

PLATÓ

FEDÓ

Síntesi, selecció i comentaris
de Joan Ordi

sobre l'edició i traducció
a cura de Josep Vives

PLATÓ

Fedó

Traducció i edició a cura de Josep Vives

Barcelona

Edicions 62

1999

156 pp.

ISBN: 84-297-4614-5

Síntesi, selecció i comentaris:
Joan Ordi i Fernández

Els elements del llibre són els següents:

INTRODUCCIÓ (9-35)

S'estructura en set epígrafs: època de composició (10-12), estructura del diàleg (13-14), els personatges (15-16), els temes filosòfics, la introducció al diàleg central (16-18), les «proves» de la immortalitat (18-21), l'argument dels contraris (21-22), l'argument de la reminiscència (22-23), la simplicitat de l'ànima i la seva afinitat amb les idees (23-24), interludi: objeccions de Símmies i Cebes (24-25), resposta a Símmies (25-26), resposta a Cebes (26-29), el mite sobre el més enllà (29-30), la mort de Sòcrates (30-31), la influència del *Fedó* en la posteritat (31-34)

Algunes expressions d'en Josep Vives sobre el sentit i la interpretació del *Fedó* mostren una perspicàcia molt fina i una comunió notable amb el pensament i les finalitats que perseguia Plató. Per això en reproduïxo algun fragment tot seguit.

«Podríem dir que el *Fedó* és el primer intent de síntesi antropològica que trobem en la història del pensament occidental. Aquí es plantegen ja totes les grans preguntes sobre l'home, que fins aleshores mai no s'havien expressat d'una manera tan conscient: Què és l'home? Quins elements el constitueixen? Quina és la seva relació amb el món que l'envolta? Quin és el sentit últim de la seva existència?» (9)

«Avui gairebé ningú no dubta que el *Fedó* reproduceix les preocupacions de Plató en la seva maduresa, posades en boca del Sòcrates que esperava l'execució de la sentència de mort.» (11)

«El *Fedó* – que en la tradició portava com a subtítol: *Sobre l'ànima* – té com a tema central el de la immortalitat d'allò que se suposa ser la part més noble de l'home. Tanmateix aquest tema està inextricablement complicat amb els temes de la possibilitat d'un veritable coneixement a partir de les idees suprasensibles, i amb el tema del comportament ètic d'aquells que viuen temporalment en aquest món, però estan destinats a la immortalitat. No és possible parar esment a un

d'aquests temes sense percebre la íntima relació que el lliga amb els altres.» (16-17)

«Tota la vida del filòsof, segons Sòcrates, no ha de ser més que un exercici – un entrenar-se – per a la mort.» (17)

«Potser caldria aquí remarcar la radicalitat amb què Plató fa que Sòcrates afirmi que l'home és l'ànima, que el cos és només un destorb i que el filòsof ha de desentendre's absolutament de tot el que tingui relació amb el cos. Enlloc més no serà Plató tan radical.» (18)

«Sovint es parla de les *proves* o *demostracions* de la immortalitat de l'ànima en el *Fedó*. Fins i tot hi ha qui ha intentat expressar aquestes suposades *demostracions* en termes de lògica formal. Això és segurament forassenyat. Plató no vol oferir una demostració lògica, com si hagués de refutar algun positivista o materialista actual, sinó que vol presentar una sèrie de consideracions i arguments que fan plausible, raonable i coherent l'antiga creença en la pervivència de les ànimes.» (19)

«Aquest és el nivell en què Sòcrates confessadament es mou: el de la fe raonada (*paramythia* i *pistis*), el del més probable i coherent (*eikós*), el de l'opinió raonada (*doxa*), el dels indicis (*tekmerion*).» (19)

«La posició de Sòcrates deriva de la seva mateixa concepció de la *filo-sofia*, amor de la saviesa *total*, que per això mateix, perquè ha de ser total, mai no serà completa en aquest món, però està disposada a córrer el risc (el *kalós kindynos*, 114d) de voler creure més del que es pot estrictament mostrar i demostrar des de la temporalitat, perquè “el premi és bell i l'esperança, magnífica” (114d). I per això també, el *logos* platònic ha d'anar finalment a raure en el *mite*, que és un intent d'expressar imaginàriament i en semblança el que pròpiament no és ni conceptualitzable ni desmostrable.» (19-20)

«Per això no s'han de prendre els diversos arguments com a diverses *proves* independents, cada una de les quals hauria de justificar per si mateixa la creença en la immortalitat. Més aviat formen com una mena d'argumentació acumulativa, en la qual els arguments es complementen i reforcen mútuament.» (20-21)

«La immortalitat de l'ànima esdevé encara més plausible considerant la seva mateixa natura: destinada a contemplar les idees simples i pures, és ella mateixa simple i pura. I allò que és simple i pur no serà objecte de dissolució, com ho pot ser una realitat composta.» (23)

«L'ànima és allò que hi ha de permanent – i per això *diví* – en nosaltres, mentre que el cos és allò que hi ha de mudable i dissoluble.» (24)

«En síntesi: la teoria de l'ànima-harmonia és incompatible amb la concepció de l'home com a ésser moral.» (26)

«Per afirmar la immortalitat de l'ànima cal entrar decididament en una particular concepció de la realitat concreta en tant que és constituïda per la participació en

les idees metafísiques.» (26) «Queda la famosa *segona navegació* (99cd), que seria l'intent d'explicació a partir de la causa formal, que són les idees; i des d'aquesta perspectiva es podrà intentar raonar que l'ànima, particularment relacionada amb les idees, ha de ser com elles immune a la corrupció.» (27)

«Semblantment és impensable una *ànima-morta*; però no és impensable que a l'ànima li pugui sobrevenir una forma de mort que faci que deixi de ser ànima.» (28)

«El filòsof que ha fet de la seva vida un constant exercici de purificació pot afrontar la mort amb una perspectiva esperançada.» (30)

«En les últimes pàgines del diàleg, Fedó explica al seu amic el que passà quan arribà l'hora de la mort de Sòcrates. Aquestes pàgines s'han de comptar entre les més belles de tota la literatura universal. És un relat d'una emoció profunda, a la vegada que serena i continguda.» (30)

«Sòcrates, morint tranquil·lament i amb esperança, confirma la veritat del que ha argumentat.» (31)

«El *Fedó* ha estat, probablement, el diàleg platònic més llegit en tots els temps, i el que més ha influït sobre la cultura occidental, no sols en l'àmbit de la reflexió pròpiament filosòfica, sinó particularment en l'àmbit de les creences i representacions populars.» (31)

«El *Fedó* és més aviat un apassionat manifest en favor d'una determinada manera d'entendre la realitat i, sobretot, d'entendre l'home.» (32)

«Cal estar obert a un sentit *transcendent*. La veritable causa i intel·ligibilitat del que és donat està *més enllà* del que és immediatament comprovable. Això és tot el platonisme. La física exigeix una metafísica.» (32)

CRONOLOGIA (37-41)

Relaciona fets de la biografia de Plató amb esdeveniments contemporanis de la història i cultura de Grècia. Estableix que Plató va néixer el 428 i que va morir el 347 (als 81 anys), que el 406 (als 22 anys) es va fer deixeble de l'heraclitià Cràtil, que el 404 (als 24 anys) va col·laborar amb el govern dels Trenta Tirans, que el 403 (als 25 anys) es va fer deixeble de Sòcrates i es va restablir la democràcia a Atenes, que el 399 (als 29 anys) Atenes va matar Sòcrates, que el 387 (als 41 anys) va fundar l'Acadèmia, que va fer tres viatges a Sicília: el 389 (als 39 anys), el 367 (als 61 anys) i el 361 (als 67 anys), que el 354 (als 74 anys) va escriure la *Carta VII* i que va redactar 28 diàlegs.

L'autor proposa una determinada cronologia per a la datació dels diàlegs. Segons ell, cal comptar amb quatre períodes ben diferenciats de composició dels textos. Si representem gràficament aquesta cronologia en una taula com la que segueix, constatem que el primer període va ser el de major producció: 16 diàlegs, i que els altres tres períodes van aportar 4 diàlegs cada un.

	primer període 396 (als 32 anys)		segon període 387 (als 41 anys)		tercer període 367 (als 61 anys)		quart període 361 (als 67 anys)
1	<i>Càrmides</i>	17	<i>El banquet</i>	21	<i>Parmènides</i>	25	<i>Fileb</i>
2	<i>Lisis</i>	18	<i>Fedó</i>	22	<i>Teetet</i>	26	<i>Timeu</i>
3	<i>Laques</i>	19	<i>La república</i>	23	<i>El sofista</i>	27	<i>Críties</i>
4	<i>Eutífron</i>	20	<i>Fedre</i>	24	<i>El polític</i>	28	<i>Les lleis</i>
5	<i>Hípies Major</i>						
6	<i>Hípies Menor</i>						
7	<i>Apologia de Sòcrates</i>						
8	<i>Critó</i>						
9	<i>Ió</i>						
10	<i>Alcibiades</i>						
11	<i>Protàgores</i>						
12	<i>Gòrgies</i>						
13	<i>Menó</i>						
14	<i>Eutidem</i>						
15	<i>Menexen</i>						
16	<i>Cràtil</i>						

BIBLIOGRAFIA (43-46)

Consta dels següents elements: edicions i traduccions d'obres de Plató en general i del *Fedó*, i estudis generals i sobre el *Fedó*.

Text del FEDÓ (49-151)

L'editor-traductor ha dividit el text del *Fedó* en català en els següents 19 epígrafs entre claudàtors. De cada epígraf sintetitzo les idees més importants o, quan és possible, reproduïx alguna frase o fragment de text que n'ofereixi una formulació clara i precisa. No cal dir que aquesta operació de selecció expressa, per força, una manera personal de llegir el *Fedó*, cosa que també resultarà ben palesa tant per la forma de connectar sintàcticament les idees destacades com pels comentaris i reflexions propis que aniré intercalant ací i allà. Crec, però, que és positiu poder confrontar maneres personals de llegir els textos dels clàssics, ja que la profunditat d'aquests genis del pensament no la pot esgotar cap de les nostres ments no tant privilegiades.

1. Diàleg introductori (49-52)

«Casualment el dia abans del judici es va coronar la popa de la nau que els atenesos envien a Delos. [...] Ara bé, com deia, això va succeir a les vigílies del judici, i gràcies a això Sòcrates va estar molt de temps a la presó entre el seu judici i la mort.» (50)

«Semblava, talment, Equècrates, que aquell home era feliç, tant per la seva actitud com per les seves paraules. Va morir d'una manera tan tranquil·la i tan noble que jo vaig tenir la sensació que no se n'anava a l'Hades sense alguna mena d'assistència divina i que, en arribar allà, seria l'home més feliç que mai hi ha hagut.» (51)

Presentes en els darrers moments de la mort de Sòcrates: a) del país: Fedó, Apol·lodor, Critòbul, el pare d'aquest, Hermògenes, Epígenes, Èsquines, Antístenes, Ctesip de Peània, Menexen i alguns altres; b) forasters: Simmies, el tebà, Cebes, Fedondes, Euclides de Mègara i Terpsió de Mègara. En total, seria un grup entre 15 i 20 persones, aproximadament.

2. Comença el relat de Fedó: el filòsof ha de desitjar la mort, però no el suïcidi (52-54)

Estrictament parlant, en aquesta secció el text encara no ofereix res del que diu l'epígraf; caldrà esperar a la quarta secció per trobar-hi una justificació de la il·licitud del suïcidi. És evident, però, que l'editor-traductor pretén així que el lector vagi encaminant l'inici del diàleg cap a la qüestió central del text: per què Sòcrates accepta de morir injustament i inútilment? La resposta és simple i pot semblar brutal: perquè entén que la filosofia ha de ser un exercici, continuat al llarg de tota la vida, de preparació per a la mort. Mirat des d'aquest angle, tot el diàleg no és res més que la justificació platònica d'aquesta concepció de la filosofia i la seva exemplificació perfecta en el cas de la mort de Sòcrates.

El diàleg es duu a terme el darrer dia de la vida de Sòcrates, ja que quan els amics arriben a la presó, el porter els comunica: «Els Onze, digué, estan deslligant Sòcrates i li anuncien que avui ha de morir.» (53)

Les primeres paraules de reflexió de Sòcrates són, fregant-se la cama que havia estat lligada: «—Quina cosa més estranya, amics, sembla el que la gent anomena plaer! Quina sorprenent relació no comporta amb allò que li sembla contrari, el dolor!» (53-54)

3. L'encàrrec al filòsof Evè (54-55)

Sòcrates aclareix, per a Evè, que ha compost un preludi dedicat a Apol·lo i que ha posat música a les faules d'Esop perquè «[...] intentava comprovar el sentit de certs somnis i treure'm un escrúpol en el cas que m'haguessin indicat repetidament que havia de fer aquesta mena de música.» (54) «Com els qui animen els corredors, el somni, en dir-me que fes música, em manava fer el que feia, suposant que la filosofia, que era el que jo estava gent, fos la forma més elevada de música.» (55)

Sòcrates recomana per a Evè que el segueixi en la mort tan aviat com pugui, ja que és un filòsof: «Aleshores Evè tindrà aquesta voluntat, igual que qualsevol altre que faci honor a aquesta professió. Tot i això, segurament no farà cap violència contra ell mateix, ja que, segons diuen, això no és lícit.» (55)

4. La il·licitud del suïcidi (56-57)

Preparar-se per a morir al llarg de tota la vida i desitjar que l'ànima es desempallegui finalment del cos no significa que un pugui suïcidar-se per — diguem-ho així — accelerar el procés. Per això Cebes pregunta: «—Bé, doncs, quina raó tens, Sòcrates, per dir que no és lícit procurar-se la mort un mateix?» (56)

Sòcrates defensa que la il·licitud de prendre's la vida no admet cap excepció: «[...] mai no es dona el cas que, per a alguns homes en determinades circumstàncies, sigui millor morir que seguir vivint.» (57)

Sòcrates recorda els misteris religiosos, còltics: segons aquests, la vida és com una presó i a ningú li és lícit escapar-se'n. «Tanmateix em sembla, almenys a mi, Cebes, que és cosa ben raonada dir que els déus tenen cura de nosaltres i que nosaltres, els humans, som una de les possessions dels déus.» (ib.) Cal esperar, doncs, que sigui el déu qui faci arribar una situació de necessitat que acabi amb la nostra vida.

5. Plantejament de la tesi: després de la mort hi ha una vida millor (58-60)

Com que creuen en una vida millor, els filòsofs fàcilment desitgen morir. Però Cebes replica que aquesta actitud no és racional: «[...] és natural que els sensats s'irritin quan han de morir, mentre que són insensats els qui se n'alegren.» (58)

Sòcrates, en canvi, no està irritat contra els atenesos i argumenta contra Cebes establint que els homes savis no cerquen de fugir dels amos millors que ells mateixos, que són els déus que ens acompanyen en aquesta vida i que governen tan bé les coses d'aquí. Sòcrates aprofita l'argument per girar-lo contra Cebes i Símmies:

«M'esforçaré a presentar davant vostre una defensa més persuasiva que la que vaig fer davant dels jutges. Perquè jo, Símmies i Cebes, si no pensés que m'haig de trobar en primer lloc amb uns altres déus savis i bons, i després amb homes que ja han mort i que són millors que els d'aquí, em comportaria injustament no rebel·lant-me contra la mort. [...] Aquesta és la raó per la qual no estic gaire contrariat, sinó que tinc bona esperança que després de la mort hi ha alguna cosa que, com s'ha dit des d'antic, ha de ser molt millor per als bons que per als dolents.» (59)

«En canvi a vosaltres, els meus jutges, ja és hora que us doni la raó perquè un home que realment hagi dedicat la vida a la filosofia ha de tenir bon ànim quan li toqui morir i ha de tenir la bona esperança que, una vegada mort, ha d'obtenir els màxims béns.» (60)

«Segurament la gent no s'adona que tots els qui es dediquen a la filosofia no fan altra cosa que preparar-se a morir i a estar morts.» (ib.)

6. Per al filòsof, la mort és l'alliberament dels impediments del cos (61-70)

Què és, però, la mort? «—No és precisament la separació de l'ànima i el cos? I estar mort, ¿no és precisament això: que el cos quedi separat ell tot sol, a part de l'ànima, i que l'ànima quedi separada ella sola, a part del cos? Quina altra cosa podria ser la mort fora d'això?» (61)

El filòsof, doncs, no té en estima les coses relatives a la cura del cos i els plaers (menjar, beure, sexe, diners, etc.), sinó que gira la seva atenció vers l'ànima: «—Per tant, no és en aquestes coses on en primer lloc es revela qui és filòsof, en tant que, a diferència del que fan els altres homes, intenta que l'ànima es desempallegui tant com pugui de les seves relacions amb el cos.» (62)

«— I què hem de dir pel que fa a la mateixa adquisició del coneixement? Si un pretén prendre el cos com a col·laborador en aquesta recerca, li serà un obstacle o no?» (ib.)

«— Per tant, oi que serà en el raonament on arriba, si és que hi arriba, a un coneixement clar de quelcom de la realitat?» (62)

Quin és el veritable objecte del coneixement? «Em refereixo a qualsevol cosa com, per exemple, la magnitud, la salut, la força, en una paraula, a l'essència de totes les coses, allò que cada cosa s'esdevé ser.» (63)

Conèixer és arribar a la possessió de la veritat i de la saviesa, a captar el que realment és. Però això no resulta possible mentre l'ànima resti sotmesa al domini del cos, contaminada de la natura dels sentits, sinó que només «[...] emprant purament la intel·ligència en ella mateixa, intenta atrapar purament i en elles mateixes cada una de les realitats [...] .» (64)

«Aleshores, pel que sembla, assolirem allò que desitgem i que diem que és l'objecte del nostre amor, la saviesa; segons indica el raonament, això serà quan hàgim mort, no en aquesta vida.» (65)

«— I la purificació no consisteix, com ja fa temps que hem dit en el discurs, a apartar l'ànima del cos tant com sigui possible i acostumar-la a recollir-se en ella mateixa de totes les parts del cos i concentrar-se, de manera que visqui tant com pugui, tant en el temps present com en el que vingui, ella tota sola, alliberada del cos com d'unes cadenes?» (66)

«[...] l'ocupació pròpia dels filòsofs és precisament aquesta, deslligar i separar l'ànima del cos? Oi que és així?» (ib.)

«— És un fet, doncs, Símmies — feu ell — que els qui cultiven la filosofia s'exerciten a morir i que ells són els homes que menys por li tenen, a la mort.» (67)

El filòsof es purifica durant tota la seva vida temporal: «En canvi hi ha veritable autenticitat quan hi ha una mena de purificació de totes aquestes coses; és a dir, que la sensatesa, la justícia, el coratge i el mateix coneixement serien com ritus purificadors.» (69) «[...] el qui arribi allí iniciat i purificat anirà a viure amb els déus.» (ib.)

Amb aquestes raons, i l'esperança que s'hi fonamenta, Sòcrates defensa per què no s'amoïna per la seva mort imminent ni s'hi rebel·la.

7. Arguments en favor de la immortalitat de l'ànima. Primer argument: el cercle dels contraris (70-76)

Cebes contraataca ara amb la creença, molt estesa, que tan bon punt deixa el cos, l'ànima es malmet i es dissol: «Però segurament es requereix un no petit argument encoratjador i una actitud de fe per admetre això, a saber, que l'ànima existeix després de la mort d'un home i que pot tenir alguna capacitat i coneixement.» (70-71)

Sòcrates es veu obligat a fer ús d'una altra doctrina antiga, segons la qual els vivents reneixen dels morts: «En efecte, si deixessin d'existir, no podrien tornar a néixer. Això seria un argument suficient en favor del que diem, si realment resulta clar que no hi ha cap altre origen dels vivents si no a partir dels morts. En canvi, si no fos així, es requeriria algun altre argument.» (71)

Per tant, cal examinar la idea segons la qual «[...] totes les coses que tenen un contrari neixen només del seu contrari.» (72) L'estructura d'aquest originar-se seria: «En aquests [contraris], no hi ha entre els dos termes contraposats de dos en dos com un

doble moviment de generació, que va de l'un a l'altre i torna de l'altre al primer?» (ib.) O sigui, hi ha un doble procés de generació. I estar mort és el contrari de viure, com viceversa: així, dels morts naixerien les coses vives i els vivents. I la natura s'equilibraria, no restant coixa, perquè al procés de morir, li correspondria el de renéixer: «[...] les coses es compensen sempre generant-se les unes de les altres, com en una mena de moviment circular [...]» (74)

Ara bé, això implica que «[...] les ànimes han d'estar necessàriament en algun lloc, des del qual poden tornar a néixer.» (ib.) I aquesta és la doctrina que Sòcrates professa, car l'alternativa: que el procés generatiu fos rectilini, implicaria que tot acabaria mort i no viuria res: «Realment és cert que hi ha un retorn a la vida, que els vius neixen dels morts, que les ànimes dels morts existeixen [i que les bones tenen una sort millor i les dolentes, pitjor].» (76)

L'argument dels contraris, doncs, prova la immortalitat de l'ànima. Però només en una fase inicial, car la raó no es dona encara per plenament satisfeta davant les incerteses i dubtes que genera un tema tan difícil i amb tantes ramificacions com el de la possible, o impossible, supervivència postmortal.

8. Argument a partir de la reminiscència de les idees (76-85)

Cebes accepta la correcció de la interpretació que Sòcrates fa d'aquest argument del cicle dels contraris perquè també considera vertader un altre argument típic del mestre, el de la reminiscència, que apareix, doncs, ara per reforçar i completar el primer, lligant metafísica, teoria del coneixement i antropologia: «[...] que per a nosaltres aprendre no és altra cosa que recordar. Si és així, necessàriament nosaltres hem d'haver après en un temps anterior allò que ara recordem, cosa que no seria possible si la nostra ànima no hagués estat en algun lloc abans de néixer en aquesta forma humana. De manera que també segons això l'ànima sembla que és quelcom immortal.» (76)

Cebes justifica, ell mateix, aquest segon argument socràtic de manera empírica: «[...] quan preguntes a la gent, si es fan bé les preguntes, per ells mateixos ho responen tot tal com és, cosa que no serien capaços de fer si no tinguessin ells mateixos una ciència i una recta apreciació d'allò de què es tracta.» (ib.) I recorda l'exemple geomètric de l'esclau de Menó.

Com a bon socràtic, Cebes defineix la reminiscència com una forma de coneixement que sobrevé quan algú veu, o sent, o percep per algun sentit alguna cosa. Allò que ve a la ment tot percebent una altra cosa, és el que es recorda. El que es recorda, per tant, no prové de l'experiència, sinó del saber que ja posseeix l'ànima. Però, a més a més, aquest procés de recordar implica també adonar-se de la diferència entre allò que s'està percebent i la cosa recordada. I Sòcrates converteix aquest adonar-se de la diferència en una prova de l'argument en si de la reminiscència: «[...] quan un veu una cosa i pensa que allò que està veient vol ser una altra cosa determinada, però que li manca quelcom i no pot ser igual a ella, sinó que li és inferior, no es requereix necessàriament que el qui pensa així hagi conegut abans la realitat a la qual, segons afirma, s'assembla aquella cosa, tot i que li és inferior?» (79)

Sense haver captat, doncs, abans el coneixement de les coses en elles mateixes, com també de la igualtat en si, no seria possible comprendre bé el que captem els sentits. Diu, en efecte, Sòcrates: «Perquè el nostre argument present no es refereix més a l'igual

que al bell en si mateix, o al bé en si mateix, o al just, al sant i a tot allò que, com dic jo, segellem amb la marca de “el que és en si mateix”, tant quan preguntem fent qüestions com quan contestem donant respostes. Així, doncs, és necessari que hàgim adquirit coneixement de totes aquestes coses abans d’haver nascut.» (81)

Aprendre consisteix, doncs, en el fet que «[...] ens vingui a la ment una altra cosa que teníem oblidada i que li és pròxima, ja sigui per la semblança o pel contrast.» (82) La conclusió que Sòcrates en treu per provar la preexistència immortal de l'ànima és clara: «Per tant, Símmies, les ànimes existien anteriorment a banda dels cossos, abans de prendre forma humana; i tenien coneixement.» (82-83) Cosa que, al seu torn, requereix que també existeixin les realitats que l'ànima recorda: «[...] el bell, el bé i tota mena d'essència semblant, i és a aquesta essència que hem de referir tot el que ens ve pels sentits [...]» (83). O sigui, que si no existeix l'ànima immortal i no ha tingut una existència pretemporal, en què contemplava les essències, aquestes tampoc no existeixen. Però l'argumentació és circular: si no existeixen les essències, tampoc no existeix una ànima que hagi contemplat cap coneixement veritable (per essència) abans de néixer, de manera que el que recordaria no seria res en si, o bé l'ésser humà no experimentaria cap record. Sembla, doncs, que Sòcrates és conscient que en la dependència recíproca d'ambdues idees es troba la clau del valor que es pot atribuir a l'argument de la immortalitat de l'ànima per reminiscència: «[...] ¿no deu ser necessari que existeixi també la nostra ànima ja des d'abans del naixement, juntament amb aquestes realitats? Si això no és així, no quedaria sense força l'argument que anàvem dient?» (83)

L'argument, tanmateix, no convenç Símmies, car recorda el que ja havia dit Cebes: que la gent tem que, quan un mor, l'ànima s'esvaeixi i que això sigui la seva fi. Podria ser, doncs, ben bé que, un cop separada del cos, s'acabés l'existència de l'ànima. Per tant, la demostració només ha provat la primera meitat de la tesi de la immortalitat de l'ànima. Falta provar-ne la indestructibilitat, car l'existència pretemporal o anteroexistència de l'ànima respecte del cos encara no garanteix per ella mateixa la supervivència de l'ànima respecte del cos. Sòcrates, però, resol el problema ràpidament unint aquest segon argument al primer, el que deia que tot vivent neix del que és mort, o sigui, que els contraris neixen dels contraris, per tal que la natura resti equilibrada o compensada: «Perquè si l'ànima ja existia d'abans, i necessàriament ella mateixa no ha pogut venir a l'existència a partir de cap altra cosa que no sigui el que és mort i està mort, ¿no és necessari que ella mateixa, encara que hagi mort, segueixi existint, si és que realment ella ha de tornar a néixer?» (84)

9. Argument a partir de la simplicitat de l'ànima (85-95)

Cal, tot amb tot, un tercer argument que dissipi els dubtes que encara coven Símmies i Cebes. La por que l'ànima sigui dispersada en separar-se del cos i mori definitivament obliga a examinar la seva natura. Sòcrates diu que, si fos veritat aquesta por de la gent, l'ànima hauria de ser una cosa que hauria estat composta i que així hauria resultat constituïda com a composta, car aleshores restaria subjecta a disgregació. Això, però, implicaria fer de l'ànima una cosa que no restaria mai idèntica a ella mateixa, ni en relació amb les altres coses, contràriament a l'igual en si, el bell en sí, cada cosa en si en tant que té una única forma en ella mateixa, raó per la qual ja no pot admetre cap mena d'alteració (canvi). L'ànima seria com homes, cavalls, vestits i coses semblants.

A més, ¿no és cert que les coses «[...] que romanen idèntiques no és possible captar-les amb res més que amb el raonament de la intel·ligència, essent com són realitats invisibles que s'escapen a la mirada?» (87). L'ànima, doncs, seria visible i, per tant, mai idèntica a ella mateixa, car les coses invisibles són sempre idèntiques a elles mateixes.

Ara bé, tota aquesta argumentació entra en contradicció amb el que és la natura humana: «— Per tant, l'ànima és més semblant a l'invisible que el cos; i aquest ho és al visible.» (88) La prova és que l'ànima, quan examina alguna cosa amb els sentits, és arrossegada pel cos i es troba extraviada, torbada i marejada, mentre que quan ho fa «[...] tota sola, s'adreça vers allò que és pur, existent per sempre, immortal i idèntic a si mateix [...]», de manera que «[...] en contacte amb aquelles coses roman sempre idèntica a si mateixa en relació amb elles.» (88) A més, la natura estableix que el cos sigui manat per l'ànima i que l'ànima en sigui senyora i mani. Per tant, «[...] l'ànima és allò que és més semblant al diví, a l'immortal, a l'intel·ligible, al que té una forma única i no es disgrega, al que roman estable sempre de la mateixa manera; en canvi, el cos és el més semblant al que és humà, mortal, de formes múltiples, impensable, dissoluble i mai no roman idèntic a ell mateix.»

La simplicitat de l'ànima la fa indestructible, per essència. La seva immortalitat, doncs, és total: és anterotemporal i posterotemporal, si se'm permet expressar-me així. Què li succeeix, doncs, en morir el cos? «[...] Per tant, l'ànima, allò invisible que passa a un altre lloc noble, pur i visible que és l'autèntic Hades, en companyia d'un déu bo i savi [...]» (90), se separa del cos i, si no arrossega amb ella res de corporal, «[...] aleshores no haurà fet altra cosa que practicar com cal la filosofia i exercitar-se veritablement a morir sense dificultats.» (ib.) Però, si es troba contaminada i impura, en comptes d'anar al lloc que li és semblant i on seria definitivament feliç, «[...] alliberada de l'error, de la insensatesa, dels temors i dels amors cruels i dels altres mals propis dels homes [...]» (ib.), «[...] quedarà agafada pel que és corporal, que se li haurà fet connatural a causa de la conversa i convivència amb el cos [...]» (91), i serà arrossegada de nou vers el món visible, convertida en una ànima que ha quedat lliure sense estar purificada, raó per la qual vaga a l'entorn dels monuments i de les tombes, pagant així la pena del seu mal comportament d'abans, i, infectada de corporeïtat, torna a lligar-se a un cos, segons el tipus de mala conducta que va tenir.

Conclusió de l'argument: durant la seva existència temporal, l'ànima només es purifica amb la pràctica constant de la filosofia. «En canvi, al llinatge dels déus no és permès que hi arribi ningú que no hagi practicat la filosofia i que no hagi sortit d'aquest món totalment purificat, sinó només el qui hagi estat amant de la saviesa. És per això, amics Simmies i Cebes, que els veritables filòsofs s'aparten de tots els desigs corporals i resisteixen fermes sense entregar-se a ells [...]» (92). Aquesta ànima no ha d'oblidar mai l'ensenyament fonamental del cos: «— Cada plaer i cada dolor clava l'ànima al cos com amb un clau, la rebla i la fa corpòria, induint-la a pensar que la veritat és allò que el cos li dicta.» (94) Filòsof, doncs, és aquell que aconsegueix asserenar les passions i segueix com a guia el pensament, tot preparant-se per morir.

Em sembla així que aquest tercer argument és el definitiu en la ment de Plató. No només perquè acaba portant a consumació la prova de l'existència d'una vida eterna, superior i feliç, sinó perquè permet de descriure alhora el contingut d'aquesta esperança esperada, que és la que mou el Sòcrates de Plató a afrontar amb tanta exemplaritat i coherència personal la doble desgràcia d'un judici completament injust i de la seva

pròpia mort. Per tant, l'argument per creure i esperar (amb una esperança que espera) en la vida eterna, tot estimant-la més que les coses agradables d'aquest món (fe-esperança-amor filosòfics), també treu una bona part de la seva força de la plausibilitat racional que ofereix el contingut d'aquesta esperança (esperança esperada), sota l'examen racional de la natura de l'ésser humà. L'argument antropològic, i no tant el cosmològic, constitueix la base de la fe, l'amor i l'esperança del filòsof en tant que filòsof. Aquest racionalisme creient és característic de Plató. Ens mostra la sang que corre per la seva vena de profeta. Es tracta, doncs, subtilment com d'una mena de quart argument: el de la consistència entre el contingut de la vida benaurada, imaginable en termes racionals per a l'ànima humana, i la natura espiritual, immortal i indestructible de la part millor de la natura humana. El text no el presenta explícitament com a argument a més dels altres tres. Però Sòcrates s'atura molta estona a intentar descriure el contingut de l'esperança de manera mínimament convincent per a la raó humana, en tant que aquesta no es basa en res més que en la comprensió d'idees intel·ligibles, sense prendre en consideració cap possible revelació divina. Fe, doncs, i esperança racionals: vet aquí el que Plató demana al veritable filòsof per boca del seu personatge Sòcrates.

10. Objecció de Símmies: l'ànima com a harmonia dels components del cos (95-99)

Sòcrates s'adona, tanmateix, que la natura del tema fa que cap argument o convergència i acumulació d'arguments pugui acabar de dissipar definitivament tot dubte: «Perquè, si un vol tractar aquests temes amb tota satisfacció, no paren de presentar-se gran nombre de sospites i objeccions.» (96) I anima Símmies i Cebes a exposar les dificultats que anaven veient a mida que es discutien els tres arguments anteriors. Símmies, per exemple, fa així: «A mi em sembla, segurament com a tu mateix, Sòcrates, que conèixer amb certesa aquestes coses en la vida present o és impossible o és molt difícil.» (97) I declara que no troba satisfactori el que s'ha dit fins ara.

El que li passa, en el fons, és que la seva ment està massa captivada per un argument que no s'ha exposat en el debat anterior, però que ell creu l'únic convincent i que hàbilment relaciona amb el primer argument, el de l'equilibri o compensació que resulta entre els contraris. L'argument de Símmies defensa la concepció de l'ànima com l'harmonia del cos, o sigui, la combinació ben feta, i en la mesura correcta, de les propietats que mantenen el cos tensat i cohesionat: la calor i el fred, la sequedat i la humitat, etc. «Ara bé, si resulta que l'ànima és una harmonia, és evident que, quan el nostre cos es relaxa fora de mesura o s'encongeix a causa de les malalties o d'altres mals, serà inevitable que l'ànima quedi immediatament destruïda, tot i que sigui la part més divina, tal com passa amb les altres harmonies de sons o d'objectes artificials [...]» (98) Per tant, «[...] si es manté que l'ànima, essent una combinació dels elements del cos, és el primer que queda destruït en el que anomenem la mort» (99), l'argument de Sòcrates sobre la immortalitat posterotemporal de l'ànima cau pel seu propi pes.

Sòcrates reconeix que aquest atac a l'argument de la indestructibilitat de l'ànima no és gens menystenible. Però dóna pas primer a l'objecció de Cebes, per tal d'oferir després una resposta que tingui en compte no només cada contraargument per separat, sinó també el que tenen en comú: que l'ànima humana acabaria essent destruïda.

11. Objecció de Cebes (99-102)

Cebes es mostra en desacord amb Sòcrates, però tampoc no se sent complagut per l'argument de l'ànima com a harmonia: «Que la nostra ànima existia abans de venir a

aquesta forma humana, no negaré que ho admeto de bon grat i àdhuc diria, si no sembla que em passo, que és cosa plenament demostrada. En canvi, que segueixi existint en algun lloc un cop hem mort, no em sembla que pugui ser. Per altra banda, que l'ànima, com argumentava Simmies, no sigui més resistent i més durable que el cos, no hi estic d'acord, ja que em sembla que des d'aquest punt de vista li és molt superior.» (99)

Creu, doncs, que l'ànima és més durable que el cos i que aquest és més feble i menys durador que l'ànima. I utilitza la imatge d'un vell teixidor mort, del qual, però, es podria dir que perviu perquè el mantell amb què s'abrigava segueix en bon estat. Ara bé, tot i que «[...] també es podria dir que cada ànima gasta molts cossos [...]» (100), o sigui, que la metempsicosi és acceptable, tanmateix tard o d'hora l'ànima acabarà destruint-se. L'argument de Sòcrates, doncs, no acaba de provar que l'ànima sigui indestructible. Tampoc no cal «[...] confiar que després de la mort la nostra ànima ha d'estar en algun lloc» (101): que sigui tan forta com per tolerar repetits naixements i morts, no vol dir que no acabi morint del tot en alguna d'aquestes morts.

Aquesta possibilitat és tan acceptable com la tesi de Sòcrates. I si és així, la posició de Sòcrates no és tan assenyada racionalment, ni l'única assenyada, com sembla. Cebes ho diu clarament: «[...] si la posició és aquesta, el que creu poder mantenir-se confiat davant la mort és que s'abandona a una confiança insensata, llevat que pugui demostrar que l'ànima és quelcom absolutament immortal i indestructible.» (101) I, en aquest moment, Fedó explica a Equècrates l'efecte demolidor dels contraarguments de Simmies i Cebes: «Teníem la sensació que nosaltres no érem jutges competents, o bé que la mateixa qüestió no permetia una resposta fiable.» (102) La mateixa atmosfera de pèrdua de l'esperança racional contamina Equècrates, qui acaba dient: «Quin raonament ens podrà encara merèixer confiança? El que Sòcrates havia dit semblava prou de fiar, i heus ací que acabava en descrèdit total.» (102)

És evident que aquí s'assoleix el moment de màxima tensió intel·lectual i psicològica del diàleg. La tècnica literària de Plató arriba a un punt en què els arguments de Sòcrates semblen abocats al desastre total. És el moment de clímax del diàleg, perquè tot seguit comença el gir inesperat per als participants (i per al lector): la victòria de Sòcrates sobre tot contraargument. És així com Plató humilia els jutges atenesos que van condemnar a mort injustament el seu mestre: fent que perdin les teories dels companys de Sòcrates que contradiuen l'actitud ètica i intel·lectual d'aquest. El que hi està en joc, doncs, no és només la qüestió filosòfica en si que el diàleg planteja, sinó també la credibilitat racional de l'actitud de Sòcrates davant un judici injust, una condemna cruel i una mort inútil.

12. Resposta de Sòcrates: advertiment de no caure en la misologia (102-107)

El protagonista del gir inesperat és, justament, aquesta mateixa actitud de Sòcrates. És ella la que arrenca els amics de l'estat de derrota que els contraarguments d'aquests han acabat insuflant en l'ànima i l'ànim de tots. Relata Fedó: «Quan ens trobàvem com fugitius després d'una derrota, ens va convocar de nou i ens va animar a seguir examinant tots plegats la qüestió.» (103) I d'actituds va la cosa, ja que Sòcrates reconstrueix el clima de confiança en la capacitat racional de l'ésser humà posant davant els ulls de tothom la causa de la desconfiança que els aclapara: una mala disposició. O sigui, que la filosofia és sobretot una qüestió d'actitud intel·lectual i psicològica, ètica i metafísica alhora: «El primer que hem de fer és vigilar que no ens agafi una mala disposició. [...] Que no ens tornem misòlegs, de manera semblant a com

hi ha gent que es tornen misàntròps. Perquè a ningú no li pot venir un mal més gran – digué – que aquest d'agafar odi als raonaments.» (104)

L'origen de la misologia segueix el mateix patró que el de la misantropia: repetits fracassos en el tracte amb els raonaments (o les persones) que mereixien confiança porten a desprestigi el valor de tot argument (o de tota persona): «[...] acaba finalment odiant-los tots i considerant que no hi ha absolutament res de sa en ningú.» (ib.) Aquest procés, però, mostra un error de base: una concepció inadequada de la raó humana (o de la realitat humana: els mediocres són la majoria!). Els desenganys amb els arguments provenen de no ser-ne prou experimentats: llavors prenem per veritable el que després sembla fals, i la realitat, en canvi, és que de vegades ho és i de vegades no. O també provenen de ser un fatxenda intel·lectual, com els sofistes: «I ja ho saps, els qui es dediquen als arguments contradictoris acaben creient-se els més savis de tots i els únics que han arribat a establir que ni en les coses ni en els raonaments no hi ha res que sigui sa o ferm [...]» (105).

La misologia, doncs, no és racionalment justificable, ja que no reflecteix una situació objectiva de la nostra raó, sinó greus mancances en la nostra actitud personal davant la recerca de la veritat: «[...] un no s'atribuís a si mateix i a la seva pròpia imperícia la responsabilitat, sinó que, espolsant-se la pròpia culpa, acabés simplement ressentit i fastiguejat dels arguments, de manera que per la resta de la seva vida ja només els odiés.» (106) No és que no hi hagi res de sa en els raonaments: «Al contrari, és molt més probable que som nosaltres els qui no acabem d'estar sans, i hem de reaccionar amb coratge viril fent l'esforç d'estar-ho [...]» (106). Aquesta és la correcta actitud del veritable amant de la saviesa. I no la dels sofistes: «Quan aquesta gent discuteix sobre qualsevol cosa, no es curen de pensar cap on porta el raonament seguint la qüestió que tracten, sinó que el que desitgen és prendre una actitud que sigui acceptada pels presents.» (ib.) Cap altre interès no es pot anteposar a la veritat. L'actitud misòloga oculta interessos incompatibles amb la recerca de la veritat. No constitueix, doncs, un criteri racionalment fiable.

13. Resposta a Símmies: l'ànima no pot ser una harmonia (107-113)

Tot seguit, Sòcrates reprèn el fil de la discussió i passa a analitzar l'argument de Símmies, el de l'ànima com a harmonia: «[...] Símmies és malfiat i té por que l'ànima, tot i que és més divina i més bella que el cos, quedi destruïda abans que ell, ja que està constituïda com a harmonia.» (107) I també passa a considerar l'argument de Cebes, el de la destrucció final de l'ànima malgrat la metempsicosi: «[...] no és gens clar per a ningú que l'ànima, després d'haver gastat molts cossos en moltes vides, no quedi finalment destruïda quan abandona el darrer.» (ib.)

Sòcrates és ràpid i hàbil a mostrar la contradicció del que Símmies ha acceptat fins aleshores: «[...] per una banda afirmes que l'ànima existia abans d'adoptar una figura corpòria d'home, i per altra banda dius que és un compost d'elements que encara no existirien? [...] A veure, doncs, com pot estar d'acord aquest argument amb aquell altre?» (108) Símmies reconeix que no havia analitzat la coherència o no de l'argument de l'harmonia amb el de la reminiscència, car són incompatibles: si l'ànima ha tingut una existència anterotemporal, no és la simple harmonia constituïda per la tensió entre els elements del cos.

Però Sòcrates també desmunta, per intrínsecament incoherent, l'argument de l'harmonia en si: si l'ànima fos l'harmonia del cos, seguiria, més que no pas guiaria, els elements que la componen, cosa que contradiu la distinció entre cos i ànima. A més, totes les ànimes tindrien harmonia, o sigui, estarien harmonitzades elles mateixes, car una harmonia ho és perquè està harmonitzada. Llavors, però, no hi hauria diferència entre una ànima virtuosa i una altra de viciosa: «[...] i això vol dir admetre que una harmonia no és més o millor harmonia que una altra, ni tampoc menys o pitjor que una altra.» (111) Cosa que contradiu la idea generalment admesa que la virtut és harmonia i el vici, desharmonia, ja que portaria a aquesta afirmació paradoxal: «— Més aviat, Símmies, si pensem rectament, no hi haurà cap ànima que participi del vici, suposant que ella sigui una harmonia.» (ib.) Cosa que fa igualment bones totes les ànimes de tots els vivents. Ara bé, si l'ànima ha de guiar el cos i això significa no cedir a les passions corporals, però alhora ha de ser harmonia del cos i, per tant, ha de seguir les disposicions d'aquest, resulta evident la contradicció racional que el contraargument de Símmies obligaria a acceptar.

14. Resposta a l'argument de Cebes: l'ànima és naturalment indestructible (113-134)

Tampoc Cebes queda més ben parat. En la resposta, Sòcrates mostra clarament que l'examen filosòfic de la qüestió de la immortalitat de l'ànima és, en el fons i també, una repetició del judici que se li va fer i, per tant, un examen de la racionalitat o no de la seva actitud davant el judici i la seva pròpia mort, així com de la fe i esperança filosòfiques en què descansa aquella actitud: «El que demanes es pot resumir així: requereixes que es demostrï que l'ànima és indestructible i immortal; i si no, un filòsof que està a punt de morir i té la confiança que després de mort viurà en un altre lloc i molt millor que si hagués viscut una vida distinta, està en realitat mantenint una confiança insensata i estúpida.» (114) Per tant, «[...] el que cal témer, si un no és un insensat, és no saber i no poder donar raó de si és immortal. Al meu entendre, Cebes, això és més o menys el que tu dius.» (ib.)

L'existència anterotemporal de l'ànima, doncs, no demostra que aquesta sigui immortal. Pot assumir molts cossos i ser, per tant, anterior a tots ells, però també pot acabar en algun moment, coincidint amb la fi d'un d'aquests cossos. Com que se centra en éssers que neixen i moren, dilucidar aquest contraargument demana ocupar-se a fons de la causa de la generació i de la corrupció. Per això Sòcrates narra la seva pròpia recerca filosòfica de joventut: «[...] quan era jove tenia unes ànsies meravelloses d'aquell saber que anomenen investigació de la natura. Em semblava una cosa esplèndida conèixer les causes de cada una de les coses: per què es produeix cada una, per què es destrueix i què és.» (115) Les respostes, però, que en donaren els filòsofs anomenats, justament, *presocràtics* no el van convèncer, car no només no són coincidents, sinó que àdhuc cauen en contradicció les unes amb les altres: «[...] així que em vaig dedicar a aquesta investigació vaig quedar tant a les fosques que desaprenia àdhuc les coses que abans pensava saber [...]» (ib.). «Ja no em puc persuadir, si segueixo aquesta manera de procedir, que sàpiga com s'origina l'u ni, en un mot, com s'origina, o es destrueix o existeix qualsevol cosa. M'hauré de muntar jo mateix a l'atzar algun altre mètode i aquell altre l'hauré de deixar del tot.» (116-117)

La via cosmològica, doncs, cap a la veritat restà obturada al final del període inicial de la història de la filosofia. I això feia sospitar a Sòcrates que el problema no queia de la banda de la veritat, sinó del mètode emprat per cercar-la. Però el mètode intel·lectual o

intel·ligible proposat per Anaxàgores, el darrer dels presocràtics, tampoc no el conduí enlloc: primer afirma que la ment o intel·ligència és la que ho ordena tot i és causa de tot, però després no és capaç de «[...] mostrar que les coses es troben de la millor manera que es poden trobar» (118), no fent servir la ment per a res, sinó tornant a donar com a causes l'aire, l'èter, l'aigua i altres elements. No s'assoleixen, doncs, així les veritables causes de la generació, la corrupció i l'ésser de les coses. I així no hi ha manera de poder optar pel que és millor i la mateixa decisió de Sòcrates restaria mancada de justificació racional: «Però dir que és per això que jo faig el que faig i que això ho faig amb la ment i no perquè he optat pel que és millor seria admetre una gran i greu lleugeresa en el parlar. Això implicaria que no seríem capaços de distingir que una cosa és la causa real de quelcom, i una altra allò sense la qual cosa la causa no arribaria mai a ser causa.» (119)

El que cal investigar, per tant, és «[...] la potència que fa que les coses es trobin de la millor manera possible tal com ara són [...]» (120). Aquest és el mètode correcte, que no es pot deslligar tampoc de la consideració del bé en si: «Però que cal que allò que ho lliga tot i ho sosté tot sigui allò que veritablement és bo, això ho ignoren del tot.» (ib.) Per tant, Sòcrates va haver d'emprendre una *segona navegació* en la recerca de les causes de les coses: «Vaig veure que em calia refugiar-me en els conceptes, procurant de veure en ells la veritat de les coses. [...] i en cada cas parteixo del concepte que em sembla més sòlid, i allò que em sembla consonar amb ell ho considero vertader, tant si es tracta d'una causa com de qualsevol altra cosa [...]» (121). El mètode correcte consisteix, doncs, a partir dels conceptes en si. I aquest mètode permetrà de jutjar els contraarguments de Símmies i Cebes contra l'ànima: «Poso com a principi que hi ha el bell en si mateix, i el bo, i el gran i totes les realitats d'aquesta mena. Si em concedeixes això i estàs d'acord que hi ha aquestes realitats, confio que, partint d'elles, et podré trobar i mostrar quina és la causa de la immortalitat de l'ànima.» (ib.)

Les coses belles existeixen perquè participen del bell en si: «[...] i em quedo amb la convicció simple, elemental i potser ingènua, que una cosa és bella només per la presència o la comunicació d'aquell bell en si, sigui quina sigui la circumstància i la manera com això es produeixi.» (122) Així es produeix, doncs, veritablement la generació: «I fins diries amb veu ben alta que no coneixes que pugui néixer cap cosa si no és venint a participar en l'essència d'aquesta, que esdevé com la propietat de cada un que la participa [...]» (123).

Aquest és el mètode correcte en filosofia segons Sòcrates: elaborar una hipòtesi explicativa i considerar si les conseqüències que se'n deriven concorden o no entre elles. «Si et calgués donar raó de la mateixa hipòtesi, la donaries de la mateixa manera, posant com a base una altra hipòtesi – la que et semblés millor en un nivell superior – fins que arribessis a un punt satisfactori [...]» (124). S'entreveu aquí que, per a Plató, el coneixement de la veritat en si s'assoleix en forma d'ascensió de l'ànima a través de diferents nivells. La raó és que l'ànima està contaminada, pel cos, de la matèria d'aquest món, i ja no pot accedir directament a la veritat (captació intel·lectual *immediata*, sense mediacions).

Els amics de Sòcrates accepten, doncs, que cada una de les idees és quelcom real i que les altres coses en participen i reben de les essències de les coses el nom que tenen. Aquesta hipòtesi és il·lustrada amb exemples en què es comparen magnituds físiques. Ara bé, tot i que el procediment sembla funcionar bé, s'arriba a un punt en què un dels

assistents fa notar que es produeix una certa contradicció: entre tres homes, el del mig acaba essent a la vegada més gran i més petit que un dels altres dos, mentre que la grandària hauria de fugir i deixar el lloc a la petitesa, o bé ser destruïda per aquesta quan es presenta. O sigui, ja s'havia convingut que els contraris es generen dels contraris. Com és, doncs, que ara resulta que el contrari fa fugir o destrueix el que li era contrari?

Sòcrates confirma que cal admetre, efectivament, que «[...] el contrari no pot esdevenir mai en ell mateix el contrari del que és, tant en nosaltres com en la natura.» (126) I resol la dificultat distingint allà on semblava que tot es confonia: «[...] però ara parlem d'aquells mateixos contraris que es troben en les coses i dels que aquestes prenen la denominació. Són aquests els que afirmem que mai no voldran generar-se l'un de l'altre.» (126-127) Per tant, mai un contrari no serà contrari d'ell mateix.

Doncs bé, amb algunes coses passa que, a part de participar en una mateixa idea que els dóna el mateix nom per sempre (per exemple, el nombre *tres*), també tenen alguna altra cosa que obliga a designar-les d'acord amb aquesta altra forma (per exemple, el *senar*), perquè la cosa és de tal naturalesa que la seva forma pròpia mai no es pot separar d'aquesta altra forma, per bé que no sigui exactament el mateix que aquesta. «— No són, doncs, només les idees contràries les que no admeten la seva aproximació mútua, sinó que hi ha també altres coses que no admeten l'aproximació de contraris.» (129) «— Per tant, hem de dir que a una cosa d'aquesta mena mai no li entrarà la idea contrària a la forma que la constitueix.» (ib.) Cap a on porta tot aquest raonament? A observar que hi ha coses «[...] que, sense ser contràries a una altra, no admeten una qualitat contrària.» (130) El nombre *tres* és *senar* i no admetria ser *parell* sense deixar de ser *tres*, tot i que el *tres* no és contrari al *parell*, sinó que ho és el *senar*. Per tant: «[...] no solament un contrari no admet el seu contrari, sinó que allò que aportaria una qualitat contrària a la realitat a la qual es fa present tampoc no admet mai en ell una qualitat contrària a allò que ell aporta.» (130)

Si aquesta reflexió s'aplica a la discussió sobre l'ànima, que és el tema de fons, s'ha d'admetre que un cos només pot ser vivent si té l'ànima, car aquesta li aporta vida. I «[...] l'ànima mai no admetrà allò que és contrari al que ella sempre aporta [...]» (131). Com que el contrari de la vida és la mort, l'ànima no admetrà mai la mort i, per tant, és immortal. I el rigor d'aquesta conclusió queda provat pel rigor de la reflexió anterior, de què és aplicació formal: «Si l'imparell hagués de ser necessàriament indestructible, no hauria de ser el tres també indestructible?» (132) Per això Sòcrates lliga lògicament una cosa amb l'altra: «— I no haurem de dir el mateix — continuà — pel que fa a l'immortal? Perquè si l'immortal és indestructible, serà impossible que l'ànima quedi destruïda quan la mort ve contra ella.» (ib.) Són compatibles, doncs, les qualitats d'*immortal* i de *destructible*? Amb l'aprovació prèvia de Cebes, Sòcrates afirma que «[...] almenys pel que fa a la divinitat i a la idea mateixa de la vida, i a qualsevol altra cosa que pugui ser immortal, tots estaran d'acord que mai no han de ser destruïts.» (133) I continua amb una darrera conseqüència de la hipòtesi de la immortalitat de l'ànima: «— Per tant, si l'immortal és també incorruptible, l'ànima, que és immortal, podrà ser altra cosa que indestructible?» (ib.) Quan s'acosta, doncs, la mort, l'ànima li deixa el seu lloc, es retira i se'n va intacta, ja que és immortal i indestructible.

En conclusió, Sòcrates ha acabat venent els contraarguments de Simmies i Cebes. Per això, aquest epígraf quatorzè del diàleg és, al meu parer, el central i més important. Mostra, a més a més, tota l'habilitat dialèctica de Plató contra els arguments que

desacrediten les tesis de Sòcrates, i ensems la seva capacitat teòrica constructiva, car es requereix una gran potència especulativa per bastir una teoria que, en el joc dialèctic dels diàlegs, se salva per la seva originalitat, per la seva coherència interna i per la capacitat d'acollir els aspectes positius de les teories rivals rebutjant-ne i mostrant-ne les insuficiències i llur inferior qualitat conceptual. Tanmateix, s'ha de dir que la victòria de Sòcrates-Plató es mou en el límit del que és raonable, però no del que és racionalment constringent i definitiu. El tema és massa gruixut per a la raó que no compta amb res més que ella mateixa. Per això, tot i la raonabilitat dels arguments de Sòcrates, cal agombolar la raó amb una prudència permanent, que, segons el cas de cadascú, pot deixar una porta oberta a una actitud o decisió personal de sospita permanent, o bé de confiança i esperança en la divinitat. Paga la pena, al respecte, de reproduir sencer el diàleg final d'aquest epígraf entre Símmies i Cebes:

«— Jo tampoc — respongué Símmies — no tinc cap motiu per desconfiar, almenys del que s'ha dit. Però considerant la magnitud de la qüestió sobre la qual han versat els nostres arguments i la poca estimació que em mereix la debilitat humana, em veig forçat a mantenir en el meu interior una certa malfiança sobre tot el que s'ha dit.

— Símmies — respongué Sòcrates —, no sols tens raó en el que dius, sinó que també les nostres primeres hipòtesis, encara que us semblin de fiar, s'hauran d'investigar d'una manera més precisa. I quan les hàgiu repassat de manera suficient, confio que seguireu l'argument fins on sigui possible que un home el segueixi fidelment. I quan us esclati amb plena claredat, ja no haureu de seguir investigant més enllà.

— El que dius és veritat — féu ell.» (134)

Podríem preguntar-nos: no és massa optimista la postura d'aquest Sòcrates de Plató? Vénen ganes de decantar-se més per la prudència de Símmies, que reconeix tant la magnitud de la qüestió per a la raó com la debilitat humana, que també contamina la facultat de formular hipòtesis, analitzar els conceptes i procedir amb rigor lògic. Es pot esperar, doncs, que algun dia un argument sobre un tema tan complex ens esclati amb plena claredat? No ha fet aquí Símmies massa concessions a l'amic que està a punt de morir? Justament per pietat?

15. El mite de l'Hades. La geografia del més enllà (134-140)

La filosofia de Plató constitueix un sistema en què cada part està relacionada amb les altres per tal de produir un conjunt estructuralment equilibrat. En el *Fedó*, per exemple, metafísica, teoria del coneixement i antropologia-ètica es reforcen mútuament, car cada part pot ser vista com a conseqüència lògica d'alguna altra o com a principi que posa les bases d'alguna altra. Per això el diàleg es decanta ara cap a l'actitud ètica que ha de tenir el filòsof: «[...] si l'ànima és immortal cal que tinguem cura d'ella no sols en el temps que anomenem la nostra vida, sinó en tot temps [...]» (134). No fer-ho, o sigui, comportar-se èticament malament, ens aboca al perill d'haver d'assumir les penes que se'n derivin a l'Hades després de la separació del cos. La immortalitat i indestructibilitat de l'ànima són motiu de temor per als malvats. «En efecte, quan l'ànima se'n va a l'Hades, no s'emporta amb ella res més que el seu bon comportament i la seva criança [...]» (135). «I quan arriba on hi ha les altres ànimes, la que és impura i ha comès quelcom, ja sigui un homicidi criminal o altres semblants maldats germanes d'aquestes i obra d'ànimes germanes, totes la defugen i li giren la cara. Ningú no la vol acompanyar

ni guiar, sinó que ha de vagarejar tota sola en gran indigència fins que es compleixen determinats períodes de temps. Quan aquests s'han complert, és portada per necessitat a l'estatge que li escau. En canvi, la que ha viscut purament i moderadament, troba que els déus l'acompanyen i li fan de guia, i passa a habitar el lloc que li escau.» (136)

El mateix Sòcrates reconeix a Simmies clarament la dificultat d'oferir una demostració definitivament convincent i completa d'aquesta teoria que, a l'època de Sòcrates i Plató, formava part de la mitologia popular. En canvi, el que fa Sòcrates és exposar la idea que ell té del lloc on van a parar les ànimes dels qui n'han tingut cura en vida. I cerca arguments racionals per defensar, per exemple, que la terra és esfèrica i es troba en el centre del cel; que s'hi manté suspesa per l'homogeneïtat del cel i el pes ben equilibrat de les seves parts; que els éssers humans viuen en les cavitats d'aquesta terra, i no pas en la superfície i part més noble; que «[...] per la nostra feblesa i torpor no som capaços de travessar l'aire fins al seu límit extrem» (138), fins al «[...] cel veritable, i la veritable llum i la veritable terra» (ib.), on totes les coses són belles, proporcionades i d'òptima qualitat, de manera que «[...] contemplar-ho esdevé un espectacle que és una joia d'admirar [...]» (140); i que els éssers humans qui hi viuen duen una vida molt més excelsa que nosaltres, amb facultats que ens sobrepassen, «[...] amb boscos sagrats i temples en els quals realment habiten els déus [...]», de manera que éssers humans i déus estan en comunió recíproca; i que des d'allà es veuen el sol, la lluna i els astres com realment són.

En aquesta descripció és fàcil de reconèixer un intent de formulació, per part de Plató, del contingut de l'esperança esperada, o sigui, d'allò en què creu el veritable filòsof quan practica l'esperança en la vida millor que l'espera després de la mort del cos. De la raonabilitat d'aquesta esperança depèn la racionalitat de l'actitud de preparar-se per a morir durant tota la vida. I com que ara és el moment en què Sòcrates pot coronar la seva vida de filòsof, és lògic que també acabi el diàleg sobre l'ànima amb una descripció del contingut de l'esperança racional. Triomfa així en la repetició literària que els amics fan del seu judici. I el seu triomf té el caràcter d'una denúncia gairebé profètica d'una vida viscuda superficialment, lligada als enganys dels sentits, car és manifest l'increïble paral·lelisme que aquest mite de la terra veritable mostra amb el de la caverna del llibre VII de *La república*. El que no és humanament racional, doncs, és morir sense haver tingut cura de l'ànima.

16. Els corrents subterranis (140-144)

Sòcrates continua la descripció de la geografia de la terra veritable i de la sort de les ànimes dels morts. Les cavitats esmentades es comuniquen per sota com si fossin cubetes. «Tot es mou cap amunt o cap avall com si en el centre de la terra hi hagués un moviment oscil·latori.» (141) Homer i altres poetes també parlen del Tàrtar, el més gran dels esvorancs de la terra, que la travessa d'un extrem a l'altre i on conflueixen tots els rius i en surten. «Hi ha molts altres corrents grans i de diverses classes.» (142) El més gran és l'Oceà, que corre en cercle més allunyat del centre. «En la banda oposada corre en sentit contrari l'Aqueront, que travessa altres regions desertes i finalment arriba per sota terra al llac Aquerúsia, que és on fan cap les ànimes de la majoria dels morts; i després de quedar-s'hi durant un cert temps establert – més llarg per unes i més breu per altres – són enviades a renéixer entre els vivents.» (142) El tercer riu és el Piriflegetont, o *riu de foc ardent*, «[...] del qual surten fragments de lava que brollen de la terra per on poden.» (143) I el quart riu en grandària és l'Estígia, que a la desembocadura forma el llac Estix. «Tal és la natura d'aquests rius. Quan els morts arriben al lloc on els porta el

seu *daimon*, primer de tot són jutjats, tant els qui han viscut una vida bona i santa com els qui no.» (143)

El premi postmortal que correspon als qui han viscut èticament bé, també segueix la mateixa estructura ascensional del coneixement, de l'ètica i de la metafísica: sempre es tracta, per a Plató, d'arribar a la part més pura de tot, la part superior. «En canvi els qui resulta que han viscut una vida particularment santa, són alliberats d'aquestes regions de la terra i com deslliurats d'unes masmorres, i pugen amunt fins a arribar a aquella estada pura on han d'habitar sobre la terra. I entre aquests, els qui s'han purificat a bastament per mitjà de la filosofia, viuen deslliurats del cos per tot el temps a venir [...]» (144)

El contingut, doncs, de l'esperança filosòfica de Sòcrates-Plató és intramundà. No es tracta, pròpiament parlant, de cap esperança transcendent: el món ja conté en si mateix la part millor a què pot aspirar raonablement l'ànima noble. No cal esperar un cel nou i una terra nova, sinó una part nova i millor, la més noble, d'aquest món. Les ànimes bones viuran per sempre més separades del cos, alliberades de la forma més imperfecta d'ésser, però en aquella zona de la terra en què aquesta frega la puresa i la perfecció de la divinitat. Té sentit, doncs, que ens preguntem com reaccionaria avui dia Plató en conèixer la constitució fisicoquímica de la matèria i l'estructura galàctica de l'univers. Una física no qualitativa, com sí que ho era la de Plató, ¿pot continuar alimentant una esperança raonable d'assolir la veritable felicitat després de la mort? O és que, per mantenir la teoria de l'ànima i de la seva immortalitat-indestructibilitat en el context de la física actual, caldria fer el salt ara a una esperança transcendent? Havent de dir no a la física de Plató, ¿podem continuar dient sí a la seva teoria antropològica? No implicaria haver de revisar també la seva concepció de la divinitat? Com suggeria Símmies, la magnitud de la qüestió, considerada amb una òptica només racional, probablement ens supera, i no tan sols ens desafia.

17. Reflexió sobre el mite narrat (145)

A Símmies s'adreça justament Sòcrates en la seva conclusió final del diàleg, amarada de sàvia prudència: «Ja veus, Símmies, que per tot això que hem exposat cal que fem tot el que puguem per tal que en aquesta vida tinguem part en la virtut i la saviesa, ja que el premi és bell i l'esperança, magnífica. Ara bé, mantenir amb força que les coses són tal com jo les he narrades no seria propi d'un home de seny; però que, tanmateix, les coses són així o d'una manera semblant pel que fa a les nostres ànimes i al seu sojorn, atès que l'ànima se'ns presenta com a immortal, això sí que penso que ha de ser com dic i que val la pena córrer el risc de creure-ho. Perquè és un bell risc i val la pena deixar-se encisar per una creença com aquesta.» (145)

Aquest fragment és preciós: mostra clarament que Plató feia de la bellesa el darrer criteri de la racionalitat humana, ja que proposa que hom acabi acceptant la teoria de la immortalitat de l'ànima i de la seva felicitat postmortal basant-se simplement en la bellesa interna a la descripció raonablement possible del contingut d'aquesta esperança esperada. El risc de la fe filosòfica és bell en atenció al contingut de l'esperança en què el filòsof creu i que estima més que tots els plaers junts d'aquest món. I precisament perquè és bell, paga la pena d'afrontar-lo, encara que no se'n tingui una evidència indiscutible. Aquesta actitud fa, doncs, de la bellesa el darrer criteri sobre la veritat d'una hipòtesi. I contrasta fortament amb l'actitud dels qui, quan una hipòtesi o teoria sembla massa bonica, diuen que, justament per això, és difícil de creure i no volen afrontar el risc d'abandonar-s'hi per por que no s'arribi a verificar mai. És l'actitud de

moltes persones agnòstiques o escèptiques sobre les grans qüestions de la vida humana de què s'ocupa la filosofia: “No m’ho crec perquè és massa maco.” Plató, en canvi, diria: “M’ho crec perquè és molt maco.” Què ens ha passat al nostre temps, que hem acabat desconfiant de la bellesa com a criteri per damunt fins i tot de la veritat?

En els dos epígrafs anteriors, Plató no ha fet res més que descriure l’esperança esperada, o sigui, el contingut de l’esperança del filòsof en tant que és amant de la saviesa. I ara veiem qui és aquest per a Plató: el qui busca la bellesa de la veritat superior en què val la pena de creure. I així podríem dir, com ja hem subratllat, que, sense voler-ho temàticament, ha afegit un quart argument a la immortalitat de l'ànima: si és racional, tot i que no constringent, que l'ànima es pugui abandonar a una esperança amb el contingut descrit, és que l'ànima és immortal i indestructible. Altrament, per al gaudi de qui hauria estat pensat o existiria tot això, si només l'ànima ho pot percebre com un premi bell i una esperança magnífica?

18. Les disposicions per després de la mort (145-147)

Responent a Critó, que li pregunta quins darrers encàrrecs dóna als seus amics, Sòcrates diu: «Tingueu cura de vosaltres mateixos i, si ho feu, fareu el que m’és més agradable, per bé que ara no ho reconeixeu així.» (146) No té importància, doncs, saber per endavant què se n’haurà de fer, del cadàver del mestre: «[...] després de beure la metzina ja no estaré amb vosaltres sinó que desapareixeré anant-me’n a alguna forma de felicitat pròpia de benaurats [...]» (ib.). Si el veritable filòsof no s’ocupa del cos, ¿per què ens ha d’atabalar un simple cadàver, que és cosa àdhuc inferior a un cos habitat per una ànima? Entén res el pobre Critó?

19. Els moments finals de Sòcrates (147-151)

Sòcrates, però, era més que un mestre per a tots aquells que l’envoltaven en el moment tràgic del comiat definitiu de les cavernes d’aquest món inferior. Diu Fedó: «Pensàvem, senzillament, que era com si perdéssim un pare i que hauríem de viure orfes la resta de la nostra vida.» (147) I el servent dels Onze, els qui vetllaven per l’execució de les sentències, explica per què: «Però tu, al contrari, pel que he pogut comprovar durant aquest temps, ets l’home més noble, més plàcid i més virtuós dels que mai hagin vingut a parar aquí.» (148)

I ara Sòcrates acaba la seva vida mortal expressant la seva esperança, ja no pas discursivament, sinó religiosament, que és com es mostra de debò que la persona s’implica, tota sencera, en el que creu: «Però almenys és permès, i àdhuc és necessari, fer una pregària als déus perquè aquest canvi d’estança, d’aquí cap allà, sigui ben feliç. Això és el que jo prego, i que així sigui!» (149)

Els amics arrenquen a plorar desconsoladament veient com llur mestre i pare s’empassa la cicuta fins a esgotar la copa. Però Sòcrates els recorda el caràcter sacre que té la mort humana: «[...] he sentit dir que s’ha de morir amb un silenci religiós. Així que, sigueu forts i guardeu silenci.» (150) Els llargs i enrevessats diàlegs entre Sòcrates i els seus amics acaben ara, paradoxalment, en el silenci. En aquest món, el filòsof es passa la vida parlant molt amb d’altres perquè cerca la veritat. Però al final descobreix que és amb un silenci religiós que ha de deixar lloc a la veritat que ve a trobar-lo; altrament, no l’acolliria, sinó que la manipularia en interès propi. Sabent morir és on es revela com hem viscut. Fedó remata el text així: «— Aquesta, Equècrates, va ser la fi del nostre

amic: un home del qual hauríem de dir que fou el més bo de tots els que hem conegut en el seu temps; més encara, el més intel·ligent i el més just.» (151)

Nosaltres, però, que no li arribem ni a la sola de les sabates, ens acontentem a acabar repetint aquí les paraules tan encertades de Cebes que ja hem citat més amunt: «Però segurament es requereix un no petit argument encoratjador i una actitud de fe per admetre això, a saber, que l'ànima existeix després de la mort d'un home i que pot tenir alguna capacitat i coneixement.» (70-71)

Com diu Sòcrates, que així sigui!

ÍNDIX DE MATÈRIES (153-154)

És un recull d'alguns termes o temes més importants entre els que apareixen en el diàleg, com ara *ànima*, *causa*, *desigs*, *idees*, *misologia*, *reminiscència*, etc. N'indica les recurrències en el text.

ÍNDIX DE NOMS (155-156)

Recull els noms propis de persones i topònims que apareixen en el diàleg. N'indica les recurrències en el text.

SUMARI (157)