
HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

2n Batxillerat

Ana de Lacalle

ÍNDEX

1,- Introducció

2,- Els orígens de la filosofia occidental

2.1,- El pas del Mite al Logos

2.2,. Els primers filòsofs: els presocràtics

2.2.1,- Tales de Milet

2.2.2,- Heràclit

2.2.3,- Parmènides

2.2.4,- Pitàgores

2.2.5,- Pluralistes

2.2.5.1,- Anaxàgores

2.2.5.2,- Demòcrit

3,- Els sofistes

4,- Sòcrates

5,- Plató

6,- D'Aristòtil a Descartes

7,- Descartes

8,- Anotacions sobre l'empirisme

8.1,- Hume

9,- Filosofia moral de Kant

10,- Mill

11,- Nietzsche

INTRODUCCIÓ

Elaborar una *història* de la filosofia implica sempre una construcció retrospectiva i, per tant, subjectiva de com els homes d'un context concret han entès el món. Sovint tendim a interpretar el passat com el camí inevitable que ha portat fins a nosaltres. En aquesta reinterpretació podem distorsionar allò que els filòsofs intentaren dir, motiu pel qual és cabdal conèixer el significat originari que els pensadors atribueixen als termes que usen, donat el context en què han estat gestats i qui els ha gestat. Dit d'una altra manera, intentar mirar el món amb els ulls del pensador que el mirava, per identificar les qüestions rellevants a les quals s'enfrontaren i quines respostes trobaren. Això, a més a més, ens permet adonar-nos que les qüestions cabdals de la filosofia continuen sent les mateixes, amb matisos i afegits propis de la nostra època, potser també amb un altre llenguatge, però amb inquietuds i interrogants molt propers i arrelats a la condició humana.

Els apunts que teniu entre mans estan elaborats prioritzant el temari de la selectivitat. Per tant, hi apareixen autors que són referents ineludibles de la història del pensament, però òbviament no hi són tots i alguns dels que falten no són menys importants que els que abordem.

L'estructuració d'aquestes pàgines respon a la voluntat de posar al vostre abast el pensament d'autors que sovint se'ns poden presentar com a hostils i estranys. Així, trobareu:

- ✓ Explicació de la filosofia de l'època o autor de què tractem.
- ✓ Textos complementaris –ombrejats en color gris– que us poden servir per ampliar, aprofundir i entendre millor les qüestions tractades.
- ✓ Activitats consistentes a comentar textos, desenvolupar temes i consultar documents o material audiovisual en línia.

Per a tots els temes hi ha una bibliografia i webgrafia bàsica que sempre podeu consultar per tal de clarificar més el temes treballats. A més, al final d'aquesta introducció teniu una relació del textos bàsics i de lectura obligatòria per a cada autor, amb un enllaç en el qual en trobareu alguns.

BIBLIOGRAFIA

-Breve historia de la filosofía, J.Hartnack, ed. Cátedra

- Plató: La República: Llibre II: 368c-376c, Llibre IV: 427c-445e, Llibre VII: 514a-520a, 532b-535a

- Descartes: Meditacions Metafísiques, Parts I, II, V i VI

-Hume: Resum ("Abstract") del Tractat de la Natura Humana i l'Apèndix 1 ("Sobre el Sentiment Moral") de la Investigació sobre els Principis de la Moralitat

- Mill: Secció IV de Sobre la Llibertat , i seccions II i IV de L' utilitarisme

-Nietzsche: Genealogia de la Moral (1a part) i Sobre veritat i mentida en sentit extramoral

Les obres dels autors de selectivitat esmentades són de lectura obligatòria

WEBGRAFIA general –per a qualsevol tema-

<http://www.xtec.es/~jgonza51/>

<http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/>

<http://www.alcoberro.info/planes/selec0.html>

(Inclou exàmens de selectivitat resolts.)

<http://www.xtec.es/~mcodina3/Filosofia2/filosofia2.htm> (Textos de lectura obligatoris (no hi són tots). A més, aquest enllaç disposa no tan sols d'apunts explicatius, sinó també de material audiovisual complementari.)

<http://www.gencat.cat/economia/ur/ambits/universitats/acces/vies/pau/examens/index.html>

(Informació sobre els exàmens de selectivitat.)

<http://www.alcoberro.info/index.htm>

2,- ORÍGENS DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL (s. VIII-VII aC)

2.1,- El pas del Mite al Logos

El que es coneix com a Filosofia Occidental apareix a Grècia en un moment en què els grecs organitzaven mentalment el món a través del **mites**. Els mites són relats al·legòrics sobre el món, els déus i les seves relacions amb els humans, transmissions per tant d'una veritat fonamental, no pas d'un esdeveniment històric. Els mites constitueixen el saber popular, impregnats d'elements religiosos que assolien la funció de llibres sagrats. Els més destacats són els narrats pels poetes Homer i Hesíode.

Els mites constitueixen, doncs, una cosmovisió transmesa oralment –en els seus inicis- que esdevé una eina didàctica de manteniment de la tradició, els costums, la moral i l'ordre social vigent. Cal tenir en compte que en el context d'aquesta societat uns individus (aristocràcia) són superiors per naturalesa i llinatge als altres (*demos*). Es creu en el destí i en el fet que d'alguna manera les vides de cadascú són el resultat de la voluntat capritxosa i arbitrària dels déus. Així, l'ideal humà està personificat per l'heroi. Aquest és l'individu en el qual es realitzen els valors principals, com l'èxit, la fama, el valor i la glòria. És un home “mirat” pels déus, i l'únic capaç d'oposar-se a la seva voluntat.

Mitjançant els poemes homèrics el *demos* s'educa en una determinada moral i entra en contacte amb els déus. Així, l'organització social dels déus i les seves accions reflecteixen i justifiquen l'organització social vigent entre els homes i la moral aristocràtica dominant. Sota la forma del mite es disposa d'un poderós recurs per esbrinar l'origen dels fenòmens. La mitologia és alhora una estructura de pensament i un sistema simbòlic. Com a tal descriu, explica i ofereix solucions, articula i organitza l'experiència. Es tracta d'un relat, de manera que si el mite resol problemes, aquests no han estat plantejats com a tals. Apel·lant sempre a una autoritat, el mite és autosuficient, s'assenta en una base sòlida, indiscutida, en la tradició heretada, en els antics o en els déus. No es divulga per ser debatut, i no necessita el suport d'una argumentació raonada. Ordena el món i és allà per ser acceptat.

Al començament no hi ha oposició entre mite i *logos*: el mite és la paraula formulada i per tant pertany a l'àmbit del *logos*, és a dir, a l'univers del que es diu. Qualsevol narració o parlament equival originalment a un mite, el terme no pren encara el sentit d'allò fabulós o no verificable que s'imposarà gradualment a partir de la nova filosofia jònica. *Logos* primer és paraula i és discurs, però acabarà representant la raó. Progressivament, a mesura que ja no designa només el que es diu, sinó més aviat la paraula persuasiva

adreçada a una intel·ligència racional, que apel·la a la veritat, s'estableix una oposició entre ambdós. D'una banda, el *logos* com a paraula o discurs racional, originant al seu torn la paraula lògica; de l'altra, el mite com a cosa aliena a la realitat i fora de la racionalitat. Mite i *logos* tindran durant molt de temps, des de Tales i, si més no, durant el període clàssic, una relació incerta i ambigua, de proximitat i distància.

Es considera que la filosofia neix a Grècia com una certa crítica del saber popular, tot i que n'és hereva. Es tracta d'una nova mirada sobre la realitat que s'esforça per eliminar els supòsits irracionals del mite. Aquest canvi de mentalitat s'ha descrit com **el pas del mite al logos**, en un intent de destacar l'actitud racional dels filòsofs enfront de la mentalitat mítica. Suposa un trànsit progressiu provocat pel context històric i cultural.

La història de la filosofia assigna principalment a Tales el mèrit d'introduir en la ment grega la vocació per la raó, que serà responsable de crear una forta desconfiança en les narracions del mite i iniciar noves formes de pensar i explicar. No sempre és fàcil establir la partida de naixement d'un fenomen tan complex, però aquest cas és diferent. Estem en condicions de fixar el lloc, el període i els pares de la raó grega. A principis del segle VI, a la ciutat de Milet, a Jònia, primer Tales i després Anaximandre i Anaxímenes, inauguren una forma de reflexió desembarassada de qualsevol al·lusió a forces sobrenaturals, provocada per la sorpresa i a partir de preguntes.

Aquests són els pensadors amb els quals, per primera vegada, el món que ens envolta, el seu origen i el seu ordre, són representats explícitament com un problema al qual cal buscar una resposta acudint només als recursos de l'experiència i del pensament. Una resposta sense misteri, exposada per ser compresa per altres i debatuda com qualsevol esdeveniment de la vida quotidiana. Una forma del pensament en la qual les antigues divinitats primordials són reemplaçades per elements de la naturalesa dotats de gran poder, i caracteritzats com a forces imperibles que a semblança dels déus posseeixen un extens marge d'acció. A diferència d'ells, però, aquestes forces concebudes en termes abstractes es limiten a produir efectes determinats i no tenen altra voluntat. Entra en escena un tipus de coneixement lliure, imperfecte, que requereix ser defensat, fins i tot justificat. No és ja un regal d'origen superior sinó el producte de l'esforç humà. Queden instal·lades d'aquesta

manera les bases de la ciència. Com una manera de reconèixer el caràcter excepcional d'aquesta experiència s'ha arribat a parlar del miracle grec. Estranyament, el descobriment de la raó apareix en molts textos en forma de l'inexplicable i depenent d'un factor aliè a la seva naturalesa. La raó busca explicar tot el que l'envolta, però no aconsegueix aclarir el seu origen. No han faltat, amb tot, esforços per explicar el sorgiment de la filosofia dirigint la mirada cap a factors específics. En el període anterior al segle VI es produeixen notables canvis socials i tecnològics en algunes riques ciutats costaneres d'Àsia Menor, connectades per mitjà del comerç amb antigues civilitzacions de l'orient pròxim. Milet, en particular, es trobava al cim del seu desenvolupament polític, econòmic i intel·lectual. Entre aquests canvis hi ha la creació del calendari, l'ús de la moneda, l'alfabet fonètic, els avenços en la navegació i l'augment de bescanvi comercial. La conseqüència indirecta de tot plegat hauria estat alliberar la ment de les seves amarres convencionals. És improbable que un esdeveniment espiritual de semblant envergadura pugui ser explicat en virtut d'algun reduccionisme, per ben fundat que es trobi, tot i que res no impedeix reconèixer la influència de qualsevol factor particular. Es tracta d'un fenomen de particular complexitat, multidimensional, que segurament mantindrà una quota de misteri. Algunes de les controvèrsies més destacables s'expliquen en el següent fragment.

Discrepàncies sobre el pas del mite al logos

Però si bé la majoria dels autors estan d'acord a assenyalar en els [milesis](#) l'origen del pensament filosòfic i científicoracional, no hi ha una interpretació única de les causes que van produir tal *pas del mite al logos*. En aquest sentit va ser famosa la polèmica que va enfrontar Burnet amb Cornford. Segons Burnet, els filòsofs jonis havien franquejat «la via que a la ciència, a partir d'aquest moment, no ha li ha calgut més que seguir». Aquesta idea implicava la suposició que el pensament racional - la filosofia en la seva forma originària - havia fet aparició d'una manera sobtada, sense història prèvia a investigar, com un «miracle» grec a causa de les suposades peculiaritats de l'*esperit* grec.

Aquesta tesi del «miracle grec» no explicava realment res i, a més, mostrava un cert eurocentrisme al no voler tampoc reconèixer les influències dels sabers babilonis i egipcis sobre els primers pensadors grecs. Enfront d'aquesta concepció, Cornford va

sostenir la tesi (en *De la religió a la filosofia*, 1912, i en *Els orígens del pensament filosòfic grec*, 1952), segons la qual la [cosmologia](#) dels primers jonis procedia d'una reinterpretació i prolongació dels mites cosmogònics i [teogònics](#) grecs (narrats per [Homer](#) i [Hesíode](#)). En la *Teogonia* d'[Hesíode](#) es poden distingir dues narracions diferents del mite primordial. En una, el relat parla de déus; Zeus lluita contra Tifó, el poder de la confusió i el desordre, per aconseguir la sobirania de l'univers. Aquest tipus de narració, del tipus dels mites de renovació i dels anomenats mites de la reialesa (semblants als drames ritualitzats que es representaven a Babilònia, amb el principal protagonisme del rei que confirmava, així, el seu domini sobre la naturalesa i la societat), va tenir sentit en l'àmbit de l'antiga monarquia micènica. Però la caiguda de l'imperi micènic i l'expansió dels doris pel Peloponès, Creta i Rodes, inicia una nova fase de la civilització grega (el denominat món homèric). Els ritus van perdre la seva funció i el seu antic sentit. A aquesta fase correspon la segona versió en la *Teogonia* dels mites dels orígens: la lluita per l'ordre no és ara obra de déus, sinó de principis naturals, tot i que encara amb ressonàncies mítiques: Caos, Llum, Dia, Nit, Cel, Terra, Eros. Aquesta segona versió dels mites cosmogònics va actuar com a model en les primitives abstraccions dels físics jonis: allò que en el mite són poders naturals personificats, en els milesis són qualitats abstractes naturals: el que són s'explica per les qualitats empíricament conegudes, encara que pensades abstractament i generalitzades. D'aquesta manera diu Cornford que «en la filosofia, el mite està racionalitzat».

A partir de Cornford no es posa en dubte el paper sistematitzador d'Hesíode, però no es pot acceptar que la filosofia sigui simplement una *racionalització* dels mites. Per a Hesíode els orígens de la terra, del cel, de l'oceà i de tot el que contenen encara és fruit de matrimonis i de la procreació entre personatges sobrenaturals, i encara manifesta una excessiva projecció de l'estructura social mateixa en els relats mítics. No obstant això, es reconeix que va influir directament en l'afany de trobar un *ordre* més enllà del *caos*, i en la recerca d'un únic *arkhé*. A més, cal reconèixer la influència que van exercir els sabers tècnics dels antics babilonis i dels egipcis, encara que és cert que aquests pobles havien desenvolupat tècniques eficients, mitjançant un procés d'assaig i error i mitjançant la recerca de correlacions, però mai s'havien preguntat pels fonaments de les esmentades tècniques ja que, en les seves cultures, l'àmbit de les causes seguia estant dominat pel [dogmatisme](#) religiós.

La conjunció dels factors socials (el final de la monarquia micènica i els canvis socials corresponents; l'absència de castes sacerdotals entre els grecs del s. VI a.C.; l'afany sistematitzador d'Hesíode i la influència dels sabers d'altres pobles, juntament amb la mateixa situació geogràfica de Jònia, en un encreuament de civilitzacions) és la que permet entendre aquest «pas del mite al logos», en què va jugar també un paper important el desenvolupament d'una escriptura alfabètica.

Com a fruit d'aquests processos va sorgir, segons J.P. Vernant, un pensament que exclou la presència de déus com a explicació de la naturalesa, i la presència d'un pensament abstracte que es constituirà en el fonament de la intel·ligibilitat dels processos naturals sotmesos al canvi: el [logos](#), o raó, o idea, o llei universal. El primer element va dependre de la seva relació amb el mite cosmogònic grec racionalitzat; per

entendre i explicar el segon, cal recórrer, segons Vernant, al procés històric de la constitució de la [polis](#) grega com a element determinant de l'aparició de la racionalitat: «la raó grega -diu- apareix com a filla de la ciutat». Tanmateix, en els dos processos van jugar un paper destacat la transmissió del saber mitjançant la paraula escrita i no ja merament per tradició oral, i -com ho destaca [Popper](#)- l'actitud crítica ([veure text](#)).

<http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/>

Sí que podem, però, establir un seguit de característiques que diferencien l'època mítica del logos, i que justifiquen el fet que puguem parlar d'una revolució intel·lectual o un canvi significatiu de mentalitat:

EL MITE	EL LOGOS
<i>Explicació al·legòrica sobre la naturalesa i l'home que atribueix un sentit als esdeveniments mitjançant l'acció dels déus o forces naturals.</i>	<i>Paraula, raó, dir racional de les coses. És el Logos la llei o raó de ser de les coses, que les fa comprensibles des d'elles mateixes.</i>
<i>No té significat històric, sinó metafòric.</i>	<i>Explicació racional de la realitat.</i>
<i>El mite és valuós no per la seva forma sinó per la veritat que vol transmetre.</i>	<i>El Logos expressa els principis racionals que originen i regulen les coses i fa que les coses siguin allò que són.</i>
<i>El poeta és el transmissor "oficial" de la veritat.</i>	<i>El filòsof sotmet les seves idees sobre el món al diàleg, la contrastació, motiu pel qual necessita justificar i argumentar les seves hipòtesis.</i>

2.2.- Els primers filòsofs: els presocràtics

Anomenem presocràtics el conjunt de pensadors anteriors a Sòcrates i que varen compartir un interès per allò que constitueix el món, allò que veritablement és el món. En aquest sentit s'acostuma a dir que el seu objecte d'estudi era el Cosmos i ells

eren, per tant, cosmòlegs. Cal dir, però, que aquestes classificacions que ens són útils a nosaltres avui, són la manera en què posteriorment i amb perspectiva històrica de l'evolució del pensament, hem ordenat i distingit uns filòsofs dels altres. En el seu context, òbviament, un filòsof era un savi capaç d'enfrontar-se als enigmes de l'època des d'una mirada racional i argumentada. No hi havia la divisió del saber, que correspon a Aristòtil, ni per tant es podia atribuir una especialització en el coneixement.

Els presocràtics es consideren els primers filòsofs perquè, en ells, el Logos –i no pas el mite– és la forma de dir el que **és**. Cerquen més enllà de l'aparença de les coses, de l'aparèixer de les coses, del que percebem, un principi únic a partir del qual tot hagi estat generat, regulat, i que esdevingui la raó per la qual les coses siguin el que són. És a dir, un principi únic, no perceptible, no aparent, que faci possible la comprensió de la diversitat aparent. Cerquen, per tant, una unitat oculta que constitueixi el logos, la raó de ser de les coses. Un *arkhé* o principi originari, un substrat permanent a tot esdevenir, que expliqui allò aparent –el que es presenta com a divers i inconnex. L'*arkhé* és, per tant, el substrat permanent del que hi ha, és allò real.

Aquí s'inicia implícitament la diferenciació entre **aparença i realitat**, una nova mirada a la naturalesa en contraposició a l'època mítica. L'aparença és allò que les coses semblen ser, el seu aparèixer, el que captem mitjançant els sentits. Canviant, subjecte a moviment, múltiple i divers. D'alguna manera l'aparença és allò existent, en quant està subjecte a determinació –condició necessària de l'existir– i és perceptible pels sentits. La realitat, l'ésser, és allò subjacent a l'aparença canviant. És allò intel·ligible, en tant que només pot ser captat per la raó, transcendent els sentits. És, doncs, l'autèntic ésser de les coses i la causa del seu esdevenir. Aquesta distinció entre aparença i realitat només és possible en el context d'una concepció determinada de **Naturalesa o Physis**.

Per als grecs la *Physis*, és l'Univers com a totalitat, un gran ésser viu amb un ordre precís, on cada cosa ocupa el lloc adient per tal de ser el que és. És, per tant, un Cosmos, un ordre dinàmic, en el qual el que existeix és canviant necessàriament en tant que és un ésser viu. Així doncs, la *Physis* té un orde intern, un *logos* que no pot ser copsat mitjançant els sentits –ja que aquests ens informen de la variabilitat, del canvi i el moviment del que existeix. La realitat és l'ordre permanent subjacent al que existeix i que només pot ser copsat per la raó.

2.2.1.- Tales de Milet –s. VI aC

Tales afirmava que “tot és aigua”. Què significa aquesta sentència? Allò existent i determinat, que sembla ser real, no és més que resultat d'un únic principi comú a tot, el seu ésser autèntic i subjacent: l'Aigua. Les coses semblen ser diverses però són, en darrera instància, **una i la mateixa cosa**. L'Aigua és l'u enmig de la multiplicitat, copsat només per la raó, el *logos* intern de les coses, la seva raó de ser.

El gran mèrit de Tales consisteix a superar l'explicació mítica de la realitat i situar la qüestió en la recerca d'un principi únic. De fet avui en dia la visió materialista de la realitat afirma que tot és matèria, acceptant el supòsit que és possible reduir la diversitat de les coses a uns pocs principis comuns. La unitat sembla ser una exigència de la racionalitat, capaç de transcendir allò determinat que percebem sensorialment.

Tales ha estat ubicat dins del que s'anomena l'escola de Milet, en la qual trobem també Anaximandre i Anaxímenes. I això perquè proporcionen una explicació de la realitat que s'ha qualificat de materialista i monista: tot es redueix a un únic principi –*arkhé*– material. Ara bé, aquesta forma d'entendre la naturalesa de les coses presentava alguna dificultat: com a partir d'un únic element material pot esdevenir-ne una diversitat? És clar que perquè això tingui lloc s'ha de produir un procés de canvi o moviment de l'element originari. Però aleshores, com explicar el canvi i el moviment del que existeix? La concepció sobre la naturalesa d'Heràclit i Parmènides s'enfronta a aquestes qüestions i situa el problema de la naturalesa de les coses en el punt en què el recollí Plató.

ACTIVITATS

A,- COMENTARIS DE TEXT

A,-La filosofia grega sembla arrencar d'un disbarat, de la proposició que l'aigua és origen i matriu de totes les coses. De debò cal aturar-s'hi i prendre-la seriosament? Certament, per tres raons: primera, perquè aquesta tesi enuncia alguna cosa sobre l'origen de les coses; segona, perquè ho fa sense utilitzar la l'al·legoria ni la fàula, i tercera, perquè comporta, encara que tan sols en forma embrionària, el concepte que "tot és una i la mateixa cosa" (F. Nietzsche)

- 1, - *Exposa les idees principals del text tal i com apareixen relacionades – resum-*
- 2, - *A què fa referència l'autor quan afirma que dóna compte de l'origen de les coses "sense utilitzar l'al·legoria ni la faula"?*
- 3, - *¿Què argumentaries tu per justificar que la filosofia grega només "sembla arrencar d'un disbarat"?*

B,- D'una manera bastant natural, la qüestió de l'ésser es va plantejar en primer lloc de la forma més simple, l'extreta més directament de les pràctiques materials; ha d'haver-hi un constituent únic del que veiem al voltant de nosaltres del qual totes les coses estan fetes: quin és aquest constituent? Els trets més destacats d'aquesta qüestió, que d'alguna manera és la primera qüestió filosòfica, són els següents: 1) es pressuposa que les coses no són com semblen ser, s'excava un fossat entre aparença i realitat (especialment perquè si les aparences canviant no eren portades per una realitat permanent, la seva aparició seria una incomprendible creació ex nihilo, 2) es pressuposa que les coses múltiples són totes, en realitat, una sola cosa, o que provenen totes d'aquesta cosa; aquestes dues hipòtesis estan relacionades de certa manera: si totes les coses tenen per origen una mateixa substància fonamental que fos l'única que va existir inicialment, ens veiem portats, sense ser forçats de cap manera, a suposar que les coses nascudes d'aquesta substància original estan encara ara constituïdes per ella.

Diccionari Akal

- 1, - *Resumeix el text, és a dir, exposa les idees principals tal com apareixen relacionades.*
- 2, - *A què es refereix el text quan qüestiona quin és aquest constituent? Dóna compte del significat de la qüestió dins del text i clarifica-ho recurrent al que saps sobre això.*
- 3, - *Explica a què es deu l'oposició grega entre Aparença-Realitat.*

B,. DESENVOLUPAR TEMES

Realitat i racionalitat en els inicis de la Filosofia.

C,- RECURSOS WEB RECOMENATS

<http://www.youtube.com/watch?v=5S1QEjUSfv0&feature=related> sobre els presocràtics, entrevista al filòsof Gustavo Bueno

<http://www.xtec.cat/~asarsane/text23.htm>

textos sobre els presocràtics

2.2.2,- Heràclit –S.VI aC

Està considerat com el darrer pensador dels jònics, tot i que el seu pensament implica una ruptura amb els filòsofs de l'Escola Jònica. Sembla que van ser raons més aviat geogràfiques les que han fet que se'l situés com un jònic més.

Se'l coneixia com "l'obscur" perquè el seu pensament està expressat en aforismes de difícil comprensió, que assumeixen un to que voreja el profètic, ja que afirma que el seu objectiu és despertar l'home del seu temps de la letàrgia espiritual que imposa la vida quotidiana. Creu que els homes adormits viuen al seu propis cosmos, mentre que els homes desperts viuen al cosmos comú. Aquest cosmos comú no és altra que el **Logos** còsmic que permet la comprensió de tot esdevenir. Està convençut que tot és mou i flueix permanentment –de fet els sentits ens proporcionen aquesta visió dinàmica- Aleshores, si tot canvia, l'únic element comú que roman sempre és el mateix **canvi**. Les coses són canvi, la seva naturalesa és canvi continu. Així, el seu *logos*, la raó de ser de les coses, el perquè tot és com és, és el canvi mateix. Però és un canvi que alhora és *logos* –ordre, principi regulador- i per tant no hi atzar en la generació de les coses. El **Logos** heraclitià és la llei que regula el canvi, la raó de ser de les coses, per tant el principi racional que fa intel·ligible el canvi com a **dialèctica** o lluita de contraris. Així, explica Heràclit que el canvi i el moviment es produeixen per la tensió o lluita entre contraris, i aquesta dialèctica còsmica dóna com a resultat tot el que és, la realitat. Tot és en tensió amb el seu contrari, és a dir, hi ha odi perquè hi ha amor, hi ha calor perquè hi ha fred. L'ésser és l'esdevenir resultant d'aquesta dialèctica. Sense un element, l'altre perdria el seu ésser i s'esvairia. Ara bé, el propòsit d' Heràclit és que els homes del seu temps, s'adonin que la dialèctica que

sustenta el Cosmos pot ser coneguda, entesa. Per tal de comprendre la realitat cal copsar, no la substància material última, sinó la regla, la llei que regeix el Cosmos: el *Logos* Còsmic. L'home no és més que un microcosmos, dins del qual es reproduïx el *logos* còsmic, l'home té un *logos* intern, i si som capaços de copsar el nostre *logos* intern estem en disposició d'entendre el *logos* còsmic, regulat pels mateixos principis dinàmics i dialèctics.

Reflexió: si prenem com a referent la percepció d'Heràclit sobre l'ésser i per tant sobre el que som, entendrem que el humans vivim permanentment en una lluita interna que provoca la nostra evolució com a subjectes. La tensió entre el dolor i el plaer, de la qual hauria de resultar un cert equilibri. Si el plaer s'imposés sobre el dolor, deixaria de ser perquè no hi hauria el seu contrari. D'alguna manera podem fruit de la vida perquè podem patir. És aquesta una perspectiva suggerent des de la qual llegir la nostra vida.

Amb Heràclit ens hem distanciat de la tradició jònica, ja que la recerca de l'*arkhé* no apunta a l'exterioritat que envolta l'home, no entén el principi originari com a material, sinó que està inscrit en l'esdevenir mateix. Sembla, però, que per usar una imatge que fes comprensible la seva idea del *logos* va recórrer al **foc** com a substància material que simbolitza l'esdevenir etern. Diu, de fet, que **el logos és un foc etern**.

Alguns aforismes:

"És el mateix la vida i la mort, estar despert i dormir, joventut i vellesa; aquelles es canvien en aquestes i aquestes en aquelles." (fr. B-88)

"Una sola cosa és la veritable saviesa: conèixer la intel·ligència que guia totes les coses a través de totes les coses". (fr. B-41).

"Per a les ànimes, convertir-se en aigua és la mort; per a l'aigua, la mort és convertir-se en terra; tanmateix, de la terra neix l'aigua, i de l'aigua l'ànima" (fr. B-36).

"El camí cap amunt i cap avall és un i el mateix" (fr. B-60).

"Déu és dia-nit, hivern-estiu, guerra-pau, fartada-fam; canvia com el foc, el qual, quan es barreja amb perfums, s'anomena segons la fragància de cadascun d'ells." (fr B-67).

"Totes les coses es canvien recíprocament amb el foc i aquest, al seu torn, amb totes les coses, com les mercaderies amb l'or i l'or amb les mercaderies." (fr. B-90)

“Als qui entren en els mateixos rius, els corren pel damunt aigües diferents cada vegada.”

2.2.3.- Parmènides –finals S.VI aC

Heràclit havia mostrat com el canvi i el moviment no només són existents -l'aparença que capten els sentits- sinó que constitueixen l'ésser de les coses, el seu *Logos*, i per tant la unitat en la multiplicitat. D'alguna manera, per Heràclit **ésser és no ésser**, és a dir canviar contínuament, sense estabilitat, ja que l'únic estable i permanent és la llei que tot ho regula, el *Logos*.

El pensament de Parmènides suposa, entre d'altres qüestions, l'intent de demostrar l'absurd al qual ens aboca acceptar el canvi com a real. Coincideix amb Heràclit en el fet que només la raó pot donar compte del que és. L'ésser tan sols pot ser intel·ligit, copsat pel pensament. “El mateix és pensar i ésser” afirmava Parmènides, amb la voluntat de demostrar que si pensar i ésser s'identifiquen, la racionalitat, la lògica s'imposa com a condició de possibilitat del que és. És a dir, només allò que s'ajusta a les lleis de la raó i el pensament és real, perquè la resta no pot ser pensat i si no pot ser pensat no és pròpiament.

Així, i seguint aquesta línia d'argumentació, si els dos principis lògics de tot pensament –sense els quals no és possible pensar- són el principi d'identitat i el de no-contradicció, podem deduir que l'ésser és, i el no-ésser no és. Ja que seria contradictori afirma que l'ésser és i no és alhora.

L'ésser. La realitat abasta tot el que hi ha, sense que pugui ser referit a quelcom concret. Té un sentit genèric, abstracte. La realitat ha de ser -per exigències lògiques:

- UNA: ja que seria absurd parlar de dues realitats, dos éssers; seria en el fons confondre existent amb real.
- IMMÒBIL: l'ésser no pot no-ésser. Afirmar la realitat del canvi és admetre el trànsit de l'ésser al no-ésser, cosa absurda. Per tant la realitat és estàtica, no canvia, és allò sempre permanent.
- ETERNA: no pot tenir origen –seria passar de no-ésser a ésser- ni final – seria passar d'ésser a no-ésser- en el temps.
- IL·LIMITADA: perquè no hi ha res més enllà de la realitat, de l'ésser. Admetre limitació seria acceptar que el no-res és, i delimita l'ésser; per tant ha de ser necessàriament il·limitada.

Parmènides sosté una concepció genèrica i metafísica de l'ésser. Alguns el consideren el primer metafísic. La seva abstracció de la realitat, derivada de la identificació de allò lògic amb l'ontològic, suposa allunyar-se totalment del **materialisme**, i ha estat qualificada **d'idealista**. L'idealisme recau en el fet que és el contingut lògic el que ens mostra les condicions en què pot donar-se l'ésser.

Doncs bé, t'explicaré (i tu, després de sentir el meu relat, trasllada-ho) les úniques vies d'investigació que es poden pensar. La primera, que és i no és no-ser, és el camí de la persuasió (ja que acompanya la Veritat), l'altra, que no és i és necessàriament no-ser, aquesta, t'ho asseguro, és una via totalment impracticable. Perquè no podries conèixer el no-ens (és impossible) ni expressar-lo, ja que el mateix és el pensar i l'ésser.

Parmènides, El Proemi

El text anterior és un fragment del *Proemi*, un poema amb un to místic en què una deessa revela a Parmènides quin és el camí que ens portarà a la veritat i quina via ens durà a la il·lusió, a creure com a real allò que tan sols és aparença. Per tant, hi ha dues vies practicables en la recerca de l'ésser: la de l'*episteme* o coneixement que ens durà a la veritat i a conèixer l'ésser, és la via de la raó; i la de la *doxa* o l'opinió, que ens situa en l'àmbit de la existència aparent i és la via dels sentits.

Amb Parmènides s'assenta la idea de la unitat i l'estabilitat de l'ésser i per tant la convicció que la raó és l'única via de coneixement.

Juntament amb l'Escola Jònica –materialista i monista- coexisteix l'Escola Itàlica, tradició en la qual Parmènides es va formar. Els itàlics intenten identificar l'ésser amb un principi no material, com allò que defineix l'estructura última de les coses. Aquesta tradició no materialista sembla que va ser iniciada per **Pitàgores**.

2.2.4,- Pitàgores –S.VI aC

Tenia un marcat esperit religiós combinat amb un nogensmenys marcat esperit científic. La seva doctrina de la purificació de les ànimes, consisteix a entendre que les ànimes van transitant d'un cos a un altre fins a la plena purificació. Això és el que Pitàgores pretenia aconseguir amb la seva comunitat religiosa, que crea amb un esperit molt rigorista. Qui pertany a la comunitat ha de portar una vida molt austera i subjecta a normes rígides i estrictes que, juntament amb el conreu del silenci, la música i les matemàtiques, conferien una harmonia a l'ànima que l'elevava per sobre del món material. L'harmonia musical proporcionava equilibri i pau a l'ànima, i

aquesta harmonia era expressable matemàticament. Per això per Pitàgores la matemàtica esdevé també un mitjà de purificació de l'ànima, però no tan sols això. Per a ell, igual que per als jònics, la *physis* era un gran organisme viu, en el qual tot està en darrera instància emparentat i tot ocupa el lloc que li correspon per esdevenir el que és. Aquest ordre intern pot ser copsat i expressat matemàticament, i per això per a Pitàgores tot és **nombre**. L'*arkhé* pitagòric és el nombre, és a dir, tot és reductible a l'ordre que el fa ser, al lloc que ocupa en la *Physis* i que és causa del seu ésser.

Aquesta visió matematitzable de la realitat marca el pensament occidental, primer en Plató i posteriorment en Galileu i Descartes.

2.2.5.- Els pluralistes –s.V aC

El rigor de les tesis sobre la realitat de Parmènides es manté com un referent ineludible. To i això, reapareix la voluntat de situar la realitat en l'àmbit de la matèria, per tal de donar compte de les coses existents, que en el pensament de Parmènides havien quedat qualificades d'il·lusió i d'engany dels sentits. Aquest intent l'assumeixen un grup de pensadors que situem sota el nom de pluralistes, perquè superen el monisme jònic i alhora intenten mantenir alguns dels principis de Parmènides que semblen irrefutables. Destacarem dos d'aquests filòsofs per la influència que tenen en la filosofia posterior.

2.2.5.1.- Anaxàgores

Afirma que l'ésser ha de ser etern –seguint la visió de Parmènides. Així, tot és des de sempre una massa massissa i compacta de la qual se separen petites partícules que anomena *homeomerias*. La seva combinació dóna lloc a tot els éssers. Ara bé, per barrejar-se les partícules cal que es produeixi un moviment que possibiliti la seva combinació. Com s'originà? Segons Anaxàgores va ser una causa exterior a la matèria, un Enteniment o *Nous* que els va imprimir moviment. Aquí trobem per primera vegada la idea d'un déu com a principi rector de l'Univers, que imprimeix ordre i finalitat a les coses, essent aquest, per tant, un pensament premecanicista i teleològic –finalista.

2.2.5.2.- Demòcrit

Formula una visió **atomista** de la naturalesa, acceptant l'existència del buit –no ésser- com espai en què es troben en moviment els àtoms –ésser o allò ple- Així és el buit el que permet explicar el moviment, perquè hi ha un espai en el qual els àtoms es desplacen a l'atzar i xoquen amb els altres, essent tot el que hi ha fruit de l'atzar i la necessitat, de la composició atzarosa i mecànica dels àtoms. Aquest atomisme és la base de l'atomisme modern.

Sintetitzant, la filosofia en el seu període presocràtic suposa la voluntat de donar compte de les coses des d'elles mateixes, sense recórrer al mite. La qüestió primera a la qual s'enfronten és: ***per què existeix quelcom enlloc del no-res?*** Així es formulen diverses respostes a partir de la recerca d'allò originari que és causa i raó de ser de les coses. L'*Arkhé* com a *Logos*, i per tant la justificació de l'ésser, la raó per la qual hi ha ésser enlloc del no-res.

En aquest intent de recerca de l'ésser i causa de les coses les escoles s'havien dividit en dues tradicions: d'una banda la ciència jònica dels milesis, de l'altra la tradició itàlica de Parmènides i els pitagòrics. Els jònics sempre havien estat buscant la naturalesa real de les coses en alguna classe última de matèria o cos. Els itàlics havien buscat la realitat, no en el cos tangible, sinó en coses suprasensibles. Els pitagòrics van fer del nombre la naturalesa real de les coses i el SER-U de Parmènides no era un cos tangible, sinó un objecte del pensament que no posseïa qualitats que els nostres sentits poguessin revelar. En conseqüència, els jònics han estat essencialment materialistes, els itàlics essencialment idealistes. En aquest sentit la manera superficial en què s'ha contrastat la posició dels físics amb Parmènides, segons el nombre de coses que cadascú considera reals -fent referència als pluralistes i a la unitat de l'ésser de Parmènides- queda millor compresa com el contrast més significatiu entre idealistes i materialistes. La diferència no és doncs el monisme o el pluralisme dels últims físics. Aquesta és una batalla de déus i gegants que segons es declara està sempre lliurant-se -encara en l'actualitat. Del costat dels déus es troben els qui en tot moment creuen que les coses invisibles són les veritables realitats, del costat dels gegants els qui creuen que la realitat no és més que un cos que poden tocar i manipular. Aquests dos grups han estat representats pels itàlics i jònics respectivament.

ACTIVITATS

A,- COMENTARIS DE TEXT

La major part dels primers que van filosofar no van considerar els principis de totes les coses, sinó des del punt de vista de la matèria. Allò d'on surten tots els éssers, d'on prové tot el que es produeix, i on va a parar tota destrucció, persistint la substància mateixa sota les seves diverses modificacions, vet aquí el principi dels éssers. I així creuen, que res neix ni pereix vertaderament, ja que aquesta naturalesa primera subsisteix sempre, a la manera que no diem que Sòcrates neix realment, quan es fa bell o músic, ni que mor quan perd aquests modes de ser, ja que el subjecte de les modificacions, Sòcrates mateix, persisteix en la seva existència, sense que puguem servir-nos d'aquestes expressions respecte a cap dels altres éssers. Perquè és indispensable que hi hagi una naturalesa primera, sigui única, sigui múltiple, la qual, subsistint sempre, produeixi totes les altres coses. Pel que fa al nombre i al caràcter propi dels elements, aquests filòsofs no estan d'acord.

Aristòtil, Metafísica

(Biblioteca Filosòfica. Obres filosòfiques d'Aristòtil. Volum 10. Traducció: Patricio Azcárate)

1, - Exposa les idees principals del text tal i com apareixen relacionades, és a dir, resumeix el text.

2,-Explica el significat de la frase subratllada del text recurrent a aquells coneixements que siguin pertinents per a la seva clarificació.

3, - Dóna compte d'una altra manera de concebre la naturalesa de les coses diferent de la que s'esmenta en el text.

En tot cas, en intentar calibrar el pas del Mite al Logos ens trobem sempre amb l'excessiva mesura del que ignorem: amb la impossibilitat de rearmar els fragments del pensament que tenim segons les regles amb les quals van ser construïts. Bé és cert que podem reconstruir, però serà una reconstrucció, difícilment podrem

distingir-hi el que pertany al domini del coneixement i el que és reconeixement: mera projecció retrospectiva. En lloc de ser una porta oberta a un pensament "altre", els presocràtics ens desafien amb la maligna innocència del mirall: com més ens aproximem a ells, més clarament veiem el nostre propi reflex. Segons la "història raonada" en què els integrem, seran una cosa o una altra. Però sempre són una mica més que el que diem d'ells: són aquest moment vertiginós en què la veritat del nostre origen és, alhora, l'origen de la nostra veritat.

Morey, M. els presocràtics

1, - Exposa les idees principals del text tal i com apareixen relacionades.

2, - ¿Per què al calibrar el pas del Mite al Logos ens trobem sempre amb l'excessiva mesura del que ignorem?

3, - A què es refereix l'autor quan parla de la història raonada?

B,- DESENVOLUPAR TEMES

Compara la concepció de la realitat d'Heràclit amb la de Parmènides.

C,- RECURSOS WEBS RECOMENATS

<http://www.youtube.com/watch?v=h1JDNkRwDig&feature=fvsr> sobre Heràclit i Parmènides amb sentit de l'humor.

3,- ELS SOFISTES

Conjunt de pensadors grecs de la segona meitat del s.V aC. Cal destacar dues circumstàncies rellevants que afavoreixen l'aparició del moviment sofista:

- Les teories anteriors presenten un panorama decebedor, ja que la seva diversitat i incompatibilitat són percebudes com un fracàs de l'home a l'hora de donar una explicació racional sobre la naturalesa de les coses. Aquesta diversitat de teories i el fet que sovint siguin contradictòries entre elles provoca una actitud **escèptica** davant la filosofia de la naturalesa. Així abandonen la preocupació per l'objecte extern i se centren en el subjecte, l'home. Es produeix un trànsit, per tant, de l'estudi cosmològic a l'estudi antropològic.
- A Atenes la democràcia està en el seu moment àlgid. La qüestió pública, la política, la vida de la *polis* és ara la preocupació principal. Els ciutadans participen directament en les decisions polítiques. La cosa pública es discuteix a l'àgora. Els ciutadans necessiten bons oradors per tractar amb els altres de les qüestions públiques. La paraula, la capacitat de convèncer l'altre, es converteix en una habilitat imprescindible, en una eina de poder i de domini.

Els sofistes es dediquen a l'educació dels joves per convertir-los en grans oradors, en futurs polítics, ensenyant-los l'art de la retòrica, com a resposta a les necessitats socials del moment. Són els primers de rebre remuneració per les seves lliçons públiques, qüestió que contribueix a desprestigiar-los davant els atenesos, juntament amb el fet que l'ensenyament de la retòrica portà a considerar-los com a engalipadors, ja que semblava que l'objectiu era poder exercir la política amb èxit, al marge del que fos realment bo i just. És just el que s'imposa i convenç com si ho fos. Aquí cal explicitar, per entendre el moviment sofístic, algunes qüestions relacionades amb el seu pensament:

- Són escèptics, és a dir, consideren que el coneixement és relatiu en tant que la veritat s'imposa com el que és capaç de convèncer. No hi ha cap veritat absoluta.
- Les lleis són resultat d'un acord humà, són convencionals i per tant provisionals i relatives. Apareix la diferenciació entre *nomos* i *physis*. El *nomos* és la llei resultant dels acords humans, que perd el seu caràcter diví i és considerada convencional. La *physis* és allò oposat al *nomos*, les lleis alienes a la convenció, naturals, que conserven el seu fonament diví –vegeu fragment sobre aquesta diferenciació al final del capítol.
- Les normes morals són també convencionals. Els únics trets universals de la naturalesa humana dels quals es podria derivar la moral són la recerca del plaer i del poder –domini del més fort-, però això va en contra de les lleis morals. Així aquestes es consideren antinaturals en tant que no són expressió de la naturalesa humana sinó que la inhibeixen per fer possible la convivència social.

En conclusió, els sofistes són considerats amb el temps corruptors dels joves, perquè no només els eduquen per a l'èxit polític mitjançant l'habilitat dialèctica, sinó que posen en qüestió la validesa de les lleis i la tradició –conjunt d'opinions assumides com a veritables- ja que en democràcia poden ser discutides perquè no depenen de les divinitats, sinó dels ciutadans.

De fet, avui en dia el terme sofista té una connotació pejorativa en tant que s'usa per qualificar algú d'entabanador, engalipador,...

El pensament de Sòcrates es va forjant en diàleg i oposició amb els sofistes, amb la voluntat de cercar la veritat i combatre el relativisme.

NOMOS i PHYSIS

Els termes grecs *Nomos* i *Physis* fan referència a la Llei, i s'originen a partir de la distinció que entre un i l'altre estableixen els

sofistes. Per a aquest moviment il·lustrat i cultural es fa necessari distingir el que són les lleis humanes -*nomos*- de les lleis de la naturalesa -*pshysis*-, ja que mentre les primeres són convencionals, i per tant fruit d'un acord entre els homes, la segona és la Llei Natural, la que regeix en el Cosmos i que a l'humà no li és donat dominar, ni tan sols -arriben a creure- conèixer. Estem, doncs, sotmesos al dictat d'una doble llei: la natural, com a part del Cosmos que som, i la llei de la *polis*. La importància d'aquesta diferenciació és que el *nomos* en tant que fruit de la decisió humana -i no de la naturalesa- és canviable, modificable, provisional i qüestionable. Les lleis de l'Estat -la *polis*- tenen aquest caràcter convencional que les fa, doncs, relatives i que inclou tant la llei positiva com les normes morals. Aquest relativisme trenca amb la concepció anterior del caràcter natural, i per tant absolut, de la Llei, que la situava com quelcom transcendent a l'home i inqüestionable.

Els sofistes fan de la llei humana, per tant, l'objecte de reflexió pública en el context de la democràcia i abandonen definitivament la reflexió sobre la llei natural, en tant que ni depèn de l'home, ni tan sols sembla que puguem arribar a comprendre-la totalment -decepció pel suposat fracàs de la cosmologia anterior. Sembla doncs viable pensar sobre allò que de l'home depèn, és a dir, la vida a la Polis i les lleis i normes morals que han de dur a viure millor els atenesos.

Cal destacar que aquesta diferenciació i reflexió sobre la llei positiva i la llei natural ha arribat fins als nostres dies. Resultat d'això seria la identificació dels drets humans com a drets morals naturals, derivats de la condició humana, i l'exigència per tant del seu reconeixement com a drets positius en el marc de qualsevol estat.

ACTIVITATS

RECURSOS WEBS RECOMENATS

http://www.youtube.com/watch?v=1GYSreGdE_w sobre els sofistes

<http://www.youtube.com/watch?v=VO8mLg4CL5Q&feature=related>

sofistes amb ritme

DESENVOLUPAR TEMES

Després d'escoltar el "Rap dels sofistes" comenta en relació al que saps sobre el sofistes la frase de Protàgores: l'home és la mesura de totes les coses, de les que són, en tant que són, i de les que no són, en tant que no són.

4,- SÒCRATES

Els primers anys de la vida de Sòcrates coincideixen amb el moment d'esplendor d'Atenes. Quan tenia 20 anys, les especulacions filosòfiques van deixant de banda la qüestió cosmològica per orientar-se envers l'home.

Sòcrates

(W.K.C. Guthrie, 1988)

El personatge

- [El convidat](#)
- Pel que fa al seu aspecte físic, és universalment admès que era molt lleig –nas rom, feia panxa i tenia els ulls de granota–, però d'una lletjor que fascinava (recordeu què diu Alcibiades en la descripció i analogia del *Banquet*). Sòcrates no donava importància a les aparences, anava normalment descalç i l'única túnica que tenia era objecte permanent de befes; els seus crítics li deien "el que no es renta".

Altra cosa ben diferent és el seu interior. Vigor, tempraça i autocontrol són les característiques més notables, si s'entén la tempraça no com a abstinència o ascetisme extrem, sinó com la indiferència davant la presència o absència de plaers materials. Totes les passions, les tenia sota estricte control. S'atribueix a

Sòcrates l'afirmació següent: "A Crítes sembla que l'ha dominat el brut desig de refregar-se contra Eutidem, com els porcs contra les parets".

Vida i trets característics

- Neix a Atenes, el 470 o el 469 aC, i els documents que es refereixen al seu suïcidi i execució els situen cap a l'any 399. Plató diu que en aquell moment la seva edat era de setanta anys.
- Destaca el seu paper en la Guerra del Peloponès, i mereix grans elogis pel seu valor i sang freda, especialment en l'adversitat, i per la seva austeritat, la qual cosa no li va fer guanyar gaires simpaties entre els soldats que pensaven que els volia humiliar. Va refusar, però, prendre part activa en política –encara que el propòsit de les seves converses amb els joves era preparar-los per ser bons ciutadans (*polités*)–, perquè preferia seguir el seu propi camí, al marge dels partits, seguint la seva íntima convicció del que era just.

Sòcrates comença estudiant les teories cosmològiques dels antics filòsofs, però les acaba abandonant perquè li semblen dogmàtiques i inútils. Són, segons ell, un cúmul de doctrines contradictòries que presenten un panorama decebedor. Només un dels pensadors atrau el seu interès: Anaxàgores. Valora la seva visió teleològica, tot i que no arriba a desenvolupar-la plenament, ja que Anaxàgores continua demanant-se per l'origen i no pas pel fi. Per a Sòcrates, la recerca explícita dels fins pot donar resposta al problema de la naturalesa i el sentit. Per això amb ell es produeix una mutació de la recerca de l'origen a la recerca dels fins. Aquest canvi de mirada envers el món està vinculat a l'ús extensiu que Sòcrates fa del terme **Areté**. Generalment es tradueix per "virtut", i sempre és un terme relatiu que no s'usa en sentit absolut, ja que "una cosa és bona *per a* quelcom concret". En aquest sentit els grecs sempre es demanaven per l'*areté* de qui o de què, en tant que el seu significat és eficàcia, té un sentit pràctic i útil. Però Sòcrates fa extensiu el terme a la naturalesa humana i es qüestiona per l'**areté de l'home**. Així, l'excel·lència o eficàcia de l'home com a tal, serà l'eficàcia per a la vida, i poder definir-la equivaldrà a descobrir el seu **Ergon**, funció o fi. És a, dir, si l'*areté* d'un bolígraf és escriure amb excel·lència és perquè el seu *ergon* és escriure i la seva naturalesa està orientada a l'acompliment del seu fi amb excel·lència. L'*areté* és per tant

l'eficàcia o excel·lència en l'acompliment del fi que és propi. D'aquesta manera, quin és l'*ergon* de l'home? La funció que l'home ha d'acomplir és viure bé, amb excel·lència, és a dir, assolir la felicitat. Així, el coneixement de la funció o fi d'una cosa ens permet ser eficaços, assolir l'*areté*. Quan Sòcrates afirma que "virtut és el coneixement" reflecteix la convicció grega que el saber inclou sempre l'àmbit teòric i el pràctic, perquè no hi ha diferenciació entre l'un i l'altre. Saber tocar un instrument és dominar-lo tant en el seu coneixement teòric com ser un virtuós en el terreny pràctic. De fet, si saber és posseir el domini de quelcom, en el cas de l'home, saber viure és posseir domini sobre la pròpia vida, ser feliç.

Recordem, però, que en l'apartat anterior apuntàvem que el pensament de Sòcrates es va gestant a partir del diàleg amb els sofistes. Aquests últims pensaven que saber viure, en tant que no hi ha veritats absolutes, és posseir l'habilitat de convèncer els altres, de dominar-los. La veritat, així, depèn de la paraula, de com s'exerceix el domini mitjançant la retòrica. Però Sòcrates no és pas un sofista, està convençut que hi ha veritats absolutes, i per això s'esforça a demostrar la universalitat del que és just, bo. Aquest intent de trobar veritats inqüestionables, el porta a terme mitjançant la formulació de **definicions**.

Les definicions expressen l'essència de la cosa definida, i només el que sap què és bo i just pot viure de forma justa i bé. Només el savi, que posseeix el domini del viure, posseeix domini sobre si mateix, té cura de la seva ànima i l'orienta envers el bé i la justícia. Qui sap viure és perquè sap què és el bé i la justícia, i per tant actua en conseqüència. El coneixement porta necessàriament a la virtut. Aquesta identificació es coneix com a **intel·lectualisme moral**, i de fet no és només socràtica, sinó la forma grega d'entendre la moral.

La recerca socràtica de les definicions universals com a forma de demostrar l'existència de veritats objectives i l'assoliment, per tant, del coneixements que ens duren a la virtut, es basen en el diàleg amb els altres, **la dialèctica**.

La dialèctica esdevé un procés inductiu mitjançant el qual es pretén arribar a definicions universals. La seva recerca es va centrar principalment en els valors morals. Sòcrates creu que a través de la dialèctica la veritat brota de l'interior d'un mateix. Per això el

mètode socràtic s'anomena maièutica, és a dir, expert en parts. Sòcrates adoptava als diàlegs una **actitud irònica** –dir el contrari del que es vol donar a entendre. La suposada ignorància que professava (“només sé que no sé res” –vegeu fragment explicatiu adjunt-) legitimava les qüestions als seus interlocutors, que passaven per ser savis, tot i que Sòcrates acabava donant a entendre que no ho eren. En el fons pretenia mostrar la ignorància dels altres, com a pas previ per a la recerca de la veritat. Si, com hem dit, la virtut és coneixement, el que no sap viure actua malament per ignorància, no pas per maldat, perquè ningú, sabent el que és dolent, ho tria. Sòcrates no pensava que la virtut es pogués ensenyar, “posar a l'ànima”. Aprendre, per a ell, significa descobrir la veritat que es troba en nosaltres. Per això la maièutica possibilita prendre consciència del que ja es posseeix. La recerca de la virtut a través del coneixement porta a la felicitat i depèn de cadascú, de tenir cura de l'ànima –ja que els deus no intervenen directament en la vida dels homes.

Sòcrates

(W.K.C. Guthrie, 1988)

Només sé que no sé res

Explica Plató en l'[Apologia](#) que un deixeble i admirador de Sòcrates va anar a Delfos i va gosar preguntar-li a l'Oracle si hi havia algú més savi que Sòcrates, i la pítia respongué que no.

Encara que alguns especialistes ho posin en dubte, és molt possible que això fos així i Sòcrates s'ho prenguésser seriosament, i ho considerés com un moment important de la seva vida.

Significació filosòfica

Sòcrates va deixar la ciència per l'ètica, l'estudi de la natura per la consecució de principis pràctics. Tal vegada, però, a causa dels seus anteriors estudis científics, va insistir que l'ètica era un camp de coneixement exacte que reclamava l'aplicació d'un rigorós mètode científic.

En opinió d'Aristòtil, Sòcrates té un doble paper en la història de la filosofia: produeix un mètode i un principi indispensable per a l'estudi adequat i la classificació dels fenòmens naturals, alhora que el seu nom marca el final de l'època científica i el començament de l'ètica en filosofia. Si prenem la paraula

filosofia en el seu sentit estricte, com a recerca del coneixement, es justifica l'antiga tradició que ell i només ell va portar la filosofia a la vida humana. Això és, va tractar de fer de l'ètica i la política el tema d'una investigació científica que posaria al descobert lleis o veritats universals, en oposició a l'escepticisme i al relativisme que havien convertit totes les coses en qüestions opinables i havien deixat les ments dels homes a la mercè dels homes amb llengües persuasives. Protàgores no s'escapava d'això; Gòrgies i Polo se sentirien orgullosos.

El mètode socràtic. La maièutica

En què consisteix el mètode socràtic? Hi ha dues coses, diu Aristòtil, que se li poden reconèixer a Sòcrates, l'argumentació inductiva i la definició universal (*Metafísica*, 1078b27).

La inducció és el camí que va des del particular o singular fins a allò universal. La inducció porta a la definició, perquè una definició consisteix a recopilar les característiques generals (de la cosa que s'ha de definir), seleccionades a la vista de certs requisits.

L'interès de Sòcrates per la definició no és científic sinó pràctic. Sòcrates es rebel·la contra la dissolució dels significats portada a terme pels sofistes. Sòcrates va creure que paraules com ara *justícia*, *valor*, *temprança*, etc. responien a alguna realitat. Esbrinar quin era el contingut objectiu d'aquests noms no és una qüestió lògica, ni ontològica, sinó quelcom molt més important: descobrir el mode de vida correcte.

La investigació socràtica constava de dues etapes. La primera consistia a recollir exemples que les dues parts en litigi estaven d'acord a relacionar a allò que s'investigava; per exemple, si es tractava de pietat, calia recollir exemples d'actes pietosos reconeguts. En segon lloc, s'examinaven els exemples per descobrir-hi alguna qualitat comuna per la qual es mereixien aquest nom. Aquesta o aquestes qualitats eren la seva naturalesa o essència.

Exemple: [El Menó](#)

L'anomenada *maièutica* socràtica es basava en la suposada esterilitat de la llevadora, i consistia a aconseguir que el pacient, o l'alumne, formulés un enunciat general, freqüentment, encara que no sempre, sota la forma d'explicar "què és X", i mostrar per mitjà de la discussió que està d'alguna manera equivocat. Llavors, l'alumne en proposa un

altre, que implicarà un avanç respecte de l'anterior i l'aproximarà més a la veritat.

Aquest mètode no tenia el mateix bon efecte en tothom: era especialment rebutjat pels joves amb ments estèrils i pels vells que tenien els pensaments ja formats, i veien en Sòcrates una postura hipòcrita que fingia ignorància i que feia qualsevol cosa menys respondre a una pregunta. Aquesta és la ironia que tant enfada a Trasímac i que en el segle V era un terme injuriós que significava obertament engany i estafa.

La virtut és coneixement.. L' intel·lectualisme moral

Hi ha tres tesis de Sòcrates que estan estretament relacionades i que formen un conjunt: *la virtut és coneixement*. La seva inversa: *el mal obrar només pot ser degut a la ignorància i en conseqüència ha de ser considerat involuntari*. I finalment: *la cura de l'ànima és la primera condició per viure bé*.

La principal objecció a aquesta afirmació socràtica, formulada ben aviat per Aristòtil, és que no té en compte la debilitat de la voluntat, la falta de control, la "incontinència", els efectes de la passió.

El que Sòcrates vol afirmar és que si comprenem la nostra naturalesa (conèixer la naturalesa d'una cosa és conèixer la seva funció) podrem en conseqüència saber quin és l'objectiu just i natural de la nostra vida, i aquest és el coneixement de l'*areté* (virtut) que busquem. D'aquí que tota mala acció, que ens perjudica pel fet d'anar contra la nostra naturalesa, només pot ser involuntària i que l'única possibilitat de no cometre aquests errors i viure una vida bona passi per tenir "cura de l'ànima".

Per aprofundir encara més en la figura i el mètode socràtic

***Pierre Hadot, Elogi de Sòcrates Ed. Paidós, trad. Ana Millán Risco -
extracte d'alguns fragments significatius -***

(...) Sócrates se enmascara a sí mismo: es la famosa ironía socrática, cuyo significado despejaremos más adelante. Sócrates finge ignorancia e insolencia: "se dedica –dice Alcibíades- a fingir ser inocente e infantil con la gente". "Las palabras, las frases que moldean la envoltura exterior de sus discursos se asemejan al pellejo de un desvergonzado sátiro". "Sus asiduidades amorosas, su aspecto ignorante son las envolturas que adopta,

a semejanza del Sileno esculpido". Sócrates fue tan diestro en esta clase de disimulo que logró enmascararse para siempre a la Historia. No escribió nada, se limitó a dialogar, y todos los testimonios que sobre él poseemos, más que revelárnoslo, lo esconden, precisamente porque Sócrates siempre se sirvió de la máscara a quienes hablaron de él.

Puesto que él mismo estaba enmascarado, Sócrates se ha convertido en el propositon, la máscara, de personalidades que necesitaron cobijarse en él. Les brindó a la vez la idea de enmascararse y la de adoptar como máscara la ironía socrática (...) El núcleo original de este fenómeno es, por tanto, la ironía del propio Sócrates, con sus habilidosas preguntas, conducía a sus interlocutores al reconocimiento de su propia ignorancia. Infundía en ellos tal confusión que, en ocasiones, incluso acababan cuestionando su vida(...) Se trata de que el lector se percate de su error, no refutándolo directamente, sino exponiéndolo de tal manera que el despropósito de su postura aparezca ante él con claridad (...) La ironía es una actitud psicológica según la cual el individuo busca parecer inferior a lo que es: se desprecia a sí mismo. En el uso y en el arte del discurso, dicha disposición se manifiesta a través de una tendencia que finge otorgarle la razón al interlocutor, que finge adoptar el punto de vista del adversario. Así se presenta la ironía socrática; despreciándose a sí mismo Sócrates concedía más de lo necesario a los interlocutores que deseaba refutar: al pensar, pues, una cosa y decir otra se deleitaba utilizando ese disimulo que los griegos llamaban ironía. Se trata por tanto de un fingir autodespreciativo que, en un primer momento, consiste en simular, desde un punto de vista exterior, ser una persona totalmente común y superficial(...)

Sócrates se desdobra para dividir al adversario en dos. Sócrates se desdobra; está, por una parte, el Sócrates que sabe de antemano cómo va a concluir la discusión, y, por otra, el Sócrates dispuesto a recorrer el camino, todo el camino dialéctico con su interlocutor. Este último no sabe hacia dónde le lleva Sócrates. En esto consiste la ironía. Caminando junto con su interlocutor, Sócrates siempre requiere el pleno consentimiento de su compañero, le hace admitir, progresivamente, todas las consecuencias de ésta. Al exigirle en cada momento su consentimiento, basado en las exigencias racionales del discurso con sentido, del logos, objetiva el procedimiento conjunto, conduciendo al interlocutor al reconocimiento de cuán contradictoria era su postura inicial(...) El interlocutor está por tanto dividido en dos: está, por una parte, el interlocutor tal como era previo a la discusión con Sócrates, y, por otra, el interlocutor que, en el constante consentimiento mutuo, se ha identificado con Sócrates y ya no es, en adelante quien era antes.

ACTIVITATS

DESNVOLUPAR TEMES

Compara la concepció de la justícia de Sòcrates amb la dels sofistes.

La ironia socràtica: és una estratègia sofista?

RECURSOS WEBS RECOMANATS

<http://www.youtube.com/watch?v=reV6gNz2IMw&feature=related>

sobre el judici a Sócrates

<http://blogdetica.blogspot.com/2010/03/socrates-el-sabio-ignorante-y-sus.html>

bloc amb més informació sobre l'època de Sòcrates i el seu mètode.

<http://www.youtube.com/watch?v=C74oQJD9Pko>

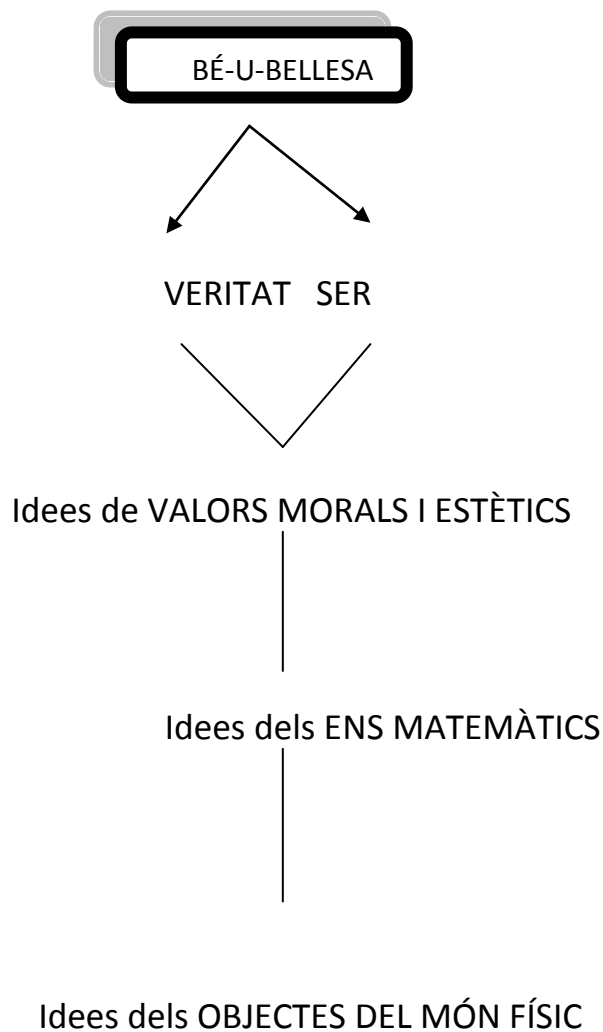
pel·lícula sobre el pensament de Sòcrates de Roberto Rossellini, que explica el seu pensament. Està en tres parts. Després al youtube mateix la pel·lícula està dividida per temes en 5 parts i traduïda al castellà.

5.- PLATÓ –començaments del s. IV aC

El pensament de Plató té com a punt de partida la seva relació amb Sòcrates, ja que la decepció que li provoca la seva condemna i mort per part de la democràcia atenesa, li genera la necessitat de repensar en què consisteix un estat just. La reflexió sobre la justícia i altres valors morals fou la preocupació principal de Sòcrates, i l'objectiu del seu mètode era expressar la veritat mitjançant les definicions dels conceptes. Aquest és el problema socràtic, el problema de la definició dels termes universals, a les quals mai va poder arribar, constatant les limitacions del llenguatge. Per a Plató, el problema de la definició no s'esgota en la recerca d'allò que tenen en comú totes les coses de les quals diem que són belles o justes, ja que el fet de qüestionar què és la bellesa o què és la justícia implica pressuposar que no són simples noms, sinó **conceptes referits a realitats objectives**. Realitats a les quals ens referim amb noms, però que són en si mateixes la Bellesa absoluta, la Justícia absoluta. Segons Plató, aquestes **realitats absolutes** no estan subjectes al canvi, **són immutables**, en tant que són el referent absolut a partir del qual podem dir el que les coses són. Sosté, per tant, l'exigència identificada per Parmènides segons la qual allò que és ha de ser immutable i estable. Així, els universals dels quals parlava Sòcrates passen a ser les **Idees o Formes** platòniques. Les dificultats amb les quals topà Sòcrates per definir satisfactòriament els conceptes universals el van dur a constatar que, tot i que no puguem acotar lingüísticament determinades realitats, podem intuir-les gràcies a l'experiència que posseïm quan diem de quelcom que és bell, o que és just. Potser no és possible mitjançant el llenguatge expressar aquestes realitats, però en tenim constància per l'experiència. Així, partint del problema socràtic, Plató entén que les dificultats d'acotació lingüística responen al fet que no són només noms entre els quals hem de trobar elements en

comú, sinó que cerquem expressar realitats absolutes, plenes i immutables que per la seva naturalesa esdevenen inefables. En contrast amb aquestes entitats absolutes, Plató constata que el món físic, el món sensible, el món de les coses concretes i existents sembla ser relativament. En tant que estan subjectes al pas del temps, al canvi i al moviment, les coses concretes manifesten ser allò que mai són plenament. Una acció justa ho és relativament en el sentit que no és pas la justícia absoluta. Pot ser un reflex de la justícia, ens pot remetre a la Justícia en si, però cap cosa del món físic és plenament justa. El món de les coses existents, el món sensible, és una projecció, un reflex imperfecte d'allò absolut, el que és en si mateix. A les coses es manifesta tímidament allò que la cosa mai serà de forma absoluta. Hi haurà coses justes o belles, però cap d'elles serà la justícia o la bellesa en si, sinó una tènue projecció del que és absolut, que es manifesta però mai es realitza plenament en cap cosa concreta. Allò que fa ser a les coses és el que les sustenta, les fonamenta i és en aquest sentit previ ontològicament a les coses, és el que atorga l'ésser a les coses. Per tant, el món sensible és en referència a allò que és de forma absoluta, que es manifesta a les coses però les transcendeix. Plató es refereix a aquesta realitat absoluta i plena com al món de les idees, per tal de diferenciar-lo nítidament del món sensible, el món de l'aparença. Així, les coses són en tant que participen de les idees, però res del món sensible és plenament la idea que el fonamenta. S'estableix un dualisme ontològic, ja apuntat per Parmènides. Però, a diferència d'aquest, Plató estableix un vincle entre la realitat i l'aparença, el món de les idees i el món sensible, afirmant que la idea és el fonament últim del món físic, allò que justifica el que són les coses, la seva raó de ser. El món aparent no és un no-ésser absolut, com a Parmènides, sinó que resta explicat i justificat en relació a les idees, de les quals és l'aparença. Així, si les coses són un reflex de les idees que són l'autèntica realitat, l'ordre del món ha de ser, d'igual manera, un reflex de l'ordre perfecte del món de les idees, el principi unificador i regulador del qual és la idea del Bé. I això perquè la realitat ordenada i estructurada de forma jeràrquica només pot procedir del que és plenament i tot ho abasta, el Bé, la perfecció, el que dóna unitat a la pluralitat d'idees que conformen la realitat. El Bé és, en aquest sentit l'*arkhé* platònic que es manifesta de forma perfecta en una jerarquització que va de les formes més genèriques i properes

al Bé a les que es refereixen a coses concretes del món físic. Aquesta estructura jeràrquica del món de les idees, la podem representar amb el següent esquema:



El Bé és alhora principi ordenador i Fi al qual tot aspira o tendeix. Si la idea de X és idea, ho és perquè participa plenament de la idea de Bé, és a dir ella està plenament realitzada en el que ha de ser. En aquest sentit, la idea de Bé no tan sols és causa de

la idea de X, sinó el Fi, la plenitud a la qual aquesta aspira i assoleix per ser idea (aquesta visió teleològica és hereva d'Anaxàgores).

Ara bé, una de les qüestions més problemàtiques a la qual es va enfrontar Plató va ser clarificar aquest ordre que hem representat abans i les formes que componien aquest món d'idees. Va pensar que les idees més genèriques estaven esbarriades, presents en les menys genèriques, però també que no totes les idees es podien barrejar. Per exemple: la Idea de Ser implica la idea de Moviment i la idea de Repòs – perquè si no cap d'elles seria i no hi hauria ni moviment ni repòs- però elles no poden barrejar-se. De fet, Moviment i Repòs són idees excloents entre si, perquè la presència d'una exclou l'altra, però s'impliquen, perquè la naturalesa d'una, el que ella és en si, exigeix la naturalesa de l'altra.

Aquestes relacions difícils d'entendre, les justifica Plató dient que cada Idea, per ser el que és participa de la idea d'Identitat, és el que és per naturalesa, i de la idea de Diferència, exclou tot el que no és. Per això Plató afirma que de les Idees podem dir el que són, en tant que són el que són, i el que no són, en tant que no són tot allò que resta exclòs. Matisa, respecte de la concepció que Parmènides tenia de l'ésser, que aquest té un sentit absolut quan fa referència a la realitat, però posseeix també un sentit atributiu i relatiu, que permet afirmar del que és que no és en tant que és diferent de tota la resta. L'U, en Plató, no exclou la diferència, sinó que el Bé-U dona lloc a una PLURALITAT DE FORMES que inclouen el que són i el que no són. És a dir , cada Idea ens remet sempre al que ella és i al que no és ella. Per exemple, si parlem de la idea de blanc, és perquè funciona com a referent de tot allò que al món físic sembla blanc, però alhora la idea de blanc ens remet sempre a tot color que no és blanc, és a dir al que és no blanc. Sense la referència del que no és blanc no podríem copsar el que implica ser blanc. Això potser es pot entendre millor si prenem com a exemple la idea de Justícia. Quan d'un fet qualsevol diem que és just, és perquè posseïm, ni que sigui de manera difusa, una certa idea del que és la justícia, però alhora, precisament per aquesta nebulosa amb la qual percebem el que és just, necessitem el contrast amb fets que considerem injustos per tal de copsar més nítidament allò en què deu consistir la Justícia. Sovint ens trobem amb dificultats per dir què és quelcom, però ens veiem més capaços d'anar acotant què no és. Amb la idea de Justícia, pot passar quelcom semblant si intentem acostar-nos-hi excloent tot el que no s'hi adiu.

Tot i que aquest intent d'ordenar i sistematitzar el pensament de Plató, pensem que aquest va anar fluïnt d'una manera no tant clara a mesura que el propi pensador s'anava trobant amb objeccions o qüestions que no quedaven resoltes amb la seva teoria de les idees. De fet, un dels entrebancs insalvables que trobà Plató fou el

mateix amb el qual ja topà Sòcrates: les limitacions del llenguatge. Tot i que és mèrit de Plató una certa revolució en la mentalitat grega a l'estimular els grecs a abandonar el llenguatge poètic i anar pensant i ordenant l'experiència sota el que nosaltres avui anomenem abstraccions o conceptes, el mateix Plató s'adonà que els mecanismes lingüístics que usem per referir-nos a les Idees –allò que és en si- no pot abastar-ne la seva naturalesa immutable i eterna. Les Idees o Formes no són produccions del nostre intel·lecte, de manera que l'ús que podem fer del llenguatge per referir-nos-hi mai és prou satisfactori.

Com a contrapartida del món de les Idees, recordem que tenim el món sensible, físic o món de les coses. Aquest no és més que una còpia imperfecta de les Idees. És –el grau de realitat que posseeix- en tant que participa de les Idees, no és –el grau d'aparença, irrealitat que té- en tant que no és la Idea mateixa. Així, el món de les coses existents –determinades- està subjecte al canvi i la corrupció. Però en la seva manera de concebre el món trobem una posició intermèdia entre la negació radical de Parmènides que aquest pogués ser en cap sentit real, i la identificació d'Heràclit de la realitat amb el canvi continu que observem al món físic. Amb Plató el món físic és, per tant, reflex de la realitat, en tant que és la manifestació, la manera de mostrar-se o aparèixer de les Idees, i no és en tant que mai és la Idea, està en moviment i no té per tant la fixesa que exigeix l'ésser, tot i que posseeix cert grau d'estabilitat. Així, el món físic, les coses existents, tornen a tenir una explicació i un principi organitzador, mantenint alhora la unitat i estabilitat de l'ésser de Parmènides.

Com s'origina, però, el món sensible? Plató recorre al mite del Demiürg per tal de donar una explicació versemblant de com es podia produir l'origen de les coses. Cal tenir present que, per a Plató, el mite és sovint un recurs didàctic, una manera d'apropar-nos a allò que sovint el llenguatge ens dificulta –i més considerant que els seus contemporanis encara vivien ubicats d'alguna manera en el llenguatge èpic dels poetes. Així, explica que hi ha una Raó Ordenadora, el Demiürg, de naturalesa divina, que actua com un gran artesà. Aleshores, a partir de la matèria caòtica sotmesa a l'atzar i al desordre, modela amb formes geomètriques un ordre, prenent com a model les Idees. Imposa un ordre orientat a un fi, el Bé –visió teleològica esmentada abans- Més enllà del mite, és obvi que Plató està convençut que el món de les Idees és la causa del que les coses són, i que la degeneració que impera en el món de l'aparença resulta del fet que aquest no és més que un reflex o manifestació de la veritable realitat.

No podem passar per, alt arribats en aquest punt, el **Mite de la Caverna** que Plató narra al Llibre VII de *La República*. I això perquè és el mite que ens permet copsar en

bona part tant la seva visió de la realitat –que hem anat explicant al llarg d'aquest escrit- com la mateixa condició humana i les seves dificultats per adonar-se del que veritablement és.

Visualitzem primer el Mite mitjançant aquest muntatge audiovisual.

<http://www.youtube.com/watch?v=nxVwsKNv08Q>

Aquí teniu un resum i una interpretació de la seva aplicació al món d'avui:

PLATÓ: EL MITE DE LA CAVERNA, UN RETRAT D'AHIR I D'AVUI

LA IMATGE PLATÒNICA DE LA CONDICIÓN HUMANA

Plató (Atenes, -428/-347) és un dels pensadors més originals i influents de tota la Filosofia Occidental: la seva obra defineix un dels dos grans eixos que guien i travessen tota la història del pensament humà. Amb seductora bellesa literària i amb profunda mirada filosòfica, fa brollar en els seus diàlegs els grans problemes o qüestions que mai han deixat d'inquietar els humans.

Podríem afirmar que en l'estrany i bell mite de la caverna es concentra el més profund de tot el seu pensament. El mite, fent ús d'imatges dotades d'una gran força descriptiva, pretén mostrar-nos la seva visió de la natura humana, la seva coneguda teoria de les idees, el dolorós procés mitjançant el qual els humans arribem al coneixement, etc. El mite, ple de sublims metàfores i obert a pluralitat d'interpretacions, és font permanent d'inspiració per als artistes i per als pensadors en general.

En el mite, Plató relata l'existència d'uns homes captius des del naixement a l'interior d'una fosca caverna. Presoners no sols de les ombres obscures pròpies dels habitatges subterranis, sinó també lligats de cames i coll, de manera que han de mirar sempre endavant a causa de les cadenes sense poder mai girar el cap. La llum que il·lumina l'antre la reben d'un foc encès darrere d'ells, enlairat i distant. Arribats aquí, Plató, per boca de Sòcrates, ens diu que imaginem entre el foc i els encadenats un camí elevat al llarg

del qual s'ha construït un mur. Per aquest camí passen uns homes que porten tota mena de figures que els sobrepassen, unes amb forma humana i d'altres amb forma d'animal; aquests vianants que transporten estàtues a vegades enraonen i a vegades callen. Els captius, amb els caps immòbils, no han vist res més que les ombres projectades pel foc al fons de la caverna -talment una pantalla de cinema per on es belluguen ombres xineses- i s'arriben a creure, mancats d'una educació diferent, que allò que veuen no són ombres, sinó objectes reals, la mateixa realitat.

En aquestes, Glaucó, l'interlocutor de Sòcrates, afirma que està absolutament convençut que els encadenats no poden considerar altra cosa vertadera que les ombres dels objectes. A causa de l'obnubilació dels sentits i l'ofuscació mental estan condemnats a prendre per vertaderes totes i cadascuna de les coses falses. Un cop Sòcrates ha comprovat que Glaucó l'ha entès, que s'ha après bé la lliçó, li explica que si un d'aquests captius fos alliberat i sortís al món exterior tindria greus dificultats per adaptar-se a la llum enlluernadora del sol; d'antuvi, per no quedar encegat, cercaria les ombres i les coses reflectides a l'aigua; més endavant i de manera gradual s'acostumaria a mirar els objectes mateixos i a la fi descobriria tota la bellesa del cosmos. Astorat, s'adonaria que pot contemplar amb nitidesa les coses, apreciar-les amb tota la riquesa policroma i en l'esplendor de les seves figures.

No acaba aquí el mite, sinó que Sòcrates fa entrar de nou el presoner a l'interior de la caverna perquè doni la bona notícia a aquella gent presonera de la foscor i esclavitzada, tot fent-la joiosament participar del gran descobriment que acaba de fer, alhora que ha de procurar convèncer-la que viu en l'engany, en la més aclaparadora falsedat. Infructuós intent: aquells pobres alienats des de la infància per l'obscuritat de l'antre el prenen per un boig i se'n riuen. Fins i tot, Sòcrates afirma que si algú intentés deslligar-los i fer-los pujar per la costeruda ascensió cap a la boca de la caverna, si el poguessin prendre amb les seves pròpies mans i el poguessin matar, el matarien; així són els presoners: ignorants, incultes i violents.

Resum adaptat de l'article d'Agustí Casanova, titulat El mite de la caverna, Diari de Girona, 23-11-1994.

L'ACTUALITAT DEL RETRAT PLATÒNIC

Els quatre àmbits o espais del mite de la caverna mostren diferents situacions de la nostra actual condició.

1r En la caverna, els encadenats mirant les ombres
No és la nostra vida una existència encadenada? Naixem en una societat no elegida, amb una estructura social ben travada, amb unes ideologies, un llenguatge, uns costums.

I nosaltres, encadenats a la nostra societat, veiem com van desfilant davant dels nostres ulls unes ombres. No és una desfilada d'aparences la televisió? I el cinema —Plató en seria l'inventor— no és un seguit d'imatges i no de realitats? Aquestes ombres encanten els presoners, creuen que són la realitat. I que feliços que són en el seu engany! Que bé que s'hi està, mirant la televisió!

2n Es deslliura de les cadenes

Però Plató introdueix una nota d'optimisme: l'encadenat —no sabem com— es deslliura o el deslliuren de les cadenes. Qui el deslliga?

És possible, en la nostra societat, que un presoner se senti insatisfet, que dubti, que qüestioni les seves cadenes. És possible arribar a descobrir el muntatge, descobrir que en la nostra societat hi ha molta mentida i simulació. Hi ha uns homes i uns artefactes que produeixen engany: publicitat, informació filtrada...

Què és el que podia motivar la insatisfacció o el dubte del presoner? Els enganyadors segueixen incessantment el seu camí traçat i enganyador. Estan també ells encadenats?

3r El camí abrupte i costerut d'ascensió

El foc —l'electricitat, la tècnica— és el que possibilita aquest enorme muntatge. Amb el descobriment del foc l'home comença el seu camí de superació.

Qui ha organitzat aquest gran muntatge, aquesta complicada mentida? Quina és la intenció de l'engany múltiple? Existeix un enganyador no enganyat?

Quan el presoner s'allibera de les seves cadenes, aleshores pot començar el llarg i costerut camí d'emancipació, d'alliberament.

4t La sortida al món exterior i "real"

Després d'un dolorós camí d'ascensió, el presoner arriba a entreveure la verdadera realitat. Què vol dir "vertadera realitat"? Quina és la "vertadera realitat" en la nostra societat?

Quan hom descobreix el gran muntatge i surt de l'engany, ha de tornar a dins, informar i alliberar els seus antics companys? Una disjuntiva moral! Què féu Sòcrates?

Adaptació feta a partir de l'article d'Emilio Lledó, Lecturas de un mito filosófico, Resurgimiento, núm. 1, 198

Abans de la presentació del mite de la caverna como a imatge de la naturalesa humana, la ignorància amb què naixem, la necessitat de l'educació per anar avançant en el camí del coneixement i la confusió mental que genera el pes de la tradició i del món que ens envolta, Plató havia desenvolupat el que ell considera el procés de coneixement, amb els corresponents graus de realitat que anem assolint, mitjançant la **METÀFORA DE LA LÍNIA**. La seva lectura i comprensió ens ajudarà a identificar els graus de coneixement i de realitat, amb el procés que els presoners de la caverna experimenten.

LA METÀFORA DE LA LÍNIA **Llibre VI de *La República***

Segments del coneixement

Per a Plató, el coneixement és apropament a la veritat, un cop superats la ignorància, l'engany i la confusió. Ara bé, on resideix aquesta veritat? On podem trobar-la? Segons Plató, i per oposició al món canviant i confús que ens envolta, la veritat es troba en el món ideal o intel·ligible. Per això, el coneixement s'entén com un procés d'apropament i contemplació de les idees. Plató exposa, mitjançant la imatge d'una ratlla partida en segments, els diferents nivells de coneixement, és a dir, els diferents moments en el camí cap a la visió de les idees. A aquests moments corresponen diferents nivells de realitat. Cal tenir present, com a rerefons, el mite de la caverna.

Després de dividir el segment que representa el nivell visible de la realitat en l'àmbit de les imatges i l'àmbit dels objectes físics, el text platònic continua. Sòcrates ens explica com s'ha de dividir el segment corresponent al món intel·ligible, també en dos àmbits: el dels objectes matemàtics i el de les idees, pel fet que els objectes matemàtics són imatges de les idees, tal com les ombres i els reflexos ho són dels objectes físics. Podem representar així aquesta divisió de la realitat:

Realitat <i>(Ontologia)</i>		Coneixement <i>(Epistemologia)</i>		
Tipus de realitat	Graus d'ésser	Graus de coneixement	Mètodes	Tipus de saber
Ideal o intel·ligible	Idees (paradigmes)	Intuïció intel·lectual	Dialèctica	<i>Episteme</i> (ciència o saber absolut)
Exterior de la caverna	Entitats matemàtiques	raó discursiva	Axiomàtic deductiu	
Material o sensible	Objectes materials	creença raonable	Hipotètic deductiu	<i>Doxa</i> (opinió o creença)
Interior de la caverna	Imatges dels objectes	pura representació	Percepció	

A les quatre classe d'objectes resultants, dues de sensibles i dues d'intel·ligibles, Plató els atribueix una operació mental o via de coneixement diferent. Pel que fa a les imatges, que són ombres de les coses, només en podem tenir suposicions o conjectures. Les imatges són ombres de coses que són, al seu torn, simples còpies. Doncs bé, a aquest coneixement dels animals i de les coses, que són còpies o aparences de la vertadera realitat, li dóna el nom de creença o fe. Així doncs, tant les suposicions com les creences no són res més que opinions, no autèntic coneixement.

Pel que fa als objectes matemàtics, la nostra via de coneixement és el pensament raonat o raó discursiva. L'eina del coneixement més alt, el de les idees, és, per a Plató, la intel·ligència pura o raó intuïtiva, l'única que pot accedir a la visió de les idees o formes i assolir la veritable realitat. El coneixement de la raó discursiva i el de la raó intuïtiva constitueixen coneixement, ciència, en grec *episteme*.

En aquest esquema no tan sols veiem representats els diversos tipus d'objectes i

nivells de la realitat, sinó també els diferents graus de coneixement que els corresponen: opinió (*doxa*) i ciència (*episteme*).

L'opinió seria el coneixement propi del món de les coses canviants, del món sensible. Per aquest motiu, es basa en l'experiència o sensibilitat i per això, segons Plató, no constitueix un autèntic coneixement, sinó tan sols creença.

La ciència és, en canvi, l'autèntic saber, perquè és coneixement racional del món ideal o intel·ligible. En ser les idees realitats universals, eternes, perfectes i incorruptibles, esdevenen també objectes de coneixement universal i segur. Un tipus de coneixement, però, que només posseeixen els més doctes i savis.

Mitjançant el Símil de la Línia, Plató intenta descriure els diferents estats de coneixement que l'home pot trobar-se. La seva descripció és gradual, ja que ens assenyala els diferents nivells del conèixer, des del més baix fins al més elevat. Segons Plató, el camí de la ment humana des de la ignorància fins al coneixement vertader passa per diferents estadis que Plató compara amb la foscor i amb la claredat.

Plató sembla entendre per imatges les representacions duplicades de la realitat, és a dir, les figures que es formen en l'aigua i en tot el que és compacte, llis i brillant (com pot succeir quan ens mirem davant un mirall). També considera com a imatges les ombres, és a dir, les **representacions mentals confuses i borroses** en les quals molts subjectes es troben. Doncs bé, si duem aquestes afirmacions al terreny del coneixement Plató sembla voler assenyalar amb tot això aquells estats mentals en què el subjecte no pren per vertader ni tan sols les seves percepcions sensibles (per descomptat, tampoc els seus pensaments), sinó **allò que li han dit o que li han contat**. Aquest estat de coneixement basat en les ombres és el més baix nivell de coneixement en què hom podria trobar-se, segons Plató.

El grau següent del conèixer, per sobre del món de les ombres, és l'estat de **creença**. En aquest estat de coneixement, el subjecte pren com a veritat el món dels cossos sensibles, com són els animals que ens envolten i tot l'univers de la naturalesa. Plató estaria qüestionant l'estat mental d'aquelles persones que pensen que la base del saber vertader resideix en el **coneixement del particular quan aquest, segons ell, és mera aparença i perpetu esdevenir**, a més de reflex d'una realitat intel·ligible universal.

Els grecs diferenciaven clarament entre la producció de les coses naturals (per exemple, el creixement d'un arbre) i la producció de les coses artificials o fabricades per l'home. L'art que permet tal fabricació és *tejnë* (tècnica), fent referència a tot allò que impliqui tecnologia. Doncs bé, Plató situa el coneixement tècnic en l'àmbit de la creença.

Plató diferenciava entre opinió, coneixement i ignorància, i creia que l'opinió és un estat intermedi entre el saber i la ignorància.

El segment de l'intel·ligible es refereix a la divisió més alta de la línia, la qual es correspon amb el món de la Ciència (*Episteme*) i amb els estats mentals de Pensament i intel·ligència. La part més baixa del món intel·ligible és l'estat mental relacionat amb el Pensament i amb els objectes matemàtics.

La part més alta del món intel·ligible és l'estat mental relacionat amb la intel·ligència i amb les Idees o Formes

Plató parla de la geometria i de la matemàtica com a objectes del pensament. L'ànima es trobaria impulsada a investigar tals objectes amb ajuda d'imatges. Així, el geòmetra es valdria de figures o diagrames per arribar, partint d'algun tipus d'hipòtesi, a determinades conclusions.

Ara bé, el geòmetra o el matemàtic, en les seves investigacions, no s'interessen per aquest gràfic particular o per aquest triangle concret, sinó que es representen realment el triangle en si i no tant contemplat amb els ulls del cos, sinó amb els ulls de l'ànima. Doncs bé, tot el que s'ha dit explicaria perquè amb la geometria estaríem davant un tipus de coneixement que seria, segons Plató, una mica intermedi entre el merament sensible i el purament intel·ligible, i perquè, encara que situat dintre de l'*episteme*, seria, no obstant això, inferior a la intuïció intel·lectual.

Per últim, la Intuïció intel·lectual procedeix de forma inversa al pensament discursiu –que usa el mètode axiomàtic-deductiu– Partint dels conceptes ja donats, els analitza per tal de ascendir als primers principis, les Idees, allò que és en si. Aquest procés retroactiu s'anomena **DIALÈCTICA** i és per a Plató la **ciència suprema**.

Sintetitzant, en aquest procés podem dir que per a Plató hi ha una gradació progressiva de quatre nivells de coneixement encadenats entre si, cadascun d'ells més proper que els anteriors a la veritat, que rep el seu fonament de la Idea de Bé. El coneixement és, doncs, un procés ascendent i descendent, del sensible a l'intel·ligible i a l'inrevés. Aquest ascens exigeix la **CATARSI O PURIFICACIÓ DE L'ÀNIMA**, és a dir, desvincular-la tant com sigui possible dels vincles amb el món sensible que impedeix veure amb claredat el que és. Aquesta desvinculació progressiva es porta a terme per l'amor al que és ple, absolut, perfecte: la veritat i el seu fonament. L'Ànima es deslliga del món sensible gràcies a *l'impuls eròtic*, que és amor al bé, a la bellesa i al fonament de tot. Ara bé, l'ascens que es produeix per la impulsió eròtica està possibilitat per un altre factor clau del pensament platònic: conèixer és una reminiscència, recordar allò que l'ànima ja havia contemplat abans de quedar vinculada al cos. D'alguna manera, quan reconeixem la bondat manifestada en una acció ho fem perquè ja posseïm una certa noció del que és el bé, com un residu en l'ànima que s'actualitza amb el contacte amb la cosa. Així, la Idea és necessàriament prèvia a l'objecte que la manifesta, ja que sinó no podríem reconèixer-la. Abans de caure presonera del cos l'ànima ja ha contemplat el món de les idees, però el contacte amb el cos l'ha portat a l'oblit.

Per Plató l'home és la unió d'ànima i cos –reflex del dualisme ontològic i clara influència pitagòrica. L'ànima és una entitat real que té autonomia i consta de tres funcions o parts –**TEORIA TRIPARTITA DE L'ÀNIMA**– :

- **La Funció Racional:** aquella que ens permet arribar al coneixement i que ha de ser guia i orientadora de les altres. Segons Plató, els homes en els quals predomina aquesta funció –el filòsofs o savis– són homes fets de terra barrejada amb or. Aquí torna a recórrer a imatges mítiques a les quals farem referència més endavant. Cal dir, no obstant això, que pretén assenyalar que els homes per naturalesa no som iguals i que això s'ha de tenir present per entendre com cadascú pot arribar a desenvolupar-se.

- **La Funció Irascible:** equival al que nosaltres anomenem voluntat, i és la part de l'ànima que més fàcilment se sotmet a la racionalitat.

De fet, tot i que està vinculada amb el cos, rebutja el plaer per cercar una superioritat respecte dels seus objectes de desig, ajudada per la funció racional. Tot i així, en tant que vinculada al cos, constitueix d'entrada part de la irracionalitat humana. Els homes dominats per la funció irascible són fets segons el mite platònic de terra i argent.

- **La Funció Appetitiva o Concupiscible:** implica el flux espontani d'impulsos, ocupa la major part de l'ànima i és insaciable. Els homes appetitius són fets de terra i bronze. No obstant això, donat el caràcter oposat d'aquesta funció i de la irascible, i la tensió en la qual es troben, la funció racional adquireix més capacitat de controlar-les, buscant el suport de la irascible, amb la qual acostuma a aliar-se, i neutralitzant l'appetitiva.

Veiem com explica Plató la seva visió de l'ànima mitjançant un nou mite.

EL MITE DEL CARRO ALAT

(Diàleg *Fedre*, 246a)

Els mites tenen, en el pensament de Plató, el poder d'endinsar-nos en el cor d'una qüestió complexa i de difícil accés. I, certament, la qüestió de l'ànima resulta encara ara un tema complex i difícil d'estudiar. El mite del carro alat apareix en el diàleg de maduresa *Fedre*. El mite compara l'ànima humana a un carro alat o "força en la qual van naturalment units un auriga i una parella de cavallats alats". L'auriga condueix un carro tirat per una parella de cavalls un dels quals és blanc, bell i bo; l'altre, negre, lleig i dolent. El cavall blanc simbolitza les tendències positives de l'home, les passions nobles com el coratge o el valor, la ira, l'esperança; s'acostuma a anomenar part irascible de l'ànima i està localitzada en el pit. El cavall negre simbolitza les tendències negatives de l'home, els desitjos més baixos, l'instint de conservació, la sexualitat; s'acostuma a anomenar part concupiscible de l'home i està localitzada en el ventre. L'auriga simbolitza la capacitat intel·lectual de l'home o pensament, s'acostuma a anomenar part racional i està localitzada en el cap. L'ànima, simbolitzada en el carro alat, viu i es mou en el món de les idees; aquest és el seu lloc i casa seva. Si l'auriga controla la parella de cavalls, li serà possible, gràcies al poder propi de les ales, d'enlairar-se ben amunt i gaudir de la contemplació de les idees. Ara bé, si, altrament, els cavalls se li revoltien i no sap enlairar-los, ho tindrà tan difícil per contemplar les idees com inepte sigui en la conducció. De vegades, una manca de domini de la parella de cavalls fa perdre l'equilibri i l'ànima, perdent també les ales, cau al món de les coses. Allà, "s'agafa a alguna cosa sòlida, on s'estableix, i pren un cos terrestre" (246a). Aquesta ànima caiguda, sense ales i empresonada en un cos terrestre, es troba estranya i fora

del seu element. El seu anhel més gran és retornar al seu món original. El retorn de l'ànima al seu món natural requereix de fer renéixer les ales. Només aquestes ales li permetran d'enlairar-se novament. Però, què fa renéixer les ales? Doncs bé, l'amor hi té un paper fonamental, ja que no és cap altra cosa que anhel i desig d'allò que no tenim, però que hem tingut.

Ànima tripartida i virtuts ètiques.

El mite del carro alat ens mostra l'ànima com una força, com una entitat dinàmica que integra tres parts: la racional o intel·lectual, la irascible o de les tendències positives i la concupiscible o de les tendències negatives. Doncs bé, l'ètica platònica es basa en aquesta divisió tripartida de l'ànima. Plató parla de tres virtuts que es corresponen a les tres parts de l'ànima: la saviesa, la fortalesa i la templança. Finalment, si cada part fa amb excel·lència o virtut allò que li és adequat, aleshores hi ha harmonia en l'ànima. Aquesta harmonia o equilibri entre les parts de l'ànima és el que Plató anomena justícia.

Una ànima té la virtut de la saviesa quan la part racional desenvolupa excel·lentment la seva funció. Una ànima té la virtut de la fortalesa quan la seva part irascible dóna valor a l'ànima i la capacita per afrontar totes les situacions. Una ànima té la virtut de la templança quan la seva part concupiscible està controlada i no pertorba l'individu.

Menyspreu del cos

La ciència és possible sense la col·laboració del cos. La informació sensorial és deficient. L'ésser humà és bàsicament la seva ànima. No és el cos el que ha de controlar l'ànima, sinó l'ànima la que ha de controlar el cos.

Hem vist com, si cada part de l'ànima aconsegueix la seva funció amb excel·lència, l'home dominat per cadascuna d'aquestes funcions assoleix la virtut corresponent. Òbviament, hem d'entendre que l'home racional és aquell que posseeix totes les virtuts, té harmonia a la seva ànima i és, per tant, l'home just. Així constatem com en Plató es manté clarament l'intel·lectualisme moral de Sòcrates, en tant que l'home savi és l'home virtuós i, per tant, feliç.

Tot i que per naturalesa naixem diferents, Plató creu en la transmigració de les ànimes. És a dir, quan arriba la mort, en funció del grau de purificació que ha assolit, l'ànima passa a ocupar un

altre cos o a contemplar eternament les idees. L'ànima és, per tant, immortal, i, donat el procés de catarsi que es du a terme al llarg de la vida, el filòsof és aquell que s'enfronta amb la mirada alta al moment suprem de la vida, que és la mort. La vida del filòsof no és més que una contínua preparació per a la mort, ja que aquesta no és altra cosa que la separació d'ànima i cos i, per tant, l'alliberament definitiu del món de l'aparença enganyosa que ens allunya de la veritat. Ara bé, aquest manera d'entendre la mort com un alliberament només és acceptable si s'assumeix prèviament la immortalitat de l'ànima. Així, Plató, a la seva obra *Fedó*, aporta arguments en favor d'aquesta immortalitat:

1r argument: l'origen dels contraris

Tot té un contrari, ja que en ell té el seu origen. Allò gran d'allò petit, el que és fort del que és feble. Si no hi haguessin contraris, no hi hauria delimitacions i tot seria el mateix. Per tant, del que viu es produeix el que és mort, del que és mort es produeix el que viu. Així, si del que és mort apareix el que és viu, només és possible quan l'ànima emergeix i s'allibera viva del cos.

2n argument: la reminiscència

El coneixement no és altra cosa que recordar allò que ja se sap. Però perquè l'ànima pugui posseir coneixement abans d'unir-se al cos, havia d'existir en algun lloc prèviament. Segons Plató, recordem les coses per semblança o contrast i per contigüitat. S'obliden per la distància en el temps i la manca d'atenció. D'aquí es deriva que quan diem que hi ha coses iguals, reconeixem que no són la igualtat, i això perquè tenim una noció prèvia del que és la igualtat en si. Aquesta noció no ens la pot proporcionar aquest món sensible en què hi ha coses que aspiren o tendeixen a ser iguals, però no ho són. L'hem d'haver adquirit amb anterioritat a qualsevol percepció. La qual cosa justificaria la immortalitat de l'ànima.

3r argument: la indissolubilitat del que és simple

Quines coses són susceptibles de dissoldre's? Aquelles que tenen una naturalesa composta, ja que els seus elements poden desintegrar-se de la mateixa manera que es van compondre. Així, el

que és mutable ha de ser compost, el món físic. Mentre que allò que sempre roman en un mateix estat, sense veure's sotmès a canvis, és probable que sigui de naturalesa simple. Les essències no admeten el canvi, són estables. L'ànima invisible s'assembla més a les idees que al cos, per tant ha de ser immutable i per tant immortal.

4t argument: exclusió mútua dels contraris ideals

En els objectes sensibles poden coincidir la manifestació de dues idees contràries: un objecte és més gran o més petit en relació a d'altres, i per tant pot participar alhora de la idea de gran i de petit. D'altres idees no poden coincidir en un mateix cos, perquè la presència d'una exclou la de l'altre: fred i calor, per exemple. Per tant, una idea mai es pot convertir en el seu contrari, mentre que els objectes sensibles en els quals es troben els contraris sí que ho poden fer. L'ànima de l'individu implica la vida, i per tant no admet alhora la presència de la mort. El que no admet la mort és immortal. Quan la mort s'apodera de l'objecte, l'ànima l'abandona.

5è argument: l'ètic

Si l'ànima no fos immortal, la bondat o maldat de les accions quedarien sense premi ni càstig.

De fet, ***l'ànima, l'ètica i la política estan íntimament vinculades*** a Plató. Hem vist com l'ànima, sent immortal, va transmigrant d'un cos a l'altre. Quan es produeix la unió de ànima i cos, l'individu té per naturalesa un seguit de capacitats que depenen de la funció de l'Ànima que predomina en ell. Sabem també que quan cada part de l'Ànima assoleix la seva funció amb excel·lència s'obté una determinada virtut, i que aquestes virtuts i per tant habilitats dels individus s'hauran de considerar a l'hora de pensar en l'organització de la *polis*.

Analogia entre l'ànima humana (microcosmos) i la polis (macrocosmos)

Imatge mítica de l'ànima	Localització anatòmica	Parts de l'ànima	Excel·lència o virtut ètica i política	Classes socials	Funció	Raça mítica
Auriga	Cap	Racional	Saviesa	Governants	Dirigir	D'or
Cavall	Pit	Irascible	Fortalesa	Militars	Protegir	De plata

blanc						
Cavall negre	Ventre	Concupiscible	Temprança	Treballadors	Proveir	De bronze o ferro

L'Ètica està molt vinculada a la Política, i de fet aquesta és una característica pròpia de la democràcia atenenca. L'home és un ésser la naturalesa del qual es completa a la *polis*, ja que és en aquest context, en la comunitat en la qual els humans desenvolupen allò que els és propi, on es perfeccionen. La polis es concep com el marc natural de l'individu i és, per tant, el marc privilegiat en què es pot apropar a la felicitat, que és tant el fi de l'ètica com el de la política.

Així, Plató es proposa descriure l'Estat ideal, decebut dels estats empírics, per tal que serveixi de model o paradigma per als estats existents.

A la Carta VII Plató parla de la seva experiència, primer amb l'oligarquia del 404 i després amb la democràcia restaurada:

"El resultat fou que jo, que al començament havia estat ple d'il·lusions per la carrera política, quan em vaig adonar del terbolí de la vida pública i vaig percebre com s'agitaven els seus corrents, vaig acabar sentint vertigen... i vaig comprendre, per fi, que tots els Estats existents en l'actualitat es troben, sense excepció, mal governats: les seves constitucions gairebé no són millorables, com no sigui amb un pla miraculós acompanyat de bona sort. En conseqüència, em vaig veure forçat a dir, com a lloança a la bona filosofia, que només ella ens posa en una situació d'avantatge, perquè puguem discernir en tots els casos el que és just per a les comunitats i els individus, i que, per tant, la raça humana no es lliurarà dels seus mals fins que o bé la raça dels purs o autèntics filòsofs governin, o bé les classe del qui tenen el poder en els ciutats sigui moguda a convertir-se en filòsofs."

Plató considera que només aquell que posseeix la virtut de la saviesa –el filòsof– està en condicions de governar un Estat que esdevingui just. La Justícia s'assoleix quan cada grup social assoleix amb excel·lència la funció que li pertoca dins l'Estat. Així, Plató afirma que, tenint en compte la diferent naturalesa i capacitat dels individus, aquests han de donar a la comunitat el millor que tenen de si mateixos:

- Els homes en els quals predomina l'ànima irascible seran els encarregats de dirigir la guerra i de la protecció de la *polis* (Guardians auxiliars).
- Els homes en els quals predomina l'ànima apetitiva s'encarregaran de la producció material (Mercaders i Artesans).
- Els homes en els quals predomina l'ànima racional, en tant que posseeixen el coneixement del que és bo i just, orientaran la *polis* cap a la justícia i la felicitat (Guardians governants).

La Justícia era una virtut moral de qui posseïa harmonia o equilibri a l'ànima. Així, Plató veu un paral·lelisme clar amb la *polis*: la Justícia estarà present a la *polis* quan hi hagi harmonia o equilibri, en tant que cadascú assumeixi amb excel·lència la funció que se li ha atorgat. Cada individu serà feliç perquè farà allò a què la seva naturalesa el porta, i allò que domina en el seu interior estarà posat al servei de la comunitat.

L'ESTAT PERFECTE que Plató suggereix és un Estat utòpic. Es tracta d'un Estat **ARISTOCRÀTIC** en el sentit més original del mot aristocràtic: d'*aristos*, "els millors", mot emparentat amb *areté*, "excel·lència", i de *kratós*, "poder, força".

En el llibre VIII de *La República* parla d'altres règims polítics que són quatre possibles malalties de l'Estat o degeneracions de l'Estat perfecte o aristocràcia.

Malaltia de l'Estat			
Formes d'Estat	Origen	Governants	Característiques
Timocràcia	Degeneració de l'aristocràcia	Els homes d'acció, la classe dels militars	Es caracteritza per l'ambició de la classe militar, que no mira pel bé i la felicitat comuns, sinó per la prosperitat personal
Oligarquia	Degeneració de la timocràcia	La classe dels poderosos i adinerats	Es caracteritza per la cobdícia de la classe dirigent, que només busca el propi enriquiment. Aquesta classe es converteix en explotadora de les altres
Democràcia	Degeneració de	El poble	Es caracteritza per la llibertat i la igualtat. Això no és

	l'oligarquia		positiu, tal com podríem pensar, ja que tothom fa i diu el que vol. A més, els pobres s'igualen als rics, els ignorants als savis, els corruptes als virtuosos. La direcció de l'Estat no es reserva a les mans més preparades i millors.
Tirania	Degeneració de la democràcia	Un líder ambiciós i carismàtic	És la degeneració política extrema, conseqüència de les baralles i guerres civils fruits de la democràcia. En aquest clima d'inestabilitat, s'alça un "salvador" que s'acaba convertint en omnipotent, corrompent i atemorint els altres

La teoria política de Plató està exposada al llarg de la seva obra de maduresa més important: *La República*. Tot seguit teniu un resum i comentari per llibres d'aquesta obra que val la pena tenir present per entendre el pensament platònic.

PLATÓN. "LA REPÚBLICA" Apuntes Cúpula, Ed. CEAC, 1989 APUNTES BIOGRÀFICOS Platón se fue haciendo adulto mientras experimentaba un gran hastío por la situación política. Los dos partidos, en su opinión, se habían conducido de forma corrupta e interesada; ninguno de los dos gobiernos había desempeñado su función correspondiente de proteger los auténticos intereses del pueblo. Uno	de los propósitos más importantes de "La República" es precisamente definir estos "auténticos" intereses y entablar un debate sobre ellos. No fueron sólo las luchas políticas las que impulsaron el desarrollo del pensamiento de Platón. Fue también Sócrates, su gran amigo y maestro de juventud. A Sócrates se le veía en las esquinas o en el mercado conversando con cualquiera que quisiera prestarle oídos. Usando "el llamado "método socrático". Sócrates	empezaba siempre haciendo preguntas a quienes le escuchaban: ¿Qué es el autocontrol? ¿O el valor? ¿O la justicia? Los interrogados se apresuraban a contestar con rapidez: ¿Cómo no vamos a saber, pensaban ellos, lo que es la justicia? ¿Es que no somos nosotros hombres justos? Pero Sócrates no tardaba en demostrarles que ninguna de sus respuestas era satisfactoria: La verdad era que desconocían por completo aquello que se les preguntaba. ¿Cómo, entonces, -se pregunta
--	--	--

Sócrates- puede llamarse un hombre a sí mismo justo si ni siquiera sabe lo que es la justicia? Muchos atenienses soberbios, sin embargo, se sintieron ofendidos por las palabras francas y sinceras de Sócrates, por lo que no sorprende que éste cosechara tantos enemigos como adeptos.

La muerte de Sócrates fue un momento crucial en la carrera de Platón. Hasta entonces había albergado la esperanza de participar activamente en la política ateniense, pero a partir de aquel momento dedicó su vida a la filosofía. Según Platón, era imposible terminar con los desórdenes civiles y la corrupción en tanto los hombres no comprendieran el propósito de la vida y de la sociedad; y sólo la filosofía podía propiciar esta comprensión.

En el 386 a.C. Platón fundió la Academia, donde enseñó su saber durante el resto de su vida. El propósito principal de la Academia era ser una escuela donde se instruyeran los filósofos-gobernantes (la educación de éstos es uno de los temas importantes de "La República"). A la Academia podríamos llamarla en muchos sentidos la primera

universidad; sobrevivió casi un milenio a su fundador hasta que, finalmente, fue cerrada durante la alta Edad Media. Uno de los primeros estudiantes de la Academia, y sin duda el más brillante de todos ellos, fue el propio discípulo de Platón, Aristóteles. Allí estudió bajo la dirección de su maestro nada menos que diecinueve años.

LOS DIÁLOGOS.

No ha quedado ninguna constancia de las lecciones de Platón en la Academia. Su filosofía nos ha llegado únicamente a través de sus Diálogos. Existen más de veinte, de duración y temática muy variada. La mayoría de ellos son transcripciones de conversaciones reales o imaginarias entre Sócrates y sus acompañantes. Las conversaciones se desarrollan siguiendo siempre las directrices del método socrático. Con mucha frecuencia nos encontramos con que el "Sócrates" de los diálogos expone opiniones que, por motivos históricos, jamás pudo haber tenido el verdadero Sócrates, maestro de Platón. Pero apenas importa si el que habla es Sócrates o el mismo Platón: Lo

importante es lo que se dice. Y el hecho de que Platón pusiera sus propias palabras en boca de Sócrates contribuye a demostrar el enorme respeto que sentía por su maestro.

LA REPÚBLICA (OBSERVACIONES GENERALES)

"La República" es sin duda el más conocido y seguramente el mejor de todos los diálogos platónicos. También es uno de los más extensos. No tiene un argumento preciso. No es fácil definir en unas pocas palabras la temática de "La República". A grandes rasgos, se trata de un examen de la Vida Buena. Al parecer, Platón creía que sólo se podía llevar una vida perfecta en condiciones perfectas —es decir, viviendo en una sociedad perfecta, en un Estado Ideal—. Así pues, para Platón la moralidad privada y la política se hallan íntimamente relacionadas, y una gran parte del diálogo está dedicado a describir y tratar sobre el estado Ideal. De hecho, el título "La República" puede conducirnos a error. Mejor sería tal vez "El Estado" o "La Sociedad Civil", ya que para el lector moderno la

palabra “república” hace pensar que Platón se refiere a un modo de gobierno concreto o a un tipo de constitución, contrapuestos, por ejemplo, a la monarquía. Pero la palabra griega cuya traducción sirve de título a este diálogo no quiere decir otra cosa que estado o sociedad bajo el gobierno que sea. De hecho, el Estado Ideal de Platón se parece más a una monarquía de corte ilustrado que a una república en el sentido moderno de la palabra.

Pero la política no es el único tema estudiado en “La República”. Extensas partes del libro se dedican al tema de la educación; una sección se ocupa del arte y de la poesía y una parte importante y enormemente central de este diálogo es filosofía pura o “metafísica”. En Platón, estos temas diferentes se encuentran relacionados entre sí.

Tradicionalmente se ha venido dividiendo “La República” en diez “Libros”. Los estudiosos subdividen los Libros, a su vez, en secciones.

LOS PERSONAJES DE “LA REPÚBLICA”

Toda la conversación tiene

lugar en casa de Céfalo, un viejo y rico hombre de negocios ya retirado. Allí se han congregado unos doce conocidos atenienses el día de la fiesta de la diosa Bendis.

Los principales personajes son los siguientes:

Sócrates

Céfalo

Polemarco, hijo de Céfalo

Trasímaco, sofista.

Galucón y Adimanto, hermanos mayores de Platón.

Céfalo y Polemarco aparecen sólo al principio y Trasímaco permanece callado desde antes del final del Libro I. A partir de entonces Sócrates y los dos hermanos de Platón continúan la discusión.

En el centro del debate está siempre Sócrates, cuyas opiniones podemos identificar con las de Platón. Siempre está de buen humor y se muestra inquisitivo y lleno de vitalidad. Con frecuencia resulta burlón e irónico, sobre todo al principio del diálogo, pero en ningún momento olvida la importancia y seriedad del tema tratado. A veces, sus poderosos y brillantes argumentos se vuelven intrincados y complejos, por lo que generalmente

conviene leerlos una y otra vez; casi siempre se aprende algo con cada nueva lectura. Nos puede parecer en ocasiones un tanto injusto para con sus oponentes, y tal vez lo sea algunas veces. No hay por qué tomar sus juicios como si de una Verdad absoluta se tratara. Hemos de estudiarlos con mucho cuidado y decidir por nosotros mismos.

Aparte de Sócrates, Trasímaco es el único personaje claramente perfilado. Es un Sofista, uno de entre los muchos que se autodenominaban maestros de moral y retórica que a la sazón merodeaban por las ciudades-estado griegas acompañados de discípulos y seguidores. A diferencia de Sócrates, cobraban por sus servicios. La presentación de Trasímaco es deliberadamente desfavorable. Es vanidoso y fanfarrón, y prefiere ahogar a su público en un caudal de palabras a entrar en un debate frío y desinteresado. No es rival para el ágil Sócrates, que consigue ridiculizarle sin dificultad.

**LA REPÚBLICA
(RESÚMENES Y
COMENTARIOS)**

LIBRO 1, SECCIÓN 1

Resumen

El Diálogo se abre con un amistoso debate entre Sócrates y Céfalos sobre el tema de la vejez y la riqueza. La ventaja principal de ser rico no consiste, dice Céfalos, en que la riqueza otorga la felicidad, pues, con demasiada frecuencia vemos que no es así, sino en que nos ayuda a llevar una buena vida y a hacer lo que es moralmente justo.

Comentario

Sócrates busca aquí una definición. Su pregunta es filosófica: ¿Qué significa “hacer lo que es justo”?

LIBRO 1, SECCIÓN 2

En el curso de la discusión que sigue a continuación, Polemarco ofrece tres definiciones distintas de “hacer lo que es justo”.

- 1. “Dar a cada uno lo que le corresponde”. Sócrates, pide seguidamente, que se le explique.
- 2.. La justicia reside en dar a cada uno lo que para él es “conveniente”
- 3. La postura final de Polemarco: La Justicia consiste en hacer el bien a nuestros amigos y el mal a nuestros enemigos.

Sirviéndose de una serie de preguntas principales, Sócrates demuestra a continuación que si aceptamos esta definición,

resultará al final que la justicia es virtualmente inútil. Según cada caso particular, habrá siempre otra persona distinta del hombre justo que pueda beneficiar a los amigos y perjudicial a los enemigos con mayor eficacia que aquél. Sócrates concluye, por lo tanto, que nunca está bien o es justo hacer el mal o causar daño a nadie.

Comentario

El método de razonamiento que Sócrates es el siguiente: Adopta provisionalmente la definición que le propone Polemarco para demostrar a continuación que de esa definición se derivan consecuencias que nadie aceptaría. Las conclusiones a las que llega Sócrates, siguiendo las 3 definiciones que ha dado Polemarco, son todas negativas. No hemos de descubrirlo qué es la Justicia, aunque sí hemos hallado varias cosas que NO LO SON. Lo que realmente es dañino para el hombre no es el dolor o el sufrimiento, sino su propia injusticia. Esta visión se acerca bastante a la posterior doctrina cristiana.

LIBRO 1, SECCIÓN 3 Resumen

Polemarco se encuentra satisfecho con el argumento de Sócrates, pero Trasímaco, que ha

intentado interrumpir la conversación repetidas veces, interfiere en el debate desconsideradamente.

Trasímaco presenta su propia definición: Lo que “está bien” o es “justo” es aquello que redunde en el interés del partido más poderoso. El gobernante, el partido más poderoso, hace las leyes en busca de sus propios intereses; para sus súbditos, el partido más débil, lo justo es obedecer esas leyes.

Pero Sócrates demuestra con suma facilidad que la función de un gobernante no consiste en servir sus intereses particulares, sino los del pueblo al que gobierna. De la misma forma, la función propia de un médico es curar a sus pacientes, y no a sí mismo, aunque cobre un salario por hacerlo. El propósito de gobernar es gobernar, es decir, velar por el bienestar de los súbditos.

Comentario

El énfasis del diálogo se ha desplazado ligeramente. Comenzamos con un debate sobre la naturaleza y la definición de la justicia, para acabar ahora ocupándonos de la función del gobernante de un estado. Platón nos está dando aquí un anticipo del que se convertirá en un

tema central de “La República”. En esta sección, como en muchas otras del diálogo, Sócrates traza con frecuencia comparaciones en sus argumentos. De ahí que a éstos se les llama con frecuencia “analógicos”.

LIBRO 1, SECCIÓN 4 Resumen

Trasímaco aquí se “descubre”. La justicia, afirma, es una virtud para los cobardes ignorantes y los necios. Quienes llevan “buenas” vidas lo hacen así porque no conocen otras y porque tienen miedo de obrar de otra naturaleza. Para los hombres fuertes e inteligentes, la injusticia tiene un valor mucho mayor.

Sócrates combate la postura de Trasímaco en tres aspectos diferentes:

1. La afirmación de que el hombre injusto es más inteligente y tiene más conocimientos que el hombre justo.
2. La afirmación de que la injusticia es fuente de poder.
3. La afirmación de que la injusticia trae la felicidad.

1. Sócrates usa comparaciones. En medicina o en las disciplinas musicales, por ejemplo, es sabido que siempre es el ignorante el que intenta sobresalir por

encima del experto. El hombre injusto, sí que intenta ponerse por encima de los demás. Parece, por lo tanto, que se asemeja más al ignorante que todo lo desconoce que al hombre inteligente y experto.

2. La injusticia absoluta es fuente, no de fuerza, sino de caos y desunión.
3. Todo, dice Sócrates, tiene su función. La función del ojo es ver. Igualmente, todo tiene una “virtud”; una virtud es una cualidad por medio de la cual las cosas desempeñan sus funciones apropiadamente. Pero sin su virtud correspondiente no pueden las cosas desempeñar bien sus funciones. De ahí que sin la justicia no pueda el hombre vivir bien. Y si no puede vivir bien, no puede ser feliz. La injusticia, por lo tanto, no trae la felicidad.

LIBRO II, SECCIÓN 5 Resumen

Trasímaco guarda ahora silencio, pero ni Glaucón ni Adimanto están contentos con los argumentos que Sócrates les ha dado. Sócrates cree que la Justicia es buena de la misma forma que el conocimiento y la salud son buenos. Pero Glaucón dice que muchos discreparán de esto y afirmarían que la justicia es buena sólo del mismo

modo en que lo son cosas como el trabajo duro y el tratamiento médico.

Hemos de tener presente que ninguna de estas opiniones pertenece en realidad a Glaucón, quien las expone a fin de oír el parecer de Sócrates sobre ellas.

LIBRO 2, SECCIÓN 6 Resumen

Sócrates empieza a contestar a Glaucón y Adimanto trazando una extraña comparación. Si eres corto de vista, nos dice, y tienes dos carteles delante de ti, uno escrito en letra pequeña y el otro en letra grande, harías mejor en leer el que está escrito en letra grande. Pues bien, al parecer nosotros somos cortos de vista; buscamos la cualidad de la justicia en el hombre individual y no parece que seamos capaces de distinguirla con claridad. Pero la justicia es una propiedad que no sólo tienen los individuos, sino también las comunidades humanas. Y puesto que una comunidad o un estado son más grandes que un hombre, tal vez nos sea más fácil distinguir la propiedad que buscamos en aquéllos que en éste. Cuando hayamos visto en qué consiste la justicia dentro del estado,

volveremos a considerar lo que es en relación al hombre. Glaucón y Adimanto aceptan esta propuesta.

Así pues, continúa Sócrates, consideremos en primer lugar el origen del estado. De este modo podemos distinguir qué cualidad ha de poseer para ser un estado justo.

Las personas se reúnen para formar una comunidad, dice Sócrates, porque en tanto individuos no son autosuficientes. Sin la cooperación son incapaces de abastecer sus necesidades: alimento, refugio, vestido, etc. La mejor forma y más eficaz de satisfacer estas necesidades es que cada individuo ejerza un oficio particular. Y no hace falta decir que cada quien posee talentos o “aptitudes” diferentes.

Pero Glaucón, llegados a este punto, exclama que la comunidad descrita por Sócrates sólo sería buena para los cerdos, y no para los hombres. Las necesidades materiales no bastan. Por consiguiente, dice Sócrates, necesitaremos poetas y pintores, artistas y músicos, criados y doncellas. También necesitaremos soldados. Nuestros

soldados deben ser, pues, profesionales; serán los “Guardianes” del estado. Dada la importantísima función de los Guardianes, deberemos escogerles y formarles con sumo cuidado. Tendrán que poseer fuerza física, valor y combatividad. Pero si sólo tuvieran estas cualidades, podría suceder que se volvieran en contra de sus conciudadanos y les atacaran. Nosotros, sin embargo, sólo queremos que sean agresivos con los enemigos de la comunidad.

Comentario

La comparación entre el hombre y el estado es una aplicación más del recurso favorito de Platón —el Argumento por Analogía—.

Buena parte de lo que Platón tiene que decir sobre lo que para él era un Estado Ideal nos puede parecer extraño, cuando no equivocado e incluso cruel. Pero hemos de recordar que nuestra época es muy distinta de la de Platón, y debemos tener presente el ambiente de luchas políticas en el que Platón escribía. Ahora, en la “República”, intenta imaginar un estado en el que las luchas políticas no existieran.

Una cosa que para la

mayoría de nosotros tiene hoy en día un muy alto valor, pero que para Platón no tenía ninguno, es lo que llamamos “libertad individual” o sencillamente “libertad”. Platón no creía en la conveniencia de que cada hombre lleve la vida que considere oportuna. Una de las críticas que Platón hacía a la sociedad griega contemporánea suya era que se permitía demasiado que cada persona organizara su propia vida. El resultado era que los hombres se volvían indisciplinados e infelices.

A partir de este momento, el principal interés de Platón lo constituirán los soldados, o Guardianes, como él les llama. No son únicamente soldados; de hecho son los jefes del estado. De ahí que Sócrates insistía en que tengan un “temperamento filosófico”.

LIBRO II, SECCIÓN 7 Resumen

Sócrates empieza ahora una larga disquisición sobre la educación e instrucción de los Guardianes. En primer lugar, debemos educar su mente y su personalidad y proporcionarles una buena formación moral mientras aún son niños. A los niños se les enseñaría sólo un cierto tipo de historias —

aquellas que son moralmente edificantes. Es decir, a nuestros niños-Guardianes les contaremos sólo aquellas historias que ejerzan sobre ellos un efecto moral positivo. Después de todo, el único propósito de esta etapa de su educación es moldear su mente y su personalidad para hacer de ellos buenos dirigentes.

Comentario

Platón creía que había demasiados mitos que justifican la maldad y la inmoralidad. Si deseamos que nuestros hijos respeten la honradez y la virtud, no queremos que oigan que los propios dioses cometen crímenes.

LIBRO III, SECCIÓN 8 Resumen

A continuación, Sócrates procede a discutir las [diversas clases de música que deben escuchar](#) los futuros Guardianes. La música griega –de la que en realidad conocemos muy poco- se dividía en varias formas o modos. Se pensaba que los diversos modos ejercían sobre quien los escuchaba distintos efectos emocionales. Así, el modo lidio era “triste” y se utilizaba para los lamentos; el modo jonio mitigaba las preocupaciones y se utilizaba en las canciones de taberna. Sócrates se

opone a los diversos modos que cuyos efectos no son moralmente buenos. Por la misma razón, se opone a ciertos ritmos y a algunos instrumentos musicales.

LIBRO III, SECCIÓN 9 Resumen y Comentario

La siguiente fase de la educación de un niño es su preparación física. Esta sección es un poco difícil de entender porque en ella Sócrates parece estar hablando de dos cosas al mismo tiempo: por un lado, de la preparación física de los niños, y, por otro, e la instrucción militar de los jóvenes soldados.

LIBRO III, SECCIÓN 10 Resumen

Ahora Sócrates vuelve a ocuparse del Estado Ideal. Sócrates divide a los Guardianes en dos grupos. Los que tienen que gobernar el estado (los Gobernantes) y los que tienen que ayudar a los gobernantes y ejecutar sus decisiones (los “Auxiliares”). Sólo los mejores de entre los Guardianes pueden llegar a ser gobernantes. Deben tener también una edad más avanzada, puesto que necesitan abundante experiencia y sabiduría; han de ser muy inteligentes y capaces y deben tener siempre presente el interés

de la comunidad. De hecho, todos sus actos y todos sus esfuerzos han de ir dirigidos al bien de la comunidad en su conjunto. Esto quiere decir que no han de ser susceptibles al soborno o a la propaganda y que mientras son jóvenes han de superar pruebas que demuestran su capacidad para resistir estas formas de corrupción.

Por consiguiente, nuestro estado está constituido por tres clases de ciudadanos: los gobernantes, los auxiliares y los artesanos. La última de estas tres categorías, la de los “artesanos”, incluye a todos aquellos ciudadanos que no participan en el gobierno o la protección del estado; los médicos, los agricultores y los albañiles son todos “artesanos”, que desempeñan un trabajo necesario para la sociedad.

Sócrates nos plantea ahora una pregunta importante: ¿Cómo podemos estar seguros de que estas tres clases no interferirán entre sí, destruyendo de esta forma la necesaria armonía y unidad del estado? Pues bien, nos dice Sócrates, existe una técnica que sirve para reducir a un mínimo las luchas intestinas y las discordias y para garantizar la estabilidad de la comunidad. Sócrates

propone que todos los ciudadanos, también los gobernantes, crean en un mito, una “mentira grandiosa y noble” que sirva para que todos estén contentos con sus respectivos puestos en la vida. Esta mentira grandiosa se denomina el Mito de los Metales.

Según este mito, todos los ciudadanos son hermanos y todos han sido creados por los dioses a partir del mismo origen. Sin embargo, algunos de entre los ciudadanos (los gobernantes) llevan oro en sus venas; otros (los auxiliares) llevan plata, mientras que el resto están hechos a base de hierro y bronce. Lo normal, continúa la historia, es que los padres “de oro” tengan hijos “de oro”, los padres “de plata” hijos de plata, etc.. Pero a veces a unos padres de oro les nace un hijo de plata, o a unos padres de plata les nace un hijo de oro. Si esto sucediera, es preciso que el niño abandone la clase de sus padres y pase a formar parte de la clase a la que en realidad pertenece.

La educación que los Guardianes han recibido impedirá hasta cierto punto que se corrompan y o que lleguen a maltratar a sus conciudadanos. Pero hay

que tomas unas pocas precauciones más para el caso de que los Guardianes sintieran la tentación de aprovecharse de la superioridad de su fuerza y su inteligencia y se convirtieran en tiranos en lugar de gobernantes. Deben vivir y comer juntos como los soldados y, más allá de lo estrictamente indispensable, no han de tener propiedades particulares ni dinero alguno. De esta forma, habremos erradicado la posibilidad de envidias personales entre ellos. Y su alimentación y vestido correrán a cargo del resto de los ciudadanos, quienes les suministrarán ambas cosas a cambio de las tareas que desempeñan en calidad de Guardianes.

Comentario

El estado de Platón, por ejemplo, no se parece a una sociedad feudal, en la que toda la riqueza y el poder residen en los señores y amos, mientras que los demás son en la práctica esclavos. Parece ser que a los Guardianes les está vedado el disfrute de cualquier tipo de vida privada.

La diferencia entre las clases no es una cuestión de privilegios, sino una cuestión de función.

Tal y como nos refiere el Mito de los Metales, es posible desplazarse de una clase a otra. Platón reconoce la posibilidad de que el hijo de un artesano, por poner un ejemplo, posea el talento y las aptitudes necesarias para convertirse en un gobernante, y viceversa.

La sociedad de Platón está estructurada de tal forma que las ventajas y desventajas de pertenecer a una clase concreta se compensen entre sí en la medida de lo posible. Con ello se pretende impedir que un artesano desee el puesto del Guardián y que un Guardián quiera ser un comerciante. Las ventajas de ser artesano son el dinero, las posesiones y la vida privada; las ventajas de ser un Guardián son el prestigio y la exención del trabajo manual.

Pero aún así Platón admite que sigue existiendo la posibilidad de que estalla la discordia civil por uno u otro motivo. Sócrates introduce, entonces, el Mito de los Metales a fin de impedir que algo así llegue a suceder. Si los ciudadanos se creen el mito, crearán también, en consecuencia, que ellos fueron creados por los dioses para desempeñar una función concreta en la vida; y si

creen esto último, no cabe esperar que quieran abusar de la función que les ha sido otorgada.

LIBRO IV, SECCIÓN 11

Adimanto pone una objeción: “No estás haciendo la vida de los Guardianes especialmente feliz”. Sócrates hace notar que la felicidad no depende de cosas externas como la riqueza y las posesiones. Recuerdo que el objetivo, al fundar un estado, no era la felicidad de los Guardianes, sino la felicidad de la comunidad en su conjunto. Si hiciéramos a nuestros gobernantes felices proporcionándoles riqueza, como ha propuesto Adimanto, estaríamos al mismo tiempo haciendo muy infelices y desgraciados a nuestros artesanos.

Sócrates finaliza esta sección con algunas observaciones: no necesitamos en nuestro estado muchas leyes y reglamentaciones, puesto que a los ciudadanos ya se les ha proporcionado una formación completa y disciplinada, por lo que, en general, se comportarán de modo razonable. En un estado bien organizado, las leyes se pueden reducir a un mínimo indispensable.

LIBRO IV, SECCIÓN 12 Resumen

Nuestro estado ya está fundado, dice Sócrates, y todo parece indicar que es un estado ideal y perfecto. Puesto que es perfecto, cabe pensar que en él encontraremos las cuatro grandes virtudes de la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia. (Las Cuatro Virtudes Cardinales). Ahora hemos de descubrir qué es lo que hace que el estado sea prudente, valeroso, disciplinado y justo.

¿Dónde encontraremos la prudencia del estado? Obviamente en la clase gobernante. Sólo a los gobernantes se les puede llamar con razón “prudentes”, pues únicamente ellos saben distinguir lo justo de lo injusto, lo que está bien de lo que está mal para la comunidad en su conjunto.

La fortaleza del estado reside en la segunda clase de ciudadanos, la clase de los soldados o auxiliares.

La tercera virtud es la de la disciplina, con frecuencia denominada templanza. ¿En qué parte de nuestro estado la hallaremos? Para esta pregunta no existe una respuesta sencilla ni evidente. “Templanza”

quiere decir “auto-control” o “autodominio”. Nos referiremos a que la mejor y más prudente parte de su carácter gobierna a la peor, es decir, que su razón controla sus deseos. Pues lo mismo sucede con el estado. Un estado tiene “auto-control” o templanza cuando su parte mejor y más prudente mantiene sometido al resto. Esto quiere decir que la templanza del estado no reside en una clase concreta de la sociedad, sino en la forma en que las clases se relacionan entre sí. Nuestro estado es disciplinado a causa del hecho de que la sección más sabia, la clase gobernantes, gobierna a las secciones menos sabias, los auxiliares y los artesanos. Por supuesto, las clases inferiores deben de estar dispuestas a someterse al gobierno de la clase dirigente, ya que el estado no sería disciplinado si los auxiliares y los artesanos estuvieran siempre luchando contra los gobernantes.

La cuarta y última es la justicia. ¿En qué parte de nuestro estado hallaremos esta cualidad? La justicia es la cualidad que posibilita la existencia de las otras virtudes. En otras palabras, lo que hace que nuestro estado sea justo no es otra

cosa que el hecho de que cada ciudadano desempeñe un papel en la vida, el papel para el que está mejor preparado.

Comentario

No es de las secciones más fáciles de “La República”, aunque su importancia es indudable. Es fundamental darse cuenta de que para Platón el estado o la sociedad humana eran algo más que un simple conjunto de seres humanos con intereses más o menos comunes. Platón creía que el estado era una especie de estructura integrada por unas partes concretas, algo así como un organismo. Si las partes no funcionan de forma correcta y eficaz, toda la organización se desploma. De la misma forma, un animal enferma si su corazón o su hígado dejan de funcionar adecuadamente.

Pero, además, Platón creía que el estado se parecía bastante en algunos aspectos a un ser humano. Es muy importante, por lo tanto, tener presente que cuando Platón afirma que un estado posee ciertas virtudes, lo cree al pie de la letra.

Deberíamos recordar en este punto que el propósito original que Sócrates tenía, cuando se puso a hablar del

estado era descubrir qué entendemos por un estado justo, para poder ver con mayor claridad qué entendemos por un hombre justo (Sección 6). Ya hemos definido la “Justicia-en-el-estado”: se trata de la “disposición” que tiene un estado cuando todas sus partes funcionan como es debido.

LIBRO IV, SECCIÓN 13 Resumen

Sócrates demuestra ahora que, en cierto sentido, un hombre –o mejor dicho, el “alma” o “la mente” de un hombre– está también compuesta por varias partes.

Todos nos hemos dado cuenta de que a veces queremos hacer algo, pero que, al mismo tiempo, no queremos hacerlo. Nos puede suceder, por ejemplo, que queramos beber –porque tenemos sed–, si bien al mismo tiempo no queremos beber –porque nos damos cuenta de que ya hemos bebido lo suficiente. Estamos, pues, ante un caso de conflicto mental. Es un conflicto entre el deseo de un hombre, por una parte, y, por otra, su razón.

Pero... preguntémonos, ¿existe algún otro elemento distinto de la

razón o del deseo que desempeñe algún papel en los conflictos mentales? Pues sí. En ocasiones existe en un conflicto entre el deseo, de un lado, y la repugnancia, que no la razón, del otro. Por ejemplo, si vemos el cadáver de un animal tendido en el suelo, es posible que experimentemos curiosidad y deseo de echarle un vistazo. Pero, al mismo tiempo, repugnancia y deseo de no hacerlo. Ahora bien, la repugnancia es parecida a la indignación o a la cólera. Estas cosas son la parte “emocional”. A veces la parte emocional o “anímica” combatirá al lado de la razón, cuando existe una lucha con los deseos. Un ejemplo de esto lo constituyen aquellas ocasiones en que estamos encolerizados con nosotros mismos por querer algo que sabemos no deberíamos tener.

Hemos descubierto, pues, las tres partes de la mente:

1. la razón,
2. la parte emocional o anímica
3. el deseo.

En un hombre bueno e ilustrado la razón siempre controlará las otras dos partes de su mente. Es un hombre justo si todas y

cada una de las tres partes que integran su mente -su razón, sus emociones y sus deseos- desempeñan sus funciones correspondientes sin interferir las unas con las otras.

Comentario

Platón se refiere a un “alma bien ordenada”, precisamente al hombre bueno, en quien las emociones se aliarán con la razón cada vez que haya un conflicto con los deseos.

LIBRO V, SECCIÓN 14 Resumen

Sócrates nos ha revelado en qué consiste la justicia, tanto en el estado como en el individuo. Pero para dar auténtica respuesta a las preguntas y a los problemas que le plantearon Trasímaco, Glaucón y Adimanto, es preciso ahora que continúe hasta demostrar que para un hombre siempre es mejor ser justo que injusto. Para conseguir esto, Sócrates tiene primero que darnos una descripción detallada de la injusticia, para a continuación contrastar estas dos cualidades contrarias.

Pues bien, si la justicia es una especie de armonía interna en el estado o en la mente, la injusticia ha de ser una especie de discordia o desavenencia

entre las tres facciones. Un tipo de injusticia se daría cuando las emociones se adueñaran de la razón o, en nuestro estado, cuando los auxiliares dominaran a los gobernantes. Pero antes de que Sócrates pueda desarrollar su descripción de los diferentes tipos de injusticia, es interrumpido por Polemarco y Adimanto. Ambos quieren oír más acerca del Estado Ideal... ¿Y qué hay de las mujeres y los niños?

Pues bien, aunque las mujeres son físicamente más débiles que los hombres, no hay razón por la que no puedan reunir las mismas habilidades y aptitudes que los hombres. Por lo mismo, no existe motivo alguno por el que no deban recibir idéntico trato que el que se dispensa a los hombres, aunque nos aseguremos de que sus deberes son más livianos. En otras palabras, las mujeres, al igual que los hombres pueden ser Guardianes e incluso gobernantes, por lo que tienen que recibir el mismo tipo de educación que los hombres.

Todos los Guardianes, incluyendo a las mujeres que lo sean, vivirán y comerán juntos. De aquí se desprende que, por lo que respecta a la clase de los

Guardianes, habrá que abolir la institución familiar. Sin embargo, una medida tan drástica como la abolición de la familia presentará forzosamente varios problemas. Hemos de asegurarnos de que los Guardianes no conviven de forma inmoral o indecente, pero debemos, no obstante, permitir algún cauce de expresión a sus instintos sexuales. Y también hemos de garantizar la crianza de los hijos. Sin duda no permitiremos que entre los Guardianes los hombres y las mujeres compartan la misma cama cada vez que les apetezca. En nuestra sociedad, el apareamiento, como todo lo demás, ha de estar reglamentado.

Sócrates tiene un plan para solventar estas dificultades. De cuando en cuando, nos dice, se celebrarán en el estado una especie de fiestas nupciales. En tales ocasiones, se permitirá que hombres y mujeres se unan con el propósito de procrear. Pero no dejaremos que un hombre se aparee con cualquier mujer de su elección, ya que el objetivo de estos “matrimonios” es el de producir los mejores hijos posibles para la sociedad. Actuaremos, por lo tanto, como los criadores de ganado, asegurándonos de

que los mejores varones se aparecen con las mejores mujeres. Naturalmente, no dejaremos que nuestra juventud se entere de que su elección ya ha sido preparada de antemano, pues si lo supieran, obviamente se rebelarían contra el sistema. Nuestros gobernantes de mayor edad serán los encargados de organizar estas fiestas nupciales de tal modo que hombres y mujeres crean que han sido elegidos de forma completamente fortuita.

Los niños serán criados todos juntos en una especie de guardería. Mientras crecen, se llamarán “hermanos” y “hermanas” entre sí, sean o no en la realidad hermanos consanguíneos.

Glaucón y el resto de los presentes acogen con bastante escepticismo las propuestas de Sócrates. Sócrates responde al primero de estos problemas. Sin familia, ya no habrá rencillas familiares ni lealtades consanguíneas, de suerte que la lealtad de cada ciudadano estará con la comunidad en su conjunto. No habrá disputas sobre si algo es “tuyo” o “mío”, pues toda la propiedad se poseerá en común.

Comentario

Se aprecia cuánto está dispuesto a sacrificar Platón para preservar la unidad y la estabilidad del estado. Gran parte de lo que aquí se dice nos puede sorprender por su frialdad e inhumanidad. Uno de los objetivos de Platón, aunque pueda parecer extraño, es hacer la vida más fácil de lo que es normalmente. Hoy en día vemos algo positivo en que un hombre posea una amplia gama de vínculos – con su familia, su profesión, su patria, etc.- Pero Platón estaba convencido de que los intereses diferentes producirían un conflicto en la mente el hombre y las diferentes lealtades producirían la desunión de la comunidad. Un hombre, pensaba Platón, debería tener una personalidad unificada y un estado debería ser una comunidad unificada. Sólo de esta forma se puede conseguir la felicidad.

LIBRO V, SECCIÓN 15 Resumen

El resto de los presentes le recuerdan ahora a Sócrates que no ha demostrado que sus propuestas son aplicables en la práctica. De hecho, no están convencidos de que la totalidad del Estado Ideal sea una posibilidad

practicable. Por otra parte, Sócrates sigue diciendo que nada puede ser tan perfecto en la práctica como en la teoría.

¿Qué es lo que impide que los estados que existen en nuestro mundo sean como el estado ideal que acabamos de describir? Esa es la cuestión que plantea Sócrates. Y su respuesta es: La sociedad que hemos descrito nunca se transformará en una realidad hasta que los filósofos se conviertan en los gobernantes.

Sócrates, en consecuencia, aborda una definición de su idea de “filósofo”. Un filósofo, explica, es alguien que ama la sabiduría; que siente pasión por el conocimiento de toda clase, que siempre siente curiosidad y avidez por aprender todo lo posible. Glaucón discrepa de esta definición del filósofo.

En efecto, sostiene Glaucón, hay muchas personas que aman el conocimiento o cuya curiosidad es insaciable, pero que no son filósofos en absoluto. Pensemos, por ejemplo, entonces aquellos entusiastas del teatro y amantes de la música que deambulan constantemente por la ciudad y jamás se pierden

una festividad. Sin duda no es a éstos a quienes hemos de llamar “filósofos”. Sócrates está de acuerdo con esto y añade que un filósofo es aquel que ama la verdad. ¿Qué quiere decir esto? La pregunta es muy difícil de contestar y para hacerlo Sócrates tiene que presentar su propia doctrina filosófica, o mejor dicho la de Platón, sobre la naturaleza de la verdad y el conocimiento.

Empieza Sócrates diciendo que existe una cosa llamada “Belleza”, por ejemplo, y que la Belleza es una sola cosa. Por ejemplo, un rostro hermoso, un color hermoso, etc.. Así pues, diremos que el hombre que ve la Belleza en sí misma posee conocimiento, mientras que el que sólo ve las cosas hermosas posee pura y simple opinión.

Sócrates sostiene ahora que los objetos de la opinión, a diferencia de los objetos del conocimiento, no existen en el sentido pleno, es decir, sostiene que los objetos de la opinión son menos reales que los del conocimiento. Una ilustración diferente nos ayudará a aclararlo. Una persona que sea capaz de ver y comprender la naturaleza del Tamaño en sí mismo poseerá

conocimiento. Una persona que sólo es capaz de ver y reconocer los objetos grandes y pequeños no pasa de la pura opinión.

La consecuencia de todo esto, afirma Sócrates, es que los amantes de la música y los entusiastas del teatro a los que se refería Glaucón tienen pasión por la “opinión”, no por el conocimiento.

Comentario

Esta sección es una de las más difíciles y de las más abstractas de “La República” y sin duda exige que el lector haga por su parte un pequeño esfuerzo de abstracción. Aquí se encierra una de las doctrinas filosóficas más célebres de Platón, la denominada “Teoría de Las Formas”. Esta teoría está presente en buena parte de los demás diálogos de Platón.

Las “Formas” son cualidades abstractas, como la Belleza, el Tamaño, la Justicia y La Bondad. Una cualidad es algo que comparten una cantidad de cosas diferentes; por ejemplo, la Belleza es la cualidad que tienen en común todas las cosas hermosas. Según la teoría de Platón, esta cualidad o Forma no existe sólo en los objetos que la comparten.

Lógicamente, las Formas son invisibles e intangibles; sólo pueden ser comprendidas por la mente, por el pensamiento puro. Las formas son eternas e inmutables; los objetos que tienen las Formas en común, sin embargo, están sujetos al cambio y la decadencia.

La búsqueda de la justicia, acometida por Sócrates durante una parte tan considerable de “La República”, no era muy diferente de la búsqueda de una Forma. Si deseamos descubrir la verdadera naturaleza de la Justicia, de nada sirve presentar ejemplos de hombres justos y acciones justas, pues éstos no son otra cosa que imágenes de la “Forma”. La teoría de las Formas jugará un papel prominente a lo largo de los Libros VI y VII, y también en el Libro X.

LIBRO VI, SECCIÓN 16 Resumen

Sócrates ya ha definido lo que es un filósofo. Su siguiente cometido consiste en demostrar que el filósofo es la persona más preparada para gobernar un estado. Un filósofo, como ya se ha visto, tiene el conocimiento de las Formas, así que, al

menos desde este punto de vista, es el mejor preparado para gobernar. Indudablemente, un buen gobernante debe tener un buen carácter además de una mente buena; debe ser siempre sincero, altruista y disciplinado, y nunca mezquino, ruin o cobarde. Un filósofo reúne también estos requisitos, sostiene Sócrates.

Adimanto interrumpe a Sócrates: En el actual estado en que se encuentra la sociedad, nadie respeta el conocimiento o la sabiduría. A los políticos se les respeta y admira no porque sean buenos y prudentes, sino porque halagan al pueblo y satisfacen sus más bajos deseos e instintos. En una sociedad como la nuestra un buen filósofo no puede aspirar a ser útil.

Sin embargo, sigue diciendo Sócrates, el hecho de que los buenos filósofos sean inútiles para la sociedad en las presentes circunstancias no quiere decir que lo tengan que ser siempre. Podría ser que un filósofo alcanzara en algún momento el poder político para convencer luego al pueblo del valor del conocimiento y la sabiduría. Por otra parte, también un gobernante puede llegar a ser filósofo.

Sólo si una de estas dos cosas sucede podría mantener su existencia algo parecido a nuestro Estado Ideal.

Comentario

Probablemente todos tenemos la sensación de que en estas páginas Sócrates se manifiesta de una forma excesivamente idealista.

El filósofo, a pesar de toda su prudencia y su bondad, se pasará sin duda el día en las nubes, por lo que difícilmente podrá ser un gobernante competente o eficaz. Probablemente, para Platón un filósofo no es solamente un intelectual. Además de ser bueno y prudente, es valiente y autodisciplinado. Además (Sección 22), el filósofo-gobernante contará con abundante experiencia práctica.

El debate en este punto resulta especialmente interesante. Platón pensaba que era imposible, o casi imposible, ser un hombre bueno a menos que se viviera en una sociedad buena. Un hombre verdaderamente bueno, en su opinión, es aquel que no sólo es bueno en sí mismo, sino también útil a los demás. Pero en una sociedad mala un hombre bueno será inútil, y

aquel que sea útil estará corrompido. Un hombre no puede ser completamente bueno, por consiguiente, a menos que el ambiente en el que viva también lo sea. Este es uno de los motivos más importantes por los que Platón se preocupa del estado: para descubrir qué es en realidad un hombre justo, tenía también que investigar la justicia-en-el-estado.

LIBRO VI, SECCIÓN 17 Resumen

Los mejores filósofos serán los mejores gobernantes. Por lo tanto, los gobernantes de nuestro Estado Ideal tendrán que ser filósofos. Un gobernante estará, por un aparte, preparado y dispuesto siempre a aprender y será enormemente inteligente y emprendedor; y, por otra parte, será disciplinado y digno de confianza y estará preparado para llevar una vida austera. Estos dos tipos de cualidades no suelen encontrarse a la vez. Las personas despiertas e inteligentes son con frecuencia irregulares y no se puede confiar en ellas, mientras que las personas dignas de confianza suelen tener una inteligencia mediocre y un aprendizaje lento. Habrá, pues, muy pocos ciudadanos que tengan las dotes necesarias

para desarrollar los dos tipos de cualidades que se requieran para gobernar.

Además, sigue diciendo Sócrates, será preciso proporcionar a los gobernantes una instrucción más meticulosa de lo que en un principio habíamos pensado. Una formación literaria, musical y militar será sin duda insuficiente; habrá que proporcionarles también una formación intelectual para asegurarnos de que aspirarán a las más altas formas del conocimiento. Es aquí cuando Glaucón pregunta a Sócrates si “La más alta forma del conocimiento” es para Sócrates el conocimiento de las Formas, de La Justicia, de la Belleza, etc.. No exactamente, contesta Sócrates, puesto que existe algo que está aún por encima de esas Formas, y ese algo es la propia Bondad. A menos que un hombre sepa en qué consiste la Bondad, no podrá comprender por qué la Justicia y la Belleza, por ejemplo, son buenas cualidades. La forma de la Bondad es la más alta y más importante de todas las Formas.

Obviamente, la siguiente pregunta será: “¿Qué es la Bondad?” Sócrates contesta diciendo que no

sabe decir en qué consiste la Bondad; cómo mucho puede ilustrar su función y su importancia mediante una analogía. Esta analogía es una comparación entre la vista y el conocimiento. Para ver las cosas hay que tener el sentido de la vista o la facultad de la visión.

De la misma manera que los objetos visibles tienen que estar iluminados, también los objetos del conocimiento, u objetos “inteligibles”, deben ser verdaderos. Y del mismo modo que la luz proviene del sol, así la verdad proviene de la Bondad en sí misma.

Comentario.

Naturalmente, esta analogía no nos dice en qué consiste la Bondad; sólo nos da una idea de la relación que la Bondad mantiene con otros objetos inteligibles o cognoscibles. Se trata, sin duda, de una Forma, pero no está al mismo nivel que las otras Formas, ya que las otras Formas derivan su verdad y su realidad de ella. En ningún momento del diálogo desvela Sócrates qué es realmente la Bondad.

LIBRO VI, SECCIÓN 18
Resumen y Comentario
Glaucón pide a Sócrates que continúe con la

analogía. Pero lo que hace Sócrates es presentar una nueva ilustración. Esta se llama la Analogía de la Línea Dividida. (Sección 19: ampliación).

Sócrates ahora traza una nueva distinción. Existen dos grados de conocimiento y dos grados de opinión. La clase más elevada y superior de conocimiento es el conocimiento de la propia Bondad; el segundo nivel del conocimiento es de las otras Formas. El primer grado de la opinión está presente cuando vemos los objetos físicos –los árboles, las piedras, etc-. La segunda clase de opinión, de categoría inferior, la constituye nuestro estado mental cuando sólo vemos sombras e imágenes de los objetos físicos. Así pues, existen cuatro tipos de “objetos”:

- a. La Bondad en sí misma.**
- b. Las otras Formas,**
- c. Las cosas ordinarias,**
- d. Las sombras e imágenes.**

De estos, los dos primeros son objetos del conocimiento; los otros dos son objetos de la opinión.

LIBRO VII, SECCIÓN 19 **Resumen**

Sócrates se interesa ahora en la última de esta serie de analogías. Se la conoce como “La Alegoría de la

Caverna". Su propósito principal es ilustrar los cuatro "estados de la mente", los dos grados o clases de opinión y los dos grados del conocimiento.

(...)

Sócrates explica ahora el significado de esta parábola. La caverna se corresponde con la esfera de la opinión; el mundo exterior se corresponde con la esfera del conocimiento. Y, por supuesto, el sol se corresponde con la Forma de la Bondad. Cada paso que damos, desde el estado inferior de la esfera de la opinión hasta el estadio superior de la esfera del conocimiento, es doloroso; pero una vez que hemos conseguido darlo, nos damos cuenta de que caminamos en la dirección correcta. Por otra parte, quienquiera que haya probado el conocimiento y haya visto la Forma de la Bondad parecerá un necio a quienes nunca han salido de la esfera de la pura y simple opinión.

La experiencia por la que hemos hecho pasar a nuestro prisionero, sigue explicando Sócrates, se corresponde con la instrucción que hemos de proporcionar a los filósofos-gobernantes del

estado Ideal. El filósofo no será un buen gobernante si tan sólo es un intelectual; debe además regresar con sus congéneres para aplicar el conocimiento que ha obtenido. En los términos de la parábola, debemos obligar a nuestro prisionero liberado a que regrese a la caverna y se acostumbre de nuevo a las sombras. Su entendimiento de las sombras será mucho mejor que antes de que abandonara la caverna; ahora sabrá lo que las sombras son en realidad y por qué son lo que son y podrá enseñar y guiar a sus compañeros de cautiverio por la senda correcta. Es innegable que los filósofos gobernantes alcanzarían a felicidad suprema si les permitiéramos quedarse a contemplar las Formas y la Bondad. Pero si han de ser buenos gobernantes, se les debe encomendar el bienestar del resto de la sociedad; deben participar en la dura tarea de la política.

Comentario

Esta alegoría sirve para ilustrar la creencia de Platón de que todo el conocimiento está conectado. Por ejemplo, cuando se desencadena al prisionero y se le obliga a volver la cabeza, no es que aquél aprenda entonces algo nuevo y desconectado con todo lo que ya ha comprendido con anterioridad. Por el contrario, su nueva situación le ayuda a comprender mejor sus experiencias previas. Ahora sabe que las sombras son sombras; con anterioridad las había creído reales. Lo mismo sucede cuando el prisionero pasa de ver las sombras en la superficie a los árboles y montañas que proyectaban esas sombras. El mensaje que Platón quiere aquí comunicarnos es el siguiente: en tanto no conocemos las Formas, somos incapaces de comprender realmente las cosas que hay a nuestro alrededor. Cuando conozcamos la Forma, llegaremos a comprender que estos objetos ordinarios son puras "imágenes". Lo mismo se puede decir del estadio superior: no podemos comprender plenamente las Formas a menos que poseamos el conocimiento

de la Bondad. Y si alguna vez llegáramos a conocer la Bondad en sí misma, entonces conoceríamos todo lo que de ella depende –es decir, conoceríamos todo lo que es posible conocer. La Bondad, como ya dijo Sócrates en la Sección 17, es la fuente de toda la verdad.

LIBRO VII, SECCIÓN 20

Resumen

Nuestra próxima tarea, dice Sócrates, es estudiar la forma en que nuestros futuros Guardianes han de completar su educación. El propósito de esta parte de su instrucción es “conducirles a la luz del día” –es decir, conducirles desde la esfera de la opinión a la esfera del conocimiento para que aprendan las Formas y comprendan por último la naturaleza de la propia Bondad. ¿Qué tipo de estudio sirve a este propósito?

Los estudios musicales y literarios que elegimos son buenos para el desarrollo el carácter y la instrucción militar es buena para la disciplina y para el cuerpo. Pero ahora hemos de encontrar algún tipo de estudio que sea bueno para el intelecto. Es evidente, pues, que tendrán que ser capaces de pensar en

términos abstractos. Y una buena manera de enseñar a alguien a abstraerse es comenzar, enseñándole todo lo relacionado con los números: deberán estudiar matemáticas. Este estudio, además de ser una introducción al pensamiento abstracto, será también muy útil para los aspectos prácticos derivados del gobierno de un estado.

Sócrates enumera a continuación cinco ramas de las matemáticas que él considera necesarias en este estudio de la educación de los futuros gobernantes. Estas cinco ramas son la aritmética, la geometría plana, la geometría sólida, la astronomía y la armonía. Los futuros gobernantes las estudiarán en este orden.

Comentario.

Al lector moderno le extrañará que Platón incluya la astronomía y la armonía entre las ramas de la matemática; hoy en día, las consideraríamos matemáticas “aplicadas” en lugar de “puras”.

La ciencia de la astronomía, tal y como hoy la conocemos, no existía en la época de Platón. Para él, la astronomía era un estudio puramente matemático que se ocupaba de los

movimientos correlativos de los cuerpos. Platón ni siquiera creía necesario para los propósitos de la astronomía observar atentamente las estrellas. Creía que el cálculo era mucho más interesante que la observación.

En la época de Platón, la armonía ya había sido desarrollada por los seguidores de Pitágoras. Se atribuye al propio Pitágoras el descubrimiento de algunas de las proporciones aritméticas que existen entre las diferentes notas en la escala mundial. Platón habría, pues, sabido que una octava es expresada por la proporción 2:1, una quinta por la proporción 3:2, y así sucesivamente.

Para Sócrates, el orden en que ha descrito las cinco disciplinas matemáticas es su orden natural, desde la más sencilla a la más compleja. Así, la aritmética se ocupa exclusivamente de los números, la geometría plana de formas dibujadas sobre una superficie, la geometría sólida se ocupa de formas tridimensionales y la astronomía trata de las formas tridimensionales en movimiento. A la armonía la consideraban los pitagóricos la “ciencia hermana” de la astronomía: “de la misma

forma que nuestros ojos están hechos para la astronomía, así nuestros oídos están hechos para la armonía”.

LIBRO VII, SECCIÓN 21 Resumen

El estudio de las cinco ramas de la matemática, descrito de la sección anterior, sólo es útil como una introducción a la verdadera instrucción intelectual que deben recibir los futuros filósofos-gobernantes. Si han llegado a dominar las matemáticas, habrán empezado a pensar en términos abstractos. Sin embargo, no queremos que sean matemáticos, sino filósofos. Deben, por lo tanto, aprender a entender la naturaleza de la Realidad –es decir, deben aprender las Formas. Para hacer esto, dice Sócrates, han de aprender a razonar con lógica. La ciencia del razonamiento lógico se llama “Dialéctica”. Debemos, pues, enseñarles Dialéctica.

Para saber realmente lo que es un círculo, es preciso aprender la Forma de la Circularidad. Ahora bien, la Dialéctica, a diferencia de la geometría, no deja piedra sin remover en su búsqueda de la verdad. En ningún momento baja la guardia, cuestiona todas las

presuposiciones que encuentra a su paso y no está contenta hasta que ha llegado a una definición final. Debemos, pues, educar a nuestros filósofos-gobernantes de tal forma que sean capaces de llegar a definiciones siguiendo un proceso de razonamiento lógico. Si son capaces de hacer esto, disfrutarán del auténtico conocimiento. La Dialéctica, por lo tanto, es el último estado de la formación intelectual de nuestros futuros gobernantes.

Comentario

No debemos confundir las acepciones modernas de “Dialéctica” con lo que Platón quería decir con esta palabra. Para él, “Dialéctica” es simplemente “razonamiento lógico” o “filosofía”. No es otra cosa, de hecho, que el método argumentativo que Sócrates utiliza en los diálogos. Es un proceso que se inicia con una pregunta sobre la naturaleza de algo –una pregunta como “¿Qué es la Justicia?”- y que prosigue hasta conseguir, mediante un largo debate, una definición. Durante el debate se cuestionan un buen número de presuposiciones y se descartan varias respuestas incorrectas a la pregunta original.

LIBRO VII, SECCIÓN 22 Resumen

Ahora Sócrates perfila todo el programa de estudios de los futuros filósofos-gobernantes. En primer lugar, subraya una vez más la necesidad de seleccionar sólo a aquellos que tengan buen carácter y las dotes intelectuales adecuadas. Los educandos han de ser honrados, valerosos, trabajadores, intuitivos, etc.

La vida de aquellos que están destinados a convertirse en gobernantes está dividida en seis etapas, a saber:

1. Mientras son aun niños y en lo que alcanzan la edad aproximada de 18 años, los jóvenes recibirán la instrucción literaria y musical (Secciones 7 y 8). Al mismo tiempo, se les enseñará algo de matemáticas elementales. Sin embargo, estas enseñanzas se impartirán con la menor obligatoriedad posible, pues, como reconoce Sócrates, “el aprendizaje impuesto no permanece en la mente”. Durante este período, los jóvenes aprenderán también un poco de la ciencia guerrera y se les llevará a observar algunas batallas.

2. Los mejores de entre los que hayan pasado el primer período de instrucción serán seleccionados para recibir un entrenamiento físico y militar de carácter intensivo (Sección 9). Esta etapa se extenderá a lo largo de dos o tres años y durante este período los educandos no tendrán tiempo para estudiar. Sócrates no dice qué pasará con los que no hayan hecho bien la primera fase y no participen, por lo tanto, en los ejercicios militares y físicos. Es de suponer que recibirán otro trabajo, un trabajo para el que estén mejor preparados.

3. Después de la instrucción militar y física, cuando los jóvenes tengan ya 20 años, se volverá a hacer entre ellos una selección. Los mejores harán un curso avanzado de matemáticas (sección 20). Se supone que el resto seguirán siendo soldados, constituyendo así la segunda clase del estado, la de los auxiliares. El curso de matemáticas para los escogidos durará diez años. Durante este tiempo aprenderán también a percibir conexiones entre las distintas ramas de la matemática.

4. Cuando los estudiantes alcancen la edad de 30 años, se procederá a una

nueva selección; esta vez no queda claro qué sucederá con quienes no resulten elegidos. Los que sí sean escogidos estudiarán ahora Dialéctica durante un período de unos cinco años. Se les introducirá con mucho cuidado en este tema, para que no hagan del razonamiento lógico un deporte y vayan por ahí socavando las teorías de los demás con el único afán de divertirse. Es fundamental que se tomen la Dialéctica en serio.

5. A la edad de 35 años, los educandos se habrán convertido en filósofos. Deben ahora recibir la experiencia práctica necesaria para gobernar (Sección 16). Tendrán que “regresar a la caverna”, por así decirlo, y aceptar puestos inferiores en la vida militar y política. Este período de entrenamiento práctico se prolongará durante quince años.

6. A la edad de 50 años, los filósofos-gobernantes habrán completado por fin su formación. Pasarán una gran parte del resto de sus vidas dedicadas a la contemplación y a la filosofía, pero también les habrá llegado el turno de trabajar en la vida pública y política y de cumplir con su obligación de gobernar y

dirigir el estado, puesto que para entonces ya conocerán la Bondad en sí misma y sabrán lo que conviene a la comunidad.

LIBRO VIII, INTRODUCCIÓN

Glaucón le recuerda a Sócrates que ha dejado pendiente el tema de la injusticia (sección 14). Sócrates había dejado pendiente la pregunta : “¿Por qué es mejor para un hombre llevar una vida justa que una vida injusta?”

SECCIÓN

23

Resumen

Sócrates empieza diciendo que hay fundamentalmente 4 clases de sociedades injustas. Son la Timocracia, la Oligarquía (o Plutocracia), la Democracia y la Tiranía (o Despotismo). Éste es el orden de su grado de injusticia: la timocracia es la que más se acerca al estado justo o estado Ideal y la Tiranía es la más injusta y enferma de todas ellas.

Antes encontramos, nos recuerda Sócrates, al hombre justo que se correspondía con nuestro estado justo. Es de suponer, por lo tanto, que ahora encontraremos 4 clases de hombres injustos que equivalgan a los 4 tipos

de estados injustos que acabamos de mencionar. Cuando hayamos descrito esos cuatro tipos de estados y de individuos, estaremos por fin en condiciones de ver que es mejor ser justo que injusto.

Imaginemos ahora, continúa Sócrates, que nuestro estado justo e ideal empieza a declinar gradualmente y a volverse injusto, atravesando, además, los cuatro estadios de la injusticia. Nos imaginaremos asimismo que idéntica cosa sucede al hombre justo. La primera fase de la injusticia en el estado es la timocracia, y la primera clase de hombre injusto es el hombre timocrático.

La

Timocracia

“Timocracia” es el nombre con que Platón designa el tipo de sociedad que existía en Esparta y en Creta. Ambas eran sociedades gobernadas por las clases militares y en las que el honor y la ambición eran consideradas las virtudes más altas.

Sócrates se pregunta: ¿Cómo podría nuestro Estado Ideal degenerar en una timocracia? La respuesta es sencilla: todo cambio político se origina

en un desacuerdo en el seno de la clase dirigente. Los dirigentes se volverán ambiciosos y querrán poseer dinero y propiedades y llevar vidas privadas. Empezarán a competir entre sí y la inteligencia y la sabiduría ya no merecerán para ellos tanta estimación como el honor y la ambición. La virtud de la fortaleza sustituirá a la de la prudencia en el estado, y los auxiliares serán los gobernantes. Se habrá trastocado el equilibrio interno que constituye la justicia en el Estado Ideal.

El hombre timocrático.

Hemos de encontrar ahora un individuo que equivalga al estado timocrático. El hombre timocrático, nos dice Sócrates, será aficionado al ejercicio físico y a la caza, y será valiente y ambicioso. Tendrá también algunos intereses intelectuales, pero para él los logros militares serán mucho más importantes. En su juventud despreciará sin duda el dinero, pero a medida que avance en años, su apego por lo material se hará mayor. Su parte emotiva o anímica ya no será controlada por su razón.

La Oligarquía

Una Oligarquía es una sociedad en la que la riqueza material constituye el valor más importante y en la que todo el poder político en manos de los ricos. Los pobres estarán totalmente excluidos de él. En una timocracia los gobernantes habían empezado a desear el dinero y la propiedad. Pues bien, este deseo aumentará y aumentarán también las riquezas acumuladas por los gobernantes, hasta que, por último, las riquezas sustituirá al honor como el valor supremo. De esta forma, la timocracia se habrá convertido en oligarquía.

Sócrates continúa. Los principales defectos de una oligarquía son, en primer lugar, que los gobernantes son elegidos tan sólo por razón de su riqueza, por lo que no existe garantía ninguna de su buen gobierno. En segundo lugar, en una oligarquía habrá una clase rica y una clase pobre; cada una de ellas estará siempre conspirando contra la otra, con lo que la unidad del estado se destruirá. Lo que es peor, en una oligarquía una gran cantidad de ciudadanos carecerá de función propia. Entre los ricos, muchos se dedicarán sencillamente a gastar y

consumir, sin prestar ningún servicio útil a la comunidad, y entre los pobres, muchos se convertirán en mendigos o en delincuentes. Ésta es, por lo tanto, la segunda clase de estado injusto. El Hombre Oligárquico. Lo que controla la vida de este hombre no es ni su razón ni su parte anímica, sino simplemente su deseo de riqueza. <u>La Democracia.</u> Platón se refiere aquí lógicamente a la democracia práctica en las antiguas ciudades-estado; en concreto, al régimen democrático ateniense, bajo el que Sócrates fue ejecutado. En una oligarquía, los hombres ricos prestarán dinero a un interés muy alto; animarán a sus deudores a gastar ese dinero enseguida para que necesiten así nuevos préstamos. Al final, los deudores se arruinarán y el rencor se adueñará de ellos. Entonces se rebelarán contra sus ricos opresores y les matarán o les mandarán al exilio. Por último, concederán al resto del pueblo igualdad de derechos, y de esta forma	habrá nacido la democracia. En un estado democrático, todos son libres de obrar como quieran, a nadie se le obliga a participar en la vida pública y a nadie, según Sócrates, se le obliga a obedecer a otra persona. Nadie tiene la obligación de combatir cuando hay guerra, mientras que cuando hay paz, las personas pueden, si quieren, hacer sus guerras particulares. Los políticos, en una democracia, no necesitan aptitudes ni formación alguna; se les considerará buenos dirigentes en tanto se declaren amigos del pueblo. En pocas palabras, una democracia es una especie de anarquía. No se trata en absoluto de un solo estado unificado, sino de una colección de estados diferentes. El Hombre Democrático Considerará todos sus deseos y placeres igualitaria y “democráticamente”. Hará siempre todo lo que quiera y cuando quiera y vivirá para el placer del momento. Este temperamento nos podría parecer a primera vista versátil y atractivo, pero en	la vida de este hombre no habría ni orden ni control. La Tiranía. Vimos que la oligarquía degeneraba en democracia por razón de su irrefrenable codicia. La democracia, nos dice Sócrates, está también aquejada de una codicia irrefrenable, la codicia de la libertad a toda costa. Aquí reside su ruina. En una democracia, todas las personas y todas las cosas son “libres” y no hay respeto por la autoridad. Los hijos ni temen ni honran a sus padres y los estudiantes desprecian a sus maestros. Ahora bien, ¿cómo se convierte una democracia en una tiranía? Pues bien, los dirigentes del estado democrático son los que previamente habían acaudillado la rebelión contra los señores oligárquicos; a la sazón muchos eran mendigos o criminales. Ahora que son dirigentes democráticos, estos hombres harán todo lo que esté en su mano para agradar al pueblo; tratarán por todos los medios de acceder a los deseos del pueblo para retener su popularidad. Despojarán de sus bienes a los pocos ciudadanos ricos que queden, retendrán la mayor parte del botín para
--	---	--

sí mismos y distribuirán el resto entre las masas. Si esto sucede, los hombres ricos que han sido despojados de sus propiedades protestarán en la Asamblea Popular. Entonces los dirigentes democráticos les acusarán de conspirar contra el pueblo y les tacharán de reaccionarios y oligarcas. Esta situación desembocará en guerra civil y las masas buscarán el apoyo de uno de los dirigentes democráticos. Este dirigente gozará del apoyo sin reservas del pueblo, y el pueblo hará todo lo que él diga. Mandará al exilio o ejecutará a los pocos propietarios y hombres ricos que aún haya y en poco tiempo su poder será supremo. Naturalmente, este dirigente tendrá que velar por su propia seguridad, de forma que empezará exigiendo guardaespaldas y poco a poco se irá haciendo un ejército particular. Al principio de su gobierno, negará que sea un tirano; hará grandes promesas, repartirá dinero y se comportará en general de forma agradable con todo el mundo. Pero habrá de estar en guardia permanente contra las conspiraciones. Ampliará su ejército particular e impondrá, consecuentemente,

severos tributos a los ciudadanos. Desconfiará de cualquier hombre que sea inteligente y valeroso, pues verá en ellos posibles conspiradores. Sus acompañantes y guardaespaldas serán, por lo tanto, necios y criminales, pues no se podrá fiar de nadie más. Sus fondos no tardarán en agotarse y él empezará a oprimir a los ciudadanos, al mismo pueblo que le entregó el poder. Éste, pues, es el tirano; el estado que tiene un gobernante semejante es, sin duda, la peor y más infeliz de todas las comunidades.

El hombre tiránico.

Su vida no tardará en estar controlada por una enorme y frenético pasión dominante –la lujuria. Esta pasión dominante le atormentará y le hará enloquecer, y el pasará toda su vida tratando de satisfacerla en vano. Pero cuanto más se esfuerce por satisfacer su terrible deseo, más violento y enloquecedor se hará éste. Así es el hombre tiránico; no tiene un amigo en el mundo y su vida es la más infeliz que pueda imaginarse.

Comentario

A esta sección se la suele

llamar “La Decadencia del Estado y del Individuo”. Se abre con la segunda mejor clase de estado y la segunda mejor clase de individuo, la timocracia y el hombre timocrático respectivamente, para acabar con la peor clase de ambas cosas, la tiranía y el tirano. No debemos tomar algunos de los aspectos de esta sección demasiado al pie de la letra, pues tampoco Platón quiere que así lo hagamos. Platón no cree, por ejemplo, que todos los estados y hombres injustos se reduzcan a estos tipos; cree únicamente que éstos son los tipos fundamentales y que cualesquiera otras clases, -por ejemplo, la monarquía hereditaria- se pueden explicar refiriéndonos a éstos.

El principal propósito de Platón en esta sección es demostrar que una vez que el equilibrio y la estabilidad del Estado Ideal se han roto, las cosas van de mal en peor. Lo mismo se puede afirmar del hombre justo; una vez que empieza a volverse injusto, es imposible detenerle; y si él mismo no termina por convertirse en un hombre peor, entonces su hijo sin duda lo hará.

La descripción de los 4 estados injustos sirve

también para criticar los estados que existían realmente en el mundo antiguo y que Platón conocía. La principal crítica que Platón dirige a todos estos estados “injustos” es relativamente sencilla: ninguno de ellos tiene gobernantes “ilustrados”. Ninguno de ellos es un buen gobernante, pues ninguno de ellos tiene la preparación necesaria para saber lo que es conveniente para el conjunto de la comunidad. Sólo los filósofos tienen esta preparación.

LIBRO IX, SECCIÓN 24 Resumen

Sócrates presenta a continuación 3 argumentos separados para demostrar que la vida del hombre justo es mejor y más feliz que la vida del hombre injusto:

1. En un estado tiránico todos los ciudadanos menos el propio tirano están esclavizados. Pues bien, algo parecido sucede al hombre tiránico; las mejores partes de su alma son esclavas de la peor parte; su razón, sus emociones y sus deseos saludables estarán siempre a merced de su lujuria. Y un hombre que es esclavo de sus peores impulsos difícilmente puede ser feliz. El hombre justo, por otra parte, no es esclavo en

ningún sentido. Está guiado por la razón y por el auténtico conocimiento; sabe cuándo y cómo satisfacer sus deseos, deseos que es capaz de controlar; y sus emociones son las correctas y le ayudan a la hora de tomar las decisiones que él sabe más convenientes. El hombre justo es sin duda más feliz que el hombre injusto.

2. Argumento más difícil. Sócrates nos recuerda que el alma humana está dividida en 3 partes: la razón, el elemento “anímico” y el deseo. A cada una de estas partes corresponde un tipo fundamental de hombre. Parece, pues, que existen tres tipos de felicidad o placer: los placeres del conocimiento, los placeres del éxito y los placeres de la ganancia y la satisfacción. ¿Podemos afirmar que alguno de estos 3 tipos de placer es mejor que los otros dos? Sin duda el hombre justo, el hombre de razón, está en mejor posición que nadie para juzgar. Ha experimentado no sólo los placeres del conocimiento, sino también los placeres del éxito y la satisfacción – de no ser así no podría vivir una vida humana; y, sin embargo, sigue considerando que los placeres del conocimiento

son los más grandes de todos. En otras palabras, el hombre justo ha probado las tres clases de felicidad y ha decidido que una de ellas es la mejor. 3. Sócrates sostiene, finalmente, que sólo los placeres del hombre justo, los placeres del conocimiento, son placeres reales; todos los demás placeres son de algún modo irreales o “ilusorios”.

Comentario

Ahora está por fin completo el principal argumento de “La República”. Es el momento de referirnos a las Secciones 4 y 5 y juzgar por nosotros mismos si Sócrates ha contestado satisfactoriamente las afirmaciones primero de Trasímaco y, luego de Glaucón y Adimanto.. Ciertamente, parece que lo ha conseguido. Ha demostrado que la vida del hombre justo es mejor que la del hombre injusto, independientemente de recompensas externas que se puedan recibir en esta vida o en la siguiente. Al final del Libro X, Sócrates hablará algo sobre las recompensas que aguardan al hombre justo en la otra vida.

LIBRO X, INTRODUCCIÓN.
El Libro X constituye una especie de apéndice.

Primera parte: invectiva de Platón contra las Artes (la poesía, el drama, la pintura y la escultura). Segunda parte: incluye la doctrina de Platón sobre la Inmortalidad del Alma y sobre las recompensas y castigos que aguardan al hombre en el más allá.

LIBRO X, SECCIÓN 25 Comentario

El significado de esta sección ha sido muchas veces objeto de disputa entre los diferentes estudiosos y comentaristas de “La República”. Algunos estudiosos han pensado que esta diatriba de Platón contra las artes no va en serio. Otros han visto en ella una réplica a las posibles discrepancias de lo que Platón dijo anteriormente, en las Secciones 7 y 8.

Cabe preguntarse por qué Platón dedica una sección tan extensa de “La República” a criticar el arte y la literatura. Si pensamos en la planificación del Diálogo en su conjunto, este tema no parece tener gran importancia. Pero hemos de recordar que los griegos veían en los poetas, sobre todo en Homero, la fuente de toda orientación moral. Los escritos de Homero eran la “Biblia” de los griegos, pues en ellos se enseñaba el bien y el mal,

lo justo y lo injusto. Aquí surgía el desacuerdo más firme de Platón. Para Platón, la orientación moral puede proceder tan sólo de una fuente –del conocimiento de lo que realmente es bueno–; y este conocimiento se puede alcanzar únicamente por medio de la razón.

LIBRO X, SECCIÓN 26

Sócrates empieza diciendo que aún no ha descrito las principales recompensas que reciben quienes viven en una vida justa y buena, puesto que las principales recompensas no llegan en esta vida, sino una vez que estamos muertos. Glaucón se muestra sorprendido; ¿crees Sócrates realmente que el alma sobrevive al cuerpo? Así es, contesta Sócrates. De hecho, se puede demostrar que el alma es inmortal y nunca muere.

Comentario

La creencia en la inmortalidad del alma no estaba muy extendida entre los griegos contemporáneos de Platón. Entre los primeros que la defendieron estaban los pitagóricos. El argumento de esta sección no es el único intento por parte de Platón de [demostrar la inmortalidad del alma](#); en un diálogo anterior, el “Felón”, se ofrecen otros

argumentos. Es obvio que este tema preocupaba considerablemente a Platón.

LIBRO X, SECCIÓN 27 Resumen

Sócrates recuerda a Glaucón y Adimanto que ha contestado su pregunta original y ha demostrado que la vida justa es mejor que la vida injusta, independientemente de las recompensas externas. Pero ahora, nos dice, deberíamos intentar averiguar en qué consisten realmente las recompensas de la justicia. Después de todo, los dioses lo saben todo y, siendo ellos mismos justos, no parece probable que vayan a dejar sin recompensa a un hombre justo y sin castigo a un hombre injusto. Los más grandes de estos castigos y recompensas se otorgarán en la vida futura, después de la muerte del cuerpo. Sócrates se sirve para su descripción del más allá del molde de untito. Se trata del Mito de Er.

Er era un soldado valeroso que murió en el combate. Diez días después de su muerte, su cadáver fue conducido a casa y dispuesto en una pira funeraria. Y entonces, súbitamente, Er recobró la vida y contó la historia de lo que había visto en el otro

mundo.

Comentario

La característica más evidente del Mito de ER es que nos cuenta que incluso después de la muerte la justicia es recompensada y la injusticia castigada. Pero el mito encierra también otra lección de enorme importancia: cada hombre es responsable de la vida que escoge llevar. No es que los Hados le otorguen la vida que ellos escojan para él; él mismo hace la elección, por lo que a nadie sino a él mismo puede echar la culpa de la vida que ha escogido. De esta forma contesta Platón a quienes sostienen que

algunos hombres son salvados por naturaleza – o, lo que es lo mismo, que un hombre no tiene realmente la culpa de llevar una vida inicua. Platón creía que los hombres se hacen malos por propia voluntad.

Esto, sin embargo, plantea un problema. Si los hombres eligen ser injustos, da la sensación entonces de que eligen también ser infelices, ya que, como hemos visto en el Libro IX, una vida injusta es siempre una vida desgraciada. Y está claro, podríamos decir, que nadie elige ser desgraciado. A esto nos contestaría Platón

diciendo que el hombre injusto no se da cuenta de que una vida injusta le hará desgraciado; por el contrario, piensa, como pensaba Trasímaco, que cuanto más injusto sea más afortunado será. En otras palabras, la opinión de Platón es que la injusticia es en último término una cuestión de ignorancia. Bastaría con que el hombre injusto se dejara guiar por la razón para darse cuenta de la desgracia y el sufrimiento que se está causando a sí mismo. Es ésta una forma más de apreciar que la vida buena es una vida de razón y conocimiento.

ACTIVITATS

A,- COMENTARIS DE TEXT de la República

1,- Aleshores -va prosseguir Sòcrates-, hem d'admetre que si hi ha el Bell, el Just i les altres essències de tal naturalesa, i si referim tot el percebut pels nostres sentits a aquestes Idees primàries que existeixen ja en nosaltres, cal que la nostra ànima hagi existit abans de néixer, ja que en cas contrari el nostre coneixement cauria per la seva base. No és així? No cal que, si aquestes coses existeixen, les nostres ànimes hagin existit abans que nosaltres i que, si aquelles no existeixen, tampoc

hagi existit la nostra ànima?

1, -Resum del text.

2, - ¿Per què considera Plató que la Idea ha de ser prèvia epistemològicament a les coses?

3, - Relació entre la teoria tripartida de l'ànima i la virtut.

2,- Doncs bé -vaig dir-, aquesta imatge cal aplicar-la tota ella, oh amic Glaucó!, al que s'ha dit abans, cal comparar la regió revelada per mitjà de la vista amb l'habitatge-presó, i la llum del foc que hi ha en ella, amb el poder del sol. Quant a la pujada al món de dalt i a la contemplació de les coses d'aquest, si les compares amb l'ascensió de l'ànima fins a la regió intel·ligible no erraràs respecte al meu besllum, que és el que tu vols conèixer, i que només la divinitat sap si per cas té raó. En fi, heus aquí el que a mi em sembla: en el món intel·ligible l'últim que es percep, i amb treball, és la idea del bé, però, un cop percebuda, cal inferir que ella és la causa de tot el recte i la bellesa que hi ha en totes les coses, que, mentre en el món visible ha engendrat la llum i el sobirà d'aquesta, en l'intel·ligible és ella la sobirana i productora de veritat i coneixement, i que ha de veure per força qui vulgui procedir sàviament en la seva vida privada o pública.

1, - Resum del text.

2, - A què es refereix Plató quan afirma que l'ha de veure per força qui vulgui procedir

sàviament en la seva vida privada o pública.

3, - Explica, breument, l'isomorfisme platònic entre individu i polis.

3,- I ocorre així que, sent l'ànima immortal, i havent nascut moltes vegades i havent vist tant el d'aquí com el de l'Hades i totes les coses, no hi ha res que no tingui après, amb la qual cosa no és estrany que també sobre la virtut i sobre les altres coses ella sigui capaç de recordar el que per descomptat ja abans sabia. Doncs sent, en efecte, la naturalesa sencera homogènia, i havent-ho après tot l'ànima, res no impedeix que qui recorda una sola cosa (i a això anomenen aprenentatge els homes), descobreixi ell mateix totes les altres, si és home valerós i no es cansa d'investigar. Perquè la investigació i l'aprendre, per tant, no són en absolut altra cosa que reminiscència.

De cap manera, per tant, cal acceptar l'argument polèmic aquest, perquè mentre aquest ens faria passius i és per als homes tous per a qui és agradable d'escoltar, aquest altre en canvi ens fa actius i amants de la investigació, i és perquè confio que és veritable pel que desitjo investigar amb tu què és la virtut.

1, - Resum del text

2, - Quin implícit ontològic suposa la teoria de la reminiscència?

3, - Com explica Plató que el Demiürg no pugui modelar les coses idèntiques a les Idees?

TEMES A DESENVOLUPAR

- Dualisme ontològic i antropològic en Plató
- Concepció de la realitat en Parmènides i Plató
- Individu i Estat en Plató

RECURSOS WEBS RECOMENATS

[http://serramariola.edu.gva.es/joomla/images/stories/departaments/filosofia/Histria de la Filosofia/Plato/Activitats sobre el llibre VII de la Republica.pdf](http://serramariola.edu.gva.es/joomla/images/stories/departaments/filosofia/Histria_de_la_Filosofia/Plato/Activitats_sobre_el_libre_VII_de_la_Republica.pdf)

Guía de lectura i exercicis sobre els llibres de la República. Seria interessant que us fixéssiu especialment en aquells que són d'obligada lectura.

http://www.xtec.cat/~lmonteis/wqplato/materials/emilio.lledo_caverna.pdf

Comentari del mite de la caverna per part del filòsof Emili Lledó

<http://www.youtube.com/watch?v=78g4x2mSDAM&feature=related>

Comparació del mite de la caverna amb la pel·lícula Matrix

6,- D' ARISTÒTIL A DESCARTES

Aristòtil –s. IV aC- va ser deixeble de Plató durant 20 anys. Podem dir que és qui continua la crítica i revisió de la teoria de les idees encetada pel mateix Plató. La major dificultat que presentava la teoria era la separació transcendent de les Idees respecte de les coses i com explicar, per tant, la relació entre ambdós mons. Plató va recórrer a la metàfora de la participació. El problema és per a Aristòtil que si l'essència d'una cosa es troba fora no sembla que pugui explicar-la. Per això el deixeble de Plató defensà la immanència de les formes en les coses. Aquesta nova perspectiva no estarà exempta de dificultats, ja que ara es troba amb el repte d'explicar com la Idea, la Forma, pot ser estable, permanent, si només es dóna particularitzada en les coses, les quals com sabem estan subjectes al canvi.

No obstant això, Aristòtil afirma que la forma es dóna només unida a la matèria, de la qual és inseparable. El compost de matèria i forma és la realitat, l'individu concret, la substància primera, dirà Aristòtil. L'Hilemorfisme és la solució aristotèlica a la dualitat de mons platònica, i consisteix en la unió inseparable de matèria i forma, de manera que no es dóna l'una sense l'altra. Òbviament, aquest visió de la realitat té les seves repercussions en la forma d'entendre el coneixement, ja que Aristòtil creu que

s'ha de partir del món concret, de les coses, i, mitjançant un procés d'abstracció, captar l'universal que hi ha en elles.

HEL·LENÍSTICA (s. IV aC)

Amb l'hel·lenística es dona per finalitzada la filosofia grega. Suposa un nou gir antropològic, i fa de la reflexió moral el punt central. Per què? S'ha produït la disgregació de la *polis*, que era l'àmbit en què es desenvolupava la dimensió essencial de la vida de l'individu. Era, d'alguna manera, el seu entorn natural, mitjançant el qual es participava activament en l'organització i destinació de la *polis*. Davant aquest canvi de context social i polític, els grecs veuen la necessitat de redefinir el sentit de la vida humana, reformular-la a partir de nous referents. L'Epicureisme i l'Estoïcisme –els dos corrents de l'hel·lenística que destacarem– pretenen respondre a aquesta necessitat de sentit, en un context en què la llibertat social i política queda substituïda per la llibertat individual.

Epicureisme

Epicur és el fundador del Jardí d'Epicur i per tant de l'epicureisme. Per a ell l'home savi és l'ideal o prototip de l'home feliç, que no intervé en política, se'n desentén i es refugia en la seva vida privada en companyia dels seus amics. La comunitat d'amics substitueix la comunitat política. Epicur prepara deixebles per viure en comunitats apolítiques d'amics.

Estoïcisme

El savi estoic sí actua en política, tot i que la seva autèntica llibertat és interior. El seu fundador és Zenó de Cítium, amb la creació de l'escola *stoa*. Prepara deixebles per esdevenir polítics austers i rígids, funcionaris

Tant la moral epicúria com l'estoica són paradigmàtiques, perquè proposen un model o prototip d'home feliç i virtuós: el savi. Volen induir l'individu a actuar correctament a través de l'ideal proposat. La seva opció per la figura del savi com a paradigma moral evidencia el seu intel·lectualisme moral –seguint Sòcrates, Plató–, segons el qual el

coneixement d'allò moral -del bo, el just ... -porta a actuar virtuosament. Qui no actua correctament ho fa per ignorància, desconeixement del bo, el just... Per això el savi, el que sap i coneix, arriba a l'excel·lència moral, la virtut i, en conseqüència, la felicitat.

Què és la Felicitat per Epicur?

Identifica la felicitat amb el plaer -hedonisme- i entén que la felicitat consisteix en la consecució del plaer sàviament administrat juntament amb l'allunyament del dolor. Plaer és, per tant, absència de dolor, i per assolir-lo cal fer un càlcul hedonista, és a dir, discernir el més gran dels plaers entre els molts possibles i triar. Això s'ha d'entendre tenint en compte que el major plaer al qual es pot aspirar és la pau mental, l'eliminació de l'angoixa i el desassossec intern per aconseguir l'estat d'ataràxia.

En conseqüència:

-Respecte dels plaers corporals, Epicur afirma que no sempre són desitjables, o de vegades només ho són fins a cert punt, només quan no comportin posteriorment desassossec o dolor.

-Respecte dels béns materials, el savi és l'home auster, aquell que desitja només el necessari, sense crear necessitats supèrflues que van associades a la possessió de més béns materials i per tant al consegüent desig per satisfer -aquesta cadena podria ser interminable.

Epicur, a més, té la voluntat d'eliminar les fonts principals d'angoixa per als homes del seu temps. Per això:

- Nega la immortalitat de l'ànima, defensa la pèrdua total de consciència després de la mort, de manera que elimina les creences relacionades amb qualsevol

sistema de premis i càstigs després de la mort com a font d'angoixa.

- Sosté la llibertat de l'individu, i per això nega que els déus intervinguin en els afers humans -si hi ha déus, els som indiferents- La felicitat, per tant, depèn de l'individu i del coneixement que aquest abasti sobre el que és una vida bona, desitjable.

Què és la Felicitat per a Zenó?

Consisteix en l'autodomini i la fortalesa d'ànim que fan el savi impertorbable a la desgràcia i al destí, ja que arriba a l'estat *d'apatia*. Creu que l'home ha de viure d'acord amb la naturalesa, una *physis* o cosmos regulat per una racionalitat que imprimeix necessitat a l'univers -creu en el determinisme còsmic, tot està ja determinat en el que s'esdevé i passa, no hi ha lliure albir per a l'home. La vida de l'home s'ha de configurar d'acord amb aquesta raó còsmica, alliberar-se de les passions irracionals i acceptar la destinació, la necessitat imperant. La llibertat és l'acceptació de la necessitat. Si el que passa no depèn de nosaltres, la saviesa consisteix a voler el necessari, allò que inevitablement es produirà, mantenint una indiferència interna possible per la nostra manca de responsabilitat en els esdeveniments.

A partir de la filosofia hel·lenística finalitza el període d'esplendor grec i s'inicia el domini de l'imperi romà. De forma genèrica, podríem dir que la filosofia després de Plató i Aristòtil queda oberta i plantejada al voltant d'aquestes dues perspectives. Això s'evidencia durant l'edat mitjana, en què es produeix un primer període de conciliació entre el pensament platònic i el cristianisme i un segon període en què s'intenta conciliar aristotelisme i cristianisme.

Cap a finals de l'edat mitjana trobem una tradició religiosa fonamentada en l'autoritat de la filosofia d'Aristòtil. Així, tota nova tendència de pensament o postulat científic que qüestionari la seva autoritat serà considerada per l'Església Catòlica com a herètica, amb la consegüent intervenció de la Inquisició. Serà, per tant, l'autoritat aristotèlica la que dificultarà la revolució científica dels segles XV, XVI i XVII, a causa del canvi de cosmovisió que implica: un nou paradigma que exigeix la superació de l'aristotelisme.

En aquest context hem de situar el sorgiment del Racionalisme i l'Empirisme, que aspiren a convertir-se en la nova filosofia fonamentadora que necessita la ciència per continuar avançant.

7,- DESCARTES (s. XVII)

Neix a França el 1596 i 8 anys més tard és enviat a estudiar a l'escola de jesuïtes de la Flèche. Aquest fet marca la seva trajectòria, perquè s'educa en la tradició escolasticoaristotèlica, tradició que troba el seu fonament en l'autoritat d'Aristòtil, considerat en aquells moments el referent grec que s'havia avançat a les grans veritats del cristianisme. Això impossibilitava que es qüestionés cap coneixement que vingués avalat per la seva autoritat, perquè dubtar del savi grec era posar en qüestió el fonament que sustentava el cristianisme. Això, de fet, va dificultar el desenvolupament de la nova ciència iniciada per Kepler i Galileu, ja que la matematització de la realitat provenia de la tradició platònica.

En aquest context, Descartes es proposa buscar el fonament segur del saber que considera que no pot ser mai l'autoritat d'un filòsof. Es planteja així no donar per vàlid d'entrada tot el saber tradicional, assumit per hàbit i costum. Afirmar que de tots els ensenyaments que rep a l'escola de la Flèche el que més l'impresiona i desperta el seu interès són les matemàtiques, i això per la seva manera rigorosa de procedir deductivament a partir d'uns axiomes establerts, i per l'evidència de les seves conclusions.

D'aquesta manera Descartes –i tot racionalista- tindrà el procediment matemàtic com a model ideal al qual s'hauria d'ajustar tot saber. El que cerca Descartes és precisament la certesa del coneixement, el tipus de certesa que obté la matemàtica, allò que podem afirmar sense cap tipus de dubta com a veritable, allò que podem dir segur sobre el món.

Aleshores es proposa analitzar fins a quin punt les nostres fonts de coneixement, a partir de les quals formulem enunciats que considerem vàlids, són fiables o no: d'una banda la sensibilitat, els sentits, i de l'altra la raó.

“(...)Tanmateix, atès que la raó em convenç des d'aquest moment, perquè no doni més crèdit a les coses que no són totalment certes i indubtables, que a aquelles que em semblen manifestament falses, en tindrè prou per refusar-les totes, si puc trobar en cadascuna el més mínim motiu de dubte. I per això no serà necessari que les examini totes i cadascuna en particular, ja que seria una feina infinita; però, com que la ruïna dels fonaments comporta necessàriament la de tot l'edifici, em dedicaré a criticar en primer lloc els principis sobre els quals es basaven totes les meves antigues opinions.”

Descartes, Meditació I, 27-37

-La Sensibilitat: rebutja el coneixement derivat dels sentits donat que ens proporcionen una informació immediata del món de la qual no tenim certesa. Sovint hem tingut percepcions que de forma immediata semblaven veritables i posteriorment han resultat ser errònies. Per tant no podem estar segurs de la validesa de les dades sensorials –ja que algun cop ens han enganyat.

Ara bé, pot ser que no tinguem certesa sobre la validesa de la informació sensorial que obtenim sobre el món, i que el món sigui quelcom diferent del que ens diuen els nostres sentits, però semblaria indubtable que almenys podem tenir certesa de la presència del món, de la seva existència. És a dir, tot i que no podem tenir certesa de com és el món, sí sembla que mitjançant els sentits podem assolir la certesa que hi ha món.

Tot el que he rebut fins ara com a més cert i més segur, ho he après dels sentits o pels sentits; ara bé, he experimentat, de vegades, que els sentits m'enganyaven, i és prudent no fiar-se mai completament dels qui han enganyat una vegada.

Descartes, Meditació I, 39-40

Però, potser, tot i que els sentits ens enganyen alguna vegada, pel que fa a coses molt poc sensibles i molt remotes, se'n troben, tanmateix, moltes altres de les quals no es pot dubtar raonablement, per bé que les coneguem pel seu mitjà, com, per exemple, que sóc aquí, assegut a la vora del foc, amb una bata i amb aquest paper a les mans, i coses per l'estil. I com podria negar que aquestes mans i aquest cos siguin meus? Si no és que potser em comparo a certs insensats, el cervell dels quals és tan enterbolit i ofuscat pels negres vapors de la bilis, que assegurin constantment que són reis, quan són molt pobres, que porten vestits d'or i porpra quan estan completament nus, o que s'imaginin que són atuells o que tenen el cos de vidre? I ara! Aquests són bojos, i jo no seria pas menys extravagant si em regís pel seu exemple.
Descartes, Meditació I, 45-58

No obstant això, Descartes rebutja que puguem tenir certesa de l'existència del món basant-nos en el que creiem percebre mitjançant els sentits. Perquè la convicció que tenim de la seva existència és semblant a la que obtenim amb els somnis.

Quan dormim i somiem ens sembla veritable i real, i només al despertar-nos ens adonem que allò no era més que un somni. Aleshores: com estar segurs que tot el que creiem veure o viure no és en realitat més que un somni? Com estar segurs que tot el que sembla esdevenir-se en aquest moment no és producte de la nostra ment?

La dificultat per distingir la vigília del somni no ens permet estar segurs ni de com és el món, ni tan sols que hi hagi món. La fal·làcia dels sentits és per tant la raó que tenim per dubtar de tot allò que prové d'aquesta font d'informació.

Hem vist que Descartes cerca la certesa, és a dir allò del que no podem dubtar. Per això sotmet a dubte tot el coneixement que posseeix, tots els continguts mentals, intentant desfer-se de cap possibilitat de dubte. Així, a partir del coneixement que pugui establir com a indubtable, podrà fonamentar qualsevol altre saber. Aquesta aplicació sistemàtica del dubte evidencia un escepticisme que no és altra cosa que un mètode, una estratègia que el porta a dubtar de tot per trobar allò que sigui indubtable. Aquest coneixement primer del qual tinguem certesa esdevindrà el fonament del saber. A aquesta aplicació sistemàtica del dubte a tot possible coneixement se l'anomena el **DUBTE METÒDIC**, és a

dir l'estratègia de la qual parteix per trobar l'indubtable –escepticisme metodològic.

Així, com a resultat d'aplicar el dubte metòdic als enunciats empírics, als sentits, Descartes estableix que aquests no són una font fiable de coneixement perquè:

- Són fal·laços, ja que si ens han enganyat de vegades poden tornar a fer-ho. No són cap garantia de certesa, en tant que no hi manera de diferenciar les percepcions errònies de les que no ho són.
- Perquè tot el que prové dels sentits, inclús la presència del món, pot ser un producte mental, sense que puguem discernir la seva realitat.

-La Raó: és la facultat que ens permet copsar no allò immediat del món, sinó el que és estable, permanent, necessari. La matemàtica, per Descartes, no és més que l'expressió màxima de la racionalitat. Deductivament i per necessitat lògica, derivem uns coneixements d'uns altres. A més, l'argument que usava Descartes per dubtar definitivament dels sentits – no poder diferenciar la vigília del somni- no afecta les veritats matemàtiques, ja que estiguem adormits o desperts les veritats matemàtiques continuen sent vàlides, perquè són veritables en si mateixes al marge del que passi al món.

És doncs la raó la font de certesa? Aquí Descartes aplica la possibilitat de dubtar fins al límit, **EL DUBTE HIPERBÒLIC: què podria fer-nos dubtar dels coneixements obtinguts mitjançant la raó si sembla mostrar-nos la necessitat i evidència de determinades veritats?**

Tan sols, respon Descartes, la possibilitat que existeixi un Geni Maligne – un déu enganyador- que ens hagi dotat d'una raó la naturalesa de la qual ens porti a l'error, fins i tot quan creiem obtenir certesa.

Aleshores, si ni tan sols la raó sembla garantia de veritat, no hi ha veritat? És l'escepticisme l'única resposta?

Sembla que Descartes va creure durant algun temps en aquesta possibilitat. Ara bé, s'adona que tot i que els supòsits anteriors siguin vàlids, sembla segur que mentre dubto, existeixo. Puc dubtar de la veritat del que penso –per les diverses raons esmentades-, però no puc dubtar que, mentre penso, existeixo. En la mesura en què hi ha activitat de la consciència, del pensament, ha d'haver-hi un subjecte que doni unitat,

que sustenti l'activitat. Per tant, estigui dormint o despert, hi hagi un geni maligne o no, puc concloure com a primera certesa: **COGITO ERGO SUM – PENSO, PER TANT EXISTEIXO-**

El *cogito* és la primera veritat indubtable a la qual arriba Descartes, el subjecte pensant, la seva existència. És evident, es presenta a la nostra ment de forma clara i diferenciada. **L'Evidència és, per tant, el criteri de veritat**, el referent a partir del qual podem diferenciar el veritable del fals. El *cogito ergo sum* és aleshores la primera veritat i el prototip de veritat.

Tant se val si estic convençut d'alguna cosa o si només penso alguna cosa, indubtablement sóc. Però hi ha no sé quin enganyador molt poderós i astut que utilitza tot el seu enginy per enganyar-me sempre. No hi ha, doncs, cap dubte que si m'enganya és perquè sóc; i, ja em pot enganyar tant com vulgui, que mai no podrà fer que jo no sigui res, mentre jo pensi alguna cosa. De manera que, després de pensar-ho bé i examinar-ho tot amb molt de compte, finalment cal concloure i donar per cert que la proposició jo sóc, jo existeixo és necessàriament vertadera, cada vegada que la pronuncio o la concebo en el meu esperit.

Descartes, Meditació II, 265-275.

Ara bé, si l'única veritat a la qual podem accedir és el subjecte, el jo, sembla que Descartes estigui situat en un solipsisme, és a dir en la incapacitat de demostrar que existeix alguna cosa diferent de la ment. Com podem tenir certesa de l'existència d'alguna cosa fora d'ella?

Aquest Jo, aquest subjecte pensant, és un productor d'idees sobre el món, el subjecte és la primera realitat de la qual tenim certesa. Aquest fet implica l'aparició de la modernitat, ja que és produeix un canvi en la manera d'entendre el coneixement. A la filosofia prèvia a Descartes la realitat apareixia davant el subjecte, que es limitava a reproduir l'ordre extern que se li imposa al pensament. La veritat es fonamentava en el món. La filosofia moderna entén que la primera certesa és el subjecte de coneixement, i la dificultat es troba a saber quines idees de les que produeix la seva ment són veritables i quines falses. La veritat es fonamenta en el subjecte.

Així doncs, partint de la certesa del subjecte, es proposa analitzar el contingut de la ment per tal de trobar quelcom que li permeti superar el solipsisme en el qual sembla instal·lat. El contingut de la ment són, òbviament, idees, però cal distingir entre la idea com a acte mental –que de fet és el que li ha permès afirmar el subjecte pensant- i la realitat

objectiva de la idea –allò que representa la idea- Aquest últim aspecte de la idea és el que resulta problemàtic, perquè si una idea representa un objecte real, cal per rigor i exigència preguntar-se sobre la veritat o falsedat de la idea. Així, tenint en compte la realitat objectiva de la idea, el tipus d'objectes que suposadament representa la idea, Descartes afirma que podem distingir tres tipus d'idees:

- Idees Adventícies: aquelles que provenen de l'experiència, dels sentits, d'una suposada realitat exterior.
- Idees Factícies: no naturals, produïdes per la ment humana a partir d'altres idees.

La validesa d'aquests dos tipus d'idees és qüestionable, ja que no sabem amb certesa que la realitat objectiva de la idea es correspongui amb la realitat formal –és a dir, la pròpia de l'objecte- Entre altres coses perquè no posseïm certesa encara de l'existència de cap realitat extramental, les adventícies pressuposen l'existència del món i les factícies es deriven de les anteriors.

Aleshores constata que existeix un tercer tipus d'idees que no són adventícies, no són factícies, i per tant sembla que el pensament les posseeix per si mateix, són **IDEES INNATES** –p.e: pensament, existència- Són evidents –clares i distintes- i si és possible derivar algun tipus de realitat extramental ha de ser a partir d'aquestes idees. De fet és una convicció bàsica del racionalisme l'afirmació que les idees primitives a partir de les quals s'ha de fonamentar el coneixement són innates.

Entre aquestes idees innates ha d'estar la idea de Déu, ja que no pot ser adventícia, ni tampoc pot ser factícia, perquè la idea de Déu fa referència a l'ésser més perfecte, infinit. Així doncs, Déu no és cap realitat, en cas que fos real, que puguem haver captat a través dels sentits. Tampoc pot ser una idea creada per la nostra ment perquè la seva realitat –infinitud- depassa la meua pròpia realitat, i jo no puc ser la causa de la idea d'un ésser amb més realitat, més plenitud que jo mateix.

De fet el que intenta Descartes és demostrar que aquesta idea que posseeix el subjecte pensant és la primera realitat objectiva que podem afirmar amb certesa. Déu no és tan sols una idea, sinó que existeix. Per tal de demostrar-ho proporciona dos arguments:

1,- L'argument ontològic

Tots els homes posseeixen una idea de Déu, com l'ésser de tal naturalesa que és impossible pensar un ésser major que ell. Un ésser així ha d'existir també en la realitat, no només en el pensament, ja que si no seria possible pensar un ésser major que ell, és a dir amb les seves característiques i a més a més existent. El pressupòsit que valida l'argument és considerar l'existència com una característica de perfecció, qüestió que s'ha criticat d'aquesta argumentació, no només a Descartes sinó al seu creador, que va ser sant Anselm.

2,- Argument basat en el principi de causalitat

Si posseïm una idea d'infinít, jo no puc ser la causa d'aquesta idea, donat que jo sóc finit. Ha d'haver-hi un ésser infinit que sigui la causa de la seva idea a la meua ment, i aquest és Déu. Aquí el pressupost implícit que valida l'argument és que un ésser no pot ser causa d'un altre que el superi en graus de realitat –veiem aquí un vestigi platònic.

Descartes creu que no tan sols la idea d'infinít, sinó de forma general totes les idees innates, en tant que superen la naturalesa del nostre pensament han estat posades per Déu a la nostra ment, i representen el que és essencial i matematitzable, els pilars sobre els quals podem construir un coneixement veritable.

Un cop demostrada l'existència de Déu, donat que és infinitament bo no pot permetre que jo m'enganyi en creure que el món existeix. No em pot haver donat una naturalesa enganyosa per tal que cregui percebre un món extern que no existeix. Per tant, el món existeix, ja que no hi ha Déu enganyador i allò que la raó, el pensament, copsa com a evident, ho és.

Déu apareix així com el garant de la veritat, del fet que les meues idees es corresponen amb un món, una realitat extramental. Déu és la garantia que l'ordre del pensar es correspon amb l'ordre del món.

Ara bé, Déu no garanteix que tota idea sigui veritable, només aquelles que representen allò essencial del món i que la raó reconeix com a evidents – idees innates.

Així, el món físic està definit per dos atributs principals: l'extensió i el moviment, que esdevenen l'estructura essencial de la matèria i, per tant, allò que és possible expressar amb llenguatge matemàtic.

Sintetitzant, Descartes ha arribat a establir allò que és real. Afirmar, segons hem vist, amb les seves argumentacions que la realitat està constituïda per tres **SUBSTÀNCIES**. Aquest concepte és aristotèlic, i Descartes l'usa amb el seu sentit originari, com allò que existeix per si mateix i no necessita de res més per existir. Consegüentment, l'única substància seria Déu, però per extensió ho aplica al jo i al món en tant que només depenen de Déu i són substàncies independents entre elles. Així, les substàncies que conformen la realitat són: **SUBSTÀNCIA INFINITA O DÉU, SUBSTÀNCIA PENSANT –RES COGITANS, JO...- SUBSTÀNCIA EXTENSA – RES EXTENSA, MATÈRIA, MÓN FÍSIC.**

El recorregut mental realitzat per Descartes a partir del dubte metòdic el porta a trobar el fonament segur del saber. Per això –i llegint les meditacions ens adonem del procedir rigorós i la precaució amb què ho fa- considera important formalitzar o regular el procés seguit, per tal de formular un mètode segur de coneixement. Recordem que, des del moment en què les idees produïdes pel subjecte exigeixen la seva revisió per contrastar si es corresponen amb una realitat objectiva, la forma de procedir del subjecte en la producció i elaboració de les idees esdevé cabdal. Si el mètode és rigorós pot garantir la veritat de les seves conclusions. Per això Descartes, observant el seu procedir en la recerca de la primera certesa i de les altres veritats, creu haver trobat un **MÈTODE DE CONEIXEMENT**, *com a pauta per orientar la raó i que garanteixi la veritat dels seus resultats*. Aquest mètode ha de partir de la naturalesa mateixa de la raó, tenint en compte les operacions bàsiques que aquesta realitza:

La Intuïció és una espècie de “llum natural” que té per objecte les naturaleses més simples, és a dir, els conceptes simples sorgits de la raó que són intuïts de forma immediata per la seva evidència –idees innates. Tot el coneixement racional es desplega a partir de les naturaleses simples, i entre una intuïció i una altra apareixen connexions que són alhora intuïdes i que la raó recorre per mitjà de la **Deducció**. Aquesta seria, doncs, una intuïció successiva de naturaleses simples i de les connexions entre elles. Així doncs, *la*

intuïció i la deducció constitueixen el dinamisme intern de la raó, i el mètode de coneixement haurà de respondre a aquesta dinàmica.

Defineix 4 regles bàsiques que constitueixen el mètode:

- 1,- El dubte metòdic: no admetre com a veritable res que no puguem copsar amb evidència. Acceptar només allò que se'ns presenta amb claredat i distinció.
- 2,- Anàlisi: dividir la qüestió o dificultat en les seves formes més simples, naturaleses simples, per tal de reconèixer-les per la intuïció.
- 3,- Síntesi: partint d'aquelles naturaleses simples intuïdes, conduir el pensament envers el més complex, anar del que és simple al que és complex per un procés deductiu.
- 4,- Revisar el procés d'anàlisi i síntesi.

Aquestes 4 regles reproduïxen el model del procediment matemàtic.

La seva concepció de l'home queda clarificada en el context del que hem vist fins ara. Sosté un dualisme antropològic radical, ja que l'home està compost de substància pensant –el jo, l'ànima- i substància extensa –el cos- que mantenen independència i autonomia entre elles. Recordem que per això les qualifica de substàncies en el sentit aristotèlic. Aquesta escissió li permet excloure l'ànima del mecanisme determinista al qual està sotmesa la matèria, el cos, i en conseqüència afirmar la llibertat humana. Ara bé, aquesta separació radical aguditza el problema de la relació **ànima-cos**, relació que Descartes percep com un **intents conflicte entre:**

- **La Raó i la voluntat**, facultats del jo, i **les passions**, que són involuntàries, s'escapoleixen del domini de la raó perquè no s'originen en ella; són a més immediates i sobtades i no sempre coherents amb la raó. Constitueixen un impuls intens que intenta imposar-se a la voluntat, fent de l'ànima una esclava de les passions. Tot i així, Descartes no pensa que s'hagin de rebutjar, sinó que cal contenir l'impuls que doblega la voluntat. La voluntat és lliure, és una de les facultats del jo, i consisteix a triar el que proposa la raó com a bo. Per tant l'autocontrol i l'autodomoni seran la clau de la felicitat, perquè disminueixen el conflicte intern.

Aquesta afectació –tot i la seva autonomia- de les passions i el jo, la justifica Descartes establint que a la base del cervell, a la glàndula pineal, es produeix la interacció ànima-cos, tot i que l'explicació resulta insuficient i no justifica la prioritat que Descartes atorga al jo respecte del cos.

En relació a la Moral, Descartes va deixar la qüestió pendent, formulant una moral provisional absolutament conservadora, basada en quatre preceptes bàsics a l'espera, deia ell, que fos possible assumir la refonamentació del coneixement moral.

Tot seguit teniu un esquema explicatiu de les meditacions cartesianes que són d'obligada lectura.

ESQUEMA DE LA PRIMERA MEDITACIÓN METAFÍSICA



(« Des choses que l'on peut révoquer en doute »)

OBJECTIU DE LA PRIMERA MEDITACIÓ: Descartes mateix l'explica en poc més d'una ratlla: «(...) m'aplicaré seriosament i amb llibertat a destruir generalment totes les meves antigues opinions». El dubte és el punt de partida, i l'objectiu és trobar uns fonaments sòlids per a les ciències.

RESUM CARTESIÀ DE LA PRIMERA MEDITACIÓ: LES MEDITACIONS METAFÍSQUES inclouen un «RESUM» [‘Abregée’] de cadascuna de les parts de l’obra, estratègicament situat després de la ‘Dedicatòria’ als degans i doctors de la Facultat de Teologia de París i d’un prefaci en què es dedica a intentar mostrar que l’existència de Déu és compatible amb el seu sistema filosòfic. El text del Resum corresponent a la «Primera Meditació», diu així:

«A la Primera [Meditació], presento les raons per les quals podem dubtar generalment de totes les coses, i particularment de les coses materials, com a mínim mentre no tinguem cap altre fonament en la ciència que el que hem tingut fins ara. Perquè, malgrat que la utilitat d’un dubte tan general no se’ns mostri en principi, és sempre molt gran per això: perquè ens deslliura de tota mena de prejudicis i ens prepara un camí molt fàcil per acostumar la nostra ment [*esprit*] a separar-se dels sentits, i en fi, perquè fa que no sigui possible que poguéssim dubtar mai més que les coses que descobrim posteriorment són veritables».

DIFERÈNCIA ENTRE EL DISCURS I LES MEDITACIONS: el dubte de les MEDITACIONS METAFÍSQUES, no és exactament equivalent al del DISCURS DEL MÈTODE. El DISCURS és el pròleg a una sèrie de tractats científics i Descartes dubta com a científic: fa un dubte calculador, orientat a la fundació de la ciència i a eliminar els errors. Al DISCURS, el dubte està circumscrit i limitat al coneixement i a la manera de conèixer. No fa referència ni a l’existència mateixa del món (que mai no es posa en qüestió), ni a la coherència de l’acte de pensar.

En canvi, a les MEDITACIONS, Descartes dubta en tant que filòsof i discuteix amb filòsofs. El que planteja és un dubte de la voluntat: com que la voluntat humana és infinita, el dubte serà també infinit. Per això inclou la hipòtesi d’una manca de sentit existencial que és el ‘geni maligne’.

ESQUEMA:

1.- Constatació de la falsedat de certes opinions

El punt de partida és el dubte. Decisió de desfer-se de les seves opinions i de cercar fonaments sòlids per a les ciències.

Mètode:

- Cal criticar els fonaments de les pròpies opinions: és un dubte metòdic.

- Quins són els fonaments de les opinions errònies? Els sentits. Com que els sentits corporals són de vegades enganyadors, es pren la decisió de dubtar de totes les informacions que en provenen. És un dubte hiperbòlic.

2.- Dubtar de l’existència dels objectes sensibles

- **Argument de la bogeria:** Descartes el rebutja.
- **Argument del somni:** com distingir el somni de la vigília?
- **Objecció:** Els nostres somnis són còpies de coses reals. La imaginació inventa éssers inexistents a partir de la composició d’elements simples que existeixen. Conseqüència: és possible dubtar de ciències tal com la física l’astronomia, la medicina; però ara com ara no es pot dubtar de les matemàtiques.

3.- Dubtar de les essències matemàtiques

L’argument del somni és inoperant per a les essències matemàtiques

4.- Dubte hiperbòlic

- **Argument del déu enganyador:** però és contrari a la bondat de Déu i aquest argument no és prou convincent.
- Decisió d'enganyar-se un mateix amb la **hipòtesi del geni maligne**: és un dubte voluntari.

El dubte és radical, absolut (no se li escapa res).

ESQUEMA DE LA SEGONA MEDITACIÓ METAFÍSICA

(« De la nature de l'esprit humain et qu'il est plus aisé à connaître que le corps »)

OBJECTIU DE LA SEGONA MEDITACIÓ: Arribar a la primera veritat indubtable que ens permeti fonamentar el coneixement «(...) aquesta proposició: jo sóc, jo existeixo és necessàriament veritable, totes les vegades que jo la pronuncio o que la concebo en el meu esperit.»

RESUM CARTESIÀ DE LA SEGONA MEDITACIÓ: LES MEDITACIONS METAFÍSQUES inclouen un «RESUM» ['Abregée'] de cadascuna de les parts de l'obra, estratègicament situat després de la 'Dedicatòria' als degans i doctors de la Facultat de Teologia de París i d'un prefaci en què es dedica a intentar mostrar que l'existència de Déu és compatible amb el seu sistema filosòfic. El text del Resum corresponent a la «Segona Meditació», diu així:

«A la Segona [Meditació], la ment [*esprit*] que usant la seva pròpia llibertat suposa que totes les coses no són res i de l'existència de les quals dubta, reconeix que és absolutament impossible que, amb tot, ell mateix no existeixi. Això és d'una molt gran utilitat, en la mesura que d'aquesta manera fa més fàcilment la distinció entre les coses que li pertanyen, és a dir, les de naturalesa intel·lectual, i les que pertanyen al cos.»

ESQUEMA DE LA SEGONA MEDITACIÓ

La Primera Meditació es tanca amb una frase en què Descartes es pregunta si «algun dia i alguna llum del coneixement de la veritat seran suficients per aclarir les tenebres (del dubte) que acaben de ser agitades». La segona comença amb una altra metàfora; l'esperit es troba «com si de cop hagués caigut en aigües molt profundes» i ara es tracta de fer una progressió, segons l'ordre de raons, *more geometrico*, cap a la primera veritat: el *cogito*.

1.- Com sortir del dubte?

- Dubtant de tot; hi ha alguna cosa que resisteixi el dubte?
- L'exercici mateix del dubte prova que jo, que dubto, existeixo.
- La meua existència és la primera veritat clara i distinta, indubtable.

2.- Qui sóc?

- Jo no sóc el meu cos, perquè puc dubtar de la seva existència.

- Sóc la meva ment-ànima? Però, què és la meva ment-ànima? La ment es redueix al pensament, única facultat que resisteix el dubte, en la mesura que el dubte és un exercici del pensament.
- Sóc, doncs, una cosa que pensa: l'establiment del *cogito* permet al 'jo' pensant que s'examini a si mateix.

3.- Què és una cosa que pensa?

- És una cosa que dubta, que concep, que afirma o que nega, que vol o que no vol, que imagina i que sent. (és el conjunt de les activitats mentals i dels continguts de consciència).
- Les facultats —és a dir, l'enteniment, la voluntat, la imaginació i la facultat de sentir— depenen tan sols del subjecte (puc imaginar alguna cosa sense que aquesta cosa existeixi). Per tant les 'cogitacions' formen part del *cogito*.
- Objecció: dificultat per convèncer-se que la ment és més fàcil de conèixer que els objectes dels sentits. Sembla que mentre l'existència pot autoverificar-se en referència al món extern, el *cogito* no ho pot fer.

4.- Un exemple: l'estudi del tros de cera, un objecte sensible

- Com conec el tros de cera?
- Pels meus sentits (error! la cera és la mateixa sota diversos canvis!)
- Per la meva imaginació (error! és impossible imaginar tots els aspectes de la cera!).
- Només a través del meu judici (correcte!, concebo que un tros de cera és alguna cosa extensa, flexible, variable: en tinc una idea!).
- L'afirmació «hi ha cera» no és una percepció, és un judici de l'enteniment que suposa l'existència de la meva ment [*esprit*]. Fins i tot si m'enganyo i la cera no existeix, la meva ment o el meu esperit existeixen perquè la pensen.
- Més enllà del canvi en la forma de la cera (qualitatiu), la meva ment pensa que la cera no és una pura acumulació de qualitats sensibles. El coneixement de la cera ha de ser producte de l'enteniment, de la raó, i no dels sentits o de la imaginació.
- L'estudi del tros de cera reafirma la meva existència en tant que cosa pensant. El meu esperit és primer en l'ordre del coneixement en relació a les coses materials, en la mesura que és més fàcil de conèixer.

EL DUBTE EN LES DUES PRIMERES MEDITACIONS METAFÍSQUES

Les dues primeres MEDITACIONS METAFÍSQUES estan dedicades al tema del dubte i el *cogito*. En un primer moment es passa 'del dubtós al dubte' i posteriorment es presenta el tema del dubte en tant que acte del pensament.

'DEL DUBTÓS AL DUBTE'

En principi ha de quedar clar que el dubte cartesià no es pot assimilar de cap manera al dubte escèptic. Descartes persegueix metòdicament la recerca de la certesa (és a dir d'alguna cosa que sigui certa i segura en les ciències).

El dubte s'ha de fer només «un cop en la vida» per tal de poder fonamentar metòdicament el coneixement i, d'aquesta manera, assolir la veritat.

En carta a un amic seu ens explica perquè tot allò que és dubtós, metòdicament, ho considerarà fals: «imagina que algú té pomes i que vol conservar-les en una galleda. Si és un home sensat s'assegurarà prou que totes estiguin en bon estat, perquè n'hi ha prou que una estigui macada perquè a la llarga infecti totes les altres». Així opera, exactament, el dubte cartesià: només el coneixement 'garantit', indubtable, serà considerat cert, mentre el probable (o dubtós) es pren metòdicament per fals.

A aquestes matèries dubtoses, Descartes hi oposa un dubte metòdic, és a dir ordenat.

A més, el dubte ha de ser «teòric» (no pràctic, no polític) perquè afecta només l'enteniment –i no l'acció. I ha de ser «hiperbòlic» (és a dir, 'exagerat', com diu a la Sisena Meditació) perquè correspon a tots els àmbits de l'activitat humana.

La distinció entre el pensar (que dubta) i el voler (que actua) va ser mantinguda sempre per Descartes. El subjecte del dubte és l'enteniment (pensament) i no la voluntat.

Hi ha un primer nivell del dubtós que es justifica amb aquests arguments:

1.- Podem dubtar sobre les idees rebudes (dogmatisme), els prejudicis, que a més es contradueixen.

2.- Podem dubtar sobre les il·lusions dels sentits (els miratges) i sobre la confusió entre somni i vigília. De fet, no podem dubtar que no estiguem somiant. O, dit d'una altra manera, mai no podem estar segurs que estiguem desperts. Descartes considera que els òrgans dels nostres sentits corporals sovint resulten poc fiables com a font de saber autèntic. No posa en dubte que tenim experiències sensorials, però diu que no podem saber amb certesa què les causa.

3.- Que fins i tot ens equivoquem quan fem matemàtiques demostra que podem errar fàcilment. Els arguments de la matemàtica són «clars i distints», i malgrat tot ens equivoquem per la nostra manca de raonament. En conseqüència, els motius del dubte continuen existint.

4.- Podem dubtar també sobre el que Descartes anomena el Déu enganyador [*Deus deceptor*] i el «geni maligne», una mena de dimoni invisible que ens enganya perquè tot i la infinita bondat divina és obvi que els humans han estat creats fal·libles. Per això ens errem en la matemàtica.

El «geni maligne», malgrat que pugui semblar una hipòtesi extravagant compleix una funció metòdica. Descartes se'n serveix per deixar en suspens l'entramat perceptiu-conceptual sobre el qual se sustenta la realitat. Sembla que no és possible continuar posant res en qüestió més enllà d'aquest dubte.

Modernament, l'argument del «geni maligne» apareix en contes de terror sobre cervells tancats en gerres que són estimulats mitjançant elèctrodes o sobre persones atrapades per sempre en màquines de realitat virtual. Fins i tot hi ha un clàssic del cinema [*Matrix*] sobre aquest tema.

Aquest nivell del dubtós ocupa la 1a MEDITACIÓ i les tres primeres parts del *DISCURS DEL MÈTODE*.

EL DUBTE COM A ACTE DEL PENSAMENT

Però quan sembla que el dubte ho omple tot, Descartes ens sorprèn afirmant que el pensament és més senzill de conèixer que el cos. Es va adonar que hi ha quelcom del

qual no resulta possible dubtar: no podem dubtar que estem dubtant i, en conseqüència, que estem pensant.

El pensament no es pot donar en l'aire i, per tant, hi ha d'haver una ment o consciència on es produeix. Si hi ha pensaments, hi ha d'haver necessàriament una ment que pensa.

En altres paraules: qui intenta dubtar, confirma que pensa.

Pensar és existir (i en la mesura que pensar és un acte, només existeixo en tant que penso).

Que pensar és més senzill que conèixer l'extensió dels cossos es demostra amb l'exemple del tros de cera. Que la cera és la mateixa quan és al rusc que quan pren forma d'una espelma ens ho diu la raó, no la sensibilitat. Descartes considera que la ment pot pensar, alhora, sobre la ment i sobre els seus propis pensaments. O, dit d'una altra manera, en el *cogito* hi ha al mateix temps la pròpia consciència i la certesa que pensa.

Amb Descartes s'inicia el problema ment/cos (com la ment fa que el cos actuï – com el desig de menjar una galeta fa que mogui el braç), i el problema de la diferència entre món físic (objectes materials, extensos) i món mental (en què els pensaments semblen estar fora de l'espai i del temps i són subjectius, privats i propis de cada individu). La ment 'hauria de ser' un fenomen físic, però no és tan clar que ho sigui (és intencional, és unitària, no és previsible...).

ESQUEMA DE LA CINQUENA MEDITACIÓ METAFÍSICA

(« De l'essence des choses matérielles; et derechef, de Dieu; qu'il existe »)

[De l'essència de les coses materials i novament de Déu; que existeix]

OBJECTIU DE LA CINQUENA MEDITACIÓ: En aquesta meditació es tracta de demostrar l'existència de Déu — l'única en què la idea implica necessàriament l'existència — a partir de les nocions matemàtiques. A partir del moment que tinc en la meua ment la idea de Déu, necessàriament, per la consideració de la seva natura, he d'admetre que Déu (summa perfecció) existeix necessàriament. Si Déu és pensat com a perfecte, no pot no existir. Que la idea de Déu sigui evident garanteix el coneixement clar i distint de les altres coses.

En la meditació tercera s'havia justificat l'existència de Déu a partir de la meua ment (de la idea que està en mi) i se l'havia presentat com a causa de les meues idees. Ara es tracta de plantejar el tema des d'un altre punt de vista: es vol mostrar l'existència de Déu a partir del seu propi concepte. Hi ha idees que van lligades en la ment, com la de muntanya i vall. Si penso l'una necessàriament he de pensar l'altra [«no puc concebre un Déu sense existència, ni una muntanya sense vall» — paràgraf 4rt]. Si de la idea d'un triangle euclidià en puc deduir que la suma dels seus angles val dos angles rectes,

igualment de la idea d'un ser sobiranament perfecte n'he de deduir la seva existència, en la mesura que l'existència és una perfecció.

RESUM DE LA CINQUENA MEDITACIÓ:

1.- Estudi de les coses materials

.- Abans de considerar el problema de la seva existència, cal estudiar les idees que hom té (les idees, en tant que són en el meu pensament). Són idees distintes o confuses? [paràgraf 92 del text]

.- Examen de la idea d'extensió divisible: és una idea clara i distinta a partir de la qual s'han format les idees matemàtiques. El rerefons del text és platonitzant. («quan començo a descobrir-les em sembla que no aprenc res de nou, sinó més aviat recordo el que sabia abans»).

.- Les idees matemàtiques són idees innates, són veritables perquè són concebudes clarament i distinta («quan imagino un triangle; encara que potser no hi ha enlloc del món, fora del meu pensament, una figura així (...) no deixa d'haver-hi una certa natura, o forma o essència determinada d'aquesta figura, la qual és immutable i eterna, que no he inventat de cap manera i que no depèn del meu esperit»).

.- Si són veritables, existeixen: són essències geomètriques («car és molt evident que tot el que és veritable és alguna cosa, i ja he demostrat abans que totes les coses que conec clara i distintament són veritables»).

2.- Aplicació d'aquestes conclusions a la idea de Déu per tal de demostrar la seva existència.

.- **Examen de la idea de Déu:** Déu és un ésser absolutament perfecte. Com que l'existència eterna és una perfecció, pertany a la idea de Déu i, per tant, Déu existeix («... no trobo pas menys en mi la seva idea [de Déu], és a dir, la idea d'un ésser sobiranament perfecte, que la de la figura o nombre que sigui»).

.- **Objecció:** el pensament no imposa cap necessitat. No és perquè penso que una cosa existeix que la cosa (realment) existeix.

Però en el cas de Déu, és la idea de Déu en ella mateixa la que imposa l'existència de Déu. No sóc lliure de concebre un Déu sense existència (argument ontològic).

.- **Observació:** aquest raonament ens desconcerta perquè no es pot concloure de la idea d'un ésser finit la seva existència, però es tracta aquí de la idea d'un ésser infinit.

3.- Conseqüència de l'existència necessària de Déu

.- És possible adquirir una ciència matemàtica.

.- Déu garanteix la veritat de les meves idees clares i distintes.

.- El coneixement de Déu i de la seva bondat permet deixar de tenir dubtes sobre les idees matemàtiques. «... La certesa i la veritat de tota ciència depenen de l'únic coneixement del veritable Déu».

ESQUEMA DE LA SISENA MEDITACIÓ METAFÍSICA

(« De l'existence des choses matérielles; et de la réelle distinction qui est entre l'âme et le corps de l'homme »)

OBJECTIU DE LA SISENA MEDITACIÓ: en aquesta meditació el problema és la fonamentació de l'existència dels objectes materials, és a dir, de l'exterioritat. L'essència de l'Ésser infinit implica la seva existència, mentre que les essències finites només impliquen la possibilitat dels objectes reals. En el primer moment de les Meditacions metafísiques, l'existència de les coses sensibles és tan sols possible. L'existència de Déu garanteix la veritat de l'ordre geomètric i, a més, com diu el primer paràgraf (106 del text): «la facultat d'imaginar que és en mi (...) és capaç de persuadir-me». El text acaba amb el rebuig del dubte.

ESQUEMA:

1.- Com provar l'existència dels objectes materials?

.- Pel fet que les idees geomètriques són clares i distintes es pot suposar l'existència dels cossos com a possible.

.- Distinció entre la imaginació i l'enteniment (la pura intel·lecció o concepció). Amb l'enteniment l'esperit es concentra en ell mateix; amb la imaginació [la facultat d'imaginar que és en mi] es gira envers els cossos. L'exercici de la imaginació suposa l'existència dels cossos exteriors. Es pot suposar la seva existència com a probable, però no com a necessària.

.- **Tornar-se envers la facultat de sentir amb l'objectiu de provar l'existència dels objectes materials.**

2.- Es pot conèixer alguna cosa pels sentits?

.- Recapitulació de les antigues creences anteriors al dubte, especialment de la tesi segons la qual les idees provenen dels sentits (posició empirista que serà rebutjada).

.- Record de les raons que ens portaven a dubtar dels sentits: de vegades els sentits són enganyadors [«torres que de lluny m'havien semblat rodones de prop són quadrades», al paràgraf 118 del text]. Hi ha dos qüestions a plantejar: ¿com distingir el

somni de la realitat? I a més l'experiència em presenta coses contradictòries. Déu pot ser enganyador.

.- D'ara endavant, coneixent el meu esperit i Déu, és possible superar, almenys parcialment, el dubte referit al meu coneixement sensible: totes les meves idees clares i distintes corresponen a objectes produïts per Déu.

.- Estudi de les idees clares i distintes referides als objectes del món extern; tinc una idea de la meua ànima separada del meu cos. Algunes de les meves facultats es vinculen al cos (la imaginació, el moviment i la sensació).

.- Estic inclinat a creure que les meves idees sensibles provenen dels cossos exteriors. Si Déu no és enganyador, aquests cossos existeixen. Tanmateix només les idees clares i distintes són veritables.

3.- Examen del que m'ensenya la natura

.- Quines idees poden ser derivades de la naturalesa? Jo tinc un cos; la meua ànima i el meu cos estan units concretament; d'altres cossos existeixen.

.- La naturalesa m'ensenya el que és útil o perjudicial. Els coneixements sensibles s'han de diferenciar dels coneixements racionals, que són específics [tot i que «entre la ment i el cos hi ha una gran diferència en el fet que el cos, per la seva naturalesa, és infinitament divisible, i la ment és indivisible (...) si perdés un peu, un braç o qualsevol altra part del cos, el cert és que això no suprimiria cap part de la ment»].

.- **Problema:** la naturalesa m'enganya de vegades pel que fa als coneixements útils. Com explicar que l'home s'enganya pels sentits?

.- Explicació per l'ànima i el cos, dues substàncies distintes. Possibilitat d'error d'interpretació pel fet que el cos és una substància extensa i divisible [«malgrat la bondat suprema de Déu la naturalesa de l'home entesa com un compost de ment i cos resulta de vegades fal·lible i enganyosa»].

.- Els errors dels sentits són accidentals, constitueixen un desarranjament del cos que és possible evitar estant atent, reflexionant amb ordre, cercant la claredat [«(apel·lant) als altres sentits, la memòria i l'enteniment per examinar-les»]. Però la majoria de les vegades la vida no espera i cal decidir-se abans d'un examen aprofundit. Hem de rebutjar els dubtes «hiperbòlics» (exagerats) perquè són la conseqüència d'una mala comprensió (per ex. de la confusió entre somni i vigília).

El text acaba enunciant una tesi central de l'antropologia cartesiana: «Com que la necessitat dels afers ens obliga sovint a decidir-nos, abans que hàgim tingut el lleure d'examinar-los prou acuradament, cal admetre que la vida de l'home és subjecta a equivocar-nos força sovint en les coses particulars i, en fi, cal reconèixer la fragilitat i la feblesa de la nostra natura».

Web de Ramon Alcoberro <http://www.alcoberro.info/planes/descartesmed11.htm>

ACTIVITATS

Comentaris de text

Després, examinant atentament el que jo era i veient que podia fingir que no tenia cos i que no hi havia món ni lloc on em trobés, però que no podia pas fingir per això que jo no existís, sinó que, al contrari, del fet mateix que pensés a dubtar de la veritat de les altres coses se'n derivava amb tota evidència i certesa que jo existia, mentre que, només que hagués cessat de pensar, encara que tota la resta del que havia imaginat fos veritat, no tenia cap raó per creure que jo existís; a partir d'aquí vaig conèixer que jo era una substància tal que tota la seva essència o naturalesa no era sinó pensar, i que per existir no necessitava cap lloc ni depenia de cap cosa material. De manera que aquest jo, és a dir, l'ànima, per la qual sóc allò que sóc, és enterament distinta del cos, i fins i tot és més fàcil de conèixer que aquest, i, encara que el cos no existís, l'ànima no deixaria pas de ser tot allò que és.

DESCARTES, *Discurs del mètode*.

PAU. LOGSE. Curs 2000-2001. Sèrie 5. Opció A

- 1.- Expliqueu breument la idea principal del text.
- 2,- Expliqueu el concepte d'ànima que es desprèn d'aquest text.
- 3,- Quina vigència creieu que pot tenir avui la separació entre cos i ànima que proposa Descartes?

Comencem per la consideració de les coses més comunes, i que creiem comprendre més distintament, a saber, els cossos que toquem i veiem. No vull parlar dels cossos en general, car les nocions generals són normalment més confuses, sinó d'algun en particular. Prenem, per exemple, aquest tros de cera, que acaba d'ésser tret del rusc: encara no ha perdut la dolçor de la mel que contenia, té encara alguna cosa de l'olor de les flors de les quals fou recollit; i el seu color, la seva figura, la seva grandària, són manifestos; és dur, és fred, hom el toca, i, si li doneu un cop, farà algun so. En fi, totes les coses que poden fer conèixer un cos distintament es troben en aquest.

Però heus ací que, mentre jo parlo, hom l'apropa al foc: allò que li restava de gust s'exhala, l'olor s'esvaeix, el seu color canvia, la seva figura es perd, la seva grandària augmenta, esdevé líquid, s'escalfa, hom no pot amb prou feines tocar-lo, i per molt que hom el colpegi, no farà cap so. Roman la mateixa cera després d'aquest canvi? Cal reconèixer que roman i ningú no ho pot negar. Què coneixia hom doncs amb tanta distinció d'aquest tros de cera? Certament no pot ésser res de tot això que hi he observat mitjançant els sentits, puix que totes les coses que queien sota el gust, o l'olfacte, o la vista, o el tacte, o l'oïda, es troben canviades, però la mateixa cera roman.

Descartes, *Meditacions metafísiques* [2a meditació]

- 1.- Expliqueu breument la idea principal del text.
- 2,- Què són per a Descartes els objectes que toquem i veiem quan encara no ha demostrat l'existència de Déu? Quina diferència hi ha en aquest autor entre idees i sensacions?
- 3,- Són per a Descartes els cossos allò que resulta més fàcil de conèixer per part del subjecte? Creieu que avui és fàcil sostenir quelcom així?

TEMES A DESENVOLUPAR

- Dualisme antropològic en Plató i Descartes
- Concepció de la realitat de Descartes
- Compara el concepte d'innatisme en Plató i en Descartes

RECURSOS WEBS RECOMENATS

http://www.webdianoia.com/moderna/descartes/desc_ejer.htm

exercicis sobre el pensament de Descartes

<http://www.slideshare.net/guest1ece/joan-ordi-presentaci-de-les-meditacions-metapsiqu-es-presentation/>

power point sobre les Meditacions

<http://www.youtube.com/watch?v=tLt1NoVfaUU>

pel·lícula sobre la vida de Descartes de Roberto Rossellini, amb molt bones crítiques. És al youtube 1-15 en -quinze parts-

<http://phylosophyforlife.blogspot.com/2011/05/hemeroteca-centenario-de-descartes-iii.html>

de l'hemeroteca de *La Vanguardia* amb motiu del IV centenari de Descartes

8.- ANOTACIONS SOBRE L'EMPIRISME

Entenem per empirisme un sistema filosòfic que atribueix a l'experiència un paper fonamental en el procés de coneixement humà. Entre els s. XVII-XVIII sorgeix a Anglaterra un corrent filosòfic que s'ha anomenat empirisme anglès. Aquest és de fet el que ens interessa, en tant que s'origina com a concepció contraposada al Racionalisme continental iniciat a partir de Descartes, tot i que ambdós tenien la pretensió d'esdevenir el fonament filosòfic del nou esperit científic que es desperta a partir del Renaixement.

Tenen en comú la convicció que l'objecte del coneixement són les idees. Recordem que aquest canvi es produeix amb Descartes, com a superació de les filosofies anteriors que consideraven la realitat com a objecte del coneixement. Ara bé, precisem què significa exactament això. Afirmar que l'objecte del coneixement són les idees i no la realitat mateixa no significa que l'home no tingui com a objectiu últim el coneixement del que és real. En sentit estricte, significa haver pres consciència que no és la realitat en si la que podem "tocar" o "pensar", sinó la imatge, la idea que la nostra ment es construeix sobre ella. No és cap opció metafísica, és de fet una constatació que permet precisar en què consisteix conèixer i de què parlem quan parlem de veritat. Així, per al racionalisme, les idees de les quals puguem afirmar la seva veritat esdevindran un reflex fidel de la realitat, i aquestes idees seran les innates. Els empiristes afronten la qüestió de la veritat partint del fet que les idees s'originen a partir de l'experiència, i això, òbviament, modificarà la seva naturalesa i la seva validesa, com veurem a través del pensament de Hume.

8.1.- HUME (1711-1776)

Assumeix d'alguna manera com a pròpia la tasca de completar l'empirisme com a antítesi del racionalisme. Així, i partint del fet que la naturalesa humana (creu que hi ha una naturalesa comuna i universal als humans, i aquest és el supòsit metafísic de partida) és el centre capital de qualsevol ciència, ha de constituir el seu fonament. La intenció de Hume és, per tant, desenvolupar una ciència de l'home que ens permeti albirar l'abast del coneixement humà -tant en l'aspecte teòric com en el pràctic. Aquesta ciència es basa en el mètode

experimental per investigar els processos psicològics de l'home i intentar buscar-ne els principis i causes. L'observació i la introspecció es converteixen per Hume, com a bon empirista, en la font fiable de recerca. La seva obra cabdal, *Tractat sobre la naturalesa humana*, indaga la naturalesa humana en el seu doble aspecte: com a ésser racional i com a ésser d'acció.

A continuació intentarem aproximar-nos al pensament de Hume partint de l'anàlisi que realitza de l'humà com a ésser racional - cal entendre, com a subjecte capaç de produir coneixement sobre el món.

Hume parteix de la convicció que tots els continguts mentals són percepcions, evidenciant la seva tendència empirista a l'entendre que tot el que es troba en la ment prové de l'experiència -de l'observació sensorial. No obstant això, creu distingir dos tipus de percepcions, diferenciats segons la seva vivesa i intensitat:

1, - Les Impressions: són les sensacions o dades immediates de l'experiència, "sentir una passió o imatge dels objectes externs procedents dels sentits". Al procedir directament de l'experiència són les percepcions més fortes i vivaces.

2, - Les Idees: sorgeixen de la reflexió sobre una passió o objecte no present. És a dir, són còpies o imatges de les impressions i es troben en el pensament o la raó. Al derivar-se de les impressions, constitueixen per Hume les percepcions menys fortes i vivaces, són més borroses i febles que les impressions.

Hume està convençut que totes les nostres idees o percepcions dèbils es deriven de les nostres impressions o percepcions fortes. Per tant, no podem pensar en cap cosa que no hàgim vist fora de nosaltres (impressió externa) o en el nostre propi esperit (impressió interna). Per tant, **no hi ha idees innates** –nega així un dels principis racionalistes bàsics-, la qual cosa és considerada pel mateix Hume com un descobriment fonamental, ja que li serveix per formular el seu principi empirista fonamental: **Les impressions sempre precedeixen les idees, o tota idea procedeix sempre d'una impressió.** D'aquesta manera, entén Hume, si alguna idea se'ns presentés ambigua o poc clara cal recórrer a la impressió de la qual procedeix per fer-la més clara i

precisa. En el cas d'aquelles idees -com les **metafísiques**- en relació a les quals no puguem establir la impressió directa de què provenen, direm que **són idees buides** o que no tenen sentit. El fet que puguem disposar d'idees d'aquest tipus obliga Hume a donar compte de com es poden generar en la nostra raó si de fet no provenen de cap impressió. Anirem veient la resposta de Hume al llarg de l'escrit.

Així doncs, i donat que els nostres continguts mentals són percepcions – impressions i idees- els humans elaborem dos tipus de coneixements - judicis- en associar o relacionar aquestes percepcions. A unes les denomina **relacions d'idees**, i a les altres **qüestions de fet**. Vegem en què consisteixen:

1, - **Les relacions d'idees** són judicis analítics a priori, és a dir, associacions que establim entre idees sense recórrer a l'experiència, pel sol ús de la raó. És a dir, judicis en què de fet el predicat es deriva necessàriament del subjecte, de manera que expressen coneixements veritables. Les relacions d'idees, les establim principalment en l'àmbit de les ciències formals, matemàtiques i lògica, i per això la seva veritat és de tipus formal -i no material-, perquè no depèn de com és el món ja que no ens diuen res sobre ell, no constitueix el seu objecte d'estudi. En aquest sentit, Hume precisa que, tot i la necessitat que es dona en els coneixements d'aquest tipus, com que no s'ocupen del món i la seva veritat no s'estableix en relació a ell, no constitueixen coneixements veritables sobre el món. D'aquesta manera, rebutja que la raó per si sola, sense recórrer a l'experiència, pugui produir coneixements precisos, i rebutja així mateix la convicció cartesiana que els judicis de la matemàtica reflecteixen l'essencial o estructural del món. El rebuig, finalment, del fet que la matematització de la realitat sigui la clau per a la seva comprensió, l'aparta no només de la tradició cartesiana, sinó també de la platònica i pitagòrica. Si la raó és font de certesa per a Descartes, en Hume es converteix en la facultat "òrfena" i necessitada de l'experiència per intentar establir alguna certesa sobre el món.

2, - **Les qüestions de fet** són judicis sintètics a posteriori, és a dir associacions entre percepcions que establim a partir de l'experiència. Observats determinats fets, els vinculem com el subjecte i el predicat d'un judici, pretenent expressar, per tant, alguna veritat sobre el món. Atès, doncs, que entre els fets -el subjecte i el predicat- no hi

ha cap relació prèvia que puguem derivar analíticament -per l'ús de la raó- Hume estableix que la unió d'un i altre es produeix exclusivament per l'experiència -a posteriori- i es proposa indagar com opera la nostra ment en relacionar fets, identificant una predisposició o tendència natural a associar els fets en determinades circumstàncies. Aquesta tendència o predisposició natural, Hume la formula - per la seva constància i força, malgrat el poder que en nosaltres té la imaginació- com a **lleis d'associació natural**. Les concep, d'alguna manera, com a lligams secrets que provoquen que la nostra ment associï reiteradament algunes idees.

Segons Hume **són tres**:

1, - Llei de semblança:

Tendència a comparar idees i associar les semblants, com quan, per exemple, veiem la pintura d'un paisatge i aquesta ens remet a l'original.

2, - Llei de contigüitat espai-temps: tendència a relacionar idees que es donen pròximes en l'espai i en el temps. Per exemple, quan percebem fum l'associem amb la idea de foc. Aquesta llei és identificada per Hume amb posterioritat com una circumstància de la llei causa-efecte, de manera que al final redueix les tres lleis a dues, en incloure la segona en la tercera. No obstant això, en el Compendi manté encara la distinció de les dues últimes lleis.

3, - La relació causa-efecte: és l'associació d'idees en què es basen totes les nostres inferències sobre els fets, de manera que el coneixement del món està d'alguna manera fonamentat en aquesta relació. Això evidencia la necessitat d'una anàlisi rigorosa d'aquest tipus d'associació, ja que de la seva validesa dependrà la validesa dels nostres coneixements sobre el món. Així, Hume es proposa esmicolar la relació causa-efecte per identificar en què es fonamenta i si al seu torn pot ser ella mateixa fonament d'algun tipus de certesa.

Es pregunta, així, en què consisteix exactament la relació causa-efecte. Si a un fet A -que captem per l'experiència- li ha seguit sempre fins ara el fet B, del primer en diem causa i del segon efecte. Si, per exemple, afirma Hume, llancem una bola de billar que es desplaça fins una

altra que està en repòs, les dues xoquen i la bola que estava en repòs adquireix moviment, i això ho observem així amb reiteració. Del moviment de la primera bola, que xoca amb la segona, en diem causa, i el moviment de la segona bola, l'anomenem efecte. Establertes les condicions en què associem fets segons aquesta relació de causalitat, Hume es proposa analitzar què és el que rigorosament observem quan vinculem dos fets d'aquesta manera:

- Contigüitat en l'espai i el temps entre el moviment de la primera i la segona bola.

- Prioritat en l'espai i el temps de la primera bola -la causa- respecte de la segona bola -l'efecte.

- Unió constant entre un fet i un altre - sempre que es dona un, es dona l'altre.

Això és tot el que podem dir de la relació quan el que anomeno causa i anomeno efecte estan presents als meus sentits. És a dir, és el que observem rigorosament quan, percebuts dos fets, els vinculem com si mantinguessin una relació causa-efecte. És important entendre que Hume afirma que només la reiterada observació de la conjunció dels dos fets porta la nostra ment a creure que l'un és causa de l'altre. Una sola observació de fets nous mai ens portarien a associar-los. Per això, ja quan intenta descriure en què consisteix la relació de causalitat, Hume insisteix en la importància de l'experiència, de l'hàbit i el costum de percebre fets que reuneixen les circumstàncies abans esmentades - contigüitat, prioritat i unió. Només l'observació reiterada de fets conjuntats d'una determinada manera genera en nosaltres aquesta vinculació causal entre fets, diu Hume, que estic observant en el moment present -que són presents als meus sentits.

Ara bé, sobre la base del que s'ha explicat, i per reiteració del succés observat, la nostra ment ens porta a realitzar **inferències causals** –de les quals es nodreix la ciència en el seu intent d'explicar els fenòmens. Què és una inferència causal? Observada la causa derivem, anticipem l'efecte sense que aquest s'hagi produït –o, a l'inversa, vist un efecte, aventurem la causa que l'ha produït sense haver-la observat. Aquesta anticipació dels

fets, la portem a terme amb la convicció que succeirà necessàriament així. Tendim a fer prediccions sobre el futur d'acord amb la relació causa-efecte perquè creiem que entre elles hi ha una **connexió necessària**, i per tant el futur es comportarà com el passat, i el curs de la naturalesa continuarà uniformement igual. Però, i aquí resideix la manca de justificació del principi que tant Aristòtil com Descartes van donar per vàlid, la idea de connexió necessària no és una relació d'idees, no l'obtenim analíticament, per demostració i sense recórrer a l'experiència. No és, per tant, un judici la veritat del qual sigui necessària. És, com ja hem vist, una idea que derivem de la conjunció reiterada de la suposada causa i el suposat efecte, és una idea -la de connexió necessària- que no es deriva d'una impressió directament, sinó de l'hàbit i el costum d'observar que fins ara ha estat així. No hi ha observació directa de la necessitat, i per tant la idea és una creença fonamentada en l'experiència. La nostra ment es veu portada a creure, observada la causa, que es donarà necessàriament l'efecte, que tantes vegades ha percebut associat a la primera. La idea de connexió necessària és, per tant, una creença -que en no procedir de cap impressió és buida- fonamentada en l'hàbit i el costum. Aquí constatem la importància que tenen en el pensament de Hume els conceptes de creença i d'hàbit i costum. La creença és una idea concebuda d'una manera peculiar, entén Hume, perquè m'adhereixo a ella amb el sentiment, que em permet diferenciar les idees que constitueixen en mi creences de les que no. La vivesa i intensitat de les creences generen en la ment la convicció psicològica de la seva certesa, motiu pel qual Hume rastreja la ment humana amb la finalitat de dirimir si posseïm idees que constitueixen certes o només posseïm creences arrelades amb tal força que confonem amb certes. La vivesa i arrelament de les creences, les justifica Hume per l'hàbit i el costum; en definitiva són la reiteració i el cúmul d'experiència que ens proporcionen una base de creences a partir de les quals interpretem el món.

En conseqüència, la relació de causalitat no té un fonament racional, es basa en l'experiència, és una qüestió de fet, i com a tal està limitada per l'abast de les nostres impressions. Tenim impressions de fets, però no de les relacions entre els fets, les quals estableix la raó a partir de l'hàbit i el costum. No hi ha impressió de la relació entre la causa i l'efecte, ni del fet que, per tant, entre ambdues hi hagi una connexió necessària. Totes les inferències sobre els fets basades en aquest principi no són ni necessàries ni universals. En tot cas -i això sembla

més aviat una concessió de Hume- tenen un caràcter probable. És el primer pensador que qüestiona el principi de causalitat, en considerar que no constitueix un principi vàlid per obtenir coneixements veritables sobre els fets. La crítica i arguments que utilitza en relació amb el principi de causalitat el porta inexorablement a qüestionar **el principi d'inducció**, que constitueix l'altre pilar en què se sustenta la ciència empírica.

La inducció és el mètode de coneixement propi de l'empirisme, que consisteix a observar un nombre de casos -de fets que s'esdevenen- sempre limitat -el contrari és impossible- i realitzar a partir d'aquí una generalització per formular una suposada llei de caràcter universal.

Hume constata que diversos casos observats no poden mai sustentar la veritat d'un enunciat universal, ja que sempre és possible que en algun dels casos no observats s'incompleixi la llei. El "salt" de la veritat de judicis particulars a la veritat de judicis universals no té justificació lògica, de manera que la llei, l'enunciat universal derivat d'un procés d'inducció mai és necessàriament veritable ni universal. Exemple del que Hume pretén explicar seria observar diversos corbs que compleixen la característica de ser negres i pretendre que l'afirmació universal "tots els corbs són negres" és vàlida. Sempre pot passar que entre els corbs no observats hi hagi un corb blanc. Segons Hume, el problema de la inducció resideix a pressuposar els mateixos principis en què es basa el principi de causalitat: que el futur es comportarà com el passat i que el curs de la naturalesa continuarà uniformement igual. Per això entenem que, igual que el principi de causalitat, el d'inducció no és un principi vàlid per obtenir coneixements precisos. Atès que els dos pilars en què es basa la ciència empírica no ens proporcionen certesa en els coneixements, Hume conclou que la ciència és com a molt un coneixement probable del món, ja que si fins ara els fets semblen mantenir una determinada conjunció és probable que segueixi sent així. Per molt arrelades que estiguin determinades creences en les nostres ments, el rigor de l'anàlisi d'allò que ens pot proporcionar la nostra única font de coneixement, l'experiència, ens porta a reconèixer que el coneixement humà té un abast limitat: mai tenim certeses sobre com és i es comporta el món, i hem d'adquirir consciència que la probabilitat sobre la veritat dels coneixements és l'únic que tenim. Hume era un empirista

radical, i aquest radicalisme el porta a situar **l'origen i límit del coneixement en les nostres impressions, que ens donen compte de fets, però no de les seves connexions; tota altra cosa que vulguem afirmar es deriva de l'hàbit i el costum, i atorga com a molt probabilitat al que creiem saber.** Per això l'empirisme de Hume desemboca en escepticisme, que ja no és estratègic, com en Descartes, sinó una postura definitiva davant la impossibilitat del coneixement.

Establert el caràcter no necessari de la ciència, Hume s'atura en la disciplina que des d'Aristòtil s'ha erigit com a fonamentació de qualsevol altre saber: la metafísica. Recordem que les meditacions que permeten a Descartes trobar un fonament de tot possible saber són metafísiques, és a dir, aquells primers principis precisos que fonamentaran el coneixement i garantiran la seva certesa són metafísics. En aquest sentit, Hume fa una incursió en aquest àmbit per mostrar la inconsistència d'una disciplina que no s'ocupa d'objectes empírics. Així, el concepte de substància, principi bàsic de la metafísica aristotèlica i cartesiana, és per a Hume un concepte buit i sense significat, perquè no tenim impressió d'aquest "alguna cosa" que anomenem substància. Només percebem un conjunt de qualitats sensibles que per la seva permanència i conjunció ens porten a creure que es corresponen a un subjecte que les sustenta i els dóna permanència, i a aquest suposat subjecte l'anomenem substància. Aquest és, per a Hume, un concepte buit i sense significat, creença que s'origina a causa del complex perceptiu que es presenta constant i permanent.

Aquesta crítica al concepte de substància el porta directament a l'anàlisi de la **creença en una realitat extramental**, un món que d'alguna manera afirmem com a existent pel fet de considerar-lo compost de substàncies. Hume rebutja l'argument cartesià, segons el qual el món existeix perquè és la causa de les nostres impressions –això, en última instància, quedava garantit en Descartes per l'existència d'un Déu bo. Per a Hume, argumentar això equivaldria a transcendir les nostres impressions per captar "alguna cosa" de la qual no tenim impressió. El món-realitat, per tant, suposa que excedeix l'abast de les nostres impressions. La idea que hi ha un món, una realitat fora de la nostra ment constitueix, per tant, una creença (de la qual difícilment podem desprendre'ns, de la qual no ens hem de despendre amb vista a la

vida pràctica), però Hume vol novament explicitar la incapacitat de demostrar i tenir certesa dels humans. No nega que hi hagi un món, creu que hi ha un món, encara que no pugui tenir certesa de la seva existència.

Aquesta argumentació, la trasllada a l'anàlisi de les altres dues substàncies cartesianes: **la idea del Jo i la idea de Déu**. El jo ha estat entès com el subjecte permanent dels nostres actes psíquics, sobre la base que la successió de percepcions ens ha fet confondre'ls amb la identitat. Constatat el fluir d'idees, i la seva successió permanent, anem de la successió d'actes mentals a l'afirmació d'una ment que els produeix, sense que hàgim tingut impressió d'aquest subjecte. Respecte de la idea de Déu, Hume rebutja l'argumentació cartesiana basada en el principi de causalitat, segons la qual Déu existeix perquè és la causa de la nostra existència com a éssers finits. Aquí Descartes fa, segons Hume, un ús il·legítim del principi de causalitat, ja que passa de la impressió de l'efecte -nosaltres- a Déu, del qual mai ha hagut impressió, com a suposada causa. No és un ús il·legítim per ser una inferència causal, sinó perquè ni tan sols ho és, ja que donem per suposat alguna cosa del que mai ha hi hagut impressió i a més ho "vinculem" amb alguna cosa de la qual tenim impressió. Com relacionar per l'hàbit i el costum un fet mai observat amb qualsevol altre? Impossible, i per això Hume ho considera un ús no fonamentat en res.

Reflexió final: l'home com a ésser racional, o la teoria del coneixement

La filosofia de Hume deriva en un escepticisme i un fenomenisme, en tant que les impressions són el punt de partida i el límit del coneixement. Encara que les idees sobre els fets "semblin" relacionades, no és possible trobar un fonament de la seva connexió. Ni coneixem una realitat exterior diferent de les nostres percepcions, ni coneixem un jo com a subjecte d'aquestes: només coneixem percepcions. La realitat queda, per tant, reduïda a les nostres percepcions, que ens remeten a mers fenòmens, al que apareix o es mostra en les nostres impressions. Per tant, un escepticisme, ja que només coneixem fenòmens, sense poder accedir a una realitat més enllà del que percebem.

L'home com a ésser d'acció -filosofia moral. El seu objectiu és, des d'una

perspectiva empirista, determinar els principis generals de la moral, partint de l'observació concreta dels judicis morals -de les nostres valoracions. Per tant, Hume no s'ocupa de com hem de viure o actuar, sinó de constatar com ho fem de fet i què ens porta a aprovar o rebutjar una acció moralment. Després d'una anàlisi de com formulem els judicis de valor, creu identificar com a fonament de la lloança o aprovació moral la utilitat de l'acció. En aquest sentit, entén que si el criteri de moralitat està en la utilitat, la raó ha de tenir-hi una participació important, ja que només ella pot calcular les conseqüències de les accions i discernir les més útils per al fi que es persegueix. Ara bé, també creu que, per si mateixa, la raó no pot produir lloança moral. Això ho explica recordant que el coneixement basat en la raó -les relacions d'idees- és un coneixement analític, a priori, i de la seva banda el judici moral només es pot formular després d'observar detingudament les circumstàncies que concorren en l'acció. Aquesta és potser la funció de la raó, auxiliar en el coneixement de les circumstàncies en què es durà a terme l'acció i de les seves possibles conseqüències. Serà el judici moral un judici sintètic a posteriori o, el que és el mateix, una qüestió de fet? Tampoc. Els judicis morals consisteixen a atribuir un valor a un fet observat, però els valors no es deriven dels fets, no estan com una qualitat més en els fets. Per molt que observem una determinada acció no podrem observar res que pugui ser identificat com un valor. Aquí Hume fa una aportació important i amb influències posteriors en diferenciar clarament els fets dels valors. Qui creu que pot derivar un valor -ha de ser- d'un fet -ser- està cometent un error argumentador, una fal·làcia naturalista, ja que no es poden derivar judicis de valor -el que alguna cosa ha de ser- de judicis descriptius -el que alguna cosa és. Per aclarir aquesta qüestió, Hume estableix una equivalència entre els judicis morals i els judicis estètics -ja que tots dos són judicis de valor. Afirmar que d'una acció en si mateixa no es pot derivar un judici moral de lloança o reprovació, de la mateixa manera que d'un color no es deriva el gust pel color. El gust estètic s'origina en el subjecte, així com l'aprovació -el gust moral- es fonamenta en el sentiment del subjecte. Per això Hume entén que sobre qüestions morals no hi ha discussió possible, ja que no és un coneixement del qual puguem establir la seva veritat o falsedat. Podem expressar la nostra sorpresa o indignació davant d'una determinada actitud moral, i intentar fins i tot convèncer el nostre interlocutor, però no hi ha argumentació racional possible. Així, el sentiment d'aprovació, i per tant de preferència per les accions útils, sorgeix quan la fi, el resultat de l'acció, comporta la major felicitat al major

nombre de persones, ja que això proporciona plaer al mateix individu. Aquesta preferència per allò útil a la humanitat procedeix, segons Hume, de la constitució emocional de l'home. Entén que els humans no només som egoistes, sinó que tenim també el sentiment de la compassió, la capacitat de patir amb els altres. Sense aquest sentiment compassiu no hi hauria moralitat, perquè mostrariem indiferència per la felicitat dels altres. La moralitat només és rellevant si un acte té conseqüències per a altres persones i això ens importa. La compassió produeix plaer i alegria al veure feliços els altres. Aquesta és per tant la finalitat última de tota acció moral, a la qual tendim pel sentiment. La raó calcula, doncs, la utilitat d'una acció en la consecució del fi últim -major felicitat per al major nombre- la qual cosa desplega el sentiment d'aprovació si aquesta contribueix a la felicitat dels altres –com a fi últim desitjable per si mateix. La virtut o excel·lència moral és desitjable per si mateixa, pel sentiment de plaer i satisfacció immediata que produeix. Així, la virtut porta a la felicitat, en una concepció fidel a la tradició grega. La filosofia moral de Hume s'ha qualificat d'emotivisme moral, ja que el sentiment és el fonament del judici moral, i d'utilitarista, ja que l'aprovació moral es produeix si l'acció és útil –si contribueix a la major felicitat del major nombre de persones.

MATERIAL I TEXTOS COMPLEMENTARIS

LA CRÍTICA DE HUME AL CONCEPTE DE CAUSALITAT

Hume va criticar la concepció tradicional del concepte de causa, i especialment la possibilitat de conèixer aquest concepte a priori, així com la concepció (aristotèlica i racionalista) segons la qual hi ha un lligam real i necessari entre la causa i l'efecte.

Per a molta gent la causalitat ('tot el que comença a existir té una causa') sembla un mecanisme obvi, evident per si mateix. Però una de les tesis més originals de Hume és la que posa en qüestió aquesta intuïció del sentit comú. Segons Hume la causalitat és tan sols una creença, fonamentada en els mecanismes psicològics de la ment.

CRÍTIQUES DE HUME A LA CONCEPCIÓ TRADICIONAL DE CAUSALITAT

CONCEPCIÓ TRADICIONAL	CONCEPCIÓ DE HUME
Són vàlides quatre causes: material,	L'única causa és l'eficient; les altres no

formal, eficient i final.	l'interessen.
Tenim possibilitat de coneixement a priori i podem conèixer la causalitat.	No existeix cap coneixement a priori. Tot coneixement prové únicament de l'experiència.
La nostra creença en la causalitat es fonamenta en la raó.	La nostra creença en la causalitat prové de l'hàbit i el costum.
Les relacions causals descriuen relacions reals entre coses.	És la nostra ment la que suposa l'existència d'aquestes relacions. En realitat només coneixem la successió reiterada de fenòmens.
Si A és causa de B, en A ha d'existir un poder, energia o força per causar B i A sempre i necessàriament ha de causar B.	Com que el contrari de qualsevol qüestió de fet sempre és possible, no és contradictori que les causes tinguin efectes diferents als que hem experimentat fins ara.
El principi de causalitat ("tot el que succeeix té una causa") és objectivament cert i necessari.	El principi de causalitat no és objectivament cert ni es pot demostrar.
Amb el concepte de causa es poden justificar els conceptes metafísics (Jo, Déu, Món).	Es podria acceptar que la reiteració d'experiències en el món físic ens porta creure en la causalitat, però això no té aplicació en els conceptes metafísics.

Disposar del concepte de 'causa' ens és fonamental tant si volem fer ciència com si es tracta de viure la vida quotidiana. La ciència, precisament, el que fa és cercar les causes dels fenòmens. A més, en la vida de cada dia tendim a creure que allò que ha succeït en el passat tendirà a repetir-se en el futur. De fet, el que podem esperar sobre el futur està molt determinat per les nostres inferències causals: sense causes físiques, psíquiques, etc., sembla que el món se'ns torna incompreensible.

La filosofia clàssica, abans de Hume, donava per suposades quatre tesis sobre la causalitat:

- 1.- Hi ha quatre causes de les coses (material, formal, eficient i final), tal com havia defensat Aristòtil.
- 2.- La causalitat, la podem conèixer *a priori*: si una cosa ha succeït repetidament en el passat, també s'esdevindrà en el futur en les mateixes circumstàncies.
- 3.- La causalitat s'origina en una certa potència o capacitat intrínseca de les coses mateixes. És a dir, no depèn d'una construcció mental de l'observador sinó de la realitat mateixa.
- 4.- Les lleis causals són objectives (estan en el món, no en la ment) i la raó les pot entendre.

EL QUE PENSA HUME SOBRE LA CAUSALITAT

El que fa Hume és, estrictament, mostrar a partir de l'observació empírica que aquestes tesis tradicionals no són correctes. Ell proposa repensar la causalitat des de l'anàlisi empírica i arriba a les següents conclusions.

1.- Per a Hume la causalitat és una relació que estableix la ment, a partir dels mecanismes psicològics de l'hàbit i el costum. L'hàbit, com a disposició mental producte d'una experiència reiterada, es troba en la base de les nostres creences sobre el futur. És per un costum repetit que creiem que si una cosa ha succeït en el passat es repetirà en el futur.

2.- Les relacions causals no poden ser conegudes *a priori*. És a dir, per simple raonament, sense experiència, mai no podem descobrir causes i efectes. Així, per exemple, per molt que analitzem la noció de 'foc' no hi trobarem inclosa la noció de 'dolor'. Les relacions causals no són relacions entre idees, el nostre coneixement sobre les causes és només una qüestió de fet. I el contrari d'una qüestió de fet sempre és possible.

3.- El nostre coneixement empíric sobre la causalitat es limita a copsar que hi ha una reiterada successió temporal de fenòmens entre A i B, però això no ens autoritza a dir que A és causa de B.

4.- Quan afirmem que hi ha causalitat no tenim experiència de tots el casos possibles en què després de A es produeix B. El que anomenem 'causalitat' no és una connexió necessària, sinó una 'connexió suficient', és a dir, reiterada.

5.- Hi ha una sèrie de mecanismes psicològics que ens fan creure en l'existència de la causalitat. Els mecanismes psicològics pels quals creiem en la causalitat són tres:

a.- La contigüïtat d'espai i temps entre la causa i l'efecte.

b.- La prioritat temporal, perquè la causa és sempre anterior a l'efecte.

c.- La conjunció constant entre la causa i l'efecte.

En definitiva: una cosa és acceptar el principi de causalitat en la vida quotidiana per raons de costum, d'eficàcia o utilitat, i una altra de molt diferent és considerar-lo cert.

Però: per què Hume necessita discutir la noció de 'causa'?

Bàsicament per dues raons:

a.- Si acceptéssim el principi de causalitat ens caldria acceptar idees que no tenen un correlat en l'experiència fàctica (jo, Déu, Món) i seria justificable que Déu fos causa del món.

b.- A més, la causalitat és incompatible amb el principi de la còpia ('només és veritat aquella idea que sabem de quina impressió prové').

www.alcoberro.info

**IMPRESINDIBLE LLEGIR COM A GUIA
DE LECTURA OBLIGATÒRIA EL
SEGÜENT ENLLAÇ**

<http://www.alcoberro.info/pdf/hume5.pdf>

ACTIVITATS

Comentaris de textos

El nostre autor pensa «que no es podria haver fet cap descobriment més afortunat per decidir totes les controvèrsies relatives a les idees que el següent: que les idees sempre van precedides d'impressions, i que tota idea primer apareix en una impressió amb què es correspon. Aquestes darreres percepcions són tan clares i evidents que no admeten controvèrsia, si bé moltes de les nostres idees són tan fosques que és quasi impossible —fins i tot per a la ment que les forma— de dir-ne exactament la naturalesa i la composició». D'acord amb això, quan una idea és ambigua, el nostre autor apel·la sempre a la impressió, que ha de tornar-la clara i precisa. I quan sospita que un terme filosòfic no té cap idea annexa (com passa massa sovint), pregunta sempre: «de quina impressió deriva aquesta idea?». I en cas de no poder-la remetre a cap impressió, conclou que el terme està totalment mancat de significat.

David HUME. Resum del Tractat de la naturalesa humana

- 1. Expliqueu breument —entre cinquanta i vuitanta paraules— les idees principals del text i com hi apareixen relacionades.*
- 2. Expliqueu breument —entre cinc i quinze paraules en cada cas— el significat que tenen en el text els mots o expressions següents:*
 - a) «impressió»*
 - b) «idea annexa a un terme»*
- 3. Expliqueu el sentit de les frases següents del text: «[...] pregunta sempre: “de quina impressió deriva aquesta idea?” I en cas de no poder-la remetre a cap impressió, conclou que el terme està totalment mancat de significat». (En la resposta, heu de referir-vos als aspectes del pensament de Hume que siguin pertinents, encara que no apareguin explícitament en el text.)*
- 4. Compareu la noció d'idea de Hume amb la de Plató.*
- 5. Expliqueu si esteu d'acord o en desacord amb l'afirmació següent: «Tot el que sé, ho sé, directament o indirectament, per experiència». Raoneu la resposta.*

L'ànima, en la mesura que la puguem concebre, no és res més que un sistema o una successió de diferents percepcions, de fred i calor, amor i ira, pensaments i sensacions, totes unides, però sense identitat ni simplicitat perfecta. Descartes sostenia que el pensament era l'essència de la ment; no pas aquest o aquell pensament, sinó el pensament en general. Això sembla absolutament intel·ligible, ja que tot el que existeix és particular; i per tant han de ser les diferents percepcions particulars les que componen la ment. Dic componen la ment, no pas que li pertanyen. La ment no és una substància en la qual existeixen les percepcions de manera inherent. Aquesta noció és tan intel·ligible com la idea cartesiana que el pensament o la percepció en general és l'essència de la ment. No tenim cap idea de substància de cap mena, ja que no tenim cap idea que no derivi d'alguna impressió, i no tenim cap impressió d'una substància, sigui material o espiritual. No coneixem res, llevat de les qualitats i percepcions particulars. Pel que fa a la idea d'un cos, un préssec, per exemple, és tan sols aquell gust, color, figura, grandària, consistència, etc., particulars. Així, la nostra idea d'una ment és només la de les percepcions particulars, sense la noció de cap cosa anomenada «substància», sigui simple o composta.

David HUME. Resum del Tractat de la naturalesa humana

- 1. Expliqueu breument —entre cinquanta i vuitanta paraules— les idees principals del text i com hi apareixen relacionades.*
- 2. Expliqueu breument —entre cinc i quinze paraules en cada cas— el significat que tenen en el text els mots següents:*
 - a) «substància»*
 - b) «simplicitat»*
- 3. Per què afirma Hume que l'ànima «no és res més que un sistema o una successió de diferents percepcions [...] sense identitat ni simplicitat perfecta»? (En la resposta, heu de referir-vos als aspectes del pensament de Hume que siguin pertinents, encara que no apareguin explícitament en el text.)*
- 4. Compareu la concepció de Hume de l'ànima (o del jo) amb una altra concepció de l'ànima (o del jo) que es pugui trobar en la història del pensament occidental.*
- 5. Expliqueu si esteu d'acord o en desacord amb l'afirmació següent: «La nostra ànima no és una cosa que pensa o que sent, sinó una sèrie de pensaments o sentiments particulars». Raoneu la resposta.*

TEMES A DESENVOLUPAR

- Compara la concepció del coneixement en Descartes i Hume

- Crítica de Hume al concepte de substància cartesiana

RECURSOS WEBS RECOMANATS

<http://www.youtube.com/watch?v=0lBmz97o39c>

Sèrie l'aventura del pensament sobre Hume, pel filòsof F.Savater. Hi ha tres parts

<http://www.revistadefilosofia.com/14-19.pdf>

Reflexions sobre la idea de creença a Hume

9.- LA FILOSOFIA MORAL DE KANT

Kant (1724-1804) fa una anàlisi de la raó en la seva vessant pràctica. Segons afirma, fins al moment totes les teories ètiques que hi ha hagut han estat ètiques materials, ja que estableixen en què consisteix el Bé, i proporcionen normes que orienten sobre com aconseguir-lo. Són, així, ètiques de continguts, pròpies del que Kant anomena una voluntat heterònoma –aquella en què l'objecte ve definit externament. Per això Kant intenta donar un gir a l'ètica i desenvolupar el que anomena una **ètica formal**, pròpia d'una **voluntat autònoma**. L'ètica formal és aquella que es presenta buida de contingut, no

determina cap fi de l'acció, no diu què hem de fer, no dicta normes, tan sols la **FORMA DE LES NORMES**.

El seu objectiu és definir el fonament de l'acció moral, és a dir, què fa moral una acció. Kant afirma que la moralitat de l'acció deriva de la màxima que l'ha orientada, en tant que aquesta màxima ha estat formulada pel subjecte a si mateix, des de la seva voluntat autònoma. En conseqüència, l'objecte d'aquesta voluntat ha de ser la **lleï moral**, en tant que cap subjecte orientat per la raó – amb una voluntat autònoma- pot voler una altra cosa que no sigui el Bé en si. La lleï moral és allò que s'imposa a la raó, a priori, com a condició de possibilitat de la moralitat. Aquesta lleï es presenta als humans en forma d'imperatiu, atesa la feblesa de la nostra voluntat, un **imperatiu categòric**, per tant una lleï que fa moral l'acció en si mateixa, sense condicions, de forma absoluta. La seva formulació la podem reduir a dos punts –tot i que varen ser tres:

1) Actua de tal manera que sigui desitjable que qualsevol ésser racional actuï seguint la màxima com si fos un principi universal d'acció.

2) Actua de tal manera que usis la humanitat sempre com a fi i mai com a mitjà.

És a dir, la universalitat de la màxima, la seva forma i no pas el contingut, és el que imposa el compliment de la norma com una obligació moral, en tant que s'ajusta a la lleï moral –principi racional objectiu vàlid per a qualsevol ésser racional que es troba a priori a la raó pràctica, no es deriva de l'experiència. Per tant, allò que fa possible el judici moral és la lleï moral –per a nosaltres l'imperatiu categòric- perquè ens permet discernir el que és bo del que no ho és, basant-nos en el fet que allò bo ho és en si, incondicionalment, si és universalitzable. **Així, la lleï moral, com a principi racional objectiu, és l'objecte del voler, de la voluntat bona, autònoma, que vol allò que és racional voler.** Determina la forma que han de tenir les màximes: si el que volem és que les accions siguin morals, les màximes han de ser universalitzables.

Aquesta doble formulació de la lleï moral destaca la importància de l'home en l'ètica, que és el fi que li dóna sentit.

Kant diferencia entre:

-Actuar per deure: moralment.

-Actuar conforme al deure: legalment, però immoralment.

Al cap i a la fi, l'únic jutge de les nostres accions és la nostra consciència, perquè només ella sap la voluntat amb la qual hem portat a terme l'acció: la intenció d'actuar moralment –per deure- o de semblar que ho fem per evitar conseqüències negatives o aconseguir-ne de positives –conforme al deure.

L'home que té una voluntat bona, autònoma i lliure, és l'home virtuós. És l'home feliç, per tant? No necessàriament: **la virtut no sempre implica la felicitat; ens fa dignes de ser feliços, però no necessàriament feliços.**

10,-JOHN STUART MILL (1806-1873)

Va ser educat a casa pel seu pare, el filòsof James Mill, en el més estricte utilitarisme postulat per Bentham. Aquest tenia una visió de la moral tamisada pel liberalisme econòmic, que identificava gairebé el valor moral de les accions amb el valor econòmic. L'acció moral és l'acció útil per produir plaer, però aquest era percebut per Bentham excessivament vinculat a la possessió de béns materials, ja que en el rerefons del seu utilitarisme hi ha l'objectiu del progrés i el desenvolupament econòmic.

En aquest context, Mill fa una revisió més humanista de l'utilitarisme. La seva experiència personal **us indica** que el rigor utilitarista l'ha fet sentir-se un individu dotat racionalment però "mutilat" emocionalment, la qual cosa provoca una crisi personal que el porta a entrar en contacte amb la poesia alemanya, de la qual s'extreu una perspectiva més humanitzada de la vida.

La seva ètica utilitarista i la seva concepció de la política són el resultat, en part, d'aquesta experiència personal.

Mill es proposa superar les crítiques a les quals està subjecte l'utilitarisme, reformulant alguns dels seus principis. Així, parteix de la tesi utilitarista principal: **l'acció moral és aquella útil per proporcionar plaer, i el major plaer és, sens dubte, produir la màxima felicitat per al major nombre de persones**. Per felicitat cal entendre plaer i absència de dolor; per infelicitat, dolor i manca de plaer. En aquest sentit, el plaer i l'exempció de patiment són les úniques coses desitjables com a fins. Tota altra cosa desitjable ho és pel plaer inherent a ella, o com a mitjà cap al plaer i l'evitació del dolor. Veiem aquí l'herència hedonista del pensament de Mill, en establir una identificació entre felicitat i plaer i entendre, així mateix, aquests com la fi de l'ètica. Una de les objeccions a la doctrina hedonista i utilitarista ha remarcat el fet que, segons l'utilitarisme hedonista, la vida no tingui cap finalitat més elevada que el plaer, la qual cosa alguns crítics consideren digna de porcs. Mill entén que això depèn del tipus de plaer del qual es parli, ja que la majoria dels utilitaristes han reconegut la superioritat dels plaers mentals sobre els corporals, per la seva major persistència. En aquest sentit, Mill afegeix que els plaers més valuosos ho són per la seva **QUALITAT** i no per la seva **QUANTITAT** -qüestió que el separa de Bentham. La diferència de qualitat és el que marca la **PREFERÈNCIA**, de manera que la superioritat de la qualitat treu importància a la quantitat. Per a Mill és un fet que els individus mostren una preferència per la forma d'existència que empra les capacitats humanes més elevades. Cap humà intel·ligent admetria "convertir-se en un neci". Per això la recerca de la pròpia excel·lència es converteix en la peça clau per a la consecució de la felicitat personal. Un ésser amb facultats superiors necessita més per sentir-se feliç, i no pot acceptar enfonsar-se en el que ell considera un nivell de vida més baix. Qui cregui, per tant, que un ésser superior, en igualtat de condicions, és menys feliç que un ésser inferior confon **FELICITAT** amb **SATISFACCIÓ**. És indubtable que l'ésser en qui les capacitats de gaudi siguin petites té més oportunitats de satisfer-les i aconseguir una sensació de satisfacció. Per contra, un ésser molt ben dotat sempre considera que qualsevol felicitat que pot assolir és imperfecta, però pot aprendre a suportar les seves imperfeccions:

"(...) És millor un humà insatisfet que un porc satisfet, millor un Sòcrates insatisfet que un neci satisfet (...)"

Una altra de les objeccions més recurrents al principi utilitarista ha estat qüestionar per què estem obligats a promoure i donar preferència a la felicitat general, si la meua pròpia felicitat consisteix en una altra cosa. Mill creu que aquesta objecció evidencia la necessitat d'educar i millorar el sentit moral, de forjar un caràcter moral en els individus del qual se'n derivi un sentiment d'unió amb el proïsme, que sigui part de la nostra naturalesa. L'*êthos*, el caràcter moral, ha de ser educat i cultivat partint d'una base natural de sentiments socials, de desig d'unió amb el proïsme, que creu que és un poderós principi de la naturalesa humana. Cap sistema moral podria prosperar sense un substrat emocional que connecti amb el proïsme. Davant d'això, cal matisar a més que l'utilitarisme de Mill no és un **hedonisme** egoista, ni tampoc altruista, sinó **universalista**, perquè situa en un mateix pla els interessos propis que els aliens. Entre la felicitat personal de l'agent i la dels altres, l'utilitarista ha de ser estrictament imparcial, com un espectador desinteressat i benvolent. Per aconseguir aquest ideal és necessari que al seu torn la societat intenti harmonitzar la felicitat de cada individu amb els interessos del conjunt. L'educació i l'opinió pública, que tenen un poder tan gran en la formació humana, han d'establir en la ment de tot individu una associació indissoluble entre la pròpia felicitat i la del conjunt.

No obstant això, davant l'objecció esmentada Mill es proposa establir en quin tipus de sancions es basa l'obligació moral en qualsevol sistema ètic, per evidenciar que també estan presents en la moral utilitarista, i que, per tant, el deure moral té un fonament comú en qualsevol sistema moral. Així, afirma que ens sentim obligats moralment per dos tipus de sancions: externes i internes. Entre les sancions externes esmenta l'esperança del reconeixement dels altres, la por al disgust del proïsme, la simpatia o afecte al proïsme, la por, amor o respecte a Déu. La força que tenen els premis o càstigs externs – tant si s'atribueixen a Déu com al proïsme– reforcen la moral utilitarista de la mateixa manera que podrien fer-ho amb una altra. Respecte a les sancions internes, Mill les atribueix al sentiment de la pròpia consciència que sorgeix en els individus amb educació moral apropiada, que provoca la inhibició o realització de conductes. Sembla, doncs, que l'última sanció – reconeixement o justificació – de l'obligació moral resideix en un sentiment subjectiu. La sanció externa o interna no té eficàcia per obligar moralment els que no posseeixen aquests sentiments. La

consciència moral –en la qual resideix el sentiment subjectiu que proporciona eficàcia a les sancions - pot ser educada i cultivada.

Mill constata que hi ha qui creu que si l'obligació moral, en lloc de residir en la consciència subjectiva, resideix en una cosa transcendent té més eficàcia, perquè desaparegut el sentiment, desapareix l'obligació. Però Mill argumenta que en qualsevol cas el que proporciona força a l'obligació moral és el sentiment subjectiu d'adhesió a aquesta moral. Encara que és cert que els individus tendeixen a fer callar amb excessiva facilitat la seva consciència moral, que no és innata sinó conseqüència de la nostra naturalesa. Per això de la mateixa manera que necessitem educar la capacitat de parlar o de raonar, també necessitem educar la facultat moral. Hi ha una base natural de sentiments que possibiliten el desenvolupament de la moral en qualsevol individu -similitud amb el concepte de compassió de Hume, al qual Mill tendeix a anomenar *simpatia*. Aquesta base natural emocional constituirà la fortalesa de la moral utilitarista.

L'home és un ésser social per naturalesa, no pot pensar en si mateix més que com a membre d'una comunitat. Aquesta associació es consolida cada vegada més a mesura que la humanitat se separa de l'estat salvatge, es civilitza. Ara bé, la societat ha d'assentar-se sobre la base de considerar igualment els interessos de tots. L'enfortiment dels llaços socials no només porten l'individu a un interès creixent pel benestar aliè, sinó que el porten cada vegada més a identificar els seus sentiments de plaer amb el bé dels altres. El bé dels altres es converteix per a ell en una cosa que cal atendre naturalment i necessàriament. Quan la ment es troba en un estat més progressiu creixen les influències que tendeixen a engendrar en cada individu un sentiment d'unitat amb la resta, sentiment que -si fos perfecte-faria que mai pensés o desitgés per a si mateix cap condició benèfica que no inclogués el benefici dels altres. Si aquest sentiment d'unitat fos educat, cadascun viuria envoltat de la professió i pràctica d'aquest sentiment. Ningú tindria dubtes, llavors, sobre la justificació última de la moral de la felicitat, ja que per a Mill la moral es justifica quan els desitjos coincideixen amb els preceptes.

És de fet aquesta tendència social natural en els humans la que assegura la base emocional adequada que connecta amb el principi de la moral de la felicitat, i el que la converteix en una ètica en la qual la plenitud vital i la plenitud moral s'identifiquen. L'ètica és per a Mill l'art de viure adquirit a partir de l'educació de la base emocional natural que posseeix l'home. La seva ètica trenca, per tant, amb el rigorisme i exigència de l'ètica kantiana.

Mill recull, d'alguna manera, la tradició emotivista de Hume, així com l'utilitarisme no egoista. Aposta per l'excel·lència i el cultiu moral de l'individu, la qual cosa -en consonància amb la moral platònica- el porta a la reflexió política, ja que entén que no pot haver-hi contradicció entre el bé de l'individu i el col·lectiu, ja que l'individu té dret a la felicitat i el col·lectiu l'obligació de garantir-la.

Sembla, doncs, que el sentiment subjectiu constitueix la justificació última del principi d'utilitat. Però, pot ser aquest provat com a veritable? Mill es planteja aquesta qüestió per exigències del context, ja que l'empirisme científic que s'ha estès a les ciències socials entén que allò que pretén ser vàlid ha de poder ser demostrat. Mill no eludeix aquesta exigència, però considera que les qüestions relatives als fins últims no admeten proves, de la mateixa manera que no l'admeten els primers principis de les ciències, que només poden ser contrastats amb els fets. Però quan es tracta de fins pràctics, pot apel·lar als fets? Mill creu que exactament no, el que pot fer quan es tracta de fins pràctics és preguntar-se quines coses són de fet desitjables, fins. La doctrina utilitarista estableix que la felicitat és desitjable, i que és l'única cosa desitjable com a fi. Totes les altres coses són desitjables només com a mitjans per a aquest fi. Com fer creïble o provar aquesta doctrina? L'única evidència que pot al·legar per mostrar que una cosa és desitjable és que la gent la desitgi de fet. Si la felicitat no pogués ser coneguda de fet com un fi, la doctrina no seria creïble. No pot donar-se cap raó del fet que la felicitat sigui desitjable, tret del fet que cada persona desitgi la seva pròpia felicitat en allò que aquesta tingui d'assolible. Sent això un fet, tenim la prova que la felicitat -plaer i absència de dolor- és un bé, i ho és per a cada persona, de manera que la felicitat és un bé per al conjunt de les persones.

Aquesta argumentació exposada per Mill per intentar demostrar la validesa del principi d'utilitat ha rebut dues crítiques recurrents:

A, - Cau a la fal·làcia de composició:

Si FA és un bé per a A, B és un bé per a B. Aleshores FA, FB és un bé per a A + B

De vegades la felicitat d'un individu sembla no implicar la d'altres, encara que també és cert que el que m'afavoreix a mi pot incrementar la felicitat aliena. Cal recordar que per a Mill els majors béns són els de l'esperit, els que proporcionen major plaer i poden contribuir per tant a la felicitat dels altres. El

fet de distanciar-se de l'utilitarisme mercantilista de Bentham permet a Mill considerar que la felicitat d'un individu no pot pressuposar el perjudici d'altres, perquè no estem parlant d'una felicitat vinculada a béns materials, sinó d'una felicitat que resideix en la plenitud espiritual, i aquesta és difícil que es doni quan els meus actes perjudiquen d'altres.

B, - Cau en la fal·làcia naturalista

Hi ha una impossibilitat lògica de derivar cap judici de valor relatiu al que és desitjable a partir d'un enunciat descriptiu del que és desitjat. Ara bé, malgrat l'argument esgrimit per Mill, aquest no considera que qualsevol cosa desitjada sigui desitjable. L'èxit individual, per exemple, a costa del patiment aliè no és desitjable. Mill distingeix entre desig -estat de sensibilitat passiu- i voluntat -fenomen actiu. Al principi desig i voluntat estan confosos en els humans, ja que la voluntat és filla del desig, però poden distanciar-se, enfortint la voluntat, fent que aquesta desitgi la virtut, associant aquesta a alguna cosa agradable i exempta de dolor, associant l'obrar bé amb el plaer i l'obrar malament amb el dolor. El desig es converteix en voluntat de ser virtuós, allò desitjat es converteix en el desitjable. El referent del que és desitjable són, per tant, els homes virtuosos, els qui cuiden el major plaer que els proporcionen els béns espirituals.

Fins aquí Mill creu haver demostrat que la felicitat és un dels fins de la conducta, però no l'únic fi, el fi últim. Només com a fi últim pot ser criteri de moralitat. Mill reconeix que la gent, tot i que menys que la felicitat, també desitja la virtut, però certament és desitjada en primer terme com un mitjà privilegiat d'aconseguir la felicitat, i en darrer terme, i per la seva associació amb la felicitat, per si mateixa, en tant que s'acaben identificant. Per al pensador anglès la virtut implica la felicitat, i en això és per tant hereu de la tradició grega. La felicitat no és una idea abstracta, sinó un tot concret, format per parts que contribueixen a la seva consecució. Sense aquestes fonts de felicitat la vida seria poca cosa. No hi ha res més beneficiós per als altres que el cultiu de la virtut. L'home virtuós és el que educa la seva voluntat i enforteix en si el sentiment d'unió amb els altres -coincideixen desitjos i preceptes-, la qual cosa el porta a buscar la felicitat dels seus semblants, que consisteix en el plaer i l'absència de dolor. I el major plaer, insisteix Mill, procedeix del cultiu de l'esperit -d'acord amb l'hedonisme d'Epicur. Aquesta és la visió humanista de Mill, que l'allunya de l'utilitarisme mercantilista.

La felicitat, com a bé individual i col·lectiu, és realitzable en una societat que vetlli per la màxima felicitat del major nombre d'individus, en un context democràtic en què la llibertat individual sigui un dret i un valor protegit. No hi ha felicitat sense llibertat, perquè l'individu necessita desenvolupar-se -racionalment i emocional- plenament, en la seva diferència, sense estar sotmès a la massificació anul·ladora del col·lectiu. Per això en el pensament de Mill és tan important la seva reflexió sobre la felicitat com sobre la llibertat, són indissociables.

Mill no tracta de veure el significat filosòfic de la llibertat, sinó el seu lloc dins de la dinàmica social, entre el públic i el privat. Se centra, doncs, en la llibertat civil. Pretén determinar el límit del poder de la societat sobre l'individu -conflicte entre Autoritat i Llibertat. Per a Mill la qüestió central respecte de la llibertat és trobar la línia de demarcació, el punt adequat per respectar la llibertat de l'individu i promoure alhora la felicitat de tots.

Atès que el context polític en el qual realitza la reflexió és una democràcia, es pregunta si té sentit plantejar el conflicte autoritat-llibertat de l'individu en un govern que representa el poble, davant de qui ha, de fet, de respondre de la seva acció política. En aquest sentit, Mill entén que la llibertat d'opinió -com a primera expressió de la llibertat civil- no està assegurada pel fet que el govern representi una part del poble, la majoria. Es pot donar el cas que la majoria del poble intenti oprimir una minoria, i considera que la tirania de la majoria no és menys terrible que altres.

No és, per tant, superflu per a Mill analitzar i defensar la llibertat d'opinió i expressió en un govern democràtic, i segueix tenint sentit l'exigència de limitar el poder a un govern electe i suposadament responsable. La tirania de la majoria no s'exerceix solament mitjançant les accions del govern, sinó també, de forma més difusa i per a ell més terrible, a través de la pròpia societat. Per això no és suficient la protecció contra les autoritats, sinó que també es fa necessària certa protecció contra l'opinió pública, posant barreres legals a l'impuls de la societat a imposar les seves idees i pràctiques que tendeixen a reprimir la individualitat.

Cal definir i defensar el límit de la intromissió de l'opinió pública en l'individu, per al bon funcionament de la societat i per evitar així el despotisme polític.

El propòsit, doncs, de la seva obra "sobre la llibertat" és formular el principi que reguli les relacions entre la societat i l'individu per tal d'evitar el despotisme sobre els individus i minories.

Només està justificada la limitació de la llibertat individual quan "calgui protegir al gènere humà" i calgui evitar que es perjudiqui els altres. Mai, creu Mill, perquè es pensi que serveix per al propi bé de l'individu, ja que aquest és sobirà.

La llibertat de pensar i d'expressió és útil, ja que contribueix a la felicitat d'una societat pels avenços, tant espirituals com materials, que produeix.

Un cop analitzats els avantatges de l'ús de la llibertat d'opinió, analitza si serveixen les mateixes raons per a la llibertat d'acció. Creu que és evident que les accions no poden ser tan lliures com els pensaments, el seu camp de llibertat es troba una mica més restringit. En relació a la llibertat d'opinió i expressió, el límit s'estableix en relació a l'expressió d'aquelles idees que incitin a una acció que perjudiqui d'altres. En relació a la llibertat d'acció, el límit es troba en aquelles accions que causin dany a altres persones. Si l'acció no provoca un perjudici a altres i l'individu actua pel que fa a si mateix, cal defensar la llibertat d'acció. A l'individu li correspon la part de la vida en la qual ell és el principal interessat -a això s'ha denominat *principi de llibertat individual*. A la societat li correspon aquella part en què ella mateixa és la principal interessada - principi de llibertat en les circumstàncies específiques del cas.

En el que no afecta els altres és preferible que s'imposi la individualitat. De la mateixa manera que és més desitjable la pluralitat d'opinions, també ho és la de formes de vida.

Si un dels principis del benestar és la individualitat, el desenvolupament d'aquesta és també un principi d'utilitat i de progrés. La fi de l'home és el cultiu superior i proporcionat de les seves pròpies facultats, de manera que l'home mateix aconsegueixi de forma completa i coherent el desenvolupament de les seves diverses potencialitats. En aquest sentit, Mill distingeix dos tipus de persones:

- Les que tenen un caràcter que entra dins de la normalitat, ja que segueixen els costums rebuts, de manera que només necessiten capacitat d'imitació.
- Les que tenen un caràcter excepcional, que juguen un paper més decisiu en el progrés i el benestar. Són aquelles que adopten un pla per a si mateixos, per la qual cosa han d'emprar totes les seves facultats de manera que el primer que perfeccionin sigui a si mateixes. Són persones amb impulsos propis, cosa que no és negatiu, perquè els més forts són l'energia que pot donar origen

a sentiments forts cultivats -com els sentiments d'unió amb els altres. Un caràcter enèrgic equival a una naturalesa forta.

Per a Mill, el risc més gran que corre l'home del seu temps és deixar-se engolir per la massa: a base de seguir els gustos dominants s'acaba per negar la pròpia naturalesa, per no tenir res propi. L'ideal és el cultiu del que és propi de cadascú -no la uniformitat de la massa- dins dels límits sempre imposats pel bé dels altres.

Es fa necessari permetre el desenvolupament de les natures individuals, permetre diferents maneres de viure i lluitar contra el despotisme que aniquila tota forma d'individualitat. A més, els homes forts que desenvolupen la seva pròpia naturalesa són útils a aquells que no necessiten aquesta llibertat per a si mateixos, ja que poden aprendre de les naturaleses que desenvolupen les seves pròpies potències, arribar a orientar-se de forma més clara i accedir a nous gustos i sentits de la vida humana. Aquestes naturaleses excèntriques serveixen de model per millorar els hàbits establerts, són d'alguna manera el patró de virtut.

Quan tot es dispersa en la massa i exerceixen el seu domini tant l'opinió pública com la mediocritat col·lectiva, és necessària la gent excepcional, excèntrica, per doblegar aquesta tirania. Així, per a la consecució de la felicitat, com que hi ha diferències entre els membres de la societat, es fa necessari establir diverses maneres de vida que s'adaptin a la sensibilitat de cadascú.

Mill considera que, encara que la societat no estigui fundada en un contracte, tot el qui percep la protecció de la societat deu una compensació per aquest benefici. El fet de viure en societat fa necessari que cadascú s'obligui a observar una certa línia de conducta envers els altres. Aquesta ha de consistir en:

- 1, - No perjudicar certs interessos d'altres, que per llei o per acord tàcit s'han de considerar com a drets.
- 2, - Assumir cadascú la seva part de responsabilitat per defensar la societat o els seus membres de qualsevol dany -assumint sacrificis i treballs.

La societat imposa a l'individu aquestes condicions, sense les quals no seria possible la vida social. Però l'individu pot actuar perjudicant el seu benestar sense arribar a violar cap dels drets legals constituïts. Aquesta conducta pot ser reprovada per l'opinió pública, però no legalment, ja que quan la conducta d'un individu no afecta els interessos d'altres necessàriament, hi ha perfecta llibertat, legal i social, per executar l'acció i afrontar les conseqüències. No és una doctrina egoista, perquè té en compte el bé aliè, que esdevé potser l'únic límit de la llibertat individual. La individualitat té el seu propi camp d'acció pel que fa

a l'interès i el bé de si mateix. En canvi, quan ens referim a la conducta d'uns individus respecte d'altres és necessari contemplar les regles generals. Però pel que fa pròpiament a cada persona, té dret a exercir lliurement la seva espontaneïtat, encara que s'equivoqui. Pitjor seria, creu Mill, la submissió als altres.

El que insisteix a defensar és que quan la conducta de l'individu afecta el seu propi bé, només està subjecte als judicis desfavorables dels altres, mentre que els actes d'un individu perjudicials per als altres requereixen una altra consideració. Els deures envers nosaltres mateixos no són socialment obligatoris, llevat que les circumstàncies els facin al mateix temps deures envers els altres. Mill constata que hi ha qui no admet que hi pugui haver conductes individuals que no afectin els altres, però matisa que quan una conducta implica un perjudici o risc definit per a la resta, el cas passa del camp de la llibertat al de la moral i la llei. Ara bé, Mill evidencia que la societat ha tingut el poder absolut sobre els individus durant tota la primera part de la seva existència, ha tingut tot el període de la infància i la minoria d'edat per tractar de fer-los capaços d'una conducta racional en la vida. Si la societat permet que un nombre considerable dels seus membres creixin com si fossin nens incapaços d'obrar racionalment és a si mateixa que ha de condemnar per les conseqüències. El principal argument contra la intervenció de l'opinió pública en la conducta purament personal és que s'equivoca. En qüestions de moralitat social, l'opinió pública, encara que freqüentment equivocada, té més possibilitats d'encertar, perquè opina sobre els seus propis interessos i com els afectaria una conducta, però l'opinió de la majoria imposada com a llei sobre la minoria en qüestions de conducta personal té les mateixes probabilitats d'errar que d'encertar, ja que en aquest cas l'opinió pública significa l'opinió d'uns quants respecte al que és bo o dolent per a altres, i ni tan sols això, perquè l'opinió pública passa sense adonar-se a considerar la seva pròpia preferència. Hi ha una propensió humana a estendre els límits de la policia moral fins a xocar amb les llibertats legítimes de l'individu.

En conclusió.... L'utilitarisme de Bentham era un **utilitarisme dels actes**, mentre que la felicitat produïda es mesura en relació a una acció concreta, mediatitzada pel context particular i vinculant excessivament la felicitat a la producció de béns materials, potser per la seva perspectiva més immediatista. L'humanisme de Mill, en canvi, reconverteix l'utilitarisme dels actes en **un utilitarisme de la regla**, ja que la seva voluntat de buscar principis universalitzables que superin les insuficiències i contradiccions d'un utilitarisme rígid el porta a considerar que la utilitat s'ha d'aplicar a regles que contribueixin a produir la major felicitat, i els actes s'han d'ajustar a aquestes regles. Això ha provocat que alguns interpretin l'imperatiu kantian en termes d'un utilitarisme de les regles. D'alguna manera, en

Mill es troben ressonàncies kantianes per la seva obstinació a defensar la dignitat de l'individu com a criteri últim d'utilitat de les regles. Només aquelles regles que contribueixin a produir la major felicitat -i aquesta és per a Mill el desenvolupament ple de l'individu en el seu aspecte material i, prioritàriament, en el seu aspecte espiritual- poden ser principis orientadors de la conducta. Un exemple senzill de la diferència entre una i altra concepció de l'utilitarisme el trobem en la crítica que John Stuart Mill fa al seu pare en relació al vot femení. James Mill considerava que el vot de les dones no era rellevant, ja que aquestes tendrien a votar el mateix que els seus marits, de manera que l'única conseqüència directa seria augmentar i complicar la gestió dels resultats electorals sense variar per res el resultat. Donar vot a les dones, per tant, era un acte que no augmentava la felicitat de ningú. No obstant això, John Stuart Mill entenia que encara que el raonament adduït pel seu pare era correcte, es passava per alt la dignitat de la dona com a ésser humà i es conculcava per tant una regla imprescindible per a la felicitat. Veiem com l'utilitarisme de John Stuart Mill prioritza per tant l'aplicació de regles que de forma general contribueixin a la felicitat, per sobre de les conseqüències immediates de l'acció concreta.

El principi d'utilitat exigeix la recerca de la major felicitat, però això és perfectament compatible amb el reconeixement que determinats tipus de plaers són més desitjables- i de més valor- que altres. El valor d'un plaer no es redueix al seu aspecte quantitatiu immediat, sinó que cal reconèixer diferències intrínseques de qualitat entre els plaers. En aquest context, s'entén que la defensa de la llibertat com un valor imprescindible per a la felicitat -com a cultiu i desenvolupament de les potencialitats pròpies- sigui perfectament compatible amb el seu utilitarisme, ja que sense llibertat no hi ha possibilitat de dignitat.

ACTIVITATS

Comentaris de Text

A, -«La felicitat que constitueix el criteri utilitarista del que és correcte en una conducta no és la pròpia felicitat de l'agent, sinó la de tots els afectats. Entre la felicitat de l'agent i la dels altres, l'utilitarista obliga aquell a ser tan estrictament imparcial com un espectador desinteressat i benèvol»

John Stuart Mill (1806-1873), L' utilitarisme

- 1.- Expliqueu breument —al voltant de 40-80 paraules— les idees principals del text i com hi apareixen relacionades.
2. Què vol dir, en el text, «ser tan estrictament imparcial com un espectador desinteressat i benèvol»? (Tingueu en compte els aspectes del pensament de Mill que siguin pertinents, encara que no apareguin explícitament en aquest text.)
3. Compareu el concepte de felicitat de Mill amb el concepte de felicitat d'algun altre filòsof.
4. Esteu d'acord amb la tesi de Mill segons la qual és més important la felicitat de molts que la d'un sol? Raoneu la resposta.

B,- "Els actes d'un individu poden resultar nocius als altres o fer cas omís de la deguda consideració que es mereix llur benestar, sense necessitat d'arribar a violar algun dels seus drets constituïts. En aquest cas l'ofensor pot ser punit justament per l'opinió, però no per la llei. Tan bon punt com un aspecte del comportament d'una persona afecta d'una manera perjudicial els interessos d'altri, la societat hi té jurisdicció i esdevé objecte de discussió la qüestió de si la intervenció de la societat és favorable o desfavorable al bé comú. Però no treu cap a res plantejar aquesta qüestió quan la conducta d'una persona afecta només els seus propis interessos o no té necessitat d'afectar els interessos dels altres si no ho volen (partint del supòsit que totes les persones afectades són majors d'edat i tenen un grau normal d'enteniment). En tots aquests casos, l'individu hauria de gaudir d'una llibertat perfecta, tant jurídica com social, per acomplir l'acte que vulgui i atènyer-se a les conseqüències."

J.S. MILL, Sobre la Llibertat IV

- 1.- Exposeu breument -amb paraules vostres i sense comentaris personals- les idees principals del text i com hi apareixen relacionades.
- 2,-. Compara el concepte de llibertat de Mill amb algun altre concepte de llibertat.
- 3,- Quina penses que ha de ser la relació entre vicis privats i virtuts públiques?

TEMES A DESENVOLUPAR

- Compara la concepció de la moral de Plató i la de Mill
- Compara el concepte de savi grec amb l'home virtuós de Mill

WEBS RECOMANADES

<http://www.alcoberro.info/pdf/mill11.pdf>

conferència transcrita sobre el pensament de Mill

<http://www.alcoberro.info/index.htm>

Aquesta pàgina, que ja està esmentada a la webgrafia general, és especialment interessant en el cas de Mill

11,- NIETZSCHE (1844-1900)

S'educa en un ambient pietós i femení, fet que marca la seva personalitat i el seu caràcter. Estudia filologia clàssica per l'admiració que la cultura grega li causava. És un filòsof asistemàtic, i molt dels seus escrits són aforismes. Se'l vincula sovint amb un corrent filosòfic anomenat **vitalisme**, els seguidors del qual exalten el valor de la vida en si mateixa i rebutgen l'omnipotència de la raó. És un dels crítics més radicals de la cultura occidental, juntament amb Marx i Freud, i és per això que se'ls coneix com els **filòsofs de la sospita**. En la seva anàlisi de la cultura evidencia que la raó emmascara la realitat i es proposa desvetllar-ne els enganys implícits. Així, la filosofia de Nietzsche s'inicia amb una anàlisi de la filosofia grega, a partir de la qual realitza la crítica a la cultura occidental des de les seves arrels socràtiques.

La seva primera obra, després de tres edicions amb les correccions corresponents, pren el títol definitiu de *L'origen de la tragèdia o Grècia i el pessimisme* (1866). Nietzsche hi fa una anàlisi de la cultura grega anterior a Sòcrates. Creu que en aquell moment els grecs són conscients de l'aspecte terrible, inexplicable i perillós de la vida, però no s'entreguen al pessimisme ni es giren d'esquena a la vida. Davant aquest aspecte dramàtic de la vida, els grecs

la transformaven per mitjà de l'estètica. Això ho feien a partir de dues actituds bàsiques que dominaven el món grec i que Nietzsche identifica com a l'Apol·lini i el Dionisiac.

L'actitud apol·línia està representada per Apol·lo, déu de la llum, de la raó, dels límits i l'ordre. Davant els aspectes desagradables de la vida, el que feien era recobrir-la amb un vel estètic d'harmonia, ordre i perfecció: un IDEAL de bellesa. Aquesta manifestació artística d'actitud apol·línia és la que trobem a l'escultura i a la mitologia d'Homer i Hesíode.

L'actitud dionisiaca està representada per Dionís, símbol de la vida que ignora els límits, és instint, impuls i passió. Davant els aspectes terribles de la vida, l'actitud dionisiaca afirma triomfalment la vida amb tot el seu horror. Aquesta afirmació és catàrtica, l'expressió de no tenir por a la vida, i la seva manifestació artística és la tragèdia i la música. Transforma la vida en un fenomen estètic, l'exhibeix i, per tant, l'afirma.

APOL·LO i DIONÍS: UN ESQUEMA

El desenvolupament sencer de l'art, diu Nietzsche a **EL NAIXEMENT DE LA TRAGÈDIA**, està vinculat a l'Apol·lini i el Dionisiac. Ambdues tendències s'uneixen en la tragèdia grega. Aquest esquema pretén explicar la relació entre aquests dos models diferents de divinitats (tan contradictoris com complementaris) que construeixen l'originalitat dels grecs.

Elements de comparació	APOL·LO	DIONÍS
1 El Déu	Déu aeri, propi de senyors, savi, viu a Delfos i anuncia el futur mitjançant els seus oracles, sovint terribles. Símbol solar.	Déu terrestre, de fecunditat, propi de dones i esclaus, astut, el déu del vi, de la vinya, del teatre, viu errant. Símbol hivernal i ctònic.
2 La Figura	Pertany al grup dels Déus Olímpics.	És un Tità, figura del brutal, del terror.
3 L'Art	Privilegia la poesia èpica, la música calmada i les arts plàstiques: la part més clàssica i canònica de l'art.	Privilegia la música sorollosa, la dansa, les arts extàtiques, la part més brutal i expressionista de l'art.
4 La Modalitat	El somni, la bella aparença: la claredat solar. Anomenat 'Febus', brillant.	La borratxera, l'excés: el costat infernal, la vegetació arborescent. Anomenat: Bacus.
5 El Caràcter	Ordre, calma, mesura. Seriositat vital.	Desordre, dissonància, desmesura. Ironia vital.
6 El Principi	Individuació, seny, vida en sentit racional (<i>bíos</i>).	Absorció de la vida, rauxa, vida en sentit biològic (<i>zoé</i>).
7 La Funció	Dissimular que la vida és terrible, donar-li una bella aparença per fer-la suportable.	Permetre entreveure l'ésser més profund de les coses, fet de patiment, de contradicció i de crueltat.

<http://www.alcoberro.info/planes/nietzsche0.htm>

La suprema realització de la cultura grega radicava en la combinació dels dos elements que conformen la vida: l'apol·lini i el dionisiac; fins que arriba el racionalisme de Sòcrates i elimina l'element dionisiac de la vida. Ambdós

aspectes són necessaris, ja que la cultura autèntica consisteix en la fusió de les forces de la vida –el dionisiac- i l'amor a la forma i la bellesa –l'apol·lini.

Nietzsche considera que presentar Grècia com a prototip de l'element apol·lini – la racionalitat- és ignorar la veritable vitalitat. La racionalitat deriva de la vida, és un dels seus aspectes, no el pla en què es desplega la racionalitat. El que és valuós és la vida, i no podem negar-la. Nietzsche aposta per la voluntat de viure –entesa com a voluntat de poder, autoafirmació, autodomini, domini de l'altre.

La vida és el pla a partir del qual tot té sentit, i per tant la voluntat de viure, de domini d'allò altre per tal d'autoafirmar-se.

La vida es presenta així nua, com el conflicte continu de voluntats, d'interessos, com el desenvolupament dialèctic de la voluntat de poder, el principi explicatiu de la vida –no la racionalitat, que no és més que una forma d'expressió d'aquesta. Podem observar aquí que l'admiració que Nietzsche sentia per Heràclit té certes ressonàncies en el seu pensament.

A partir de l'anàlisi de l'origen, d'una genealogia de la cultura, Nietzsche afirma que la cultura occidental s'origina, es fonamenta en aquesta escissió entre l'element apol·lini i el dionisiac, que s'inicia amb Sòcrates i Plató; però el veritable responsable, segons Nietzsche, és Plató, ja que aquest desenvolupa aquesta escissió fins al dogmatisme, imposant-lo com *la veritat*. A partir de l'error platònic, la cultura occidental ha viscut immersa en la negació de la veritable realitat. Nietzsche desplega la seva crítica de la cultura occidental en el que considera els tres aspectes bàsics: la moral, la metafísica i la ciència.

a.- CRÍTICA A LA MORAL OCCIDENTAL

La crítica pel seu estat de “contranaturalesa”, en tant que s'oposa a la vida perquè estableix lleis, decàlegs en contra dels instints vitals, condemnant-los. Considera que la base d'aquesta moral és el platonisme ja que, en instaurar el món de les idees, crea el més enllà dels cristians. Així, **el platonisme esdevé la metafísica de la moral cristiana que justifica en Déu el judici negatiu envers la vida** –“La vida s'acaba on comença el regne de Déu”. La seva crítica és, per això, una genealogia de la moral platonicocristiana, per tal de rastrejar-ne l'origen.

Llegeix el fragment següent amb atenció. És, de fet, un resum del que Nietzsche explica, i és clau per a la comprensió de la seva genealogia de la moral:

Se inicia acusando a los psicólogos ingleses –entre los q podríamos encontrar a Hume- que han querido explicar el origen de nuestras ideas morales de no tener perspectiva histórica –de no hacer de hecho genealogía- y de sacrificar cualquier deseo humano de verdad. Estos

psicólogos ponen en el origen de la moralidad las acciones no egoístas de los hombres que son denominadas buenas por los que de ellas se benefician. Es decir, que la denominación moral de “bueno” no procedería originariamente de los que han decidido las acciones sino de los que reciben algún provecho. Posteriormente, según ellos, se olvidaría este origen y aquellas acciones fueron tratadas como si fueran buenas en sí mismas. De esta manera se intentaría no reconocer la parte más vergonzosa del ser humano, aquella unida al propio provecho y a la costumbre sin más trascendencia. Pero para Nietzsche dispuesto a desvelar las raíces menos “inocentes” este no es el origen. Para ello recorre a la etimología. Bueno, así se ve en los textos primitivos griegos, era el nombre que los nobles y poderosos, los que tenían una posición superior, se daban a sí mismos y a sus acciones. Por el contrario, malo, es lo plebeyo, bajo y propio de los dominados. La primitiva creación de valores morales, parte de una posición de autoafirmación de los hombres superiores y no de ninguna acción desinteresada. Incluso podría decirse que se trata de la concesión del derecho de crear valores, y no de nada que tenga que ver con el provecho. Para Nietzsche encontramos así que la capacidad, el poder de dar nombres es una manifestación del poder de los que dominan, como una imposición de sus metáforas.

La teoría expuesta por los psicólogos ingleses no tiene mucho sentido porque ¿qué explica que se olvide que en el origen de los valores estaba el principio de utilidad? La utilidad es algo cotidiano y está presente en nuestras vidas. El estudio etimológico indica por su parte que “bueno” proviene de noble y distinguido como aquello que se considera psíquicamente noble. Esta teoría moral que quiere privilegiar lo que es útil forma parte del prejuicio democrático y del plebeyismo inglés. Y lo que realmente se olvida es que el noble se considera a sí mismo como alguien de categoría superior política y psíquicamente.

En la historia de los pueblos constatamos que la casta sacerdotal acaba ocupando un lugar preeminente y aparece una nueva contraposición entre “puro-impuro” de un lado y “bueno-malo” de otra. Si inicialmente puro está vinculado al que se asea y se abstiene de ciertas comidas, el primer par de contrarios se fue contraponiendo, relacionando por tanto como términos de connotación moral, al segundo par. Los sacerdotes comenzaron a oponer un nuevo valor de pureza en las dietas y la continencia sexual amparado en el rechazo de la espontaneidad de los sentidos de los primitivos nobles. Con esta nueva forma de valorar tenemos el origen del nihilismo o de la voluntad de saciarse de la nada. Ante el vigor vital de la aristocracia, los sacerdotes extienden su poder basado en el odio y el resentimiento nacidos de su impotencia. Se trata de un acto de venganza de lo espiritual consisten en transmutar, en invertir los valores primitivos de la nobleza de forma que ahora quien es bueno no es el noble feliz y despreocupado, sino el desgraciado, el débil, el humilde. Como consecuencia de esta inversión el noble antes bueno ahora deviene perverso. Los judíos, pueblo sacerdotal, iniciaron la rebelión de los esclavos que condujo a la moral de valores cristianos.

La rebelión de los esclavos, da sus frutos a partir del momento en que el resentimiento deviene creador y genera nuevos valores. Los nuevos valores cristianos consisten en una negación de

todo lo que les es extraño y externo. Su principio no es la acción, sino la reacción. Si bien el nuevo ideal de felicidad es la narcosis –estado de anestesia–, hay que reconocer que esta moral reactiva que tilda de perverso todo lo que no puede ser o poseer, desarrolla una notable inteligencia y sabe esperar, tal como corresponde al espíritu de venganza. Aquel que fue humilde tiene motivos para sentir temor por eso intenta con su ingenio liberarse de su condición de descastado. La fuerza de la debilidad actúa reactivamente y crea un universo fantasmagórico en que consisten sus ideales y esperanzas.

Nietzsche afirma que la moral occidental –platonicocristiana– s'origina com a fruit del conflicte de dos tipus primaris de moral:

La moral dels senyors o aristòcrates: el que és Bo en el seu sentit originari està identificat amb el més elevat, el més noble, la fortalesa, l'energia, i el que és Dolent amb el més baix, plebeu, feble, miserable. Així, considera que l'origen del concepte de bo està vinculat a l'estament més elevat i a les capacitats que li pertocquen. D'altra banda, el que és dolent es vincula a l'estament oposat com a reflex de la feblesa, la impotència.

La moral dels esclaus o dels serfs: el que és Bo s'identifica amb l'home submís, feble, pobre, malalt... Els esclaus o serfs, per enveja i **ressentiment**, intenten dominar el fort, prenent com a absoluts els valors del ramat, imposant els seus valors als senyors mitjançant una **rebel·lió moral**. Aquesta consisteix en una **transmutació dels valors** que inverteix el sentit originari del que és bo i genera la vergonya dels senyors.

La genealogia de la moral que pretén realitzar Nietzsche és de fet una arqueologia, una recerca de les runes sobre les quals s'ha edificat la moral cristiana: el ressentiment. Així, vol desvetllar la falsa consciència sobre la qual s'ha erigit la veritat moral. Ressentiment que porta els esclaus a intensificar la seva voluntat de domini –de poder– sobre els senyors.

Ara bé, segons Nietzsche, l'home és relativament voluntat de poder. En tant que està mogut per la inclinació i el desig, viu amb l'expectativa de satisfacció del que desitja. És per tant esclau del seu desig, de la seva esperança, motiu que el porta a creure en Déu i a cercar el seu reconeixement, el seu valor, en quelcom transcendent mitjançant la submissió a una moral.

Desvetllat l'origen de la veritat moral del cristianisme, Nietzsche constata que el destí dels pobles d'occident és el nihilisme, fruit de les seves contradiccions internes. Nihilisme és el no-res, el buit, el sense sentit, l'absència de tot valor. Així, la moral cristiana justificada en Déu no és més que l'expressió de la

voluntat de poder dels febles. Desemascarat el seu origen, perd la seva validesa absoluta i el seu fonament: Déu mor. **La mort de Déu** és l'esdeveniment més important de la cultura occidental. **La funció que Déu acomplia era la d'aterrorir l'home, reduir les seves possibilitats, i per això no resta altra opció que matar-lo.**

L'elecció entre teisme i ateisme és una qüestió de supervivència, no de l'home – que mor amb Déu- sinó de la superació de l'home: el superhome, aquell capaç de viure sense Déu.

El nihilisme com a negació del tots els valors té tres moments diferenciats que Nietzsche clarifica de la següent manera:

«El **nihilismo**, en cuanto **estado psicológico** tendrá que sobrevenir, **en primer lugar**, cuando hayamos buscado en todo acontecer un “sentido” que no se encuentra en él: con lo que el que busca termina por desanimarse. El nihilismo es entonces el volverse consciente del prolongado **despilfarro** de fuerza, el tormento del «en vano», la inseguridad, la falta de oportunidad de recuperarse de algún modo, de sosegar a propósito de algo, la vergüenza ante sí mismo, como si uno hubiera estado **engañándose** durante demasiado tiempo... Aquel sentido podría haber sido: el “cumplimiento” de un canon moral supremo en todo acontecer, el orden moral del mundo; o el aumento del amor y de la armonía en la relación entre los seres; o el acercamiento a un estado de felicidad universal; o incluso el dirigirse a un estado de nada universal, pues una meta es siempre un sentido. Lo común a todos estos tipos de representación es que se **alcanza** un algo por medio del proceso mismo: y entonces se comprende que con el devenir no se llega a **nada**, no se alcanza **nada**... O sea, la decepción acerca de un presunto **fin del devenir** como causa del nihilismo: ya sea respecto de un fin totalmente determinado, ya sea, de modo generalizado, la comprensión de la insuficiencia de todas las hipótesis finalistas hechas hasta el momento que se refieren a la totalidad del “desarrollo” (el hombre, **ya no** es colaborador, y mucho menos centro, del devenir).

El nihilismo, en cuanto estado psicológico, sobreviene, **en segundo lugar**, cuando en todo acontecer y bajo todo acontecer se ha puesto una **totalidad**, una **sistematización**, incluso una **organización**: de manera tal que el alma sedienta de admiración y reverencia se entrega al goce de la representación global de una forma suprema de dominio y administración (si se trata del alma de un lógico, basta ya con la absoluta consecuencia y la dialéctica real para reconciliar con el todo...). Una especie de unidad, algún tipo de “monismo” y como consecuencia de esa creencia, el hombre inmerso en el profundo sentimiento de conexión y dependencia de un todo que le es infinitamente superior, un **modus** de la divinidad...” el bien de lo universal exige la entrega del individuo”..., pero mirad bien, ¡no **hay** ningún universal de este tipo! En el fondo el hombre ha perdido la fe en su valor si por su intermedio no entra en acción un todo infinitamente valioso: es decir, ha concebido un todo así **para poder creer en su valor**.

El nihilismo en cuanto estado psicológico tiene aún una **tercera y última** forma. Dados estas dos **conocimientos**, el de que nada se alcanza con el devenir y el de que por debajo de todo devenir no impera ninguna gran unidad en la que el individuo pudiera sumergirse por entero

como en un elemento de supremo valor, queda aún la **escapatoria** de condenar como engaño todo este mundo del devenir e inventar un mundo que esté más allá de él como mundo **verdadero**. Pero apenas el hombre se da cuenta de que este mundo sólo se ha construido por razones psicológicas y de que no tiene ningún derecho a hacerlo, surge la última forma del nihilismo, que encierra en sí la **no creencia en un mundo metafísico**, que se prohíbe la creencia en un mundo **verdadero**. Desde esta posición se admite la realidad del devenir como realidad **única**, se prohíbe todo tipo de vías furtivas hacia mundos que estuvieran detrás y hacia falsas divinidades, pero **no se soporta este mundo que ya no se quiere negar...**

¿Qué ha ocurrido en el fondo? Al comprenderse que no es lícito interpretar el carácter total de la existencia ni con el concepto de "**fin**", ni con el concepto de "**unidad**", ni con el concepto de "**verdad**", se ha llegado al sentimiento de la **carencia de valor**. Con ello no se ha llegado a nada, no se ha alcanzado nada; en la multiplicidad del acontecer falta la unidad que la abarque: el carácter de la existencia no es "**verdadero**", es **falso...**, simplemente no se tiene ya ninguna razón para insistir en un mundo **verdadero**... En resumen: las categorías "**fin**", "**unidad**", "**ser**", con las que hemos introducido un valor en el mundo, han sido nuevamente **retiradas** por nosotros -y el mundo aparece ahora **carente de valor...**»

Nietzsche, La voluntad de poder

Per tal d'apropar-nos de forma comprensible al concepte de nihilisme nietzscheà, seguirem en part les explicacions que Heidegger ens proporciona en els seus estudis sobre el pensament del filòsof.

En el text anterior Nietzsche parla de tres condicions sota les quals es produeix el nihilisme, amb la intenció de clarificar com es forma i què és. **En primer lloc**, i diríem que com a tret essencial, és **un procés de desvalorització dels valors suprems vàlids fins aleshores**. Aquesta desvalorització provoca que tot allò que es fonamenta en ells perdi també el seu valor. D'aquesta manera el nihilisme es mostra com el **sentiment de manca de valor de tot**, com un estat psicològic que tan sols pot sorgir amb la condició prèvia que l'home hagi cercat un sentit a tot el que s'esdevé, un fi, una meta. Ara bé, el no-res també és un fi, ja que la voluntat en necessita un, un objecte que li permeti ser. Per això prefereix el no-res que el no voler, perquè allò que fa retrocedir la voluntat és el no voler, no pas el no-res. L'objecte de la voluntat, és a dir, el sentit, el fi o la meta és el que possibilita que la voluntat sigui. Aquests fins, però, mai han estat assolits: tot esforç, tota acció, tot procés arriba al no-res, en el sentit que no és possible una realització plena d'aquells fins. **Així, les expectatives resulten decebudes. El valor suprem, el fi, es desvaloritza. La caducitat dels valors suprems penetra en la consciència, i aquesta nova consciència altera la relació amb el món.**

En segon lloc, la nova consciència intenta donar unitat a tot, sistematitzar-ho, organitzar-ho tot respecte d'una unitat, la qual cosa li permet a l'home

integrar-se ell mateix en aquest ordre i creure en el seu propi valor. Es tracta ara de l'autoafirmació de l'home. Per això ha de posar un valor suprem que unifiqui el món com un tot. Però si s'esvaeix la creença en una unitat; si l'actuar, l'esdevenir apareixen no només sense sentit ni meta, sinó un engany, per tal de salvar el valor propi de l'home cal recórrer a un món veritable en el qual es conservi el que és permanent, que no estigui afectat per cap canvi, per cap mancança, per cap decepció. La valoració d'aquest món verdader, el suprasensible, es produeix a costa de la desvalorització del món d'aquí.

En tercer lloc, i com a conseqüència d'aquest món verdader, sorgeix la tercera forma de nihilisme quan l'home s'adona que el món verdader només ha estat construït per necessitats psicològiques. L'home ja no té només el sentiment de mancança de valor i de meta de l'esdevenir. **El nihilisme es converteix ara en incredulitat en la metafísica, obrint-se pas un nou estadi del nihilisme, en el qual el món de l'esdevenir és l'única realitat.**

Aquest darrer estadi intermedi considera que el món canviant ja no pot ser negat com a real i que l'únic que és real està buit de valor, de sentit, motiu que fa difícil suportar-lo.

Aquestes tres formes de nihilisme mantenen entre si una relació interna i constitueixen un moviment peculiar, una història –podríem dir que no són estrictament moments històrics, però sembla que Nietzsche pensava en aquests termes.

La primera caracterització del nihilisme és la desvalorització dels valors suprems. Aquest no es pas el final, sinó que marca una actitud diferent en tant que reconeixement que som nosaltres qui introduïm els valors i els retirem. El nihilisme és així una destitució dels valors realitzada per nosaltres, que decidim sobre la seva posició, i sorgeix per la necessitat de donar al món un sentit que no el degradi. Cal que s'origini un món que faci possible que l'home desplegui la seva essència a partir de la pròpia plenitud de valor. Per això cal una transició, en la qual el món aparegui sense sentit i tot i així exigeixi un nou valor. **Només des de la consciència d'aquest estadi intermedi sorgeix la necessitat de superar-lo.**

Nihilisme no és tan sols el procés de desvalorització dels valors suprems, ni tampoc la retirada d'**aquells** valors. Nihilisme és també la introducció **d'aquells** valors en el món. **La desvalorització no acaba amb una progressiva pèrdua dels valors, el nihilisme arriba a la seva culminació en la retirada activa dels valors,**

en la seva eliminació activa. Nietzsche vol fer palesa aquesta riquesa essencial interna del nihilisme.

Així, sintetitzant el fragment inicial de Nietzsche, diríem que:

....El nihilisme ha de produir-se com un estat psicològic.

....El nihilisme com a estat psicològic es produeix, al·ludint al segon estadi.

.....El nihilisme troba la seva essència plena en el món suprasensible, fent referència a Plató i a tota la metafísica posterior –el platonisme. Així, el cristianisme no és més que platonisme per al poble.

El nihilisme és així la història d'una època, el mode en què estem i ens movem en el món. Al tenir consciència que el món està necessitat de nous valors –estadi intermedi- **transformen** el mode en què els valors són valors, la seva essència: la **transvaloració dels valors** s'ha de donar des d'un estadi de consciència màxim. Només així podem parlar del **nihilisme clàssic**: la consciència es torna la força motriu de tota acció. L'essència dels valors està fonamentada en formes de domini. **Els valors estan referits a la voluntat de poder, en són dependents, en tant que la voluntat és l'autèntica essència del poder.**

En resum, el nihilisme és la història de la desvalorització dels valors suprems com a transició a la transvaloració de tots els valors, que consisteix a descobrir el principi regulador: la voluntat de poder.

El nihilisme no és la causa de la decadència occidental, sinó la seva lògica interna, la legalitat de l'esdevenir que porta més enllà de la simple decadència i assenyalava un nou horitzó. Per això diferencia dues actituds nihilistes: la passiva o negativa que es contenta amb el fet que no hi ha veritat en si, no hi ha veritat en absolut i provoca el retrocés del poder; el nihilisme actiu, signe del creixement del poder que reconeix la veritat com una forma de la voluntat de poder. Així, **el nihilisme extrem, en tant que actiu, es transforma en clàssic.**

Reconegudes les condicions per les quals occident s'aboca al nihilisme, s'obre la possibilitat de superar-lo envers un nou horitzó: la **transvaloració**, és a dir la superació de tots els valors, situar-se més enllà del bé i del mal, superant l'home i donant lloc al superhome. Aquest és tan sols voluntat de poder, expressió nítida i pura del domini, del voler, no del desig, que com a inclinació esclavitza. La voluntat de poder és voler, és cega, no té objecte, ni inclinació. Voler és poder, és realitzar el possible. És l'única lògica de la voluntat de poder, quan aquesta ha transcendit la moral i s'ha situat més enllà del bé i del mal. ***La voluntat de poder, en la seva expressió més clara, és pròpia del superhome,***

aquell capaç d'assumir la mort de Déu, d'acceptar el nihilisme, el buit, com un pas necessari per a la superació de l'home, per a la conquesta de la pròpia autonomia: l'autoafirmació, el sí a la vida, en l'instant present, sense expectatives. La fortalesa de viure eternament en el present, en l'instant per tota l'eternitat, de voler que allò que ha succeït retorni un cop i un altre per tota l'eternitat. Una vida que vol ***l'etern retorn*** de l'esdevingut, quelcom que pròpiament no pot ser volgut per l'home. **És l'expressió d'un sí incondicional a la vida, a la pròpia existència, és el major símptoma de superació de l'humà.**

Nietzsche nega cap tipus de creença en cap altra vida, ni en el sentit del progrés moral de l'home. El superhome no és un nou ideal moral, sinó el protagonista d'una nova època, **la transvaloració. La superació de l'horitzó, del futur com a valor, l'època del gran sí, de l'acceptació de la vida en la seva integritat, de l'època en què ja no hi ha ni bé ni mal.**

B,- CRÍTICA A LA METAFÍSICA OCCIDENTAL

La Metafísica tradicional es fonamenta en l'error de creure que les coses de valor no deriven d'aquest món, sinó de Déu, creure que l'ésser és quelcom fix, immutable, que no es deixa veure pels sentits. S'estableix així la diferència entre aparença i realitat, a partir de la qual es realitza un judici negatiu sobre la vida – aquest seria el segon estadi del nihilisme del qual hem parlat-, donant més importància a les idees –racional- que als sentits.

Això suposa un menyspreu de la vida, i està relacionat amb la metafísica platònica i, per tant, amb la moral contranatural. Un exemple clar d'això el veu Nietzsche tant **en Plató com en Kant, que separen la realitat de l'aparença. Com a expressió de la voluntat de poder intenten racionalitzar el que és impossible, l'ésser com a esdevenir. Per això s'inventen ficcions com l'estabilitat de l'ésser, que ens permet designar-lo, referir-nos-hi.**

Des d'aquesta perspectiva ontològica, el coneixement opera com un instrument de poder, fruit de l'impuls dels éssers de dominar la realitat i posar-la al seu servei. L'objectiu del coneixement no és el saber, la veritat, sinó el control, el domini. Per tal d'assolir això, l'home substitueix les paraules, com a expressió d'una vivència original i individualitzada, per conceptes, eliminant les diferències a l'unificar la multiplicitat de les coses, que d'altra banda mai són idèntiques.

Així, per Nietzsche, la gènesi dels conceptes està provocada pel platonisme, i l'error està en el fet de confondre els conceptes amb la realitat, creient que

aquests reflecteixen necessàriament la realitat. Denuncia l'ús enganyós del llenguatge en la transmissió de la realitat.

Per a Nietzsche no hi ha veritat absoluta, és una invenció dels filòsofs insatisfets del món canviant. La veritat és un gènere d'error sense el qual els homes no poden viure, motiu pel qual creen ficcions que són útils. Aquest és doncs, al cap i a la fi, el criteri de veritat: el que és útil per a la vida. La veritat sempre amaga un interès, una perspectiva, des de la qual es diu quelcom. És la manifestació de la voluntat de poder, de la voluntat de sotmetre el món. Sempre manifesta el punt de vista des del qual es diu, i expressa, doncs, la relació del subjecte amb el món, no pas el món.

Així, donat el caràcter mòbil i dinàmic de la realitat, la vida és esdevenir, i la seva expressió lingüística més ajustada és la metàfora, perquè en ella s'inclou la diversitat i la diferència. La metàfora és la pantalla mitjançant la qual contemplem el món, sense confondre la màscara amb el rostre. La nova metafísica és conscient que la classificació dels fets revela sempre una perspectiva del subjecte, arbitrària.

Llegeix ara algunes indicacions per a la lectura del text de Nietzsche "Sobre veritat i mentida en sentit extramoral".

SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL....algunos "apuntes" para clarificar su contenido

La invención del conocimiento constituye el momento más arrogante de la historia de occidente. El intelecto humano, al servicio de su autoconservación -voluntad de poder expresada también en este ámbito de la vida-, se ha creado la ilusión de dominar el mundo y ha extendido su producto, el conocimiento, como la expresión adecuada de la realidad. Pero esta pretensión olvida algo fundamental sobre la naturaleza del lenguaje. Para que su presunto logro de dominar el mundo por su conocimiento adecuado fuera posible sería necesario que los enunciados pudieran ser un reflejo en palabras de la realidad y esto es lo que una consideración crítica del lenguaje no permite afirmar. Una palabra no es otra cosa que la reproducción articulada de un estímulo y ni tan solo podemos decir que el estímulo provenga de fuentes externas -resonancias de Hume- El lenguaje es una estructura compleja y arbitraria que no permite en absoluto entenderla como una fotografía de la realidad. ¿Cómo podríamos pretenderlo si consideramos la cantidad de lenguas existentes y las diferencias entre sí? Un lenguaje es un sistema clasificatorio y cada lengua ordena según unos principios determinados y diferentes. En ningún caso podemos pretender que la palabra nos dé "la cosa en sí" de un objeto, sino que tan solo designa una determinada relación de los humanos, de un grupo de humanos, con la realidad. Ciertamente no es lo mismo reflejar la realidad que manifestar la relación con ella. Esta relación se expresa mediante un proceso de metáforas: primero la estimulación nerviosa se metaforiza en imagen y después esta imagen deviene

sonido articulado por un segundo movimiento metafórico. Una metáfora es un recurso lingüístico para dar significado a un significante. El significado exacto de las palabras no existe, sino que está en dependencia de la articulación de otros significantes por lo que las palabras van adquiriendo nuevos significados y acumulándolos.

Después del origen metafórico de la palabra analiza el concepto en tanto que éste tiene pretensión de universalidad. La tarea socrática de la búsqueda de la verdad estaba centrada en la investigación, a partir del diálogo, del concepto adecuado válido universalmente y que constituye su verdad. Cuando pretendemos que la palabra no sea sólo la expresión metafórica de una vivencia, sino que queremos que sirva para múltiples situaciones y exprese la esencia, formamos los conceptos como entidades universales. Así el concepto implica la igualación de lo que es desigual si consideramos que toda vivencia que ha dado origen a la palabra es siempre individual y particular. Así para Nietzsche la verdad es un ejército de metáforas y metonimias, en resumen un ejército de antropomorfismos. Si el lenguaje no expresa la realidad sino nuestra relación con ella, entonces la verdad es un antropomorfismo, un dar forma humana a la realidad. Las metáforas del lenguaje, los conceptos establecidos como canónicos con el tiempo, y su uso prolongado y repetido, devienen elementos fijos. Esta es la gran ficción en que se basa la verdad y no es sino una ilusión en relación con la expresión de la realidad en sí misma. La verdad es ficción y por tanto una mentira de acuerdo con convenciones fijas.

El concepto es una pieza clave en la comprensión racional del mundo por su naturaleza abstracta, alejada de la originaria concreción de la expresión de la vivencia particular. Es por tanto a través de los conceptos abstractos que queremos reflejar el mundo objetivo y su orden. Esta es la pretensión de la ciencia que nos presenta un mundo ordenado a partir de leyes universales que nosotros conoceríamos. De hecho, la ciencia moderna, se expresa en lenguaje matemático que es el que le da su estructura y ordena en relaciones fijas y universales los conceptos abstractos. Para Nietzsche esta ilusión de objetividad y realismo es un olvido inconsciente del sujeto por parte del propio ser humano. Queremos olvidar nuestra capacidad creadora y artística que ha ido forjando las metáforas de las que ha ido surgiendo el lenguaje con que pretendemos reflejar la realidad. No puede haber armonía entre objeto y sujeto porque son dos esferas heterogéneas. El lenguaje es creación artística, un comportamiento estético, no una actividad mecánica. Las leyes de la naturaleza no son un reflejo de la realidad sino que constituyen un conjunto de relaciones entre ellas al cual el sujeto proporciona la forma numérica. Si la ciencia es por tanto también un producto de esta capacidad de metaforización y creación artística del hombre, del análisis del lenguaje nietzscheano se deriva una consecuencia clara: es necesario modificar la arrogancia inicial del hombre del conocimiento y su pretensión de haber llegado a la esencia de la realidad por la recuperación del espíritu creador sin garantía de objetividad, es decir sin ningún absoluto que haga de la verdad una propiedad de un enunciado porque refleja la realidad o nos da su esencia.

C,- CRÍTICA A LES CIÈNCIES POSITIVES

Crítica la matematització de la realitat, en tant que mitjançant aquesta no coneixem les coses. Establim relacions quantitatives anul·lant les diferències que existeixen entre elles, tendint a la igualació. En el fons el que critica és el mètode científic que es fonamenta en la metafísica tradicional -perquè s'inspira en la lògica, reductora de les diferències-, és a dir s'inspira en l'ontologia que tracta l'esdevenir del ser com si fos aparença.

El procés de matematització de la realitat es produeix des del moment en què, arbitràriament, prescindim de les qualitats de les coses, ja que el model matemàtic expressa l'estabilització formal de les relacions entre el món i l'home.

En resum, Nietzsche considera que la ciència no serveix per conèixer el món, perquè res diu sobre la vida, la passió, no explica l'home. Està al servei dels interessos de l'Estat. D'aquesta manera, no creu que el desenvolupament tecnològic es pugui considerar un progrés moral, sinó que és l'expressió clara de la voluntat de poder, en la qual no hi ha lloc per a l'exigència moral, ja que la lògica que la regula és la realització del possible, sense finalitat, cega.

Tot seguit teniu un fragment de Diego Sanchez Meca que estableix una relació clara entre la vivència del dolor i el nihilisme. Lectura imprescindible.

NIETZSCHE: LA EXPERIENCIA DIONISIÁCA DEL MUNDO

Diego Sánchez Meca

Ed. Tecnos. Año 2005

Fragmentos pg 232-244

LA OBSESIÓN MORBOSA CON EL DOLOR: ¿QUÉ ES LA COMPASIÓN?

El dolor y el placer desempeñan un papel fundamental en la configuración y consolidación de una determinada cultura. No como causa ni meta de la cultura, sino como el lenguaje figurado en el que se expresa el dinamismo de la voluntad de poder.

En su análisis de la cultura europea, Nietzsche ha visto en la debilidad de la voluntad el origen último de la aceptación e incorporación de las interpretaciones metafísicas y de las valoraciones morales con las que se ha impuesto una cultura que ha hecho del nihilismo el

trasfondo de sus condiciones de existencia. La moral cristiana, con su concepto de pecado y su idea de Dios, ha pretendido dar significado a un sufrimiento –sentido como intolerable- y ha falsificado y desnaturalizado los impulsos extendiendo la enfermedad y la decadencia. Mediante la violencia ha consolidado una concepción del mundo en la que el débil erige su debilidad en condición generalizada de vida y la convierte en norma, en juicio, en regla según la cual lo que el débil no puede soportar es insoportable en sí y, por tanto, es preciso rectificar la vida para que se adapte a las condiciones de su debilidad. La cultura europea se ha constituido así conforme a un “bien” y un “mal” absolutizados con los que se ha desplegado una determinada praxis moral selectiva. Esta moral europea es el verdadero instinto del rebaño, que desea únicamente el bienestar, la ausencia de peligros, la vida fácil. Sus dos doctrinas más cuidadosamente predicadas se titulan: “igualdad de derechos” y “compasión para todos los que sufren”.

Para diagnosticar con mayor exactitud el carácter de los conflictos internos que atormentan el alma de Europa, la primera exigencia que plantea Nietzsche es partir de la situación de gregarización y decadencia en la que dos mil años de práctica selectiva y configuradora de la moral ha obligado a los individuos a incorporar determinados instintos como condiciones generalizadas de existencia. Se trata de una presión que ha reducido finalmente al europeo moderno a la condición de esclavo. Y por referencia a este estado de esclavitud es como se debe examinar la cuestión espinosa de su actitud ante el dolor, hasta la enfermedad. Su mucho y escondido sufrimiento se subleva contra el gusto aristocrático, que parece negar el sufrimiento. O sea, cuando se dice que ante el sufrimiento la actitud básica del europeo moderno es la del esclavo lo que se quiere señalar, en primer lugar, es que no lo soporta, que al querer lo incondicional sólo puede verse a sí mismo bajo una tiranía. En segundo lugar, como animal de rebaño, su compasión expresa, entre otras posibles cosas, la sublevación contra el gusto aristocrático que menosprecia o, al menos, parece quitarle importancia al sufrimiento. Compasión, por tanto, equivale en él a la igualdad misma como sentimiento común de unión entre seres sufrientes todos por igual a causa de una suerte injusta o una sociedad mal constituida; conmiseración, por tanto que funde a los individuos en un sentimiento común que neutraliza su rivalidad y amortigua su voluntad de lucha. La compasión es el afecto que sirve para conservar la vida que se juzga a sí misma digna de ser rechazada con asco. En último término funciona como un antídoto contra la desesperación. La compasión se sitúa en las antípodas de los sentimientos tonificantes, los que elevan la energía del sentimiento vital. Y no sólo aumenta el dolor por su efecto depresivo, sino porque el compadecer la disminución de fuerza que el padecer aporta a la vida se extiende por el contagio del dolor en el que en sí misma consiste. La compasión es un consuelo sólo ilusorio, inútil, contradictorio porque, contribuyendo sólo a aumentar el sufrimiento en el mundo, es simplemente una ocasión para la tristeza, para el desprecio y la crueldad del rebaño. El que compadece no comprende que el sufrimiento es necesario. Cree que debe ayudar a los que sufren haciendo lo que pueda para eliminar su dolor, pero no se da cuenta de que, de ese modo priva también a esos que sufren de su posible felicidad.

En la situación actual de la cultura europea, la compasión es la práctica fundamental del nihilismo. Es decir, la compasión es el modo principal en el que ahora se expresa ese retorcimiento de la vida contra sí misma en el que consiste justamente el nihilismo. En la

práctica, el que la compasión se haya materializado como primer valor de la cultura europea es fruto, para Nietzsche, del estado de gregarización y debilidad patológicas que define la situación de nihilismo extremo al que designa con expresiones como “nihilismo pasivo”. Lo que caracteriza al nihilismo es, junto con la compasión ante cualquier forma de debilidad, un rechazo de la acción y una inclinación casi irresistible por representaciones estupefacientes o narcotizantes. El nihilismo pasivo como forma de debilidad; la fuerza del espíritu está agotada, de manera que los objetivos y valores hasta entonces prevalecientes se han hecho inapropiados, inadecuados y no son objeto de creencia; la síntesis de valores y metas se disuelve porque los diferentes valores se hacen la guerra; todo lo que reconforta, cura, tranquiliza, aturde ocupa el primer plano bajo diversos disfraces –representaciones- : religiosos, morales, políticos, estéticos,...

El énfasis de Nietzsche en sus críticas continuas a esta compasión –en la que consiste ahora la práctica principal del nihilismo- se dirige a la necesidad de distinguir entre la compasión nihilista y otro tipo de compasión que esté en consonancia con el ejercicio de la voluntad de poder activa, una clase de compasión que se despliega desde una actitud ante el problema del dolor opuesta al nihilismo. Éste desea, inspirado por la debilidad, eliminar el dolor como mal radical. Sin embargo, el dolor, lo mismo que el placer, no son más que el lenguaje que traduce el empequeñecimiento o el crecimiento de la voluntad de poder. O dicho de otro modo: del juego de fuerzas por el que el individuo se fortalece o se debilita, aumenta su sentimiento de vida o se hunde en un sombrío pesimismo cargado de asco por la existencia. El dolor, desde esta perspectiva, como resistencia y obstáculo al querer de la voluntad, es algo normal, que pertenece a la dinámica propia de la vida orgánica. No tiene sentido vivir aterrorizado por el dolor si no es porque se utiliza desde una voluntad de poder enferma que busca, a través del resentimiento y la venganza, aumentar su sentimiento de poder haciendo del sufrimiento el sentimiento más generalizado. Voluntad de destrucción, en suma, voluntad de nada.

ACTIVITATS

Comentaris de text

—Però, per què parreu vós encara d'ideals més nobles? Acceptem els fets: ha vençut el poble (o «els esclaus», o «la plebs», o «el ramat», o com vulgueu anomenar-ho) i, si això s'ha esdevingut mitjançant els jueus, oïdà!, aleshores és que dins la història universal cap poble mai no havia tingut una missió com aquesta. «Els senyors» han perdut. Ha guanyat la moral de l'home vulgar. Hom pot considerar alhora aquesta victòria com un enverinament de la sang [...]. Però, sens dubte, aquesta intoxicació ha reeixit. L'«alliberament» del gènere humà (el seu alliberament respecte als «senyors», vull dir) va per bon camí. Palesament, tot esdevé jueu, o cristià, o plebeu (tant se val quin mot s'empri!). L'avanç d'aquest enverinament a través de tot el cos de la humanitat sembla impossible d'aturar.

Friedrich NIETZSCHE. *La genealogia de la moral*, 12

1. Expliqueu breument (entre seixanta i vuitanta paraules) les idees principals del text i com hi apareixen relacionades.

[2 punts]

2. Expliqueu breument (entre cinc i quinze paraules en cada cas) el significat que tenen en el text els mots següents:

[1 punt]

a) «senyors»

b) «enverinament»

3. Expliqueu el sentit de la frase següent del text: «ha vençut el poble». (En la resposta, us heu de referir als aspectes del pensament de Nietzsche que siguin pertinents, encara que no apareguin explícitament en el text.)

[3 punts]

4. Compareu la noció de moral noble o ideals nobles de Nietzsche amb una altra concepció de la moral que es pugui trobar en la història del pensament occidental.

[2 punts]

5. Expliqueu si esteu d'acord o en desacord amb l'afirmació següent: «La moral predominant avui dia és el tipus de moral que Nietzsche anomena moral dels esclaus».

Argumenteu la resposta.

[2 punts]

Nosaltres, els homes moderns, som els hereus de la vivisecció de la consciència i de l'autotortura de la nostra naturalesa animal, dutes a terme durant mil·lennis [...].

L'home ha mirat amb «mals ulls» durant massa temps les seves inclinacions naturals, de manera que a l'últim s'han agermanat en ell amb la «mala consciència». Un intent invers seria possible en si mateix. Però, qui té prou força per a un intent com aquest? És a dir, qui té prou força per agermanar amb la mala consciència les inclinacions no naturals, totes aquelles aspiracions que es refereixen al més enllà, a allò que és contrari als sentits, a allò contrari als instints, a allò contrari a la natura, a allò contrari a la bèstia; en un mot: els ideals que han existit fins ara, els ideals contraris a la vida, els ideals que calumnien el món? [...]. Algun dia, però, en una època més forta que l'actual, miserable i vacil·lant, ha de venir sens dubte a nosaltres l'home redemptor del gran amor i del gran menyspreu, l'esperit creador la força impulsiva del qual l'allunya una i altra vegada de qualsevol recés i de qualsevol més enllà [...]. Aquest home del futur, que ens alliberarà tant de l'ideal que ha existit fins ara com d'allò que n'ha hagut de néixer, de la gran nàusea, de la voluntat del no-res, del nihilisme, aquest toc de campana del migdia i de la gran decisió que allibera altra vegada la voluntat, que retorna a la terra el seu objectiu i a l'home la seva esperança, aquest anticrist i aquest antinihilista, aquest que venç Déu i també el no-res... ha de venir un dia...

Friedrich Wilhelm NIETZSCHE. La genealogia de la moral, II

1. Expliqueu breument les idees principals del text i com hi apareixen relacionades (entre cinquanta i cent paraules).

[2 punts]

2. Expliqueu breument el significat, en el text, dels mots o les expressions següents (entre cinc i quinze paraules en cada cas):

[1 punt]

a) «*més enllà*»

b) «*nihilisme*»

3. Per què diu Nietzsche que «*aquest home del futur [...] ens alliberarà tant de l'ideal que ha existit fins ara com d'allò que n'ha hagut de néixer, [...] del nihilisme*»?

Feu referència als aspectes del pensament de Nietzsche que siguin pertinents, encara que no apareguin explícitament en el text.

[3 punts]

4. Compareu la concepció de Nietzsche de la naturalesa humana amb una altra concepció de la naturalesa humana que es pugui trobar en la història del pensament.

[2 punts]

5. Expliqueu si esteu d'acord o en desacord amb l'afirmació següent: «*La moral és contrària a les inclinacions naturals de l'ésser humà*». Raoneu la resposta.

[2 punts]

TEMES A DESENVOLUPAR

Relaciona el concepte de nihilisme amb el de platonisme

Situa la voluntat de poder en el pensament de Nietzsche

El concepte de veritat en Hume i Nietzsche.

RECURSOS WEBS RECOMENATS

-<http://www.alcoberro.info/planes/nietzsche0.htm>

-<http://www.youtube.com/watch?v=9goHTF7rhVs> LA AVENTURA DEL PENSAMENT ...SOBRE NIETZSCHE, PER Fernando Savater. Són tres parts.

-<http://www.youtube.com/watch?v=nN-YiDvHkc8&NR=1> Relaciona el concepte de patiment de Nietzsche amb la vida quotidiana.