

TEMA 2. O PENSAMENTO DE PLATÓN

1. INTRODUCCIÓN.

Como xa sabemos, Sócrates opuxérase frontalmente ao relativismo dos sofistas e defendera, por unha banda, que existía a verdade, as definicións universais dos conceptos morais; e, por outra, que podíamos chegar a coñecela a través da práctica do diálogo. Agora ocuparémonos de como Platón, o seu discípulo máis célebre, continuou coa busca desas verdades universais xa non só no ámbito ético-político, senón tamén no relativo á realidade e á natureza do coñecemento e da alma humana.

Platón naceu no 427 a. C. en Atenas, no seo dunha familia aristocrática. Neste momento, Atenas, que nas últimas décadas vira florecer a súa democracia e a súa cultura e chegara a estender a súa influencia por todo o mar Exeo, enfrontábase a Esparta na guerra do Peloponeso, que rematou no 404 a. C. coa derrota ateniense e coa substitución da democracia polo goberno dos Trinta Tiranos. Neste goberno había familiares de Platón, mais a crueldade e o despotismo do réxime provocáronlle unha profunda decepción. Pouco despois da instauración da tiranía, os atenienses rebeláronse e restauraron a democracia, pero durante o novo período democrático tivo lugar outro dos acontecementos que máis influencia tiveron na vocación política de Platón e na súa actitude crítica coa tiranía e coa democracia: a morte do seu mestre Sócrates no 399 a. C. En definitiva, Platón asistiu á decadencia tanto da democracia como da hexemonía ateniense no mundo grego, e a preocupación pola *polis* e o seu bo goberno acompañouno toda a súa vida.

Tras da morte de Sócrates, Platón fundou unha escola de filosofía coñecida como Academia, na que desenvolveu o seu pensamento e o compartiu a través das súas ensinanzas e das súas obras, escritas en forma de diálogo. Na súa xuventude, os diálogos expoñían as ideas de Sócrates, en diálogos coma a *Apoloxía de Sócrates* ou o *Protágoras*. Pero co tempo Platón foi desenvolvendo un pensamento propio e as súas teorías principais, coma a teoría das Ideas ou a do Estado ideal en diálogos coma a *República*, o *Banquete*, o *Fedón* e o *Fedro*.

Ademais da súa actividade teórica, Platón, que pensaba que o obxectivo último da filosofía era a organización xusta da cidade, fixo varias viaxes para tratar de poñer en práctica as súas ideas políticas. Chegou a visitar Siracusa ata tres veces para aconsellar aos tiranos desta cidade, mais todas as súas tentativas fracasaron, chegando incluso a ser vendido como escravo. Como consecuencia destas experiencias, cara ao final da súa vida Platón revisou profundamente as súas ideas e tratou de desenvolver unha teoría política máis aplicable ás cidades reais.

A filosofía de Platón tivo unha enorme influencia no pensamento posterior, tanto no seu contexto inmediato coma na historia de pensamento occidental en xeral. O seu discípulo máis célebre foi Aristóteles, que revisou e criticou as teorías do seu mestre e desenvolveu o seu propio pensamento sobre temas tan diversos coma a metafísica e a física, a antropoloxía, a ética e as ciencias naturais. Ademais, os ecos do pensamento platónico atópanse en toda a historia da filosofía en autores tan diferentes entre si coma Agostiño de Hipona, Hegel e Wittgenstein.

2. A REALIDADE.

2. 1. A PROCURA DA VERDADE.

Os sofistas, dende as súas posturas escépticas e relativistas, consideraron que ou ben non había unha verdadeira realidade ou ben non podíamos coñecela, polo que non lles preocupaba a diferenza entre a aparencia e a verdadeira realidade, ou entre as nosas opinións particulares e a verdade universal.

Non obstante, Platón, seguindo a Sócrates, pensaba que si existía unha verdade alén das opinións particulares, e que **a filosofía debía ser precisamente ese camiño que nos levase das opinións particulares á verdade última** e universal. Ademais, mentres que Sócrates se ocupara só das cuestións éticas e políticas, Platón recuperou as preocupacións cosmolóxicas e metafísicas dos presocráticos e estendeu a súa procura da verdade a todas as ramas do saber filosófico.

2. 2. OS DOUS MUNDOS.

Platón observou que as cousas que vemos e tocamos teñen unha infinidade de particularidades. Unha mazá pode ser de diversas cores, tamaños e sabores, mais todos recoñecemos unha mazá como tal alén das súas características particulares. Todos temos unha noción, digamos, da mazá ideal que non é esta nin aquela mazá senón a idea que recolle o común a todas as distintas mazás particulares.

A matemática, saber moi admirado por Platón (dise que a porta da Academia rezaba “non entre quen non saiba xeometría”), contribuíu a esta reflexión. Un triángulo é unha figura que todos podemos imaxinar aínda que na realidade esta figura se dea con distintos tamaños e proporcións, e aínda que se tratamos de debuxar un triángulo é probable que nos saian as liñas un pouco tortas e a figura diste moito de ser perfecta. Aínda así, todos somos capaces de recoñecer que esas figuras, alén das súas diferenzas particulares, son triángulos, teñen en común esa relación coa idea universal do que é un triángulo.

Pois ben, Platón emprega este esquema para explicar a estrutura da realidade. Por unha banda existe o **mundo sensible**, é dicir, o mundo formado polas **cousas** materiais, particulares, imperfectas, cambiantes e perecedoiras, que experimentamos mediante os sentidos; por outra, existe o **mundo intelixible**, o desas **esencias** inmateriais, universais, perfectas, inmutables e eternas que transcenden as particularidades das cousas materiais e que non poden ser percibidas polos sentidos senón só pola razón. A este segundo mundo pertencen as realidades matemáticas coma as figuras perfectas e os números, así coma os conceptos abstractos universais coma o ben, a beleza ou a xustiza, que xa non sería esta cidade xusta ou esta lei xusta ou esta persoa xusta senón a esencia universal da xustiza que está máis alá das súas realizacións concretas. A realidade atópase entón separada en dous ámbitos; as esencias non residen nas cousas senón alén delas, é dicir, son transcendentales, pertencen a unha orde superior da realidade.

2. 3. AS IDEAS.

Platón empregou o termos *idea* e *eidos*, que significan forma ou figura, para referirse ás esencias transcendentales que constitúen o mundo intelixible. Por este motivo, coñecemos como teoría das Ideas a teoría mediante a que Platón tratou de explicar a realidade a partir destas esencias. A **teoría das Ideas** é entón unha teoría ontolóxica ou metafísica, xa que trata de explicar que cousas existen e por que motivo as cousas son como son. E pódese considerar que Platón propuxo unha metafísica **dualista**, xa que dividiu a realidade nos dous ámbitos diferenciados que xa coñecemos: o mundo intelixible ou mundo das Ideas, dotado de inmutabilidade, eternidade e perfección, e o mundo das cousas ou mundo sensible, suxeito ao cambio e a corrupción.

Existen entón dúas grandes rexións da realidade. Mais cal é a relación entre as dúas? Sabemos que ningún triángulo que debuxou ninguén nunca é a esencia do triángulo, e non obstante recoñecemos que hai algunha relación entre eles, relación en virtude da cal este ou aquel triángulo son triángulos e non outra figura a pesar das súas características individuais ou das súas imperfeccións. Pois ben, Platón consideraba que o motivo de que todos os triángulos particulares fosen triángulos era o feito de participar todos eles da idea de triángulo. As cousas son o que son porque participan das ideas, porque as ideas se dá nelas dalgunha maneira: a relación entre as ideas e as cousas explícase, entón, mediante a **teoría da participación**, en grego *methexis*.

Aplicando este esquema aos conceptos abstractos que tanto interesaban a Platón, podemos comprender como se achegaba este filósofo ás cuestións da beleza ou da xustiza, por exemplo. Cando dicimos que unha paisaxe é fermosa, unha persoa é fermosa ou unha peza musical é fermosa, estamos a referirnos a cousas totalmente diferentes. Non obstante, teñen algo en común que fai que nos refiramos a elas con ese termo, e o que teñen en común é precisamente o feito de participar da beleza, non esta ou aquela cousa fermosa senón a esencia universal e eterna da beleza. Cando dicimos que unha decisión é xusta, un cidadán é xusto ou unha cidade é xusta, tamén estamos a falar dunha variedade de cousas completamente distintas que, porén, teñen en común o feito de participar dunha maneira ou doutra da esencia da xustiza, e que é precisamente en virtude desa participación que as cousas xustas son xustas.

As ideas son entón o modelo, paradigma ou arquetipo do que se derivan as cousas. Ademais, son o ideal de perfección a imitar. As cousas son unha copia ou un reflexo imperfecto das esencias, nelas dáse a realización particular e mutable das esencias universais e inmutables. Por este motivo, Platón consideraba que as cousas tratan de imitar na medida do posible a Idea, trataban de acadar a perfección da Idea sen conseguilo por completo. Entre as ideas e as cousas, entón, ademais dunha relación de participación, dáse tamén unha relación de **imitación**, unha procura por parte das cousas de achegarse á perfección das ideas, similar á do amante que trata de perfeccionarse para achegarse ao seu amado.

2. 4. A ORDE DOS MUNDOS INTELIXIBLE E SENSIBLE.

A realidade queda entón separada en dous ámbitos diferentes, o das ideas e o das cousas, pertencendo o primeiro a un plano superior da realidade có segundo. Platón non só se ocupou da orde entre os dous mundos, senón tamén na que se daba dentro de cada un deles.

O mundo das ideas concibiuno cunha estrutura xerárquica. Non todas as ideas teñen o mesmo estatus, senón que se atopan estruturadas como nunha pirámide na que na base están as ideas menos importantes ou máis particulares e a medida que ascendemos cara á cúspide imos atopando ideas máis importantes e universais. A idea de mazá da que falabamos ao comezo do tema está na base da pirámide, sendo simplemente o arquetipo do que participan esta ou aquela mazá particulares. As ideas de beleza ou de xustiza, correspondentes a valores universais, están máis arriba, así coma ideas abstractas coma a unidade e a multiplicidade. Por último, no punto máis elevado da pirámide está a **Idea de Ben**, a pura perfección dentro do xa perfecto (en relación ás cousas) mundo das Ideas.

De acordo coa superioridade das ideas sobre as cousas, Platón non se ocupou da constitución do mundo sensible tanto como de ideas coma a xustiza, a beleza ou a bondade. Non obstante, no *Timeo* tratou de explicar como chegou o mundo a ser como é a través do mito do **Demiurgo**, un relato da orixe do cosmos de carácter simbólico

que lle serviu para ilustrar a súa teoría da participación. Segundo Platón, tal e como era habitual na mentalidade grega, o mundo é eterno, non foi creado da nada. Pero non sempre foi como é agora: nun primeiro momento, o único que existía era a materia completamente caótica, sen forma nin orde. O motivo de que esa materia orixinaria chegase a ser o mundo que coñecemos, con partes diferenciadas e ordenadas, é que un deus arquitecto, unha intelixencia ordenadora, deu forma á materia a partir do modelo eterno das Ideas. Estando a materia limitada pola súa mesma materialidade, as cousas non chegaron a ser coma as Ideas senón só copias imperfectas das mesmas. Deste xeito explícase a teoría da participación: as cousas imitan as Ideas, participan das Ideas imperecedoiras e perfectas, pero ao estar feitas de materia son imperfectas e están suxeitas ao cambio e á corrupción.

3. O COÑECEMENTO.

3. 1. DÚAS FORMAS DE COÑECEMENTO.

De acordo coa súa metafísica dualista, Platón tamén considera que existen dúas formas diferenciadas de coñecemento: o mundo sensible ou aparente, o mundo das cousas cambiantes e imperfectas, é coñecido polos **sentidos**; pola contra, o mundo intelixible ou das Ideas perfectas e inmutables, o mundo verdadeiro, só pode ser captado pola **razón**.

De acordo con isto, e coa prioridade ontolóxica que Platón dá ao mundo das Ideas sobre o das cousas, os dous tipos de coñecemento terán un estatus moi distinto: o coñecemento sensible, sendo un coñecemento do cambiante e do aparente, é incompleto e falible, e recibe o nome de **opinión** (*doxa*); en cambio, o coñecemento das Ideas, sendo un coñecemento do eterno e inmutable, é un saber auténtico que Platón denomina **ciencia** (*episteme*).

3. 2. A PROCURA DO COÑECEMENTO VERDADEIRO.

Todas as persoas, na nosa experiencia habitual do mundo, captamos as cousas mediante os sentidos, é dicir, mediante a opinión ou o coñecemento aparente e incompleto. A ciencia en cambio só pode ser alcanzada por quen sexa capaz de someterse a un difícil proceso de abandono do coñecemento enganoso dos sentidos e

de progresiva iniciación no coñecemento verdadeiro da razón.

Este proceso dáse na práctica da filosofía. Platón entende a procura do coñecemento verdadeiro coma un lento ascenso cara á verdade, no que temos que pasar primeiro polos estadios máis sinxelos para ir achegándonos progresivamente ás verdades máis elevadas. Este camiño non podemos transitalo sós, precisamos da axuda dunha persoa que xa coñeza as Ideas e nos guíe cara a elas, precisamos ser iniciados no coñecemento verdadeiro. Isto dáse no diálogo: seguindo ao seu mestre, Platón considera o diálogo coma o lugar da procura da verdade, polo que o proceso polo que nos achegamos ao coñecemento verdadeiro recibe o nome de **ascensión dialéctica**.

A ascensión dialéctica é entón o proceso mediante o cal abandonamos as opinións para ir achegándonos pouco a pouco á ciencia. Durante este proceso pasamos por varias fases. O primeiro coñecemento que todas as persoas temos é a opinión, mais dentro da opinión danse dous tipos de coñecemento: a **conxectura** (*eikasia*), o coñecemento que non capta nin os propios obxectos senón só imaxes dos mesmos, e a **crenza** (*pistis*), que, aínda pertencendo á orde da opinión xa non se detén nas imaxes senón que capta os obxectos sensibles.

Mediante o diálogo pasamos da conxectura á crenza e, unha vez superado o estadio da opinión, á ciencia, que tamén comprende dous tipos de coñecemento. Neste paso da opinión á ciencia Platón outorga un papel esencial ao coñecemento matemático. Os obxectos matemáticos non son cousas que poidamos ver e tocar, é dicir, non son sensibles, e non obstante a nosa razón cáptaos como verdadeiros sen ter que acudir aos sentidos: todos entendemos que é verdade que $2+2=4$ ou que a suma dos ángulos dun triángulo é 180° , e para iso non precisamos xuntar catro mazás nin debuxar un triángulo e medir os seus ángulos. Mediante o recoñecemento dos obxectos matemáticos como entes inmateriais e verdadeiros chegamos entón á primeira fase da ciencia, que platón chama *dianoia* ou **saber discursivo**. Continuando coa ascensión dialéctica, do saber discursivo de entidades inmateriais coma os números ou as figuras xeométricas pasamos ao coñecemento das Ideas máis elevadas ou máis xerais, as máis próximas á cúspide da pirámide coa que Platón explicaba a xerarquía do mundo

intelixible: a Beleza, a Xustiza, a Verdade, a Unidade e a Multiplicidade, etc., ata chegar á Idea de Ben que ocupa o vértice da pirámide. Este coñecemento das ideas máis elevadas que conclúe coa captación do Ben constitúe a segunda fase da ciencia e o grao máis elevado de coñecemento, e recibe o nome de **intelixencia** ou *noesis*.

No seu diálogo *A República*, Platón ilustrou a súa concepción co coñecemento mediante dúas alegorías: a da caverna e a da liña. Na **alegoría da caverna** ilústrase a concepción platónica da dialéctica mediante a seguinte situación: unhas persoas están dende o seu nacemento encadeadas no fondo dunha caverna, non podendo mirar cara a nada máis ca unha parella na que se proxectan sombras de diversos obxectos. Para esas persoas as sombras serán a única e verdadeira realidade. Mais, se un dos prisioneiros fose liberado, pasaría de coñecer as sombras dos obxectos a coñecer os propios obxectos que se empregan para proxectar as sombras; e, continuando no seu ascenso cara ao exterior da caverna, coñecería as cousas reais á luz do día e, por último, a propia luz do sol que lle permite ver todas as demais cousas.

TEXTO 3 ABAU

-Despois diso compara a nosa natureza respecto da súa educación ou da súa falta de educación cunha experiencia como esta. Imaxina homes nunha especie de morada subterránea en forma de caverna, cunha longa entrada aberta, en toda a súa extensión, á luz e imaxina que están alí dende nenos coas pernas e o pescozo encadeados de maneira que teñen que permanecer alí e mirar unicamente cara adiante, pois as cadeas impídenlles xirar a cabeza. Máis lonxe a luz dun lume que arde máis arriba, detrás deles e entre o lume e os encadeados un camiño máis alto; e ao longo do camiño imaxina que foi construído un muro, como as cortinas que se levantan entre os monicrequeiros e o público, para amosar por encima delas os bonecos.

-Xa o vexo.

-Pois ben, contempla agora, ao longo dese pequeno muro, uns homes que transportan toda clase de obxectos que sobresaen por encima do muro, e figuriñas de homes e doutros animais, feitas de pedra e de madeira e doutros materiais e como é natural, entre estes carrexadores, uns van falando e outros calan.

-Que estraña comparación fas, e que prisioneiros estraños!

-Semellantes a nós. Pois en primeiro lugar, cres que tales homes teñen visto de si mesmos e dos outros outra cousa senón as sombras proxectadas polo lume sobre a

parte da caverna que está fronte a eles?

-Pois como, se durante toda a súa vida foron obrigados a manter as cabezas inmóbiles?

-E non sucede o mesmo cos obxectos transportados?

-Sen dúbida.

-E se puideran falar uns cos outros non pensas que crerían que o que ven son as cousas reais?

-Forzosamente.

-E, se a prisión tivese un eco que viñese da parede de en fronte deles, non cres que, cada vez que un dos que pasan emitise un son, pensarían eles que o que oen provén da sombra que pasa diante deles?

-Por Zeus! si.

-Daquela, non hai dúbida de que tales homes non poderían pensar outra cousa que non sexa que o verdadeiro son as sombras dos obxectos fabricados.

-Necesariamente.

-Considera, agora, que pasaría se fosen liberados das súas cadeas e curados da súa ignorancia e, se consonte á súa natureza, lles ocorrese isto: que un deles fose ceibado e obrigado de súpeto a levantarse, a voltar o pescozo, a camiñar e a mirar cara á luz e que, ao facer isto, sufrise e que a causa do escintileo da luz non fose quen de percibir aquelas cousas das que ata entón vía sombras. Que cres que respondería se alguén lle dixese que ata entón só tiña visto bagatelas e que agora, en cambio, máis próximo ao real e volto de cara a obxectos máis reais, mira máis correctamente? E ademais se se lle mostrasen cada unha das cousas que pasan e se lle obrigase a contestar ás preguntas acerca do que é cada unha, non cres que se acharía en apuros e que consideraría que as cousas que vía antes eran máis verdadeiras que as que agora se lle amosan?

-Moito máis.

-E se se lle forzase a mirar á luz mesma, non cres que lle doerían os ollos e que fuxiría virando cara ao que pode contemplar e que crería que estas son máis claras que as que se lle amosan?

-Así é.

-E se alguén o levase á forza pola esgrevia e empinada subida e non o soltase ata chegar á luz do sol, non adoecería e se irritaría por ser arrastrado e, despois de chegar á luz, tería os ollos cegados, sen poder ver sequer un só dos obxectos que agora chamamos verdadeiros?

-Certamente, polo menos de inmediato.

-Necesitaría afacerse, creo eu, para ser quen de ver as cousas de arriba. E primeiramente vería con máis facilidade as sombras e, despois, as imaxes de homes e doutros obxectos reflectidos nas augas, e por último os homes e as cousas mesmas. E despois diso, contemplaría máis doadamente pola noite as cousas do ceo e o mesmo ceo, dirixindo a mirada á luz das estrelas e da lúa, máis doadamente que durante o día o sol e o que a el lle pertence.

-Como non?

-E por último, creo eu, sería o sol, non as súas imaxes reflectidas nas augas ou noutro lugar alleo, senón o sol en si mesmo e no seu propio lugar, o que podería ver e contemplar.

-Necesariamente.

-E entón, xa podería deducir, respecto del, que é el quen produce as estacións e os anos e rexe todo o da rexión visible e é a causa de todo o que eles tiñan visto.

-É evidente que despois daquilo chegaría a isto.

-Entón que? E se el recordase a primeira morada e a ciencia de alí e os seus compañeiros de cárcere, non cres que estaría ledos co cambio e que se compadecería deles?

-Xa o creo que si.

-E se houberse entre eles honores e gabanzas duns aos outros e unha recompensa para quen discernise con máis agudeza as sombras, e para quen recordase mellor cales adoitaban pasar diante ou detrás á vez, e destes para quen fose capaz de profetizar o porvir, paréceche que estaría desexoso desas cousas e envexaría aos que recibisen eses honores e poderes, ou que lle ocorrería o mesmo que a Homero e preferiría máis que nada “ser labrego ao servizo doutro home sen bens” ou padecer calquera outro destino antes que ter meras opinións e vivir aquela vida?

-Iso é o que creo eu, que aceptaría soportar todo antes que vivir aquela vida.

-E agora repara nisto: se descendese de novo e sentase no mesmo lugar, non cres que se lle encherían os ollos de tebras, despois de chegar de súpeto do sol?

-Vaia que si.

-E se tivese que disputar de novo cos que permaneceran sempre encadeados, opinando sobre aquelas sombras, no momento no que aínda é corto de vista antes de aclimatar os ollos á situación, e ese tempo non sería breve, non daría risa e non se diría del que por subir arriba chegara cos ollos estragados e que por iso non conviña intentar sequera esa subida? E non darían morte a quen intentase desatalos e facelos subir, se puidesen botarlle a man e matalo?

-Sen dúbida.

-Pois ben, meu querido Glaucón, esa imaxe debémola aplicar totalmente ao dito anteriormente; hai que comparar a rexión que se manifesta por medio da vista coa morada do cárcere e esa luz do lume co poder do sol; compara a subida ao mundo de arriba e a contemplación das cousas deste coa ascensión da alma á rexión do intelixible e non errarás respecto do que espero que é o que ti desexas oír. Mais é a divindade a que sabe se isto é realmente verdade. O que a min me parece é que no mundo intelixible o último que se percibe, e con dificultade, é a idea do ben, pero, unha vez percibida, hai que colixir que é a causa de todo o recto e fermoso que hai en todas as cousas e que no mundo visible xerou a luz e ao señor desta e que no mundo intelixible xerou a verdade e o coñecemento e que convén, pois, vela para poder proceder con sabiduría tanto na vida privada como pública.

PLATÓN; República, Libro VII, 514a-517c

Na **alegoría da liña**, Platón invítanos a pensar nos distintos niveis da realidade e do coñecemento a través dunha liña dividida en dous segmentos, cada un dos cales dividido á súa vez noutras dúas partes. Os dous segmentos principais corresponden, na orde da realidade, ás cousas e ás ideas. O segmento inferior, o das cousas, está á súa vez dividido en dous: o das imaxes ou sombras e o dos obxectos; o segmento superior, á súa vez, está dividido na parte que comprende os obxectos matemáticos e na que comprende as Ideas máis elevadas. Na orde do coñecemento, pola súa banda, dáse a mesma división que ilustra os distintos graos polos que pasamos na ascensión dialéctica. O segmento inferior corresponde á *doxa* e está dividido en conxectura e crenza; o superior corresponde á ciencia e está dividido en coñecemento discursivo e intelixencia. Deste xeito, mediante a alegoría da liña Platón non só explica os graos de coñecemento senón que tamén ilustra o paralelismo que se dá entre a súa ontoloxía e a súa epistemoloxía.

TEXTO 2 ABAU

-Creo que queda moito por dicir; porén, canto sexa posible no momento presente, non o omitirei voluntariamente.

-Non, sen dúbida.

-Pensa, entón, como dicíamos, que son dúas entidades, unha rexe o mundo do intelixible e a outra o mundo do visible. Pero non digo do ceo para que non che pareza que estou a facer un xogo de palabras. Acaso non tes ante ti esas dúas especies, a visible e a intelixible?

-Teño.

-Toma agora unha liña dividida en dúas seccións desiguais e de novo corta estas dúas

partes, segundo a mesma proporción, a da especie que é visible e da que é intelixible, e terás a claridade e a escuridade en relación a ambas, na visible atoparás unha sección de imaxes. Doulle o nome de imaxes, en primeiro lugar, ás sombras, e despois aos reflexos na auga e en todo canto se constitúe como compacto, liso e brillante, e, se me entendes, a todo o semellante a iso.

-Entendo.

-Coloca agora a outra sección ao lado da que ofrece imaxes, os animais que nos rodean, así como todas as plantas e tamén o xénero íntegro do que é fabricado polo home.

-Coloco.

-Verdadeiramente estarías disposto a declarar que a liña quedou dividida en canto á súa verdade e non verdade, de modo tal que o opinable é ao cognoscible como o é a copia respecto do que é copiado?

-Por suposto que si.

-Pois considera agora se tamén hai que dividir a sección do intelixible.

-E como?

-Deste modo: por un lado, a alma, servíndose das cousas antes imitadas como se fosen imaxes, vese obrigada a buscar a partir de hipóteses e non se dirixirá a un principio, senón a unha conclusión. E, por outra parte, avanza ata un principio absoluto, partindo de hipóteses e sen imaxes, facendo o camiño coas ideas mesmas e por medio delas.

-Non comprendín suficientemente iso que dis.

-Pois vexámolo de novo. Comprenderás facilmente se antes che digo o que segue: creo que sabes que os que se ocupan da xeometría e do cálculo e doutras cousas semellantes, supoñen o impar e o par, as figuras, tres clases de ángulos e outras cousas parecidas, segundo o método en cada caso. Como se as coñecesen, usan estas hipóteses e non estiman que deban dar conta delas nin a si mesmos nin a outros, como se fosen evidentes para calquera; e partindo delas, recorren o resto ata concluír consecuentemente naquilo que intentaban demostrar.

-Seino, si.

-E ben, tamén sabes que se serven de figuras visibles e fan discursos acerca delas, non pensando nelas, senón naquelas outras ás que se parecen, argumentando en canto ao cadrado en si e a súa diagonal pero non en canto á que debuxan, e outras cousas polo estilo. As mesmas cousas que modelan e debuxan, das que hai sombras e imaxes na auga, sirven a estes como imaxes, buscando aquelas cousas en si que non podería ver un doutro modo que co pensamento.

-Falas con verdade.

-Pois a isto chamaba eu a especie intelixible, pero nesta primeira sección a alma vese forzada a servirse de hipóteses na súa busca, pero sen ir cara a un principio, por non poder ir máis aló das hipóteses. Sérvese das imaxes dos obxectos que foran imitadas polos de abaixo e que foran estimados e honrados como claros respecto daquelas.

-Comprendo que ao que te refires é á xeometría e ciencias irmás.

-Comprende, entón, a outra parte do intelixible, cando digo que iso a razón mesma alcánzao co seu poder dialéctico, facendo hipóteses non como principios, senón como hipóteses reais, que son puntos de apoio e de partida para levala ao principio de todo ata o absoluto. Unha vez alcanzado ese principio, dedicándose de novo ás cousas que dependen dela, descenderá ata a conclusión, sen servirse en absoluto de nada sensible, senón das ideas mesmas, a través delas cara a elas mesmas, rematando con ideas.

-Comprendo, pero non suficientemente. Paréceme que o que dis é unha empresa importante, porque efectivamente queres determinar que é máis clara a visión do ser e do intelixible, adquirida gracias ao coñecemento dialéctico que gracias ás que chamamos artes, para as cales as hipóteses son principios. Os que se dedican a elas vense forzados a contemplalas por medio do pensamento discursivo e non dos sentidos. Pero porque non avanza cara a un principio, ao examinalas, senón a partir de supostos, parecerache que non posúen coñecemento acerca delas, aínda que sexan intelixibles xunto cun principio. Paréceme que chamas pensamento discursivo ao estado mental dos xeómetras e similares e non intelixencia, como se o pensamento discursivo estivese entre a opinión e a intelixencia.

-Comprendiches perfectamente. Aplica a esas catro seccións catro afeccións que se xeran na alma: intelixencia, á máis elevada; pensamento discursivo, á segunda; á terceira, a crenza; e á última, a conxectura; ordénalas segundo unha proporción, pensando que canto máis participen da verdade, tanto máis participan da claridade.

-Comprendo e estou de acordo en ordenalas como dis.

PLATÓN; República, Libro VI, 509c-511e

Mundo intelixible	Ideas máis elevadas	Intelixencia	Ciencia
	Entes matemáticos	Coñecemento discursivo	
Mundo sensible	Obxectos	Crenza	Opinión
	Sombras e imaxes	Conxectura	

3. 3. A REMINISCENCIA.

A epistemoloxía platónica formúlanos unha cuestión importante. Os sentidos non nos proporcionan un coñecemento verdadeiro senón aparente; só mediante a razón podemos chegar ao coñecemento da verdadeira realidade. Mais, como é isto posible? Como pode ser que cheguemos a coñecer realidades que nunca vimos nin tocamos? Como é posible que teñamos unha comprensión das relacións matemáticas que non depende do coñecemento sensible? De onde procede o coñecemento racional das Ideas?

Segundo Platón, o motivo de que sexamos capaces de coñecer realidades que non podemos percibir mediante o sentidos é que dalgún xeito xa temos ese coñecemento no noso interior aínda que non sexamos conscientes do mesmo e o teñamos contaminado polas opinións. Xa Sócrates entendía a maiéutica coma o proceso de axudar a unha persoa a parir a verdade que tiña dentro; pois ben, Platón vai explicar como a alma coñece as realidades inmateriais a través da teoría da **reminiscencia** ou *anámnesis*, presente en diálogos coma o Fedón e o Menón.

Segundo a teoría da reminiscencia a nosa alma existía antes de unirse ao noso corpo ao nacer. Nesta fase da súa existencia, a alma atopábase no mundo intelixible e alí contemplaba as Ideas. Non obstante, cando a alma se uniu ao noso corpo, o seu coñecemento das Ideas adormentouse, quedou latente no seu interior. Cando coñecemos as cousas, cando entramos en contacto coa realidade sensible ou aparente, espertamos ese coñecemento latente, o recordo das Ideas, e por iso podemos, mediante a ascensión dialéctica, recordar o que a nosa alma xa sabía. Por iso o coñecemento é, para Platón, unha reminiscencia, porque coñecer é recordar, é dicir, traer á superficie o que xa está latente no noso interior.

TEXTO 5 ABAU

SÓCRATES. — (...) Así, pois, a alma, sendo inmortal e tendo renacido moitas veces e ao ter contemplado todas as cousas, as de aquí e as do Hades, non hai nada que non teña aprendido. De xeito que non hai que sorprenderse que ela sexa quen de ter recordos acerca da virtude e das demais cousas que, por certo, coñecera anteriormente. Pois ao estar emparentada toda a natureza e tendo aprendido todo a

alma, nada empece para que un, recordando unha soa cousa –iso que os homes chaman aprender–, encontre todas as demais, se é valente e teimudo na busca. Porque o buscar e o aprender non son máis que reminiscencias. Por conseguinte non hai que dar creto a ese argumento sofístico. Faríanos preguizosos e é de débiles escoitar o agradable, en cambio este échenos de enerxía e fainos inquisitivos. E porque confío en que é verdadeiro quero pescudar contigo en que consiste a virtude.

MENÓN. — Si, Sócrates. Pero como dis iso de que non aprendemos, senón que o que chamamos aprender non é máis que reminiscencia? Poderásme ensinar que isto é así?

SÓCRATES. — Xa che dixen hai pouco, Menón, que ti es malicioso, pois agora preguntas se che podo ensinar, a min, que estou dicindo que non hai ensinanza, senón reminiscencia, sen dúbida, para facerme caer inmediatamente en contradición conmigo mesmo.

MENÓN. — ¡Non , por Zeus, Sócrates! Non o dixen con esa intención, senón por costume; pero se tes algún modo de probar que é como dis, amósamo.

PLATÓN; Menón, 81c-82a

4. O SER HUMANO.

4. 1. O DUALISMO ANTROPOLÓXICO.

Tanto a metafísica coma a epistemoloxía platónica son dualistas, é dicir, nelas dáse unha división da realidade e do coñecemento en dous ámbitos separados. Este dualismo repítese na súa concepción do ser humano. Segundo Platón, no ser humano danse dúas realidades moi distintas: o **corpo**, que é material, imperfecto, mutable e perecedoiro; e a **alma**, que é inmaterial e inmortal, e que constitúe a parte máis nobre dos seres humanos.

É dicir, a mesma superioridade que as Ideas posúen sobre as cousas no plano metafísico, e que a ciencia posúe sobre a opinión no plano epistemolóxico, posúea tamén a alma sobre o corpo no plano antropolóxico. Platón faise eco da tradición pitagórica segundo a cal o corpo (*soma*) é coma un cárcere (*sema*) para a alma. Son as paixóns e os apetitos do corpo o que nos afastan da perfección, da verdade e da felicidade, polo que debemos levar unha vida ascética, é dicir, orientada a superar os desexos e paixóns terreaís para ocuparnos da perfección da nosa alma.

4. 2. A REENCARNACIÓN.

A alma é máis nobre có corpo, garda con respecto a este unha superioridade coma a das Ideas sobre as cousas. Ademais, ao non ser material, non está suxeita ao cambio e a corrupción, como si ocorre co corpo. Por este motivo, aínda que o corpo teña un nacemento e unha morte, a alma xa existía antes de unirse co corpo e segue existindo despois da morte deste: é **inmortal** e **eterna**. Por iso precisamente é polo que é posible a reminiscencia, é dicir, por iso podemos coñecer as Ideas, porque a nosa alma xa as contemplara antes de unirse ao noso corpo tal e como Platón explica no *Fedón*. Ademais, a alma é **simple**, non está composta de partes materiais que se disgregan e descompoñen tras a morte, e polo tanto non morre.

Que ocorre entón coa alma tras da morte do corpo? Continuando as teorías pitagóricas que tanta influencia tiveron sobre a súa antropoloxía, Platón consideraba que a alma se separaba do corpo tras da morte deste e se unía a algún outro corpo: se viviramos unha vida virtuosa, cultivando a perfección da alma e non deixándonos levar polas paixóns terreaís, o novo corpo sería belo e nobre; se pola contra viviramos unha vida gobernada polas paixóns terreaís, a alma uniríase a un corpo inferior. É dicir, Platón entende a inmortalidade da alma a partir dunha teoría da **reencarnación** ou **metempsicose**. A alma pasa por numerosos ciclos de morte e reencarnación ata que, finalmente, se logramos en cada vida purificarnos cada vez máis das paixóns e dos apetitos do corpo, pode desfacerse por completo das limitacións do material e deixar de encarnarse para vivir eternamente feliz no mundo das Ideas.

4. 3. A ALMA TRIPARTITA.

Para explicar os conflitos e contradicións que as persoas experimentamos entre a razón e os desexos máis terreaís, Platón desenvolveu unha **teoría tripartita** da alma. A alma consta de tres partes diferenciadas, as cales cumpren cada unha unha función e están ordenadas de forma xerárquica. A parte máis nobre é a **racional**, que está localizada na cabeza e cumpre a función do pensamento. Despois está a alma **irascible**, que se atopa no peito e se encarga dos sentimentos nobres coma o valor, a honra e a cólera dos guerreiros na batalla. Por último está a alma **concupiscible** ou apetitiva, que está situada no ventre e alberga os apetitos do corpo coma a fame, a sede ou o impulso

sexual.

Todos os seres humanos temos unha alma formada por estas tres partes, pero en cada un de nós hai unha que predomina sobre as outras dúas, e iso determina o tipo de persoa que somos. As persoas con predominio da alma racional séntense inclinadas ao coñecemento e a actividade intelectual; aquelas nas que predomina a alma irascible tenden ao valor e á defensa da honra; por último, as persoas en cuxa alma predomina a parte concupiscible guíanse polos apetitos e as paixóns máis terreaís e preocúpanse polas súas necesidades materiais máis que por ningunha outra cousa.

5. A ÉTICA.

5. 1. DO INTELLECTUALISMO MORAL SOCRÁTICO Á IDEA DE BEN.

Platón seguiu ao seu mestre Sócrates na consideración dos valores morais como universais e obxectivos, criticando duramente o relativismo do sofistas que se resumía no principio da *homomensura* de Protágoras. Pero, ademais, foi un paso máis alá: non só considerou que os valores morais eran obxectivos senón que, de acordo coa súa teoría das Ideas, pensou que tiñan unha existencia separada das cousas, que a Xustiza ou a Bondade existían como entidades inmateriais, perfectas, eternas e inmutables no mundo intelixible e que podíamos coñecelas mediante a ascensión dialéctica.

Ademais de continuar co universalismo moral socrático, Platón tamén seguiu ao seu mestre no seu **intelectualismo moral**, é dicir, na consideración de que o coñecemento dos valores morais verdadeiros é suficiente para actuarmos de acordo con eles, e que, en consecuencia, quen actúa mal faino por ignorancia e non por verdadeira maldade xa que todos queremos o ben. Ademais, de acordo coa xerarquía do mundo das Ideas, o Ben xa non é para Platón un valor moral ou un concepto moral senón que é a Idea máis xeral e elevada, a meta á que só uns poucos poden chegar a través da ascensión dialéctica. O problema ético fundamental pasa a ser entón o coñecemento ou a contemplación da Idea de Ben xa que, en concordancia tanto co intelectualismo moral coma coa teoría das Ideas, a contemplación desta idea provocaría automaticamente en quen a coñecese un comportamento bo ou virtuoso. Ninguén que teña contemplado a Idea de Ben podería actuar de xeito immoral, xa que o Ben é a perfección absoluta á

que aspiran todas as cousas.

5. 2. AS VIRTUDES.

De acordo coa interpretación platónica do intelectualismo moral, a contemplación da Idea de Ben é suficiente para garantir o comportamento virtuoso. Porén, coñecer a Idea de Ben só é posible mediante a práctica do ascetismo e tras dun longo e arduo proceso de ascensión dialéctica que esixe desfacernos pouco a pouco das paixóns terreaís e das opinións sensíbeis para ir ascendendo cara á verdade. E non só é un proceso difícil, senón que non está ao alcance de todas as persoas: de acordo coa teoría da alma tripartita, nas nosas almas pode predominar a parte racional, a irascíbe ou a concupiscíbe, e só as persoas en cuxa alma predomina a parte racional poden someterse á ascensión dialéctica e coñecer a Idea de Ben.

As persoas cunha alma racional deben entón someterse á ascensión dialéctica para chegar a contemplar o Ben. Pero que deben facer as demais? Como poden ter un comportamento virtuoso sen chegar a coñecer nunca o Ben? Para Platón, as persoas con alma irascíbe e concupiscíbe tamén poden ter un comportamento moralmente correcto de acordo co seu tipo de alma, e cada un de nós debe cultivar o tipo de vida máis axeitado para a parte predominante da nosa alma. No cultivo da vida que máis corresponde á nosa alma é precisamente no que reside a virtude. No caso das persoas con alma racional, este tipo de vida será o do cultivo da **intelixencia** para chegar a contemplar as Ideas. No caso das persoas con alma irascíbe, a mellor vida será a da **valentía**, é dicir, a do cultivo das paixóns nobres. Por último, a vida máis axeitada para as persoas con alma concupiscíbe é a do cultivo da **temperanza** ou da moderación, é dicir, estas persoas deben esforzarse por controlar os seus apetitos para que non cheguen a dominalos.

Intelixencia, valentía e temperanza son entón as virtudes correspondentes a cada tipo de alma. Ademais, por riba destas atópase a virtude da **xustiza**, que é a harmonía entre todas as demais e que só é posible cando a parte racional se sobrepón ás paixóns das outras dúas. No *Fedro*, Platón explica o conflito entre as tres partes da alma a través do **mito do carro alado**, no que concibe a alma coma un carro movido por dous

cabalos alados e conducido por un auriga. Un dos cabalos é bo e nobre, e representa a alma irascible. O outro, preguiceiro e desobediente, representa a alma concupiscible. Por último, a auriga representa a alma racional. O mito amósanos que o carro só pode avanzar se o auriga domina os dous cabalos, é dicir, a alma só pode ascender cara ao mundo das Ideas se a súa parte racional domina as partes irascible e concupiscible; mais, ao non poder dominar completamente as paixóns, a alma acaba por caer no mundo sensible.

TEXTO ABAU 4

Abonda con isto, para a inmortalidade. Pero aínda hai que engadir unha cousa máis: sería longo e traballoso explicar como é a alma; pero comparala con outras cousas, dicir a que se parece, iso xa é asunto humano, máis breve. Poderíamos dicir que se parece a unha forza que, como se nacesen xuntos, leva unha xugada alada e o seu auriga. Os cabalos e os aurigas dos deuses son todos bos na súa caste, mentres que a dos outros é produto dunha mestura. No que a nós respecta, hai, en primeiro lugar, un condutor que guía unha xugada de cabalos, dos que un é bo e fermoso e o outro todo o contrario, como tamén a súa orixe. O seu manexo será, polo tanto, duro e difícil.

E agora, precisamente, hai que tentar dicir de onde lle vén ó que vive a denominación de mortal e inmortal. Todo o que é alma ten da súa conta o inanimado, e percorre o ceo, ás veces tomando unha forma, outras veces outra. Se é perfecta e alada, suca as alturas e goberna no Cosmos. Pero a que perdeu as súas ás vai á deriva, ata que se aferra a algo sólido, onde se instala e se apodera dun corpo terrestre que parece moverse en virtude da forza daquela. Este composto, mestura de alma e corpo, recibe o nome de ser vivo e é por definición mortal. O nome de inmortal non tería aquí lóxica ningunha; pero ó non velo nin intuílo, imaxinámo-la divindade con aparencia de alma e corpo, de xeito natural, vivindo así para sempre. Pero que sexa como queira a divindade, e que esta acepte as nosas palabras. Considerémo-la causa da perda das ás, o motivo polo que se desprenden da alma. É algo coma o seguinte:

O poder natural da á é erguer o que é pesado, levándoo cara a arriba, cara ó lugar no que habitan os deuses. De todo o que ten que ver co corpo, isto é o que máis relación ten co divino. E o divino é fermoso, sabio, bo e outras cousas polo estilo. A plumaxe da alma aliméntase disto e medra con isto; pero co malo e torpe, ensómese e acaba. Zeus, o poderoso señor dos ceos, conduce o seu carro alado, en cabeza, ordenando e dispoñendo todo. Camiñan detras del unha morea de deuses e dáimones ordenados en once filas. Hestia permanece no fogar dos deuses, soa, mentres os demais, que foron

dispostos en número de doce, en calidade de deuses xefes, camiñan nos lugares asignados. Son moitas as maravillosas paisaxes que se ofrecen á vista dos carreiros celestiais, percorridos polos felicísimos deuses, actuando cada un segundo o seu deber, e seguidos polos que poidan e queiran facelo. Está lonxe a envexa dos coros divinos. E, sen embargo, cando van ter lugar os seus banquetes, marchan cara ós altos cumios, polo máis alto do arco que terma do ceo, alá onde os carros dos deuses, con suave movemento das súas firmes rendas, avanza con suavidade, alí onde os outros teñen dificultades. Porque o cabalo da maldade fai forza cara á terra, poñendo trabas ó auriga que non o domease con esmero. Esa é a dura e fatigosa proba da alma. Pois as que son inmortais, cando chegan ó cumio, saen fóra, érguense sobre as costas do ceo, e entran na órbita circular, dende a que contemplan o outro lado do ceo.

PLATÓN; Fedro, 246a-247c

6. A XUSTIZA NA CIDADE.

6. 1. A CIDADE IDEAL.

Platón continuou coa preocupación socrática pola definición dos conceptos éticos e políticos. Ademais, a súa decepción cos sistemas políticos que coñeceu, especialmente a Tiranía dos Trinta que gobernou Atenas con crueldade e inxustiza, e a democracia que condenou a Sócrates a morte, espetou neste filósofo un forte interese pola política, polo bo goberno da polis. Segundo a concepción socrático-platónica de que o coñecemento do Ben é o que nos fai actuar de forma virtuosa, Platón considerou que para que un sistema político fose xusto o poder debía estar nas mans de quen tiña este coñecemento, e non nas do pobo nin nas de ningún tirano.

De acordo con esta intuición Platón deseñou no diálogo *A República* un modelo de cidade ideal construído a partir das súas ideas antropolóxicas e éticas. Platón concibía a alma como formada por tres partes: racional, irascible e concupiscible. Ademais, pensaba que en cada persoa unha das tres partes predominaba sobre as outras dúas, e dependendo de cal predominase en nós deberíamos cultivar un tipo de vida ou outro, deberíamos buscar un tipo de virtude ou outro: intelixencia, valentía ou temperanza. A cidade ideal, entón, é aquela onde cada persoa cumpre a función máis axeitada para o seu tipo de alma.

É dicir, na cidade ideal habería **tres grupos** sociais: as persoas cunha alma concupiscible, con tendencia a ocuparse polas cuestións materiais, dedicaríanse a actividades produtivas ou comerciais; as persoas cunha alma irascible, propensas ás paixóns nobres, ocuparíanse da defensa da cidade, é dicir, serían soldados ou gardiáns da cidade; por último, as persoas cunha alma racional dedicaríanse ao goberno, xa que son as únicas que poden someterse á ascensión dialéctica para coñecer as Ideas universais coma a Xustiza e o Ben e inspirarse nestas para tomar as mellores decisións para toda a cidade.

O Estado ideal platónico non corresponde con ningunha sociedade real senón que se trata dun modelo ideal para comprender e criticar as deficiencias dos distintos sistemas de goberno. É dicir, Platón deseñou unha **utopía** no diálogo *A República*, un Estado ideal que non existe en ningunha parte pero que nos serve de modelo para imaxinar como debemos organizar a cidade para que sexa xusta. O modelo creado na República é entón unha teoría política **prescritiva**, non descritiva, porque non nos di como está organizada a cidade senón como debería estalo.

A sociedade ideal platónica está caracterizada por unha ordenación social moi ríxida na que as persoas non poden decidir a que dedicarse senón que lles é asignada unha función determinada de acordo co tipo de alma que teñan. Ademais a toma de decisións que afectan a toda a cidade non é democrática, está reservada a aquelas persoas que teñen unha alma racional. Os artistas deben estar sometidos a un control exhaustivo da súa actividade, xa que coas súas obras poden seducirnos e afastarnos da verdadeira realidade, por exemplo un pintor que imita as cousas que á súa vez son unha imitación das ideas. Por último, unha das características do Estado ideal proposto na República que máis se afasta da mentalidade grega (recordemos que as mulleres non tiñan a condición de cidadás) é a consideración de homes e mulleres como iguais en capacidade e en talento para a filosofía e o goberno sempre que, por suposto, teñan unha alma racional.

6. 2. A XUSTIZA.

Podemos observar no pensamento platónico unha clara continuidade entre

antropoloxía, ética e política: tres almas, tres virtudes, tres grupos sociais. A cidade ideal é aquela na que se dá o perfecto equilibrio entre almas, virtudes e funcións de cada persoa na sociedade: unha cidade na que se dá este equilibrio será xusta. A **xustiza**, entón enténdese como harmonía tanto no nivel individual coma no social: no nivel **individual**, a xustiza é a harmonía entre as distintas partes da alma que conviven en cada un de nós, e dáse cando a parte racional controla as paixóns das outras dúas; no nivel **social**, a xustiza é a harmonía entre os tres tipos de persoas que compoñen a cidade, e dáse cando cada persoa cumpre a función máis axeitada para o seu tipo de alma.

TEXTO 1 ABAU

-Ben. Xa vimos, segundo parece, tres calidades da cidade, e en canto á especie que resta para que a cidade alcance a excelencia cal podería ser? É evidente que a xustiza.

(...)

Pois o que establecimos dende o principio que debía facerse en toda circunstancia, cando fundamos a cidade, segundo a miña opinión, é a xustiza ou unha especie desta. Pois establecimos, se recordas, e moitas veces xa o repetimos, que cada un debía de ocuparse dunha soa cousa de entre as que concirnen á cidade, precisamente daquela na que estivese mellor preparado por natureza.

-En efecto, dixémolo.

-E que a xustiza consiste en facer o que é propio dun, sen meterse nas cousas alleas, é algo que xa oímos a outros moitos e que nos dixemos repetidamente.

-En efecto, afirmámolo frecuentemente.

-Nese caso, amigo meu, a xustiza parece que consiste en facer cada un o seu. Sabes de onde o deduzo?

-Non, pero dimo ti.

-Ao meu parecer do que temos examinado, a moderación, a valentía e a sabedoría, o que resta por ver na cidade, é o que dá a todas aquelas calidades a capacidade de nacer e unha vez nadas, permítelles conservarse, mentres pemeza nelas. E xa dixemos que se encontrabamos as tres, a xustiza sería a que restase.

-Por forza é así.

-Non obstante, se fose preciso discernir cal destas calidades fará á nosa cidade mellor, resultaría difícil discriminar se consiste nunha coincidencia de opinión entre os gobernantes e os gobernados, ou se é a conservación da opinión consonte á lei que hai entre os militares acerca do que debe ser temible ou non, ou a intelixencia e a vixilancia entre os gobernantes; ou iso que fai mellor á cidade consiste, tanto no neno

coma na muller, no escravo coma no home ceibe, e no artesán, no gobernante e no gobernado, en que cada un se ocupe do seu, sen atender ao alleo.

-Dende logo, sería difícil. Como non?

-Entón, segundo parece, en relación á excelencia da cidade, a capacidade de facer cada un o seu nela pode rivalizar coa súa sabedoría, coa súa moderación e a súa valentía.

(...)

-Pois un home xusto non diferirá en nada da cidade xusta en canto á idea da xustiza mesma, senón que será semellante.

-Semellante, en efecto.

-Porén, unha cidade parece xusta cando os tres tipos de naturezas que existen naquela fan cada un o seu; e pareceunos moderada, valente e sabia a causa dalgunhas outras afeccións e hábitos deses mesmos tipos de naturezas.

-É verdade.

-Por conseguinte, querido amigo, estimaremos que quen teña eses mesmos tipos na súa alma, a causa das mesmas afeccións que aqueles, é ben merecedor de recibir os mesmos apelativos que a cidade.

PLATÓN; República, Libro IV, 432b-435c