: la del món-vivent i la del món-artefacte. Com a vivent, el món té un pare i una ànima. Com a artefacte, el món té un artífex.

Aquesta interpretació desplaça l'explicació des de la causa eficient vers la causalitat formal. La figura del Demiürg causa eficient esdevé una analogia de la constitució formalment matemàtica del món, que esdevé, en virtut del nostre primer principi interpretatiu, la seva única explicació racional.

Plató designa el seu discurs al *Timeu* com a "mite" i com a "logos" indiferentment. (4) Allò més important, però, és la qualificació d'aquest mite-logos: és versemblant ( εἰκώς ). Analitzem breument el passatge on s'explicita aquest capteniment.

**18.** *Allò que l'ésser ( οὐσία ) és a la generació, la veritat ho és a la creença. Per tant, Sòcrates, si en multitud de qüestions a l'entorn dels deus i de la generació de l'univers no esdevenim capaços d'oferir uns discursos ( λόγοι ) enterament coherents i exactes, no te'n sorprenguis. Ara bé, si n'avancem de no menys versemblants que d'altres, caldrà gaubar-se, car s'ha de tenir present que tant jo, el qui parlo, com vosaltres, els jutges, tenim naturalesa humana, de manera que en aquestes qüestions ens bastarà acceptar el mite versemblant sense demanar res més . (29 c-d)*

La doctrina d'una relació proporcional entre el mode de ser i el mode de conèixer és una constant de la filosofia de Plató. (5) Aquí s'hi afegeix un tercer element, el mode d'expressió. Les proporcions queden aleshores establertes de la següent manera:

ésser		veritat		discurs vertader
-----	::	-----	::	-----
---				
devenir		opinió		discurs opinable

Prescindint d'escatir la consistència gnoseològica -més aviat escassa- d'aquesta doctrina, procurem entendre-la en termes estrictament platònics. El devenir només pot ser conegut sota el mode de l'opinió, i només pot ser expressat amb el mode del discurs opinable. Ara bé, el discurs opinable de les ciències físiques té una qualitat especial: és versemblant ( εἰκώς ). ¿Quin és el motiu d'aquesta versemblança? El text no ho explicita, però al llarg de tot el tractat apareix amb claredat que la versemblança del discurs físic depèn de la seva adequació amb les observacions empíriques. En aquest punt, el mètode del *Timeu* enllaça perfectament amb la doctrina metodològica de la "segona navegació" del *Fedó* (99 d - 100 a): el "discurs versemblant" equival a les hipòtesis retingudes com a més "sòlides". Ara les hipòtesis són formulacions matemàtiques, i llur solidesa depèn del seu acostament a l'explicació dels fets físics. Així, per exemple, la fórmula de la composició matemàtica de l'Ànima del Món és un discurs versemblant perquè permet explicar els moviments dels planetes en l'eclíptica en relació amb el curs de les estrelles fixes.

TERCER PRINCIPI. La teoria gnoseològica fonamental del *Timeu* no és la "teoria de les idees" ingènua, sinó una doctrina lògico-metafísica més evolucionada, tal com la trobem a *República* i al *Fileb*. Tanmateix, el lèxic gnoseològic del *Timeu* és poc precís i admet transcripció a diferents registres. (6) Els principis conceptuals implicats en el diàleg són els de identitat i diferència, i els de determinat i indeterminat, en un estadi d'elaboració, però, incomplet i poc consistent.

### **Estructura del discurs de Timeu.**

L'estructura literària del discurs de Timeu és palesada nítidament pel mateix autor per mitjà de marques que apareixen en els llocs adients. D'acord amb aquestes indicacions divisòries, l'esquema del discurs és el següent:

1. L'obra de l'Intel·lecte (27 d - 47 d).  
Marques: 27 d; 47 e.
2. La necessitat (47 e - 53 b 7).  
Marques: 47 e - 48 b; 53 b-c.
3. Els quatre elements (53 c - 69 c).  
Marques: 53 c; 68 e - 69 c).
4. L'home (69 c - 90 d).
5. La procreació i els animal (90 e - 92 c).

A molts diàlegs de Plató l'estructura conceptual pot ser diversa de l'esquema literari. Aquest presenta la seva pròpia dinàmica argumental, tant si es tracta d'una escenificació com d'una narració mítica. A l'interior de l'argument dramàtic, les seqüències doctrinals apareixen distribuïdes segons criteris d'ordenació no sempre fàcilment discernibles.

Al *Timeu*, la potència del mite creacional arrossega l'argument a costa de la claredat de les idees. Que la ordenació dels continguts no és satisfactòria ho testimonia el mateix autor quan es veu obligat a advertir, a un moment donat, que "cal tornar enrere". (48 b) per contemplar el mateix terme sota un nou punt de vista. Vegem, doncs, d'esbrinar quina és l'estructura conceptual del discurs cosmològic del *Timeu*.

D'una manera molt general, la doctrina cosmològica del discurs es pot distribuir en tres moments expositius:

- I. Exposició dels principis formals còsmics (corresponent als apartats 1 i 3 de l'esquema literari).
- II. Exposició del substrat còsmic (corresponent a l'apartat 2 de l'esquema literari).

III. Exposició de la constitució del món real com a síntesi dels principis anteriors (corresponent majorment a l'apartat 3 de l'esquema literari, parcialment a l'apartat 1).

Els principis formals (moment I) i el substrat o principi material (moment II) s'han d'entendre com a estrictament correlatius. És a dir, no poden ser definits ni concebuts més que com a correlats l'un de l'altre.

A partir d'aquí, podem optar per dues versions de l'estructura conceptual del *Timeu*.

Si ens inclinem per una interpretació ontològica, és a dir, si pensem que Plató vol exposar els modes d'ésser del món i dels seus components, aleshores basta aplicar a l'esquema anterior la terminologia de la teoria de les formes en la seva versió evolucionada.

Si preferim un acostament epistemològic, l'esquema pot ser el següent:

- I. El sistema teòric explicatiu del món.
  - a) Els axiomes més generals (a l'apartat 1 de l'esquema literari).
  - b) Els principis matemàtics:
    - Els principis matemàtics del macrocosmos (astronomia) (a l'apartat 1 de l'esquema literari).
    - Els principis matemàtics del microcosmos (teoria corpuscular) (apartat 3 de l'esquema literari).

II. El correlat del sistema teòric: el conjunt caòtic de les observacions empíriques (tema difós a tots els apartats).

III. La reducció del conjunt caòtic per mitjà dels principis teòrics matemàtics: la descripció del món real, astronòmic i sublunar (als apartats 3 i 1 de l'esquema literari).

Cal reconèixer que el llenguatge i l'actitud intel·lectual del *Timeu* es decanten vers l'ontologia. Aquest capteniment expositiu era indefugible per a un pensador grec -i és encara difícilment defugible per als físics dels nostres dies tantost abandonen els formulismes matemàtics per expressar-se en el llenguatge corrent. Això vol dir que el científic creu que les coses són d'alguna manera tal com les descriu la seva teoria. En aquests assaig no m'escarrassaré a escatir el grau de realisme ontològic que cal atorgar a les expressions filosòfiques de Plató (ho faré d'una vegada per totes al capítol següent arran del comentari de *República* ).

La interpretació que aquí proposo (resumida al "primer principi interpretatiu") pretén anar més enllà d'aquesta òbvia presentació ontològica, i estableix que l'eix vertebrador del diàleg no és la confecció d'una teoria física, sinó la proposta absolutament nova d'una teoria de les ciències físiques en general. El *Timeu* , doncs, s'allunya doblement de la ciència del seu temps. Per una part, la seva base empírica última no consisteix en objectes físics, sinó en fets o constatacions mesurables. Per altra part, no intenta introduir cap nova teoria física, ans vol establir els principis lògics i metodològics de tota la ciència natural. En definitiva, doncs, el *Timeu* no és ciència, sinó ciència de la ciència.

Plató posa en pràctica el seu programa presentant un físic (Timeu) que construeix la seva teoria d'acord amb els criteris de la nova epistemologia. Caldrà, doncs, procedir a l'anàlisi de la teoria cosmològica de Timeu per esbrinar a través d'ella els principis de l'epistemologia platònica. Val a dir que en l'orientació general d'aquesta anàlisi coincideixo amb les grans línies de l'exègesi contemporània. (7).

### **El sistema axiomàtic del *Timeu* .**

La primera gran lliçó epistemològica del diàleg és que una teoria física s'ha de fonamentar, en el seu aspecte formal, en un sistema d'axiomes o principis primers irreductibles.

La teoria completa, però, no està integrada només per un conjunt d'axiomes d'aquesta mena, sinó també per una sèrie de

teoremes deduïts lògicament dels axiomes. (8) El complex d'axiomes i teoremes constitueix un sistema teòric.

Ja els intèrprets neoplàtonics es van adonar que Plató adopta en el *Timeu* el mètode expositiu de les ciències matemàtiques. (9) L'observació és correcta, però cal reconèixer que la realització concreta del programa en el discurs de *Timeu* està carregada de llacunes, d'ambigüitats i àdhuc d'inconsistències, situació explicable per la important contaminació mítica i literària de l'obra.

En aquest treball no pretenc exposar tots els principis que explícitament o implícitament integren el sistema axiomàtic del *Timeu*. Fer-ho així comportaria convocar tots els sistemes teòrics de l'aritmètica, de la geometria, de l'astronomia i de l'harmonica dels pitagòrics, que es donen per supostes en el *Timeu*. Em limitaré a explicitar els axiomes i els teoremes que configuren la línia argumental principal del tractat.

Els dos primers axiomes (A-1 i A-2) establerts per *Timeu* corresponen als principis fonamentals de l'ontologia platònica en general:

**19.** *A parer meu, primer de tot cal establir les següents diferències: ¿Què és allò que és sempre i no té generació, i què és allò que esdevé sempre i mai no és? L'un pot ser copsat per la intel·ligència amb raonament, car és constantment el mateix; l'altre pot ser copsat per l'opinió amb percepció sensible sense racionalitat, essent opinable.* (27 d - 28 a).

Aquests dos axiomes són en realitat dues definicions, i responen a conceptes ontològics constants en la metafísica platònica a qualsevol de les seves etapes. Observem, però, que la definició d'ambdues espècies ontològiques és de caire gnoseològic: l'ésser és definit com allò que pot ser copsat per la intel·ligència, l'esdevenir com allò que pot ser copsat per l'opinió.

El tercer axioma (A-3) és el principi de causalitat aplicat a tot allò que esdevé (28 a).

Respecte al quart axioma topem ja amb la inconsistència expositiva de Plató. El procediment més transparent per salvar l'escull serà extreure aquest axioma de l'ús que en fa el mateix expositor en el transcurs de l'obra. D'acord amb aquest procediment, constatem que molts raonaments del *Timeu* pressuposen un axioma que es pot expressar en els següents termes:

**A-4.** El paradigma últim de l'univers és el Bé, o la Bellesa. (10)

Aquests quatre axiomes, juntament amb el cinquè (referent al substrat còsmic), configuren tota la metafísica del *Timeu*.

El tractat passa tot seguit als principis pròpiament cosmològics, que seran presentats gairebé sempre com teoremes deduïts (en molts casos, direm nosaltres, pretesament deduïts) dels axiomes fonamentals.

Els tres primers teoremes presenten clara illació lògica amb els axiomes, i no pertanyen encara, per tant, al cicle dels "raonaments versemblants". Són els següents:

**T-1.** El món és generat (cf 28 b). L'argument addueix dues premisses: l'axioma A-2 i una evidència empírica: el món és visible i tangible.

**T-2.** El món ha estat produït per una causa (cf 28 c). Argument: l'axioma A-3 i el teorema anterior.

**T-3.** El món és bell (29 a). (11)

En el context d'aquests teoremes introdueix Plató la figura mítica del Demiürg, descrit aquí com a "pare i creador", πατήρ καὶ ποιητής (28c). El terme "pare" introdueix el cicle metafòric del món com a animal vivent; el terme de "creador" endega el cicle mític del món com a artefacte.

¿Quin és el significat de la figura mítica del Demiürg? Des de l'antiguitat, els intèrprets estan d'acord en veure en el Demiürg una allegoria del Nous o Intellecte. Aquesta reducció, però, no fa altra cosa que traslladar el mite a un nivell més racional. Si el Demiürg de Plató és l'Intellecte, aleshores aquest és un individu singular, el déu creador, i ens tornem a trobar amb el pensament mític. Per la meua part, d'acord amb els principis interpretatius declarats més amunt, procedeixo a una reducció total de la figura del Demiürg, resolent-la en el concepte ontològic de "sistema de formes intel·ligibles constitutives del món", o en el concepte epistemològic de "sistema teòric explicatiu dels fets físics".

Una volta establerts explícitament els quatre axiomes i els tres teoremes, i implícitament els cicles mítics que seran recorreguts, *Timeu* escateix els seus principis epistemològics, introduint la categoria del "discurs versemblant" (que he analitzat a la pag. 000). Aquest "discurs versemblant" consisteix en un sistema de proposicions que: a) pretenen mantenir una coherència lògica amb el sistema primordial d'axiomes i teoremes; b) pretenen explicar els fets empírics.



Cap d'aquestes pretensions no es realitza, segons el cosmòleg itàlic, d'una manera clara i incontrovertible, raó per la qual el sistema que configuren pot ser qualificat tot just de "versemblant".

Ara bé, en les disquisicions que segueixen a aquesta proclama epistemològica Plató no es mostra sempre conseqüent amb el principi del "discurs versemblant", i introdueix proposicions que han de ser considerades vertaderes, per tal com són lògicament deduïbles (o al menys, pretenen ser-ho) dels axiomes, i per tant no són simplement versemblants. L'estatut de cada proposició, doncs, haurà de ser escatit cas per cas.

Un d'aquests teoremes legítims l'exposa Timeu en començar de descriure les operacions del Demiürg:

*20. Posat que el déu volia que totes les coses fossin bones i que, en la mesura del possible, no n'hi hagués cap de dolenta, prengué tot allò que era visible, mancat de repòs i que es movia sense mesura i sense ordre, i ho portà del desordre a l'ordre, car considerà que l'ordre era enterament més bo que el desordre . (30 a).*

Partint en bona lògica de l'axioma A-4 ("el paradigma últim de l'univers és el Bé"), Plató estableix un important teorema:

**T-4.** El món té un principi d'ordre.

Però el mateix text ha introduït una altra proposició, que no es deriva lògicament de cap axioma:

En el món hi ha desordre.

En la formulació dels teoremes he eliminat els modes d'expressió mítics del text platònic, que situen l'acció del Demiürg en un temps primordial, introduint la noció (mítica) de dos estats del món, un ordenat, un altre desordenat. El que ha fet en realitat Plató és avançar la introducció del concepte de causa necessària (cf 47 e). Aquesta causa necessària o "necessitat" presenta una doble dimensió. Per una part, és la condició ontològica de la imposició de les formes (funció de substrat), per altra banda és la contrapart epistemològica dels principis d'ordre introduïts per explicar l'univers (funció de desordre). El text que comentem, doncs, representa un element important per tal de fer palesa l'orientació epistemològica (sobrepasada a l'ontològica) del discurs de Timeu.

En aquest punt cal introduir un principi fonamental que, tot i no trobant-se en formulació explícita en el text, es troba a la base dels desenvolupaments posteriors. L'ordre del món no està constituït per qualsevol tipus de formes, sinó únicament i

exclusivament per formes matemàtiques. És a dir, tant l'estructura com els processos del món físic són expressables en fórmules matemàtiques. D'ací, en redacció condensada, el teorema 5.

**T-5.** L'ordre de l'univers és una disposició de formes matemàtiques.

Plató consideraria que aquest teorema es deriva lògicament dels axiomes fonamentals.

El text (31 a-b) proposa, amb expressió no metafòrica, un altre teorema general respecte al món:

**T-6.** L'univers és únic.

L'argument intenta fer veure que això és una proposició analítica.

### **Els teoremes del cos el món.**

Fidel a l'allegoria que ha escollit com a expedient expositiu -el món és un vivent- Timeu divideix la seva disquisició cosmològica en dues parts: la referent al cos del món i la referent a l'ànima del món.

Des del punt de vista del descabdellament mític, aquesta manera de procedir és irreprotxable. Però pel que fa a la coherència del discurs teòric en general, aquesta divisió del tractament esdevé summament equívoca. És sorprenent que la majoria d'intèrprets l'accepti tal com es presenta, procedint amb Plató a una incongruent divisió de les formes còsmiques en formes del cos, formes de l'ànima i formes del substrat espacial.

Si atenem a la coherència del sistema metafísic de Plató, plasmat en el sistema axiomàtic ja establert, les classificacions primordials foren les que he indicat en l'esquema estructural sota l'epígraf de "estructura conceptual" (pàg. 000). El primer capítol consistiria en l'estudi de les formes intelligibles de l'univers. Posat que s'accepta que aquestes formes intelligibles són totes elles matemàtiques, cal procedir a tractar de totes les formes matemàtiques explicatives del món: les pròpies del macrocosmos (astronomia), les pròpies del microcosmos (teoria corpuscular dels elements) i les pròpies del món sublunar visible (proporcions matemàtiques de la química i la biologia). El segon capítol consistiria en l'anàlisi del concepte de substrat material, tant absolut com relatiu. El tercer capítol analitzaria el món real com a resultat del procés d'informació del substrat per les formes intelligibles matemàtiques.

L'opció mítica de Plató introdueix una confusa intersecció de tots aquests temes. D'acord amb els meus principis interpretatius, dissoldré els ingredients mítics d'antuvi en les seves significacions ontològiques. M'adaptaré, no gensmenys, al fil entortolligat del discurs de Timeu. Més endavant en trauré les conclusions pertinents en l'àmbit epistemològic.

El primer teorema del cos del món estableix que els seus components elementals (és a dir, ja no divisibles) són quatre. Per expressar aquest teorema en forma no mítica basta eliminar el mot "cos":

**T-7.** El món està compost de quatre elements. (31 b).

Timeu pretén provar aquest teorema amb un argument que pren com a premisses el teorema T-1 ("el món és generat"); una evidència empírica (el món és visible i tangible); una conseqüència d'aquesta evidència (en el món hi ha foc i hi ha terra); un principi de la matemàtica de les proporcions. L'argumentació conclou amb la disposició dels quatre elements en el si d'una progressió geomètrica:

foc	aire	aigua
-----	::	-----
aire	aigua	terra

Observem que la quaternitat dels elements no és presentada per Timeu com un axioma, és a dir, com un principi primer indemostrable, sinó com un teorema, pretesament deduït dels axiomes establerts. En canvi, quan més endavant passarà a analitzar els elements, proposarà la teoria corpuscular com un axioma propi del discurs versemblant, sense pretensió de demostrar-lo a partir dels axiomes anteriors. Examinarem aquesta qüestió quan pertoqui segons el fil narratiu del tractat.

El text afegeix dos nous teoremes:

**T-8.** L'univers té figura esfèrica. (33d).

**T-9.** L'univers es mou amb moviment circular. (34 a).

Aquestes dues proposicions són coherents amb el teorema que estableix la matemàtica de les formes del món (T-5). Amb elles Plató recull a l'ensens dues doctrines essencials de la física pitagòrica.

## **L'Ànima del Món**

D'acord amb la seqüència mítica, després de parlar del cos de món, Plató presenta la figura de l'Ànima del Món. En la descripció d'aquest personatge metafòric, Plató mescla motivacions cosmològiques i motivacions antropològiques, amb una coordinació més aviat esvaïda. D'antuvi, l'Ànima del Món és presentada com la causa intel·ligible de l'ordre de les esferes celestes. Aleshores, de cop i volta, se li adjudica la conformació del pensament humà (37 a-c) i, després d'afirmar que s'extén per tot el cos del món (36 d-e), s'introdueixen unes formes intel·ligibles còsmiques, els triangles i els poliedres constitutius dels quatre elements (53 c i seg.) que no presenten cap relació amb l'Ànima.

Per la meua part, i d'acord amb el procediment estipulat per a aquest capítol, adaptaré la meua explicació a la seqüència literària del *Timeu*, limitant-me, amb tot, als passatges que considero imprescindibles de cara a la teoria interpretativa general.

Per a la configuració mítica de l'Ànima, Plató fa recurs simultàniament a dos cicles allegòrics del *Timeu*: el del "món vivent" i el del "món artefacte". Com a vivent, el món té una ànima. Com a artefacte, el món està compost d'un determinat material i dotat d'una determinada estructura. El mite de l'Ànima exposa per ordre aquests dos aspectes de l'allegoria artesanal. Per a la recta comprensió de l'alambinat text platònic cal tenir present que l'artefacte imaginat és un astrolabi. D'antuvi es tracta, doncs, d'analitzar de quin aliatge de metalls està compost el material de l'astrolabi; després s'exposarà la configuració de l'artefacte.

**21.** *En mig ( ἐν μέσῳ ) de l'ésser indivisible que roman sempre el mateix i de l'ésser divisible que esdevé en els cossos, composà per mescla d'ambdós una tercera classe d'ésser; pel que fa a la naturalesa del Mateix i a la naturalesa de l'Altre, novament efectuà la mateixa mena de composició en mig d'allò que en elles hi ha d'indivisible i de divisible en els cossos. Aleshores prengué les tres realitats resultants i les mesclà totes en una sola forma; com que la naturalesa de l'Altre era díscola, l'harmonitzà amb la del Mateix per força i ho mesclà tot amb l'ésser. Una volta hagué fet una sola realitat a partir d'aquells tres components, procedí a dividir el conjunt en tantes parts com era adient; cada part estava composta de Mateix, d'Altre i d'ésser . (35 a-b).*

Comencem per l'escenificació imaginativa, afegint-hi alguns trets per fer més entenedor el sentit del text. L'artesà, que ara és un metallúrgic, l'imaginarem posat al davant de tres

cossis i una tina. En el primer cossi mescla (afegeixo com a imatges) or de dues menes: or filtrat i or sense filtrar. En el segon cossi mescla plata de dues menes: plata filtrada i plata sense filtrar. En el tercer cossi mescla ferro de dues menes: ferro filtrat i ferro sense filtrar. Aleshores mescla en la tina el contingut del segon i del tercer cossis. L'amalgamació de la plata i del ferro es produeix amb una certa dificultat, i el metallurgic l'ha de remenar enèrgicament. Finalment, afegeix a la tina el contingut del primer cossi. El resultat és l'aliatge amb el qual fabricarà l'astrolabi.

Els tres metalls de la meua allegoria auxiliar representen les tres grans idees (transcendentals o meta-conceptuals) que fonamenten la teoria lògica de la definició en la seva versió platònica definitiva, més enllà ja de la simplicitat inoperant de la teoria socràtica. Aquesta teoria definitiva és exposada al *Sofista*, al *Parmènides* i al *Fileb*. Les super-idees en qüestió són l'ésser (en el sentit de realitat existent analitzable) el Mateix, o identitat, i l'Altre, o diferència (em remeto al capítol VII d'aquest assaig).

Cadascuna de les super-idees es presenta en algun dels dos estrats ontològics (en la meua allegoria auxiliar: filtrat i no filtrat). Un és l'estrat de l'intelligible pur, corresponent al tipus de realitat definit en l'axioma A-1. L'altre és el sensible, corresponent a la realitat definida en l'axioma A-2. L'allegoria de les mescles estableix d'antuvi, doncs, que hi ha ésser, identitat i diferència tant en l'estrat de la realitat intelligible com en el de la realitat sensible. Però l'allegoria, en postular la totalitat de la mescla, proposa una doctrina molt més important, una absoluta novetat filosòfica: l'existència d'un estrat intermediari i mediador entre l'intelligible i el sensible, estrat lògicament complet, car en ell hi ha realitats que poder ser definides per mitjà de la identitat i de la diferència. La introducció d'aquest nou estrat de l'ésser i del coneixement és un dels ensenyaments més renovadors del *Timeu*.

L'Ànima, doncs, és l'allegoria d'una teoria de la mediació que pretén fer explicable la realitat física per mitjà de conceptes racionals. Plató havia comprès feia temps que la síntesi de l'intelligible - sempre obert a les apories immobilistes de la lògica eleàtica- i del sensible -sotmès a l'atac del relativisme protagòric- fóra impossible sense la introducció d'un element ontològicament intermediari capaç de fer de mediador del coneixement. El *Timeu* basteix aquest nou i imprescindible artefacte metafísic.

Acontemtem-nos, ara per ara, amb la serrada concisió del text platònic. Al capítol VI examinarem amb més detall el

significat filosòfic de l'entitat medidora introduïda al *Timeu*. Ara prosseguim amb la lectura de la història de l'Ànima.

En possessió ja de l'aliatge adient, el Demiürg procedeix a la construcció de l'astrolabi. En llenguatge no metafòric diríem que Plató procedeix a proposar una teoria astronòmica.

Aquesta teoria astronòmica es basa en el sistema axiomàtic ja establert, i progressa en forma de proposicions que configuren un "discurs versemblant".

D'antuvi el Demiürg confecciona una tira de metall i la marca amb un complex de seccions que representen una síntesi de la teoria harmònica dels pitagòrics (35 b -36 b). (12) Després la talla longitudinalment i en fa dues tires. Amb aquestes dues tires fa dos cercles i els fa coincidir per dos punts oposats, de manera que el cercle interior quedi oblic respecte al cercle exterior. La tira del cercle interior és novament subdividida en set tires. Amb aquestes manipulacions tenim disposats els components essencials de l'astrolabi: el cercle exterior de les estrelles fixes i els set cercles interiors planetaris, oblics respecte del primer; l'angle de llur oblicuïtat és l'angle de l'eclíptica (36 b-d).

Aleshores:

*22. Declarà que el moviment exterior corresponia a la natura del Mateix, mentre el moviment de l'interior corresponia a la natura de l'Altre. (36 b-d).*

Mateix (identitat) i Altre (diferència) són conceptes estrictament correlatius. Aquí Plató estableix la llei que governarà la ciència astronòmica fins els nostres dies:

**LLEI:** La referència absoluta de les mesures astronòmiques és el moviment de les estrelles fixes. Les mesures dels moviments dels altres astres s'expressaran per relació amb el moviment de les estrelles fixes.

Els altres astres, el sol, la lluna i els cinc planetes, es desplacen amb moviments diversos *però mantenint una proporció*. (36 d).

*Timeu* segueix explicant que el Demiürg extengué l'Ànima per tot el cos del món *reunint el centre del cos amb el de l'Ànima* (36 d-e). Atenent que abans ha dit que el cos del món està format de quatre elements, esperàriem ara la descripció de les formes intelligibles amb que l'Ànima informa els elements; però aquesta descripció és desplaçada a un altre indret del tractat (53 b i seg.) sense connexió amb el discurs sobre l'Ànima.

Segueix un passatge on Plató intenta aplicar l'esquema de la composició de l'Ànima a les modalitats sensible i intel·ligible del coneixement humà (37 a-b). Aquest text posa de relleu la imperfecta elaboració dels conceptes d'identitat i diferència tal com venen adduïts en el *Timeu*. Caldrà esperar els diàlegs crítics per trobar-ne un ús consistent.

Tot seguit, el cosmòleg s'ocupa de l'origen del temps.

*23. Posat que la naturalesa del Vivent era eterna i que aquesta qualitat no era completament adaptable al generat, es proposà realitzar una mena d'imatge mòbil de l'eternitat, i tot ordenant el cel, creà una imatge eterna de l'eternitat que roman sempre en una unitat, imatge que procedeix segons el nombre: això que anomenem el temps . (37 c-d).*

El temps definit aquí és el que posteriorment serà designat temps relatiu, és a dir, la mesura de la duració. Aquesta mesura és un nombre, i com a tal es contraposa a l'u, que segons els grecs no formava part de la sèrie numèrica, per tal com n'era la causa. Tot seguit Plató accepta com a mesura relativa de la durada la mesura del moviment dels astres (38 c).

Els extensos i embolicats passatges sobre teologia i antropologia astrals (39 e - 47 d) no afecten a aspectes fonamentals del sistema cosmològic, raó per la qual em desempellego del comentari i el deixo per a plomes més erudites que la meva.

### **El substrat.**

El concepte de forma o de figura implica el concepte correlatiu de cosa formada o configurada. Si la figura és artificial, la correlació esdevé entenedora. Podem dir, així, que la figura d'Afrodita configura el marbre. Però si les formes de què tractem són les formes naturals universals, allò que configuren, la cosa conformada, és molt difícil de concebre, com si la ment no estés preparada per a aquesta mena de pensaments. Plató és el primer pensador que llança aquest problema a la palestra; Aristòtil és qui li donarà la formulació canònica a Occident.

Plató designa d'antuvi "necessitat" ( *ἀνάγκη* ) el substrat primer i universal de totes les formes intel·ligibles (cf *Timeu* 47 e - 48 a). Es tracta d'una designació de caire gnoseològic, i es contraposa a "intelligència". Posat que la intelligència, en aquest diàleg, és representada míticament pel Demiürg, la

Necessitat configura una mena de quasi-personatge mític contraposat al Demiürg.

Plató introdueix després una designació ontològica, "receptacle"

( ὑποδοχή ) (49 a), contraposada a "forma intel·ligible".

Per fi, utilitza una denominació cosmològica, "espai" o "extensió"

( χώρα ) (52 a) contraposada a "forma geomètrica".

La descripció més entenedora és la que parteix de la concepció ontològica. El passatge principal és el següent:

*24.. El mateix raonament és adient per a la naturalesa que rep tots els cossos. L'hem de designar sempre amb l'expressió "això mateix", car mai no es departeix de la seva pròpia potencialitat. Efectivament, està rebent contínuament totes les coses i mai, de cap manera, no adopta una forma semblant a les que entren en ella. Val a dir que es presenta com una tauleta de cera per a tota naturalesa. Alterada i configurada per les coses que hi entren, apareix sota diferents aspectes segons allò que hi ha entrat. Ara bé, les coses que hi entren i en surten són imitacions dels éssers eternals, impressos a partir d'ells d'una manera difícil d'expressar i admirable -més tard ens n'ocuparem. Ara per ara, ens cal reflexionar sobre tres gèneres conceptuals: allò que s'esdevé, allò en el que s'esdevé i allò que constitueix l'ésser imitat per allò que esdevé. I és adient comparar el receptacle amb una mare, el model amb un pare i la cosa natural intermèdia amb un fill . (50 b-d).*

La clau interpretativa d'aquest passatge ve donada per la metàfora generativa de les darreres línies. El punt de partença de l'estudi serà per a nosaltres el terme més proper: el "fill", és a dir, l'individu singular sensible. Aquest és ontològicament analitzable en dos components metafísics: un component actiu, la forma intel·ligible (el pare) i un component passiu, el receptacle (la mare). El component actiu pot tenir un nom; en canvi, el component passiu no pot rebre cap denominació, i només el podem designar pel circumloqui lingüístic d' "això mateix", expressió deíctica, que evoca un dit assenyalant quelcom. (13).

Plató insisteix que el receptacle, per si mateix, està privat de qualsevol mena de forma, i només es configura quan rep les formes intel·ligibles. El que no diu enlloc és que existeixi realment o hagi existit mai un pur receptacle no configurat per alguna forma. Nosaltres direm que el concepte de receptacle o matèria és estrictament correlatiu del concepte de forma, i



que, per tant, no té sentit especular sobre un receptacle existent en si mateix.

Plató creu oportú expressar el seu pensament en la terminologia característica de la teoria de les idees, i n'inclou àdhuc una breu exposició (51 d-e). Es tracta, tanmateix, d'una teoria general de la distinció entre coneixement sensible i coneixement intel·ligible, ben diferent de la "via falsa", que pretenia crear un àmbit existencial propi per a les idees.

Al text 31, la doctrina sobre els correlatius metafísics "receptacle" i "forma" és de caire general, i s'absté d'esmentar algun tipus particular de forma. Però el *Timeu* és un tractat de cosmologia, no una disquisició sobre ontologia, i, consegüentment, l'autor ha de passar a aplicar la teoria general al cas de les formes intel·ligibles primordials del cosmos.

Aquesta nova recerca demana un pas analògic. S'establiran dos altres correlatius, en estricta relació analògica amb els anteriors. El primer terme correlatiu estarà constituït per les formes intel·ligibles constitutives dels quatre elements, que configuren segons hem establert al teorema T-7 el cos del món. Aquests intel·ligibles, es dirà més endavant, són formes geomètriques. Consegüentment, el "receptacle" que els escau en estricta correlació és el de l'espai o extensió. Plató introdueix aquesta nova denominació del receptacle:

*25. Hi ha a més un tercer gènere, etern, el de l'espai ( χώρα ), que no admet corrupció, que forneix un amplaçament a tot ésser esdevingut, captable per mitjà d'un raonament bord independent de la sensació, amb prou feines creïble. Quan l'observem, somniem i diem que és necessari que tot ésser estigui en un lloc i ocupi un cert espai, i que res no té existència real si no es troba sobre la terra o en alguna part del cel . (52 a-b).*

Plató és el primer pensador que crida l'atenció sobre el caràcter singular de l'aprehensió de l'espai. No és un acte de l'enteniment, però tampoc no és un acte de la sensibilitat. La intuïció de l'espai postularia, en una estricta teoria de les facultats, una facultat especial. Plató la insinúa amb el terme de "no sensibilitat (ἀναισθησία ). Mitjançant aquesta facultat (que fóra una de les qualitats de la nostra ment) ens representem els éssers físics com exteriors a nosaltres i col·locats en l'espai. És en aquest espai que serà determinable la configuració dels éssers físics. Aleshores, en tant que aquesta configuració serà teoritzada com a constituïda per triangles, l'espai correlatiu esdevindrà un espai de dues

dimensions; en tant que els components elementals siguin considerats poliedres, l'espai correlatiu esdevindrà un espai tridimensional. En una embrollada descripció mítica, en la qual el receptacle és imaginat com una dona en el moment de la copulació, Plató intenta exposar els estadis del receptacle còsmic fins a la recepció de les figures definitives dels poliedres regulars (52 d - 53 b).

Per mor de completeness afegim ara un darrer axioma al sistema:

**A-5.** Les formes còsmiques determinen un substrat privat de determinacions. Aquest substrat, entès com a correlat de les formes matemàtiques, és l'espai.

### **La física dels quatre elements.**

Després de tractar del substrat còsmic, *Timeu* exposa quines són les primeres formes que rep aquest substrat entès ja definitivament com a espai.

La majoria d'intèrprets considera el tractament de la física dels quatre elements com una part del tractat del substrat. Aquest punt de vista pot recolzar, certament, en una "marca" estructural del mateix text a 68 e - 69 c, que invitaria a considerar el substrat informat pels quatre elements com a "causa necessària" oposada a la causa intelligent. D'acord amb aquesta interpretació, els quatre elements foren el "material" amb el que el Demiürg basteix el món, entenent aquí per món el conjunt dels vivents.

Aquesta interpretació, tot i ser adient amb la literalitat del text, resulta incongruent amb la doctrina metafísica general del *Timeu*, resumida pel mateix autor en termes de teoria de les idees. D'acord amb aquesta teoria, tota forma rebuda pel receptacle pertany a l'univers de les formes intel·ligibles. Ara bé, els triangles i poliedres que conformen els quatre elements són formes intel·ligibles. *Ergo ...* Manca totalment de sentit adscriure unes figures geomètriques -les ninetes dels ulls del món ideal platònic- a l'àmbit de la necessitat informe. Plató ho entén així explícitament quan afirma que el mateix Demiürg és qui informa el substrat amb les figures geomètriques (55 c; 56 c) i que tant aquestes figures com els cossos que en resulten són "bells" (53 e; 54 a).

D'acord amb la interpretació adoptada, el procés d'informació del receptacle per part del Demiürg presentaria quatre grans etapes:

a) Inserció de formes geomètriques (poliedres regulars) en el receptacle per configurar els quatre elements del cos del món.

b) Determinació de moviments circulars matemàticament regulars per a l'element corporal dels astres (el foc celeste).

c) Determinació de moviments matemàticament proporcionals per als elements del món sublunar.

d) Combinació dels quatre elements per conformar les espècies vivents segons models intel·ligibles.

El passatge sobre els quatre elements correspondria als moments a) i c).

Passant ja a l'anàlisi del text, examinem d'antuvi la qüestió del mètode. Hem vist com Plató qualificava el seu tractat científic de "discurs versemblant" ( 29 b-d; text 26). Ara afegeix una precisió; el seu discurs versemblant tindrà en compte el factor "necessitat" (53 d). En el present context, la necessitat és concebuda com a espai. Caldrà, doncs, proposar formes intel·ligibles conformadores de l'espai, és a dir, formes geomètriques.

Timeu procedeix en dues etapes (resumeixo 53 c - 56 b). De primer pressuposa un espai de dues dimensions, i afirma que la forma elemental corresponent a aquest espai és el triangle. Després, mitjançant uns raonaments que el mateix text qualifica d' "insòlits" (53 c) pren en consideració únicament els triangles rectangles, i els divideix en dues classes, els isòsceles i els escalens. Seguidament, amb quatre triangles isòsceles construeix un quadrat, i amb sis triangles escalens construeix un triangle equilàter.

Amb aquestes formes intel·ligibles de dues dimensions, el cosmòleg procedeix a sintetitzar formes geomètriques de tres dimensions. Amb quatre triangles construeix un tetraedre o piràmide regular; amb vuit equilàters construeix un octaedre; amb vint equilàters construeix un icosaedre; amb sis quadrats construeix un cub. (14)

Aquestes figures polièdriques són designades per Plató "elements"

( στοιχεῖα ) i també "partícules". Es tracta ja de vertaders cossos, encara que invisibles per a l'ull humà degut a la seva petitesa. Cada configuració polièdrica correspon a un dels quatre "elements" de la tradició física, designats aquí per Plató "gèneres" ( γένη ). Quan les partícules corporals invisibles s'aglomeren homogèneament constitueixen el conglomerat visible que els homes designen amb els noms de foc (conglomerat de tetraedres), aire (d'octaedres), aigua (icosaedres) i terra (conglomerat de cubs).

Prescindeixo d'analitzar els aspectes "científics" d'aquesta teoria atòmica dels elements per passar a examinar els conceptes epistemològics que hi són implicats. Es tracta, hem advertit, d'un "discurs versemblant", és a dir, d'un conjunt de proposicions racionals que no són ni induïdes dels fets ni deduïdes lògicament dels axiomes i teoremes precedentment exposats. Les úniques condicions que s'exigeixen al discurs versemblant són: que sigui lògicament coherent; que expliqui els fets. La teoria corpuscular aconsegueix la primera condició, car està formulada matemàticament. L'acompliment de la segona condició -l'adequació als fets empírics observats- és especificada per Plató en dos indrets diferents.

*26. Cal ara precisar un tema que abans hem exposat de manera poc clara. Semblava que els quatre gèneres (els elements) es derivaven els uns dels altres; doncs bé, es tractava d'una falsa aparença. En efecte, si bé és cert que els quatre gèneres neixen dels triangles que hem descrit, el cas és que tres gèneres es deriven d'una classe de triangles -el que té els costats desiguals- mentre el quart gènere està compost pel triangle isòsceles. Aleshores, no és possible que tots es dissolguin els uns en els altres i que molts de petits en facin un de gros, i viciversa; això només és possible en el cas de tres dels gèneres. En efecte, aquests tres provenen d'una sola classe de triangle, i aleshores, si els gèneres més voluminosos es desagreguen, donaran lloc a molts cossos petits formats a partir dels mateixos triangles, que es reconstruiran d'acord amb la figura del gènere convenient. I a la inversa... (54 b-d).*

La física arcaica, sobretot la jònica, fruïa en descriure les mútues transformacions dels quatre elements. Plató addueix un pretès fet d'observació: la terra no es transforma mai en cap dels altres tres, ni aquests tres en la terra. Aquest "fet" exigeix una teoria versemblant per a ser explicat. Aquesta teoria és posada per Timeu de manera hipotètica, sense cap pretensió de dervar-la lògicament del sistema axiomàtic ja establert. Té el rang de discurs versemblant, com la teoria astronòmica exposada al capítol de l'Ànima del Món. La teoria atòmica dels elements estableix que l'estructura última de la terra està composta de triangles rectangles isòsceles, mentre l'estructura última dels altres tres elements està composta de triangles rectangles escalens. Aquesta teoria estructural explica perquè la terra no és transformable en els altres tres elements, mentre aquests són convertibles entre ells.

Com ja sabem, els triangles isòsceles configuren cubs (passant per la configuració de quadrats), que són els

corpúscles elementals de la terra. Els triangles escalens (passant pels equilàters) configuren tetraedres, octaedres i icosaedres, que són els corpúscles elementals del foc, de l'aire i de l'aigua. Plató addueix pretesos fets d'observació que confirmen aquestes configuracions (55 d - 57 d), concloent amb aquesta cabdal admonició metodològica:

*27. D'ací que, quan aquests triangles es mesclen, tant entre ells com amb els altres, la varietat que en resulta és infinita. Això ho han d'observar els qui pretenen aduir un discurs versemblant en l'estudi de la naturalesa. (57 d).*

Plató és conscient del caràcter creatiu i hipotètic d'aquesta teoria corpuscular. Quan opta pel triangle rectangle com a figura fonamental, observa: *Si algú pot seleccionar i proposar una figura més bella per a la construcció dels elements, no el considerarem un enemic, ans un aliat (54 a)*. I quan ha acabat d'exposar la teoria, subratlla irònicament el seu caràcter d'invenció: *Ens prenem un descans i deixem estar els raonaments sobre els éssers eternals, posant-nos a considerar els discursos versemblants sobre el devenir; amb això ens atorguem un plaer sense preocupacions i practiquem en aquesta vida un joc moderat i prudent! (59 c-d)*.

El temor de l'anacronisme no ens ha de privar de constatar el caràcter modern d'aquesta visió del valor de les teories científiques. Per a Plató, com per a molts científics moderns: a) són creacions de la ment; b) pressuposen una sèrie d'axiomes metafísics sobre l'ordre del món; c) s'expressen amb formulacions matemàtiques; d) es justifiquen per la seva capacitat d'explicar els fets; e) són provisionals.

### **Resum i conclusions.**

El *Timeu* conté doctrines ontològiques, epistemològiques, antropològiques i ètiques. En les anàlisis d'aquest capítol teníem com a objectiu l'epistemologia, encara que el mode d'exposició del *Timeu* ha imposat un acostament a través de l'ontologia. Aquest resum, expressat en una terminologia filosòfica corrent, versarà únicament sobre la teoria de la ciència.

1. La ciència física pressuposa com a principis metafísics el bé, l'ésser i la causalitat.

2. La ciència física pressuposa la capacitat de la ment humana per captar d'alguna manera la realitat.

3. La ciència física postula un món ordenat. Aquesta ordenació és expressable en formulacions matemàtiques.

4. Els sistemes teòrics de les ciències físiques representen un àmbit intel·ligible intermediari entre les formes purament abstractes de la matemàtica i els fenòmens físics.

5. Cal distingir tres tipus de proposicions:

a) Els axiomes metafísics o metacientífics, considerats sempre veritaders.

b) Els teoremes lògicament derivats d'aquells axiomes.

c) Les proposicions hipotètiques o versemblants que configuren el sistema teòric destinat a explicar els fets empírics.

6. La ciència física posa teories que són discursos versemblants sobre l'univers; no pot expressar veritats absolutes sobre el món.

7. L'observació dels fets empírics és una part necessària de la investigació científica.

8. La ciència física presenta, en el *Timeu*, dues teories fonamentals: la dels moviments astronòmics i la de l'estructura dels elements. (15)

## CAPITOL VI

### VERS LA TEORIA CRITICA DE LES FORMES

La marxa per les tradicions més místiques del pitagorisme no havia impedit Plató d'aprofundir en les aportacions científiques dels pitagòrics d'Itàlia. La teoria del mètode científic exposada en el *Fedó* va representar un progrés definitiu en aquesta direcció. Quan Plató abandonà la teoria ingènua de les idees conservà i arrodoní la seva doctrina del mètode, que obria de bat a bat les portes de l'aplicació de les abstraccions matemàtiques a la realitat física sensible. La nova metodologia fou assajada en el *Timeu*, que representa per aquest motiu el primer intent vertaderament modern de bastir un model científic de l'univers.

La nova metodologia ensenyava a bastament com s'havien d'utilitzar els conceptes i les proposicions per tal de confegir sistemes coherents susceptibles de ser aplicats a la realitat empírica. Subsistia, tanmateix, el problema de l'anàlisi d'aquells conceptes en ells mateixos, independentment de llur utilització en un determinat sistema. Altrament dit, cal distingir la doctrina del mètode científic i la teoria del coneixement en general: l'anàlisi dels continguts mentals, de llur origen i de llur relació amb la realitat. Al capítol IV hem estudiat el primer intent platònic de donar resposta a aquests interrogants, la teoria de les idees que he qualificat d'ingènua o acrítica.

La teoria de les idees reposava sobre dos fonaments, l'un explícit, l'altre implícit. El fonament explícit era el joc de creences del pitagorisme místic entorn de l'ànima. El fonament implícit era la concepció ingènua del procés del coneixement humà que he denominat "analogia del reflex". Arran, probablement, del seu segon viatge a Sicília, Plató abandonà el seu invent i encetà una nova via de reflexió. Del seu festeig amb la mística pitagòrica no en va parlar gaire més; en particular, no considerà que calgués desinflar el concepte de reminiscència: simplement, deixà de parlar-ne. En canvi, hagué de lluitar amb els equívocs inherents a l'analogia del reflex. Els primers passos en la nova via, en efecte, es poden considerar com una laboriosa rectificació de la concepció ingènua del coneixement que havia presidit la seva anterior recerca.

La nova filosofia reposa sobre un aprofundiment en la concepció de l'ànima. L'ànima deixa de ser un receptor passiu d'objectes intelligibles independents d'ella, i passa a ser concebuda com un element actiu en la configuració de les idees. Això comporta l'abandonament de l'analogia del reflex. En endavant, al

costat del tema de "l'intelligible en el sensible" sorgirà el de "l'intelligible en l'ànima", arrossegant l'atenció dels esperits més penetrants de la comunitat filosòfica.

El resultat d'aquesta laboriosa reflexió fou una nova teoria de les idees que renunciava definitivament als caminadors irracionals i que acceptava sotmetre's a la crítica de la lògica i al contrast de les ciències empíriques.

Denominaré aquesta nova doctrina "teoria de les formes", no perquè pretengui introduir una diferència semàntica entre "idea" i "forma", sinó per simple comoditat terminològica. Per altra banda, penso que tota filosofia del coneixement és una teoria de les formes o de les idees, per més escarafalls que molts moderns facin a aquesta manera de parlar.

En els dos capítols següents estudiaré l'etapa crítica definitiva de Plató.

En el present capítol VI analitzaré el textos que escateixen sota el nou punt de vista la relació entre el sensible i l'intelligible.

Al capítol VII estudiaré el passatges que representen la culminació de la reflexió filosòfica de Plató: els que analitzen la relació de les idees entre elles. El resultat d'aquesta anàlisi serà el sistema lògic-metafísic que mereix amb tota propietat la designació de filosofia platònica.

Seguidament posaré de manifest l'aplicació del sistema a la teoria de les ciències físiques, una de les aportacions més consistents de Plató a la cultura occidental.

-----  
-----

## 1. La crítica de la teoria de les idees

### *Parmènides*, primera part

Al capítol biogràfic he tractat des d'un punt de vista històric el tema de l'abandonament per Plató de la teoria de les idees en la seva presentació acrítica. A les pàgines presents estudiaré el tema deslligat del seu context històric i sense tenir en compte la cronologia dels diàlegs.

El diàleg on irromp d'una manera vehement la crítica de la teoria de les idees és el *Parmènides*. No tots els autors estan d'acord que Plató ataqüi en el *Parmènides* la seva pròpia teoria. El intèrprets que refusen la mutació radical del pensament platònic sostenen que en aquest diàleg Plató denuncia i critica una certa deformació de la teoria, no la teoria mateixa. Per la meua part, crec que Plató realitza al *Parmènides* una audaç autocrítica



referida inconfundiblement a la teoria de les idees tal com ve formulada sobre tot en el *Fedó*. (1)

L'enquadrament dramàtic del diàleg serveix per introduir intuitivament els termes del problema. Dos dels actors del primer estrat dramàtic són els germans de Plató, Glaucó i Adimant. Aquests havien estat els interlocutors de Sòcrates a la *República*. Ara se'ls presenta, ja adults, cercant informació sobre una crítica de la teoria de les idees, crítica que Sòcrates havia acceptat, segons el *Parmènides*, quan era molt jove. Ara bé, a *República* no hi ha argumentació crítica directa contra la teoria de les idees, sinó simplement la proposició de noves línies de pensament. Sembla que Plató, al *Parmènides*, vulgui donar a entendre que Sòcrates, a *República*, ja tenia *in mente* aquesta crítica, però que els dos germans no ho van entendre bé, i anys més endavant van voler reconstruir l'itinerari espiritual de "Sòcrates" des de la teoria de les idees fins a la seva autocrítica.

L'altre personatge d'aquest estrat inicial és Cèfal. Aquest ve de Clazòmenes, que havia estat la pàtria d'Anaxàgoras. Recordem que la física d'Anaxàgoras va representar el punt culminant de la crisi de Sòcrates-Plató en el *Fedó*. El joc del *Parmènides* era, com estem veient, molt finament ajustat. Els oients estaven a l'aguait dels matissos d'aquella tragicomèdia on Plató es departia dels seus antics correligionaris, els "amics de les formes". Per als assidus de les sessions públiques de l'Acadèmia, doncs, el plantejament era ben clar: Plató es feia enrere i reprenia el camí just en el punt on "tornava d'Anaxàgoras" per iniciar la "segona navegació".

L'àrdua decisió de Plató de prendre les aigües de més amunt és palesada per l'elecció dels dos protagonistes filosòfics del diàleg, Zenó i Parmènides. Plató s'enfronta a dos pensadors que, en afirmar la impossibilitat lògica del coneixement científic, van llançar l'atac més mortífer contra la ciència pitagòrica. La reconstrucció de la teoria del coneixement havia de passar, doncs, forçosament per la refutació de l'eleatisme. Però calia abans que Plató es refutés a si mateix. Aquesta és la motivació de la primera part del *Parmènides* (127 d - 135 d).

En un primer moment, Sòcrates exposa l'argumentació de Zenó contra la multiplicitat d'una manera que aquest troba satisfactòria (*Parmènides* 127 e - 128 a). Aleshores li oposa la teoria de les idees en la formulació del *Fedó*, l'eix de la qual va acabar essent, com sabem, el concepte de "participació":

28. *SOCRATES. ¿No creus que hi ha una certa idea, en si i per si mateixa, de la "semblança", i que n'hi ha una altra que se li oposa: la de la "dissemblança", al mateix temps que d'aquestes dues idees participem tu i jo, com també totes aquelles coses que anomenem múltiples? ¿No creus alhora, que pel mateix fet i en*

*tant que hi participa, esdevé semblant allò que participa de la semblança, esdevé dissemblant allò que participa de la dissemblança i esdevé tant semblant com dissemblant allò que participa d'ambdues idees? I si totes les coses participen d'aquestes dues idees oposades ¿què hi ha de sorprenent en el fet que aquestes mateixes coses siguin alhora semblants i dissemblants entre si pel fet de participar d'ambdues idees? Car, si algú mostrés que els semblants en si mateixos esdevenen dissemblants i que els dissemblants esdevenen semblants, em penso que aixó seria certament prodigiós. Tanmateix, no em sembla gens extraordinari, Zenó, que les coses que participen tant dels uns com dels altres es manifestin afectades per ambdues idees, com tampoc si algú mostra que totes les coses són u pel fet de participar de l' "u", i que aquestes mateixes coses són múltiples pel fet de participar de la multiplicitat. (129 a-b). La teoria de les idees és exposada aquí amb la terminologia del Fedó i amb els seus mateixos arguments (vegeu Fedó 74 e;100 d; 102 b-e). L'exemple del concepte d'u, que no apareix al Fedó, és adduït per sortir a l'encontre de l'argumentació dels elèates sobre l'u i el múltiple. Sòcrates tracta la noció d'u com una altra idea qualsevol.*

El problema del coneixement es planteja aquí en la seva dimensió més elemental: la de la relació entre el sensible i l'intel·ligible. En efecte, mentre no s'ofereixin nocions clares respecte a aquest problema, és balder esforçar-se a escatir la naturalesa de les idees en si mateixes.

Observem, tanmateix, que Sòcrates no fa cap esment aquí d'una "separació" de les idees. Ja he fet notar que aquesta concepció no és essencial a la teoria, encara que el seu "compromís ontològic" l'arrossegues a acceptar-la d'alguna manera.

És la intervenció de Parmènides la que fa aflorar la perillosa concepció de la "separació":

*PARMENIDES. Però disgues-me: ¿és que tu mateix fas la distinció de la qual parles, separant (χωρίς) d'una banda les idees elles mateixes i, d'altra banda, les coses que participen d'aquestes idees? Alhora, ¿et sembla que existeix una "semblança" ella mateixa, separada de la semblança que nosaltres tenim, així com pel que fa a l'"u", als múltiples i a totes les altres coses que has sentit suara de Zenó? (130 a-b).*

En acceptar aquesta formulació (¿i com podria no fer-ho l'inventor de la reminiscència?) Sòcrates presenta el flanc més débil de la teoria, i és per aquí per on Parmènides conduirà l'atac. (2) Observem, tanmateix, que Parmènides no refusa en bloc la teoria de les idees, sinó una teoria de les idees separades i participades.

La renglera d'objeccions que Parménides posa a Sòcrates (131 a - 134 b) planteja més problemes d'ètica professional que d'interpretació. Les argumentacions no resisteixen una anàlisi lògica. Sovintegen els paranys retòrics propis dels diàlegs erístics, i Sòcrates hi fa front amb una flongesa ben allunyada de, per exemple, l'enginy del jove Teetet al diàleg que duu el seu nom. No és plausible pensar que Plató criticqués la seva primera teoria de les idees amb arguments expressats en aquests termes precisament. La tesi general, en canvi, és sòlida: la "separació" fa insostenible la teoria de les idees, i la "participació" no es explicable en el supòsit de la separació.

Totes les objeccions parteixen del concepte d'idea separada. Es tracta aleshores d'enfrontar aquesta idea amb diferents situacions per posar de manifest la seva íntima contradicció. L'estructura del bloc d'objeccions és la següent:

1. L'extensió de l'univers de les idees. (130 a - 131 a).
2. Crítica de la participació;
  - a) Les idees com un tot sobre les parts. (131 a - 132 a).
  - b) Les idees com un u sobre els molts. (132 a - 132 b).
  - c) Les idees com a conceptes de l'ànima. (132 b - 132 d)
3. La incognoscibilitat de les idees. (132 d - 135 a).
4. Crítica irònica. (135 a-c).

La funció assignada per Plató a aquesta crítica de la teoria de les idees es troba expressada en la conclusió irònica de Parménides:

*Tanmateix, aquestes són les dificultats, Sòcrates -va dir Parménides-, i encara moltes més, que les idees susciten necessàriament, si han d'existir realment idees dels éssers i si cal definir cada idea com una cosa en si. Per això, el qui ens escolti restarà perplex i objectarà que aquestes idees no existeixen o bé que, si existeixen, han de ser necessàriament incognoscibles a la naturalesa humana. Alhora, en dir això li semblarà que diu alguna cosa i, tal com ja hem dit, serà extraordinàriament difícil fer-li canviar de convicció. Només un home molt ben dotat per la naturalesa seria capaç de comprendre que existeix en cada realitat un gènere, una essència en si i per si mateixa. D'altra banda, encara seria més admirable aquell qui, havent descobert tot això, fos capaç d'ensenyar un altre a distingir acuradament totes aquestes coses. (135 a-b).*

Les posicions han quedat ara ben clares. El personatge Parménides, parlant en nom del nou Plató que ara es presenta, afirma sense embuts la necessitat d'una teoria de les formes per explicar la realitat sensible, que és el problema que aquí es

plantejava. Però aquestes formes no seran mai les que Plató pretengué introduir amb la seva teoria de les idees. Aquestes idees, si fossin quelcom, serien totalment incomprendibles per a l'home. Les formes que explicaran la realitat són intel·ligibles relacionals, i el lloc de la seva manifestació conceptual és la proposició, com establirà la dialèctica de la segona part del *Parmènides*. Altrament dit, la verdadera participació és la de les idees entre elles. Aleshores, llur relació amb el sensible deixa de ser un problema i pot ser explicada àdhuc en termes de participació. És aquesta segona part, doncs, la que aportarà la crítica definitiva de les idees separades, immutables i absolutes del primer període de la filosofia platònica. Atenent a la distribució sistemàtica del tractament, estudiaré aquest tema al capítol VII.

## 2. Crítica de les formes qualitatives *Teetet*, primera part

Calia començar de nou. El programa del *Parmènides* invitava a reconstruir la teoria de les formes. Calia retornar al punt de partença, i examinar amb rigorós esperit crític el problema inicial de tota reflexió sobre el coneixement: la relació entre els particulars sensibles i les formes intel·ligibles.

El fracàs d'aquesta temptativa deixaria el coneixement científic encadenat al món de les percepcions sensibles, barrant tot accés legítim a un sistema de conceptes veritaders sobre la realitat. Aquesta amenaça pren cos en un dels diàlegs més combatius de Plató, el *Teetet*. En aquesta peça cabdal de l'epistemologia grega, Plató presenta amb agudesia les pretensions d'una ciència que ara en diríem positivista, encarnant-les en l'ensenyament d'un dels sofistes que més respectava, Protàgoras.

La força dramàtica de la primera part del *Teetet*, on s'exposa el relativisme científic de Protàgoras, és que l'extraordinari pes dels arguments adduïts en favor de la tesi relativista impeleixen el lector -i hom diria que al mateix autor- a donar-la per vàlida. Examinem, per adonar-nos-en, el tractament que fa Plató d'un dels termes usuals de la física jònica, el "fred".

**29. SOCRATES.** *¿No és veritat que a vegades el mateix buf d'aire fa tremolar de fred l'un de nosaltres, mentre que l'altre no, l'un el calma, mentre que l'altre el torna violent?*

**TEETET.** *És molt cert.*

**SOCRATES.** *¿Què serà, doncs, aleshores l'aire per si mateix? ¿Direm que és fred o que no és fred? ¿O bé donarem la raó a Protàgoras, en el sentit que és fred per a aquell qui tremola de fred, mentre que no ho és per a l'altre?*

**TEETET.** *És probable.*

*SOCRATES. ¿No és així com apareix a cadascú?*

*TEETET. Sí.*

*SOCRATES. Però aquest "apareix" és el fet de ser sentit, no?*

*TEETET. Ho és, en efecte.*

*SOCRATES. Per consegüent, aparença i sensació són la mateixa cosa, tant en els casos de la calor com en tots els casos similars, car tal com cadascú sent les coses, d'aquesta manera també corren el risc de ser per a cadascú. (152 b-c).*

La conclusió de Protàgoras és indefugible. Efectivament, la noció de "fred" només té sentit en relació a un percipient. No és possible atribuir-li cap valor absolut. Ara bé, fred i calent, subtil i dens, ràpid i lent... són termes essencials de la física antiga, i en particular de la jònica. El passatge del *Teetet* que acabem de llegir no ha versat, doncs, sobre un exemple banal, sinó sobre un concepte cabdal de la ciència de l'època. (4) La crítica de Protàgoras havia relativitzat, doncs, les bases mateixes de la física contemporània.

Però Plató furga més encara en la ferida oberta al coneixement científic. No oblidem que havia estat deixeble d'un heraclitià i que, segons Aristòtil, no abandonà mai del tot les posicions del mestre d'Efes. (5) Enllaçant el relativisme protagòric amb el tema del flux de la realitat, arriba a proposar una subtilíssima teoria del coneixement sensible.

*30. SOCRATES. Però hi ha individus molt més subtils, els misteris dels quals ara t'explicaré. El principi del qual provenen totes les coses que hem dit suara és, segons ells, que el tot és moviment i no és res més que això, i aquest moviment té dues formes, cada una en una munió sense límit: una d'aquestes formes té la potència de fer, mentre que l'altra té la potència de patir. De la reunió i de la fricció d'aquestes formes, l'una amb l'altra, es generen fills en una munió sense límits, uns fills bessons: l'un és la cosa sensible, mentre que l'altre és la sensació, la qual sempre es manifesta i es genera juntament amb la cosa sensible . (156 a-b).*

El concepte que fa la funció de substrat és aquí el moviment: tot l'univers físic es troba en continu flux. La filosofia subtil aquí descrita proposa dues "formes" per reduir aquest flux: una forma activa i una forma passiva. La metàfora emprada per explicar llur operació és l'encontre sexual generatiu. L'element actiu fa de pare, el passiu de mare. De llur unió en neixen una parella de noves nocions. Aquestes noves nocions són la cosa sensible i la sensació, conceptes introduïts com a estrictament correlatius. Plató explicarà amb un exemple la interacció d'aquests quatre conceptes:

*Per consegüent, quan l'ull i qualsevol altra cosa apropiada a ell generen per llur contacte la blancor i la sensació que li és connatural -unes coses que no s'haurien pas produït si cada una d'elles s'hagués dirigit a una cosa diferent- , aleshores, en l'espai intermedi, la visió és portada als ulls i la blancor és portada a allò que engendra conjuntament el color, de manera que l'ull esdevé omplert de visió, hi veu aleshores, i esdevé, no pas blancor, sinó ull que hi veu. Al seu torn, el seu consort en aquesta generació del color s'ha omplert de blanc i esdevé, no pas blancor, sinó quelcom de blanc. (156 d-e).*

Identifiquem d'antuvi els personatges d'aquest sainet matrimonial:

*L'ull* : l'element passiu, la mare.

*Qualsevol altra cosa apropiada a ell* : l'element actiu, el pare.

*La blancor* : un dels fills bessons, relacionat amb el pare.

*La sensació que li és connatural* : l'altre fill bessó, relacionat amb la mare.

*L'espai intermedi* : on tenen lloc les relacions incestuoses entre pare i mare i els seus fills.

L'acció es desenrotlla de la següent manera: l'ull i l'objecte apropiat de l'ull (una cosa lluminosa, no certament un so) copulen i generen la blancor (relacionada amb l'element actiu) i la sensació (relacionada amb l'element passiu). Aleshores, aquests fills s'uneixen amb els seus progenitors. La sensació de visió s'uneix amb l'ull, i aquest ull passa a ser ull vident. La blancor s'uneix amb l'objecte actiu, i aquest passa a ser objecte blanc.

Copsem ara la tremenda força d'aquesta doctrina. L'eix "ull-visió" respon a un concepció gairebé de sentit comú: l'ull no és vident fins que no té visió. Ara, l'obvietat d'aquesta constatació és aplicada a l'altra eix, "objecte - blancor", que és estrictament correlatiu del primer, donant per resultat una constatació que no té res d'òbvia: l'objecte no esdevé blanc fins que, en el context de l'ull que té visió, rep la blancor. Altrament dit: cap objecte no és blanc si no hi ha un ull que el vegi com a tal. Les qualitats dels objectes físics són un mer resultat de les operacions de la sensibilitat . Alhora, aquestes operacions no es desencadenen si no hi ha l'acció per part de l'objecte físic extern. Sensació i cosa percebuda existeixen només com a correlatius. Aquestes correlacions es poden expressar en forma de proporció:

visio	blancor
-----	-----
::	::
ull vident	objecte blanc

Plató treu les conseqüències d'aquesta tesi:

*De la mateixa manera s'esdevé pel que fa a les altres coses: pel que fa a allò que és sec, allò que és calent i tota la resta, de manera que de tot això hem de pensar de la mateixa manera. Res no és en si ni per si, tal com ho dèiem no fa gaire, i tot rep per aproximació mútua, a partir del moviment, el fet d'esdevenir i la seva diversitat, per tal com aquesta qualitat tant d'agent com de pacient no podria pensar-se, tal com ens diuen, com a fixa en l'un o en l'altre. En efecte, res no és agent abans que hagi vingut a unir-se amb el pacient, com tampoc res no és pacient abans que hagi vingut a unir-se a l'agent: allò que és agent en una certa unió, en produir-se un altre encontre es manifesta clarament com a pacient. De totes aquestes coses resulta, tal com hem dit al principi, que res no és una cosa en si i per si, sinó que sempre esdevé. Cal suprimir el terme d'ésser, encara que moltes vegades i ara mateix ens l'imposin el costum i la manca de coneixement científic. Si la parla ha de ser de savis, no convé pas d'admetre que una cosa és: ni algú, ni jo, ni això, ni allò, ni convé d'emprar cap altre nom que fixi, sinó que expressarem la realitat parlant d'allò que esdevé, es fa, es destrueix o es converteix en una altra cosa, perquè qualsevol expressió que fixi serà fàcil de contradir. Cal, doncs, seguir aquesta norma, tant quan es parla d'una sola cosa com de moltes coses aplegades, posem per exemple l'agregat que es diu home, o es diu pedra, o es diu cada un dels animals, o es diu d'una forma determinada. (156 e - 157 c).*

La relativització ha assolit àdhuc les formes amb les que preteníem reduir el flux sensible: l'acció i la passió. Aquestes formes no tenen altra entitat que la seva estricta correlació, determinada pel moviment incessant del flux. Aquest és, en darrer terme, l'única realitat existent. Totes les altres coses només són "agregats" que es fan i es desfan al ritme de les unions ocasionals de les dues formes correlatives. Res no és, tot flueix. No hi ha lloc per una ciència que pretengui fixar formes universals i immutables.

L'enginy i la precisió amb què Plató ha exposat la tesi heraclitiana radical inviten a sospitar que l'autor hi simpatitza més del que vol reconèixer. Ja hem recordat l'opinió d'Aristòtil sobre la persistència del biaix heraclitià en Plató. Ara bé, el Sòcrates platònic ha adoptat en el *Teetet* el rol del contradictor de Protàgoras i dels seus aliats heraclitians. Això es fa palès al mateix diàleg, 181 a -183 c, on Sòcrates discuteix amb Teodor per refutar la tesi heraclitiana radical. L'argument general és el següent: si la tesi heraclitiana és certa, aleshores és impossible tota mena de ciència, inclosa la ciència basada en la sensació (cf 182 e). Tanmateix, aquesta argumentació amaga una ambigüetat. Mirem de discernir-la.

Al llarg de tota la conversa amb Teetet sobre la definició de la ciència com a basada en (no identificada amb ) la sensació, els exemples han versat sempre sobre determinacions qualitatives, mai sobre determinacions quantitatives. Els casos examinats es referien a les sòlites parelles de contraris de la física antiga: calent i fred, rar i dens, etc. L'exemple utilitzat en el text sobre el flux és el d'un color, el blanc. Plató resumeix la posició heraclitiana amb aquestes paraules clarificadorres:

**31. SOCRATES.** *Examina, doncs, amb mi allò que diuen: de la calor, de la blancor o de qualsevol altra cosa d'aquestes; hem dit que ells explicaven llur generació de la següent manera: translació de cada una d'elles juntament amb la sensació que es produeix al mig de l'agent i del pacient, de manera que el pacient esdevé ésser que sent i no pas sensació, mentre que l'agent esdevé quelcom de qualificat i no pas qualitat ( ποιότης ). Tal vegada et faci l'efecte que aquesta "qualitat" és un nom insòlit, al mateix temps que en general mai no l'has sentit dir . (182 a).*

El terme abstracte ποιότης, qualitat, apareix aquí per primera vegada en la història del pensament occidental; Plató, com es veu pel context, és ben conscient de la seva novetat. Fins ara, les determinacions dels cossos havien rebut les designacions de dynamis, de pathos o, més rarament, de ποιόν. En aquest moment cabdal, Plató introdueix un terme tècnic definitiu per distingir les propietats de les coses en tant que determinants de llur substància i les propietats relacionals, particularment les quantitatives *stricto sensu*, és a dir, les que s'expressen numèricament. El flux heraclitià, el moviment incessant, afecta a les qualitats. Plató sap ja que hi ha determinacions que s'escapen del flux, que l'aturen: les determinacions quantitatives; però pensa que encara no és el moment de parlar-ne, o potser no sap encara com fer-ho. En això rau l'ambigüetat de l'argumentació contra els heraclitians. Plató pensa que la posició heraclitiana és vàlida respecte a l'àmbit de les formes qualitatives. No hi pot haver una ciència d'aquestes formes. La verdadera ciència es construirà sobre la base de les formes quantitatives. Aquesta tesi serà exposada amb tota claredat al *Fileb* (24 b-d; text n. ). Al *Teetet* no és ni tan sols insinuada, posat el caràcter didàctic i propedèutic del diàleg amb el jove matemàtic.

Ara ja és possible plantejar amb claredat el problema de la relació entre el particular sensible i la forma intelligible. Tot un possible àmbit de "formes" ha quedat exclòs del coneixement científic: les qualitats dels cossos físics. Respecte a aquestes qualitats s'arribarà a admetre un mode imperfecte de coneixement, l'opinió. Però les úniques formes que hauran de ser considerades en



la perspectiva de la ciència són les formes quantitatives, car només elles "aturen el flux".

El programa de la reflexió platònica, doncs, es descabdellarà en endavant a l'entorn de dos grans temes; a) Epistemologia: les formes matemàtiques que constitueixen la racionalitat de l'univers físic; b) Lògica metafísica: la relació de les formes entre elles.

En quant a les "formes" qualitatives dels sensibles particulars, la crítica del *Parmènides* ha posat de manifest que la "teoria de les idees" no les explica de cap manera, mentre el *Teetet* ha declarat amb tota cruesa que aquesta mena de formes són arrossegades pel flux universal, raó per la qual no poden ser objecte de coneixement científic.

### *Nova perspectiva sobre l'ànima.*

Tot i arriscant-me que se'm titlli de disc ratllat, insistiré en la importància de la mediació de l'ànima com a agent cognoscitiu en la filosofia de Plató. L'home té una ment, i aquesta ment està dins d'una ànima, i aquesta ànima està dins d'un cos, diu el *Timeu* (30 b). Una teoria completa del coneixement humà ha de tenir en compte aquest encavallament d'entitats en l'antropologia platònica.

La teoria ingènua de les idees havia pretès fonamentar-se en una dislocació antropològica, introduint el concepte d'una ànima "no dins del cos", una ànima preexistent coneixedora dels intelligibles purs. Seguidament, aquesta ànima venia entaforada dins d'un cos, respecte del qual romanien en juxtaposició.

La nova teoria de les formes havia de revisar aquesta concepció mítica, proposant una doctrina de l'ànima cognoscitiva independent de les figuracions òrfico-pitagòriques. Aquesta nova doctrina psicològica apareix al *Teetet* i a *República*, per passar després a segon terme en els diàlegs lògico-metafísics. És a dir, en escatir les relacions entre sensible i intelligible, Plató considera imprescindible tractar la mediació de l'ànima.

El *Teetet* aborda el tema en connexió amb el refús de la concepció de la ciència com a coneixement basat en la sensació. L'ànima apareix en el context d'una anàlisi psicològica del coneixement:

**32. SOCRATES.** *¿Voldràs aleshores admetre que el que percep mitjançant una facultat t'és impossible de percebre-ho mitjançant una altra, en el sentit, per exemple, que el que percep mitjançant l'oïda no pots percebre-ho mitjançant la vista o el que percep mitjançant la vista no pots percebre-ho mitjançant l'oïda?*  
**TEETET.** *¿De quina manera no puc voler-ho?*

*SOCRATES. Per consegüent, si penses una cosa comuna a ambdues percepcions, no és possible que l'hagis percebuda ni mitjançant l'un d'aquests òrgans ni mitjançant l'altre. (184 e - 185a).*

El primer grau de l'argument fa referència a les percepcions comunes que apleguen sensacions diverses, que no són explicables per la "facultat" ( δύναμις ) pròpia de cada sentit. Es tracta de sensacions elementals, que postularien a tot estirar un "sensus communis". Nogensmenys, aquesta primera constatació afebleix considerablement la posició dels qui pretenen basar la ciència precisament en les sensacions.

Però Plató fa intervenir ràpidament nocions comunes que ja no poden ser degudes a un simple "sensus communis". Es tracta de nocions summament abstractes, com "ésser", "mateix", "altre", "semblança", "dissemblança", és a dir, els predicats més genèrics que seran analitzats en els diàlegs del període crític. ¿Quina és la "facultat" que copsa aquests conceptes?

*TEETET. Tanmateix, per déu, Sòcrates, no sabia què dir, llevat que em sembla que s'hauria de començar dient que no existeix un òrgan propi d'aquestes coses, tal com s'esdevé amb els sensibles, ans em fa l'efecte que és la mateixa ànima la que examina per si mateixa en totes les coses aquests comuns ( κοινὰ ).(185 d-e).*

*TEETET. Em sembla que l'ànima observa l'esser d'aquestes coses, sobretot en llurs relacions, analitzant en si mateixa el passat, el present i el futur . (186 a-b). (6)*

Al llindar de la seva nova etapa reflexiva, Plató vol fer palès amb tota cura quins són els ingredients de l'etapa anterior que no han deperit en el naufragi de la teoria de les idees. Aquests ingredients són l'ànima com a subjecte cognoscent i els intelligibles purs. Però llur noció ha canviat. L'ànima ja no es presentada com a preexistent ni com a simple contempladora fora del cos d'uns objectes intelligibles exteriors a ella. Aquests intelligibles no són descrits com entitats subsistents i d'alguna manera separades. Ànima cognoscent i intelligibles es mostren com nocions correlacionades.

Els textos esmentats no avalen una interpretació purament abstractiva del procés de formació dels conceptes comuns. Hi ha, certament, un moment d'abstracció, descrita en termes psicològics. Però el producte final no és abs-tret de les percepcions, sinó que és el resultat d'una acció específica de l'ànima. El darrer dels textos citats insinua àdhuc un matís molt important: l'activitat de

l'ànima *en si mateixa* consisteix *sobretot* en establir relacions, i no qualsevol mena de relacions, sino relacions en el temps. L'ànima no té continguts propis. Rep les dades de la percepció i les organitza i les explica per mitjà d'un sistema de relacions que constitueix la seva essència com a entitat cognoscent. Aquesta concepció, que ja no té res a veure amb la teoria ingènua de les idees, es fa explícita a *República*.

### 3. L'ontologia de les formes *República V i VI*

En diferents indrets d'aquest assaig hem topat amb el que he denominat "compromís ontològic", la necessitat que té tot filòsof de projectar d'alguna manera en la realitat les creacions intel·ligibles de la seva ment, excogitades precisament per furnir una explicació racional de la realitat. En aquest apartat estudiarem els passatges de *República* on Plató s'enfronta definitivament amb aquest constrenyiment de la pensa humana i defineix els conceptes de coneixement, d'opinió i de llurs respectius objectes.

La *República* és un diàleg destinat a establir les doctrines ètiques, polítiques i educatives de Plató i de l'Acadèmia. Els seus destinataris són oients indubtablement aliens a la institució. D'ací el caràcter fugisser i incoatiu dels grans temes filosòfics que hi són tractats. D'ací també el tarannà dogmàtic i sentencios de les seves afirmacions. Els termes de veritat i d'ésser hi són emprats amb contundència. Plató vol deixar ben clar que el que diu no té volta de full. Si cal, farà recurs a "nobles mentides" (cf 331 d; 382 c; 414 b-c) per guanyar-se l'assentiment del poble.

La teoria del coneixement que fonamenta les tesis de *República* no és ja la teoria ingènua de les idees. Ben cert que la noció de reminiscència i tota l'altra parafernàlia mítica hagués estat extraordinàriament còmoda de cara a la confecció de nobles mentides metafísiques. Però a aquest diàleg Plató ja ha abandonat definitivament aquella teoria. No posseeix, tanmateix, encara, una teoria crítica definitiva del coneixement. *República* és, doncs, un diàleg anfibi en el que, arran d'un rigorós programa de formació de la ment del filòsof governant, Plató analitza un cert nombre de temes de la ciència cognitiva, sense ànim sistematitzador. Ens adaptarem, doncs, a aquestes característiques del diàleg i analitzarem alguns passatges particularment importants, deixant-ne la integració sistemàtica per al capítol següent.

El primer passatge correspon al llibre V, on Plató descriu la figura del filòsof governant de la seva república. Caldrà esperar, doncs, un cert dogmatisme en l'expressió, propi d'un diàleg eminentment adreçat al gran públic.

**33. (SOCRATES)** *Posat que el bell és el contrari del lleig, són dos.*

- *¿Com no?*

- *I si són dos, cadascun és u (ἐν).*

- *També.*

- *Aleshores, caldrà dir el mateix respecte al just i a l'injust, i respecte al bo i al dolent, i respecte a totes les idees; és a dir, que cadascuna és una, però que en virtut de la seva comunicació (κοινωνία) amb les accions, amb els cossos i entre elles mateixes, apareixen per tot arreu i cadascuna sembla múltiple. ( V 476 a).*

El concepte bàsic a partir del qual ha d'operar la reflexió filosòfica sobre la realitat és el de la unitat, l'u, τὸ ἐν. Al *Teetet* ja s'adverteix que *si no hi ha res que sigui u en si i per si, no hi ha res que es pugui denominar ni qualificar rectament*. (152 d). La recta teoria del coneixement vol qualificar i denominar objectivament; aleshores ha de començar establint la unitat dels seus objectes.

Ara bé, si s'estableix una unitat immutable i incomunicable, es fa impossible tot coneixement, com demostra el *Parmènides* a la seva primera part. En el text que comentem, les idees, tot i ser unes, es comuniquen, tant verticalment (amb les accions i amb els cossos) com horitzontalment (entre elles). Més endavant veurem que el *locus* lògic on les idees s'intercomuniquen és l' enunciat (*Parmènides* II part); per ara basta establir la seva essencial mobilitat i la seva essencial comunicabilitat.

*¿Que te'n sembla? El qui, al contrari d'aquests (dels qui somnien), reconeix que hi ha quelcom bell ell mateix i és capaç de percebre alhora aquest bell i les coses que en participen, sense, però, confondre les coses participants amb el bell, ni aquest amb les coses participants, ¿et sembla que la seva vida és vigília o somni?*

- *Vigília, i de la bona. (476 c-d).*

Plató recupera per a la seva teoria crítica de les formes el terme de "participació", tan malmenat al *Parmènides*. Recordem, però, que l'objecte de l'atac no era allí la participació en si mateixa, sinó la participació en les idees separades. Unes idees no separades, és a dir, concebudes com a mutables i comunicables,

poden ser participades sense caure en les contradiccions denunciades al *Parmènides* .

*Respon: el qui coneix, ¿coneix quelcom o no res?*

- *Contestaré que coneix quelcom.*

- *¿Quelcom que existeix o que no existeix?*

- *Que existeix. ¿Com es podria conèixer allò que no existeix?*

- *Donem, doncs, per suficientment escatit, per més casos que examinem, que allò que existeix absolutament es absolutament cognoscible ( τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν ) i que el que de cap manera no existeix no pot ser conegut de cap manera .*

- *Del tot suficientment.*

- *Deixem-ho així. Però si succeís que quelcom fos de tal manera que existís i alhora no existís, ¿no ocuparia un lloc intermig entre el pur ésser i el no-ésser absolut?*

- *Un lloc intermig.*

- *Per tant, si el coneixement es refereix a l'ésser, i aleshores la ignorància es refereix necessàriament al no-ésser, caldrà cercar per a aquest intermig quelcom d'intermig entre la ignorància i la ciència, si és que pot haver-hi quelcom per l'estil. ( 476 e - 477b).*

A primera vista, aquest passatge afavoriria una interpretació realista de l'ontologia de Plató: independentment de la ment humana existeixen éssers en modes perfectes.

Tanmateix, aquesta interpretació fóra incoherent amb la totalitat de les expressions del passatge. En efecte, l'afirmació de l'existència de l'objecte del coneixement és només un pas vers la sentència definitiva que diu que *allò que existeix absolutament és absolutament cognoscible* (477 a). L'ésser (l'existent) del que es parla aquí no és una realitat exterior o independent de la ment, sinó l'objecte del coneixement.

Coneixement i ésser són declarats estrictament correlatius. No, però, identificats, o diferenciats d'una manera merament accidental. L'ésser té una existència pròpia, com la té l'acte del coneixement. L'un i l'altre pertanyen al mateix ordre d'existència, existeixen com a correlatius, no existeixen fora de la seva correlació.

Aquest text expressa el que he denominat el compromís ontològic mínim de Plató. La ment humana, quan reverteix sobre si mateixa per esbrinar el mode del seu coneixement, no pot deixar de posar l'objecte conegut com a existent d'alguna manera. Aleshores pot deixar-se arrossegar per la illusió que l'objecte existeix realment d'aquella manera. Però si persisteix en la seva anàlisi, trobarà que l'objecte té realitat en quant a conegut. Sobre altres

modes d'existir de l'objecte no pot pronunciar-se, car per definició escapen del seu coneixement.

Aquestes constatacions ens duen a una revisió del concepte d'ésser en els textos platònics del període crític.

Ja he fet notar, arran del primer text citat (*República* 476 a), que el concepte fonamental d'aquesta recerca metafísica era el de la unitat. Els termes d'ésser i de no-esser son subsidiaris d'aquell terme fonamental. Un objecte "absolutament existent" és un objecte perfectament u, és a dir, perfectament determinat. Al contrari, *el no-ésser no és quelcom u, ans se'n diria exactament no-res* (o no-u). (478 b 12). (7)

Aquesta concepció de l'ésser en funció de la unitat, i d'aquesta en funció del coneixement, permet restablir la vertadera correlació en aquest àmbit, que no és la d'ésser i no-ésser, sino la d'ésser perfecte i ésser imperfecte. L'ésser perfecte o absolut és l'ésser permanent, no sotmés al flux de les mutacions; l'ésser imperfecte és l'ésser canviant, sotmès a la gènesi, al flux de les mutacions. Aquesta correlació és establerta clarament al *Timeu*:

*A parer meu, primer de tot cal establir les següents diferències: ¿Què és allò que és sempre i no té generació, i què és allò que esdevé sempre i mai no és? L'un pot ser copsat per la intelligència amb raonament, car és constantment el mateix; l'altre pot ser copsat per l'opinió amb percepció sensible sense racionalitat, essent opinable.* (27 d- 28 a).

Els correlats filosòfics, doncs, no són ésser i no-ésser -els correlats d'una ontologia inútil- sino "ésser sempre" i "esdevenir sempre". El pes conceptual descansa sobre aquest "sempre". Plató contraposa la realitat permanent a la realitat en flux. Aquestes dues maneres de ser no tenen altra definició que la seva referència al coneixement: l'ésser permanent és conegut per la intelligència, l'ésser en flux és copsat per l'opinió.

En el passatge de *República*, l'opinió ocupa el mateix lloc funcional que al *Timeu*. La contraposició entre ésser i no-ésser no té cap significació en l'àmbit d'una teoria del coneixement. En tot cas, es tractaria d'una contraposició prèvia, per definir el que és coneixement i el que no ho és. Però una volta posats en el terreny del coneixement, la correlació significativa és la que funda ontològicament la diversitat de la ciència i de l'opinió. Aleshores, en el llenguatge imposat pel compromís ontològic, direm que a la ciència li correspon l'ésser, i a l'opinió una entitat entremig de l'ésser i del no ésser. Desde el punt de vista estrictament ontològic, aquest "ésser- i - no -ésser" és una brutal contradicció. Però si l'interpretem en el sentit del *Timeu*, com referit a la

realitat en flux contraposada a la realitat permanent, aleshores l'expressió rep tot el seu sentit.

L'estatut de l'opinió queda definitivament aclarit si enllacem el concepte d'ésser com a ésser permanent amb el concepte d'ésser com a u. Així com, dèiem, l'ésser absolut és el que està perfectament determinat, el que és una unitat perfecta, l'esser imperfecte és el que està imperfectament determinat, el que no presenta una completa unitat. Aleshores, existir en perfectes modes de ser vol dir estar perfectament determinat en l'àmbit cognoscitiu; existir imperfectament vol dir ser deficientment determinat en l'àmbit cognoscitiu. L'ontologia ha estat definida per la gnoseologia.

Aquestes precisions respecte al "compromís ontològic" alleugereixen la reflexió sobre la teoria de les formes, permetent-li l'accés a les comoditats del llenguatge del realisme ontològic. Escatit doncs, ja, l'ésser de les idees, passem a esbrinar el seu caràcter pròpiament gnoseològic.

Dos dels textos que ja hem citat ens forniran el punt de partença de la resposta.

*TEETET. Em sembla que l'ànima observa l'ésser d'aquestes coses, sobretot en llurs relacions, analitzant en si mateixa el passat, el present i el futur . (Teetet 186 a-b). (4)*

*- Aleshores, caldrà dir el mateix respecte al just i a l'injust, i respecte al bo i al dolent, i respecte a totes les idees; és a dir, que cadascuna és una, però que en virtut de la seva comunicació (κοινωνία) amb les accions, amb els cossos i entre elles mateixes, apareixen per tot arreu i cadascuna sembla múltiple. (República V 476 a).*

Segons aquests textos, el mode essencial de les idees és la relació: "llurs relacions" (*Teetet* ); "la seva comunicació... entre elles mateixes" (*República* ). Una idea només pot ser definida per la contrastació amb altres idees. Si es tracta d'una idea perfecta i no d'una mera opinió, el conjunt de contrast ha d'ésser un sistema clarament articulat. En el cas que es tracti d'una idea absolutament primordial (que per comoditat voldria denominar "transcendental" en el sentit escolàstic) el sistema es redueix a una simple correlació. Un exemple del primer cas fóra la idea de justícia: només es pot definir en el context d'un sistema total de les virtuts. Un exemple del segon cas fóra el concepte d'identitat: només pot ser comprés en correlació amb el de diferència.

Més endavant veurem com per Plató les idees perfectes es redueixen exclusivament a relacions, radicalment diferents de les

abstraccions amb pretensions absolutes. Per ara acontemtem-nos amb el simple esment d'aquesta doctrina per tal de poder plantejar un interrogant indefugible en tota teoria del coneixement: ¿Cóm s'estableix la connexió entre els sistemes de relacions que constitueixen les idees i la realitat objectiva? Dit en termes moderns: ¿Quins són els criteris generals de justificació objectiva dels sistemes d'idees?

L'epistemologia contemporània contempla només la justificació "des de baix", és a dir, des de les constatacions empíriques, observacionals o experimentals. Respecte al vector "de dalt", es contenta amb la coherència lògica del sistema.

Plató no considera suficient la coherència lògica de les idees, sinó que aspira a llur fonamentació i a llur garantia de veritat (no únicament de validesa) "per dalt", és a dir, des de l'àmbit intel·ligible. Plató sosté que certs sistemes ideals presenten una "marca" de veritat, i d'altres no. Aquest criteri últim, per ser-ho vertaderament, no pot ser ja relacional, que és tant com dir que no pot ser una idea. Aquest criteri últim ha de ser un valor absolut i incondicionat. Plató l'identifica amb al Bé.

Malgrat la seva evident importància, la noció de Bé rep un tractament molt migrat als diàlegs de Plató. La tradició sobre els "agrapha dogmata" diu, en canvi, que el tema del Bé, juntament amb el del seu concepte associat, l'U, era amplament tractat en el si de l'Acadèmia.

El passatge clàssic sobre aquest tema és *República* VI 506 c - 509 d. Sòcrates, interpellat sobre el Bé, respon evasivament i ofereix un tractament metafòric: parlar del sol (506 d-c).

A tall de preparació de la metàfora, Sòcrates fa observar com, a diferència dels altres sentits (?), la visió exigeix un medi de difusió, que és la llum (507 d-e). Explicats els termes, es passa a l'allegoria:

**34.** *És clar, doncs, que és a ell (al sol) a qui jo denomino com el plançó del bé, engendrat pel bé a sa semblança. Allò que el bé és en l'àmbit intel·ligible en relació a la intel·ligència i als intel·ligibles, ho és el sol en l'àmbit visible en relació a la vista i als objectes visibles . (508 b-c).*

*Allò que comunica la veritat als objectes del coneixement i que atorga al subjecte cognoscent la seva facultat, és la idea del bé -cal que ho reconeixis. Posat que ella és la causa del coneixement i de la veritat, pots concebre-la, certament, com una cosa coneguda; tanmateix, per més belles que siguin el coneixement i la veritat, encertaràs pensant que allò és quelcom diferent i encara més bell. I així com en el món d'aquí és raonable creure que la llum i la vista posseïxen una mena de figura solar però de cap*



*manera s'identifiquen amb el sol, de la mateixa manera en el món d'allí es pot pensar que el coneixement i la veritat posseixen una figura de bé, però fóra fals pensar que són el bé. Cal, efectivament, atribuir més gran noblesa a la natura del bé . (508 e - 509 a).*

El subjecte cognoscent, l'ànima, s'assimila a l'ull; l'objecte intel·ligible, a un objecte visible; el bé, al sol; el coneixement i la veritat, a la llum. Aleshores, apar clarament que coneixement i veritat no són la causa última de la captació dels intel·ligibles, sinó el medi actiu de la seva captació. La causa última és el bé.

L'allegoria és molt ben treballada. Ningú no pensa que la llum sigui un pur medi inactiu. La llum és un vertader agent, que illumina l'objecte i el fa visible. Ara bé, sempre és la llum del sol. En la metàfora interpretada, això significa que coneixement i veritat són factors actius en la captació dels objectes intel·ligibles, i en un cert sentit se'ls pot designar causa de la intel·lecció. Però ells mateixos reben la seva eficàcia del bé.

L'allegoria profunditza més encara:

*Concediràs, crec, que el sol dóna a les coses visibles no solament l'aptitud per ésser vistes, sinó també la generació, la creixença i el nodriment, sense ser ell mateix generació.*

*¿Com ho seria?*

*Concediràs també que els objectes intel·ligibles no solament reben del bé el fet de ser coneguts, sinó que reben d'ell l'esser i l'essència; i no és que el bé sigui una essència, ans està més enllà encara de l'essència*

*(ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ) en dignitat i en poder . (509 b).*

El bé actua tant sobre la potència cognoscitiva del subjecte com sobre l'objecte intel·ligible. La recerca filosòfica crítica havia permès, fins ara, definir el subjecte, l'objecte i llurs modes de relació. Subsistia, però, l'indefugible problema de la veritat dels sistemes intel·ligibles construïts per la ment, llur adequació a la realitat. Calia remuntar més amunt per trobar un principi que, a tall de donador de la veritat de la idea, estés per sobre de la idea. La facultat d'idear pot definir els intel·ligibles, és a dir, pot fer-los essències ideals; el que no pot és convertir-los en essències reals. ¿Quin és, filosòficament determinat, l'element que pot atorgar realitat a una idea? No pòt ser altre que un nou tipus de relació que s'estableixi entre la totalitat de les idees: una relació de finalitat. Una idea és real quan està integrada en el sistema total ordenat a un fi. Cal, aleshores, atorgar a aquest fi el caràcter d'existència transcendent que fins ara ens havíem resistit d'introduir en la reflexió platònica. El bé apareix com l'incondicionat absolut que

dóna a les idees, no el seu contingut, sinó la seva realitat. El sistema, com dèiem, es sosté per dalt. (8).

D'ara en endavant ja no caurem en la temptació de veure les idees platòniques com abstraccions sublimades. La ment pot, certament, produir abstraccions; llur estudi correspon a la psicologia. Però les idees són realitats mentals d'un altre ordre, car no deuen la seva validesa a la realitat sensible. Això no resol, però, el problema de la seva relació amb aquesta realitat sensible. Plató, a *República*, fa un esforç suplementari de síntesi sobre aquest tema. Es tracta de la famosa allegoria de la línia.

#### 4. La mediació entre el sensible i l'intelligible.

Aquest text ha fet córrer rierades de tinta. Un estudiós recent s'ha entretingut en classificar i descriure les principals intepretacions, arribant a la xifra de 156. (9) Amb aquests antecedents, és balder proposar-se de presentar als lectors d'aquest assaig una interpretació totalitzadora, que tot just proposada seria automàticament anorreada pel míssil d'alguna de les crítiques ja codificades. Em limitaré, d'acord amb el mètode i l'estil d'aquest escrit, a "passar el rascle" pel text, per tal de llevar-ne els ensenyaments obvis i palesos. Més endavant, tanmateix, tornaré a referir-me a l'allegoria de la línia per enrobustir algunes interpretacions més arriscades.

Heus aquí els principals passatges del text:

**35.** *Pren ara una línia tallada en dos segments desiguals - que representen l'un el gènere visible, l'altre el gènere invisible-, i després torna a tallar cadascun d'ells segons la mateixa proporció . (509 d).*

La primera secció del primer segment correspon a les ombres o imatges dels objectes físics (en els miralls o en les aigües). La segona secció correspon a aquests mateixos objectes físics.

Les divisions del segon segment són les següents (esquematitzo el text per facilitar-ne la comprensió):

*En la primera secció d'aquest segment  
l'ànima*

- (primer participi) *utilitza com imatges els objectes que a la secció anterior eren originals (els objectes físics), i es veu obligada a investigar partint d'hipòtesis,*  
(segon participi) *avança no vers el principi sinó vers la conclusió.*

*En la segona secció - que culmina en un principi incondicionat-  
l'ànima*

- (tercer participi) *parteix d'una hipòtesi, i sense el recurs a les imatges utilitzades abans*  
(quart participi) *fa sa recerca partint de les idees en elles mateixes . (510 b).*

La primera constatació que fem arran d'aquest text és que la vella analogia del reflex ha quedat definitivament arraconada. L'ànima com a subjecte cognoscent és activa en l'elaboració dels objectes de coneixement. Per això he volgut subratllar (indicant els participis femenins) com el text presenta tots els passos com activitats de l'ànima.

La característica essencial del moviment de l'ànima segons aquest text és el "partir d'hipòtesis", tant en el primer sector com en el segon. Les diferències a cada sector rauen en dos factors: a) l'ús o no ús d'imatges;  
b) la direcció del procés: vers la conclusió o vers el principi.

El procés de les hipòtesis vers la conclusió és descrit de la següent manera:

*No ignores, em penso, que els qui s'ocupen de l'agrimensura i del càlcul i de coses semblants, posen les hipòtesis del nombre parell i del senar, de certes figures, de tres classes d'angles i coses d'aquesta mena segons cada disciplina; aleshores, havent posat aquestes hipòtesis com si les coneguessin, no es dignen donar-ne raó ni a si mateixos ni a altri, estimant que són evidents per a tothom. Partint de les hipòtesis fan el recorregut de tota la resta fins a assolir per deducció lògica la conseqüència que recercaven . (510 c-d).*

L'exemple més característic, per a Plató, dels processos mentals propis de la primera secció del segment intel·ligible l'ofereixen els professionals que utilitzen les matemàtiques sense

posseir la ciència matemàtica: agrimensors ("geòmetres"), calculadors (comerciants...) i altres, com serien fabricants de calendaris, arquitectes, etc.. Aquestes persones utilitzen una munió de conceptes matemàtics, però no en saben definir cap, val a dir, no coneixen el sistema de les ciències matemàtiques. Els basta conèixer les fórmules i els procediments per deduir els resultats pràctics que pretenen. Alhora, però, realitzen una activitat que no és sensible, sinó pròpiament intel·ligible.

L'ús d'imatges és descrit en el següent passatge:

*Es serveixen de figures visibles i refereixen a elles els seus raonaments, no pensant en les figures mateixes, sinó en els originals dels quals aquelles són imatge. Els seus raonaments versen de fet sobre el quadrat en si i sobre la diagonal en si, i no sobre la diagonal que dibuixen, i així per la resta. Totes aquestes figures que modelen o dibuixen - que farien ombra o es reflexarien en l'aigua- ells les utilitzen a llur torn com a imatges, cercant de debò veure aquelles realitats que només es poden veure pel pensament . (510 d-e).*

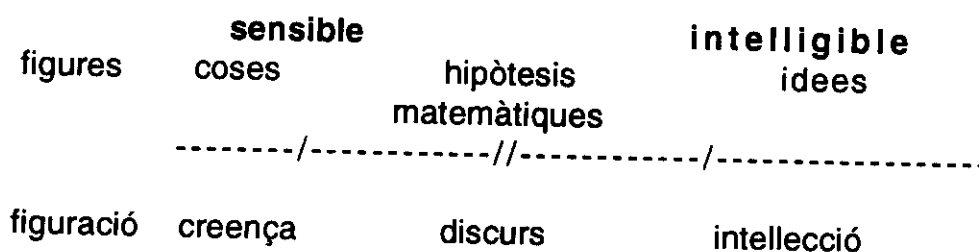
En el procés d'adquisició de coneixements objectius hi ha el moment de sutura entre el sensible i l'intel·ligible. El pas no és sobtat. En el primer nivell de les operacions intel·ligibles s'hi troba una presència del sensible en forma d'imatges. La intel·ligència cerca en el sensible imatges de l'intel·ligible pur. Això pressuposa tota una doctrina de la relació entre el model i la còpia, tema constant en el pensament de Plató. De tota manera, no es veu clarament quina és la connexió entre l'ús d'imatges i el procés hipotètic descrit anteriorment. De fet, el càlcul aritmètic pot procedir sense cap mena d'imatges. Sembla que Plató es refereix aquí especialment a la geometria. Tornarem sobre aquest tema un xic més avall en aquest capítol.

La segona secció del segon segment és descrita així:

*Comprèn ara com explico l'altra secció del segment intel·ligible. És aquella que la raó mateixa assoleix per la potència de la dialèctica. Ara pren les hipòtesis no com a principis, sinó realment com a suposicions, és a dir, com a punts de partença o trampolins que li permetin elevar-se fins a l'incondicionat, fins al principi universal. Una volta hagi captat aquest principi, torna a adherir-se a les conseqüències que se'n desprenen i així descendeix fins a la conclusió, sense utilitzar cap element sensible, sinó només les idees mateixes, procedint a través d'elles i vers elles, per arribar a una conclusió en l'ordre de les idees . (511 b-c).*

Recordem que arran de la primera descripció del sector intel·ligible hem establert que a ambdues seccions s'utilitzen hipòtesis. A la segona secció la hipòtesi no es presenta com una veritat acabada que només cal esprémer per treure'n conclusions, sinó com una autèntica hipòtesi, com un problema, com una pregunta. No utilitzem el concepte de triangle, sinó que ens preguntem què és un triangle; no ens limitem a utilitzar el número set, sinó que ens preguntem què és; val a dir, ens preguntem quin lloc ocupen aquests conceptes en el sistema total de la ciència matemàtica. Això ens obliga de fet a comprendre tota la ciència matemàtica fins al principi últim de cada branca (probablement l'u i el punt, que ja no tenen definició). Aleshores, tot nou problema pot ser resolt per recurs al sistema, dintre del qual tenen lloc també procediments deductius.

Fins aquí hem examinat les descripcions de cadascun dels sectors i llur significació. Però l'allegoria de la línia es presenta com un tot de significat, com un feix de correlacions carregades de sentit. Per escatir aquest sentit dibuixem primer la línia d'acord amb les instruccions de Plató:



Tot el segment està dividit en dues seccions desiguals. Cada secció està dividida en dos sectors desiguals amb la mateixa proporció que tot el segment. Els intèrprets han extret meravelles d'aquesta disposició. Aquesta vegada crec que tenen raó, i que Plató amagà dins de la seva línia un tresor de significacions. Però per a l'objectiu d'aquest estudi bastarà extreure'n les lliçons explícitament evocades per Plató.

A la part superior de la línia he consignat les denominacions dels objectes de coneixement: figures ( εἰκόνας ), coses o objectes físics, hipòtesis matemàtiques, idees ( εἶδη ); a la part inferior, les denominacions de les facultats corresponents: figuració ( εἰκασία ), creença ( πίστις ), discurs ( διάνοια ), intel·lecció ( νόησις ).

Entre les figures i les coses físiques s'estableix una relació de còpia a paradigma. Aquesta relació, fàcilment accessible al sentit comú, és l'instrument didàctic que serveix a Plató per establir una altra relació no òbvia, la que hi ha entre les hipòtesis matemàtiques i les idees. Allò que la còpia és a l'original, ho són les hipòtesis respecte a les idees. La tècnica matemàtica és una

imatge de la matemàtica pura, del sistema científic de les matemàtiques.

Plató dona aquí un pas més vers l'establiment d'un àmbit de mediació en el coneixement. Ja coneixiem, pel *Timeu*, (35 a) l'existència d'una entitat posada "al mig" del sensible i de l'intel·ligible. Ara rebem alligonaments més sistemàtics sobre aquest concepte, projectats sobre una classificació dels objectes del coneixement. Hi ha, doncs, un objecte de coneixement intermediari i mediador entre el sensible i el pur intel·ligible.

El mateix sistema de proporcions s'estableix respecte a les facultats cognoscitives. La figuració és a la creença (opinió) com el discurs és a la intel·lecció. El protagonista és novament la facultat intermediària, el discurs, intermediari i mediador entre les opinions derivades de la percepció sensible i la pura intuïció intel·lectual.

Les dificultats interpretatives de la línia són degudes a una ambigüetat fonamental de l'exposició platònica: la manca de precisió respecte a l'entitat que es divideix, al substrat de la divisió. En efecte. ¿a què correspon la línia? Certament, estem parlant del coneixement, però a l'entorn d'aquest hi ha multitud de temes: els objectes, les facultats, els graus, el condicionament, el factor quantitatiu... Cadascun d'aquests conceptes és susceptible de ser "dividit" en una escala creixent, val a dir, pot ser considerat com una línia.

Plató ofereix quatre bases o substrats de la divisió: a) L'objecte del coneixement; b) Les facultats cognoscitives; c) Les operacions cognoscitives; d) El grau de claredat.

Sobre aquestes bases Plató aplica la seva lògica de la mediació, que és un sistema de tres membres:

extrem - mig - extrem (10)

complementat amb una regla de relacions (progressió aritmètica, geomètrica, harmònica, etc.).

Naturalment, aquest instrument lògic s'aplica analògicament, de tal manera que els resultats de les divisions en un cas no són aplicables unívocament a un altre cas, sinó passant per l'analogia. I aquí és on rau l'equivocitat de l'exposició platònica de la línia. Plató salta d'un sistema de mediacions a l'altre, aplicant directament els conceptes de l'un sobre les divisions de l'altre, sense tenir en compte les limitacions de l'analogia. Vegem-ne un exemple senzill.

A 510 c posa com a exemples d'operacions mentals del primer sector de l'intel·ligible l'agrimensura (la geometria) i el càlcul. Aleshores aplica unívocament a aquestes activitats un tret que en realitat pertany només a la geometria: l'ús d'imatges. Perquè és ben palès que el qui fa càlculs aritmètics mentals no utilitza cap tipus d'imatge. El que hauria calgut, doncs, és bastir dues línies

distintes, una per l'aritmètica i una altra per la geometria, i aleshores relacionar-les analògicament. Resultaria aleshores que cadascuna d'aquestes operacions presenta el seu propi mode de relació amb el sensible, però que totes dues són imatge de llurs respectius intelligibles purs:

operació aritmètica -----	::	operació geomètrica -----
nombres purs		figures purs

La ingent quantitat d'interpretacions que s'han proposat de l'allegoria de la línia s'explicaria per una defectuosa atenció a aquest equívoc inherent a l'exposició platònica. Cada intèrpret estira pel seu cantó, i la màquina, desagençada com és, els deixa contents a tots.

-----

Els corolaris educatius d'aquesta filosofia del coneixement són exposats per Plató en una altra allegoria, la famosa allegoria de la caverna. En donaré una descripció dramàtica.

#### ACTE PRIMER

Una caverna. Uns homes asseguts al davant d'un mur. Al darrera d'ells, un foc. Entre els homes i el foc circulen ninots de titelles, l'ombra dels quals es reflexa en el mur.

*Escena primera* . Els homes estan lligats de tal manera que només poden veure el mur i les ombres que s'hi projecten.

*Escena segona* . Un home es deslliga i pot veure els ninots.

*Escena tercera* . L'home mira el foc.

#### INTERMEDI

L'home surt a l'exterior de la caverna.

#### ACTE SEGON

Paisatge amb uns objectes que es reflexen en un estany. Fa sol.

*Escena primera* . L'home, enlluernat, contempla els objectes reflexats a l'estany.

*Escena segona* . L'home contempla els objectes mateixos.

*Escena tercera* . L'home mira el sol.

#### ACTE TERCER

Interior de la caverna.

*Escena primera* . Un home han retornat al fons de la caverna i, enlluernat, no veu res.

*Escena segona* . L'home intenta explicar la situació als que encara estan encadenats.

*Escena tercera* . Els encadenats no accepten les explicacions i reaccionen violentament.

( *República* VII 514 a - 517 a )

El protagonista d'aquesta notable peripècia és el filòsof, o, si es vol, l'ànima del filòsof. La dramatització evoca la totalitat del seu procés educatiu, tant respecte a si mateix com respecte als altres. Els actes i les escenes del drama han estat planejats amb aquesta intenció. Transportar aquesta allegoria educativa a l'estricta teoria del coneixement equival a forçar-la i deformar-la. La teoria del coneixement ensenyada abans es dóna aquí per suposada, i constitueix el rerafons sobre el qual es fa comprensible el drama educatiu. Amb aquestes observacions podem procedir a la lectura de la clau interpretativa de l'allegoria donada pel mateix Plató:

**36.** *Ara apliquem aquesta figuració fil per randa al que abans hem exposat. La regió que contemplem amb la vista la comparem amb l'indret de la presó; la llum del foc que hi ha serà la potència del sol. L'ascensió cap amunt i la contemplació de les coses superiors comparem-les amb el camí de l'ànima vers el lloc intel·ligible, i aleshores no erraràs respecte de la meua esperança, posat que vols assabentar-te'n -Déu sap si s'escau que sigui veritat. Pel que fa a mi, heus aquí el que penso: en l'àmbit intel·ligible la idea de bé és percebuda en darrer lloc i amb dificultat; ara bé, un cop percebuda, cal concloure que és la causa de tot el que hi ha de recte i de bell en l'univers; que en l'àmbit visible ha generat la llum i el senyor de la llum; que en l'àmbit intel·ligible és la senyora que atorga veritat i intel·ligència, i en fi, que cal contemplarla si hom vol captenir-se amb seny tant en la vida privada com en la vida pública . (517 a - c).*

La darrera frase ha situat l'allegoria en el seu adequat context argumental: l'educació en vista a una conducta recta tant èticament com políticament. És el que havia anunciat Plató al començ de la narració: *Després de tot això, imagina't tal com et diré l'estat de la nostra natura en relació a la cultura i a la incultura* . (514 a). L'acció dramàtica pren aleshores tota la seva consistència. L'acte primer representa l'home obnubilat per les percepcions del món sensible. L'intermedi representa el seu esforç per assolir el coneixement intel·ligible. L'acte segon presenta al filòsof que ha assolit el coneixement científic i s'adona de la funció primordial del bé en la realitat i en el coneixement. L'acte tercer representa l'acció educativa i política del filòsof.

Sembla, però, que Plató, en el text citat anteriorment, ha esbaldit la interpretació amb quatre grapades. En efecte, hem vist



que a cada acte l'acció dramàtica es subdivideix en tres escenes; la clau interpretativa del text citat (417 a-c), tanmateix, s'ha limitat a explicar el sentit dels actes, sense esmentar les escenes. Basti assenyalar que no ha esmentat per res els ninots de titelles o els objectes exteriors reflectits en l'estany, ni l'acció de lliurar-se de les cadenes i posar-se a mirar els ninots i el foc. S'ha suggerit, doncs, que l'allegoria de la caverna amaga molts més significats que els que Plató ha volgut especificar. ¿Quins són aquests significats? Ja hi tornem a ser: la família erudita s'ha esbadiat en dotzenes de propostes, cadascuna més saberuda que les altres; cap, però, del tot convincent. En particular, han resultat relliscosos els esforços per fer coincidir les etapes de la caverna amb els sectors de la línia.

A la meua manera de veure, l'única interpretació global coherent de l'allegoria de la caverna és l'educativo-política. Les interpretacions gnoseològiques o ontològiques podrien versar només sobre aspectes parcials, és a dir, sobre un sol acte dramàtic amb independència dels altres.

El primer acte i el segon acte són conjunts significatius tancats. Cadascun d'ells pot expressar, independentment, els trets essencials de la teoria del coneixement exposada als llibres anteriors del diàleg. La relació entre els actes és purament analògica; no poden ser posats sobre la mateixa sèrie. L'esquema de les proporcions analògiques fóra el següent:

PRIMER ACTE	ombres	ninots	foc
	-----	::	----- :: -----
SEGON ACTE	reflexos	objectes	sol

Amb aquests antecedents, i atesa la lletra del text de l'allegoria, crec que l'única interpretació gnoseològica aplicable, entre totes les possibles, versa sobre el segon acte (l'home fora de la caverna) i es basa en la relació "imatge - model" :

reflexos en les aigües: hipòtesis matemàtiques.  
 objectes físics reflexats: idees pures.  
 sol : bé.

Les escenes del primer acte podrien, preses en elles mateixes, revestir significat gnoseològic. Tanmateix, no crec que Plató els en concedís cap, ans les considerava exclusivament part de la trama psicològica i pedagògica.

-----

N'hi ha que pensen que Plató, en crear les allegories del sol, de la línia i de la caverna estava en possessió d'idees clares i distintes sobre teoria cognitiva, idees, però, tan profundes que només les podia expressar en metàfores. Per la meua part, crec que en aquest moment Plató es debatia entre un feix d'intuïcions genials i de conceptes confosos; el resultat, aleshores, no podia ser més que el que va ser: una sèrie d'allegories genials i confoses.

La resta del llibre VII de *República* està dedicada a examinar el curriculum de la formació del filòsof. Després dels estudis de cultura general (designats gimnàstica i música), els candidats s'han de sotmetre a l'aprenentatge, reconegut com a duríssim, de les ciències matemàtiques (aritmètica, geometria i estereometria) i físico-matemàtiques (astronomia i acústica). És en aquests passatges on més es posa de relleu que Plató posseeix doctrines més completes (les famoses *τιμιώτερα*) que les que consigna en el diàleg per al públic extern. Per altra part, el filòsof aplica a cadascuna d'aquestes disciplines les distincions gnoseològiques que ha elaborat a les allegories de la línia i de la caverna. Resulten particularment estimulants els tractaments de l'astronomia (528 e - 530 c) i de l'acústica (530 e - 531 c). L'anàlisi dels importants incisos sobre l'aritmètica els remeto al moment d'estudiar els principis generals de la física matemàtica platònica segons la recensió d'Aristòtil (capítol VII d'aquest llibre).

### **Síntesi.**

Aquest capítol estudia l'etapa transicional de Plató des de la teoria ingènua de les idees fins a la teoria crítica de les formes.

El primer apartat analitza els passatges de la primera part del *Parmènides* on s'avança una crítica de la teoria de les idees basada en la impossibilitat d'establir relació entre un món ideal separat i el món sensible del qual es pretenia donar raó. Es rebutja especialment un dels expedients per establir la relació, el concepte de "participació". La conclusió positiva és que cal una teoria de les idees si es vol assolir un coneixement científic de la realitat. La conclusió negativa és que aquestes idees no poden ser concebudes com separades, independents i immutables.

El segon apartat examina la concepció i les possibilitats d'una ciència basada en la percepció sensible, que és la definició proposada a la primera part del *Teetet*. Les categories operatives d'aquesta ciència foren abstraccions qualitatives (fred, calent, etc) per a les quals és vàlida, efectivament, la definició relativista de Protàgoras. Les atribucions qualitatives no es sotstreuen del flux còsmic, i, en darrer terme, estan mancades d'entitat. Per bastir un

sistema de coneixement científic cal fer recurs a concepcions absolutament independents de la percepció sensible. Aquestes concepcions són les úniques que poden introduir un ordre constant en les abstraccions qualitatives, mitjançant un sistema de categories relacionals.

El tercer apartat analitza alguns passatges de *República* especialment connectats amb la gnoseologia.

El text 33 estableix la concepció de la idea com a estricte correlat de l'acte de coneixement: acte i objecte de coneixement són realitats del mateix ordre. Alhora, s'analitza com *República* representa una posició interessada en el "compromís ontològic" que comporta tota gnoseologia: la idea posseeix una entitat, encara que ja no és de cap manera un ent separat o independent. Aquesta constatació porta a una revisió del concepte d'ésser, que ha de ser concebut, no com el correlat del no-ésser, sinó com el correlat del devenir. Aquestes precisions permeten distingir amb precisió la ciència i l'opinió. Finalment, les idees són definides essencialment com a relacions.

El text 34 aborda la qüestió pròpiament epistèmica, la connexió entre les idees i la realitat, el problema de la veritat. Plató sosté una visió teleològica de la realitat. Tant l'ordre de les coses com el de les idees estan condicionats per la suprema existència incondicionada, el bé. Hi ha, doncs, sistemes d'idees veritaders, i aquests són els que reben la seva essència i la seva veritat del bé.

El quart apartat examina en primer lloc la famosa allegoria de la línia (text 35), que és el text on Plató planteja amb més claredat el seu concepte de mediació intel·ligible. L'univers dels intel·ligibles no és uniforme, sinó que presenta una distinció bàsica entre formes dianoètiques, orientades a la reducció immediata del sensible i per això no totalment independents dels modes de la sensibilitat, i formes ideals, orientades a la intuïció del sistema total de la realitat amb absoluta independència de la sensibilitat. El concepte de mediació és analògic, i ha de ser definit sempre i només en el si d'una determinada sèrie de correlacions (les de l'aritmètica, les de la geometria, les de les facultats de coneixement...).

El text 36 explica l'allegoria de la caverna com a figuració bàsicament pedagògica, amb referències isolades a la teoria cognitiva.

Els textos examinats en aquest capítol ens revelen un Plató fluctuant entre les incerteses d'una reflexió sobre el coneixement que ha estat capaç de plantejar amb tota agudeses els problemes però que no posseeix encara les claus de la solució. L'ésser, la veritat, el bé, la mediació... han estat agosarades incursions en un

terreny encara insuficientment desbrollat per una recerca lògica  
rigurosa. Caldrà, ineluctablement, reprendre el camí en el punt  
mateix on l'havien deixat els fracassats cultivadors de la  
dialèctica socràtica.

## CAPITOL VII

## EL SISTEMA

Les esforçades argumentacions de *República* havien desembocat, més que en la justificació de les idees, en la proposta d'un ideal. Després de l'audició del llibre VII, el candidat a filòsof governant trucaria a les portes de l'Acadèmia carregat de nobles motivacions; també, tanmateix, reblert d'ajustades preguntes i disposat a no acceptar-ne qualsevol resposta. Al llindar dels seus seixanta anys, Plató feia front a una plèiade de deixebles que, tot perdonant-li la marrada òrfica, exigia, amb la contundència d'un lèxic que ell mateix els havia subministrat, la resposta definitiva a la renglerada de qüestions pendents dels diàlegs erístics. En efecte, després de giravoltar per la física, per l'ètica i per la política, el gran problema seguia penjat allà on l'havia deixat: ¿Què és la definició? Cavall de Troia, aquesta pregunta englobava totes les altres: ¿Què és un concepte? ¿Cóm es classifiquen els conceptes? ¿Cóm es relacionen els conceptes? ¿Cóm es passa de pur concepte a idea objectiva? ¿Cóm es relacionen les idees amb els particulars sensibles? Plató es va trobar entre l'enclusa i el martell; havia de refer la teoria de les idees.

Per parlar de física, al *Timeu*, havia hagut de crear un meta-física. Per parlar de lògica, ara, ha de crear una meta-lògica.

La nova recerca podia aprofitar moltes elaboracions de les etapes anteriors. Tant és així, que molts intèrprets prefereixen parlar d'evolució i no de canvi en la filosofia platònica del coneixement. Ja he observat que la distinció és boirosa. En darrer terme, serà el lector qui, després de la lectura del present capítol, decidirà si Plató va teixir un nou vestit o es va limitar a apedaçar els vells parracs.

Havia quedat ja establert que les formes eren, essencialment, relacions. Els principis conceptuals recercats havien de ser, doncs, relacions. Ara bé, les formes relacionals es determinaven per llur posició dins del sistema total (o dins d'un sistema clos) de les formes. Les super-nocions recercades no podien ser definides d'aquesta manera, car, essent precisament els principis de tot sistema, no podien formar part de cap sistema. Calia recórrer a un expedient: definir-les per correlació.  $A$  defineix  $B$  i  $B$  defineix  $A$ . El procediment funcionava, però amb una dura condició: fora de la seva estricta correlació, aquelles nocions fonamentals no tenien cap significat ni cap ús. La duresa d'aquesta estipulació venia compensada per un avantatge: la correlació era vàlida a qualsevol estrat del sistema. Altrament dit, es tractava de conceptes analògics, que servaven el seu significat lògico-metafísic a qualsevol nivell de la seva aplicació:

món sensible, classes taxonòmiques, conceptes matemàtics, conceptes categorials.... Així, per exemple, una correlació de principis conceptuals com límit - illimitat podia ser aplicada al nivell del sensible (i aleshores correspondria al parell forma - matèria d'Aristòtil) o al nivell dels conceptes taxonòmics (i aleshores correspondria a la diferència específica i al gènere pròxim d'Aristòtil).

El lloc primordial de relació de les formes entre elles és el judici predicatiu. La indagació havia de començar per aquí. La reflexió anterior llegava una noció bàsica per explicar la funció del predicat: la unitat. Les idees, en efecte, posseïen unitat. Però d'acord amb les noves regles, els conceptes fonamentals havien de ser correlatius. El nou concepte d'unitat s'establí, doncs, en estricta correlació amb el seu contrari, la multiplicitat, de tal manera que fora d'aquesta correlació era absolutament no significatiu. Plató tractà aquest tema a la segona part del *Parmènides*.

L'enunciat representava només el primer grau de la connexió dels conceptes entre ells. Un sistema és un complex de conceptes lògicament articulats. Calia crear una noció fonamental que expressés la regla més general d'aquesta articulació lògica. La reflexió anterior llegava una intuïció, la de l' "uniforme" ( *μονοειδής* ), la de l' "idèntic amb si mateix". La nova llei operativa establí aquest idèntic en correlació amb el "diferent", en estricta interdependència significativa. La identitat i la diferència són analitzades per Plató en el *Sofista*.

¿Què és, doncs, la definició? La nova regla lògico-metafísica impedia donar a aquesta pregunta la resposta lògica ordinària. La definició, com la unitat i la identitat, només podia ser concebuda en estricta correlació amb el seu contrari, la indefinició. Sota la designació de límit i d'illimitat, Plató estudia en el *Fileb* aquests metaconceptes, considerant-los els més abstractes i resolusius.

Resta el problema de la veritat, el de l'objectivitat dels conceptes, o al menys, d'alguns dels conceptes. Sabem ja analitzar transcendentalment un enunciat. Podem establir un artificiós sistema de veritats analítiques per mitjà de la simple interrelació dels conceptes. Però no sabem encara (i Plató va pels setanta anys !) quin és el criteri per distingir els enunciats que representen els estats de coses exteriors i els que no el representen (o el representen inadecuadament). Recollint els fruits tan àrduament sembrats al *Teetet*, Plató s'enfronta novament amb el flux còsmic (ara ja adequadament concebut com a indeterminació) i sentència que les úniques formes (ara ja adequadament concebudes com a determinacions) que el redueixen són les formes de la mesura quantitativa; en darrer terme, doncs, els nombres. Pitàgoras queda definitivament reivindicat enfront de Parmènides.

Amb les dades del definitiu sistema lògic-metafísic de Plató és possible ja retornar a dues de les disciplines que havien suscitat més interrogants en el transcurs de la seva vida intel·lectual: la física i l'ètica.

Respecte a la física, analitzaré detingudament la notícia d'Aristòtil a *Metafísica* I 6, car la considero una brillant aplicació del sistema lògic-metafísic, en els termes del *Fileb*, a l'argument que el *Timeu* havia abordat amb audàcia però amb instruments conceptuals insuficients.

Respecte a l'ètica, em limitaré a breus referències de passada, car queda fora dels objectius del present assaig.

## 1. L'u i el múltiple.

El *Parmènides*.

Al capítol VI he analitzat la primera part del *Parmènides* per escatir les dimensions de la regirada intel·lectual de Plató en abandonar la seva primitiva teoria de les idees. Quedà palès que la crítica afectava a l'aspecte més cantellut de la teoria, la "separació" o independència ontològica de les idees, que impossibilitava el dreçament del recte concepte de "participació". El debat, doncs, tornava a aquesta esquerpa noció.

La segona part del *Parmènides* persegueix un doble objectiu. El més superficial consisteix en oferir un exemple de conducció dialèctica d'un debat filosòfic:

**37.** *Has d'esforçar-te i ensinistrar-te més, mentre encara ets jove, en aquells exercicis que semblen inútils i que el vulgar de la gent anomena paraula. Si no actues així, la veritat se t'escaparà . (135 d).*

L'objectiu cabdal mira a l'establiment d'una correcta teoria de les formes:

*Si algú no acceptés que existeixen les idees dels éssers, per les dificultats exposades suara o per totes les altres dificultats que hi ha, i no distingís en cada realitat una idea definida, no tindria on dirigir el seu pensament, per tal com no ha admès que la idea de cada un dels éssers continua essent sempre la mateixa, i d'aquesta manera es destruiria completament el poder de la dialèctica . (135 b-c).*

Cal, doncs, reconstruir una teoria de les formes. I per tal d'evitar tornar a caure en els mateixos erraments de l'anterior, cal

començar pel començament (aquesta mena d'expressions són perfectament lícites en filosofia). El començament és, indefugiblement, Parmènides. Cal, doncs, retornar als plantejaments parmenidians i provar de donar-los-hi una altra sortida que aquella que havia menat Plató a la via falsa. El parmenidisme, en aquest diàleg, ha estat presentat sota el biaix de les formulacions de Zenó sobre l'u i el múltiple. Aquesta correlació serà la base de l'exercici dialèctic que el personatge Parmènides proposarà a Sòcrates.

El desenvolupament de la recerca s'inspira en el mètode ja exposat al *Fedó* i a *República* : el mètode hipotètic-deductiu. Es posa una hipòtesi i s'analitza la constellació sistemàtica de les seves conseqüències. En el cas present no té sentit adduir la via ascensional preconitzada a *República* VI 511 b-c (allegoria de la línia), car l'u és un concepte suprem, o, en el lèxic de Plató, incondicionat.

L'examen del parmenidisme podia ser escomès des de dues posicions. La primera consistia en posar la hipòtesi de l'u i descabdellar-ne les conseqüències. L'altra alternativa era partir de la hipòtesi del múltiple. Posat que es tracta de correlatius contradictoris, tant se valia partir d'un terme com de l'altre. El *Parmènides* ho entén així, car exposa la tècnica general de l'exercici posant com a exemple el terme "múltiple" (136 a-c), i en canvi, l'exercici proposat té lloc sobre el terme "u".

La tècnica general de l'exercici és exposada de la següent manera:

*Posem com a exemple, si vols -va dir-, la hipòtesi que ha establert Zenó: la hipòtesi referent a si hi ha múltiples. Cal examinar quines conseqüències en resulten per als mateixos múltiples, tant pel que fa respecte a si mateixos com respecte a l'U, i quines conseqüències en resulten per a l'U, tant respecte a si mateix com respecte als múltiples. Si se suposa, tanmateix, que no hi ha múltiples, cal tornar a examinar les conseqüències que en resulten per a l'U i per als múltiples, tant pel que fa a si mateixos com pel que fa a llurs relacions mútues. (136 a-b). (1)*

La clau d'aquest text rau a distingir els termes que estan en datiu i els que estant en πρὸς i acusatiu:

DATIU  
per als mateixos múltiples

per a l'U

πρὸς i ACUSATIU  
respecte a si mateixos  
respecte a l'U  
respecte a si mateix  
respecte al múltiple



Aquest esquema es refereix a la hipòtesi positiva "hi ha múltiple". El mateix esquema val per a la hipòtesi negativa "no hi ha múltiple".

La primera i important conseqüència d'aquesta anàlisi és que les hipòtesis examinades són només dues ("existeix...", "no existeix..."), i que, consegüentment, parlar de vuit hipòtesis com fan els intèrprets és equívoc. (2) Vegem quines són les designacions que caldria utilitzar.

Els datius indiquen quins són els beneficiaris de l'anàlisi: "quines són les conseqüències *per als múltiples*"; "quines són les conseqüències *per a l'U*." L'objecte de l'estudi, doncs, en cadascuna de les dues hipòtesis, és el múltiple i l'u. Ara bé, aquests objectes es poden considerar afectats per una de les següents relacions (expresades en el text amb *πρός* i acusatiu): l'objecte d'estudi "múltiple" pot ser considerat o en relació amb si mateix o en relació amb l'u; l'objecte d'estudi "u" pot ser considerat en relació amb si mateix o en relació amb el múltiple.

Tot garbellat, proposo les següents designacions :  
Conceptes transcendentals examinats: u i múltiple.

Hipòtesis: existència o no existència.

Objectes d'estudi (com a resultat de l'examen dels conceptes sota cadascuna de les hipòtesis):

L'u que existeix.

El múltiple que existeix.

L'u que no existeix.

El múltiple que no existeix. (3)

Qüestions: casos en els que es presenta cadascun dels objectes d'estudi quan és afectat per alguna relació:

1. L'u que existeix en relació amb si mateix.
2. L'u que existeix en relació amb el múltiple.
3. El múltiple que existeix en relació amb si mateix.
- 4.. El múltiple que existeix en relació amb l'u.
5. L'u que no existeix en relació amb si mateix.
6. L'u que no existeix en relació amb el múltiple.
7. El múltiple que no existeix en relació amb si mateix.
8. El múltiple que no existeix en relació amb l'u.

Malauradament, Plató no segueix aquestes inequívokes regles que ell mateix ha fixat, donant lloc a una exposició extremadament confosa. No puc estendre'm aquí en l'examen comparatiu del mètode "zenonià" aquí exposat i el mètode efectivament emprat pel *Parmènides*. Remeto el lector al meu estudi en la introducció a l'edició citada a la Bibliografia, secció I (tenint en compte les modificacions adduïdes en el present

assaig). Al capdevall, però, cadascuna de les vuit "qüestions" estudiades pel *Parmènides* correspon lògicament a alguna de les "qüestions" del mètode zenonià, de manera que les conclusions doctrinals que aquí ens interessin poden ser referides sense embuts a l'esquema precedent. (4)

Els quatre objectes d'estudi, expressats en forma de proposició existencial, configuren una síntesi de les dues principals opcions filosòfiques abans de Plató: l'ontologisme parmenidià i el relativisme sofístic:

'L'u existeix".

"El múltiple no existeix".

Aquesta és l'opció parmenidiana. (5)

"L'u no existeix".

"El múltiple existeix".

Aquesta és l'opció relativista. (6)

La teoria de les idees es presenta amb la pretensió d'oferir una síntesi medidora entre les dues posicions, afirmant alhora l'existència de l'u i la del múltiple. Però aquest recurs ha resultat prematur, i al capdevall no ha explicat res. Aquest u i aquest múltiple romanen incomunicables, i per tant ja no poden fonamentar una teoria del coneixement científic de la realitat. Aquest ha estat el resultat del debat a la primera part del *Parmènides*.

En la segona part que ara examinem, el personatge Parmènides denuncia la deficiència essencial d'aquell intent de síntesi: la manca d'una concepció relacional de les nocions d'u i de múltiple. Efectivament, cadascuna de les quatre formulacions es pot entendre com no relacionada amb res, tancada en si mateixa, o, amb una expressió un xic estranya, "relacionada amb ella mateixa". Quatre "qüestions" de l'esquema anterior corresponen a aquesta posició:

1. L'u que existeix en relació amb si mateix.

3. El múltiple que existeix en relació amb si mateix.

5. L'u que no existeix en relació amb si mateix.

7. El múltiple que no existeix en relació amb si mateix.

El personatge Parmènides analitza cadascuna d'aquestes qüestions (corresponents a les "hipòtesis" 1, 4, 6, i 8 del text del *Parmènides*) i conclou en cada cas que la seva adopció impossibilita el coneixement. Així, per exemple, al final de l'anàlisi de la qüestió 1:

-Per consegüent, no té nom, ni definició, ni cap ciència, ni sensació, ni opinió.

- Fa l'efecte que no.

- No hi ha ningú, per tant, que l'anomeni, que el defineixi, opini sobre ell o el conegui, al mateix temps que cap dels éssers no en té sensació . (142 a). (7)

Amb l'anàlisi i la conclusió negativa d'aquestes quatre qüestions, Plató considera definitivament desnonada la vella teoria de les idees.

La nova teoria de les formes es construirà sobre el fonament de les altres quatre formulacions, les que estableixen el caràcter relacional dels conceptes d'u i de múltiple:

2. L' u que existeix en relació amb el múltiple.
4. El múltiple que existeix en relació amb l'u.
6. L'u que no existeix en relació amb el múltiple.
8. El múltiple que no existeix en relació amb l'u.

Aquestes qüestions corresponen a les anomenades "hipòtesis" 2,3,5 i 7 del text del *Parmènides* .

Plató endega l'obra amb una corprenedora energia metafísica. D'antuvi pressuposa la disposició correlacional de l'u i del múltiple. Es tracta d'una correlació estricta, de tal manera que un terme no té significat ni pot existir (metafísicament) sense l'altre.

La correlació més simple entre l'u i el múltiple és la que té lloc en el si del judici predicatiu, de l'enunciat. Tota la dialèctica de la segona part del *Parmènides* es pot projectar explicativament sobre el rerafons de l'enunciat més simple, el que presenta un subjecte i un predicat. Es considera que el subjecte representa el correlatiu múltiple, el predicat representa el correlatiu u.

El predicat serà sempre, per necessitat lògica, una abstracció, un concepte. El subjecte podrà ser un concepte o un terme singular representant un individu sensible. Exemples:

"El gos és mamífer".

"El Flocc és un gos".

En endavant, cap concepte o abstracció no serà u per essència, sinó només per posició, si ocupa el lloc del predicat en l'enunciat. Un concepte, per tant, pot ser un múltiple. Un terme singular, en canvi, ocuparà sempre el lloc del subjecte, és a dir, és sempre múltiple. (8) En la l'exercici dialèctic del *Parmènides* es troben exemples d'ambdues situacions. Penso, però, que l'esforç principal versa sobre la correlació entre un múltiple individual sensible i un u conceptual, car aquest era el problema plantejat a la primera part del diàleg i, en general, el problema de la teoria de les idees, que pretenia una explicació de la realitat sensible.

El *Parmènides* va més enllà encara. No solament relativitza la noció d'unitat, sinó que recupera la significativitat dels enunciats negatius. Efectivament, dues de les qüestions en les que es fonamenta la nova teoria, la 6 i la 8 (corresponents a les

anomenades "hipòtesis" 5 i 7 del text) es projecten sobre un enunciat negatiu, per exemple:

"El gos no és un rèptil".

"El Floc no és un gat".

Plató estableix el caràcter cognoscitiu d'aquest tipus de proposicions. És a dir, afirma que versen sobre la realitat tant com les proposicions afirmatives. La ciència està integrada tant per enunciats afirmatius com per enunciats negatius; els uns i els altres contribueixen a configurar els sistemes de coneixement científic. El passatge principal on s'exposa aquesta doctrina és 161 e - 162 b (arran de la cinquena "hipòtesi", la nostra qüestió 6).  
(9)

En conclusió, el *Parmènides* ha establert sobre bases sòlides i definitives el primer gran joc de meta-conceptes indispensables per a construir el nou sistema lògic-metafísic de Plató: l'u i el múltiple, la unitat i la multiplicitat com a nocions estrictament correlatives.

## Identitat i diferència. El *Sofista* .

El judici és l'estructura cognitiva fonamental. El coneixement científic, tanmateix, postula complexos de judicis disposats com sistemes. La lògica dels cercles socràtics no havia ni tan sols albirat aquest tema, limitant-se a establir els conceptes-regla elementals que permetien la pràctica de la classificació dels conceptes mitjançant adequades divisions. És el que més endavant s'en dirà els "predicables": gènere, diferència específica, espècie, propietat i accident. La filosofia cognitiva exigia ara uns conceptes encara més abstractes que permetessin explicar els mateixos predicables i els enllacessin amb les grans nocions transcendents de l'u i el múltiple i del limitat i l'illimitat, és a dir, amb les nocions fonamentadores de l'activitat judicativa. Plató endega aquesta recerca al *Sofista* . La totalitat del sistema, tanmateix, no serà assolida fins al *Fileb* .

Analitzaré els passatges del *Sofista* directament concernents al tema, deixant de banda els altres arguments del diàleg.

L'objectiu de la indagació és clarament manifestat per Plató quan descriu què és la ciència dialèctica:

**38. ESTRANGER .** *Dividir per gèneres i no considerar que una forma idèntica és diferent, ni que una forma diferent és idèntica, ¿ no direm que això precisament és la ciència dialèctica?*

**TEETET.** *Ho diem.*

**ESTRANGER.** *Aleshores, vegem quines coses ha de ser capaç de fer: a) distingir convenientment una sola forma que s'extén completament a través de moltes coses que estan totes separades entre elles; b) distingir moltes formes, diferents les unes de les altres, englobades desde fora per una de sola; c) distingir-ne una de sola, contituïda en unitat a partir de molts conjunts; d) distingir-ne moltes de diferents, totalment delimitades. En això consisteix, doncs, el saber distingir per gèneres: saber quins poden comunicar-se i quins no . (253 d-e).*

Aquesta descripció de la *diaíresis* sobrepassa en rigor els rudiments lògics dels cercles socràtics i llur adaptació platònica al *Fedre* (365 c - 366 b; text 14). Però es tracta, en el fons, del mateix procediment. La insuficiència del mètode socràtic evolucionat no radicava en una deficiència de procediment, sinó en la incapacitat de donar raó de les operacions mentals que implica. Sense aquesta elucidació fonamental, el mètode de les divisions romanía un exercici gratuït incapaç de ser aplicat al coneixement

de la realitat. En la descripció del *Sofista*, el pes del significat recau sobre el terme "distingir (*διαισθάνεται*) convenientment", i les operacions indicades impliquen un recorregut total pel sistema, tan verticalment (definicions i predicacions d'essència) com horitzontalment (relacions d'equació, judicis de propietat i d'accident...). Cal escatir quins principis logico-metafísics comanden aquestes operacions.

El *Sofista*, aneu a saber perquè, escometa la cerca partint pràcticament de zero, com si els oients desconeguessin *República*, el *Teetet* i el *Parmènides*. Potser per això Plató introdueix com a interlocutor principal un Estranger... El fet és que el diàleg es creu obligat a partir dels inevitables postulats parmenidians per arribar a establir (molt més laboriosament que a *República*), d'una banda, la realitat del no-ésser, d'altra banda, la correlació de l'u i del múltiple (més entenedorament que al *Parmènides*). Nosaltres, en tot cas, farem valdre que ja erem a Atenes quan es van llegir els altres diàlegs, i ens posarem a escoltar l'Estranger just al moment d'abordar el tema que ens interessa, el de la identitat i la diferència. Tot allò altre ho donem per suposat.

Per escatir els mecanismes mentals fonamentadors de la divisió sistemàtica (així traduïrem la *diaíresis*), bastaria analitzar una classificació senzilla, amb tal que fos ben construïda; per exemple, una taxonomia botànica. L'Estranger, però, baixa dels núvols parmenidians, i tem que un exemple massa anodí no manifesti prou clarament la universalitat dels conceptes que vol establir. Aleshores recorre a la *diaíresis* més abstracta possible: la que té l'ésser com a gènere suprem. Aquesta elecció complica l'exposició molt més del que caldria -abans que res perquè l'ésser no és un gènere. Procuraré esquitllar-me de les elucubracions ontològiques per a fornir al lector els textos indispensables per a la comprensió de l'argument lògic.

(38). *ESTRANGER. ¿Estàs d'acord que el moviment i el repòs són les coses més oposades l'una a l'altra?*

*TEETET. ¿Cóm no?*

*ESTRANGER. Tot i així, ¿afirmes que tant l'un com l'altre existeixen?*

*TEETET. Ho afirmo.*

.....

*ESTRANGER. ¿Poses, aleshores, l'ésser en l'ànima com una tercera cosa al costat de les altres, de manera que, una volta englobats per l'ésser el repòs i el moviment, en escatir-los conjuntament i en examinar llur comunicació amb l'ésser, afirmis així que tots dos existeixen? (250 a-b).*

Tenim ja la nostra petita *diaíresis*. L'ésser hi juga el rol del gènere, el repòs i el moviment el de subgèneres. Observem que Plató no diu que l'ésser es prediqui del repòs i del moviment, sinó que utilitza el terme "comunicació" ( *κοινωνία* ), (10) deixant la porta oberta a qualsevol tipus de relació entre les formes. Tanmateix, el model privilegiat segueix essent el de la relació predicativa. Sobre la base de l' exemple escollit, l'Estranger planteja les diverses opcions lògiques que és possible adoptar:

**(38)** *¿Ens abstindrem de relacionar l'ésser amb el moviment i el repòs, i, en general, cap altra cosa amb cap altra cosa, com si existissin sense mescla i fossin incapaces de participar les unes en les altres, considerant-les així en els nostres raonaments? ¿O bé les reunirem totes en una sola cosa com si fossin capaces d'entrar en comunicació les unes amb les altres? ¿O, en fi, les unes si i les altres no? Entre aquestes opcions, Teetet, ¿quina n'elegiran?* (251 d).

La primera opció és la dels "amics de les idees" esmentats i refutats a 248 a. ; ells no acceptarien aquesta maleabilitat de les formes, que els permet de "participar-se" les unes en les altres. En aquest cas, pensa l'Estranger, els nostres tres flamants conceptes es queden allí on són, i no podem formar amb ells una *diaíresis*.

La total i indiscriminada mescla de conceptes és una alternativa absurda esmentada per mor de completud.

Roman l'opció discriminativa: uns conceptes es poden mesclar i altres no. Abans, amb l'exemple del repòs, el moviment i l'ésser, ho hem fet intuitivament. La ciència dialèctica, però, exigeix unes regles, uns principis generals que estableixin quines mescles són vàlides i quines no.

**(38)** *Posat que hem admès que també els gèneres es mesclen recíprocament d'aquesta manera, ¿no caldrà que en els seus discursos procedeixi amb una certa mena de ciència el qui pretengui mostrar correctament quins dels gèneres concorden amb altres i quins s'exclouen recíprocament? ¿I, particularment, si n'hi ha que els connecten a través de tots, de manera que esdevinguin capaços de mesclar-se, i encara si n'hi ha que, en l'àmbit de les divisions, pasin a través de tots i siguin la causa de la divisió? .* (253 b-c).

(Segueix el passatge 253 d, reproduït més amunt).

Els grans conceptes implicats en aquest mètode són el correlatiu u i múltiple, i la diferència, tot just insinuada com a causa de la divisió. Com ja he observat més amunt, la "ciència" aquí descrita coincideix en línies generals amb el mètode de la *diaíresis* del període anterior, només que ara es precisen les

etapes amb la intenció de fer ressaltar la necessitat d'elaborar el concepte de diferència.

Tornem, doncs, al nostre petit exemple de divisió sistemàtica:

(38) *ESTRANGER*. Hem esmentat més amunt els gèneres majors (11), l'ésser mateix, el repòs i el moviment.

*TEETET*. Ho hem fet.

*ESTRANGER*. Hem dit també que aquests dos darrers no es podien mesclar entre ells.

*TEETET*. Cert.

*ESTRANGER*. Ara bé, l'ésser es mescla amb ambdós, car tenen un cert tipus d'existència.

*TEETET*. ¿Cóm no?

*ESTRANGER*. Per tant, tenim tres objectes.

*TEETET*. ¿I ara què?

*ESTRANGER*. Aleshores, cadascun d'ells és un altre respecte als dos restants, i per altra part és el mateix que ell mateix. (12)

*TEETET*. És així.

*ESTRANGER*. ¿Què volem significar amb els termes "el mateix" i "l'altre"? ¿Es tracta potser de dos nous gèneres, distints dels tres anteriors, encara que sempre mesclats necessàriament amb aquells? I aleshores, ¿hem de considerar que són cinc o que són tres? ¿O és que, sense adonar-nos-en, estem adduint els termes "el mateix" i "l'altre" com una mena de predicats dels anteriors? (254 d-e).

El mini-sistema de tres membres proposat serà suficient de moment per menar l'enquesta. Més endavant es veurà que no és suficient.

No oblidem, per altra banda, que la recerca versa sobre la manera de conduir un raonament dialèctic en tots els sentits, verticals i horitzontals. La recerca no versa, ara, sobre el significat de cap dels conceptes adduïts, sinó sobre les seves mútues relacions en el si d'un sistema. Per tal de defugir les trampes en les que cau el mateix Estranger, serà bo que adoptem complementàriament un altre mini-sistema senzill que ens serveixi per corroborar el que s'haurà dit sobre l'altre; per exemple: mamífer, gat, gos.

La primera regla -o si ho voleu més sollemne, principi- és que aquests dos darrers no es podien mesclar entre ells. El repòs i el moviment (el gat i el gos) no es poden mesclar entre ells. Fóra més senzill dir, potser, que no es poden predicar l'un de l'altre. Però Plató està examinant un mètode de recorregut dialèctic a través del sistema en tots els sentits; ara bé, la predicació representa només un d'aquests sentits. Per això usa termes més



generals com "comunicació" o "mescla", per indicar algun tipus de relació. Així, doncs, entre repòs i moviment (entre gat i gos) no hi ha cap tipus de relació directa. Aquesta regla és un primer pas vers la resposta a la qüestió plantejada arran de la ciència dialèctica: *d) distingir-ne (de formes) moltes de diferents, totalment delimitades* (253 d). (Text 38).

La segona regla estableix quins termes es poden "mesclar", és a dir, relacionar lògicament d'alguna manera. Es poden mesclar ésser i repòs, ésser i moviment (mamífer i gat, mamífer i gos). Aquesta regla respon exactament a la primera qüestió plantejada arran de la ciència dialèctica: *a) distingir convenientment una sola forma que s'extén completament a través de moltes coses que estan totes separades entre elles* (253 d). Aquesta forma opera, doncs, com una classe.

Fins aquí no ens hem mogut de l'àmbit ja conegut de la *diaíresis*, encara que amb noves precisions. Ara procedirem a extreure els nous meta-conceptes reclamats: *Aleshores, cadascun d'ells és un altre respecte als dos restants, i per altra part és el mateix que ell mateix.* (254 d). Plató ha utilitzat, com sol fer, expressions del llenguatge corrent: "un altre", "el mateix". Però tot seguit les converteix en termes tècnics designatius de dues funcions lògiques fonamentals de la dialèctica, el que nosaltres en diem "diferència" i "identitat".

Es tracta de dos conceptes de difícilíssima manipulació. En efecte, formen part del meta-llenguatge amb el que podrem parlar del mètode dialèctic de la *diaíresis*; però, ai las!, aquest mètode és ell mateix un llenguatge per parlar de les formes, és a dir, és ja un meta-llenguatge. Risquem de quedar entrampats en els aiguamolls de la superposició dels llenguatges. L' Estranger hi cau de quatre grapes. Mirem de fer-nos-en escàpols.

Mantenim-nos aferrats al propòsit explícit de limitar-nos a elucidar el mètode dialèctic. Les qüestions que ara escometem són les següents: *c) distingir-ne una de sola, constituïda en unitat a partir de molts conjunts; d) distingir-ne moltes de diferents, totalment delimitades.* (253 d). "Una de sola" és el nostre "mamífer", que és una forma que s'estableix com a classe que engloba altres conjunts, en aquests cas "gat" i "gos" ¿Cóm els pot englobar? Cal que a les formes de gat i de gos hi hagi quelcom d'idèntic que permeti aquest englobament. Haurem, doncs, d'analitzar aquestes formes per trobar aquest element idèntic (que no trobaríem si analitzéssim la forma "òliba"). Analitzada la forma "gos", trobem en ella un element x idèntic al que es troba en la forma "gat". Aquest element x ens permet d'englobar gat i gos sota una sola classe o forma més general, que denominarem convenientment amb un nom que recordi aquell element x (en

aquest cas, "portador de mamelles"). La funció lògica que permet establir aquesta relació és la "identitat", el "mateix" del *Sofista*.

La qüestió d) demanava "distingir-ne moltes de diferents". És el cas complementari de l'anterior. Ara es tracta de tornar al mateix anàlisi de la forma gos i veure, al costat d'allò que té idèntic amb gat, què té de diferent, de tal manera que, tot i englobant-se en la mateixa classe de "mamífer", hi quedin inequívocament delimitats. La funció lògica que permet establir aquest element és la diferència, l'"altre" del *Sofista*. Observem que en aquest moment ja hem hagut de sobrepassar l'àmbit estret del nostre mini-sistema, car l'element diferencial ha de procedir d'un altre sistema independent (sinó no fóra diferencial).

El text del diàleg s'embrancha en equívocues elucubracions a l'entorn de l'ésser. Equívocues, en efecte, car aquest concepte no és una classe; el repòs i el moviment, per tant, no poden ser considerats sub-classes d'aquella classe; l'ésser no és un predicat, per tant no es pot predicar de repòs i de moviment. Per altra banda, l'Estranger, un cop establertes les nocions d'identitat i de diferència, passa a considerar-les dues formes més i, en conseqüència, les analitza com a compostes d'identitat i de diferència... Aquests passatges del *Sofista* són un cas extrem d'abús del procediment de l'autopredicació. Aquesta "identitat idèntica" ens porta el mal record d'aquelles "justícies justes" de la via falsa.

En descàrrec de Plató podem observar que en aquest diàleg s'enfronta, una vegada més, amb el seu vertader adversari, Parmènides, i que li calia, per tant, insistir en la resolució de la immutabilitat de l'ésser. El procediment, nogenssystemens, era inadequat. La posició de Parmènides era un pur axioma, i als axiomes no s'els ataca "per dalt", car no tenen antecedents conceptuals. Un axioma només pot ser eliminat per un altre axioma. Això és el que dugué a terme brillantment el *Parmènides*. També *República* havia establert, sense tants escarafalls de "parricidi de Parmènides", la correlació bàsica de l'ésser amb el devenir, i no amb el no-ésser. Plató, al *Sofista*, vol lluitar amb Parmènides en els termes de l'eleatisme. Tasca impossible; el *Sofista* ha esdevingut un dels més patètics espectacles d'inanitat metafísica.

Resumim les adquisicions, valuoses malgrat tot, d'aquesta recerca.

1. L'elucidació dels conceptes "transcendentals" d'identitat i de diferència pressuposa els conceptes correlatius d'u i múltiple.
2. Les formes no són entitats simples, sinó compostes, i per tant, analitzables. Les formes no són, doncs, immutables, car la composició és precisament la possibilitat del canvi.

3. L'anàlisi del concepte de forma discerneix en ell el meta-concepte lògic-metafísic d'identitat, que fonamenta la inclusió de formes en una mateixa unitat.

4. L'anàlisi discerneix també el meta-concepte de diferència, que fonamenta la delimitació de les formes en el si de la mateixa unitat.

5. Identitat i diferència són conceptes estrictament correlatius. Cap forma no té una identitat si no és en correlació amb una diferència en el si de la mateixa unitat. Cap forma no té una diferència si no és en la mateixa correlació.

6. El concepte d'ésser és totalment irrelevant per a l'elucidació dels conceptes d'identitat i de diferència.

Hem aconseguit, tomba que gira, una aproximació als grans conceptes-regla que justifiquen les divisions sistemàtiques, i amb elles la definició. ¿S'ens ha fet més entenedor, amb això, el concepte de dialèctica? Em temo que no. La raó és, penso, que no es tracta d'una noció única, sinó d'un feix de significats agombolats sota l'empar d'un sol mot. El neguit dialèctic fa la seva aparició d'una punta a l'altra dels escrits de Plató. Era inevitable, doncs, que quedés afectat per les mutacions que experimentà el pensament del mestre. Tot garbellat, més val que ens acontentem a una interpretació pedagògica. Podem dir que l'ensenyament de la dialèctica era, amb el de les matemàtiques, el plat fort del curriculum de l'Acadèmia. Una ullada al llibre VII de *República* basta per confirmar aquesta impressió. Efectivament, després de descriure les cinc grans assignatures matemàtiques i fisico-matemàtiques del programa, Plató culmina la seva exposició amb una ràpida descripció de la dialèctica. (13) D'acord amb aquesta descripció, la dialèctica representa la transposició teleològica dels sistemes conceptuals ja rigorosament elaborats amb el procediments de la lògica relacional i de la matemàtica. En darrer terme, la lògica de la definició i la matemàtica són els punts de partença de la reflexió platònica en el seu període crític; la idea teleològica de Bé n'és el punt d'arribada

És, tanmateix, el *Polític* el diàleg que brinda un acostament més clar a la dialèctica com a procediment aplicat als coneixements no matemàtics. Venint després del *Sofista* i en estreta connexió literària amb ell, el *Polític* ens permet escatir en què consistia, més enllà de les elucubracions ontològiques, l'aplicació al procediment dialèctic dels conceptes d'identitat i de diferència. En efecte, la recerca de la definició del polític hi és menada amb una cura i una habilitat molt superiors a les que regiren l'assaig de definició del pescador de canya al *Sofista*. Al *Polític* 258 c es descriu amb precisió la regla de la identitat. A 262 b es fa el mateix amb la de la diferència. I a 267 b es posa

l'exigència d'una definició perfecta, que obligarà a recomençar tot el procés. I tot això sense cap incursió, per fi, a les nebuloses parmenidianes. El *Polític* és el *Sofista* tocant de peus a terra.

### El joc dels sis grans conceptes. El *Fileb*.

Els diàlegs de Plató plantegen seriosament els problemes, però només n'insinuen la solució. Sempre remetent a "una altra ocasió", a "exposicions de més valor", a coneixements que només posseïxen homes divins. El lector es queda amb sa fam. Entre els antics oients, uns si i altres no. L'auditor ocasional quedava més encuriolit que informat. El deixeble habitual, en canvi, assolía, sota l'aparença superficial dels descabdellaments, la massa compacta de la doctrina de l'Acadèmia. És així com, en els temes cabdals dels grans conceptes lògics, els diàlegs que hem vist fins ara no han resultat ser gaire més que el sumari d'uns arguments que s'exposaven en un altre lloc.

El *Parmènides* reivindicava la correlació de l'u i del múltiple per fonamentar la possibilitat del coneixement científic, però, fora d'això, no explicava els modes de la seva aplicació. El *Sofista* plantejava amb molta precisió la necessitat d'un mètode dialèctic i n'individuava els dos grans principis, a més de l'u i del múltiple: la identitat i la diferència. Fora d'aquesta contribució, es dispersava en els inacabables meandres de l'erística eleàtica, sense escatir com s'havia d'aplicar la regla de la diferència.

La doctrina completa sobre els conceptes lògics primordials -em reca de no poder usar despreocupadament el còmode terme de "transcendentals"- és oferta per Plató en un dels seus darrers diàlegs, el *Fileb*, en una exposició concisa, però, aquesta vegada, suficient.

Disposem també d'un preciós document corroboratiu, d'una datació no molt allunyada de la del *Fileb* (entre el 360 i el 350): els *Tòpics* d'Aristòtil, obra clarament juvenívola que incorpora i pressuposa tota la doctrina platònica sobre els transcendentals lògics. (14)

La identitat i la diferència havien estat introduïdes com funcions lògiques fonamentadores de la correcta posició d'un sistema de gèneres i espècies, és a dir, d'un sistema de formes en el si d'una "diaíresis". Altrament dit, tota forma podia ser analitzada i resolta en una identitat i una diferència. La funció d'aquests conceptes era lògica, no metafísica; és a dir, no pretenia directament oferir principis conceptuals vàlids per interpretar la realitat. Estava limitada, doncs, a l'univers de les formes. Els particulars sensibles no eren susceptibles de ser analitzats mitjantçant aquells correlatius. Ara bé, el problema cabdal de tota

filosofia del coneixement és precisament el de la relació entre les formes intelligibles i els individus sensibles. Si aquests darrers eren analitzats amb un instrumental conceptual diferent del adduït per a les formes, el risc d'imprecisió i d'equivocitat esdevenia considerable. Plató, emplaçat per l'implacable problema del coneixement objectiu, no volia córrer ja més riscs, i considerà que havia de proposar uns principis d'anàlisi de la realitat que fossin operatius per a tota la gamma de l'ésser, des de la forma més genèrica fins al particular sensible. No oblidem que el "compromís ontològic" de Plató el portava a atribuir a les formes un cert tipus d'existència. Calia, a més, connectar aquests principis amb els ja establerts de l'u i el múltiple, de la identitat i la diferència. Després d'això, donar la resposta definitiva a Teetet: ¿què és la ciència?

El *Fileb* tracta els arguments lògico-metafísics arran d'un disceptació formal sobre el tema del plaer i de la saviesa. El procediment de la disputa no està molt allunyat del descrit per Aristòtil a *Tòpics* I 10-11, encara que al cap de poques pàgines la conversa retorna al monòleg disfressat característic dels diàlegs platònics. I així com al *Polític* Plató assaja una aplicació dels conceptes-regla d'identitat i de diferència al tractament d'un tema ètic, al *Fileb* aplica a aquesta temàtica els conceptes lògico-metafísics elaborats als diàlegs anteriors.

Els problemes de diferenciar i d'identificar, i els de relacionar "uns" i "múltiples" són evocats hàbilment a les primeres pàgines, arran d'exemples concrets (12 d - 16 a). Aleshores, Sòcrates anuncia que mostrarà una via d'eficàcia universal.

El text que segueix és molt complex, però no equívoc ni ambigu. Donada la seva cabdal importància, l'estudiarem amb detall. De primer n'oferiré una traducció literal. Després, una traducció glossada. Seguidament, endegaré el comentari sobre la base d'aquesta glossa.

**39.. SOCRATES.** *Els antics, que valien més que nosaltres i vivien més a la vora dels déus, ens han transmès aquesta tradició: que els éssers que sempre es diu que existeixen ho són a partir d' u i de molts, i tenen en ells mateixos per naturalesa límit i illimitació. Posat, doncs, que les coses estan ordenades d'aquesta manera, cal que sempre i en cada cas posem una sola forma i endeguem la recerca -trobarem, en efecte, que hi és. Aleshores, si l'assumim, després d'una , cercar-ne dues, si és que n'hi ha, o sinó tres o qualsevol altre nombre. Després, procedir igualment amb cadascun dels uns, fins que comprovem que l'u del començament no és solament u i molts i illimitat, sino que també quants n'hi ha. I no aplicar la forma de l'illimitat a la multitud fins que no s'escateixi*

*el nombre total entre l'illimitat i l'u. Aleshores, cada u d'aquesta totalitat pot ja deixar-se caure en l'illimitat.* (16 d-e).

Traducció glossada:

"Les coses que solem dir que existeixen, existeixen a partir de l'u i del múltiple, i en elles es troben com a parts integrants naturals el límit i l'illimitat (o l'indefinit). Posat, doncs, que les coses estan ordenades d'aquesta manera, cal que procedim sempre així:

a) En cada cas, comencem per establir una única forma; acabarem trobant la que efectivament hi ha. Aleshores endeguem la recerca.

b) Una volta l'hem assumida, partim d'aquesta primera forma única per veure si dins d'ella n'hi ha dues, o fins i tot tres o qualsevol altre nombre.

c) Després, prenem cadascuna d'aquestes formes com un u i operem de la mateixa manera.

d) Al final, comprovarem que l'u del començament ha esdevingut successivament u, i múltiple i illimitat, i enumerarem quantes formes hem trobat.

e) No aplicarem el concepte d'illimitat al múltiple fins que no haguem escatit el nombre exacte d'aquest múltiple, és a dir, el nombre de formes que hi ha entre l'illimitat últim i el primer u. Aleshores cadascun d'aquests uns, d'aquestes formes, pot ser ja conduïda al concepte d'illimitat".

Tota aquesta normativa es projecta, com al *Sofista*, sobre el tòpic de la *diaíresis*. Assumim, doncs, provisionalment, que es tracta de formes. Després veurem com aquesta lògica integra també l'univers del sensible.

Al *Parmènides* havia quedat establert que les formes només són cognoscibles a partir de la correlació entre u i múltiple, correlació que revesteix la seva figura més elemental en el judici predicatiu. El text que comentem parteix d'aquesta primera constatació.

Seguidament, el text introdueix els nous meta-conceptes lògics del *Fileb*: límit i illimitat. Però no diu ja que les formes es constitueixen "a partir" d'aquests principis, sinó que els posa com el resultat d'una anàlisi de cada forma: "en elles es troben com a parts integrants naturals".

Ens trobem, doncs, amb dues parelles de conceptes correlatius que tenen assignades funcions lògiques diferents. En cap cas es poden assimilar, o ser utilitzats com a intercambiables.

Tal com ja s'havia indicat al *Fedre* (265 c; text 14), el procediment s'inicia per la *synagogué*: "Comencem per establir una única forma". Apar clarament que es tracta d'un acte intuitiu,

potser àdhuc un xic aleatori. No hi fa res. No estem encara en la línia de la objectivació, ans pretenem tan sols construir un bon sistema d'idees. El que importa és que prenguem aquesta forma com una sòlida unitat, contraposada, naturalment, a una multiplicitat que de moment apareix com a disseminada (terme que manllevo al *Fedre*).

La norma de l'apartat b) és poc precisa, però s'aclara pel context. Ara es concep aquest primer u com una classe i s'esbrina quans membres estan continguts dins d'aquesta classe. Cal arribar a un nombre precís, però, una vegada més, aquesta exactitud no té un sentit objectiu, sinó només lògic. La norma recorda simplement que, una volta establert aquest nombre i continuat el procés, ja no es podran fer modificacions, que farien perillar tot el sistema.

L'adscripció d'aquestes noves formes dóna com a resultat l'aparició d'una primera correlació d'u i de múltiple. El conjunt d'aquestes formes, és, efectivament, una multiplicitat.

D'acord amb la norma de l'apartat c), ara prenem cadascuna d'aquestes noves formes i, sotstraent-la a la seva correlació amb l'u primer, la posem a ella mateixa com una unitat, i ens disposem a esbrinar quina multiplicitat li està correlacionada. És a dir, tornem a començar el procés a partir d'aquesta nova forma. El resultat serà la típica estructura arborescent dels sistemes taxonòmics.

L'apartat d) no conté ja una norma, sinó una consideració filosòfica sobre l'estructura que tenim al davant. La sentència platònica estableix la relativitat dels grans principis lògics, i insinua la possibilitat de la seva mútua comunicació. Examinem-ho per parts.

Encara que el text ho refereix al primer u, la doctrina apar molt més clara si partim d'alguna de les formes intermediàries de l'estructura. Cadascuna d'aquestes formes apareix primer com formant part d'una múltiplicitat integrada dins d'una unitat superior. Però en el pas següent, aquesta mateixa forma apareix com un u que integra una multiplicitat, que són les noves formes que se li subsumeixen. És a dir, els conceptes d'u i de múltiple són estrictament correlatius; depenen del lloc ocupat per cada forma en el sistema, i de la direcció del procés mental.

El text introdueix aquí els nous conceptes de límit i d'illimitat. L'illimitat és presentat amb el seu propi nom (*ἄπειρον*), el límit apareix aquí sota l'expressió "quantos" (*όπόσα*). L'u és dit illimitat. Efectivament, una classe apareix com a indeterminada enfront de les seves sub-classes ("mamífer" apareix com a indeterminat respecte a "gos"). Es tracta, no ho oblidem, d'un estricta correlació. Per la seva banda, el límit és atribuït a la multiplicitat de les formes subsumides sota l'unitat d'un gènere: es

tracta d'un nombre ben delimitat de formes (dues, o tres, o un nombre precís). Hi ha, doncs, un múltiple limitat o determinat.

L'apartat e) torna a ser normatiu. Pressuposa, però, la descripció d'un tipus d'illimitat molt especial: la indefinició del nombre dels individus subsumits en una forma. Amb aquesta nova noció hem assolit ja l'àmbit dels individuals sensibles. De moment, diem d'ells que són, sota cada classe, en nombre indefinit (hi ha un nombre indefinit d'individus de la classe gos).

Plató adverteix que, abans de procedir a la subsumpció dels individus sota les classes, cal completar adequadament l'edifici del sistema de formes. Només aleshores sabrem quines són les formes últimes (les "espècies" aristotèliques) i podrem passar a correlacionar-les amb la multiplicitat indefinida dels individus. (15)

Hem descrit, doncs, les següents nocions primordials:

- Els correlatius u i múltiple.
- Els correlatius límit i illimitat.
- L'u illimitat o indefinit.
- El múltiple limitat.
- El múltiple illimitat.(16)

Mostraré amb un exemple el mode d'operació d'aquests principis lògics.

Prenem la mateixa estructura divisòria adduïda per Plató al *Fedre* (265 a-c). L'objectiu és arribar a una definició adequada de l'amor. Seguim les instruccions de la versió glossada del *Fileb*.

"Establim una única forma": el deliri ( $\muανία$ ). Aquest és el nostre primer "u".

Vegem "si dins d'ella n'hi ha dues...": efectivament, la classe "deliri" engloba dos tipus diferents de deliri: deliris patològics i deliris divins.

Prenem una d'aquestes formes "com un u, i operem de la mateixa manera": prenem la forma "deliri diví" com una nova unitat (classe) i la dividim en quatre noves formes: profecia, iniciació mística, poesia i amor.

Considerem aquestes darreres formes com a espècies últimes, ja no adequadament subdivisibles, i "els apliquem la forma de l'illimitat": les considerem integrades per una multitud indefinida d'individus (la multitud dels poetes, la multitud dels amants...).

L'estructura que en resulta és la següent:

#### DELIRI

*PATOLOGIC*

*DIVI*



profecia    iniciació    poesia    amor

poetes    amants

Fem sobre aquest esquema les comprovacions filosòfiques pertinents.

- U primer: deliri.
- Múltiple correlatiu d'aquest u: "patològic i diví".
- U segon: "diví".
- Múltiple correlatiu d'aquest u: "profecia, iniciació, poesia, amor".
- U illimitat o indefinit: el primer u en correlació amb cadascuna de les formes "patològic" i "diví". El segon u en correlació amb cadascuna de les darreres quatre formes.
- U limitat o definit: la forma "diví" en correlació amb el primer u illimitat.
- Múltiple limitat: les dues formes "patològic" i "diví"; les quatre darreres formes.
- Múltiple illimitat: Un cas de multiplicitat illimitada de formes seria una enumeració oberta: esmentar les quatre últimes formes i un "etcétera".
- Múltiple illimitat o indefinit sensible: tots els individus subsumibles sota cadascuna de les últimes formes: poetes, amants, etc.

Des de la perspectiva de la correlació límit - illimitat, el procés s'ha desplegat des d'un illimitat fins a un altre illimitat, de ἄπειρον a ἄπειρον: des de l'u primer fins als individus sensibles. Entremig s'ha desplegat la sèrie ordenada de les formes que Plató designa precisament com a "intermèdies" (μέσα) (*Fileb* 17 a), l'elucidació de les quals constitueix cabalment l'art de la dialèctica.

Els principis límit-illimitat han aparegut fins ara només en el seu ús transcendental, és a dir, com a predicats de l'u i del múltiple. No els hem vist operar encara com "parts integrants naturals" de tota cosa. Això és degut a que encara no hem procedit a analitzar cap forma; ens hem limitat a ordenar-les taxonòmicament.

Una forma és analitzada quan la definim. Observem-ho en el cas de l'amor. ¿Què és l'amor? L'esquema del *Fedre* ens ofereix la primera part de la resposta: l'amor és un deliri diví. Això no és encara una definició, car la poesia també és un deliri diví. Diguem que l'esquema ens ofereix un element de la definició: la classe de coses a les quals pertany l'amor. Ara cal esbrinar quin és l'element

que diferencia l'amor de les altres formes en el si de la mateixa classe, és a dir, quina noció diferencia l'amor de la poesia, de la profecia, etc. D'acord amb el *Fedre*, la característica diferencial de l'amor seria quelcom com "la possessió afectiva de l'altre"; per mor de brevetat, introdueixo el terme bàrbar d' "heteropossessió". La definició completa d'amor serà, doncs: 'deliri diví d'heteropossessió".

Ara bé, aquesta característica, l'heteropossessió, no apareixia en l'esquema. I és que no hi podia aparèixer, altrament no fóra diferenciadora. Aquesta forma diferenciadora ha estat presa d'un altre esquema, que Plató no ha descrit. (17). De totes maneres, aquestes observacions no són cabdals per al tema que ens ocupa, que no és el dels "predicables", sinó el dels grans principis lògics implicats en el sistema dels predicables.

Tornem a l'esquema i a la forma "amor". El seu primer element definitori (la classe dels deliris divins) es presenta com a indefinida; diguem-ne, doncs, illimitat. El seu segon element definitori (l'heteropossessió) es presenta com a delimitadora d'aquell indefinit; diguem-ne, doncs, límit. Per tant, una forma pot ser analitzada en aquests dos components, el límit i l'illimitat. Dit de manera inversa, una forma és una composició de límit i d'illimitat. Plató designa aquesta composició "mescla": *Posem aquests dos gèneres (el límit i l'illimitat) i com a tercer un unitat feta per la mescla d'aquells dos*. (23 d). (18) En un altre moment utilitza l'expressió "plançó" o "fill" (*ἔκγονον*), obrint una interessant connexió amb el *Timeu*, a la que farem recurs quan encetem el tema del coneixement del sensible.

Arran del comentari al *Sofista*, he dit que una forma és analitzable en identitat i diferència. Aquí diem que una forma és analitzable en límit i illimitat. Es tracta doncs, de la mateixa anàlisi, encara que els conceptes lògics implicats tinguin orígens diversos. Així doncs, en la definició, és a dir, en l'anàlisi d'una forma, el principi illimitat correspon a la identitat, i el principi límit correspon a la diferència. En el nostre exemple: "deliri diví" és l'element illimitat, i correspon a la identitat (és a dir, a allò que tenen d'idèntic tots els deliris divins); "heteropossessió" és l'element delimitador, i correspon a la diferència.

Identitat i diferència, hem advertit, són principis lògics d'anàlisi de les formes intel·ligibles. La seva aplicació als individus sensibles resulta equívoca. En canvi, límit i illimitat es presenten com a principis integrants de tota cosa existent, sigui sensible o intel·ligible. Es tracta, doncs, de dos principis autènticament metafísics, alhora que lògics. Plató els aduirà per explicar definitivament el coneixement objectiu de la realitat exterior, preferint-los a u i múltiple que, encara que aplicables a la realitat sensible, s'adiuen sobretot a la lògica dels enunciat.

El passatge més important sobre el coneixement de la realitat sensible és el següent:

**40. SOCRATES.** *Observa, d'antuvi, la qüestió del més calent i del més fred. Pensa si els podries imposar un límit, o bé és el cas que aquest "més o menys" (τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον) (19) que resideix en ells d'una manera natural, mentre s'hi troba present, impideix que assoleixin un termini; car si arriben a un termini, ambdós expiren.*

**PROTARC.** *Ben cert.*

**SOCRATES.** *Així doncs, afirmem que en el més calent i en el més fred hi és sempre present el "més o menys".*

**PROTARC.** *Segur.*

**SOCRATES.** *Aleshores, el raonament ens indica clarament que aquells dos no tenen mai un termini. Així doncs, per tal com són indeterminats, esdevenen totalment illimitats.*

**PROTARC.** *Fermament, Sòcrates.*

**SOCRATES.** *Ho has comprès molt bé, Protarc. M'has recordat ara que el "fermament" que acabes de dir, conjuntament amb el "suaument", tenen la mateixa propietat de posseir el "més o menys". Arreu on és present, aquest "més o menys", impideix per a cada cosa la presència d'una quantitat (ποσόν). Al contrari, indueix sempre en cada acció el "més violent" en relació amb el "més tranquil", i a la inversa; amb això, produeix el més intens i el menys intens, i fa desaparèixer la quantitat. Ara bé, tal com deiem, si (el més calent i el més fred) no fessin desaparèixer la quantitat, ans la deixessin sorgir conjuntament amb la mesura (τὸ μέτριον) en l'espai del "més o menys" -i igualment pel que fa al ferm i al suau... - totes aquestes coses desapareixerien de l'espai on es trobaven. Car un més calent i un més fred ja no podrien existir una volta assumida la quantitat, perquè el més calent i el més fred avancen sempre i mai no romanen, mentre la quantitat està aturada, ha cessat d'avançar (τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προῖδν ἐπαύσατο). D'acord amb aquest raonament, el més calent i ara el seu contrari esdevindrien illimitats. (24 a -e).*

**SOCRATES.** *Tot allò que ens apareix com a esdevingut "més o menys", i també tot el que pot admetre el ferm i el suau, el "massa" i tota aquesta mena de coses, tot això cal que ho posem en el gènere de l'illimitat com en una unitat, segons el raonament anterior, si t'en recordes; és a dir, cal reunir tot allò que es troba dispers i dividit i donar-li el significat d'una sola naturalesa.*

**PROTARC.** *M'en recordo.*

**SOCRATES.** *Aleshores, serà encertat incloure sota el límit tot allò que no admet aquestes denominacions, ans admet*

*precisament les contràries d'aquelles: en primer lloc l'igual i la igualtat, i després de l'igual, el doble i en general tot allò que és un nombre en relació a un nombre o una mesura en relació a una mesura. (24 e - 25 b).*

L'assumpte plantejat, el calent i el fred, no és un exemple anodí, ans evoca un dels arguments habituals de la física antiga, i en particular de la jònica. En el *Teetet* es plantejà el mateix tema (152 b-c; text 29). El discurs ha entrat doncs, en l'àmbit de les ciències empíriques. Plató es disposa a exposar la seva tesi definitiva sobre el coneixement científic de la realitat sensible.

Termes com "el més calent" i "el més fred" són imprecisos, no poden rebre cap "límit". Plató assenyala el motiu constant d'aquesta imprecisió, utilitzant una expressió del llenguatge corrent: "més o menys". Les determinacions purament qualitatives no podran defugir mai aquest misèrrim "més o menys". Per més esforços que faci el físic arcaic, per més que pretengui precisar amb un "encara més calent", "una mica més fred", l'objecte real de la seva designació serà sempre un "mes o menys". I amb "més o menys" no es pot fer ciència.

El "més o menys" fa que les expressions qualitatives no tinguin un termini; és a dir, són indeterminades. Poden, doncs, ser subsumides sota el principi lògic de l'illimitat.

L'alternativa a la pseudo-determinació per "més o menys" és la determinació per "quant" ( ποσόν ). La quantitat, que expressada amb nombres és mesura ( τὸ μέτρον ), fent-se present en el "més calent" elimina el "més o menys" i introdueix un termini. El que desapareix no és el calent, sinó l'indeterminat "més". El calent rep ara una determinació numérica precisa.

Aquest passatge, tot i la seva brevetat, cèlebra una enorme passió filosòfica, discernible en la tria de les expressions. Té quelcom d'oracular. Ja d'antuvi s'ha col·locat sota la ègida de la revelació divina, com en els millors temps de la teoria de les idees. Estilísticament, l'ús constant del dual confereix al redactat un regust arcaic. Però el tret més sollemne és l'evocació, clara i neta, del flux còsmic. Sabem que Plató no havia deixat mai de compartir la visió heraclitiana de l'univers com una fluència sense atur que arrossega totes les il·lusions del coneixement humà. Doncs bé, en el *Fileb*, aprop ja del final de la seva carrera de pensador, Plató pot proclamar que en la ment humana hi ha una potència capaç d'aturar el flux. Aquesta potència és la mesura, la quantitat, el nombre. (20)

Plató insisteix en fer palesa la funció lògica dels conceptes que acaba de descriure. El límit i l'illimitat, presentats abans com a fonamentadors dels sistemes de formes intelligibles, assoleixen ara l'univers sensible i permeten aplegar sota una sola gran concepció lògica la totalitat de l'existent.

L'àmbit de l'illimitat sensible correspon al continu físic. Les pseudo-formes que pretenen reduir aquest continu, les formes qualitatives, són mòbils i indefinides, i és aquesta mobilitat la que causa en el continu còsmic la característica del flux. Al *Teetet* Plató havia reconegut la justesa de les objeccions de Protàgoras a la possibilitat d'un coneixement científic basat en la percepció de les formes qualitatives. Al *Fileb*, aquestes formes reben la seva designació lògico-metafísica definitiva, la que permetrà introduir-les en un sistema de correlacions que els atorgarà una modalitat ínfima d'intelligibilitat.

Plató esmenta les formes qualitatives, en general, en una disposició de contraris: calent i fred, lent i ràpid, etc. Però la seva filosofia del continu s'aplica igualment a qualsevol forma esmentada particularment: el blanc, el "massa", el calent... Totes aquestes formes cauen sota el "més o menys", totes són indefinides. La preferència pels contraris qualitius es comprèn si es té en compte que amb l'esment d'un més i d'un menys es configura una mena de continu que ofereix una apta base imaginativa al pensador que s'enfronta amb aquestes àrdues qüestions. La línia del continu qualitatiu seria una cosa com aquesta:

més fred                                  més calent  
-----

"Més fred" i "més calent" són indicacions vectorials; no poden determinar cap intersecció o marca en la línia. De fet, qualsevol punt de la línia és "més fred" o "més calent", o "més o menys fred".

Les formes qualitatives tenen el seu propi àmbit cognoscitiu, amb una lògica regida pels grans principis conceptuais. L'ètica i la política s'expressen en formes exclusivament qualitatives, i ádhuc en la física, les expressions qualitatives relacionals ("més calent que...") no estan mancades de contingut informatiu. La radical exclusió de les formes qualitatives en el *Fileb* ha de ser entesa, doncs, en la perspectiva d'una rigorosa exigència de veritat en les ciències físiques.

La necessitat donar consistència al principi lògic de l'illimitat fa que Plató recorri a expressions com *ho posem en el gènere de l'illimitat com en una unitat*, i encara *donar-li el significat d'una sola naturalesa* (25 a), que no són altra cosa que esforços meta-lingüístics per parlar d'allò que no té cap determinació i que per tant no és susceptible de ser parlat. El concepte de  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ , en el *Timeu*, presentava les mateixes dificultats i fou abordat amb recursos semblants.

Fóra equívoc adduir aquí el concepte de múltiple per descriure aquest continu qualitatiu indefinit. En efecte, la regla lògica que ens hem prescrit és la d'utilitzar els grans principis conceptuals en estricta correlació. Ara ens trobem en l'àmbit de la correlació límit-illimitat, no en el de la correlació u-múltiple. Els termes d' u, de forma, de diferència, etc. que poden aparèixer en els textos s'han d'interpretar d'antuvi d'acord amb els seus significats en el llenguatge corrent, que no pot prescindir d'un ús general d'aquestes expressions. El context indica, gairebé sempre, quan els termes són usats en sentit especial o tècnic.

Les formes delimitadores que poden ser subsumides sota el concepte de límit són definides com *un nombre en relació a un nombre o una mesura en relació a una mesura*. (24 e - 25 b). Es tracta evidentment de relacions matemàtiques, com igual o doble, de nombres i d'unitats de mesura. Aquestes són les formes immediatament delimitadores del flux sensible, de l'illimitat. L'univers dels intelligibles conté altres tipus de formes, incloses les formes que són principis de les formes matemàtiques. Però les formes que redueixen el sensible són exclusivament les formes matemàtiques.

A l'època de Plató no es podien oferir gaire exemples de reducció matemàtica dels fenòmens sensibles. La física matemàtica estava gairebé closa en l'astronomia i l'acústica. Per als altres camps mancaven aparatosament unitats de mesura. És notable que Plató posés l'exemple del fred i del calent reduïts per una mesura numèrica, per efectuar la qual hagués estat precís un termòmetre, instrument que s'inventà més de dos mil anys més tard... No es pot negar la extraordinària força anticipadora d'aquestes intuïcions de Plató.

Al *Fileb* (17 d -e) Plató ofereix l'exemple de la indeterminació dels sons reduïda pel límit imposat pel nombre, en aquests cas per les proporcions numèriques que defineixen els intervals musicals.

Alguns intèrprets es demanen si aquest parell del límit i l'illimitat té alguna cosa a veure amb els conceptes aristotèlics de forma i matèria. Si algun dels lectors d'aquestes pàgines conserva algun dubte sobre aquest punt, és que no ha copsat ben bé el sentit de les anteriors explicacions. Per dir-ho breument: a l'inici d'aquest capítol ja he indicat el caràcter analògic dels grans principis lògico-metafísics de l'última filosofia de Plató. Aleshores, aquests principis poden ser aplicats a qualsevol nivell de la realitat; per tant, també a la correlació entre el substrat indeterminat i la seva forma.

En el *Parmènides*, el *Sofista* i el *Fileb* Plató ha elaborat els tres parell de conceptes lògico-metafísics que ordenaran

l'àmbit dels intelligibles i justificaran el coneixement objectiu del món sensible. Aquests conceptes són, com hem vist, els d'u i múltiple, d'identitat i diferència, i els de límit i illimitat. Es tracta, òbviament, de conceptes sense contingut, de pures relacions, en darrer terme, de regles del pensament. L'ús correcte i oportú de cada correlació atorga la base lògica de tota la indagació filosòfica i científica: teoria de la definició, sistemes taxonòmics, principis matemàtics, teories físiques, sistemes ètics i polítics, reflexions estètiques... Per altra part, aquests conceptes esdevenen inútils i equívocs quan es pretén emprar-los en sistemes que han introduït axiomàticament un pol transcendental no susceptible de ser correlacionat: un U transcendent, una divinitat acòsmica, un subjecte conscient incognoscible... No estic segur que Plató s'hagi lliurat de la temptació d'aquesta mena d'aventures. En tot cas, és un Plató que ja no m'interessa.

#### 4. Els principis de la física matemàtica.

La notícia d'Aristòtil sobre Plató a *Metafísica* I 6.

##### 1. Introducció.

En la *Metafísica*, sobretot als llibres I i XIII, Aristòtil polemitzava sovint contra Plató o contra el platonisme en general. El significat d'aquesta polèmica, així com la validesa de les seves descripcions del platonisme, han estat l'objecte d'ardues discussions entre els intèrprets contemporanis; el debat està lluny de ser clos. (21)

Fidel al mètode d'aquest assaig, em limitaré a examinar els aspectes de les informacions d'Aristòtil que poden contribuir al confegiment d'una visió sistemàtica coherent del pensament de Plató. Aquests punts versen sobre un problema que les darreres obres dialògiques de Plató deixen mal resolt, encara que sigui de fet l'objectiu principal de la recerca filosòfica: el coneixement científic del món sensible.

El *Timeu*, tot i les seves considerables aportacions, havia estat un intent prematur. Al moment de la seva redacció, Plató no posseïa encara els instruments lògics precisos per establir una relació comprensible entre l'univers físic i els intelligibles. L'aportació decisiva del *Timeu* es produí en el camp de la teoria de la ciència, no en el de la lògica i la metafísica.

El *Fileb* deixà el tema embastat. La tesi segons la qual el flux còsmic és reduït exclusivament per formes quantitatives obria grans horitzons a la sistematització de la física matemàtica. Aquests descabdellaments temàtics, tanmateix, no es troben en els diàlegs publicats. Només en tenim insinuacions a *República* VII, al mateix *Fileb*, a la *Carta VII* i al pseudo-platònic *Epínomis*. En canvi, les referències a la doctrina no escrita en van plenes. Això

vol dir que la filosofia del coneixement científic era objecte de tractament habitual i aprofundit a l'Acadèmia. Els escrits d'Aristòtil així ho testimonien. Vegem, doncs, d'extreure'n informacions vàlides per completar en aquest punt la descripció del sistema platònic.

## 2. Significat general del text.

El passatge principal de cara a aquest objectiu és *Metafísica* I 6. Incloc un traducció de la seqüència principal, acontentant-me després amb referències ocasionals a altres textos.

41. *Després de les filosofies que he esmentat vingué la doctrina de Plató. Plató, en general, està d'acord amb els punts de vista dels itàlics, encara que la seva filosofia presenta trets diferents de la d'aquells. La raó n'és que Plató, quan era jove, freqüentà d'antuvi el cercle de Cràtil i s'adherí al les doctrines heraclitianes. Segons aquestes, totes les coses sensibles es troben en perpetu flux, d'ací que no hi hagi coneixement científic d'aquestes coses. Aquesta doctrina Plató la mantingué més endavant. Ara bé, Sòcrates s'ocupava de qüestions morals, negligint l'estudi de la natura com un tot; en els temes ètics cercava l'universal, essent el primer que dirigí l'atenció a les definicions. Plató acceptà l'universal socràtic, però precisament per això pensà que no conduïa a les coses sensibles, sinó a unes altres realitats, car li semblava impossible que la definició comuna s'apliqués a un ésser sensible, car els sensibles sempre estan canviant. Plató establí que aquestes altres realitats eren les formes dels éssers, i que aleshores les coses sensibles rebien les seves denominacions d'acord amb aquelles, car per participació les coses múltiples tenen el mateix nom que les idees. Ara bé, l'únic que féu es introduir el terme de "participació". Efectivament, ja els pitagòrics havien dit que les coses existeixen per "imitació" dels nombres, mentre Plató diu que és per "participació", canviant el terme. Però ni uns ni altres es preocuparen de cercar que volia dir això de la "participació" o de la "imitació" de les formes.*

*Aleshores, diu que a més de les coses sensibles i de les formes existeixen, ocupant el lloc intermediari de la realitat, els objectes matemàtics ( τὰ μαθηματικά ). Aquests difereixen dels sensibles pel fet que són eternals i immutables, i difereixen de les formes pel fet que d'objectes matemàtics n'hi ha molts de semblants, mentre la forma mateixa constitueix una única unitat.*

*Posat que les formes són la causa de les altres coses, presumí que els elements de les formes eren els elements de tots els éssers. Aleshores, seguí pensant que, com a matèria ( ὡς ὕλην ) els principis eren el gran i el petit ( τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν ), i*



com a essència, el principi era l'u. Car a partir d'aquells, per participació en l'u les idees eren els nombres.

En ensenyar que l'u és una essència i que l'u no es predica de cap altra ésser, estava d'acord amb els pitagòrics, i també en afirmar que els nombres eren la causa de l'existència de les altres coses. En canvi, fou cosa d'ell posar, en lloc de l'illimitat ( ἄπειρον ), una díada com una mena d'unitat, és a dir, un illimitat a partir de gran i petit. ( I 6, 987 a 29 - b 27).

El llibre I de la *Metafísica* no és una història de la filosofia en general, com se sol dir precipitadament, sinó una història de les teories filosòfiques de la física. Cap tema que no sigui físic hi és esmentat: ni la lògica, ni l'ètica, ni la política... Aquesta constatació és important, car indica que, en aquesta recensió del pensament de Plató, Aristòtil contemplava exclusivament la seva filosofia física. En conseqüència, aplicarem el sistema esmentat a *Metafísica* I exclusivament a la filosofia física de Plató, i no el considerarem com una exposició d'un sistema de principis del coneixement en general. Ben al contrari, cercarem a quin sistema general pertany el sub-sistema físic descrit per Aristòtil.

Aristòtil és l'únic testimoni antic de la relació escolar de Plató amb l'heraclitià Cràtil (22). Nogenysmenys, en el transcurs del nostre estudi hem pogut constatar sovint com Plató simpatitzava amb l'enèrgica visió heraclitiana de la realitat sensible com un flux. Conseqüentment, estarem amatents a fer recurs, en la interpretació del present text, als passatges on apareix el tema del flux còsmic, sobretot al *Teetet* i al *Fileb*.

Els antics, ja a partir d'Aristòtil, solien adscriure Plató a la nissaga filosòfica del pitagorisme, i no els faltava raó. Aristòtil atribueix les diferències principals entre els pitagòrics i Plató precisament al fet de l'adhesió d'aquest als postulats heraclitians. Serà, doncs, pel cantó del principi material per on caldrà cercar les motivacions del pensament metafísic de Plató segons Aristòtil.

Hi ha encara un altre element diferenciador, que Aristòtil evoca al final de la seva notícia: *La introducció de les formes tingué el seu origen en la recerca sobre els enunciats* ( ἐν τοῖς λόγοις ) ( I 6, 987 b 32-33).

Aquesta constatació concorda perfectament amb el trajecte filosòfic de Plató des del *Fedó* fins al *Fileb*.

Tenim, doncs, indicades per Aristòtil, dues pistes per a la interpretació del sistema del coneixement físic en Plató: a) Una elaboració del substrat còsmic en termes heraclitians; b) Una reflexió sobre els intelligibles basada en l'enunciat; es tracta, evidentment, dels enunciats de la ciència física.

Curiosament, després d'haver donat informacions tan vàlides, Aristòtil passa a una anodina descripció de la teoria platònica de

les idees segons les seves formulacions més escolàstiques ( 987 b 2-14). Seguir el fil d'aquesta anomalia ens duria a l'àrdua problemàtica de les fonts d'Aristòtil a la *Metafísica* ; ens en podem estar.

Encetem ara l'anàlisi de les clàusules més importants d'aquest text, les que fan referència als intermediaris matemàtics i als primers principis, l'u i la díada del gran i el petit. (23)

### 3. Mètode analític de la física platònica.

La recta comprensió d'aquesta doctrina demana l'aclariment d'un punt previ: quina és la direcció de la reflexió teòrica sobre la realitat física que ha desembocat en el sistema resumit per Aristòtil. Cal escatir si es tracta d'un procés d'orientació bàsicament analítica, o d'una posició sintètica. Si es tractés de pura teoria del coneixement no llevaríem cap dubte sobre aquesta qüestió, car ens consta suficientment el caràcter apriorístic i sintètic de la doctrina platònica a qualsevol dels seus moments evolutius. Però ara es tracta de l'aplicació d'uns principis teòrics generals a l'aspecte particular del coneixement científic de la realitat física. L'objecte que cal explicar no és el procés mental del coneixement, sinó un corpus doctrinal científic que s'instaura amb pretensions de validesa objectiva enfront de les tesis dels fisiòlegs arcaics. ¿Quins són els principis filosòfics explicatius d'aquests sistema científic? ¿Per quin procediment s'arriba a la posició d'aquests principis?

Aristòtil s'havia fet aquestes preguntes, i en dóna la resposta al mateix llibre I de la *Metafísica* :

(41.) *Els qui posen les formes com a causes, pretenien d'antuvi menar la recerca sobre les realitats d'aquest món, i per això introduïren altres éssers en nombre igual a aquelles realitats . (...) El nombre de les formes és gairebé igual, en tot cas no més petit, que el de les coses sensibles de les quals recercaven les causes, i per això partiren d'aquestes coses sensibles per assolir les intelligibles ( ἐκ τούτων ἐπ' ἐκείνα προῆλθον ). (990 b 1-6).*

En primer lloc, es confirma que l'objecte de l'estudi a aquest llibre I de la *Metafísica* és la recerca sobre les realitats d'aquest món , és a dir, la filosofia de la física. Aleshores s'indica clarament quina és la direcció de la reflexió: parteix de les realitats sensibles per escatir-ne els principis intelligibles. El mètode, doncs, és essencialment analític. El primer pas consistirà en analitzar l'individu sensible per descomposar-lo en els seus ingredients lògico-metafísics. Després es procedirà de la mateixa manera amb aquests ingredients (al menys amb els que són analitzables) fins arribar a un principi no analitzable.

Insisteixo que no es tracta d'atribuir al Plató aristotèlic una actitud completament inductiva en la confecció del seu sistema de principis explicatius de la realitat física. Aquests principis (els axiomes metafísics, l'aritmètica i la geometria) ja existeixen com a conjunt a-priori dels objectes del coneixement. El que ara es tracta d'escatir és quins, entre aquests principis, posseeixen la virtualitat de reduir racionalment el flux còsmic. Aquesta recerca lògico-metafísica difereix de la del *Timeu*, que es preocupava d'establir el mètode de la investigació científica, sense perspectiva directa sobre l'estatut ontològic dels principis aduïts, que es posaven simplement com a axiomes. És a dir, el *Timeu* empra, quan fa física, el mètode sintètic.

No oblidem tampoc que, per a un grec, molt més lligat al llenguatge que nosaltres, la lògica de la investigació científica englobava també les implicacions metafísiques dels termes i dels conceptes. És el que he denominat "el compromís ontològic", que podia donar lloc a posicions més o menys realistes en l'afirmació de l'existència dels objectes del coneixement. Aprofitaré per dir que Aristòtil presta a Plató una actitud radicalment realista, com si desconegués les matisacions de la darrera etapa crítica platònica.

La descomposició de tota realitat sensible o intelligible en els seus elements lògico-metafísics constitutius ha estat ensenyada per Plató al *Fileb*, segons hem vist. Els instruments conceptuals d'aquesta anàlisi són els principis correlatius del límit i l'illimitat. En conseqüència, serà aquesta correlació la que caldrà aplicar al sensible per tal que pugui esdevenir capaç d'un procés "des de les coses d'aquí fins a les coses d'allà".

#### 4. L'anàlisi del sensible.

Descomposem, doncs, el sensible en un illimitat i un límit. Per a ambdós components podem recórrer al *Fileb* com a font d'informació, complementada pel *Timeu* i el *Teetet*.

Al *Fileb*, Plató resumia d'aquesta manera la seva descripció de l'illimitat sensible:

**SOCRATES.** *Tot allò que ens apareix com a esdevingut "més o menys", i també tot el que pot admetre el ferm i el suau, el "massa" i tota aquesta mena de coses, tot això cal que ho posem en el gènere de l'illimitat com en una unitat, segons el raonament anterior, si t'en recordes; és a dir, cal reunir tot allò que es troba dispers i dividit i donar-li el significat d'una sola naturalesa. (24 e).*

En el text de *Metafísica* I 6, Aristòtil esmenta un principi que, emprant la seva pròpia terminologia, designa com a "matèria" (ύλη). Tanmateix, sembla introduir-la només com a principi primordial correlatiu a l'u. Es tracta de mera imprecisió

redaccional. Efectivament, poc més enllà, l'autor esmenta amb tota claredat la funció d'aquest principi en relació amb el sensible:

*Aquesta matèria, que és substrat, de la qual es prediquen les formes en el cas de les coses sensibles, i es predica l'u en el cas de les formes, és la díada, és "el gran i el petit". (988 a 11-14).*

S'han fet eruditíssimes disquisicions sobre el significat d'aquesta curiosa expressió de "el gran i el petit". Ara bé, de cara a la interpretació de la notícia d'Aristòtil, basta recórrer als textos platònics que ja coneixem, i en primer lloc al del *Fileb* tot just citat. En ell apareix clarament l'expedient terminològic de designar l'illimitat sensible per mitjà de dos qualitats contràries: "el X i el Y". Àdhuc redaccionalment els dos textos s'assemblen:

Aristòtil:

*...posar, en lloc de l'illimitat, una díada com una mena d'unitat, és a dir, un illimitat a partir de gran i petit. (982 b 26-27)*

Plató:

*... tot això cal que ho posem en el gènere de l'illimitat com en una unitat. (24 e).*

Entre els exemples de contraris proposats per Plató, Aristòtil prefereix el de "el gran i el petit" (cf *Fileb* 25 c), probablement perquè el considera més apte per a ser correlacionat amb les formes numèriques.

Aquest illimitat és, doncs, en l'àmbit de la física, el substrat receptor de les formes còsmiques. Amb les degudes precaucions pot ser assimilat al flux de les qualitats descrit en el *Teetet* 156 a - 157 c (text 30) i al receptacle del *Timeu* en el seu estadi d'espai. Les precaucions es refereixen al caràcter essencialment analògic dels correlatius límit-illimitat.

La comprensió d'aquest illimitat es farà més clara una volta establerta la noció del seu correlatiu, el límit.

El *Fileb* ofereix la següent descripció del límit:

*SOCRATES. Aleshores, serà encertat incloure sota el límit tot allò que no admet aquestes denominacions, ans admet precisament les contràries d'aquelles: en primer lloc l'igual i la igualtat, i després de l'igual, el doble i en general tot allò que és un nombre en relació a un nombre o una mesura en relació a una mesura. (24 e - 25 b).*

El substrat, l'illimitat, la díada del gran i del petit, la matèria, és determinada per un sol tipus de formes entre les moltes que podrien ser considerades com un "límit": les formes quantitatives, els nombres, les mesures. En un mot, les formes matemàtiques (τὰ μαθηματικά). Només aquestes formes redueixen el flux sensible, només el "quant" (ποσόν) està aturat.

Això és exactament el que diu Aristòtil:

*Aleshores, diu que a més de les coses sensibles i de les formes existeixen, ocupant el lloc intermediari de la realitat, els objectes matemàtics (τὰ μαθηματικά).*

Els objectes matemàtics constitueixen el primer estrat de l'intelligible, el de les formes immediatament informadores del sensible i reductores del flux còsmic. Es diu que ocupen "el lloc intermediari" perquè hi ha encara un altre estrat d'intelligibles per sobre dels objectes matemàtics.

Aristòtil no denomina "formes" aquests "objectes matemàtics", però els entén evidentment com a part de l'univers dels intelligibles, pel qual motiu no hi ha inconvenient en emprar el mot "forma" en sentit genèric. (24)

Els objectes matemàtics *són eterns i immutables*, com les formes, i *difereixen de les formes pel fet que d'objectes matemàtics n'hi ha molts de semblants, mentre la forma mateixa constitueix una única unitat.*

Objectivament mirada, la distinció entre dues menes de conceptes matemàtics, els conceptes purs i els conceptes emprats en la pràctica de l'aritmètica (i, equivalentment, de la geometria) és entenedora, i de fet es troba, sota diferents presentacions, al llarg de tota la història. (25) La qüestió que aquí es planteja és si aquesta distinció fou ensenyada per Plató en els diàlegs. El tema és prou important per dedicar-li especial atenció.

### 5. Les dues classes de formes matemàtiques.

Dividiré l'argument en tres passos:

a) El primer és de caire general: ¿Apareix en els diàlegs una divisió en dos àmbits de l'univers dels intelligibles? S'imposa la resposta afirmativa, recolzada sobretot en l'allegoria de la línia de *República* VI (510b - 511 b; text 35).

b) El segon farà referència a la teoria general dels nombres, sense tenir en compte encara llur eventual funció cosmològica: ¿Apareix en els diàlegs una divisió (epistemològica, no tècnico-aritmètica) dels nombres en dues classes? La resposta és encara afirmativa, a parer meu. El text principal es troba al llibre VII de *República*. Vegem-lo amb el seu context:

**42.** *Si vegéssim adequadament l'u mateix en si mateix, o el percebéssim amb un altre sentit, no ens arrosegaria vers l'ésser (com hem observat amb l'exemple d'un dit). En canvi, si el veiéssim, sempre i alhora, sota una contradicció, de tal manera que no ens sembli més ú que el seu contrari, aleshores s'ens plantejaria la necessitat d'un judici, i l'ànima seria impel·lida a dubtar respecte a l'u i a preguntar-se què és l'u ell mateix. D'aquesta manera, la*

*ciència que versa sobre l'u fóra d'aquelles ciències que condueixen i converteixen a la contemplació de l'ésser.*

*Certament -digué- la visió de l'u té com a efecte, i no pas petit, això que dius, car un mateix objecte el captem alhora com a u i com a multitud indefinida.*

*Aleshores -vaig proseguir-, ¿allò que val per a l'u val també per a tots els altres nombres?*

*Ben segur. (VII 524 d - 525 a)*

Els mercats de l'època eren una olla de grills. Cada mercader comptava amb el sistema de pesos i mesures de la seva ciutat. Cap quantitat de mercaderia no es podia expressar amb una xifra fixa; depenia del sistema de mesures. Amb les monedes l'embolic era encara més gran, car les equivalències no es podien expressar universalment pel pes degut a la manca d'un sistema únic de mesures de pesatge. Davant d'aquest caos, l'home pràctic es preguntava si fóra possible establir un sistema únic d'unitats de mesura. L'ànima filosòfica pensava, però, que aquest sistema seguiria essent una estipulació relativa, i es demanava què podia ser la unitat absoluta.

Plató es gauba de l'espectacle i observa que aquesta mena d'apories són eminentment formatives de cara a la filosofia. Efectivament, obliguen a la ment a reflexionar sobre els nombres, i la reflexió sobre el nombre és, sembla, la via per descobrir els ressorts més íntims del pensament. Aleshores ofereix un breu entrelluc d'allò que devia ser la teoria dels nombres en el si de l'Acadèmia:

*¿Com pot ser útil?*

*Per això mateix que dèiem, perquè enlaira l'ànima, forçant-la a escatir els nombres ells mateixos, sense permetre que ningú no proposi en el discurs nombres que tinguin cossos visibles o palpables. Bé saps prou que els experts en aquestes coses es mofen del qui en el seu raonament intenta dividir l'u ell mateix, i no ho admeten; i si tu el divideixes, ells el multipliquen, per impedir que l'u aparegui com a no u, ans com una multitud de parts .*

L'operació esmentada al darrer paràgraf fa referència al procediment de l'ensenyament de l'aritmètica. La unitat es solia representar per un segment. L'alumne que no n'entenia el sentit proposava dividir aquest segment. El mestre li mostrava que, aleshores, qualsevol dels dos nous segments seguia representant la unitat. Era indiferent que el segment es dividís per dos o es multipliqués per dos: el concepte d'unitat seguia aplicant-se a cadascun dels nous segments. Aquest u *no és una multiplicitat de parts.*

El text segueix:

*Digues-me ara què penses si algú preguntés a aquests matemàtics: ¡Oh homes excelsos! ¿sobre quins nombres esteu raonant, en els quals hi ha l'u que vosaltres preteneu, cadascun absolutament igual a tot altre, sense cap diferència i no dividit en parts? (526 a).*

Aquest text enllaça amb el de 524 d-e on es distingia entre "els nombres ells mateixos" ( αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν ) i "els nombres que tenen cos". Aquesta denominació pot semblar un xic estranya, però en realitat contribueix a corroborar que Plató fa referència aquí als nombres adjectius, als nombres amb els que es qualifiquen els objectes visibles: tres bous, tres bastons... Aquests nombres ocupen el mateix lloc conceptual que els triangles visibles de *República* VI 510 d-e (text 35). L'altre classe de nombres són els nombres ideals, que podrien ser designats també nombres substantius, per quant ocupen el lloc del subjecte en la proposició: el set, el vuit: "El set és un nombre primer"; "El vuit és un nombre cúbic". El conjunt sistematitzat dels predicats d'aquests nombres constitueix la ciència aritmètica.

Un breu passatge del *Teetet* adquireix sentit contrastat amb els que acabem de citar:

*SOCRATES. ¿Penses que passarà el mateix en el cas de prendre el cinc i el set? I no dic pas que es considerin cinc homes ni set homes ni cap altra cosa similar, sinó que em refereixo al cinc i al set que, tal com afirmem, resten com a records allí, en la cera que rep les impressions, i sobre els quals no es pot opinar falsament . (196 a)*

"Cinc homes" és un exemple clar de nombre adjectiu, o de nombre corporal, segons l'expressió de *República*, diferent del simple "cinc", que és objecte de pura ciència.

Al *Fileb* s'explica la mateixa distinció, amb exemples semblants:

*SOCRATES. Entre els qui s'ocupen del nombre, n'hi ha que atribueixen el mateix nombre a conjunts desiguals, com per exemple dos exèrcits, dos bous, o dos objectes qualsevols, petits o grans; n'hi ha en canvi que no seguiran per aquest camí fins que no s'hagi establert que cada unitat entre molts exemples no difereix en res de qualsevol altra unitat . (56 d-e)*

Resumim esquemàticament aquest punt. La característica dels "objectes matemàtics" segons *Metafísica* I 6 és que *n'hi ha molts de semblants*. En els textos que he adduït, els nombres del primer estrat són descrits en els següents termes: *Nombres que tenen cossos visibles o palpables* (*República* 526 a); *Una multitud de parts* (ibidem); *Cinc homes, set homes* (*Teetet* 196 a); el mateix nombre "dos" atribuït a conjunts desiguals (*Fileb* 56 d-e). Podem concloure que el que es descriu en tots aquests textos és el que he denominat "nombre adjectiu", que constituïria aleshores el primer estrat de la matemàtica intel·ligible.

c) El tercer pas de l'argument consisteix en comprovar si als diàlegs es fa esment dels nombres com a formes intel·ligibles conformadores del sensible. Els únics textos clars en aquest sentit apareixen al *Fileb*, i ja els he esmentat diferents vegades (24 a-25 b; text 40). Plató hi afirma nítidament que només les formes quantitatives, els nombres, redueixen el flux còsmic.

Aquesta tesi també es desprèn de la interpretació del *Timeu* adoptada en aquest assaig. Les conclusions 3 i 4 del capítol V afirmen:

3. La ciència física postula un món ordenat. Aquesta ordenació és expressable en formulacions matemàtiques.

4. Els sistemes teòrics de les ciències físiques representen un àmbit intel·ligible intermediari entre les formes purament abstractes de la matemàtica i els fenòmens físics.

### 6. L'anàlisi dels "objectes matemàtics".

Tornem a la notícia d'Aristòtil. L'anàlisi del sensible ens ha proporcionat dos components metafísics, l'un de l'àmbit de l'illimitat (el flux còsmic), l'altre de l'àmbit del límit (els objectes matemàtics).

Els objectes matemàtics, com tot ésser, tant sensible com intel·ligible, no són entitats simples, sinó compostes, i per tant, analitzables (*Sofista*, *Fileb*). L'anàlisi procedirà segons la fórmula universal, descomposant un límit i un illimitat. Aristòtil no parla directament d'aquest procés, però és suposat per la relació establerta entre els objectes matemàtics i les formes, les quals, com es dirà tot seguit, són nombres (i figures geomètriques).

Respecte a la noció de l'element illimitat que entra en la composició d'un objecte matemàtic, les fonts, tant platòniques com aristotèliques, ens deixen completament a les fosques. A tall de mera especulació, suggereixo que es podria tractar de l'espai imaginari, remetent-me a *Timeu* 52 a-b (text 25 i a *República* 510 b-e (text 35).



L'element corresponent al límit és, evidentment, la forma intel·ligible, el nombre ideal, de la que diu Aristòtil que *constitueix una única unitat*.

Cal advertir que, a partir d'aquest passatge, la ressenya aristotèlica passa a contemplar exclusivament l'àmbit dels nombres, deixant de banda l'àmbit de les figures geomètriques. La nostra recerca no en sofrirà molt detriment, car, d'una banda, altres passatges de la *Metafísica* supleixen les manques del present, (26) i d'altra banda, el significat filosòfic s'extreu suficientment examinant només el cas dels nombres.

### 7. L'anàlisi de les formes matemàtiques ideals.

El nombre ideal, al seu torn, pot ser analitzat segons la fórmula universal, en un element illimitat i un límit. Aquesta anàlisi ve ressenyada expressament per Aristòtil:

*Aleshores, seguí pensant que, com a matèria ( ὡς ὕλην ) els principis eren el gran i el petit ( τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν ), i com a essència, el principi era l'u. Car a partir d'aquells, per participació en l'u les idees eren els nombres.*

Aristòtil empra la seva pròpia terminologia, designant "matèria" el principi illimitat i "essència" el límit. (27)

El principi illimitat és "el gran i el petit". Posat que ja estem familiaritzats amb el caràcter analògic dels grans principis lògicometafísics, i que ja hem trobat aquesta mateixa expressió en l'anàlisi del sensible, només cal transposar a l'intel·ligible la correlació allí significada. Allí era la indeterminació sensible correlacionada amb una mesura concreta; ara es tracta de la indeterminació intel·ligible correlacionada amb el mateix principi de la mesura, l'u.

La indeterminació intel·ligible s'expressa amb la formulació del "gran i del petit" per significar la indefinició de dues formes qualitatives contràries. Gran i petit són aquí elements intel·ligibles, que podrien ser considerats com definits en el seu propi àmbit qualitatiu (com ho són calent i fred), però que són indefinits en la seva correlació amb l'element quantitatiu últim, l'u com a mesura. Aquesta és l'única correlació que es contempla en aquest context.

L'element limitador resultant de la descomposició del nombre ideal és l'u. En un primer acostament podem pensar que es tracta de l'u numèric, diferent de la sèrie dels enters i principi d'ella. Si la recerca es limités a l'àmbit del nombre, ja ens podríem donar per satisfets. Però cal tenir present, d'una part, que l'objectiu de la ressenya aristotèlica és la filosofia de la física, i d'altra part que la noció d'unitat ha de ser extensible a les formes geomètriques, que ens han quedat ressagades.

En física, els nombres són mesures. I només hi ha mesura si hi ha una unitat de mesura. Un petit reajustament conceptual ens

permetrà descriure l'u com a mesura primordial, com el principi de la mesura. Això voldrà dir que la idea-nombre que estem analitzant no és una idea qualsevol, sino una mesura ideal, noció perfectament adequada a una recerca física.

El límit com a mesura ja ha estat evocat en el passatge del *Fileb* analitzat a l'apartat precedent (24 a-25 b; text 40). Pel que fa al mateix Aristòtil, la seva pròpia concepció de l'u no està molt allunyada de la que es desprén del passatge que analitzem. Diu, en efecte: *L'essència de l'u és ser una mena de principi numèric; en efecte, la primera mesura és un principi*. (*Metafísica* V 6, 1016 b 17-19).

Sense excloure, doncs, una perspectiva sobre la noció de nombre en general, podem considerar raonablement que l'u de la notícia d'Aristòtil representa el principi últim resultant de l'anàlisi dels conceptes fisico-matemàtics implicats en la ciència de la naturalesa.

Els objectes matemàtics i els nombres ideals són realitats que posseeixen algun mode d'existència independent, segons no es cansa de ressenyar i de criticar Aristòtil a la *Metafísica*. En canvi, l'u i la díada del gran i el petit són adduïts com a components metafísics dels nombres ideals; en cap moment se'ls atorga existència "separada" (qualsevol que sigui el sentit d'aquest mot en Aristòtil).

-----

La interpretació de la notícia aristotèlica aquí proposada s'ha basat en les indicacions del propi Aristòtil sobre el caràcter analític de la recerca. Sembla, però, que ja a la mateixa Acadèmia platònica es produí una pre-hipostització dels principis implicats, i en particular de l'u i de la díada indefinida. Aleshores es va començar a parlar d'una "generació" dels nombres a partir de l'u i la díada (*Metafísica* I 6, 987 b 33-34). (28) Crec que aquests desenvolupaments no pertanyen a l'època de conclusió del sistema platònic, i que interessin sobretot a la història del platonisme. (29).

Per resumir, heus aquí un esquema de la interpretació de la notícia d'Aristòtil sobre Plató:

		<i>límit</i> : l'u
	<i>límit</i> : nombre ideal	
<i>límit</i> : objecte matemàtic		<i>illimitat</i> : díada del gran i el
petit		
	<i>illimitat</i> :	

particular  
sensible

(espai imaginari ?)

*illimitat* : substrat material

### Resum del capítol VII.

L'apartat 1 ("L'u i el múltiple") examina la segona part del *Parmènides*. L'anàlisi parteix del procediment proposat a 136 b, diferent de la seqüència de vuit "hipòtesis" efectivament examinades en el diàleg. El sentit general d'aquest arduu exercici és el següent: les idees només són cognoscibles si es troben en relació les unes amb les altres. Una idea plantejada aïlladament, sense relació, no pot ser objecte de ciència. De les vuit "hipòtesis" del *Parmènides*, quatre estableixen l'u i el múltiple sense relacions: aquesta és la tesitura de la teoria de les idees ingènua, que per aquest motiu és rebutjada. Les altres quatre posen l'u i el múltiple en relació mútua. Aquests dos correlatius fonamenten la nova teoria de les formes. La relació de l'u i del múltiple té lloc primordialment en el judici o enunciat, en el qual el subjecte té la funció de múltiple i el predicat té la funció d'u. A través de l'enunciat, tot individu i tota idea s'introdueix en els sistemes conceptuals, dintre dels quals són definibles i per tant cognoscibles.

L'apartat 2 ("identitat i diferència") examina com el *Sofista* proposa els principis conceptuals de la identitat i de la diferència, que són les regles fonamentals de la definició dels conceptes. Plató parteix de l'examen del procés de la "divisió sistemàtica" (la "diaíresis"). Establerts un gènere i dos subgèneres, el text posa de manifest la comunitat formal que tenen els subgèneres amb el gènere (la identitat) i la diversitat que cal establir entre els dos subgèneres (la diferència). Aquesta identitat i aquesta diferència basten per definir un concepte, és a dir, per establir quin lloc pot ocupar en una divisió sistemàtica adequadament configurada. Identitat i diferència són correlatius i analògics. Això significa que cap d'aquestes nocions té significat per ella mateixa, sinó només en correlació amb l'altra, i també que cap forma no és "idèntica" o "diferent" en si mateixa, sinó d'acord amb la seva posició dins de la divisió sistemàtica. Amb aquesta doctrina, la filosofia de Plató trenca definitivament amb l'ontologia parmenidiana, establint la mutabilitat de les formes i llur caràcter compost, i per tant analitzable.

L'apartat 3 ("el joc dels sis grans conceptes") estudia els passatges del *Fileb* on Plató ofereix la seva doctrina lògico-metafísica definitiva. Tota entitat (i no només tot concepte) és analitzable en un element determinat i un element indeterminat (dits també "límit" i "illimitat"). Aquests dos principis conceptuals són, com tots els altres, estrictament correlatius i analògics, de manera que l'atribució de l'un o l'altre a una forma només es pot fer atès el seu lloc en el sistema. Posat que els conceptes de l'u i del múltiple analitzen l'enunciat i que els de determinat i indeterminat analitzen la forma intel·ligible (o l'individu sensible), llur camp d'aplicació no és coincident, i aleshores es poden combinar per donar descripcions lògico-metafísiques summament exactes dels elements integrants d'un sistema. Disposem, en efecte, de les regles conceptuals següents: a) l'u indefinit; b) el múltiple limitat; c) el múltiple illimitat.

El *Fileb* examina el problema de la relació entre les formes així sistematitzades i la realitat empírica (la veritat de les proposicions). Plató arriba a la conclusió que les úniques formes que es pot dir que determinen el sensible són les formes quantitatives (els nombres i les mesures). Les altres formes, les qualitatives (fred, calent, etc.) són en si mateixes indeterminades. Segons l'expressió platònica, només les formes quantificades "aturen el flux" de la realitat sensible.

L'apartat 4 ("els principis de la física matemàtica") examina sobretot el passatge de la *Metafísica* on Aristòtil descriu la filosofia física de Plató. Afirma que els platònics seguien un mètode analític, partint de la descomposició del fenomen sensible en un principi determinat i un principi indeterminat. El principi determinat són formes matemàtiques. Aquestes formes són, en virtut de la doctrina establerta al *Sofista* i al *Fileb*, analitzables. L'element determinat resultant d'aquesta anàlisi és el nombre ideal i la figura geomètrica ideal. Aquestes formes són, a llur torn, analitzables, i es resolen en els dos principis metafísics de la unitat (l'u o el punt) i la indefinició quantitativa. Plató era ben conscient que la ciència física no procedia per divisions taxonòmiques, sinó per formulacions matemàtiques, és a dir, per mitjà de conceptes purament relacionals (nombre, figura, mesura).

## CAPITOL VIII

## A TALL DE SINTESI

Al capítol introductori d'aquest assaig he suggerit que Plató era un dels dialogants del migrat cenacle de grans pensadors d'Occident que enraonen en un present fora del temps. Aleshores, al llarg de les pàgines precedents he fet parlar Plató sobre la més constant i la més punyent de les qüestions debatudes en l'olimp dels prohoms: el problema del coneixement, aquesta misteriosa capacitat de la ment humana de captar la realitat, ordenar-la i mestrear-la. Val a dir que no posaria la mà al foc que Plató preferís aquest tema per davant dels debats ètics i polítics de la seva ciutat. La tria d'arguments que he proposat és nogensmenys platònica; llur fil es pot seguir planerament a través dels Diàlegs.

Ara, al final de l'etapa, quan els ametllers ja són batuts, ha arribat el moment d'escatir, lectors i autor, si és cert que Plató plantejava els nostres mateixos problemes i albirava el mateix escanyolit ramell de respostes que hem sabut entrellucar. No em proposo, doncs, de repetir o de resumir les anàlisis que formen el cos d'aquest treball, sinó que pretenc que filosofem una estona amb el mestre de l'Acadèmia, atorgant-nos, com diu ell mateix al *Timeu*, "un plaer sense preocupacions, practicant en aquesta vida un joc moderat i prudent".

Les concepcions generals del coneixement es poden dividir, per mor de comoditat historiogràfica, en dos grans corrents, de delimitació tanmateix imprecisa.

El primer corrent parteix d'una pressuposició fonamental: que la realitat és un tot ordenat dotat de les característiques d'unitat i d'identitat. A la realitat hi ha coses separades les unes de les altres constituint unitats; aquestes coses tenen una essència permanent. La ment humana té capacitat per conèixer i comprendre d'alguna manera aquesta realitat. L'essència de les coses es reflecteix en la facultat humana del coneixement, que pertany al mateix ordre de realitat que aquelles essències. L'escolàstica medieval, seguint Aristòtil, formulà la màxima expressiva d'aquesta concepció: *potentiae specificantur ab actis, actus autem ab obiectis* (les facultats són determinades pels actes, els actes pels objectes). Ara bé, si les essències de les coses poden reflectir-se en la facultat anímica i arribar a constituir un sistema racional ordenat, és perquè aquestes essències són elles mateixes el reflex d'una intel·ligència superior, que és qui les ha produït i les ha ordenat. D'aquesta manera, l'ordre diví de la natura

es fa present a la ment humana sense necessitat ni d'una il·luminació especial ni d'una activitat intel·lectual espontània i independent dels modes de la receptivitat.

L'altre corrent -surgit històricament de la crisi del primer- constata la incapacitat de la percepció sensible, àdhuc transformada en idea per un intel·lecte receptor, de furnir els enllaços lògics i formals indispensables per bastir un sistema d'explicació científica de la realitat. Els pensadors d'aquest corrent es basen en la matemàtica i en la física teòrica per afirmar que ni els continguts ni els modes relacionals d'aquestes ciències poden ser subministrats per la sensibilitat, i que per tant són productes de la pura ment amb total independència de la percepció empírica.

A l'època moderna, aquest segon tombant, que podríem denominar idealista, arrenca del pensament de Descartes, que proposa la "unitat de l'intel·lecte", plasmada en principis de creixent determinació que presenten una línia de continuïtat amb la matemàtica i amb la física teòrica. Leibniz, Kant i els idealistes romàntics (per limitar-me als esments més significatius), cadascun a la seva manera, elaboraren sistemes en dependència d'aquesta concepció fonamental. Ara bé, en alguns d'aquests autors, particularment en Descartes i en Leibniz, trobem l'intent de reduir el conjunt del saber que constitueix la "unitat de l'intel·lecte" a un ésser metafísic suprem, cercant en ell la justificació última de tot el sistema. La filosofia de Kant operà una ruptura radical entre aquestes dues qüestions, i és per això que es presentà com una filosofia crítica.

Plató és el primer pensador de la filosofia occidental que s'adonà de les insuficiències d'una teoria del coneixement basada en l'analogia del reflex, i obrí la via de la reflexió de la ment sobre si mateixa com a condició absoluta del coneixement científic.

Com Descartes, Leibniz i Kant, Plató reflexiona sobre la reducció del sensible per mitjà de formes susceptibles de sistematització científica, és a dir, de formes matemàtiques. L'anomenat "coneixement ordinari", així com les qüestions psicològiques de l'abstracció, la memòria, etc, són deixades per aquests pensadors en mans dels cultivadors de l'analogia del reflex. L'àmbit dels continguts mentals assolits per aquesta via rep denominacions condescendents; en el cas de Plató, és designat "opinió".

Així doncs, en el debat permanent que mantenen per damunt dels segles els grans pensadors d'Occident, Plató es troba amb Descartes, Leibniz i Kant enfront dels sequaços d'Aristòtil i l'escolàstica.

Aquesta constatació no hauria de portar a intents de caracterització de la filosofia platònica per mitjà de categories

conceptuals manllevades als filòsofs que li són pròxims. Això s'ha pretès fer en particular respecte al kantisme, amb resultats més engrescadors que convincents. El "joc moderat i prudent" al que s'ens convidava incita més aviat a considerar tots aquests grans homes enfrontats, si, als mateixos problemes i refusant les mateixes falses solucions, però bastint després cadascun pel seu cantó la seva pròpia opció filosòfica sobre el terreny comú de la concepció idealista del coneixement.

Cal admetre, amb tot, una proximitat espiritual entre Plató i Kant al marge dels racionalistes de la Il·lustració. Ni l'un ni l'altre es refugien en el recurs de posar una entitat metafísica suprema com a part integrant del sistema ideal i fonament últim tant de la seva racionalitat com de la seva objectivitat. L'un i l'altre malden per tancar el sistema en si mateix, sense renunciar, nogensmenys, a un recurs a una transcendència que opera fora del sistema.

Tot garbellat, cal evitar dos esculls: d'una banda, horroritzar-se de sentir parlar de la modernitat del pensament de Plató o de la similitud de certs trets de la seva filosofia amb la d'alguns filòsofs moderns; d'altra banda, pretendre explicar Plató amb la terminologia o amb els sistemes conceptuals dels idealistes de la Il·lustració.

Procedim a recórrer els principals moments de la filosofia crítica de Plató en el context de les grans qüestions del pensament occidental.

El primer intent de refugiar-se en els conceptes de la ment humana per poder comprendre la realitat -allò que Plató anomenarà "la segona navegació"- havia estat protagonitzat per Sòcrates i pels cercles socràtics que continuaven la seva recerca. Però Sòcrates limità la seva indagació als conceptes ètics; el camp de la realitat observada i interpretada era la conducta lliure de l'home en la societat. Certament, aquesta recerca era susceptible de produir resultats vàlids per a la reducció racional d'altres àmbits de la realitat. Els modes de relació entre els conceptes eren categories lògiques invariables i independents del seu contingut. Si Plató es va apartar de la recerca socràtica no és perquè els plantejaments fossin errats, sinó perquè eren insuficients. Allò que la tradició lògica posterior denominà "predicables" era un petit sistema tancat que només servia per posar ordre entre els conceptes una volta adquirits o definits. El problema, tanmateix, residia en aquest "ordre": ¿en quins criteris es basava? Altrament dit, abans de procedir a definir calia esbrinar què era la definició. Els socràtics no arribaren a plantejar aquesta qüestió en els termes adequats, com tampoc la de la relació entre els conceptes i la realitat. Amb tot, Plató sabé treure profit del mètode de la

divisió taxonòmica elaborat pels cercles socràtics, i menà la recerca dels primer principis partint precisament de l'anàlisi de la divisió. En quant a la connexió amb la realitat, Plató hagué de partir pràcticament de zero.

El període crític del pensament de Plató está configurat pels grans diàlegs de la maduresa, el *Teetet*, el *Parmènides*, el *Sofista*, el *Fileb*, i el *Timeu*, als quals cal afegir les informacions d'Aristòtil a *Metafísica* I 6.

Plató retorna a les qüestions pendents de la dialèctica socràtica, que havien romàs intactes malgrat els esforços de la teoria de les idees. ¿Quins són els fonaments últims de la definició i de la divisió? ¿Cóm es relacionen amb la realitat les idees definides?

En els escrits platònics discernim els dos acostaments metodològics al problema del coneixement que la filosofia moderna ha codificat. El més usual és el mètode sintètic, que comença per la investigació dels elements conceptuals i de l'estructura de la facultat de coneixement. La filosofia platònica és coneguda arreu a través d'aquest acostament sintètic, fins i tot, a vegades, se la descriu exclusivament sota aquest prisma. Però en les obres de Plató trobem també exposicions basades en el mètode analític, que parteix dels elements propis de dues ciències, la matemàtica i la física, per remuntar-se als principis lògico-metafísics que les fan possibles. Aristòtil declara que els platònics seguien aquest mètode, "partint d'aquestes coses sensibles per assolir les intelligibles (text 41); i efectivament, aquest és el mètode de la física platònica segons la descripció que en dóna Aristòtil.

L'acostament sintètic significa per Plató donar resposta completa als problemes suscitats per la dialèctica socràtica, en primer lloc la fonamentació de la definició i de la divisió.

Plató hagué de començar per desbrollar el seu camí, distingint dues sèries de qüestions: les referents a la connexió de les idees amb la realitat i les referents a l'estructura de l'univers conceptual.

La primera tasca era trencar els residus de l'encanteri parmenidià arrapats a la teoria de les idees. (text 28). Les formes conceptuals havien de ser considerades com entitats compostes i comunicables entre elles. Altrament dit, l'element essencial en cada forma era la seva capacitat per relacionar-se amb les altres formes (textos 32 i 33). Al nivell més alt de l'abstracció, el dels primers principis lògics, els conceptes seran pures relacions. Plató arriba a crear una gegantina ficció dialèctica, les famoses vuit "hipòtesis" del *Parmènides*, per tal de fer palès que l'eliminació del caràcter relacional d'una idea comporta l'absoluta impossibilitat del seu coneixement (text 37).



Els grans principis conceptuals havien de fonamentar d'antuvi la relació més elemental de les formes entre elles, la que té lloc en el judici o enunciat. Aquesta fonamentació és donada pels conceptes lògics de l'u i del múltiple (unitat i multiplicitat), elaborats per Plató al *Parmènides* i al *Fileb* (textos 437i 39).

Segonament, calia fonamentar les relacions de les idees en el si dels sistemes taxonòmics o divisions dialèctiques, que poden ser descrites com articulacions de conceptes. Els principis lògics pertinents són els d'identitat i diferència, elaborats per Plató al *Sofista* (text 38).

Identitat i diferència permetien ja definir fonamentadament un concepte. La noció de definició, tanmateix, s'erigia ara com un nou concepte lògic que posava la noció del seu correlatiu, la indefinició. Aquesta nova correlació podia ser aplicada també a l'anàlisi de l'individu sensible, esdevenint aleshores un instrument d'abast metafísic (text 39).

Els grans principis conceptuals de Plató són, doncs, conceptes estrictament correlatius; fora de la seva correlació, aquestes nocions fonamentals no tenen cap significat ni cap ús. Aquestes tres correlacions configuren l'estructura més íntima de la ment humana, i li permeten crear una altra estructura, la dels conceptes destinats a representar la racionalitat del món sensible.

El discerniment dels conceptes ha permès de fonamentar l'acte pel qual la ment coneix la realitat, el judici. Ara cal examinar si la mateixa estructura de la ment posa judicis destinats específicament a la reducció del món sensible. Plató troba que, efectivament, la ment humana posseeix un conjunt de judicis establerts amb absoluta independència de la percepció empírica, judicis que poden ser aplicats a la interpretació racional de la realitat física.

Aquests judicis es divideixen en dos grans grups: el sistema de la matemàtica i els principis fonamentals de la física.

Plató afirma enèrgicament l'absoluta idealitat de l'aritmètica i de la geometria (textos 35 i 42). Segons Aristòtil, els de l'Acadèmia esmerçaven molts esforços per explicar la "generació" dels nombres i de les figures geomètriques a partir dels conceptes lògics fonamentals (u i múltiple, determinat i indeterminat) (text 41).

Pel que fa a la física, els seus principis fonamentadors són bàsicament tres: el principi de la divisió de la realitat en ésser permanent i en devenir; el principi de causalitat (text 19); el principi de les formes quantitatives (mesures) com a úniques reductores de la impermanència del sensible (text 40). Deixant apart la càrrega de "compromís ontològic" que vehiculen aquests principis, sobretot el primer, en Plató exerceixen una funció

lògico-metafísica, car sota ells es poden subsumir les realitats físiques per tal d'esdevenir intel·ligibles.

Manca encara, tanmateix, el darrer anell entre l'estructura ideal de la ment i la realitat. Efectivament, aquest complex intel·ligible es manifesta com un instrument apte per reduir els fenòmens còsmics, però allò que aquests intel·ligibles no poden establir, precisament perquè són independents de l'experiència, és que existeixi efectivament un món sobre el qual poden ser aplicats. Es postula una idea no correlativa, incondicionada, que abasti el sensible i l'intel·ligible, una idea que, en darrer terme, permeti endegar el procés de les explicacions, romanent ella mateixa pel damunt de qualsevol explicació. Aquesta idea (diguem-li així, per manca d'un terme més adequat) és en Plató el Bé, principi suprem que obra en l'intel·ligible com a fonamentador de l'essència i de la veritat (textos 34 i 33), en el sensible com a principi d'ordre (text 20). Amb la introducció del principi del Bé, la filosofia de la física de Plató esdevé una teleologia.

En virtut d'aquesta finalitat impressa en tot l'arc de la realitat, els fenòmens físics passen a ser subsumibles sota els principis lògico-metafísics fonamentals, i comprensibles i expressables per mitjà dels grans conceptes lògics. I, posat que en virtut del tercer principi cosmològic els fenòmens són reduïts exclusivament per formes matemàtiques, el filòsof científic proposa concebre el món com un artefacte, car són els artefactes els objectes que manifesten amb més claredat l'ordre, la finalitat, el nombre i la figura geomètrica.

Per tal de posar de relleu la validesa del sistema de formes intel·ligibles explicatives de la realitat, Plató assaja també l'acostament analític, partint de la descomposició d'un fenomen físic mesurable per trobar en ell els elements d'intel·ligibilitat que el fan comprensible. Es troben espurnes d'aquest capteniment en el *Teetet*, en *República*, i en *Fileb*, però el text més decisiu és la notícia d'Aristòtil sobre Plató a *Metafísica* I 6 (text 41). Respecte d'aquest passatge massa oblidat pels crítics vull subratllar com en ell la metodologia platònica s'adecua rigorosament als principis lògics del seu sistema. No es tracta, per tant, d'un intent de procedir per via inductiva, sinó d'una aplicació dels conceptes lògics primordials a l'anàlisi d'un fenomen físic. Els conceptes lògics aplicats són en primer lloc els de límit i illimitat. L'instrument del límit fa emergir una forma intel·ligible que, en virtut del tercer principi cosmològic fonamental és concebuda com a forma matemàtica. El procés culmina amb la posició de les determinacions matemàtiques fonamentals, l'u per a l'aritmètica i el punt per a la geometria, com a conformadores de la

indeterminació dels fenòmens còsmics, altrament dit, en termes corrents però platònics, la posició de la mesura exacta enfront del "més o menys" de la percepció ordinària.

¿Què és, en darrer terme, la ciència física per Plató? Plató admet la possibilitat d'un coneixement vertader de certs fenòmens físics, aquells que són mesurables. Però la ciència és, per definició, un sistema. El coneixement sistemàtic del món físic exigiria una immensa quantitat de mesures; aquesta condició no està a l'abast de l'home, tant degut a la complexitat de l'univers com a la limitació de la seva intel·ligència. Allò que està a l'abast de l'home és confeir "discursos versemblants", sistemes hipotètics i provisionals que acompleixin al menys dues condicions: ser coherents amb els principis lògics i ser justificats d'alguna manera per l'observació. En l'obra platònica, el principal d'aquests sistemes és el de l'astronomia. Un "discurs versemblant" és un sistema obert i transitori, de manera que pot ser desplaçat per un altre discurs més versemblant.

-----

Plató és l'home entre les coses i les idees. Per un cantó, els objectes físics en moviment incessant; per l'altre, la summa abstracció dels principis intelligibles. Plató esmerçà la seva vida de pensador en l'esforç de bastir ponts que fessin d'element mediador entre aquells extrems d'aparença irreductible. Potser, doncs, un bon nom per al sistema platònic fóra "una filosofia de la mediació".

## BIBLIOGRAFIA

Les obres citades en aquesta bibliografia ho són en funció de dos criteris: a) la seva coincidència amb l'orientació interpretativa d'aquest assaig; b) l'haver estat especialment utilitzades.

### I. Edicions i traduccions.

Text grec de la Collection Guillaume Budé, Les Belles Lettres, París.

Text grec dels Oxford Classical Texts, Clarendon, Oxford.

Metafísica d'Aristòtil: edic. de V. García Yebra, Gredos, Madrid.

Les traduccions adduïdes són meves, excepte en els següents casos: Fedó (trad. de J. Olives, coll. Bernat Metge), parcialment utilitzada; Parmènides i Teetet (trad. de Joan Leita, Textos Filosòfics, Edicions 62); Diògenes Laerci, Vides (trad. d'Antoni Piqué, Textos Filosòfics, Laia).

II. Estudis que d'una manera o altra han inspirat l'orientació interpretativa d'aquest assaig.

Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903; 2a. edic. 1922; reimpr. a Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961.

Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, 1906; rev. 1911; reprint de la 3a edic. de 1922 a Georg Olms Verlag, 1991; trad. castell. de W. Rocés, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

Joseph Moreau, *La Construction de l'Idéalisme Platonicien*, Boivin & Cie., París, 1939; reprint Georg Olms, 1967

Idem, *Le sens du Platonisme*, Les Belles Lettres, París, 1967.

Kenneth M. Sayre, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton University Press, 1983.

Cornelia J. De Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Brill, Leiden, 1986.

### III. Estudis generals.

W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, 1933-1947. Trad. cast. de J. Xirau i W. Rocés, F.C.E., México, 1942-1945.

P. Friedländer, *Platon*, Berlin, 1954-1960 (1928-1930).

D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford University Press, 1951. Trad. cast. de J.L. Díez Arias, Cátedra, Madrid, 1986.

I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963. Trad. cast. de A.Torán i J.C. Armero, Alianza, Madrid, 1979.

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vols. IV i V, Cambridge University Press, 1975 i 1978. Està en curs una trad. cast. a Editorial Gredos.

D.R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Thames and Hudson, Londres, 1970.

D. H. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy. A new reconstruction*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

Jordi Sales, *Estudis sobre l'ensenyament platònic. I: Figures i desplaçaments*, Anthropos, Barcelona, 1992.

Salvador Pániker, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Anagrama, Barcelona, 1992.

#### IV. Qüestions biogràfiques.

G.C. Field, *Plato and his contemporaries*, Methuen, Londres, 1930.

G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, 1966.

A.S. Riginos, *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Brill, Leiden, 1976.

Platon, *Lettres*, introd. i notes de L. Brisson, Flammarion, París, 1987.

#### V. La doctrina no escrita.

Partidaris del valor de la doctrina no escrita:

H. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Winter, Heidelberg, 1959.

Idem, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milan, 1982.

K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963.

Idem, *La metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milan, 1988.

G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milan, 1986, 10a ed., 1991.

J. Montserrat Torrents, *Las transformaciones del platonismo*, Universitat Autònoma de Barcelona, 1987.

Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Walter de Gruyter, Berlin, 1985.

M.D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Cerf, París, 1986.

No accepten la validesa de la tradició sobre la doctrina no escrita:

H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Russell & Russell, New York, 1944.

Idem, *The Riddle of the Early Academy*, University of California Press, 1945.

Luc Brisson, "Pressuposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", *Methexis* 6 (1993). (Manuscrit comunicat per gentilesa de l'autor).

#### VI. El Timeu.

E. Taylor, *A Commentary in Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.

F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Londres, 1937.

J. Montserrat Torrents, "El Timeo: de la política a la ciencia a través de la imaginación", *Enrahonar* 12 (1985) 31-40.

Idem, "La racionalidad matemática del universo en el Timeo", dins *II Quinzena de Filosofia de la Ciència*, Universitat Autònoma de Barcelona, 1988.

Idem, "La constitució harmònica de l'Ànima del Món en el Timeu", *Butlletí de la Societat Catalana de Ciències Exactes*, 1988.

F.W. Meyerstein, "Plato's Timaeus and contemporary cosmology. A critical analysis", dins *Foundations of Big Bang Cosmology*, World Scientific, Singapur, 1989, pags. 193-239.

L. Brisson - F.W. Meyerstein, *Inventer l'Univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Les Belles Lettres, París, 1991.

L. Brisson, *Platon: Timée, Critias*, Flammarion, París, 1992.

#### VII. Altres diàlegs.

R. Baccou, *Platon: La République*, Garnier-Flammarion, París, 1966.

Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon. La Ligne en République VI,509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Les Belles Lettres, París, 1987.

F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1935 (Teetet i Sofista).

Idem, *Plato and Parmenides*, Londres, 1939.

K.M. Sayre, *Plato's Late Ontology* (citat a l'apartat II; Parmènides i Fileb).

L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, F. Alcan, París, 1908. Reprint G. Olms, 1967.

## NOTES

## NOTES DEL CAPITOL II

1. A la *Carta VII* 323 a Plató diu que va arribar a Siracusa per primer cop quan tenia "al voltant de quaranta anys". No sabem, però, amb certesa, la data d'aquest viatge, i si generalment s'el fixa al 387 és perquè s'accepta la data de naixença de 427.
2. Diògenes Laerci III 7; Olimpíodor, *In Alcibiadem* 2,145-146; *Anonyma Prolegomena* 4,14; Suidas, in vocem *Akademia*
3. A *Les LLeis* prescriu un ensenyament matemàtic elemental per a tots els infants (llibre VII 818 a ss) i esmenta, sense entrar en detalls, un coneixement matemàtic superior (ibidem i X 965 a).
4. Aquest és el significat del famós passatge del comediògraf Epicrates (fr. 11, II 287 Kock) on es presenta un grup de joves de l'Acadèmia entrenant-se a "definir i dividir el món natural" i practicant amb la classificació d'una carabassa. No cal deduir d'aquesta anècdota (prou versemblant, per altra part) que a l'Acadèmia s'estudiava biologia.
5. Opció d' H. Cherniss, i recentment de L. Brisson; vegeu les citacions a la Bibliografia, secció V.
6. Opció mantinguda pels seguidors de la denominada "escola de Tubinga":  
H. Krämer, C. Gaiser, G. Reale, T.A. Szlezák; vegeu les citacions a la Bibliografia, secció V.
7. Les agrupacions de Cornford (citats per Guthrie V 50) són considerades d'acceptació general.

## NOTES DEL CAPITOL III

1. παντὸς μᾶλλον αὐτὸς ἀπορῶν ; "el qui està profundament perplex sóc jo" (*Menó* 80 c).
2. Antístenes, segons Aristòtil, *Metafísica* VIII 3, 1043 b 23.
3. Cf *Hippias Major* 286 c-d; 289 d; 300 d - 302 b; *Càrmides* 159 a; *Lisis* 217-218.

## NOTES DEL CAPITOL IV

1. N'hi ha una lleu aparició a *Timeu* 41 e.
2. A la *Carta VII* 342 c-d es torna a una certa apreciació de les capacitats de l'opinió.
3. J. Olives, a la seva traducció de la Col·lecció Bernat Metge, pretereix el particularitzador  $\tau\iota$ . Aleshores tradueix: *Un coneixement de les coses que són*. Crec que aquesta versió presta al text una càrrega ontològica que no li escau. Per la meua banda, interpreto el verb "ésser" i els seus derivats (fora del seu ús merament copulatiu) en el sentit primer i obvi d' "existir en la

realitat", sense cap implicació metafísica, car el context aquí no l'exigeix. Notem que poc més avall el text presenta pel mateix significat l'expressió *αὐτὰ τὰ πράγματα*, "les coses elles mateixes" (68 e). Pel que fa a l'expressió *καθ' αὐτόν*, "en ell mateix", crec que en aquest diàleg no presenta encara sentit tècnic, i significa simplement "considerat independentment", per exemple: "virtut en ella mateixa" vol dir "virtut considerada independentment de l'individu virtuós".

4. L'ànima "capta" (65 b); se li fa palesa alguna cosa real (65 c); "caça" (66 a).

5. Pel context és palès que la pregunta de Sòcrates segueix versant sobre "l'igual" i no sobre "allò que existeix en ell mateix" en general.

6. Aquest plural ha fet córrer rius de tinta. El lector que s'hi vulgui remullar pot consultar les referències a Guthrie, *A History...*, vol IV, pags. 342-345. Per la meua part, crec que en el mar de vaguetats de la teoria de les idees ja no ve d'una.

7. "Realitat": οὐσία. La traducció "essència" dóna una expressió inacceptablement redundat: una essència sempre és "ella mateixa".

8. La introducció d'aquest participi substantivat en aquest lloc sembla una allusió a Parmènides, la terminologia del qual és perceptible en tot el passatge (cf Parménides, frs. B 8,22 i B 8,38-42).

9. Κατὰ ταυτὰ: no és adequat traduir "en si mateix", que requeriria un *καθ' αὐτόν*, com tres línies més avall. La versió "idèntic", sovint adduïda, és una glossa precipitada, anacrònicament tecnificadora.

10. Cf Aristòtil, *Analytica Posteriora* II 1, 89 b.

11. Diògenes Laerci II 19-21.

12.. Així l'entén Filó d'Alexandria, *De Abrahamo* 123.

13.. Cf. *Timeu* 53 d.

14. El recurs als "lógoi" com a procediment secundari és evocat també per Cebes al mateix *Fedó* 85 c.



- 15.. Τὰ ὄντα : sinònim aquí dels τὰ πράγματα de poques línies més avall. Significa sens dubte els objectes físics sensibles.
16. En el passatge anterior he traduït "lógos" com "concepte". Aquí tradueixo "proposició". El terme grec permet ambdues versions.
17. Ἔχουτο : literalment: "s'adherís". Però aquesta versió és completament incongruent amb el sentit del passatge. Opto, amb altres traductors, per una traducció harmonitzadora (vegeu R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge University Press, 1955, pàg. 135, nota).
18. Cf 261 a: l'oratória és una ψυχαγωγία.
- 19.. A 277 b s'afegeix que aquest procés de divisió ha de seguir "fins a l'indivisible" (ἀτμητον).
20. L'eventualitat de l'existència d'idees d'objectes físics ínfims és evocada al *Parmènides* 130 c, però l'acudit d'una forma intel·ligible d'un artefacte no apareix enlloc més dels escrits platònics.
21. Al *Timeu* 28 a el Demiürg contempla les idees. En el neoplatonisme, els intel·ligibles s'identifiquen amb la intel·ligència, no són "creats" ni "generats" per aquesta.

#### NOTES DEL CAPITOL V

1. El gran discrepant es Owen, seguit per G. Ryle (vegeu la cita a la Bibliografia, secció IV), que el situen al període mitjà.
2. Els dialogants del *Timeu* (Sòcrates, Timeu, Hermòcrates i Crítias), però, no són els mateixos que els dialogants de *República* (Sòcrates, Glaucó, Adímant). Plató vol indicar probablement que aquest diàleg es situa a un nivell més alt que el de *República*.
3. "El *Timeu* és el diàleg on Plató diu més tonteries" : B. Russell, *Història de la filosofia occidental* I, Edicions 62, Barcelona, 1967, pàg. 163.
4. P. ex., *Timeu* 29 c-d; 56 b; 59 c.
5. El *locus classicus* és *República* 476 a - 477 b.
6. En dos moments el *Timeu* s'apropa a concepcions pròpies de la teoria de les idees: a 41 e hi ha una allusió a la "reminiscència"; a 51 b - 52 d hi trobem una descripció escolàstica de la teoria.
7. Particularment amb Robin, Taylor, Cornford, Brisson i Meyerstein. Vegeu la Bibliografia, secció VI.
8. Brisson i Mayerstein (*Inventer l'Univers*, citat a la Bibliografia, secció VI) han mostrat, aplicant la teoria algorítmica de la informació de G. Chaitin, que el contingut informatiu dels teoremes

ja es troba en els axiomes dels quals deriven lògicament. Això no exclou, nogensmenys, el desdoblament expositiu de la sèrie dels teoremes.

9. Vegeu J. Montserrat Torrents, article "El Timeo....", citat a la Bibliografia, secció VI.

10. Vegeu 28 a; 29 a; 29 e; 30 a; 31 b; 53 e, etc.

11. L'argument, com ja va detectar Proclus, és equívoc. A 28 a-b el condicional és "si el model és etern, el món és bell". A 29 a el condicional és "si el món és bell, el model és etern". Solució dels intèrprets: es tracta d'un bicondicional.

12. Vegeu J. Montserrat Torrents, "La composició matemàtica...", citat a la Bibliografia, secció VI.

13. Aquesta no és la única interpretació possible. De fet, la primera part del text descriu quatre termes, i no tres: la tauleta de cera; les imatges que s'hi imprimeixen; els models eterns d'aquestes imatges; la figura de cera resultant. Hi hauria, doncs, dos tipus de forma: la forma concreta que configura cada cosa singular, i l'intelligible pur que n'és el model. Fóra temptador pensar que Plató introdueix aquí els "intelligibles intermediaris" de l'allegoria de la línia de *República* VI i de la notícia d'Aristòtil a *Metafísica* I 6. De fet, el concepte d'entitat ideal intermediària ja ha estat introduït en la descripció de l'Ànima del Món. Crec, tanmateix, que aquest passatge s'ha d'interpretar a partir de la trilogia pare-mare-fill. L'expressió "formes que entren i surten" no passa de ser una metàfora per indicar la mutabilitat de l'individu sensible. En tot cas, ens trobem davant d'un problema característic de les filosofies clàssiques, el de l' *intelligibile in sensibili*.

14. Vegeu els diagrames en l'article citat a la nota 9.

15. La irrupció dels nombres irracionals i de les longituds incommensurables no jugà cap paper en la concepció platònica del substrat de l'univers, no tan sols en la seva accepció de "Necessitat". Els irracionals foren objecte de recerca a l'Acadèmia, però no constituïren el desastre filosòfic que la tradició ha pretès discernir. Vegeu les esclaridores observacions de D.H. Fowler a *The mathematics....* (citat a la Bibliografia), pàgs. 294-308.

#### NOTES DEL CAPÍTOL VI

1. Reprenc aquí el meu tractament d'aquest tema al volum *Plató. Parmènides. Teetet*, trad. de Joan Leita, edició de J. Montserrat, Edicions 62, Barcelona, 1991 (Textos filosòfics 55). Modifico, tanmateix, algun punt de vista per adaptar-lo a la interpretació general proposada en aquests assaig. Utilitzo, amb escasses modificacions, l'excellent traducció de J. Leita.

2. L'adverbi *χωρίς* apareix amb freqüència a aquesta part del diàleg: 130 b (ter); 130 c; 131 a-b, etc.

3. Utilitzo la traducció de J. Leita a l'edició esmentada a la nota 1.
4. Cf Aristòtil, *Física* III 5,204 b; *De Coelo* III 5,303 b (sobre Anaximandre). Hipòlit, *Refutatio* I 7,1 (Anaxímenes).
5. Aristòtil, *Metafísica* I 6,987 a.
6. Les versions de Diès (Les Belles Lettres), de Leita (Textos filosòfics) i de Vallejo Campos (Clásicos Gredos) no copen el sentit del paràgraf. Si, en canvi, la de Mazzarelli (*Platone, Tutti gli scritti*, Rusconi, Milà, 1991).
7. El text fa un joc de paraules sobre el terme μηδέν (no res): μὴ δὲ ἔν : no u.
8. Vegeu Aristòtil, *Metafísica* Xii 10,1075 a 13-14: *Cal cercar també de quina d'aquestes dues maneres es troba el bé -o el summe bé- en la natura de l'univers: ¿com quelcom de separat i independent, o com l'ordre de l'univers?*
9. Yvon Lafrance, *Pour interpréter Platon*, Bellarmin, Montréal, 1986.
10. La subdivisió del primer sector no té valor filosòfic; és un expedient per permetre aplicar la matemàtica de les proporcions a tota la línia.

#### NOTES DEL CAPITOL VII

1. Rectifico la traducció de J. Leita ja citada A la nota 1 del capítol anterior.
2. P. ex.: "No caldria examinar ara la qüestió referent a com seran afectats els altres, si l'U és (hipòtesi)". (157 b).
3. Consigno l'ordre més pròxim a la distribució de les "hipòtesis" al text del *Parmènides*.
4. La taula de correspondències és la següent:

Hipòtesis del <i>Parmènides</i>	Qüestions zenonianes
1	1
2	2
-----	-----
3	4
4	3
-----	-----
5	6

6

-----

7

8

5

-----

8

7

Com es pot apreciar, als darrers tres grups i ha una simple inversió de l'ordre.

5. Cf *Parmènides* 128 b,3-6.
6. Cf *Teetet* 152 d.
7. Cf 160 a-b ("hipòtesi" 4); 164 b (h. 6); 166 b (h.8).
8. Regla codificada per Aristòtil, *Analytica Priora* I 27.
9. Vegeu-ne el meu comentari a l'edició de Textos filosòfics (citada a la nota i del cap. VI) pàgs. 117-118.
10. Ja emprada a *República* 476 a (text 33).
11. "Majors" (μέγιστα) en el sentit d'importants, no de suprems. Importants ho eren certament en l'especulació física. En aquesta disquisició lògica són simples punts de partença, com ho podrien ser altres contraris (calent i fred, etc.).
12. Tradueixo literalment per servir la força de l'argumentació, basada en l'ús ordinari dels termes "altre" i "mateix".
13. Cf *República* VII 533 a - 534 a.
14. Cf *Tòpics* I 7: tema de "l'idèntic"; I 15-16: la "diferència".
15. Cf *Fedre* 277 b: "definir segons formes fins arribar a la forma indivisible".
16. L'u limitat fóra la forma d'una subclasse correlacionada amb la forma de la seva classe.
17. Aristòtil ho diu clarament: "la diferència ha de ser posada en el mateix lloc que el gènere". (*Tòpics* I 4).
18. Mescla: μείξις) (27 b). El terme "gènere" indica aquí, com al *Sofista*, un principi transcendental.
19. L'expressió τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον pot significar "més o menys" (cf el diccionari de Bailly). En tot cas, en aquests text es refereix a una indefinició total del més i del menys, que queda adequadament expressada amb un "més o menys".
20. A *Polític* 283 b - 284 a hi ha un intent d'aplicar el concepte de mesura a una definició ètico-política.
21. Vegeu el capítol II i la secció VI de la Bibliografia.
22. Vegeu el capítol II.
23. Reprenc i completo la meua anàlisi a *Las transformaciones del platonismo* (Bibliografia, secció VI), pàgs. 21-27.
24. Altres mencions d'aquests "objectes matemàtics" a la *Metafísica*: 992 b 16-17; 995 b 15-18; 997 a 35 - b 3, etc.
25. Aristòtil, *Metafísica* XIV 1088 a 5-9; Plotí, *Ennèades*, V 5,4; VI 6,9; Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae* I q.7, a.4 c; Frege, *Grundlegung der Arithmetik* § 21.
26. Cf *Metafísica* I 9, 992 a 10-24.

27. Constitueix un greu error entendre aquests termes com responent a la correlació U-múltiple. "U" és aquí la designació pròpia del límit en el context de l'aritmètica.
28. Tema tractat a *Parmènides* 143 c - 144 a, però a partir de la correlació u-múltiple.
29. Vegeu el meu article "Plato's Philosophy of Science and Trinitarian Theology", dins *Studia Patristica* XX, Peeters, Lovaina, 1989, 102-118.