

Dossier “Fedó” (Plató)

(Per a ús escolar)

ÍNDEX

Del web www.alcoberro

Pàg. 2.	“Fedó” (I). Qüestions al voltant de la lectura.
Pàg. 12.	“Fedó” (II): Aproximació a la teoria platònica de l'ànima.
Pàg. 21.	Los argumentos de la inmortalidad del alma en el “Fedón”. Alfred Edward Taylor.
Pàg. 23	Platón y la inmortalidad del alma
Pàg. 24.	Fedó: Sumari.
Pàg. 28	La filosofia com a exercitació de la mort.

Pàg. 30.	Carlos García Gual. La situación del “Fedó” en el conjunt de l'obra platònica.
Pàg. 34	Resum del “Fedó”. S.Llàtzer.
Pàg. 41.	Text del “Fedó” (paginació)

'FEDÓ' (I): QÜESTIONS AL VOLTANT DE LA LECTURA

Ramon ALCOBERRO

El cicle del judici de Sòcrates en els diàlegs platònics

Entre el conjunt dels diàlegs platònics n'hi ha cinc que es poden llegir com un cicle en què es narra l'acusació, el judici i la mort de Sòcrates. Són els següents segons l'ordre de l'acció dramàtica:

TEETET: Sòcrates al final del diàleg ha d'anar al pòrtic de l'Arcont-rei que jutja les qüestions religioses.

EUTIFRÓ: Diàleg sobre la pietat, l'acció se situa prop del Pòrtic reial, just abans que Sòcrates sigui rebut per l'Arcont-rei.

APOLOGIA DE SÒCRATES: Procés, discursos i condemna de Sòcrates. Aquest fou potser el primer (o el segon, segons altres), Diàleg escrit per Plató en la seva joventut.

CRITÓ: Diàleg sobre el deure. Sòcrates, empresonat, rebutja evadir-se.

FEDÓ: Explica l'execució de Sòcrates; «Vet aquí, Equècrates, quina fou la fi del nostre amic; un home del qual podem dir que de entre tots els qui ens ha estat donat conèixer fou el millor, el més sensat i el més just.» El text cal llegir-lo com un testament espiritual, una justificació del paper de l'ànima i una lliçó vivent de filosofia.

Que es pugui parlar d'un cicle no significa, però, que les obres hagin estat escrites amb aquesta intenció. La crítica de textos considera que l'APOLOGIA, EUTIFRÓ i TEETET són obres de 'joventut' (totes centrades en el tema de la virtut) escrits anteriors a l'estada de Plató a Sicília, el CRITÓ és un text 'de transició', escrit poc abans del viatge a Sicília o immediatament després, mentre que FEDÓ pertany als 'diàlegs de maduresa' com «Banquet», «República» (al menys a partir del llibre segon) i «Fedre» que descabdellen la teoria de les Idees.

Per què el Fedó no és un diàleg socràtic?

Al FEDÓ s'expliquen tesis que són clarament platòniques i no socràtiques. Bàsicament ho avalen quatre motius:

- 1.- Perquè la tesi que «la filosofia és una preparació per a la mort», no és socràtica en absolut. A l'APOLOGIA, Sòcrates ni tan sols no està segur de l'existència de cap immortalitat o d'una vida ultraterrena.
- 2.- Perquè si el Sòcrates històric va dir «només sé que no sé res», aquí en canvi 'sap' moltes coses sobre el ser i sobre el devenir: així, per exemple fa referència a «el que és en si mateix». (75 d) A més, el Sòcrates històric considerava que la seva missió era 'examinar' la Ciutat (interrogar-la) i no pas 'donar lliçons' com es fa al FEDÓ.
- 3.- A més, el Sòcrates del FEDÓ és un personatge que pensa a partir d'un mètode particular (pensar a través de mites mites, preocupant-se a «compondre faules més

que raonaments», com diu a 61 a), que no és un tarannà socràtic.

4.- I fins i tot estilísticament, mentre l'APOLOGIA pertany al gènere 'persuasiu' (es vol convèncer el tribunal de la innocència de Sòcrates), en canvi el FEDÓ és una 'exhortació' a fer el bé, amb raonaments inspirats en el model matemàtic.

Resumint: Sòcrates al FEDÓ és un personatge de Plató – no es pot entendre com un personatge històric sinó com un símbol moral.

Quan es va escriure el Fedó?

Hi ha consens a considerar que aquest diàleg es va escriure després de la tornada del viatge a Sicília (any 387-388). FEDÓ, en la mesura que és un llibre programàtic (és a dir, que repassa tots els grans temes del pensament platònic) podria ser el primer llibre escrit en el moment de la fundació de l'Acadèmia i s'acostuma a datar entre 385 i 370. Seria, doncs, un diàleg de maduresa com BANQUET, CRÀTIL, REPÚBLICA i FEDRE.

FEDÓ s'acostuma posar en relació amb el CONVIT per una raó de complementaritat: perquè en aquest diàleg se'ns explica com viu el savi, mentre que al FEDÓ se'ns explica com mor. A més, l'autor del diàleg coneix molt bé les tesis pitagòriques (Equècrates, l'iniciador del debat és un pitagòric), cosa que permet intuir que entre socràtics i pitagòrics hi havia relacions habituals, i està assabentat de la deriva dels socràtics menors cap a l'escepticisme megàric (antecedent dels cíncics). En altres paraules, Plató només podia saber tot això si el diàleg està escrit després de la tornada de Sicília.

Però entre el FEDÓ i el CONVIT hom ha trobat una incompatibilitat de fons: des del punt de vista de l'Eros (que és el del CONVIT) separar el cos de l'ànima resulta una opció francament qüestionable, perquè les primeres manifestacions de l'Eros neixen del cos (matèria sensible) i això no s'ha d'oblidar. La tesi de la distinció radical entre cos i ànima està més relacionada amb el cristianisme posterior (en el cristianisme el cos serà font de pecat) que amb la doctrina del CONVIT.

A més, com ha notat Allan Bloom, la situació del FEDÓ no té res (absolutament res) d'eròtic. Al FEDÓ només hi trobem la seriositat absoluta de la mort, sense cap de les ironies del CONVIT.

Acceptant, doncs, una tradició erudita i antiga, no està de més assenyalar que aquesta vinculació entre FEDÓ i CONVIT té molts punts dubtosos.

Qui acompanyava Sòcrates en el moment de la seva mort?

Ja s'ha dit que al FEDÓ és molt significativa la presència dels pitagòrics entre els qui comparteixen els darrers ensenyaments socràtics. Si el text fou escrit de retorn de Sicília, on Plató havia estat portat i ajudat per membres d'aquesta escola, el fet d'insistir en la relació antiga entre el mestre i els pitagòrics, tendeix a explicitar i a reforçar els lligams entre ambdós grups (socràtics i pitagòrics), per excloure de l'ortodòxia els més escèptics entre els socràtics.

El diàleg es produeix a la presó en què morirà Sòcrates per ordre dels magistrats, bevint ell mateix (detall important) la cicuta. Hi són esmentats un munt de companys i amics de Sòcrates, però només cinc prenen part a la conversa. Són Critó, Fedó, Símmies i Cebes i un altre que Fedó no pot recordar amb exactitud qui era i que fa una remarca circumstancial (103 a). Entre els qui no parlen però hi estan presents és de destacar la presència d'Euclides de Mègara i de Terpisó (que

també apareixen al TEETET platònic), que eren matemàtics de tradició eleàtica, molt tocats per elements pitagòrics. Se sap que a l'escola del primer trobà refugi Plató en fugir d'Atenes. També apareix circumstancialment al diàleg la dona de Sòcrates, Xàntipa, que és treta fora de la presó de manera que el final del mestre no pertanyi a l'àmbit domèstic sinó al de la vida pública – i sigui, per tant, un testament de vida.

Per tal de situar l'argumentació del diàleg és important tenir algunes nocions sobre qui són els personatges que hi apareixen:

EQUÈCRATES: És un pitagòric que formava part d'un cercle filosòfic en una petita ciutat anomenada Fliunt (a uns vint quilòmetres de Corint). Amb ell s'inicia el diàleg quan demana a Fedó, clarícies sobre els darrers moments de Sòcrates.

FEDÓ D'ELIDA: Segons una historieta possiblement llegendària era de bona família però caigué esclau com a conseqüència de les guerres entre Atenes i Esparta; alliberat per Alcibíades (o per Critó) a indicació de Sòcrates, es dedicà a la filosofia i escriví diàlegs d'inspiració socràtica. Al diàleg (89 b), Fedó diu que el mestre li acaronà el cap i que «acostumava a fer-me broma sobre els meus cabells», inequívoc símbol de companyonia.

SÍMMIES I CEBES: Són els dos principals interlocutors del diàleg. Són dos pitagòrics, possiblement d'origen tebà, rics i que segons testimoni de CRITÓ haurien aportat diners del seu grup per si era possible organitzar la fuga de Sòcrates, cosa a la qual, com és prou sabut, el mestre es negà. Símmies podria haver estat company de Plató – segons testimoni tardà de Plutarc - en un viatge per Egipte (previ a l'estada a Sicília). Representa l'argumentació més emotivista en el diàleg i quan el discurs del Mestre s'acaba, continua en el dubte. Cebes, en canvi, és qui manté el diàleg i qui planteja les objeccions més significatives a l'argumentació socràtica. Al diàleg, Símmies diu que Cebes «... és l'home més resistent del món a desconfiar dels arguments», però especialment quan Sòcrates critica Anaxàgores, Cebes apareix com un ignorant en les qüestions de l'ànima.

CRITÓ és un vell amic de Sòcrates, no gaire dotat per a la filosofia tot i que segons Diògenes Laerci va escriure 17 diàlegs i que té també un diàleg platònic amb el seu nom. Però al FEDÓ la seva presència al diàleg és circumstancial.

[Altres membres del cercle socràtic es troben descrits a l'obra de Gregorio Luri Medrano 'Guía para No entender a Sócrates' i en les primeres planes de la 'Notícia preliminar' de l'edició del FEDÓ per a la Fundació Bernat Metge a cura de Jaume Olives Canals (1962)].

Qui no acompanyava Sòcrates?

Segons se'ns diu explícitament al FEDÓ, entre els deixebles que acompanyen Sòcrates en les seves darreres hores a la presó hi falten dos personatges especialment importants: el propi Plató i Aristip de Cirene.

Fedó explica que Plató estava malalt i afegeix enigmàticament «em sembla» (59 b, final), cosa realment absurda perquè, com se sap, el propi Plató és l'autor del text i, en conseqüència, qui és ell qui millor ens podria narrar per què no compartí els darrers instants del mestre.

Una possibilitat és que Plató, fill d'una de les famílies més riques d'Atenes, hagués fugit quan va veure que les coses anaven mal dades. Una altra possibilitat és que estigués realment malalt de dolor, tant com impedir-li emocionalment estar amb el vell mestre, cosa que donaria a la seva absència una certa noblesa. Plató, per si un cas, s'estima més deixar-ho en l'ambigüitat.

La segona absència significativa és la d'Aristip de Cirene, el fundador de l'escola anomenada 'cirenaica' i antecedent dels cíncics. D'ell se'ns diu al diàleg que es trobava «a Egina». Però Eguina és una illa propera a Atenes, coneguda com a lloc de plaer i la filosofia d'Aristip fa una crida al plaer. Assenyalar que Aristip no va acudir a la presó amb Sòcrates, volia significar, doncs, dues coses: en primer lloc que, efectivament, els cirenaics tenen 'alguna cosa' de socràtic (la ironia, la recerca d'una vida plaent, l'hipermoralisme...), però que, en segon lloc i al mateix temps, a Aristip li va mancar la dignitat necessària per tal d'atendre i entendre la darrera lliçó del mestre. Remarcant aquesta absència se'ns vol suggerir que cirenaics i cíncics resulten, en certa manera, massa grollers per a copsar la lliçó sublim sobre l'ànima amb què Sòcrates fa el seu definitiu ensenyament.

Plató i Aristip representen simbòlicament les dues branques del socratismes – o les seves dues herències possibles: Plató en recull allò més transcendent: l'aspiració a un saber absolut a través d'una cura de l'ànima. Aristip (que, a més no és d'Atenes, sinó un foraster) ha entès només allò més banal, més immediat, més senzill i més materialista de Sòcrates (del Sòcrates del BANQUET, especialment): l'aspiració a la felicitat i al plaer del cos a través del bon ús de la intel·ligència.

Altres dos personatges, Querofont i Xenofont, tampoc no estan amb el mestre als moments darrers. El primer, íntim amic, ja havia mort; era el qui havia preguntat a l'Oracle de Delfos qui era l'home més savi i, en certa manera, fou qui desencadenà la recerca socràtica. El segon (el contrapunt a Plató pel que fa a la informació que ens dona sobre el mestre) havia marxat un any abans per prendre part a l'expedició de Cirus, malaguanyada, i que donà lloc a l'Anàbasi.

Els temes del Fedó

Al diàleg hi apareixen tots els grans temes del platonisme: la teoria de les idees, la teoria de la reminiscència, la relació entre cos i ànima amb la teoria de la immortalitat de l'ànima (en la mesura que el cos ens impedeix ser lliures), la relació entre filosofia i mite, la metempsícosi i el menyspreu del corporal (la mortificació). Jaume Oliveras Canals – traductor del FEDÓ, (1962) – va fer una llista de les interpretacions d'aquest diàleg que reproduïm:

«Els antics van veure en el FEDÓ un tractat sobre la immortalitat de l'ànima o, en termes més amples, una dissertació sobre la seva natura i els seus atributs. Dels moderns, uns accepten la interpretació tradicional (Zeller), però d'altres assenyalen com a probables diferents objectius. Plató es proposa en aquest diàleg donar-nos la

imatge ideal del filòsof (Schleiermacher); ens il·lustra sobre la fi última de l'home (Abbagnano); fa un sermó sobre la mort (Robin); evoca la mort de Sòcrates (Burnet); desplega una enquesta sobre les idees (Stefanini); assenyala l'ideal que ha d'inspirar la vida de l'home (Livingstone); formula una professió de fe personal (Guzzo), planteja 'dinàmicament' la problemàtica de la immortalitat de l'ànima (Dirlmeier); prova de facilitar a l'home una visió més profunda dels valors morals i espirituals, segons un Sòcrates 'platonitzat' i aplica aquesta visió a la conducta tota del mateix home (Hackford)».

D'ençà de 1962, com és obvi, han aparegut moltes altres interpretacions i algunes són importants. Així s'ha presentat el FEDÓ com un llibre clau per acostar-nos a les 'doctrines no escrites' de Plató, instint en la centralitat de la 'segona navegació' al text (Reale). També s'ha llegit com un llibre 'de combat' contra el materialisme (Onfray). I sobretot la tradició analítica i alguns wittgensteinians han insistit en els elements epistemològics de l'obra. Com correspon a una obra clàssica, FEDÓ permet totes aquestes lectures i encara més.

En tot cas, convé recordar prèviament a la lectura del FEDÓ que el concepte d'ànima no era res d'obvi per als contemporanis de Sòcrates/Plató (excepte els pitagòrics, és clar!). La supervivència de l'ànima després de la mort (i encara més la suposició que les ànimes dels bons són felices) resulta una hipòtesi molt aliena a la religió tradicional grega. En aquest sentit, el diàleg FEDÓ seria un esforç de clarificació del concepte d'ànima que tal vegada Plató creia que era el que mancava en la teoria dels presocràtics i en la dels atomistes. «L'ànima» és el concepte que permet a Plató passar d'una concepció física i materialista de l'home a una concepció metafísica i transcendent. Però òbviament la concepció de l'ànima i la de la mort en Plató no té res a veure (i fins i tot és antitètica) a la dels cristians.

Per a què s'escriu el Fedó? Dues possibles lectures.

Luis Gil, un dels traductors més importants dels diàlegs platònics al castellà diu això sobre el sentit del FEDÓ:

«Platón no ha escrito este diálogo para sus contemporáneos, que de sobra conocían lo relativo al proceso, condena y muerte de su maestro, sino para la posteridad. Sus intenciones no han sido tanto el poner en claro las circunstancias que rodearon la muerte de Sócrates, como el dejar, cual precioso legado, un vivo documento de cómo el filósofo – que para él no es más que el hombre que vive con mayor autenticidad la verdadera esencia del hombre – se enfrenta con el momento supremo de su existencia: el de la muerte. Su meta principal ha sido el trazar una 'filosofía de la muerte', una teoría del buen morir, tomando como base la muerte ejemplar de un hombre de vida ejemplar: Sócrates, la mítica figura del filósofo.»

Així Sòcrates, l'home de la mort dolça i sàvia, seria el model d'equilibri i d'acceptació racional del destí transcendent dels humans. Aquesta es la típica concepció idealista del FEDÓ.

Però també resulta possible i suggestiva una altra lectura del FEDÓ, la de caire materialista, que posa l'accent en el ressentiment de Plató contra els atomistes i els materialistes. En la perspectiva materialista, FEDÓ és una mena de síntesi de les doctrines platòniques més reaccionàries i espiritualistes, adreçat contra l'atomisme ateu.

Escrivint el FEDÓ, Plató pretén convertir-se en l'únic administrador autoritzat de l'herència del mestre, bandejant, doncs, els antecedents del cinisme i l'escola megàrica

i accentuant els aspectes místics i pitagòrics del socratismes – no s'oblidi que els pitagòrics havien acollit Plató durant el seu exili i que Aristòtil, malèvolament, diu que Plató era pitagòric. Amb el FEDÓ Plató hauria pretès ajustar els seus comptes amb els materialistes i ateus del seu temps, incapaços d'ascendir a la perfecció de les idees. I significativament, mai més en tota la seva obra, Plató no tornarà a esmentar Aristip, fora d'aquesta insinuació malèvola que el suposa un covard per no acompanyar el mestre.

En aquest sentit Diògenes Laerci ens tramet una informació, molt significativa, sobre la relació Plató/Demòcrit que quasi sempre fou passada per alt, fins que Michel Onfray no la va revalorar a la seva 'Contrahistòria de la Filosofia': Plató tenia el desig de destruir totes les obres de Demòcrit (el principal pensador materialista de la generació anterior) i això indica alguna cosa sobre el tarannà platònic: la crítica a Anaxàgores en el FEDÓ cal entendre-la des d'aquest context. FEDÓ seria, així, una mena de síntesi del programa de l'idealisme platònic – el que finalment ha resultat 'vencedor' en la pugna històrica – i una desautorització del materialisme militant dels atomistes i dels megàrics (de la tradició cínica, en el fons).

LA LECTURA DEL 'FEDÓ' DES DE LA «SEGONA NAVEGACIÓ»

Cap a finals de la dècada de 1980 es va fer molt popular una lectura del FEDÓ derivada de l'anomenada 'Escola de Tubinga-Milà' i divulgada especialment per Giovanni Reale a «Per una nova interpretació de Plató» (ed. italiana, 1997, trad. cast. Bcn: Herder, 2003). Aquesta lectura fa l'èmfasi en els textos de l'anomenada «segona navegació» (99 d – 102 a).

La tesi de Reale és que Plató mantenia una mena de 'doctrina secreta' o 'no-escrita' que només estava a l'abast dels seus oients a l'Acadèmia i de la qual només ens n'han arribat besllums indirectes. Segons aquesta doctrina 'no-escrita', la teoria de les Idees seria només la primera part de l'ascens dialèctic cap al coneixement. D'aquesta manera «Les idees no podrien ser la causa del sensible (això és 'la veritable causa') si no transcendissin el sensible mateix i precisament perquè el transcendeixen poden fonamentar la seva estructura ontològica». (Reale, p.190):

Per a Reale, Plató distingia entre una teoria de les Idees (pública, que apareix en els diàlegs) i una teoria dels Principis (secreta, i de transmissió oral) i acceptava que a la Idea de Bé sempre seria possible aproximar-s'hi través de la matemàtica i de la física (d'aquí la crítica a Anaxàgores en el FEDÓ). Podria ser que a través de la multiplicitat i la inestabilitat de les coses tinguéssim alguna intuïció de la unitat i l'estabilitat de les Idees. Però això seria només entendre 'com' són o 'quines' són i deixa sense respondre l'important: el 'què' són. A aquesta qüestió dóna resposta la teoria dels Principis. Plató creu que hi ha un segon nivell, superior, més enllà de la Idea de Bé (el Sol en el «mite de la caverna» al llibre VII è de LA REPÚBLICA). Més enllà del Nivell de les Idees hom troba el Nivell dels Principis (constituït per la Idea de Unitat i per la Díada –és a dir, per la capacitat d'engendrar el Múltiple a partir de la Unitat). En aquesta interpretació l'ànima no aspira (només) al Bé, sinó que vol assolir la Unitat –i seria per això que el filòsof no té por a la mort. A més les Idees ja no són (només) el model de les coses, sinó la realitat en sentit ple: no se'n pot fer, doncs, un ús utilitari sinó que estem davant d'una entitat ontològica que dóna estructura al real en sentit ple.

S'anomena «Segona Navegació», l'esforç que ha de fer l'ànima per passar de la Idea de Bé a la Idea de Unitat. Es tracta d'un esforç, però, no està a l'abast de qualsevol. Per als grecs la «primera navegació» era la que es feia amb les veles al

vent i la «segona navegació» es produeix quan ens quedem sense vent i cal remar o, com es diu en català, 'sirguem', és a dir, naveguem penosament i a contravent. Quan més enllà dels raonaments (que ens porten fins al Bé) entrem a l'àmbit dels postulats i dels primers principis estem en plena «segona navegació». Per això l'ànima que busca la perfecció no es queda només en el Bé, sinó que cerca la Unitat i, per tant, no té por a la mort, en la mesura que cerca la seva fusió amb l'Un i l'abandonament definitiu del Múltiple (la Díada que neix de l'Un). El mètode dels naturalistes i dels físics, basat en la superació de l'àmbit dels sentits, ens permetria arribar fins a l'encegament de la llum del Sol (el Bé en LA REPÚBLICA). D'aquí que critiqui la insuficiència d'Anaxàgores.

Perquè el que Plató ens proposa és superar tot antropomorfisme i tota referència moral per elevar-nos a l'absolut metafísic dels Principis. Així la Unitat és l'àmbit (metafísic) que s'assoleix amb la mort i és al que aspira la «segona navegació» filosòfica.

RELACIÓ ÀNIMA / ETERNITAT

No és el mateix entendre l'afirmació socràtica segons la qual l'home s'ha de preocupar de la mort en el sentit que l'home és «un ser-per-a-la mort» (Heidegger) que dir que és «un ser-per-a-l'eternitat». No tothom està d'acord amb la tesi de la «segona navegació» perquè és una lectura massa mística del platonisme i perquè està molt tocada pel pessimisme modern – i en conseqüència, poc grec – de Heidegger. Insinuar que ens hem de morir per a ser feliços perquè així trobarem finalment la unitat i l'harmonia, és una tesi de babaus (o en llenguatge més filosòfic de 'nihilistes'), que paralitza la recerca activa de la vida feliç. Una lectura molt vitalista i no gens ploranera de la concepció platònica de la mort en el FEDÓ la trobem en el filòsof francès Pierre Hadot.

Pierre Hadot [a «La Philosophie comme manière de vivre» (cap 8)] ha donat una indicació sintètica i molt clara del que volia dir amb més probabilitat el Sòcrates platònic quan parla sobre la mort: «El sentit de la paraula de Sòcrates no és que la vida en ella mateixa sigui una malaltia, sinó que la vida del cos és una malaltia i que tan sols la vida de l'ànima és la veritable vida.»

El filòsof de debò en la tradició platònica és el qui sap que la mort del cos no és res perquè la vida autèntica és la de l'etern, no la del món corporal, material i canviant. Serà Epicur qui mantingui, contra Plató, que l'ànima és una ficció si s'entén com a principi d'espiritualització perquè fora de la matèria no existeix res i que la mort per a nosaltres no existeix perquè quan ella hi és nosaltres ja no hi som. Mentre per a Plató la vida és la de l'eternitat, per a Epicur l'eternitat es dona a cada instant de sensibilitat.

DIFERÈNCIES ENTRE LA CONCEPCIÓ CRISTIANA DE LA MORT, DE L'ÀNIMA I DE L'ETERNITAT I LA POSICIÓ PLATÒNICA AL 'FEDÓ'

La mort de Sòcrates és la mort del savi viscuda amb serenitat, la mort de l'home altament moral – i per això tòpicament ha estat vinculada amb la mort del Crist, en tant que Ell era el Just. Els cristians han assumit i popularitzat sovint la concepció de la mort, el judici i la salvació a partir del que se'ns explica al FEDÓ (107 d i ss.). Però no hi ha confusió més errònia possible que aquesta comparació entre concepció platònica i concepció cristiana de la mort.

1.- Per al cristià (segons Pau a Rm 6,23): «el salari del pecat és la mort» i Sòcrates -com tots els grecs -ignora la relació entre 'mal' i 'culpa'. El concepte de pecat per a un grec no tenia cap sentit.

2.- Segons l'Evangelí (Mc 14, 36) Crist que és profundament home tremola davant la mort; en canvi el FEDÓ destaca la serenitat, un tant forçada i inhumana, de Sòcrates.

3.- Per a un cristià tant el cos com l'ànima són 'bons' perquè els ha fet Déu i es poden tornar dolents si el pecat els solla. En canvi per a Plató (com per als pitagòrics) només l'ànima es bona.

4.- Per a un cristià hi ha resurrecció de la carn i, per tant, l'ànima no es deslliura del cos: en la teologia cristiana la vida del món futur serà en cos i ànima, ambdós lliurats a l'Esperit Sant; en canvi per a Plató, la carn (món sensible), inevitablement es degrada i mor.

'FEDÓ' (II): APROXIMACIÓ A LA TEORIA PLATÒNICA DE L'ÀNIMA

Ramon ALCOBERRO

Mite i filosofia en el Fedó

La tesi platònica sobre la irreductibilitat de l'ànima al cos ha impregnat tota la tradició occidental i té un munt de conseqüències al llarg de la història de les idees. Del menyspreu cristià a la sexualitat, a la concepció biomèdica del cos com a 'màquina', passant per l'ideal clàssic de la 'bona mort' que és el de finir amb serenitat... tot un munt de conseqüències ètiques i antropològiques deriven de la lliçó sobre l'ànima que ens ofereix el FEDÓ.

La comprensió de la teoria del coneixement i de la teoria de l'ànima es complica, a més, perquè al mateix FEDÓ, Sòcrates ens diu, segons la traducció de Josep Vives (1999), que, estant tancat a la presó, «compon faules més que raonaments» (61 b). Aquesta mateixa frase, però, la traductora francesa Monique Dixsaut la converteix en «inventar històries i no acostumar-se amb dir» i en una nota a peu de plana precisa que la frase significa «fer 'mithos' i no 'logos'»; de manera que sembla indicar que la teoria de l'ànima és una al·legoria complexa. Sembla que bon començament, Plató vulgui assenyalar que la seva tesi sobre l'ànima no es pot entendre quan restem al nivell dels fets, sinó que per comprendre-la necessitem situar-nos a un nivell 'meta/físic'. No es pot entendre la teoria de l'ànima des de la ciència, sinó a través de mites que cerquen bàsicament l'exemplaritat. A través d'una acció singular (la mort de l'home savi en aquest cas) vol trametre un missatge de valor universal: la necessitat de la cura de l'ànima per tal d'assolir el coneixement autèntic, que no és físic sinó suprasensible o ideal.

La cura de l'ànima és, doncs, un símbol de l'atenció a la pròpia vida concebuda com a una forma d'harmonia i de bellesa espiritual, que és l'única amb valor d'eternitat. Però d'aquesta atenció especial a l'ànima sembla que només se'n pot parlar mitjançant mites.

Plantejant que alguns (o tots?) els conceptes filosòfics només es poden explicar mitjançant el mite, Plató ens vol clarificar la funció de la filosofia que més endavant (82 d-83 b) ens descriu així: «Els amics de la saviesa saben que, quan la filosofia pren en les seves mans l'ànima, aquesta es troba senzillament presonera i empallegada amb el cos, forçada a mirar les coses a través d'ell com des d'una masmorra, sense poder fer-ho lliurement per ella mateixa, cosa que fa que s'arrossegui en una total ignorància (...) Bé, doncs, deia que els amants de la saviesa saben que quan la filosofia pren en les seves mans una ànima que es troba en aquest estat, li dona suaument bons consells i procura alliberar-la, mostrant-li que el que ella veu amb els ulls està ple d'enganys (...); exhortant-la a que es reculli i es centri en ella mateixa i no doni crèdit a ningú sinó a ella mateixa i a allò que ella per si mateixa intel·lectualment capta, que és la realitat dels éssers».

En resum, a més d'una teoria de l'ànima i fins i tot a més d'una teoria moral, en el FEDÓ el que trobem és una teoria del coneixement, míticament expressada: els amics de la saviesa són els qui no es refien de l'aparença sensible i cerquen la Forma pura

que és la veritat en ella mateixa, a la qual hom només pot accedir amb la intel·ligència.

Que el cos és una presó per al coneixement i que l'opció per l'ànima és la millor tria vindria a ser la lliçó epistèmica del FEDÓ. Conèixer amb l'ànima és la millor opció perquè ens aparta del que és corruptible i mortal i ens acosta als déus; perquè com diu el Sòcrates platònic: «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» (82 b,c).

Mort i coneixement: la il·licitud del suïcidi (61 d–64 a)

Al FEDÓ el deuteragonista (el qui posa les preguntes a Sòcrates que és l'indiscutit protagonista) és bàsicament Cebes, un pitagòric, és a dir, el membre d'un grup que barrejava la mística amb la matemàtica i que creia en la vida eterna de l'ànima i en la transmigració. Resulta significatiu que la primera qüestió que hom planteja en el debat és la il·licitud del suïcidi. Si segons la tesi del diàleg, morir és un bé, ¿per què un autèntic filòsof no s'hauria de donar mort a si mateix? A partir d'aquesta pregunta s'inicia la recerca i convé observar que el diàleg no ens explica com seria o en què consistiria la mort sinó quin sentit té morir.

Sòcrates argumenta d'antuvi que som propietat dels déus i que, per tant, no ens podem occir nosaltres mateixos; però com que Cebes no es dóna per satisfet amb aquesta resposta, ofereix altres dos arguments. D'una banda, un cop mort el savi espera trobar (seguint en això una tesi de la religió popular): «uns déus savis i bons i (...) homes que ja han mort i que són millors que els d'aquí» (63 b) i, a més, «després de la mort hi ha alguna cosa millor, que, com s'ha dit des d'antic, ha de ser molt millor per als bons que per als dolents» (63 c). En definitiva, el suïcidi no és una tria pròpia del savi perquè significa interrompre el procés del coneixement, que el savi ha de seguir fins al final.

No és suprimint el cos, sinó millorant la nostra ànima i disciplinant-la, com arribarem a conèixer. El savi no odia el cos: simplement estima l'ànima perquè és l'eina del coneixement veritable. La mort, des d'aquesta perspectiva, no seria un mal sinó el final d'un camí. Morir per morir seria un absurd. El que planteja el Sòcrates platònic – com es veurà més endavant – és la purificació de l'ànima pel coneixement. Sòcrates pensa en una mort que es dignifica perquè amb ella culmina el procés de l'autèntic coneixement.

A la tesi de la prohibició del suïcidi s'hi abonaran més endavant els cristians, per als qui la vida és un do de Déu i, per tant, no ens pertany. Però dues filosofies gregues, els cíncics i els estoics, van justificar el suïcidi. Especialment per als estoics la mort és l'única sortida possible que resta al savi quan no és possible viure amb dignitat. El debat sobre aquesta qüestió durarà, en la història de la filosofia fins que Hume, al segle XVIII, estableixi que el suïcidi forma part dels drets derivats de l'autonomia moral.

La tesi 'dura': filosofar és «preparar-se a morir i a estar morts» (64 a-65 d)

El text és molt clar i potser escandalós. El Sòcrates platònic enuncia clarament que: «Segurament la gent no s'adona que tots els qui es dediquen com cal a la filosofia no fan altra cosa que preparar-se a morir i a estar morts». Plató és clarament dualista: per això la mort és la separació de l'ànima (intel·ligible) i el cos (sensible). Però com

que l'autèntica vida no és la del cos (canviant) sinó la de l'ànima (eterna), la mort per al savi no és res.

Per a Plató no és propi d'un filòsof «delejar allò que anomenem plaers, com ara el menjar i el beure» (64 d), ni ha de fer cap cas, llevat que es trobi en extrema necessitat, d'«adquirir vestits o calçats de qualitat i altres complements de l'elegància corporal» (id.). La filosofia no s'adreça al món sensible (coses) sinó al món intel·ligible (el de les Idees, el que coneixem perquè tenim cura de l'ànima).

Cal entendre que per a Plató no és que el filòsof 'desitgi' morir, sinó que la mort no li fa res perquè quan hom ha dedicat la vida al coneixement, sap que 'el que no és res' és la vida corporal material i sensible; mentre el que és valuós és tot el que ens acosta a l'etern, que és la perfecció. En morir, el cos torna a ell mateix – és a dir, a la terra – i l'ànima també torna a ella mateixa: a la veritat de l'intel·ligible, al coneixement absolut. La tesi dura de Plató no consisteix en un pessimisme mòrbid, sinó que és l'expressió de l'aspiració a una certa forma de felicitat, en la mesura que, amb la mort, l'ànima no cerca res més que retornar a ella mateixa en la plenitud del coneixement.

És impossible conèixer segons el cos i «aquests sentits corporals no aporten res». El cos (el món sensible) és un destorb per a raonar. Raonar és adreçar-se a l'intel·ligible i, per tant, l'ànima: «quan millor raona és quan no la destorba res d'això, ni l'oïda, ni la vista, ni cap dolor o plaer, sinó que ella es concentra tan com pot en si mateixa, deixant estar el cos». (65 c).

Més endavant, aquesta concepció de la filosofia en relació a la mort torna a aparèixer (67 e-68 b) quan el Sòcrates platònic rebla el clau afirmant que «els qui cultiven la filosofia s'exerciten a morir» perquè només en la mort s'assoleix el coneixement absolut, de manera que «un filòsof de debò (...) tindrà la convicció ferma que no podrà aconseguir el saber en la seva puresa fora d'allí».

Sabem que el sofista Anaxàgores, materialista i amic de Pèricles, havia fugit d'Atenes en ser acusat de cometre 'asebeia' (impietat), el mateix delictes –castigat amb la mort– pel qual havia estat acusat i condemnat el vell Sòcrates. Plató vol, doncs, remarcar la futilitat de l'ensenyament sofístic (merament instrumental), comparant-lo amb la posició ferma i transcendental de Sòcrates. Per tant: «si veus un home que es rebel·la perquè ha de morir, no et serà això una prova suficient que no es tracta d'un amic de la saviesa, sinó d'un amic del seu cos?» (68 b). Són els sofistes (materialistes i ateus) els qui fan un ús instrumental del coneixement; en canvi, no tenir por a la mort és la prova determinant d'una vida dedicada al coneixement, que culmina en conseqüència amb l'assoliment de l'absolut.

Plató descriu el model de 'bona mort' a 85 a,b: els homes savis han de finir harmònicament: «com els cignes d'Apol·lo», que «quan veuen que estan a punt de morir, canten molt més i molt més bellament del que cantaven abans, mostrant el seu acontentament d'anar cap al déu al qual serveixen». Aquesta idea del 'cant del cigne', que serà la clàssica, només és possible quan el savi ha realitzat la funció que li és pròpia. Asserènar les passions i viure segons l'ànima és, a dir, «procurar seguir com a guia el pensament» (84 a), constitueix la condició d'una vida en la qual la mort simplement no pot produir cap angoixa.

Òbviament, aquesta tesi ascètica i menyspreadora de la vida sensible és estrictament contrària a la de Nietzsche i en la modernitat se'ns fa difícil d'acceptar però el propi

Plató al FEDÓ insisteix que només el filòsof (i no els humans vulgars) poden assumir-la.

La tesi epistèmica: «¿Per ventura és per mitjà del cos com es pot contemplar el que hi ha de més veritable en les coses....?» (65 e-67 b)

El FEDÓ no és un tractat de mística (o al menys va més enllà del que és místic) en la mesura que planteja una tesi de teoria del coneixement: el coneixement valuós no és el dels sentits (que canvien), sinó el de la intel·ligència (el de l'ànima) que ens mena al coneixement etern i perfecte. Coneixem quan (66 a) «no volem fer intervenir cap altre sentit al costat del raonament», sinó que emprem: «purament la intel·ligència en ella mateixa». Aquesta idea de la superioritat del raonament sobre l'experiència i sobre la sensibilitat (sobre el món físic, canviant, heraclità i sofistic) és només pròpia dels «autèntics filòsofs» (66 b), és a dir, dels qui no coneixen amb els ulls, sinó mitjançant l'ànima (o la 'ment' en llenguatge modernitzat); tindrà una llarga posteritat i la recollirà també Descartes a l'inici de la filosofia moderna.

El cos ens omple «d'amors i de desigs, de temors i de fantasmes» (66 c), mentre l'ànima ens porta al coneixement de les idees. Segons el Sòcrates platònic: «és cosa comprovada que si hem de conèixer clarament alguna cosa, ens hem de desempallegar d'ell [del cos] i hem de contemplar amb l'ànima sola la realitat en ella mateixa». Viure «purs i deslliurats de la insensatesa del cos» (67 a), és la condició per tal d'assolir el coneixement –i una de les peculiaritats del FEDÓ, en contraposició a altres diàlegs, és la d'afirmar que en sentit ple, només el filòsof (l'ànima pura) pot arribar al món de les idees o dels primers principis.

Una frase discutida (potser una interpolació posterior?) reafirma (67 b) que «la veritat possiblement és aquesta». Els erudits s'han estranyat de l'aparició del mot 'possiblement' en la frase, com si Plató en dubtés; però aquest 'possiblement' sembla referir-se a l'ús dels mites en el diàleg (que no admeten una veritat unívoca), o més possiblement, a la disparitat entre les teories presentades al FEDÓ i a LA REPÚBLICA. De fet, el text continua: «Perquè em temo que al qui no és pur no li està permès d'assolir allò que és pur». En altres paraules: cal ser filòsof per acostar-se a un coneixement que no és físic, sinó transcendental o metafísic. Només per la puresa del coneixement (no per l'emboirament del cos i de la matèria), s'arriba a l'absolut que és l'essència immaterial.

A la pregunta sobre '¿com raonar?', la resposta platònica és òbvia: «emprant purament la intel·ligència en ella mateixa» (66 a). No es tracta, doncs, només de prescindir del cos, «deixant de banda tot el que pertany al cos, que és un destorb de l'ànima» sinó de portar aquella mena de vida adient al coneixement, perquè els autèntics filòsofs «el que desitgem professar és la veritat» (66 b) i no els honors o la fama propis dels sofistes.

La teoria de la reminiscència i el paper del coneixement: «Aprendre no és altra cosa que recordar» (72 e-76 d)

La demostració de la immortalitat de l'ànima inclou una afirmació epistèmica fonamental, la teoria de la reminiscència ['anàmnesis'] que es resumeix en la frase: «Aprendre no és altra cosa que recordar».

Aquesta és una tesi que ha tingut una posteritat molt important en l'àmbit de la teoria del coneixement i que amb altres mots com ara 'conèixer és reconèixer' o 'veure és preveure', avui continua essent acceptada en psicologia (en la teoria de la Gestalt, per exemple). Serien els hàbits perceptius de l'enteniment –el que pre/veiem– el que ens fa reconèixer les coses i és per un hàbit continuat, val a dir

per repetició, que arribem al coneixement. Segons moltes teories psicològiques (Gestalt, constructivisme) i també en l'antropologia de caire darwinista, la construcció de patrons intel·lectuals (o de mapes mentals) és una conseqüència de la mateixa estructura de la nostra ment: hi ha estructures més 'pregnants' (més simples, més intuïtives, més fàcils de recordar) i que ens faciliten la vida. Per això les recordem amb molta més facilitat. És més fàcil recordar les coses quan tenen formes simètriques o quan la nostra ment les associa per raons de semblança o de contigüitat.

Però la lectura del FEDÓ no ens porta a la psicologia, ni a l'evolució de la ment segons patrons que són eficaços per a fixar el record i per a descobrir coses noves. La tesi: «aprendre no és altra cosa que recordar» es presenta en Plató com una justificació d'una altra de les afirmacions centrals del platonisme: la immortalitat de l'ànima que queda demostrada per la preexistència del coneixement. Per posar-ho en vocabulari més modern, es vindria a dir que conèixer és la capacitat fonamental de l'esperit i que les idees no provenen de l'experiència sinó que depenen d'una capacitat prèvia a ella, que és l'esperit o l'ànima, de caràcter etern.

Plató defensa que «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» (72 e i ss). És molt fàcil caricaturitzar (per infantil) aquesta tesi. La tesi té de ben segur un origen pitagòric i sabem que el Sòcrates històric no la compartia. Però la lectura del text ens mostra que Plató no era pitagòric (o al menys no ho era en sentit estricte). Per al Sòcrates platònic la reminiscència fa referència al desig: davant una realitat (sensible) que sempre és insuficient o degradada (que expressa, en definitiva, una certa mancança), la reminiscència no es presenta com l'objecte de cap mena de ciència, sinó com una exigència de cercar en les Idees la plenitud perduda de les coses.

Els pitagòrics i el MENÓ platònic justificaven la seva creença en la preexistència i en la immortalitat de l'ànima a partir del coneixement de les matemàtiques: si fins i tot un esclau pot fer demostracions matemàtiques és perquè l'ànima no té el mateix origen que el cos. Al FEDÓ serà Cebes qui recordi els arguments del MENÓ; però Plató no ens parla de matemàtiques sinó de liris (la lira, per cert, remet a Orfeu i a l'Hades) i d'homes que són amics. La necessitat de la immortalitat de l'ànima no es mostra 'científicament' per les matemàtiques, sinó amb arguments que fan referència a la naturalesa humana.

La teoria de la reminiscència només pot ser entesa a partir de considerar que a les coses els falta algun tipus de perfecció, perquè l'autèntica perfecció no és la de les coses materials sinó que només pot estar en les idees. Hi ha com una manca de realitat en les coses sensibles perquè les coses sensibles no són perfectes: i la perfecció només pot provenir de les idees. És important destacar que en el FEDÓ la reminiscència NO és una facultat de l'ànima per tal de rememorar un record adquirit gràcies a l'experiència sensible (cosa que sí passa al FILEU), sinó un estat reservat als amants i especialment als amants de la saviesa (filo/sofos). En paraules de Monique Dixsaut: «La reminiscència és una afecció, un 'pathos'. Recordar-se d'alguna cosa absent és experimentar la manca de vertadera realitat i de qualitat perfecta de les coses sensibles» [Platon. París: Ed. Vrin, 2003, p. 113]. Aquesta especial sensibilitat (la de veure en les coses materials l'ombra d'alguna cosa que hi manca i que els dona sentit), està només a l'abast dels filòsofs.

Descartes i els racionalistes entenen aquesta tesi com l'afirmació de l'existència d'idees innates que són prèvies a l'experiència i l'hi donen sentit. Seria més senzill explicar-ho a partir de l'experiència dels amants que tendeixen a idealitzar el seu amor: mai cap amor és tan perfecte i tan pur com el desig amorós. De la mateixa

manera cap 'cosa' és tan perfecta, tan subtil o tan emotiva com la idea que ens en fem quan la cerquem.

Al FEDÓ (73 e), el Sòcrates platònic posa aquest exemple per descriure la reminiscència: «... tu saps que als enamorats, quan veuen una lira, un mantell o qualsevol altra cosa de les que acostuma a usar el seu amor, els passa això: reconeixen la lira i els ve al pensament la imatge del xicot a qui la lira pertany. Això és una reminiscència». No és que la lira (matèria) produeixi en mi una determinada imaginació, sinó que pel fet que algú està enamorat veu –i valora- la lira d'una determinada manera.

Expliquem-ho d'una manera potser 'massa' pedagògica: pel meu aniversari un grup d'amics em regalen alguna cosa que té molt poc valor material i, en canvi, jo quan rebo l'obsequi m'emociono i potser ploro: no ploro pel valor econòmic, sinó perquè a través d'aquell objecte, noto que els amics m'aprecien i que sóc estimat per algú. La reminiscència (el record) de la cosa em vincula a quelcom de caire espiritual: a l'amistat. La reminiscència, el record que tindrà d'aquell regal, no és el d'una realitat material sinó una vivència (una 'dada de sentit' en el vocabulari dels filòsofs) de quelcom que va més enllà de l'objecte (l'amistat).

El pensament constitueix per a l'ànima la possibilitat d'acostar-se al mode de ser de l'essència. Hi ha alguna cosa que «ja estava abans en nosaltres» (76 d) (en l'exemple anterior seria la idea d'amistat) que es desvetlla per l'ànima. Així l'ànima seria la capacitat (no material) d'interrogar-se i d'atorgar sentit a objectes que després seran de caire material. En altres paraules: la reminiscència no prové de la realitat sinó de l'ànima.

En la teoria de la reminiscència hi ha una afirmació ontològica (sobre el ser) que donarà origen a una afirmació epistemològica (sobre el coneixement): l'afirmació ontològica és que el ser de les coses materials expressa una manca, una incapacitat de significació expressada en la pluralitat i en la dispersió pròpies de les coses. L'afirmació epistemològica és que el coneixement correcte de les coses mai no ens pot arribar des de la sensibilitat, sinó des de l'enteniment, és a dir, des de l'ànima.

Contra Anaxàgores (96 a-97 d)

La teoria del coneixement des de l'ànima és quelcom que els «físics» no poden entendre perquè, senzillament, constitueix una afirmació «metafísica». D'aquí que el FEDÓ inclogui una crítica en tota regla contra el materialisme d'Anaxàgores. Segons Anaxàgores, la Intel·ligència o l'Enteniment ['nous'] és la causa de tot, però quan fa referència a aquest 'tot', només en considera els elements físics, materials (aire, èter, aigua, etc.) i passa per alt el que per a Plató és l'únic important: el que està més enllà de la matèria. D'aquí que entre el sistema materialista d'Anaxàgores i l'idealisme platònic sigui inevitable el xoc. Del sofista i amic de Pèricles se'ns diu explícitament, amb totes les lletres que «aquell home no feia servir la ment per a res» (98 b). D'on surt una crítica tan brutal?

Els materialistes en opinió de Plató, senzillament estan incapacitats per entendre res de res sobre la problemàtica filosòfica perquè confonen el 'com' amb el 'per què' de les coses. No saben pensar, senzillament, perquè confonen la condició (material) de les coses sense la qual la causa no produiria l'objecte, amb la seva causa (que no és, ni pot ser material). La condició és natural i mecànica, però la causa cal cercar-la en un altra banda: la causa són les Formes, els models únics i eterns de les coses sense les quals res no existiria.

És significatiu que per criticar Anaxàgores, el Sòcrates platònic faci referència a una qüestió autobiogràfica. Ens diu que havia llegit els llibres d'Anaxàgores (en què la

Intel·ligència o l'Enteniment ['nous'], apareix com a causa de totes les coses), però la seva decepció prové del fet que aquest enteniment els físics l'apliquen només segons les ciències de la natura. Aquest punt diferencia d'una manera radical l'opció materialista de l'opció idealista. Per a la tradició que deriva d'Anaxàgores el món és comprensible per la ciència, per al que hom ha anomenat 'idealisme', l'única opció de coneixement autèntica és la que deriva de la cura de l'ànima i és tan sols, a partir de la superació del coneixement sensible que hom pot assolir a l'autèntica realitat intel·ligible. Quedar-se en el sensible és, dirà el Sòcrates platònic: «el que em sembla que fan la majoria de la gent, que a les palpentes com en la fosca empren una designació impròpia amb la pretensió de referir-se a la causa» (99 b). El real només es pot entendre amb el que el Sòcrates platònic anomenarà (al TIMEU, 59 c, d): «els discursos sobre les coses que són sempre», fets amb l'ànima. El material (sensible) és una condició necessària del coneixement, però no és —de cap manera— una condició suficient: només l'ànima és capaç de conèixer les idees.

La «segona navegació» i les seves conseqüències (99 d-102 a)

El debat sobre el tema de la segona navegació del FEDÓ és un dels temes de disputa més habituals entre els erudits del platonisme. «Segona navegació» és el nom que es donava entre els grecs a la que es feia a rem quan faltava el vent per a les veles. Plató usa dues vegades aquesta expressió: a més del FEDÓ, també apareix al FILEU (19 c): «Però es bell per al savi, diu Protarc, conèixer-ho tot sense cap excepció; a parer meu per a ell hi ha una 'segona navegació' que consisteix a no ignorar el que és en ell mateix».

Goivanni Reale en un llibre molt gruixut (931 planes impreses!) i també molt irregular que porta per títol «Per una nova interpretació de Plató» ha plantejat la hipòtesi d'una efectiva 'segona navegació' en l'obra de Plató. Per a Reale, les 'doctrines no escrites' de Plató (allò que el mestre explicava a viva veu a l'Acadèmia) anaven més enllà de la teoria de les Idees i s'adreçaven al que ell en diu 'la teoria dels Principis': la idea més alta que hom pot conèixer és la del Bé — que s'identifica amb la justícia— i que té com a símbol el Sol (en el mite de la caverna a LA REPÚBLICA). Doncs bé, segons la hipòtesi de Reale, més enllà del Bé hi ha la Unitat que és la principal característica del Ser. I al ser ple s'hi arriba només amb la mort. Aquesta teoria dissimula poc o gens la seva relació amb la filosofia del Heidegger més pessimista (el de quan els seus amics nazis havien perdut la guerra mundial) i amb la tesi segons la qual «l'home és un ésser per a la mort».

Plató, certament tenia una doctrina secreta (Aristòtil mateix fa referència a textos de Plató que no se'ns han conservat en els diàlegs i que devien formar part de l'ensenyament oral a l'Acadèmia); però no és imprescindible suposar que amb el concepte de 'segona navegació' se'ns dona un besllum d'aquesta doctrina (que, per cert, si l'hagués explicada deixaria de ser secreta!). Hi hauria necessitat d'una 'segona navegació' a partir d'allí on acaben les explicacions dels materialistes i d'Anaxàgores. Només l'ànima, i no la sensibilitat, seria capaç de copsar determinades entitats —bàsicament les formes pures. Una causa en aquest sentit ja no seria allò que produeix les coses (en aquest sentit a LA REPÚBLICA es parlarà de les idees com a causes de les coses), sinó que la causa és el principi mateix de la intel·ligibilitat. La ciència natural ens pot portar fins a reconèixer que les Idees són necessàries per comprendre les coses materials, però que estan més enllà de la possibilitat de demostració científica.

El mètode de la segona navegació consisteix a explicar en forma eidètica la causa de les realitats sensibles. Com diu Reale: «les veles al vent dels Físics eren els sentits i les sensacions, els remes de la 'segona navegació' són els raonaments i els postulats, i en ells, precisament, es basa el nou mètode» (p.147, ed. esp.). Seguint

Reale, en la primera navegació (que inclou LA REPÚBLICA), Plató hauria posat hauria posat l'accent en la intel·ligibilitat —és a dir, en què la Idea és, per excel·lència l'objecte de l'intel·lecte i que només es pot copsar per l'intel·lecte— i en la incorporeïtat —és a dir, en que la Idea pertany a una dimensió absolutament deferent al cos—. Però en la 'segona navegació' es posa l'accent en la 'perseïtat' — val a dir, en què les Idees són en si i per a si, o el que és el mateix: absolutament objectives. I s'insisteix, a més, en la 'unicitat' — de manera que cada una de les Idees és una unitat que unifica la diversitat de les coses que en participen.

La segona navegació inclou (com el mite de la caverna en LA REPÚBLICA) una reflexió sobre el coneixement a partir d'una imatge solar que en aquest cas és un eclipsi [veure el proper apartat d'aquests apunts], però l'important és la conclusió que en treu el Sòcrates platònic: «vaig veure que havia de refugiar-me en els conceptes veient en ells la veritat de les coses». La veritat no està en la multiplicitat de les coses sinó en la unitat del ser.

L'eclipsi de sol (99 e-100 a)

En el moment introductori a la segona navegació apareix el tema de l'eclipsi de sol que aparentment sembla fer referència a la dificultat d'estudiar un eclipsi sense prendre precaucions per tal de no acabar cec. Per contemplar un eclipsi cal fer-ho amb la imatge del sol reflectida en l'aigua d'un estany o en un medi semblant: altrament ens cremaríem la vista. Exactament això és el que hem de fer si volem copsar les idees: les hem de veure no pas des de la sensibilitat sinó des de la raó. El Sòcrates platònic ens dirà que: «per por de quedar cec de l'ànima», «vaig veure que havia de refugiar-me en els conceptes veient en ells la veritat de les coses» (99 e). Amb el mite sembla dir-nos que per explicar les coses en si mateixes ('ta onta') , no ens resulten útils uns sentits que només ens acosten a les coses ('pragmata').

Reale ha insistit a valorar el mite com una expressió de la crítica platònica als físics (i a Anaxàgores). El que Plató sembla voler expressar és que: «el mètode dels Naturalistes, basat en els sentits, no aclareix el coneixement, sinó que l'enfosqueix: el nou mètode, per tant, s'haurà de basar en els 'logoi' i intentar copsar a través seu la veritat de les coses» (Reale, p.149).

Així hi hauria una incompatibilitat entre el nivell fenomènic (visible) i el metafenomènic (purament intel·ligible). El Ser (com el Sol) no es pot veure directament sense que ens encegui: necessitem, doncs, unes eines especials (intel·ligibles), metaempíriques. El filòsof serà, doncs, qui emprengui la segona navegació en l'esfera de les realitats que no són sensibles, sinó tan sols pensables. I per això la seva recompensa no podrà ser material sinó espiritual.

La participació (102 b-105 c)

La participació és el concepte que ens permet explicar la relació entre les coses (canviants) i la Forma (pura, eterna). El fet que les coses materials siguin compostes (de matèria sensible i forma intel·ligible) permet explicar les contradiccions en l'àmbit de la multiplicitat. El fet que hi hagi graus en la perfecció i en el coneixement serà la manera a través de la qual Plató assumeix la presència del no-ser i dels contraris (heraclitans) en les coses del món sensible.

El mite infernal en el Fedó (107 d-114 e)

A partir de 107 d, apareix al FEDÓ el mite de l'Hades que és important per diverses raons, començant pel fet que els cristians el van adaptar per tal d'explicar 'more platonikus' el seu concepte del Cel. Per al Sòcrates platònic: «... 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, coses que segons diuen, poden beneficiar o perjudicar en gran manera el que ha mort quan empren el seu viatge al més enllà». Però el viatge a l'Hades és complex: «L'ànima ben comportada i assenyada segueix [el guia] i no ignora la seva condició present. En canvi, la que s'aferra apassionadament al cos (...) presenta molta resistència i li dol molt (...) ningú no la vol acompanyar ni guiar, sinó que ha de vagarejar tota sola en gran indignació (...) En canvi, la que ha viscut purament i moderadament, troba que els seus l'acompanyen i li fan de guia» (108 a-d).

Segons el mite, hi ha un judici de les ànimes: les dels justos i pietosos van a les Illes dels Benaurats i les dels injustos i impius al Tàrtar «d'on mai no sortiran» (113 e). Però el mite continua: «Els qui han viscut una vida particularment santa són alliberats d'aquestes regions de la terra i com deslliurats d'unes masmorres (...) I entre aquests, els qui s'han purificat abastament per mitjà de la filosofia viuen deslliurats del cos per tot el temps a venir, assolint uns habitacles encara més bells» (114 b,c). És difícil no captar la ironia: el filòsof, en la mesura que ha estat una ànima pura és feliç i, per tant rep la seva recompensa. En canvi el qui viu vinculat al sensible i al material patirà turment etern.

No cal assenyalar les semblances i diferències respecte al cristianisme (vegi's l'arxiu nº 1); però ja va dir Nietzsche que la crítica al cristianisme és una qüestió de filologia. En definitiva, el missatge del FEDÓ és que la mort no és res «per a tots els qui han posat el seu afany en els plaers que deriven de la instrucció i han tingut cura de la seva ànima» (114 e).

NOTA: Els textos del FEDÓ es donen segons la traducció del P. Josep Vives (S.J.) a la seva traducció i edició per a la Col. Textos Filosòfics, d'Edicions 62, Bcn, 1999.

LOS ARGUMENTOS DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN EL 'FEDÓN'

Alfred Edward TAYLOR

Los argumentos de Platón en pro de la inmortalidad y preexistencia del alma están expuestos principalmente en el MENÓN, el FEDÓN, la REPÚBLICA y el TIMEO.

Los más conocidos sobre la inmortalidad son los del FEDÓN, que pueden ser resumidos de este modo.

1.- Basándose en la analogía de nuestra experiencia de diversos procesos rítmicos, como el de la expansión y contracción, o el del sueño y la vigilia, se propone que los procesos del universo en general son cíclicos, o, tal como lo expresa Platón, que los «opuestos» surgen y se generan mutuamente entre sí. En el caso de los «opuestos» muerte y vida, sólo nos es dado asistir en nuestra experiencia a la mitad del ciclo, al proceso que lleva a la muerte y por el cual la vida da lugar a la muerte; mas basándose en la analogía es razonable postular la existencia de un correspondiente proceso inverso, por el cual la muerte retorna de nuevo a la vida.

(...) Lo cual, desde nuestro propio punto de vista, está expuesto a la objeción de que esa pretendida reversibilidad de todos los procesos naturales contradice la segunda ley de la termodinámica[1]. Y un físico moderno podría declarar, ciertamente, que la extinción final de la vida, tratada por Platón como un absurdo, es precisamente el destino que en virtud de la disipación de la energía, el físico anticipa para el universo

2.- Una segunda analogía sobre la que Platón insiste es la que se da entre el alma que conoce y los objetos del verdadero conocimiento. Al igual que los conceptos que la ciencia contempla, el alma es invisible, inmaterial, incapaz de disipación en constituyentes localmente separados; el cuerpo, en cambio, es visible, material, compuesto de ingredientes separables. Es natural, por tanto, inferir que, mientras el cuerpo es perecedero, al igual que el resto del mundo físico cambiante, el alma es tan semejante a lo eterno como para ser imperecedera.

3.- Consecuencias más definitivas pueden ser extraídas de la famosa doctrina platónica, que inmediatamente explicaremos, según la cual el conocimiento científico es realmente un proceso de «recolección» de las verdades que el alma ya conocía en un estadio anterior de su existencia. De ser aceptada, esta doctrina probaría la pre-existencia y establecería, con ello, al menos la posibilidad de una existencia continuada del alma desencarnada después de la muerte.

4.- El argumento que cierra el FEDÓN es ontológico. El «alma» es en sí el verdadero principio de la vida y produce vida dondequiera que esté presente. La vida es, así, lo que el posterior lenguaje técnico de Aristóteles sería llamado un 'atributo esencial' del alma. En consecuencia la muerte, el «opuesto» de la vida, no podría ser nunca predicada realmente de aquello que es el principio mismo de la vida. Un «alma muerta» sería una contradicción en los términos. El alma, por lo tanto, es inmortal, y a partir de aquí es fácil inferir que lo que puede sobrevivir a la muerte es indestructible.

La grieta en ese argumento ontológico es claramente visible. Podemos replicar fácilmente que el hecho de probar que no existe una cosa tal como un alma muerta no demuestra en modo alguno que el alma siga existiendo aún, o que sea algo en absoluto, después de la muerte del cuerpo.

NOTA:

[1] La segunda ley de la termodinámica afirma que el universo tiende al caos, o en otras palabras, se dirige al aumento de entropía, es decir, resulta incompatible con la hipótesis de un universo cíclico. (R.A.)

© **Alfred Edward TAYLOR: 'PLATÓN'. Traducción de M. Garrido Madrid: Ed. Tecnos, 2005; pp. 66-67. Reproducción para un uso exclusivamente escolar.**

www.alcoberro.com

PLATÓN Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Frederick COPLESTON

El hecho que influyó en la mente de Platón para elaborar la teoría de las ideas es la realidad de la lucha interior del hombre entre su tendencia a la materia y su aspiración a lo absoluto. Esta realidad [la concepción dualista] se dibuja también a grandes rasgos entre quienes adoptan la ética cristiana y Platón la expresó tanto en razonamientos como mediante mitos.

Es cosa bastante clara que Platón afirmó la inmortalidad del alma: de sus afirmaciones explícitas se deduciría, al parecer, que la inmortalidad le está reservada a una sola parte del alma, al elemento del 'razonamiento', por más que sea posible que el alma sobreviva en su totalidad, en cuyo caso, evidentemente, el alma no podrá ejercer ya, una vez separada del cuerpo, sus funciones inferiores. Sin embargo, lo cierto es que esta última tesis parece llevar a la conclusión de que el alma es peor y más imperfecta en el estado de separación del cuerpo que cuando se halla en esta vida mortal – conclusión que Platón rechazaría ciertamente.

Negarse por completo a aceptar los mitos platónicos, tal vez concordaría, al menos hasta cierto punto, con el deseo de verse libre de toda noción de sanciones tras de la muerte, como si una doctrina de recompensas y castigos fuera incompatible con la moralidad y aun le fuera hostil. Pero ¿es justo o está de acuerdo con los principios de la crítica histórica atribuir esta actitud a Platón? Una cosa es admitir que los detalles de los mitos no están destinados a que se los tome en serio (lo admite todo el mundo), y otra totalmente distinta es decir que la concepción de una vida futura, cuyas características queden determinada por la conducta en esta vida, sea en sí misma 'mítica' [1].

No hay prueba alguna evidente de que Platón considerase los mitos en su totalidad como meras paparruchas fantásticas: si así hubiese pensado, ¿para qué los iba a haber propuesto siquiera? En mi sentir, Platón no fue de ninguna manera indiferente a la teoría de las sanciones y por esto, entre otros motivos, postuló la inmortalidad. Sobre este punto, habría estado de acuerdo con Leibniz (en una carta que escribió hacia 1680): 'A fin de satisfacer la esperanza de la raza humana, debe probarse que el Dios que todo lo gobierna es justo y sabio, y que nada dejará sin recompensa ni castigo. He aquí los grandes fundamentos de la ética'.

NOTA: [1] Las diversas confesiones cristianas consideran, con Platón, que el castigo del alma eterno (o Infierno) no es un mito, sino materia de fe. R.A.

WWW

FEDÓ: SUMARI

Edició de Jaume Oliveres per a la Fundació Bernat Metge, (1962)

1. INTRODUCCIÓ [57 a –60 c]

Equècrates de Fliunt demana a Fedó que li doni detalls del que va passar després de la condemna de Sòcrates i de com va morir. Fedó li explica per què va ésser ajornada l'execució i com el dia assenyalat per a complir-la ell mateix amb altres deixebles i amics van entrar molt de matí a la presó on era Sòcrates, acompanyats de Xàntipa i el seu filllet. Allunyada aquesta, comença el diàleg reportat.

2. PER QUÈ SÒCRATES NO TEM LA MORT [60 a – 69 e]

Han tret el cep a Sòcrates i aquest, tot fregant-se la cama entumida, comenta la singular alternança del plaer i el dolor. El tema li sembla digne d'una faula d'Esop. Llavors algú li pregunta, de part del poeta Èven, com és que s'entreté a la presó posant en vers aquestes faules. Sòcrates ho explica i, de passada, demana que diguin a Èven que no deixi de seguir-lo tan aviat com pugui si realment es considera un filòsof. Símmias entén aquestes paraules com una invitació al suïcidi, però Sòcrates s'apressa a condemnar el suïcidi. Aquesta condemna, però, no significa que la mort no és desitjable per al filòsof. Cebes se n'estranya [60 b-63 b]. Sòcrates ho justifica amb la seva convicció que l'ànima sobreviu i que la vida del filòsof autèntic és un esforç sostingut, ordenat a reduir a un mínim les exigències del cos en profit de l'activitat intel·lectual de l'ànima. Aconseguir que l'ànima esdevingui tan independent com es pugui del cos és el que durant la seva vida terrestre el filòsof considera com a més desitjable i això precisament li és donat amb la mort, que no tem, sinó que esguarda com l'acompliment de la seva esperança [63 b – 68 b]. La virtut mateixa tal com ell la practica, el prepara i l'inicia per a l'altra vida [68 b – 69 e]

3. DUES PROVES DE LA IMMORTALITAT DE L'ÀNIMA [69 e – 84 b]

Cebes està disposat a admetre les afirmacions de Sòcrates, mentre li demostrï que l'ànima sobreviu. Sòcrates es compromet a demostrar que l'ànima, després de la mort de l'home, segueix existint amb «poder i coneixement», és a dir, que viu i entén [69 e – 84 b]. La tradició antiga que parla d'un trànsit de l'ànima cap a l'Hades i del seu retorn, suposa que l'ànima continua existint a l'Hades, d'on torna a la vida terrestre. Ara, aquesta creença és confirmada pels altres processos naturals. Comprovem, en efecte, que tot allò que pren naixença, neix del seu contrari i el procés es perpetua en les dues direccions. Del que és fred, neix el que és calent; del que dorm, el que està despert; i, inversament. Perquè si el procés fos rectilini, sense tornar novament cap al seu punt d'origen, totes les coses acabarien per assumir una forma idèntica. El mort, neix, doncs, del vivent i el vivent, del mort. Obtenim així dues parelles de contraris que corresponen als estats (vida/mort) i als processos (viure/morir). Les ànimes dels morts, per tant, existeixen [70 c – 72 e].

Cebes llavors recorda la tesi socràtica que aprendre és recordar. Si és certa, implica que l'ànima existia en algun lloc abans de néixer. Símmias demana clarícies i Sòcrates explica com la reminiscència es produeix en percebre ocasionalment una cosa que es

troba estretament associada a una altra, ja sigui dissemblant, ja sigui semblant. Quan veiem iguals diverses coses, ens ve al pensament l'igual en si, és a dir, la idea d'igualtat que en el món de les coses sensibles mai no trobem en tota la seva perfecció. Aquest igual en si, com el bell en si, el just, el sant i tot allò que marquem amb el segell del que és en si, ens és suggerit per una percepció sensible, però no pot venir d'ella perquè només aproximadament es troba en ella. Tampoc no podem haver adquirit la noció de l'igual en si i les altres tot just acabem de néixer perquè això suposaria que un nou nat les té, la qual cosa no és així, puix les adquirim gradualment a mesura que percebem les coses sensibles. Cal, doncs, admetre que abans de néixer existien les nostres ànimes «separades dels cossos i en possessió de coneixements» [76 c] i existien aquestes essències. Si aquestes no existissin, aquelles tampoc no existirien [74 a – 77 a].

Símmias i Cebes objecten que la preexistència de l'ànima no implica la seva supervivència després de la mort. Sòcrates llavors els recorda l'argument anterior, que ara cal lligar amb el de la reminiscència, si volem salvar la dificultat [77 b-d]. Però convé no plànyer cap esforç i cercar nous arguments en suport de la tesi.

El temor pueril que l'ànima, després de sortir del cos sigui esvaïda pel vent i dispersada, implica suposar que és un compost material, perquè només les coses que ho són estan subjectes a destrucció. Les coses simples, en canvi, són indestructibles. Ésser eternament idèntic a ell mateix caracteritza allò que no és compost. La majoria de coses no resten mai idèntiques ni respecte d'elles mateixes ni respecte de les altres coses. Hi ha, doncs, dues espècies de realitats: les coses visibles (mudables) i les invisibles (immutables), i l'ànima pertany a la segona. Ara, per la seva natura com més es lliga al cos, més s'allunya de l'activitat que li és essencial; com més se n'aparta, més es centra en la contemplació de les essències immutables que són les idees afins a ella. La seva natura divina es manifesta també per la seva natural capacitat de manar i de dirigir el cos [80 a]. D'altra banda, si el cos que és compost, subsisteix algun temps després de la mort, encara és més probable que subsisteixi l'ànima [80 c-e]. Sobretot si s'allibera del cos pura, sense arrossegar-ne res, verament passa en companyia dels déus la resta del temps; en canvi, si se n'allibera sadollada i impura, va errabunda pels sepulcres fins que queda de nou fermada a un cos i comença una altra vida. Només el qui s'ha purificat enterament, s'ha apartat dels plaers i s'ha abstingut de tota cobejança, és a dir, només els filòsofs autèntics compartiran la companyia dels déus. Per això la vida dels qui cultiven la filosofia és una preparació a la mort i no podem veure-la com una dispersió de l'ànima [83e-84b]

4. OBJECCIONS DE SÍMMIAS I DE CEBES [84 c- 91 e]

Es fa un silenci que dura molta estona. Només Símmias i Cebes xiuxiuegen. Sòcrates els invita a declarar amb tota franquesa els dubtes que tinguin. Ell no dubta gens i davant de la mort està content com els cignes que, abans de morir, canten perquè saben les coses bones que trobaran a l'Hades [84 c – 85 d].

Cebes objecta que l'ànima pot molt bé quedar vinculada a diversos cossos i sobreviure a llur mort, però és perfectament possible que a la fi sucumbeixi i es consumeixi [86 d- 89 c].

Les objeccions fa una profunda impressió en l'auditori que vacil·la i resta confós. Sòcrates posa en guàrdia els seus deixebles: un excés de confiança en els arguments podria dur-los a odiar els arguments. La misologia, en efecte, té el mateix origen que

la misantropia i les dues són igualment perniciosos perquè porten a l'escepticisme. No cal cedir al descoratjament i convé abordar de front les objeccions. Sòcrates les recapitula per evitar tota omissió [89 c – 91 e].

5. RÉPLICA A SÍMMIAS [91 e – 95 a]

L'ànima no pot ésser una harmonia, en primer lloc, per raó de la mateixa doctrina de la preexistència que Símmias ha acceptat i contradiu obertament la seva tesi [91 e – 92 e]. D'altra banda, les ànimes no difereixen entre elles per la seva essència; en canvi, les harmonies, sí, donat que hi ha graus d'elles. A més, si admitem que la virtut és una harmonia i el vici una disharmonia, això ens porta a una incongruència manifesta: hi hauria una harmonia de l'harmonia i una disharmonia de l'harmonia. És finalment un fet conegut que sovint l'ànima s'oposa al cos; l'harmonia, per contra, depèn sempre de l'argument que la produeix i mai no hi entra en col·lisió [93 a – 95 a].

6. RÈPLICA A CEBES. LA PROVA FINAL [95 a – 107 b]

Per estar segur que ha captat tots els matisos del que Cebes objecta, Sòcrates torna a recapitular el seu argument [95 b-e]. Una resposta adequada a ell exigeix investigar a fons la causa de la generació i de la corrupció. De jove, Sòcrates s'havia esmerçat amb gran delit de la natura, creient que ella li faria conèixer «què fa néixer una cosa i que la fa morir» [96 a]. Però lluny d'arribar a aclarir-ho, en sortí més confós que abans de posar-s'hi. El llibre d'Anaxàgores, en què després va confiar, a mesura que avançava, el va decebre enterament. La ment ordenadora de tot, de què tant parla aquest filòsof, s'esvaeix de seguida i deixa pas a un seguit de causes segones que porten a una interpretació purament mecànica del món i de les coses [97 b – 99 e]. Sòcrates es va veure obligat a emprendre «una nova navegació». En lloc de partir de la imatge sensible de les coses, es refugia en llur definició ('logos') i arriba així a descobrir en les Formes la vera causa de les coses [99 c – 100 a]

Partint de la definició s'arriba a la Forma o Idea, és a dir, a aquelles essències de les quals ja hem parlat, i es constata llavors que les coses són en tant que participen de llur Forma. No hi ha altrament cap idea que admeti el seu contrari: o es retira davant d'ell o sucumbeix [102 b – 103 c]. També una cosa que és contrària d'una altra perquè està subordinada a una idea contrària, exclou la idea que és contrària a la que hi ha en ella mateixa i en acostar-s'hi aquesta o es retira o queda destruïda: així el foc que té en ell mateix l'escalfor, mai no admetrà la fredor [103 c – 105 b]. De la mateixa manera, l'ànima no és directament el contrari de la mort, però com que està indissolublement vinculada amb la vida, exclou la mor, i si aquesta se li acosta es retira. L'ànima, per tant, és immortal [105 b – 106 d] i també és indestructible, perquè la mort seria el seu únic mitjà de destrucció [106 d – 107 b]

7. EL MITE [107 a – 115 a]

«Si l'ànima és immortal, cal tenir cura d'ella», i no hi ha res per a l'home més noble que aquesta cura. Perquè «l'educació i la criança» són decisives en l'altra vida, subjecte com es troba l'home a un judici inapel·lable [107 e – 108 c]. Sòcrates narra a continuació un mite, on evoca la sort de l'ànima després de la mort i dóna una descripció detallada dels llocs que l'ànima ha de recórrer [108 c – 115 a].

8. CONCLUSIÓ [115 b –118 a]

Fedó reporta el que va fer després Sòcrates fins a veure la cicuta, i les paraules que va pronunciar. Clou la conversa amb un breu elogi del seu mestre.

© de l'autor i de la Fundació Bernat Metge (1962). Reproducció per a ús exclusivament escolar.

NOTA: En català disposem de dues bones traduccions del FEDÓ; la de Jaume Oliveres a la Col. Bernat Metge i la de Josep Vives per a la Col. Textos Filosòfics (Bcn: Ed. 62, 1ª ed. 1999), que també inclou una explicació de l'estructura del diàleg més esquemàtica (p.14 de la Introducció).

PIERRE HADOT: LA FILOSOFIA COM A EXERCITACIÓ DE LA MORT

Pierre HADOT ha estat un dels més importants estudiosos de la filosofia grega al segle XX. Recollim una qüestió del seu llibre LA FILOSOFIA COM A MANERA DE VIURE, CONVERSES AMB JEANNIE CARLIER I ARNOLD I. DAVIDSON (2001), en què explica com hem d'entendre el tema clàssic del FEDÓ segons el qual la filosofia és un aprenentatge de la mort. Per a Hadot pensar en la mort per a un grec no és una condició de l'existència, sinó un exercici que és útil per eliminar l'angoixa i aprendre a valorar la vida.

Arnold I. DAVIDSON: Sovint vostè ha parlat, esmentant bàsicament Plató, de la filosofia com a exercitació de la mort: Què pot significar aquesta idea avui en dia?

Pierre HADOT: D'antuvi precisem quin sentit tenia aquesta frase en l'Antiguitat. Evidentment cal començar per Plató, perquè diu al peu de la lletra que la filosofia és una exercitació per a la mort. Però ho va dir d'una manera paradoxal. No volia dir cal preparar-se per estar mort, o si ho preferiu, que cal imitar la mort, com feia Carles Cinquè [1] quan es gitava al seu taüt; sinó que volia dir: cal desenganxar l'ànima del cos. No es tractava d'un exercici de mort, sinó al contrari, d'un exercici de la vida espiritual, o intel·lectual, de la vida del pensament. Es tracta de trobar un altre mode de coneixement diferent al coneixement sensible. Es pot dir també que calia passar del jo empíric i inferior, destinat a morir, al jo transcendental; Sòcrates al FEDÓ (115 c) distingeix clarament entre el jo que aviat es convertirà en cadàver, un cop hagi begut la cicuta i el jo que dialoga i que actua espiritualment [2]. No es tracta en absolut de preparar-se per a la mort; però com que Plató sempre era un irònic, evocava la representació que els no-filòsofs es feien dels filòsofs, com gent pàlida, que tenen un aire de moribunds. El que ell volia dir és que, senzillament, cal desenganxar-se de la vida sensible. Això, a més, podia tenir resultats sobre la salut però no apunta a la mort.

De fet, els estoics també van parlar molt de l'exercitació en la perspectiva d'un exercici del qual ja hem parlat: la preparació per a les dificultats de la vida, la 'praemeditació malorum'. Els estoics sempre deien que cal pensar en què la mort és imminent, però era menys per preparar-se per a la mort que per descobrir la seriositat de la vida. Marc Aureli, per exemple, en tant que estoic deia: cal acomplir cada acció com si fos l'última o, també, cal passar cada dia com si fos l'últim. Cal adonar-se que el moment en què encara hom viu, té un valor infinit; que com que la mort, potser, el pot interrompre, es tracta de viure'l d'una manera extremadament intensa, com si la mort no estigués aquí.

També els epicuris parlaren de la mort. Segons Ciceró, Epicur deia «pensa en la mort»; però amb això no es tractava en absolut de preparar-se per a la mort, ans al contrari, exactament igual que en els estoics, de prendre consciència del valor de l'instant present. És el famós 'carpe diem' d'Horaci: atrapa el dia d'avui sense pensar en el demà. A més, el pensament sobre la mort en la perspectiva epicúria s'adreçava a fer-nos adonar en profunditat de l'absència de qualsevol relació entre la mort i el vivent que nosaltres som. «La mort no és res per a nosaltres», deien els epicuris, no té cap relació amb nosaltres. No hi ha cap pas de l'ésser al no-res. La mort no és un esdeveniment de la vida, dirà Wittgenstein [3]. En els epicuris hi havia també la idea, compartida pels estoics, que cada dia cal viure com si s'acabés de la vida i, per tant, amb la satisfacció de poder dir-se cada nit: «he viscut». Això té dos aspectes: primerament, en aquesta perspectiva el dia ha estat viscut amb tota la seva intensitat, però al mateix temps quan vindrà l'endemà, aquest nou dia es considerarà com una sort inesperada. En el fons hom es diu: ho hem tingut tot en un sol instant d'existència. Es tracta sempre d'una presa de consciència del valor de l'existència.

En definitiva, tant Plató com els estoics i els epicuris sempre van considerar l'exercici de la mort com un exercici de vida.

En una cèlebre fórmula de l'ÈTICA – a la Quarta Part, teorema 67 – diu Spinoza que: «per a l'home lliure, la seva saviesa no és meditació de la mort, sinó meditació de la vida». Evidentment, critica de manera certa la fórmula platònica, el 'memento mori' dels cristians. Així, doncs, Spinoza va criticar l'exercici de la mort, però, en el fons potser es va equivocar perquè, de fet, la meditació, o el pensament, o l'exercitació de la mort són sempre un exercici de vida.

© Pierre HADOT: «La Philosophie comme manière de vivre». Paris: Albin Michel, 2001. Edició Biblio Poche, 2003; pp. 169-171. Ús exclusivament escolar. S'ha modificat l'estructura de paràgrafs del text.

NOTES

(1) L'emperador Carles I d'Espanya i Vè d'Alemanya (1500-1558), fill de Joana la Boja i de Felip el Bell tancat al monestir de Yuste (Càceres, Extremadura d'Espanya) als darrers anys de la seva vida, es divertia posant-se en una caixa de morts i fent que els monjos li cantessin el gori-gori i les ensoltes. Hi ha gent per a tot.

(2) El text de Fedó (115 c) diu, en la traducció del P. Josep Vives, S.J.: «... no acabo de convèncer Critó que jo sóc realment aquest Sòcrates que ara estic conversant i arrançant tot el que anem dient. En canvi, ell creu que sóc aquell cadàver que veurà al cap de poc i em pregunta com farà el meu funeral».

(3) TRACTATUS, 6.4311

La situació del “Fedó” en el conjunt de l’obra platònica.

Cal inscriure’l en l’etapa que s’anomena de “maduresa”, en la que Plató ha assolit construir un sistema filosòfic propi, que es funda en l’anomenada “teoria de les idees”, amb una ètica i una política subordinades a una concepció metafísica idealista de l’univers i del destí humà. La figura del mestre Sòcrates és ja portaveu de pensaments i tesis de Plató.

Alguns dels temes tractats en ells ja estan enfocats en obres anteriors. El tema de l’ANÀMNESI o “membrança”, que és important en el Fedó, ja l’ha tractat, bé que en un altre context, en el diàleg “Menó”. El subtítol o títol alternatiu del diàleg: “Sobre l’ànima”, és plenament justificat. El tema central es la discussió entorn de la immortalitat de l’ànima, que Sòcrates tracta de demostrar mitjançant varis arguments ben ajustats entre si i, d’alguna manera, complementaris. Plató utilitza la figura del seu inoblidable mestre per tal d’exposar la seva pròpia doctrina al respecte. És, doncs, a Plató, i no pas a Sòcrates, a qui pertany la teoria de les idees.

Aquesta teoria de les idees reflecteix la superació crítica dels enfocaments d’Anaxàgores i l’afirmació d’una teleologia en la naturalesa. Representa una “segona navegació”, que sembla ajustar-se molt bé al propi procés experimentat per Plató.

En el *Fedó* apareixen les Idees com a causes de les coses reals. Més enllà dels objectes reals i mutants existeixen aquestes Idees, eternes i modèliques, com els prototipus de les figures matemàtiques i els ideals de les virtuts ètiques; aquestes idees són les realitats en si, els fonaments de tot allò real. Certament, en el *Fedó* no es respon als problemes que aquesta teoria suscita. (Plató tornarà sobre ells en el *Parmènides*, més a fons). Aquí se’ns presenta la teoria en allò essencial.

Troblem en el *Fedó* un excessiu dualisme, un divorci gairebé complet entre l’ànima i el cos. Aquesta extremada contraposició entre ànima i cos és més aviat un punt de partença que no pas una elaboració pròpia. Sòcrates no es pregunta inicialment què és l’ànima, sinó que ja parteix d’una concepció, admesa pels seus interlocutors, de que l’ànima se separa o es “desmembra” del cos en el moment de la mort. Hi ha, doncs, una admissió no fonamentada d’una certa concepció de la *psyché* com allò espiritual, allò racional i vital, enfront del cos, soma, recipient sensorial i perible del conjunt que és l’ésser humà viu. Al cos se li adjudiquen les turpituds del coneixement sensible i, a més a més, els apetits i tensions passionals, mentre que l’ànima és concebuda com la part noble de l’organisme.

Plató, per boca de Sòcrates, ens dóna una visió ascètica de la vida del filòsof, entestat durant tota la seva activitat en purificar-se del que és corpori i en atendre el bé de la seva ànima. (En diàlegs posteriors –*República*, *Fedre*- Plató parlarà de que també els desigs i les passions, *epithymíai* i *thymós*, són també en l’ànima, i que aquesta composició tripartita és fonamental en l’estructura anímica.). Però aquí Plató parla de l’ànima com a quelcom simple i pur, com ho és una Idea.

A Plató l’interessa essencialment provar la immortalitat de l’ànima, i no tan sols de la part racional, sinó de l’ànima com allò oposat al cos que es descompon i desapareix aviat. En el Fedó comença per destacar com és l’existència que l’autèntic filòsof tria.

L'ànima no és una Idea; no és la idea de la vida, per descomptat. Però guarda una afinitat especial amb aquest món del que és en si, allò imperible. Per això, un cop s'ha desfet de la presó del cos i dels seus lligams amb allò sensible, pot assolir la contemplació d'aquest món pur de les Idees. Hi ha, en aquesta concepció platònica, una certa "transposició" de les doctrines d'alguns cultes místics, com ara els òrfics, al terreny filosòfic. El destí feliç que s'albira per a l'ànima del vertader filòsof és semblant al que aquells credos religiosos prometien als iniciats en la seva secta.

L'existència del filòsof és una preparació per a la mort, i durant la seva vida el filòsof es purifica amb l'objectiu del seu destí en el més enllà... Sense necessitat d'una iniciació en qualsevol ritual místic, qui estima veritablement el saber està ja preparat a causa de la seva dilatada trajectòria ascètica per rebre, després de la mort, el premi d'una collida feliç en la morada de lo diví.

Plató transposa orfisme i misticisme no només mitjançant un artifici literari, sinó també en doctrina. En Plató totes les metàfores preses en préstec als misteris conclouen en la Idea. Hi ha, doncs, una transposició de lo religiós a lo intel·lectual. I, per tant, no és d'estranyar que també els teòlegs cristians s'hagin aprofitat del platonisme, en el seu afany per apuntalar el credo d'una doctrina de la immortalitat de l'ànima.

L'estructura del diàleg.

El narrador, *Fedó*, testimoni presencial de la llarga conversa en l'últim dia de Sòcrates, conta el col·loqui a Equècrates, nascut i veí de Fliunte, Peloponès, al sud-oest de Corint. En aquest diàleg intervé, juntament a Sòcrates, dos interlocutors, Símmies i Cebes. Aquest nombre de dialogants, tres, es sovinteja en els col·loquis platònics, com en les escenes de la tragèdia atenesa.

Aquest en seria **l'esquema**:

1. Trobada de Fedó i Equècrates. Començament del relat (57a-60b)

2. Després d'una conversa introductòria, en la que Sòcrates al·ludeix a la connexió entre plaer i dolor, i a un somni premonitori, passa a tractar sobre l'actitud del vertader filòsof davant la mort, i s'anuncia la confiança en la immortalitat de l'ànima, que Sòcrates exposarà més endavant com una segona defensa (apologia), aquest cop no pas davant dels jutges del tribunal, sinó davant dels amics (60b-69e).

3. Primers arguments sobre la immortalitat:

- a) compensació dels processos contraris.
- b) argument de la reminiscència.
- c) combinació dels dos.
- d) afinitat de l'ànima amb les Idees.
- e) La manera de viure condiciona el destí futur de l'ànima (69e-84b)

4. Discussió dels arguments precedents:

- a) Objecció de Símmies
- b) Objecció de Cebes
- c) Comentari de Sòcrates sobre l'escepticisme originat en una confiança precipitada i insegura.

5. Nova argumentació:

- a. Transcendència de l'ànima respecte de la seva unió amb el cos (91c-95a)
- b. Sobre la generació i la corrupció i les causes d'allò real (95a-102a):
 - Recapitulació de l'objecció de Cebes
 - Insuficiència de l'explicació mecanicista.
 - Insatisfacció i desengany davant la postura d'Anaxàgores.
 - Proposta d'un nou mètode com a "segona navegació": l'anàlisi del llenguatge i la dialèctica.
- c) Nova argumentació, basada en l'exclusió mútua dels contraris en si, i en que la idea de l'ànima exclou la idea de mort (102a-107b)

6. El mite escatològic (107c-115a). (Els tres elements del mite que es proposa com un complement a la discussió anterior.

- El viatge al Més Enllà.
- La descripció de la fabulosa geografia de l'altre món.
- El destí de les ànimes després del judici

7. Els últims gestos de Sòcrates (115b-118c).

- Descripció de la seva actitud davant la mort.
- Estampa serena del comiat del filòsof i de com va morir, per efecte de la cicuta.

(Tot plegat es podria veure com el relat d'un drama en cinc actes, emmarcat per un pròleg (1), i un epíleg (7), on la tensió dramàtica és substituïda per la discussió dels arguments. Alguna vegada es personifica el *lógos*, com si l'argument fos una persona que lluités per la seva supervivència.

- Hi ha una gradació en les proves presentades per demostrar la immortalitat de l'ànima. La certesa s'afirma a mesura que l'argumentació científica es depura de qualsevol aliança, a mesura que llegendes i tradicions, orfisme i misteris, es dilueixen davant la llum creixent de les Idees. ... Així, el mite tradueix en llegendes i en visions la doctrina científica (retroalimentació). El mite del Fedó coincideix en ressaltar el premi a una ètica i a una ascètica fonamentades. Els mites, com Plató prou bé sap, tenen un encant propi, i cal acceptar-los com una forma d'encantament.

CONCLUSIONS

Tot el relat es podria veure com un drama en cinc actes, emmarcat per un pròleg (1. **Trobada de Fedó i Equècrates. Començament del relat (57a-60b)**) i un epíleg (7. **Els últims gestos de Sòcrates (115b-118c)**), on la tensió dramàtica és substituïda per la discussió dels arguments. Alguna vegada es personifica EL LÓGOS com si l'argument fos una persona que lluités per la seva supervivència. Hi ha una intensa emoció sota l'aparent fredor dels raonaments.

Hi ha una gradació en les proves presentades per demostrar la immortalitat de l'ànima:

- De l'argument del cicle al de la reminiscència.
- De la reminiscència al parentiu de l'ànima amb les Idees.
- De la simplicitat de l'ànima a la incompatibilitat dels contraris (augmenta, segons la intencionalitat de Plató, la certesa i la força probatòria)

Però aquesta progressió és paral·lela a una altra progressió: la certesa s'afirma a mesura que l'argumentació científica es depura de qualsevol aliança, a mesura que llegendes i tradicions, orfisme i misteris, es dilueixen davant la llum creixent de les Idees.

Ciència i tradició. Retroalimentació.

Plató procedeix a un treball invers. Així com el *Fedó* tradueix a doctrina científica els espectacles dels misteris o de les llegendes òrfiques, així també el mite tradueix en llegendes i en visions la doctrina científica.

El mite final.

El mite és un element cabdal en aquest discurs de persuasió que Sòcrates es proposa. Plató combina elements tradicionals homèrics, trets de les iniciacions òrfiques, creences populars, i restes de la cosmologia jònica i pitagòrica, amb algunes pinzellades pròpies. Per tant, cal subratllar aquest sentit del mite com quelcom funcional (sempre en funció dels interessos de les argumentacions de Plató. El mite del *Fedó* intenta ressaltar el premi a una ètica i a una ascètica fonamentades. El mite de la República insisteix en la justícia i en la responsabilitat de l'ésser humà en l'elecció del seu destí.

Els mites, i això Plató ho sap molt bé, tenen un encant propi, actuen com un embruix seductor, i cal acceptar-los com una forma d'encantament.

PLATÓ

RESUM DEL FEDÓ

Situació en que es desenvolupa la història

Encontre entre dos amics de Sòcrates després de la seva mort esdevinguda en la presó d'Atenes, on estava tancat, després del judici que el condemnà a mort.

Components d'aquest encontre

Equècrates i Fedó. Aquest darrer li conta al primer el moment en què hi estigueren parlant amb Sòcrates.

Moment

L'anterior al de la seva mort ordenada pel Tribunal que havent-lo trobat culpable el condemnà a beure la cicuta.

Acompanyants del dia anterior a la mort de Sòcrates

Fedó, Apolodor, Critòbul i son pare, Hermògenes, Epígenes, Esquines, Antístenes, Ctesip, Menéxen, Simmias, Cebes, Fedondes, Euclides i Terpsió.

Sentiments que Fedó va experimentar

No era de compassió sinó d'una estranya mescla de plaer i de dolor que tothom experimentava.

Desenvolupament

Sòcrates li encarrega a Cebes que li digui al poeta Evè que, si és realment un home assenyat, li segueixi el més aviat possible cap el lloc on ell marxa (la mort) després d'acomplir el deure religiós de compondre poemes als déus (61b) i no repari en el que el sentit comú reprova com és exercir violència sobre sí mateix.

Ara bé, com li retreu Símmies, sembla ser una contradicció estar desitjós, com s'espera del filòsof, de seguir a aquell que va a morir (que és una forma d'exercir violència sobre la pròpia vida) i, d'una altra banda, pensar que és il·legítim exercir violència contra si mateix, i per tant, conservar la vida, com estableix el més comú dels sentits que tothom segueix (61d).

I Cebes, que sap de la importància del pes del sentit comú s'atreveix a formular la pregunta: però, en què es basen aquells que diuen que no és lícit donar-se la mort a si mateixos? (61e). Perquè si és cert com diu el sentit comú que nosaltres som una possessió de la divinitat (62b) i que al marge dels seus desitjos nosaltres decidírem morir, no s'irritaria aquesta divinitat i, fins i tot, ens castigaria? Una senyal de saviesa és que el savi no s'allunyarà d'aquell que és qui millor en té cura (62d); separar-se dels seus propietaris (emancipar-se) seria desassenyat, implicaria **dolor**. El savi no consideraria que morir fos un guany. En canvi, el desassenyat seria aquell que s'allunya dels qui millor el poden protegir, dels seus amos (62e) i aquesta acció implicaria

felicitat, gaudi. Morir seria per a ell un guany. Ara bé, si això és cert, si anar-se'n o separar-se o emancipar-se és gaudi, alegria ¿no és una contradicció dir com Sòcrates ha dit que l'home assenyat, el filòsof, és aquell que anhela separar-se, anar-se'n, emancipar-se (equivalent al morir) d'aquells que millor el poden protegir i cuidar, i dir que en açò troba acontentament?

Sòcrates replica que no és una contradicció si no cregués que aniria retrobar-se amb uns altres déus i uns altres homes més bons i justos que els d'aquí a baix (63b). És una esperança i una creença, així com creure que hi ha un lloc per als morts que és millor per al bons que per als dolents (63c).

I perquè un home que ha entregat la vida a la filosofia s'hauria de trobar content i animós davant la mort? (63e). Deixant de banda aquells filòsofs que, predicadors de la mort, sols anhelaven aquesta i que arribada s'irriten amb ella (64a), Sòcrates comença a parlar de la mort. La pregunta fonamental: Què és la mort? (64c) es respon, en una primera aproximació, com un separar-se o disgregar-se d'elements que estan junts. I així diu el nostre home que consisteix en la separació de dos elements que prèviament estan units com són l'ànima i el cos (64c).

I és el cultiu de l'ànima allò que mereix importància. Per a un filòsof és important la cura de l'ànima més que no la del cos (plaers del menjar, el beure, el sexual, el d'adornar el cos, etc.). Entre una (l'ànima) i l'altre (el cos) hi ha d'haver una separació, una distància el més gran possible i una dedicació a la una –a l'ànima- més que no a l'altre -el cos- (64e), tot i que la gent vulgar entengui que això no és propi de la vida (65a).

Però també és important en aquest cultiu de l'**ànima**, el fet que ella és la **seu del coneixement** (65b). Un coneixement que –segons Sòcrates- ha d'efectuar-se mitjançant la **reflexió** i no mitjançant l'observació (65c), ja que la percepció a través dels sentits que depenen del cos (vista, oïda, el gust, el tacte, l'olfacte) no són una font fiable de coneixement.

L'ànima, a través de la reflexió, i al marge dels òrgans de la percepció, pot arribar a considerar, a concebre, a captar el just, el bell i el bo (65d), les **coses en sí** mateixes (65e) i la realitat més autèntica. Allò que desitgem és la veritat (66b), però el cos imposa les seves hipoteques (desitjos, inclinacions, apetits, imaginacions o imatges, passions, a més de la necessitat de mantenir-lo sa o les malalties que ens entorpeixen la possibilitat del cultiu de la filosofia), per tant, és per causa del cos que no podem contemplar la veritat (66d), i hem de desembarassar-nos-en perquè l'ànima pugui contemplar les coses en sí mateixes (66e), la realitat més autèntica. La mort, doncs, és una *conditio sine qua non* per a la possibilitat del coneixement d'aquesta realitat autèntica, per a la saviesa (66e). En vida no serà possible aconseguir el coneixement pur, ja que a l'impur li és vedat aconseguir el que és pur (67a,b).

Durant la vida, estarem més a prop del coneixement com més ens apartem del cos, com més purificats estem. El filòsof que desitja realment el coneixement pur és aquell que viu constantment en la **purificació** o apartament del seu cos per a aconseguir la visió del pur, i aquesta purificació té com a objectiu apartar l'ànima o deslligar-la dels objectes sensibles i del cos (67d). Per tant si aquest és l'objectiu dels filòsofs ¿no seria un absurd o una contradicció que en acostar-se a aquest terme (la mort, el moment d'iniciar la

separació cos-ànima) el filòsof sentís temor i s'indignés amb la mort que és allò que ha estat desitjant tota la seva vida? (68a) I no semblaria més un amant del cos que no de l'ànima? (68b). Si el comú de la gent afronta amb valentia la mort per temor a majors mals i, per tant, el temor i la por és el que els fa valents, és una contradicció que aquells que són savis no siguin valents (68d). Però, a més, si el savi ho és perquè la moderació és allò que li convé, i la moderació l'aconsegueix per mitjà d'una certa intemperància, o domini d'uns plaers sobre altres que produeixen com a conseqüència la moderació, és també una contradicció que el savi sigui moderat i virtuós perquè la conducta recta i ordenada sigui resultat de la lluita entre plaers immoderats (69a). Ara bé: tal vegada no siguin ni el temor, ni la por, ni el plaer, allò que fa virtuoses i rectes els savis sinó la recerca de la **saviesa** (69b). A través d'ella s'adquireix tot el demés: la valentia, la moderació, la justícia i l'acció recta i adient. Amb la saviesa els plaers, el temor i tot el demés poden ser controlats; sense ella, l'home està perdut i esdevé un esclau i un malalt (69b). La realitat veritable és possiblement un producte, un resultat d'aquest procés de purificació i els instruments d'aquesta són la moderació, la valentia, la justícia i la mateixa saviesa (69c). Els veritables savis segueixen ben segur aquest camí, i per a ells hi ha un lloc a l'Hades on Sòcrates creu amb total seguretat que hi anirà a parar i on trobarà bons companys (69d), la qual cosa no deu ser motiu de pena ni d'irritació (70a).

Cebes, però, creu que caldrà, no obstant, una demostració i una justificació que l'ànima continua existint, en contra de l'opinió de certs pensadors que diuen que, l'ànima, una vegada se separa del cos per la mort es dissol, es disgrega com ocorre amb el fum, es destrueix i pereix, i ja no existeix més en cap lloc. (70a)

Per negar aquest punt de vista, i afirmar l'existència de l'ànima, Sòcrates recorre a l'**Argument de la Tradició** (70c). Amb aquesta sosté que les ànimes arribades d'aquest món a l'altre, hi existeixen i, de nou, tornen aquí, naixent dels morts. Si això és així – conclou – les ànimes ja existien i existien en l'altre món. Una prova addicional és l'argument que es basa en què allò que és viu naix del que és mort. Podem anomenar-lo **Doctrina dels Contraris** (70d). Procedeix així: totes les coses i tots els éssers estan en oposició respecte el seu contrari: el bell del lleig, el just de l'injust, el major del menor, i el mateix podem dir de l'escalfar-se i el refredar-se i del compondre's i el descompondre's i del viure i de ser mort. Ser mort és el contrari de viure (71c). El que és mort es produeix a partir del que és viu. I l'ésser viu es produeix a partir del que és mort. Per tant, les coses que tenen vida, així com els éssers que viuen, han nascut del que és mort. Per consegüent, les ànimes existeixen, abans de nàixer, a l'Hades. Si, en la Naturalesa, la direcció observable va de la vida a la mort, per a que aquella no quedi coixa ha de contemplar la direcció oposada, la que va de la mort a la vida, la que va dels morts als vius. Per tant, els vius procedeixen dels morts i en conseqüència, les ànimes existeixen en alguna part d'on tornen a la vida (72a). I aquest doble direcció implica un cercle constant al que hi estan sotmeses totes les coses. Si no hi hagués aquest "etern retorn" constant de les coses, si les coses no recorregueren el camí invers, si morís tot el que participa de la vida sense que es donés la direcció contrària (el viure de tot el que participa de la mort), si el camí de la generació fos únicament en línia recta, tot acabaria consumint-se en el no-res i la vida i els éssers no existirien. Per tant, l'ànima existeix.

Una altra manera de provar que l'ànima existeix és a través de l'argument socràtic que Cebes recorda haver escoltat de boca de Sòcrates. És l'argument del **coneixement com a record** (o reminiscència) (73a). Partint de la definició que l' "*aprendre és recordar*" Cebes li diu que açò és impossible si allò que ara coneixem no s'ha conegut abans, en

un temps anterior al que ara recordem, la qual cosa suposa que l'ànima ha residit abans de la seva encarnació en el cos d'un ésser en un lloc, el Hades, on ha tingut accés al coneixement de les veritats més elevades. Per tant, segons aquesta argumentació, l'ànima existeix i és immortal (73a), i és capaç de recordar el que ha contemplat prèviament. Explicat d'una altra manera (73b) procedeix així: si algú recorda alguna cosa és que l'ha d'haver coneguda abans. Podem conèixer directament o per associació (semblança o diferència) (74a). Però per a poder dir que dues coses són iguals necessitem, en primer lloc, conèixer la **idea d'igualtat**, és a dir, el "*model*" o "*paradigma*" que decideix perquè i quan les coses són iguals. Però, a més, és que les coses iguals sols aparentment són iguals i no ho són realment. Per tant, no és el mateix la idea de l'"igual en si", el "*model*" o "*paradigma*" pel qual establim que les coses són iguals, que les coses que diem són iguals. En conclusió: existeix la "*igualtat en sí*" i aquests és una "*idea*", un "*model*" o "*paradigma*"(74a). Ara bé, les idees i les coses no són les mateixes, sinó diferents entitats (74c). Existeix una diferència entre les idees i les coses. Però tampoc les coses mai no podran ser com les idees (74e); les coses són una **còpia**, una rèplica de les idees. El coneixement de les coses és possible si prèviament hem accedit al coneixement de les idees o "*models*" (74c). Per tant, per percebre la igualtat o desigualtat entre les coses i aplicar-li alguna d'aquestes nocions, hem d'haver adquirit el coneixement del que és l'"igual en sí" (75b), o el que és el mateix la idea d'igualtat, i ho havíem d'haver adquirit abans de nàixer (75c), de la mateixa manera que el bell, el bo i el just en sí (75c). Com que en el moment de nàixer perdem aquest coneixement, si en contacte amb les coses comencem a recuperar-lo, caldrà que anomenem a aquest procés de recuperació com "**recordar**" (*reminiscere*)(75e).

En conclusió: Si tenim un coneixement, i aquest ha estat conegut abans de nàixer i no en un altre moment significa que, qui coneix, existeix i ha viscut en un lloc on ha adquirit aquest coneixement, el qual consisteix en aprendre allò que prèviament ha vist (les idees) i que, per tant, aprendre és recordar. L'ànima, doncs existeix abans de nàixer nosaltres (76c). D'una altra banda, si diem que el coneixement s'ha originat en el mateix moment de nàixer i no abans, llavors és el mateix que dir que el coneixement que procedeix de les nostres sensacions, el qual remet sempre a les idees de les coses sobre les que tantes vegades s'ha dit que existeixen (les idees), l'existència d'aquestes ens porta necessàriament a afirmar l'existència de l'ànima, fins i tot abans que nosaltres naixéssim (76e).

La demostració ha estat concloent (77a). Però encara queda per resoldre la qüestió de que, una vegada morts, l'ànima existirà tal i com era abans d'haver-s'hi encarnat en un cos, és a dir, del naixement (77c). Tirant mà del principi anterior que deia que tot el que és viu naix del que és mort, Sòcrates passa a demostrar que una vegada que haguem mort existirà talment l'ànima com quan érem vius. El raonament procedeix així: Els éssers poden ser simples o compostos. Allò propi dels **éssers compostos** és estar formats per parts simples i allò propi dels **éssers simples** és no estar formats de parts. És propi d'allò compost el descompondre's i no trobar-se sempre en el mateix estat i presentar-se de manera diferent; i pel contrari, és propi d'allò simple el no descompondre's i romandre sempre en el mateix estat i presentar-se d'igual manera (78c).

Admès açò, cal afegir que les coses que no es presenten sempre en el mateix estat (homes, cavalls i demés coses), les coses que es presenten en la seva diversitat i

multiplicitat, són aquelles que les podem veure, tocar, oldre, tastar, percebre amb els sentits (79a), mentre que aquelles que sempre es troben en el mateix estat sols es poden captar mitjançant la intel·ligència, ja que són invisibles. Existeixen, doncs, dues realitats, les **visibles** i les **invisibles**. I hi ha en nosaltres dues parts: el cos i l'ànima (79b). Les realitats visibles li són més adients al cos; les invisibles li són més adients a l'ànima. El cos mateix és visible i l'ànima és invisible. Quan l'ànima usa el cos per a alguna cosa (veure, escoltar, etc.) a fi de considerar alguna cosa, és arrossegat pel cos i s'extravia, s'embolica i es mareja (79c). Quan reflexiona sola, quan queda sola amb sí mateix, i cerca el que és pur, el que existeix sempre, és immortal i estable, llavors cessa el seu desvari i entra en contacte amb éssers i realitats idèntiques i immutables. Aquesta experiència s'anomena **pensament**. En ella l'ànima és més semblant al que és més afí, al que es presenta com més estable, al que és sempre en el mateix estat (les idees) (79e).

D'una altra banda, com que allò propi del diví és manar i dirigir i al mortal ser manat i ser dirigit, en aquesta relació cos-ànima la naturalesa prescriu que li correspon al primer servir i ser manat i al segon manar i ser el seu amo, per tant el cos s'assembla més a allò mortal i l'ànima més a allò diví (80a).

Per tant, després de tot el que hem dit, al cos li correspon l'humà, el mortal, el multiforme, l'intel·ligible, el dissoluble, l'instable. Pel contrari, a l'ànima li correspon el diví, l'immortal, l'intel·ligible, l'uniforme, l'indissoluble, l'estable (80b).

Així les coses, és propi del cos **dissoldre's** ràpidament i a l'ànima la completa **indissolubilitat**. Per això el cos es corromp i l'ànima pura es dirigeix cap l'Hades, cap el que és semblant a ella (el diví, l'invisible, l'immortal, on serà feliç lluny dels mals humans) (81a), a menys que arrossegui passions i plaers per haver estat en excés encadenada al cos, una lacra –per cert- ben pesada, terrestre, visible i aclaparadora que arrossega el cos cap el material, sensible, visible i mutable, condemnant les ànimes a encarnar-se en cossos i figures com les d'ases (81e), llops, falcons i milans (82a), abelles, vespes i formigues (82b), segons hagin exercit en vida les virtuts de la fartaneria i la immoderació, o bé la injustícia, la rapinya i la tirania. Per tant, sols aquell –el filòsof- que cerca el camí de la saviesa –amb l'ajut de la filosofia– desatenent els reclams dels desitjos corporals (82c), li és permès d'arribar a la morada dels déus.

El filòsof sap que ha de seguir el **camí de l'alliberament** i les **purificacions** perquè sap que l'ànima es troba lligada al cos i obligada a considerar les realitats a través d'aquest, on s'hi troba com en una presó (82e), i que el mateix empresonat o encadenat és, paradoxalment, el que col·labora en el seu propi encadenament (82e) víctima inconscient dels seus desitjos. En favor del seu alliberament, la filosofia li dona consells a l'ànima i intenta alliberar-la, advertint-li que tot allò que s'adquireix mitjançant els sentits (vista, oïda, etc.) és enganyós i una il·lusió, i li aconsella de no usar els sentits i de retirar-se i concentrar-se en sí mateix (83a), i captar amb el pensament les realitats *en sí* i *per sí* (83b). La filosofia li ensenya a apartar-se del que és sensible i visible (83b) i que tot el que hi pertany a aquest àmbit no és veritable de cap de les maneres. Així doncs, l'ànima de l'autèntic filòsof no es deixa portar per les aparences subministrades pels sentits, s'aparta dels plaers i desitjos (83b), posa en calma les passions (84a) i, posant en funcionament el raonament, (84a), que és el que li dona l'accés a allò que no és objecte d'opinió, li permet contemplar el veritable i el que és diví (les idees) (84b). Com a conseqüència d'aquest mode de vida, el filòsof no tem la mort ni que, en morir, l'ànima es disgregarà i ja no existirà després, és a dir, que no serà immortal.

Fins aquí tota l'argumentació que Sòcrates posa en joc per demostrar que l'ànima existeix, que és simple (no consta de parts), que és immortal, que ha existit abans d'encarnar-se en un cos, que continuarà existint després de la mort, i que si ha portat una vida ordenada, recta i bona, anirà a residir-hi a l'Hades, al costat dels déus i d'homes excel·lents, i que açò és motiu d'alegria i no de pesar ni de dol.

Ni Símmies ni Cebes sembla que han quedat convençuts per l'argumentació de Sòcrates. El primer perquè posa en joc idees manllevades de l'àmbit de la medicina la qual considera l'ànima, com també el cos, com un compost dels 4 elements fonamentals (calent, fred, sec i humit) del què tot està format en diversa proporció. Quan s'esdevé la tensió o relaxació excessiva (malalties), l'ànima –estableix aquesta doctrina- es destrueix abans que es destrueixi el cos, de la mateixa manera que es destrueix l'harmonia d'un instrument musical, com la lira, abans de la destrucció d'aquesta i de les seves cordes (86b).

Per la seva banda, Cebes també té alguna cosa a dir. Diu que admet la primera part de l'explicació socràtica, és a dir, que l'ànima existia abans de venir a parar a un cos; però no participa de la segona part: la que diu que quan s'esdevé la mort, l'ànima continua existint en algun lloc (87a). El problema no és fàcil de resoldre perquè com diu Cebes (88a,b), no podem saber si, produïda la mort, i en iniciar l'ànima diversos trànsits migratoris cap a altres cossos pugui ella morir, també, en algun d'aquests trànsits. Únicament podríem sortir de dubtes si arribàrem a la conclusió demostrativa que l'ànima és immortal i indestructible.

Per atacar aquest problema, Sòcrates recorda el pressupòsit bàsic anteriorment admès per tots dos oponents, Símmies i Cebes: aprendre consistia en recordar i açò implicava que l'ànima existia abans de ser encadenada a un cos. Però aquesta pressuposició entra en contradicció, ja que per una banda l'ànima existia abans de venir a parar a un cos, tesi que ambdós accepten; i per l'altra, l'ànima no existia ja que ella és una reunió d'elements encara no existents, tesi que ara acabava de mantenir Símmies amb la idea que l'ànima és la resultant d'una harmonia o proporció de diversos elements i que no existia fins que existís el cos (92b,c).

Si l'ànima és harmonia, com diu Símmies, llavors la seva tasca és conciliar, seguir els elements contraris; però, si és el cas, l'ànima no podria manar sobre els elements que la componen. Ara bé, allò propi de l'ànima és manar (94b) i no hi ha una altra cosa que mani. L'ànima guia els elements amb què està composada (94d); mana sobre els desitjos i apetits. Per tant, l'ànima no és harmonia (94e). D'aquesta manera l'argument de Símmies és definitivament arraconat.

Pel que fa a l'argument de Cebes, Sòcrates parla que després d'una sèrie d'errors en la seva vida inicià el que anomena una **“segona navegació”** (99d) en la seva investigació sobre la veritable causa de les coses. Es tractava de mirar les coses no amb els ulls i els sentits sinó de contemplar les coses a la llum dels conceptes, de contemplar en els conceptes la veritat de les coses (99e). D'una altra manera: Sòcrates tracta de demostrar la causa per la qual es pot –segons ell- establir que l'ànima és immortal a partir del suposat que el bell en sí, el bo en sí i el just en sí, i totes les demés idees com aquestes, existeixen. El principi de la demostració procedeix així: si una cosa és bella, ho és perquè “participa” de la idea de bellesa (100c), de la idea de bellesa en sí; per això diem

que és per la bellesa pel que les coses belles són belles (100d), i que les coses grans ho són també per la idea de grandesa (100e). Establert açò la demostració passa per dir que, de la mateixa manera que les coses grans no poden admetre cap altre criteri més que la grandesa i no pas la mescla dels contraris gran-petit (102b), i les coses calentes no poden admetre cap altre criteri més que l'escalfor i no pas la mescla dels contraris calent-fred (103c) i els nombres senars no poden admetre cap altre criteri més que la imparitat i no pas la mescla dels contraris parell-senar (103e), l'ànima, que és allò que deu produir-se en un cos per a que tingui vida, mai admetrà un contrari en aquesta com és la mort (105cd). Al que no admetia la idea de parell l'anomenàvem senar. Al que no admet la idea de just o culte, injust o inculte. Al que no admet la idea de mort, immortal. I com que l'ànima no admet la mort, doncs l'ànima és immortal.

Més encara: si l'immortal és incorruptible, llavors li és impossible a l'ànima perir quan la mort es dirigeixi en contra seva, perquè allò que és incorruptible és indestructible, i allò indestructible és immortal (106e). Per tant, quan s'aproxima la mort a l'home, la seva part mortal com és natural, pereix, però allò immortal, es retira sense corrompre's i, per tant, les ànimes tindran una existència real a l'Hades.

Però és que, a més, si l'ànima no fos immortal i, amb la mort, els homes s'alliberaren de tot, els dolents tindrien una gran sort (107c), perquè així s'alliberarien del cos, de l'ànima i de la seva dolenteria. Però no. L'ànima –diu Sòcrates– és conduïda a un cert lloc on els que s'hi han reunit han de ser sotmesos a judici. A les ànimes impures se les condueix, després de caminar aïllades i vagarejant, al lloc que els pertoca (108b); a les ànimes pures, al lloc que mereixen en companyia dels déus (108c).

S.Llàtzer, V-MMVI

Plató. Diàleg FEDÓ

1. Trobada de Fedó i Equècrates. Començament del relat (57a-60b).....	pàg. 40
2. Després d'una conversa introductòria , en la que Sòcrates al·ludeix a la connexió entre plaer i dolor, i a un somni premonitori, passa a tractar sobre l'actitud del vertader filòsof davant la mort, i s'anuncia la confiança en la immortalitat de l'ànima, que Sòcrates exposarà més endavant com una segona defensa (apologia), aquest cop no pas davant dels jutges del tribunal, sinó davant dels amics (60b-69e).....	pàg.42
3. Primers arguments sobre la immortalitat:	pàg. 50
a) compensació dels processos contraris.....	
b) argument de la reminiscència.....	
c) combinació dels dos.	
d) afinitat de l'ànima amb les Idees.	
e) La manera de viure condiciona el destí futur de l'ànima (69e-84b).....	
4. Discussió dels arguments precedents:	pàg. 62
a) Objeció de Símmies	pàg. 62
b) Objeció de Cebes	pàg. 64
c)Comentari de Sòcrates sobre l'escepticisme originat en una confiança precipitada i insegura.	pàg. 66
5. Nova argumentació:	pàg. 68
a. Transcendència de l'ànima respecte de la seva unió amb el cos (91c-95a)	
b. Sobre la generació i la corrupció i les causes d'allò real (95a-102a):	
-Recapitulació de l'objeció de Cebes	
-Insuficiència de l'explicació mecanicista.	
-Insatisfacció i desengany davant la postura d'Anaxàgores.	
-Proposta d'un nou mètode com a "segona navegació": l'anàlisi del llenguatge i la dialèctica.	pàg. 76
c) Nova argumentació, basada en l'exclusió mútua dels contraris en si, i en que la idea de l'ànima exclou la idea de mort (102a-107b)	
6. El mite escatològic (107c-115a). (Els tres elements del mite que es proposa com un complement a la discussió anterior.	pàg. 81
- El viatge al Més Enllà.	
- La descripció de la fabulosa geografia de l'altre món.	
- El destí de les ànimes després del judici	
7. Els últims gestos de Sòcrates (115b-118c).	pàg. 85
- Descripció de la seva actitud davant la mort.	
- Estampa serena del comiat del filòsof i de com va morir, per efecte de la cicuta.	

1. Trobada de Fedó i Equècrates¹. Començament del relat (57a-60b)

EQUÈCRATES -Hi eres en persona, Fedó, amb Sòcrates el dia en que va prendre el verí a la presó, o bé ho has sentit d'oïdes?

FEDÓ -En persona, Equècrates.

EQUÈCRATES -Així, doncs, quines foren les paraules d'aquell home abans de morir? Com va acabar? M'agradaria molt poder-ho sentir, ja que ara gairebé ningú de Fliüne no viatja a Atenes, i fa temps que tampoc no ha vingut aquí cap visitant d'allà que ens pogués donar una referència cabdal del que va passar, fora del fet que va morir per haver begut un verí. D'altres detalls ningú no ens n'ha sabut dir res.

FEDÓ -I no heu sentit dir res sobre el judici i la manera com va anar?

EQUÈCRATES- Sí, d'això ens en va parlar algú, i ens va estranyar que el judici s'hagués fet bastant abans, i ell sembla que va morir molt després. Què va passar, Fedó?

FEDÓ -Va estar de sort, Equècrates. Casualment el dia abans del judici es va coronar la popa de la nau que els atenesos envien a Delos.

EQUÈCRATES -Quina nau és aquesta?

FEDÓ -Es tracta de la nau en la qual, segons els atenesos, Teseu va passar a Creta portant les famoses «set parelles», i les va salvar tot salvant-se ell mateix². Aleshores, segons diuen, van fer promesa a Apol·lo que, si se salvaven, cada any enviarien una processó a Delos. Aquesta és la que des d'aleshores, per sempre més fins avui, continuen enviant cada any en honor del déu. Ara bé, segons el que mana la tradició, una vegada ha començat la processó, la ciutat es troba en temps de purificació, i no es pot fer cap execució pública fins que la nau no hagi anat a Delos i hagi tornat de nou. A vegades, quan es troben amb vents contraris, això porta bastant de temps. La processó comença en el moment en què el sacerdot d'Apol·lo guarneix amb una corona la popa de la nau. Ara bé, com deia, això va succeir a les vigílies del judici, i gracies a això Sòcrates va estar molt de temps a la presó entre el seu judici i la mort.

EQUÈCRATES -I com van ser les circumstàncies de la mateixa mort, Fedó? De quines coses vas parlar? Què vas fer? Quins amics l'acompanyaven? o potser els magistrats els prohibiren ser-hi presents, i va haver de morir tot sol sense amics?

FEDÓ -De cap manera, sinó que n'hi havia alguns, i, fins i tot, massa.

EQUÈCRATES -Au doncs, disposa't a explicar-nos tot això amb tot el detall que puguis, si no estàs particularment ocupat.

FEDÓ -Al contrari, tinc una estona lliure i vull intentar d'explicar-vos-ho tot. A mi res no em pot plaure més que fer record d'en Sòcrates, tant si en parlo jo com si escolto a qui en parla.

¹ L'escena inicial del diàleg, la trobada entre Equècrates i Fedó, té lloc a Fliünt, una petita polis del Peloponès, situada al SO. De Corint. Allí Èurit de Tarent, un deixeble de Filolau, havia fundat un cercle pitagòric al que pertanyia Equècrates. Que aquest sigui un pitagòric, com Símmies i Cebes, els interlocutors de Sòcrates en el diàleg, resulta molt significatiu. El tema de la immortalitat de l'ànima els semblaria, doncs, especialment atractiu a aquests filòsofs d'una escola ben coneguda pels seu afanys transcendents.

² El mite refereix que el poderós Minos, rei de Creta, obligava als atenesos a enviar cada 9 anys en una nau 7 nois i 7 noies per tal de ser devorats pel monstre del Laberint, i que Teseu, el fill del rei Egeu, aconseguí, per fi, acabar, amb aquest ferotge tribut donant mort el Minotaure, amb l'ajut d'Ariadna. La peregrinació anual a Delos és una remembrança ritual del mite. Potser resulta irònic que Atenes tingui cura de "purificar-se" mitjançant aquests rites, mentre que condemna un home com Sòcrates. L'al·lusió al mite té certes connotacions suggestives, doncs també Sòcrates es considera un servidor d'Apol·lo

EQUÈCRATES- Doncs mira, Fedó, el mateix ens passa als qui estem disposats a escoltar-te. Així que posa tot l'esforç que puguis a explicar-ho tot amb tot detall.

FEDÓ- Doncs bé: em vaig trobar allí i tenia una sensació estranya: davant la mort d'algué que m'era ben estimat no em venia cap sentiment de compassió. 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 divina³ i que, en arribar allà, seria l'home més feliç que mai hi hagi hagut. Això feia que no em vingués cap sentiment de compassió, que és el que semblaria natural en un que assisteix a un esdeveniment fúnebre. Però tampoc no sentia plaer com la que acostumàvem a sentir quan parlàvem de temes filosòfics, ja que aquests foren aleshores els temes de conversa, sinó que senzillament em trobava allí amb una sensació estranya. Era com una rara barreja, feta a la vegada de goig i de pena, davant del pensament que ell havia de morir en uns moments. A tots els qui érem allí ens passava més o menys el mateix: ara rèiem, tot d'una ploràvem, especialment un de la nostra colla, l'Apol·lodor: ja el deus conèixer, amb la seva manera de ser.

EQUÈCRATES- I tant!

FEDÓ- Doncs ell estava totalment desfet; jo mateix estava molt trasbalsat i també els altres.

EQUÈCRATES -Quins eren, Fedó, que hi fossin presents?

FEDÓ -Dels del país hi eren l'Apol·lodor aquest, Critòbul amb el seu pare, i a més Hermògenes, Epígenes, Esquines i Antístenes. També hi havia Crèsip de Peània, Menexen i alguns altres del país. Em penso que Plató estava malalt.⁴

EQUÈCRATES- Hi havia alguns forasters?

FEDÓ -Sí: Símmies, el tebà, Cebes i Fedondes; i de Mègara, Èuclides i Terpsió.

EQUÈCRATES- I digues, hi eren Aristip i Cleombrot?⁵

FEDÓ -No, certament. Es va dir que eren a Egina.

EQUÈCRATES- I hi havia algú més?

FEDÓ -Em penso que els que hi havia devien ser aquests.

EQUÈCRATES- Què més, doncs? De què es va parlar?

FEDÓ -Intentaré relatar-t'ho tot de bon començament. Des dels dies anteriors, tant els altres com jo havíem pres el costum de visitar en Sòcrates. Ens trobàvem de bon matí en el tribunal on s'havia fet el judici, que era a prop de la presó. Allí ens esperàvem cada cop fins que obrissin la presó, tot xerrant els uns amb els altres. No obrien gaire aviat. Quan obrien, entràvem on era Sòcrates i d'ordinari ens quedàvem amb ell tot el dia. En aquella ocasió ens vam reunir més aviat, ja que el dia abans, en sortir de la presó cap al tard, vam sentir dir que havia tornat la nau de Delos. Per això ens vam donar avís de venir al més aviat possible al lloc acostumat. Arribats allà, el porter que solia respondre quan trucàvem va sortir a trobar-nos i ens va dir que esperéssim i no ens presentéssim

³ Aquesta dilació, que abans es considerà com una "certa sort" pot ser vista com "un destí diví" (theía moira). És de notar com Plató accentua la religiositat de la mort de Sòcrates, al que la polis d'Atenes ha condemnat per impiu.

⁴ Entre els presents hi ha alguns dels més coneguts deixebles, com ara l'apassionat Apol·lodor, Esquines "el socràtic", i Antístenes, el fundador de l'escola dels cínicos

⁵ Cebes i Símmies provenen de Tebes, del grup de deixebles del pitagòric Filolau. D'Èuclides de Mègara (450-380 aC) sabem alguna cosa més: va fundar la seva pròpia escola a Mègara, i conreà especialment la dialèctica i una teoria metafísica d'influències parmenídea. Amb Antístenes i Aristip de Cirene, és un dels membres destacats, ja de mitjana edat i amb una filosofia pròpia, entre els socràtics. Aristip de Cirene, l'hedonista, és un personatge molt interessant, amb la seva doctrina sobre el plaer com a bé suprem, tan oposada a la d'Antístenes o a la de Plató.

fins que ell ens ho indiqués. «Els Onze⁶, digué, estan deslligant Sòcrates i li anuncien que avui ha de morir.» No va passar gaire temps, i va venir a dir-nos que entréssim. Quan vam entrar, vam trobar en Sòcrates tot just deslligat i la Xantipa (ja la coneixes) asseguda al seu costat amb la criatura. La Xantipa, quan ens va veure, va començar a cridar i a dir la mena de coses que solen dir les dones: «Sòcrates, aquests amics parlaran amb tu ara per última vegada, i tu amb ells.» Sòcrates féu una ullada a Critó i li digué: -Critó, que algú se l'emporti cap a casa.⁷

2. Després d'una conversa introductòria, en la que Sòcrates al·ludeix a la connexió entre plaer i dolor, i a un somni premonitori, passa a tractar sobre l'actitud del vertader filòsof davant la mort, i s'anuncia la confiança en la immortalitat de l'ànima, que Sòcrates exposarà més endavant com una segona defensa (apologia), aquest cop no pas davant dels jutges del tribunal, sinó davant dels amics (60b-69e).

Mentre alguns de la gent de Critó s'emportaven la dona, que seguia cridant i donant-se cops, Sòcrates es va aixecar per seure sobre el llit, flexionà la cama i se la fregava amb la mà. Tot fregant-se-la digué:

-«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! És un fet que ambdós no volen estar presents alhora en l'ésser humà; en canvi, si hom empaita l'un i l'atrapa, gairebé sempre acabarà necessàriament atrapant l'altre, com si fossin dues criatures que neixen d'un mateix cap. Em sembla -digué- que si Esop se n'hagués adonat hauria escrit una faula⁸ dient que un déu els volia separar quan s'estaven barallant, i com que no ho aconseguí, els va soldar pel cap: així quan a algú se li presenta un d'aquests, poc després li seguirà també l'altre. Una cosa així em sembla que m'està passant a mi: a causa dels lligams se m'havia presentat el dolor a la cama i, pel que sembla, ara m'arriba el plaer que el segueix.

Aleshores va intervenir Cebes dient: «Per Zeus, Sòcrates, que has fet bé de recordar-m'ho. Sobre els poemes que vas fer, posant música a les faules d'Esop i al preludi dedicat a Apol·lo, ja m'han preguntat alguns, com Evè⁹ abans d'ahir, amb quina intenció els has compost, ja que no ho havies fet mai, això. Així, doncs, si t'interessa que doni alguna resposta a Evè quan em tomi a preguntar -perquè estic convençut que em preguntarà- digues-me que li he de dir.»

-Doncs, digues-li, Cebes, la veritat -replicà-. No ho vaig fer amb la intenció de fer-li la competència a ell i als seus poemes -perquè ja sé que això no seria pas fàcil-, sinó que 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 música¹⁰. El que em

⁶ Els Onze són els magistrats que tenen cura de les presons i el compliment de les penes imposades, d'acord amb la constitució atenesa. Aquests funcionaris corresponen a un per cada tribu, i un més com a secretari. Sel's donà el nom de "guardians de la llei".

⁷ Aquí Sòcrates mana allunyar-la per evitar que els seus plors desentoni i pertorbi un col·loqui filosòfic entre amics, doncs es requereix una actitud serena i sense patetismes.

⁸ Per a "faula" Sòcrates utilitza aquí el terme "mythos".

⁹ Plató cita a Evè com a sofista en "Apologia", (20b), i com a especialista en l'art de la retòrica en "Fedre" (267a)

¹⁰ "Mousiké" és, des del punt de vista grec, tot aquell art patrocinat per les Muses, des de la poesia èpica i la dramàtica a la dansa i la pròpia música. Sòcrates pensava que, en tan ampli concepte, hi cabia també la filosofia (a la que els grecs no assignaren mai cap Musa). El verb que s'utilitza com a "purificar", significa, més pròpiament, "complir una amb una obligació pietosa o un precepte religiós", enfront a la

passava era això: m'havia visitat moltes vegades durant la meua vida el mateix somni, apareixent-se amb figures diverses. Però sempre deia el mateix: «Sòcrates -em deia-, aplica't a fer música.» Jo inicialment vaig suposar que m'exhortava i em recomanava de fer el que precisament estava fent. 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 fent, fos la forma més elevada de música. Però ara, com que s'havia fet el judici i la festa del déu havia impedit que morís, em va semblar que, si es repetia el somni de nou manant-me fer aquesta música popular, calia no desobeir-lo, sinó fer-ho. Així doncs, era més segur, abans de partir, complir amb aquest escrípol i compondre poemes en obediència al somni. És per això que vaig començar component en honor del déu per al qui s'estava celebrant la festa. Després del déu, vaig pensar que, si un poeta havia de ser veritable poeta, havia de compondre faules més que raonaments¹¹; ara bé, com que jo no tenia capacitat fabuladora, vaig agafar les faules que tenia a ma i que jo em sabia, les d'Esop, i en vaig fer poemes tal com m'anaven venint¹². Bé, doncs, Cebes, digues-li això a Evè, amb els meus bons desitjos; i que, si té seny, em segueixi tan aviat com pugui. Pel que sembla, me'n vaig avui, perquè ho manen els atenesos.

Però Símmies replicà:

-Vaja, quin consell aquest que li dones, Sòcrates, a Evè! És un home amb el qual m'he trobat moltes vegades i, pel que he pogut copsar, segurament no tindrà cap mena de voluntat de fer-te cas.

-Doncs que? És que no és un filòsof, Evè?

-A mi m'ho sembla -digué Símmies.

-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.

Mentre deia això va posar els peus a terra, es va quedar assegut i continua la conversa. En Cebes li va preguntar: -que vol dir això, Sòcrates, que no és lícit fer-se violència contra un mateix, però que el filòsof ha de voler seguir qui està per morir?

-I doncs, Cebes? És que Símmies i tu no vau aprendre res sobre això de Filolau¹³, quan anàveu amb ell?

-Res de precís.

-Bé, jo també parlo d'aquestes coses només d'oïda. Però no tinc cap recança de comunicar-vos el que pugui haver sentit. A més, És potser d'allò més convenient per qui és a punt d'emigrar cap allà posar-se a examinar i relatar mites sobre el viatge a aquell lloc, per veure com pensem que seria. Quina altra cosa es podria fer en el temps que falta fins a la posta del sol?¹⁴

-Bé, doncs, quina raó tens, Sòcrates, per dir que no és lícit procurar-se la mort un mateix? perquè, ja que ho acabes de preguntar, jo havia sentit de Filolau, quan el teníem entre nosaltres, així com també d'alguns altres, que no era correcte fer això. però mai no he sentit que ningú expliqués clarament el perquè d'això.

purificació com a eliminació d'una taca o un pecat, que s'expressa mitjançant el terme "kátharsis" i derivats.

¹¹ En aquesta època, després dels sofistes, la posició entre *mythos* i *lógos* es fa corrent, i ho és en Plató. Però no és tan rígida com pot semblar. Aquest tipus de relats, tradicionals i inversemblants, però lògics, podien ser designats amb ambdós termes.

¹² No és estrany que Sòcrates, com gairebé molts atenesos del seu temps, com veiem pels personatges d'Aristòfanes, se sabés de memòria moltes faules esòpiques.

¹³ Filolau de Crotona, filòsof pitagòric que, després de l'expulsió de la secta del sud d'Itàlia, havia fundat una escola a Tebes.

¹⁴ El tabú religiós no permetia fer execucions abans de la posta de sol.

-Doncs caldrà que tinguis coratge -digué ell- i potser aviat ho sentiràs. Amb tot, tal vegada et semblarà sorprenent que únicament en aquesta qüestió, entre totes les altres, no s'admetin excepcions, sinó que, al contrari del que passa en altres casos, mai no es dona el cas que, per a alguns homes en determinades circumstàncies, sigui millor morir que seguir vivint. I suposant que fos millor per a algú morir, et semblarà segurament sorprenent que sigui cosa impia procurar-se un mateix aquest bé, sinó que hagi d'esperar que un altre li faci aquesta bona obra.

Cebes, posant-se a riure, digué en el seu dialecte:

-Que Zeus ho entengui!

-És cosa -digué Sòcrates- que podria semblar il·lògica, però no; segurament té la seva raó, allò que diuen sobre aquestes coses en els misteris¹⁵. Val a dir, que els homes ens trobem en una mena de presó i que no ens és lícit d'alliberar-nos i fugir-ne, em sembla a mi que és quelcom important i no gens fàcil d'esbrinar. 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. No et sembla així?

-A mi sí -féu Cebes.

-Per tant -digué ell-, si un que fos possessió teva es donés mort ell mateix sense que tu li haguessis indicat que volies que morís, tu prou t'enujaries amb ell i, si el poguessis castigar, prou que ho faries.

-I tant -digué.

-Potser, doncs, per la mateixa raó no és absurd que no es permeti que un es mati ell mateix abans que el déu no li faci arribar alguna situació de necessitat, com la que ara em passa a mi.

-Això sembla prou raonable -digué Cebes-. Tanmateix allò que deies fa un moment, que els filòsofs fàcilment desitgen morir, em sembla, Sòcrates, quelcom estrany, si és que hem parlat bé dient ara mateix que el déu té cura de nosaltres i que nosaltres som possessió seva. Que els més sensats no s'enujgin quan han de deixar aquest servei en el qual es troben a les ordres dels millors senyors que hi pugui haver, els déus, és cosa que no té sentit. En efecte, ningú no pot pensar que tindrà millor cura d'ell mateix procurant-se la llibertat. Segurament seria un insensat el qui pensés que ha de fugir d'aquest amo, sense reflexionar que el que cal no és fugir del bé, sinó romandre en ell tant com sigui possible. Tal fugida seria irracional. El qui fos sensat desitjaria quedar-se per sempre amb aquell que és millor que ell mateix. Si és així, Sòcrates, resulta més lògic el contrari del que dèiem fa poc, és a dir, és natural que els sensats s'irritin quan han de morir, mentre que són insensats els qui se n'alegren.

Em va semblar que Sòcrates, en sentir això, estava complagut de l'esforç de Cebes; i, girant-se vers nosaltres, digué:

-En Cebes sempre esta empaitant arguments i no està pas gens disposat a acceptar fàcilment el que digui un altre.

-Tanmateix, Sòcrates -digué Símmies-, em sembla que ara Cebes sí que diu alguna cosa. perquè, si es tracta d'homes veritablement savis, com podrien voler fugir d'uns amos millors que ells mateixos, abandonant-los a la lleugera? I a mi em sembla que Cebes parla apuntant vers tu mateix, que amb tanta facilitat et conformes a deixar-nos a nosaltres i a uns bons governants, que això són els déus, segons tu mateix confesses.

-És just el que dieu -digué ell-. I penso que esteu suggerint que cal que jo em defensi d'aquestes acusacions com si fos davant d'un tribunal.

-Exactament -digué Símmies.

¹⁵ Aquests misteris són doctrines òrfiques. D'acord amb elles, el cos és una presó, o fins i tot una tomba, segons les al·lusions de Plató a aquesta doctrina.

-Au, doncs! -va continuar ell-. 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. Però sabeu prou que el que jo espero és trobar-me amb homes bons, per bé que això no gosaria afirmar-ho de manera absoluta; però pel que fa a trobar-me amb uns déus que són uns senyors absolutament bons, sabeu bé que si alguna cosa jo mantindria seria precisament això. 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.

-Què, doncs, Sòcrates -va dir Símmies-, penses anar-te'n quedant-te aquesta idea per a tu en el cap, o ens en podries fer participar? Perquè jo almenys penso que es tracta d'un bé comú a tots nosaltres i, a més, si amb els teus arguments acabes convencent-nos, hauràs acomplert la teva pròpia defensa.

-Ho intentaré -digué-. però primer vejam, aquí hi ha Critó, que sembla que fa estona que vol parlar.

-Sòcrates -digué Critó-, només vull dir-te el que fa estona m'està dient el qui t'ha de donar el verí: et vol advertir que cal que parlis tan poc com puguis. Diu que els qui parlen s'escalfen més i que això no és gens compatible amb el verí. Si no, a voltes resulta necessari que als qui es comporten així se'ls hagi de donar a beure dues i tres vegades.

-Engega'l -digué Sòcrates-. Només cal que prepari el que li pertoca com si hagués de donar-m'ho dues vegades o, si calgués, tres.

-Ja ho sabia que més o menys diries això. Però ell m'està atabalant des de fa estona.

-Deixa'l -digué ell-. 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. Així, doncs, Símmies i Cebes, ara intentaré d'explicar-vos com és possible que això sigui així. Segurament la gent no s'adona que tots els qui es dediquen com cal a la filosofia no fan altra cosa que preparar-se a morir i a estar morts. Ara bé, si això és veritat, seria cosa ben estranya que un s'esforcés durant tota la vida només en això i que, arribat el moment [de morir], es rebel·lés contra allò que de tant de temps desitjava i preparava. Símmies, posant-se a riure, digué:

-Per Zeus!, Sòcrates, que m'has fet riure quan no en tenia gens de ganes. Perquè penso que la gent, si et sent parlar així, creuran que has fet un bon atac contra els qui filosofen i que estàs ben d'acord amb el que diuen d'ells els del meu país¹⁶, a saber, que els qui filosofen són realment moribunds i que la gent creu fermament que això és el que es mereixen.

-I dirien veritat, Símmies, més del que realment saben perquè efectivament no saben en quin sentit són uns moribunds o en quin sentit mereixen la mort o quina és la mort que mereixen els autèntics filòsofs. Parlem, doncs, entre nosaltres, deixant córrer el que la gent digui.

Pensem que la mort és quelcom?

-I tant -respongué Símmies.

¹⁶ Els tebans, compatriotes de Símmies i Cebes, tenien fama de dedicar-se més als plaers del cos que als de l'esperit, com la majoria de beocis, considerats pels atenesos com a grollers.

-No és precisament la separació de l'ànima i el cos¹⁷? 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?

-No; seria això –digué ell

-Considera, doncs, amic meu, si també penses igual que jo; perquè, al meu entendre, d'això depèn que arribem a comprendre bé el tema que estem tractant ¿Et sembla a tu que és cosa pròpia d'un filòsof desitjar allò que anomenem plaers, com ara el menjar i el beure?

-No gens, Sòcrates -va dir Símmies.

-I els plaers del sexe?

-De cap manera.

-I sobre les altres coses relatives a la cura del cos, penses que un filòsof n'ha de tenir estima? Vull dir, per exemple, adquirir vestits o calçats de qualitat i altres complements per a l'elegància corporal, et sembla a tu que ho apreciarà particularment o que no en farà cap cas, llevat que es trobi en extrema necessitat?

-Em sembla que no en farà cap cas, si és de veritat filòsof -digué.

-Per tant -digué ell-, ¿no et sembla que un tal home no estarà tot ocupat en les coses que pertocuen al cos, sinó que les deixarà de banda tant com pugui i, en canvi, tindrà la seva atenció girada vers l'ànima?

-A mi m'ho sembla.

-Per tant, no és en aquestes coses on en primer lloc es revela qui es 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?

-Això sembla.

-En canvi, Símmies, a la majoria de la gent els sembla que no val la pena de viure, si un no troba plaer en aquestes coses ni en pot participar. I al contrari, pensen que no tenir cap estima dels plaers dels quals gaudim a través del cos és gairebé com estar mort.

-El que dius és ben veritat.

-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? Vull dir aproximadament això: la vista i l'oïda proporcionen als homes quelcom de veritat o bé, com ens murmuren contínuament fins i tot els poetes, ni sentim ni veiem res que sigui exacte. I, si aquests sentits corporals no aporten res d'exacte ni de segur, molt menys els altres que, segurament, els són inferiors. No et sembla així?

-I força -digué ell-.

-Quan, doncs, l'ànima assoleix la veritat? perquè és clar que quan vol considerar qualsevol cosa conjuntament amb el cos, aleshores és enganyada per ell.

-És cert.

-Per tant, oi que serà en el raonament on arriba, si és que hi arriba, a un coneixement clar de quelcom de la realitat?

-Sí.

-¿I no és veritat que quan millor raona és quan no la destorba res d'això, ni l'oïda, ni la vista, ni cap dolor o plaer, sinó que ella es concentra tant com pot en si mateixa, deixant estar el cos, sense comunicar-se amb ell ni agafar-se d'ell, tendint així vers el que és real?

¹⁷ (apartament del cos) serà aviat considerat com un "alliberament" i una "purificació" de l'ànima. Després de l'escissió del cos i l'ànima, L'ànima és allò que és racional i espiritual en l'ésser humà, el seu autèntic jo, enfront del cos, instrument i receptor del sensible. Però l'ànima és també el principi de la vida, una noció que ve de molt enrere, i que roman latent o expressa en la discussió. Els apetits i els desigs semblen aquí quedar assignats al cos. En tot el diàleg hi ha un fervor ascètic

-És així.

-I no és aleshores quan l'ànima del filòsof més menysprea el cos i fuig d'ell i, en canvi, busca de concentrar-se en ella mateixa?

-Això sembla.

-I que penses sobre això, Símmies? Afirmem que existeix allò que és just en ell mateix, o no?

-És clar que ho afirmem, per Zeus!

-I també allò que és bell i allò que és bo?

-Com no ho hem de fer?

-I has arribat a veure amb els teus ulls alguna d'aquestes coses¹⁸?

-De cap manera -respongué ell-.

-Aleshores, les has captat amb algun altre dels sentits corporals? Em refereixo a qualsevol cosa com, per exemple, la magnitud, la salut, la força, en una paraula, a La realitat de totes les coses¹⁹, allò que cada cosa s'esdevé ser. ¿Per ventura és per mitjà del cos com es pot contemplar el que hi ha de més veritable en les coses, o bé més aviat el que passa és que aquell de nosaltres que adopti una millor i més precisa disposició per a reflexionar sobre les coses que examina, aquest és el qui més s'aproximarà a conèixer cada una d'elles?

-Absolutament així.

-Bé, doncs, això no ho farà de la manera més neta aquell qui s'adreci a cada cosa tant com pugui amb la mateixa ment, sense recolzar-se en la vista quan ha de reflexionar, ni volent fer intervenir cap altre sentit al costat del raonament, sinó que, emprant purament la intel·ligència en ella mateixa, intenta atrapar purament i en elles mateixes cada una de les realitats, deixant de banda tant com pugui els ulls, les oïdes i, per així dir-ho, tot el que pertany al cos, que és un destorb de l'ànima que li impedeix, si se li associa, arribar a la possessió de la veritat i de la saviesa? No serà aquest, Símmies, el qui, si és que mai algú hi ha arribat, arribarà a captar el que realment és?

-El que estàs dient, Sòcrates, és una gran veritat, digué Símmies.

-Doncs bé, d'aquestes consideracions, se'n segueix necessàriament que els autèntics filòsofs han d'arribar a una convicció que expressarien entre ells més o menys així: «És possible que hi hagi una dreuera que ens porti, amb l'ajut de la raó, al terme de la recerca, ja que mentre tenim un cos i la nostra ànima es troba contaminada amb un mal semblant mai no podem aconseguir adequadament el que desitgem. Afirmem desitjar allò que és veritat.

Ara bé, el cos ens proporciona mil preocupacions a causa de la necessària alimentació. A més, si sobrevé qualsevol malaltia, ens impedeix anar a la captura del que és. Ens omple d'amors i de desitjos, de temors i fantasmes de tota mena i d'un munt de trivialitats, de tal manera que, com diu la dita, sota el seu domini no podem mai ni tan sols posar-nos a pensar. Les guerres, les dissensions, les baralles no tenen altra causa que el cos i els seus desitjos. En efecte, és per culpa de la possessió dels diners que s'originen les guerres; i és el cos el que ens obliga a tenir diners, ja que hem de procurar-li el que calgui com a esclaus. Se'n segueix que, a causa de tot això, no tenim temps lliure per a la filosofia. I el pitjor de tot és que, si algú de nosaltres arriba a deslliurar-se del cos i es posa a investigar alguna cosa, inesperadament ens ataca, precipitant -se per qualsevol lloc, mentre estem investigant, esvalota i confon, de manera que per culpa d'ell ens resulta impossible arribar a veure la veritat. Al contrari,

¹⁸ Aquí comencen les referències a la "teoria de les idees" que Plató desenvolupa en aquest diàleg amb més amplitud que en els anteriors. És interessant d'assenyalar que aquestes "idees", que no es poden veure amb els ulls del cos, es designen mitjançant termes que procedeixen de l'arrel de "veure"

¹⁹ "Realitat" correspon a *ousía*, que no és apropiat traduir per "essència".

és cosa comprovada que, si hem de conèixer clarament alguna cosa, ens hem de desempallegar del cos i hem de contemplar amb l'ànima sola la realitat en ella mateixa. 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. En efecte, si amb el cos no és possible conèixer res de manera absoluta, se segueix una de dues coses: o bé no posseïrem mai el saber, o bé quan haguem mort. perquè aleshores l'ànima quedarà sola en ella mateixa, separada del cos; però abans no. I mentre encara vivim, pel que sembla, ens acostarem més al saber en la mesura en que no tinguem relació ni associació amb el cos, exceptuant el que sigui d' absoluta necessitat, i no ens contaminem de la seva natura, sinó que procurem mantenir-nos-en purs fins que el déu ens alliberi. Així, una vegada purs i deslliurats de la insensatesa del cos, probablement ens trobarem amb els qui són semblantment purs i coneixerem per nosaltres mateixos el que és pur. Perquè em temo que al qui no és pur no li està permès d' assolir allò que és pur.» .

Quelcom així, Símmies, és el que em sembla que necessàriament es dirien els uns als altres, i el que pensarien tots els qui són rectament amants del saber. No t'ho sembla a tu?

-Totalment, Sòcrates.

-Per tant -digué Sòcrates-, si això és veritat, hi ha bona esperança, amic meu, que el qui vagi allà on jo ara vaig aconseguirà millor que en cap altre lloc allò que ha estat l' objecte de molts dels nostres afanys durant la vida de passada. Així que el viatge que ara em manen que faci se'm presenta amb bona esperança, com ho seria també per a qualsevol altre home que tingui consciència que ha preparat la seva ment procurant purificar-la.

-Ben cert -digué Símmies.

-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?

-Ben cert.

-¿I no és precisament això el que s'anomena mort, l'alliberament i la separació de l'ànima del cos?

-Totalment -féu ell.

-¿I aquest alliberament de que parlem no és el que més desitgen sempre i de manera particular els qui practiquen com cal la filosofia, de manera que l'ocupació pròpia dels filòsofs és precisament aquesta, deslligar i separar l'ànima del cos? Oi que és així?

-Així sembla.

-Aleshores, com deia al principi, seria ben ridícul l'home que, després de viure tota la vida esmerçant-se a apropar-se al màxim possible a la mort, es rebel·lés contra ella quan finalment li arriba.

-Realment ridícul.

-És un fet, doncs, Símmies -digué Sòcrates- que els qui cultiven la filosofia s'exerciten a morir i que ells són els homes que menys por li tenen, a la mort. Considera-ho a partir del que et diré: essent com són enemics radicals del cos i desitjant de tenir l'ànima tota sola en ella mateixa, si, quan arribés això, tinguessin por i es rebel·lessin, no seria ben incoherent que no anessin de bon grat allà on esperen que, quan hi arribin, han de trobar l' objecte del seu amor de tota la vida (ja que eren enamorats del saber) desempallegant-se de la companyia amb la qual vivien enemistats? Molts en la mort d'éssers humans (minyons, esposes, fills) han volgut seguir-los per pròpia decisió fins a

l'Hades emportats per l'esperança de poder veure allí el que enyoraven i poder conviure amb ells. En canvi, si un està de debò enamorat del saber i està ben esperançat que en cap altra part fora de l'Hades no el podrà assolir d'una manera adequada, es rebel·larà potser quan hagi de morir i no se n'alegrarà d'anar-hi? Cal que ho creguem així, amic meu, almenys si es tracta d'un filòsof de debò, ja que tindrà la convicció ferma que no podrà aconseguir el saber en la seva puresa en cap altra banda fora d'allí. Si això és així, no seria una gran incoherència, com t'anava dient, que aquest home tingués por de la mort?

-Molt gran, per Zeus -digué ell.

-Per tant, si veus un home que es rebel·la perquè ha de morir, no et serà això una prova suficient que no es tracta d'un amic de la saviesa sinó d'un amic del seu cos? I segurament el mateix personatge serà també o bé amic dels diners o bé amic dels honors, o de les dues coses a la vegada.

-És ben bé com tu dius -va respondre ell

-I el que s'anomena coratge, ¿no penses, Símmies, que és cosa molt adient als qui tenen aquella disposició?

-Totalment, per descomptat -digué.

-I semblantment la sensatesa, fins i tot allò que la gent corrent anomena sensatesa²⁰, com el no deixar emportar-se pels desigs, no fent-ne gaire cas i controlant-los, ¿no és cosa convenient particularment a aquells qui més menystenen el cos i viuen en la filosofia?

-Necessàriament, va dir.

-Ara bé -digué ell-, si vols reflexionar sobre el coratge i la sensatesa dels altres, et emblaran una cosa ben estranya.

-Com dius, Sòcrates?

-Saps -digué- que la mort la consideren tots aquells altres com un dels mals més grans?

-I molt -digué.

-Doncs, els qui entre aquests suporten coratjosament la mort -si és que la suporten-, no deu ser perquè tenen por de mals encara més grans?

-És així.

-Tots ells, menys els filòsofs, estan espantats i tenen por. I realment resulta estrany que un sigui valent gràcies a una forma de temor i de covardia.

-Absolutament.

-I que s'ha de dir d'ells quan són moderats? No els passa el mateix? Són sensats gràcies a una forma d'imtemperància. Hauríem de dir que això no és possible, i tanmateix els passa quelcom semblant a això amb la seva sensatesa de ximple. Tenen por d'haver de renunciar a altres plaers que desitgen, i perquè estan sota el domini d'uns plaers s'abstenen d'uns altres. No obstant això, ells prou que segueixen dient que la imtemperància és deixar-se dominar pels plaers; però el que els passa és que, si ells dominen uns plaers és perquè estan dominats per uns altres. Això s'assembla al que justament ara deïem que, d'alguna manera, són sensats gràcies a la seva imtemperància.

-Així ho sembla.

-Però, benaurat Símmies, tractant de virtut, segurament aquest no és un intercanvi correcte, prenent bescanviar plaers amb plaers, dolors amb dolors i temors amb temors, comparant el més i el menys, com si es tractés de monedes. Segurament l'única moneda vàlida contra la qual es poden bescanviar totes aquestes coses és el

²⁰ “*Sophrosyne*”. Sovint es tradueix per “temprança”. Però és un xic empobridor. El terme grec vindria a ser “moderació”, “seny”, “sensatesa”, o “saviesa moral”. Respon a un concepte social i bàsic en l'ètica grega. És molt més que “temprança” en la nostra cultura.

coneixement: aquest marca el preu i la paga de tot el que es compra i es ven com a veritable coratge, o sensatesa, o justícia, o, en una paraula, autèntica virtut acompanyada de coneixement, tant si s'hi afegeixen com si se'n separen plaers, dolors i totes les coses d'aquesta mena. però, si es deixa de banda el coneixement i es baraten unes coses amb les altres, s'acabarà reduint la virtut a la seva ombra, una cosa realment servil, sense res de sa ni d'autèntic²¹. 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.

Podria succeir que els qui van instituir per a nosaltres els misteris no fossin homes vulgars, sinó que des d'antic ens volien insinuar que el qui arriba a l'Hades sense haver estat iniciat i purificat haurà d'anar a jeure al fangar, mentre que el qui arribi allí iniciat i purificat anirà a viure amb els déus. perquè, com diuen els experts en iniciacions, «són molts els qui porten el tirs, però pocs els posseïts pel déu²²». En la meua opinió aquests no són altres que els qui cultiven com cal la filosofia. Entre ells jo he desitjat comptar-m'hi fins on he pogut, sense regatejar cap mena d'esforç durant tota la vida. Si ho he desitjat com calia i si ho he aconseguit, això ho sabrem exactament quan arribem allà, segons penso d'aquí a poca estona, si déu ho vol.

3. Primers arguments sobre la immortalitat:

a) compensació dels processos contraris.

b) argument de la reminiscència.

c) combinació dels dos.

d) afinitat de l'ànima amb les Idees.

e) La manera de viure condiciona el destí futur de l'ànima (69e-84b)

Això és, doncs, Símmies i Cebes, el que jo dic en la meua defensa, de com, en abandonar-vos a vosaltres i als amos d'aquí, no m'amoïni ni em rebel·li: és que penso que allà m'he de trobar, no menys que aquí, amb bons amos i companys. [A la gent li produeix incredulitat el tema]. Seria un èxit si aquesta defensa fos per a vosaltres més convincent que no pas ho fou per als jutges d'Atenes.

Quan Sòcrates acabà de dir això, Cebes va prendre la paraula:

-Sòcrates, tot això em sembla a mi prou ben dit, però el que es refereix a l'ànima produeix molta desconfiança en la gent. Temen que quan deixa el cos ja no existeixi de cap manera i que en el mateix dia que un home mor, tan bon punt deixa el cos, l'ànima es malmeti i es dissolgui, sortint d'ell com un alè o com un baf que s'esfuma i s'escampa volant, sense que enlloc en quedi res. Si s'afirmés que hi ha un lloc on ella realment es pot trobar recollida en ella mateixa i alliberada dels mals que tu fa poc relataves, hi hauria, Sòcrates, una gran i bona esperança que fos veritat el que tu dius. 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 coneixement²³.

²¹ Trobem en l'obra d'Heràclit el següent: "Totes les coses es troquen pel foc i el foc amb totes les coses, tal com les mercaderies per l'or i l'or per mercaderies". El terme és "*phronesis*", que sovint es tradueix per saviesa.

²² Els tirs era una mena de bastó enramat que feien bellugar els qui anaven a les celebracions bàquiques, tot esperant sentir-se posseïts pel déu

²³ Cebes expressa aquí l'opinió popular en relació a l'ànima, com a alè de vida, que s'exhala amb l'últim sospir del que mor (Homer, *Iliada*). A Sòcrates li correspondrà demostrar dos punts: primer, que l'ànima persisteix i que pot fer-ho per sempre, i, segon, que conserva facultats pròpies

-És veritat, Cebes -va dir Sòcrates-. que hem de fer, doncs? Vols que ens posem a parlar precisament sobre aquestes coses a veure si és o no probable que siguin així?

-A mi sí que m'agradaria -va dir Cebes- sentir quina és l'opinió que tu tens sobre això.

-Penso -digué Sòcrates- que cap dels qui ara m'escoltessin no diria, ni tan sols algun dels qui escriuen comèdies²⁴, que parlo de futilitats i que faig discursos de coses que no vénen al cas. Per tant, si et sembla, ho hauré d'examinar. I ho podríem fer d'aquesta manera: les ànimes dels homes que han mort, són a l'Hades o no? Perquè hi ha una doctrina antiga, que abans recordàvem, que diu que passen d'aquí cap allà i que després tornen cap aquí i reneixen dels morts. Si això és així, és a dir, que els vivents reneixen dels morts, en quin altre lloc es podrien trobar les nostres ànimes sinó allí? En efecte, si el 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.

-És ben bé així -digué Cebes.

-Ara bé -digué ell-, si vols entendre millor la qüestió, no l'hauràs de considerar només amb referència als homes, sinó que hauràs de tenir en compte també tots els animals i plantes i, en suma, tot allò que té naixement. Considerem a veure si tot neix de la mateixa manera, a saber, que totes les coses que tenen un contrari neixen només del seu contrari. Per exemple, el bell, que és d'alguna manera contrari al lleig; el just, que és contrari a l'injust, i mil coses d'aquesta mena. Examinem, doncs, si tot allò que té un contrari necessàriament s'origina a partir del seu contrari. Posem el cas d'una cosa que es fa més gran: Oi que caldrà que es faci més gran a partir d'una cosa prèvia més petita?

-Sí.

-I si es tracta de fer-se més petita, oi que hi haurà primer una cosa més gran, a partir de la qual després sorgirà la més petita?

-D'acord.

-I així, no és del més fort que en sorgeix el més dèbil, i del més lent, el més ràpid?

- Totalment.

Doncs, au, si una cosa es fa pitjor, no serà a partir d'una de millor, i si es fa més justa, a partir d'una de més injusta?

-No pot ser altrament.

- Tenim, doncs, prou establert això :féu Sòcrates-, que tot s'esdevé així i els contraris neixen dels seus contraris?

-Totalment.

-I ara, que? 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? Entremig d'una cosa més gran i una de més petita, no hi ha el creixement i el minvament, gràcies als quals diem que l'una creix i l'altra minva?

-Sí -digué ell.

-I també en el dissoldre's i el combinar-se, en el refredar-se i l'escalfar-se i en tots els processos semblants, fins i tot en els casos en que no emprem cap nom particular que els designi, ¿no és de fet necessari que sempre passi el mateix, val a dir que l'un s'origini de l'altre i que la generació vagi alternativament de l'un a l'altre?

-És ben bé així -digué.

-Bé, doncs, no hi haurà un contrari del viure, com l'estar despert és contrari del dormir?

-Ben cert -digué.

-Quin?

-Estar mort -respongué.

²⁴ Probable al·lusió a "Els núvols d'Aristòfanes. Però aquestes crítiques als filòsofs com a "xerraires" estaven força esteses

-I en aquest cas, ja que es tracta de dos contraris, no es generen l'un de l'altre i no hi ha entre aquests dos termes dos processos de generació?

-No podria ser altrament.

-Bé, doncs -digué Sòcrates-, d'aquestes parelles [de contraris] de les quals et parlava, jo te n'explicaré una amb els seus processos generatius, i tu m'explicaràs l'altra. Parlo del dormir i de l'estar despert, i que del dormir en neix l'estar despert i de l'estar despert, el dormir. Els processos generatius de l'un i l'altre són adormir-se i despertar-se. M'explico bé -digué- o no?

- Perfectament.

-Ara parla'm també tu -digué ell- de la mateixa manera sobre la vida i la mort. Admets que estar mort és el contrari de viure?

-Ho admeto.

-I que l'una cosa neix de l'altra?

-Sí.

-Del vivent, doncs, que en neix?

-El mort -digué.

-Au, doncs -digué ell-, i del mort?

-Cal que digui -féu ell- que el vivent.

-Així, doncs, Cebes, és dels morts que neixen les coses vives i els vivents?

-Això sembla.

-Per tant, les nostres ànimes són a l'Hades?

-Segurament.

-Ara bé, dels dos processos de generació que aquí intervenen, no n'hi ha almenys un que el veiem prou clar? Resulta prou clar que és morir, o no?

-Sí que ho és -digué.

-que farem, doncs? No haurem d'equilibrar aquest procés amb el contrari, per tal de no deixar coixa la natura?

Vull dir, no és necessari que al morir li correspongui un procés contrari?

- Totalment.

-I quin és?

-Tornar a la vida.

-Per tant -féu ell-, si hi ha un retorn a la vida, no serà el procés de generació des dels morts cap als vivents precisament això, tornar a viure?

-Ben certament.

-Hem convingut, doncs, en una cosa: els vivents neixen dels morts, igual que els morts neixen dels vivents. I si això és així, ens ha semblat que teníem un indicatiu suficient que les ànimes han d'estar necessàriament en algun lloc, des del qual poden tornar a néixer.

-Penso, Sòcrates -féu ell-, que necessàriament ha de ser així segons el que hem convingut.

-I que no ho hem convingut sense raó, Cebes -contestà ell-, em sembla que ho veuràs per això: sí no s'admet que les coses es compensen sempre generant-se les unes de les altres, com en una mena de moviment circular, sinó que el procés generatiu es considera rectilini, anant només des d'un terme vers el seu contrari, sense girar-se de nou vers l'origen ni acabar la volta completa, ¿no penses que tot acabaria tenint una forma idèntica i que tot estaria en un mateix estat en el qual ja no es generaria res?²⁵

-Com dius?

²⁵ En el pensament grec no hi entrava ni la idea d'un començament absolut (*generatio ex nihilo*), ni la d'un final absolut; per això l'esquema bàsic del moviment dels éssers era el circular (*l'etern retorn*), i les expressa amb la imatge de la cursa atlètica que consistia a córrer fins a un piló i tornar al punt d'origen

-No és gens difícil fer-se la idea del que estic dient -digué ell-. Per exemple, sí hi hagués el procés d'adormir- se sense la contraposició del procés de despertar-se que s'origina a partir de l'estar adormit, t'adonaràs que tot s'acabaria mostrant que allò d'Endimió²⁶ no tindria res de particular ni digne de ser notat enlloc, ja que tot es trobaria en el mateix estat que ell, val a dir adormit. I també, si totes les coses es barregen, però mai no se separen, aviat s'esdevindria el que deia Anaxàgores, que "totes les coses fan una magma". Semblantment, amic Cebes, sí totes les coses que tenen vida anessin morint, i una vegada mortes romanguessin en aquest estat i no tornessin a la vida, no et sembla que de necessitat absoluta tot acabaria mort i no viuria res? En efecte, si els vivents neixen els uns dels altres, però per altra banda els vivents van morint, com es podria evitar que totes les coses acabessin consumides en la mort?

-No es podria, Sòcrates -digué Cebes-, sinó que em sembla que dius d'absoluta veritat.

-Penso, doncs, Cebes, que res no és més veritat que això i que no anem errats en admetre-ho. 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).

-Certament -intervingué Cebes-, si és veritat aquell argument que tu, Sòcrates, tens costum de repetir sovint, a saber; 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.

-Però, Cebes -féu Símmies prenent la paraula-, quines són les proves d'això? Fes-me'n memòria, que en aquest moment no me'n recordo gaire.

-Es tracta d'un únic argument magnífic -digué Cebes-: 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 que es tracta. I a més, si un els posa davant les figures geomètriques o semblants, es pot mostrar ben clarament que això és així.²⁷

-Si això no et convenç, Símmies -digué Sòcrates-, mira si estàs d'acord amb mi considerant-ho d'una altra manera. ¿És que no acabes de creure que d'alguna manera el que anomenem aprendre sigui recordar?

-No és que no acabi de creure això -digué Símmies-, però el que demano és experimentar el que diu l'argument, és a dir, la reminiscència. Amb les coses que Cebes ha intentat dir ja quasi estic a punt de recordar i de quedar convençut. Tanmateix no em faria res escoltar ara de quina manera tu has intentat demostrar-ho.

-Jo -digué ell- ho faig així: Oi que estem d'acord que, si algú recorda quelcom, cal que hagués conegut la cosa ja abans?

-I tant -digué ell.

-I no estem d'acord també que la reminiscència és una forma de coneixement que sobrevé d'una determinada manera? La manera a que em refereixo és aquesta: Quan algú veu, o sent, o percep per algun sentit alguna cosa, si no només coneix allò [que percep] sinó que li ve a la ment alguna altra cosa (que no és allò mateix que coneix, sinó diferent), no diem justament que ha recordat d'allò que li ha vingut a la ment?

-Què vols dir?

²⁶ Segons el mite, Selene (La Lluna) s'enamora del jove pastor Endimió i, per tal de poder gaudir per sempre de la seva joventut i companyia, l'adormí al seu costat amb una son perpètua.

²⁷ La teoria de l'anàmnesi, que es desenvolupa en el diàleg "Menó", és recordada també en "Fedre". Aquesta teoria es presenta com quelcom ben conegut pels deixebles de Sòcrates.

-Posem per cas: conèixer un home és diferent de conèixer una lira.

-No pot ser altrament.

-I no obstant això tu saps que als enamorats, quan veuen una lira, un mantell o qualsevol cosa de les que acostuma usar el seu amor, els passa això: reconeixen la lira i els ve al pensament la imatge del xicot al qui la lira pertany. Això és una reminiscència. Com si un, en veure Símmies, es recorda moltes vegades de Cebes, i així en milers de casos semblants.

-Certament milers, per Zeus -va dir Símmies.

-No és, doncs, això -féu ell- una mena de reminiscència? Especialment quan a un això li passa en coses que, a causa del temps o de la manca d'atenció, ja tenia oblidades.

-És ben bé així.

-I que? És possible que en veure un cavall dibuixat, o una lira dibuixada, un es recordi d'un home, o que en veure un dibuix de Símmies es recordi de Cebes?

- Ben cert.

-I també que en veure un dibuix de Símmies un es recordi del mateix Símmies?

-I tant -digué.

-I de tot això, no en resulta que la reminiscència pot venir ara de coses semblants, ara de coses dissemblants?

-Resulta això.

-Però, quan un recorda a partir de coses semblants, no és inevitable que un es fixi a veure si a l'objecte semblant li falta o no quelcom de similitud amb allò que recorda?

-És necessari -digué.

-Examina ara -afegí ell- si el que passa és el següent: admetem que hi ha allò que és igual, vull dir, no una fusta igual a una altra, ni una pedra igual a una altra, o coses semblants, sinó quelcom distint de totes aquestes coses, la igualtat en si mateixa? Admetem que existeix, o no?

-Ho diem, per Zeus -digué Símmies-, i de manera rotunda.

-I sabem que és?

-Ben certament -digué ell.

-I d'on ho sabem, que és? No serà del que dèiem ara, que quan veiem fustes, o pedres, o coses d'aquesta mena que són iguals, ens ve a la ment allò, tot i que és distint d'aquestes coses? O no et sembla que és distint? Considera-ho així: No passa a vegades que fustes o pedres iguals, essent les mateixes, als uns els semblen iguals i als altres no?

-És ben cert.

-Què, doncs? És possible que les coses iguals en elles mateixes se't manifestin com a desiguals, o la igualtat com a desigualtat?

-Mai de la vida, Sòcrates -perquè efectivament -digué ell- no és el mateix aquestes coses iguals i la igualtat en ella mateixa.

-De cap manera m'ho semblaria, Sòcrates.

-I tanmateix, no són aquestes coses iguals les que, malgrat que són distintes de la igualtat en ella mateixa, t'han portat al coneixement del que aquesta és i a fer-te'n un concepte?

-Dius la pura veritat -digué ell

-Tant si aquella és semblant a aquestes coses, com si és dissemblant?

- Ben cert.

-No hi fa cap diferencia -digué ell-. Si quan veus una cosa, resulta que el fet de veure-la et porta a pensar en una altra cosa, ja sigui semblant o dissemblant, aleshores necessàriament -digué- això ha estat un procés de recordar.

-Ben cert que sí.

-Doncs, au -digué ell-. No ens passa més o menys el mateix en el cas de les fustes i les altres coses iguals de que fa poc parlàvem? Ens semblen iguals de la mateixa manera que ho és la igualtat en ella mateixa, o els falta alguna cosa per a ésser tal com és aquesta? O no els falta res?

-I tant que els falta -féu ell.

-Per tant, vejам si estem d'acord: 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?

-Necessàriament.

-Què, doncs? No ens ha passat també el mateix a nosaltres en el cas de les coses iguals i la igualtat en ella mateixa?

- Totalment.

-Era necessari, doncs, que prèviament haguéssim conegut la igualtat abans del moment en que, veient unes coses iguals, vam pensar que totes elles tendeixen a ésser com la igualtat, però no acaben d'ésser-ho.

- És així.

-Estem, doncs, també d'acord que d'enlloc no trauríem aquesta igualtat ni podríem pensar-la, si no és a partir del que veiem, o toquem, o de qualsevol altre dels sentits, de tots els quals jo diria el mateix.

-És el mateix, Sòcrates, almenys pel que fa al que el nostre raonament vol mostrar.

-Doncs bé, partint de les sensacions, hem de pensar que tots els objectes sensibles tendeixen vers la igualtat en ella mateixa i tanmateix no hi arriben? , que hem de dir?

-Això.

-Per tant, abans de començar a veure, a sentir, o a percebre quelcom pels sentits, calia que haguéssim captat el coneixement de la igualtat en ella mateixa, per tal de poder referir-hi els objectes sensibles que són iguals i veure que tot tendeix a ésser com allò, i tanmateix es queda curt

-Segons el que hem dit, Sòcrates, així ha de ser necessàriament.

-I no és veritat que, acabats de néixer, ja hi veiem, hi sentim i tenim els altres sentits?

- Totalment cert.

-I tanmateix hem dit que abans dels sentits hem d'haver captat el coneixement d' allò que és igual.

-Sí.

-Pel que sembla, doncs, aquest coneixement l'hem adquirit abans de néixer?

-Així sembla.

-Si, doncs, l'hem adquirit abans de néixer, i quan vam néixer ja el teníem, ¿deu ser que abans de néixer i immediatament després de nascuts ja teníem coneixement, no sols de l'igual i del més i del menys, sinó de totes les realitats d'aquesta mena? 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.

-És com dius.

-I, si després d'haver adquirit aquest coneixement, no l'oblidéssim cada vegada, així com naixeríem sabent-les també seguiríem sabent-les per la resta de la vida. perquè el saber consisteix en això: que un adquireixi un coneixement i el retingui sense que se li perdi. O no és veritat, Símmies, que el que anomenem oblit és precisament una pèrdua d'un coneixement?

-És ben cert que sí, Sòcrates -féu ell.

-I si, segons penso, vam adquirir aquell coneixement abans de néixer i en néixer el vam perdre; i més endavant, quan fem ús dels nostres sentits, tornem a recobrar aquells coneixements que ja havíem tingut abans, ¿no serà que el que anomenem aprendre consisteix a recobrar un coneixement que ja teníem? I no és la paraula justa per a expressar això dir que és una reminiscència?

-Així és.

-Efectivament, ens ha semblat que, quan percebem una cosa per la vista, l'oïda o un altre dels sentits, és possible que a partir d'això ens vingui a la ment una altra cosa que teníem oblidada i que li és pròxima, ja sigui per la semblança o pel contrast. Per tant, dic jo, una de dues: o bé ja vam néixer sabent-la i tots l'hem sabut tota la vida, o bé després de néixer, quan diem que un aprèn, no fa més que recordar, de manera que l'aprenentatge seria una reminiscència.

-És ben bé així, Sòcrates.

-Què prefereixes, Símmies? Ja teníem aquell coneixement quan vam néixer, o bé després va venint el record de les coses de les quals abans havíem tingut coneixement?

-De moment, Sòcrates, no sé que escollir.

-Seguim. ¿Pots escollir sobre el que et diré i dir-me quelcom del que et sembla? Si un home té un coneixement, podrà donar raó d'allò que coneix, o no?

-Necessàriament, Sòcrates -va dir ell.

-¿I et sembla que tothom pot donar raó de les coses de les quals fa poc parlàvem?

-que més voldria jo -digué Símmies-. però em temo molt que demà a aquestes hores ja no quedarà entre els homes ningú que ho pugui fer dignament.

-¿És que penses, Símmies, que no tothom sap aquestes coses?

-I tant

-Així, van recordant el que abans havien sabut?

-Ha de ser així.

-I quan han adquirit les nostres ànimes el coneixement d'aquestes coses? perquè no haurà estat pas a partir del nostre naixement com a homes.

-És clar que no.

-Abans, doncs?

-Sí.

-Per tant, Símmies, les ànimes existien anteriorment a banda dels cossos, abans de prendre forma humana; i tenien coneixement.

-Si no és que adquirim aquests coneixements en el mateix moment de néixer, Sòcrates, ja que queda encara [com a possibilitat] aquest moment.

-Podria ser, amic meu. Però aleshores, en quin altre moment els vam perdre? Fa un moment hem convingut que no els teníem quan vam néixer: ¿deu ser que els vam perdre en el mateix moment en que els vam adquirir? Pots indicar algun altre moment?

-De cap manera, Sòcrates. No m'adonava que no té sentit el que deia.

-Així doncs, Símmies -digué ell-, mira si és aquesta la situació en que ens trobem: Si existeix realment allò de que sempre parlem, el bell, el bé i tota mena d'essència semblant, i és a aquesta essència a que hem de referir tot el que ens ve pels sentits; i si hem descobert que es tracta de quelcom que ja estava d' abans en nosaltres i que amb ella hem de comparar aquelles coses [sensibles], ¿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? però si és així, no hi ha la mateixa necessitat que tant aquestes realitats com les nostres ànimes existeixin abans de néixer, i que si no existeixen les unes tampoc no existiran les altres?

-Estic extraordinàriament convençut, Sòcrates –digué Símmies-, que hi ha la mateixa necessitat i que el nostre argument es mou vers un bon lloc de defensa en afirmar que l'existència de l'ànima abans de néixer és semblant a les essències de les quals parles. Almenys jo he de dir que tinc particularment clar això: que totes aquestes realitats existeixen de la màxima manera possible, a saber, el bell, el bé i totes les realitats de les quals fa poc parlaves. Això em sembla suficientment demostrat, almenys per a mi.
-I pel que fa a Cebes, què? -féu Sòcrates-. Perquè també hem de convèncer Cebes.

Símmies digué:

-Em sembla que ja està prou convençut, tot i que és l'home més resistent del món en desconfiar dels arguments. Tanmateix penso que no troba cap falla per assentir al punt següent: que la nostra ànima existia abans que naixéssim. però que després de morts segueixi existint, això ni a mi mateix, Sòcrates, em sembla provat. Queda en peu el que fa un moment deia Cebes i que és el que tem la gent: que quan un home mor, l'ànima s'esvaeix i que això sigui la seva fi. Quina dificultat hi ha en admetre que l'ànima certament neix i es constitueix a partir d'alguna altra cosa, existint abans de venir a un cos humà, però que una vegada ha vingut a un cos i ha quedat privada d'ell, s'acaba la seva existència i queda destruïda?

-Ben dit, Símmies -respongué Cebes-. Perquè sembla que hem aconseguit com la meitat de la demostració que calia: hem demostrat que la nostra ànima existia abans que naixéssim, però cal demostrar encara que quan hem mort no existeix pas menys que abans de néixer. Això seria la demostració completa.

-Ja està demostrat, Símmies i Cebes -féu Sòcrates-, només que tingueu voluntat d'ajuntar l'argument present amb el que hem admès abans, que deia que tot vivent neix del que és mort. 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? El que deïeu, doncs, queda demostrat. Tanmateix, pel que veig, tant Símmies com tu voldríeu seguir burxant en aquest argument, perquè teniu aquella por que tenen els nens, a saber, que quan l'ànima surt del cos en realitat se l'emporta el vent i l'escampa, especialment si s'escau que un no mor en temps de calma, sinó de forta ventada.

Cebes somreia i digué:

-Hauràs d'intentar convèncer-nos, Sòcrates, com si tinguéssim por. O potser no som nosaltres els qui tenim por, sinó que probablement hi ha dins nostre com un infant al qual fan por aquestes coses. És aquest el que has d'intentar convèncer que no temi la mort com un fantasma.

-Així, doncs -digué Sòcrates-, li hauré de fer conjurs diaris fins que el desencantem.

-I d'on traurem, Sòcrates, un bon encantador d'aquests mals si tu ens deixes?

-Cebes, Grècia és molt gran i és de suposar que en ella hi ha molts homes de valer. I hi ha també molts pobles bàrbars. S'hauran de fer investigacions cercant un encantador com el que volem, sense estalviar-nos ni diners ni esforços. En res no podríeu gastar més oportunament els vostres diners. I caldria també que cerquéssiu entre vosaltres mateixos; i fins podria resultar que no us fos fàcil trobar ningú més capaç que vosaltres de fer això.

-Bé, així es farà -digué Cebes-. però, si et plau, tornem al punt on havíem quedat.

-Naturalment que em plau. Com podria ser altrament?

-Això és ben dit -respongué ell.

-Per tant -continua Sòcrates-, hauré de preguntar-nos quina mena de realitat és la que pot acabar dispersada, i de quina realitat hem de témer que li pugui sobrevenir això, i de

quina no. Després haurem d'examinar a quina mena d'aquestes pertany la nostra ànima, i d'això podrem deduir si hem de tenir confiança o temor sobre la seva sort.

-És veritat -digué ell.

-Si una cosa ha estat composta i resulta constituïda com a composta, no és natural que quedi subjecta a disgregació, igual que provenia de la composició? I si trobem una cosa que no és composta, no serà aquesta l'única entre totes que no estarà subjecta a aquest procés?

-Em sembla que deu ser així -digué Cebes.

-Bé, doncs, no són les coses sempre idèntiques a elles mateixes i invariables les que amb més probabilitat podrem considerar no compostes, mentre que les que ara són d'una manera i ara d'una altra, sense mantenir-se mai idèntiques, seran compostes?

-Això és el que em sembla.

-Tornem, doncs, al que dèiem en l'argument anterior. L'essència mateixa, allò que diem que una cosa és en un procés de pregunta i resposta, serà quelcom que roman sempre igual a ella mateixa, o és ara d'una manera, ara d'una altra? L'igual en si, el bell en si, cada cosa en si, allò que és, pot admetre el més mínim canvi? O bé cada una d'aquestes realitats en si, tenint com té una única forma en si mateixa, ha de romandre idèntica a si mateixa i mai no podrà admetre de cap manera qualsevol mena d'alteració?

-Necessàriament ha de ser així, Sòcrates -digué Cebes-: romandran idèntiques.

-I què direm de la multiplicitat de les coses [belles]?; com ara homes, cavalls, vestits i coses semblants, que poden rebre la denominació d'iguals, belles i totes les altres que hem dit? És que potser romanen idèntiques, o bé, tot al contrari, ni són mai idèntiques a elles mateixes, ni en relació amb les altres coses, sinó que es pot ben dir que no són mai idèntiques en res?

-És com dius -digué Cebes-: mai no romanen idèntiques.

-Ara bé, ¿no és veritat que aquestes coses les pots tocar, veure o percebre pels altres sentits, mentre que les 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?

El que dius és totalment veritat -digué ell.

-Si vols, doncs -digué-, posem que hi ha dues classes de realitat, la visible i la invisible.

-Posem-ho.

-I que la invisible és sempre idèntica a ella mateixa, i la visible no ho és mai.

-Posem també això.

-Au, doncs -digué ell-, hi ha en nosaltres res més que d'una banda el cos i de l'altra l'ànima?

-Res més.

-A quina d'aquelles dues classes de realitat direm que s'assembla més i és més pròxim el cos?

-És ben clar per a tothom que a la visible.

-I que, l'ànima és visible o no?

-No pas per als humans, Sòcrates -digué ell.

-Però quan nosaltres parlem de visible o invisible ho fem amb referència a la natura humana. O creus que ens referim a una altra?

-No: a la natura humana.

-I que hem de dir de l'ànima? És visible o invisible?

-No és visible.

-Doncs és invisible?

-Sí.

-Per tant, l'ànima és més semblant a l'invisible que el cos; i aquest ho és al visible.

-No pot ser d'altra manera, Sòcrates.

-I no hem dit fa estona que l'ànima, quan utilitza el cos per examinar alguna cosa amb la vista, l'oïda o algun altre dels sentits (ja que examinar una cosa a través del cos vol dir fer-ho amb els sentits), aleshores és arrossegada pel cos vers les coses que mai no són idèntiques a elles mateixes i en contacte amb aquestes coses es troba extraviada, torbada i marejada com si s'hagués embriagat?

-Exacte.

-En canvi, quan ella fa aquest examen tota sola, s'adreça vers allò que és pur, existent per sempre, immortal i idèntic a si mateix; i com que hi té un parentiu s'hi associa sempre que arriba a trobar-se sola i li'n donen la possibilitat, i així s'acaba el seu extraviar-se, ja que en contacte amb aquelles coses roman sempre idèntica a si mateixa en relació amb elles. Ara bé, no és aquesta experiència de l'ànima que s'anomena pensar?

-El que dius és exacte, Sòcrates, i ben veritat -digué ell.

-Per les coses que hem dit abans i el que ara dèiem, a quina de les dues classes de realitat té l'ànima més semblança o afinitat?

-Penso, Sòcrates, que, seguint aquest camí, fins i tot l'home més negat concedirà que l'ànima en tot i per tot s'assembla més a allò que sempre és idèntic que a allò que no ho és.

-I el cos?

-A l'altra.

-Fixa't ara en això: quan l'ànima el cos estan junts, la natura estableix que l'un sigui esclau i manat, i que l'altra sigui senyora i mani. Considerant això, quin dels dos penses que és més semblant al que és diví, i quin al que és mortal? Oi que et sembla que el que és diví és el que per naturalesa té capacitat de manar i dirigir, mentre que el mortal ha de servir i ser manat?

-A mi, sí.

-Bé, a quin dels dos s'assembla l'ànima?

-És clar, Sòcrates, que l'ànima s'assembla al diví, i el cos al mortal.

-Examina ara, Cebes -digué-, si la conclusió de tot el que hem dit no és aquesta: 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.

¿Tenim alguna altra raó, amic Cebes, que ens porti a dir que això no és així?

-No en tenim cap.

-Què, doncs? Si les coses són així, no li escau al cos el disgregar-se ràpidament, mentre que a l'ànima li escau no disgregar-se gens, o gairebé gens?

-No podria ser altrament

-Bé -digué-, tu saps prou que, quan un home mor, a la part visible d'ell que és el cos (allò que s'exposa visiblement i que anomenem cadàver), per bé que és destinat a dissoldre's, a desfer-se i a esvaint-se, no li passa immediatament res d'això, sinó que es conserva en bon estat bastant de temps, i molt més si un mor estant en bona condició i en clima favorable. I si el cos es desseca i es momifica, com passa en les mòries d'Egipte, fins es pot conservar per un temps pràcticament indefinit. A més, hi ha algunes parts del cos com ara els ossos, els tendons i coses semblants, que fins i tot quan el cos s'ha corromput romanen, podríem dir, immortals. No és així?

-Sí.

-Per tant, l'ànima, allò invisible que passa a un altre lloc noble, pur i invisible que és l'autèntic Hades, en companyia d'un déu bo i savi (on ben aviat haurà d'anar, si déu ho

vol, la meua ànima), aquesta ànima nostra, essent com hem dit i essent-ho per naturalesa, ¿s'esvanirà i es destruirà tan bon punt se separa del cos, com diu la majoria de la gent? Ben lluny d'això, estimats Cebes i Símmies. Més aviat el que passarà serà el següent: si en el moment de la separació és pura i no arrossega amb ella res de corporal, per no haver tingut cap associació voluntària amb el cos durant la seva vida, sinó que l'ha defugit i ha procurat recollir-se en ella mateixa fent d'això el seu exercici constant... aleshores no haurà fet altra cosa que practicar com cal la filosofia i exercitar-se veritablement a morir sense dificultats. O no és això preparar-se per a morir?

- Totalment.

-Per tant, trobant-se en aquesta condició, se'n va vers allò que li és semblant, val a dir, el que és diví, immortal i savi; i quan arriba allí troba que és feliç, alliberada de l'error, de la insensatesa, dels temors i dels amors cruels i dels altres mals propis dels homes. Ben al contrari, com diuen dels iniciats, passen la resta del seu temps en companyia dels déus. Hem de dir això, Cebes, o no?

-Ben cert, per Zeus -digué Cebes.

-Però, diria jo, si l'ànima es troba contaminada i impura en el moment de ser alliberada del cos, perquè sempre ha estat lligada amb ell, tenint cura d'ell, estimant-lo i deixant-se encantar per ell i pels seus desigs i plaers, de manera que no pot pensar en cap mena de veritat si no és en la del que és corporal, allò que es pot tocar, o mirar, o beure, o menjar, o el que serveix per al plaer sexual, i, en canvi, pel que fa al que és fosc i invisible als ulls però captable intel·lectualment per la filosofia, d'això acostuma fugir-ne perquè ho odia i li fa por...; si una ànima es troba en aquest estat, penses que podrà anar-se'n lliure ella tota sola i neta?

-De cap manera no podrà.

-Més aviat, penso jo, quedarà agafada pel que és corporal, que se li haurà fet connatural a causa de la conversa i convivència amb el cos, estant com estava sempre amb ell exercitant-se tota en servir-lo.

-Exactament.

-Cal pensar, amic meu, que el cos és necessàriament feixuc, pesat, terrenal i visible. Una ànima lligada a un cos així es fa feixuga i és arrossegada de nou vers el món visible, per temor de l'invisible i de l'Hades, donant voltes, segons diuen, a l'entorn dels monuments i de les tombes, prop de les quals se solen veure les ombres dels fantasmes de les ànimes. Aquesta mena d'ànimes, que han quedat lliures sense estar purificades, participen encara del que és visible, i per això es poden veure presentant aquelles imatges.

-Deu ser així, Sòcrates.

-És així, Cebes. I no són pas les dels homes bons, sinó les dels dolents, les ànimes que es veuen forçades a anar vagant per aquests llocs, pagant la pena del seu mal comportament d'abans. I van vagant fins que, a causa del desig de l'element corporal que les acompanya, tornen a lligar-se a un cos. El més probable és que es lliguen a la mateixa mena de costums que ja havien practicat mentre vivien.

-Què vols dir amb això, Sòcrates?

-Per exemple, que els qui havien practicat la golafreteria, la insolència, o l'amor a la beguda sense cap mena de restricció, és probable que entrin en cossos d'ase o d'animals semblants. No et sembla així?

-El que dius és ben probable.

-En canvi, els qui han estimat sobre tot la injustícia, la tirania o la rapinya passarien a bèsties com llops, falcons o esparvers. Podem dir que haurien d'anar a un altre lloc?

-Fug, home -digué Cebes-; aniran on deies.

-Així doncs -féu ell-, no és dar que en els diversos casos cada u passarà a allò que és semblant al que ell practicava?

-És dar -digué-; no podria ser altrament.

-I entre ells -digué- no són els més feliços i els que fan camí cap a un lloc millor els qui han practicat la virtut cívica del poble que anomenen moderació i justícia, nascuda del costum i de la pràctica sense necessitat de filosofia o de raonament?

-Per que són aquests més feliços?

-perquè és probable que aquests tornin a una espècie sociable i mansa, posa com les abelles, les vespes o les formigues; i fins i tot que tornin al gènere humà i que d'ells en surtin homes moderats.

-És probable.

-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 Símmies i Cebes, que els veritables filòsofs s'aparten de tots els desigs corporals i resisteixen fermes sense entregar-se a ells, i no viuen amb por de perdre el patrimoni o de la pobresa, com fa la gent i els qui empaiten el diner; per altra banda, tampoc no és el temor de la deshonra o de la infàmia d'una vida malvada, com el que afecta els ambiciosos de poder i d'honors, el que els porta a apartar-se d'aquells desigs.

-No seria propi d'ells, Sòcrates -digué Cebes.

-Certament no, per Zeus. Per tant, Cebes, aquells que es preocupen de les seves ànimes diuen adéu a tots aquests desigs i no viuen de cara a modelar-se un bon cos; ni es comporten per les mateixes pautes que els qui no saben cap on van, estant com estan convençuts que no és bo fer res contrari a la filosofia i a l'alliberament i purificació que d'ella prové, sinó que girant-se vers ella la segueixen com a guia on ella els porti.

-Com és això, Sòcrates?

-Ara t'ho explico -digué-. Els amants de la saviesa saben que, quan la filosofia pren en les seves mans l'ànima, aquesta es troba senzillament presonera i empallegada amb el cos, forçada a mirar les coses a través d'ell com des d'una masmorra, sense poder fer-ho lliurement per ella mateixa, cosa que fa que s'arrossegui en una total ignorància. A més, s'adona que en aquesta presó el més terrible és que un es troba lliurat als desigs i que a través d'ells el mateix presoner es converteix en el qui més col·labora al seu empresonament. Bé, doncs, deia que els amants de la saviesa saben que, quan la filosofia pren en les seves mans una ànima que es troba en aquest estat, li dóna suaument bons consells i procura d'alliberar-la, mostrant-li que el que ella veu amb els ulls esta ple d'engany, com ho esta també el que capta per l'oïda o per qualsevol altre dels sentits; així intenta convèncer-la que ha de prescindir d'ells i que no n'ha de fer ús més que en el que sigui necessari, exhortant-la que es reculli i concentri en ella mateixa i no doni crèdit a ningú sinó a ella mateixa i a allò que ella per si mateixa intel·lectualment capta, que és la realitat dels éssers en ells mateixos. Res del que capta per altres mitjans i que es presenta de diferents maneres no ho ha de considerar veritable, ja que això pertany a les coses visibles i sensibles, mentre que el que ella contempla és el que és intel·ligible i invisible. Aleshores, l'ànima del veritable filòsof s'adona que no li convé rebutjar aquest alliberament, i s'aparta tant com pot dels plaers, desigs, afliccions i temors, ja que pensa que si un es deixa afectar fortament pel plaer, pel temor, per l'aflicció o pel desig, no patirà només el mal que un podria pensar que derivaria d'aquestes coses, com ara una malaltia o un malversament a causa dels capricis, sinó que patirà el pitjor i més definitiu de tots els mals i, a més, sense adonar-se'n.

-Quin vols dir, Sòcrates -digué Cebes.

-Que l'ànima de qualsevol home, quan es troba afectada per un gran plaer o un gran dolor, és inevitable que pensi que allò que li causa tals afeccions és el que hi ha de més evident i més veritable, quan en realitat no és així. Això és el que acostuma a passar amb les coses visibles, oi?

-Certament.

-I no és, doncs, en aquest estat quan l'ànima es troba més lligada al cos?

-Com dius?

-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. I pel fet de tenir les mateixes opinions que el cos i de trobar delit en les mateixes coses que ell, penso jo que necessàriament l'ànima acaba tenint el seu mateix tarannà i la mateixa manera de fer, de manera que ja no podrà mai passar a l'Hades en estat de puresa, sinó que sempre hi anirà infectada de corporeïtat. En conseqüència, de seguida anirà a caure de nou en un altre cos, en el qual arrelarà com si l'haguessin sembrada, això farà que no pugui participar de la comunió amb el que és diví, pur i uniforme.

-És ben veritat el que dius, Sòcrates –respongué Cebes.

-Aquesta és doncs la raó, Cebes, per la qual els autèntics amants de la saviesa són moderats i valents, no la que la majoria pensa. O et sembla que sí?

- Jo, de cap manera!

-És clar que no. El raonament de l'ànima d'un que practiqui la saviesa serà el següent: no pensarà que la filosofia li hagi de servir per a alliberar la seva ànima i que, un cop alliberada, la podrà entregar de nou als plaers i als dolors, de manera que la torni a encadenar altra vegada, amb un treball sense fi a la manera del de Penèlope, que feia anar el teler en l'un i l'altre sentit. Al contrari, quan aconsegueix asserenar les passions, procura seguir com a guia el pensament, sense apartar-se mai d'ell en la contemplació de la veritat, del diví i del que no és objecte d'opinió; i alimentada amb ell pensa que li cal viure així mentre tingui vida, i que quan mori arribarà a allò que li està emparentat i li és semblant, deslliurada dels mals humans. És amb aquest aliment i amb aquesta manera de viure com pot superar, Símmies i Cebes, tota mena de por que en separar-se del cos l'escampin els vents i quedi dispersada, de manera que en arrencar a volar ja no es trobés enlloc.

4. Discussió dels arguments precedents:

a. Objeció de Símmies

b. Objeció de Cebes

c. Comentari de Sòcrates sobre l'escepticisme originat en una confiança precipitada i insegura.

a) Objeció de Símmies

Quan Sòcrates hagué dit això, es va fer un gran silenci. Es podia veure que tant ell mateix com la majoria de nosaltres estàvem suspesos en el que s'acabava de dir. Cebes i Símmies es van posar a mormolar entre ells per uns moments. Sòcrates, en veure-ho, els pregunta:

-Què? Us sembla que n'hi ha prou amb el que hem dit? perquè, si un vol tractar aquests temes amb tota satisfacció, no paren de presentar-se gran nombre de sospites i objeccions. Així, doncs, si és que passeu a una altra consideració, no hi tinc res a dir. Però si teniu dificultats sobre el que dèiem, no tingueu cap recança de parlar i d'explicar-vos, si és que us sembla que es podria dir quelcom millor; i fins podeu demanar la meua intervenció, si penseu que amb mi podreu sortir-ne millor.

Símmies va respondre:

-Sòcrates, deixa que et digui la veritat. Ja fa estona que cadascun de nosaltres veia dificultats i empenyia l'altre a preguntar, ja que tenim ganes de sentir-te; però no voldríem amoïnar-te ni causar-te pena en aquestes tristes circumstàncies.

Ell, en sentir això, va fer un dolç somriure i digué:

-I ara, Símmies! A fe que difícilment podria jo convèncer els altres que la meua sort present no em sembla cap desgràcia, si ni tan sols puc arribar a convèncer-vos a vosaltres, sinó que encara teniu por que em posi de més mal humor del que mai he tingut en la vida. Segons sembla, pel que fa a l'art endevinatòria, em creieu inferior als cignes, els quals, quan veuen que estan a punt de morir, canten molt més i més bellament del que cantaven abans, mostrant el seu acontentament d'anar cap al déu al qual serveixen. Els homes, en canvi, amb la por que tenen de morir, parlen falsament dels cignes i diuen que aquests, quan canten per darrera vegada, ho fan amb laments de pena per la seva mort, sense adonar-se que no hi ha cap ocell que canti quan té fam, o té fred, o pateix qualsevol pena, ni el mateix rossinyol, ni l'oreneta, ni el cucut, per més que hi hagi qui diu que canten de la pena que tenen. En la meua opinió, ni aquests ni els cignes no canten quan tenen pena, sinó perquè, servidors com són d'Apol·lo, són endevinaires i, sabent per endavant les coses bones que hi ha a l'Hades, es posen a cantar per la joia que tenen aquell dia, que és per a ells el millor de la seva vida. Jo també em considero company de servei dels cignes, estant consagrat al mateix déu, i no em considero pitjor que ells en l'art d'endevinar que prové del meu senyor, ni m'entristeixo més que ells en el moment de desempallegar-me d'aquesta vida. Per tant, si això és així, el que cal és que em digueu i em pregunteu el que vulgueu mentre els Onze d'Atenes ho permetin.

-M'agrada el que dius -replica Símmies-. Et diré allò que em té inquiet, i Cebes dirà el que no troba acceptable en el que s'ha dit. 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. Tanmateix, deixar de contrastar des de tots els punts de vista el que s'ha dit sobre elles o deixar-les córrer abans que un es vegi obligat a desistir per haver-les examinat per tots cantons, seria mostra de molta fluixedat. En aquestes qüestions s'ha d'arribar a una d'aquestes coses: o bé aprendre [d'altres] com són, o bé investigar-ho [un mateix]; o, si això resulta impossible, adoptar entre els raonaments humans el que es presenta com a millor i menys susceptible de refutació, confiant-se a ell com a una mena de rai per a navegar pels perills de la vida. Això si no és que un pugui fer la travessia en un vehicle més segur i menys perillós, com seria alguna forma de revelació divina. Per tant, jo ara no tinc cap vergonya de fer-te preguntes, ja que tu mateix m'ho demanes, ni vull que després m'hagi de fer el retret de no haver dit ara el que pensava. Doncs bé, Sòcrates, examinant per mi mateix o juntament amb Cebes el que s'ha dit, trobo que no acaba de ser satisfactori.

-Company -respongué Sòcrates- segurament tens raó. Diques, doncs, que és el que no et satisfà.

-Això -digué ell-: que el mateix argument es podria fer referit a l'harmonia i a la lira amb les seves cordes. L'harmonia²⁸, en una lira ben afinada, és invisible, incorpòria, absolutament bella i divina; però la lira mateixa i les cordes són cossos de forma corpòria, compostos, terrenals i del gènere del que és mortal. Bé, doncs: si algú trenca la lira, o talla i fa miques les cordes, podria sostenir, basant-se en el teu argument, que l'harmonia necessàriament ha de seguir existint i que no queda destruïda. Diria que de cap manera no es podria admetre que, seguint existint la lira, per bé que se li hagin arrencat les cordes, i seguint existint les cordes, que són de natura mortal, en canvi

²⁸ La paraula grega harmonia significa pròpiament "ajustament", mentre que la paraula més pròpia per a la nostra "harmonia" és, en grec, symphonia

s'hagi destruït l'harmonia que, essent de la mateixa natura que el que és diví i immortal, i estant emparentada amb aquestes coses, hauria desaparegut abans que el que és mortal. El que diria és que és necessari que l'harmonia existeixi encara per ella mateixa en algun lloc i que la fusta i les cordes es podriran abans que a ella li passi res. En realitat, Sòcrates, jo crec que el que tu mateix penses és que l'ànima l'hem de concebre aproximadament així: el nostre cos està, podríem dir, tensat i cohesionat per la calor i el fred, la sequedat i la humitat, i altres propietats semblants; la combinació i l'harmonia d'aquestes, quan és ben feta i en la mesura correcta, seria la nostra ànima. 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; en canvi, les restes dels diversos cossos es mantenen per molt de temps fins que són consumits pel foc o per la podridura. Ja veus, doncs, que és el que haurem de dir sobre aquest argument, 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.

Sòcrates aleshores ens va clavar la mirada, com solia fer moltes vegades, i digué amb un somriure:

-Realment el que Símmies diu és exacte; i si entre vosaltres hi ha algú amb més capacitat que jo, caldria que li donés una resposta. perquè entenc que el seu atac a l'argument no és gens menystenible. Tot i això, abans de donar una resposta em sembla que caldria que escoltéssim també quin es objeccions presenta Cebes al nostre argument. Això ens donarà temps per anar pensant que hem de respondre. Una vegada els hàgim escoltat, o bé els donarem la raó, si sembla que el que diuen té bon sentit, o si no, serà ja hora de passar a defensar el nostre argument.

b) Objeció de Cebes

-Doncs prenc la paraula -digué Cebes-. A mi em sembla que el raonament roman allà on era i que segueix obert a l'objecció que hem expressat abans. que la nostra ànima existia abans de venir a aquesta forma humana, no negaré que ho admito de bon grat i fins i tot 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 Símmies, 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. El nostre argument podria dir: per què no creus encara, si veus que quan un home mor subsisteix precisament allò que en ell era més feble? No penses que allò que és més durable necessàriament haurà de ser preservat durant el mateix temps? A més, considera una altra cosa i digues-me si no tinc raó. Com Símmies, també jo hauré de servir-me d'una imatge. Tinc la sensació que en tot això parlem com si, havent-se mort un vell teixidor, ens vingués algú i ens digués: «Aquest home no ha deixat pas d'existir, sinó que esta sa i bo en algun lloc»; i com a prova ens tragués el mantell amb que s'abrigava i que ell mateix havia teixit, al·legant que aquest seguia en bon estat i no s'havia pas destruït Si algú no el creia, li preguntaria quina de les dues coses era de natura més durable, l'home o el mantell que ell portava i que tenia per al seu ús. Quan li contestes sin que l'home era molt més durable, creuria haver demostrat que l'home es conservava ben sa, ja que el menys durable no havia estat destruït. Ara bé, Símmies, jo no crec pas que això sigui així. Fixa't en la meva explicació: qualsevol pot adonar-se

que aquest argument és una ximpleria, ja que el nostre teixidor hauria teixit i gastat molts mantells semblants, i hauria mort després de tots ells, exceptuant, diria jo, l'últim. Ara bé, no per això el nostre home s'ha de dir inferior o més feble que aquest mantell. Penso que la mateixa imatge podria aplicar-se a la relació de la nostra ànima amb el cos: si es compara en detall una cosa amb l'altra, penso que es podria dir prou adequadament que l'ànima és més durable i que el cos és més feble i menys durador. En realitat, també es podria dir que cada ànima gasta molts cossos, sobretot si viu molts anys, suposant que el cos sigui com un corrent que passa i es destrueix durant la vida de l'home, mentre que l'ànima va teixint de nou allò que es va gastant. Tanmateix serà necessari que quan es destrueixi l'ànima, aquesta hagi teixit la seva última roba, que serà l'única que li queda abans de morir. I un cop morta l'ànima, el cos mostraria la feblesa de la seva natura, es corrompria ràpidament i desapareixeria. Resulta, doncs, que no per donar crèdit a aquest argument podem ja confiar que després de la mort la nostra ànima ha d'estar en algun lloc. En efecte, un podria concedir encara més coses que les que tu dius: podria admetre que les nostres ànimes no sols han existit anteriorment al nostre naixement, sinó que no hi ha res que impedeixi que algunes subsisteixin després de la mort; que aquestes podrien existir naixent i morint moltes vegades, atès que l'ànima és tan forta que podria tolerar repetits naixements. Ara bé, si, concedint això, no es manté que l'ànima en els successius naixements i morts no pateix cap dany ni ha d'acabar morint del tot en alguna d'aquestes morts (i ningú no pot dir que sap si es dona aquesta mort i dissolució del cos que comportaria la destrucció l'ànima, ja que cap de nosaltres no ho ha pogut experimentar); i la posició és aquesta, el que creu poder mantenir-se confiat davant la mort és que s'abandona una confiança insensata, llevat que pugui demostrar que l'ànima és quelcom absolutament immortal i indestructible. i no pot, el qui està a punt de morir necessàriament ha de tenir por que la seva ànima, en desfer-se de la present unió amb el cos, sigui totalment destruïda.

-Tots nosaltres, en sentir això, ens trobàvem incòmodes, com més tard ens ho vam confessar. Havíem estat ben convençuts per l'argument precedent, i ara semblava que de nou ens sentíem torbats i ens abocàvem a la desconfiança, no només sobre el que s'acabava de dir, sinó també sobre el que es pogués dir en endavant. Teníem la sensació que nosaltres no érem jutges competents, o bé que la mateixa qüestió no permetia una resposta fiable.

EQUÈCRATES: -Pels déus, Fedó, que us en disculpo! A mi mateix, mentre t' anava escoltant em venien ganes de demanar-me: Quin raonament ens podrà encara merèixer confiança? El que Sòcrates havia dit bé semblava prou de fiar, i heus ací que acabava en descrèdit total. Tanmateix, l'argument aquest, que la nostra ànima és una harmonia, sempre m'havia captivat meravellosament, i encara segueix fent-ho. Quan ara l'exposàveu em recordava que a mi ja d'abans m'havia semblat així. Ara necessito absolutament com començar de nou alguna altra argumentació que em convenci que l'ànima no mor quan nosaltres morim. Digueu-me, doncs, per Zeus, com va abordar Sòcrates aquell raonament? Tal volta també ell, com deies que us passava a vosaltres, semblava estar aclaparat, o no? Va intentar defensar el seu argument sense alterar-se? Va fer una defensa prou bona, o li quedà mancada? Explica'ns tot això amb tot el detall que puguis.

c) Comentari de Sòcrates sobre l'escepticisme originat en una confiança precipitada i insegura

FEDÓ- Realment, Equècrates, jo havia admirat Sòcrates en moltes ocasions, però mai m'havia impressionat tant com estant vora d'ell en aquella circumstància. Potser no és res d'estrany que tingués una resposta a punt. però el que a mi més em va admirar fou, en primer lloc, l' amabilitat, la deferència i l' afecte amb que va acollir les raons d'aquells joves; després la manera com es va adonar ràpidament de l'efecte que ens havien fet a nosaltres les seves paraules; i finalment l'encert amb que hi va posar remei. 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.

EQUÈCRATES -I com va ser?

FEDÓ -Ara t'ho dic. Jo em trobava a la seva dreta, assegut en una banqueta a tocar del llit, i ell quedava bastant per damunt meu. Tot acaronant-me el cap i recollint-me els cabells que em queien sobre el coll (perquè, quan es presentava l'ocasió, acostumava a fer-me broma sobre els meus cabells), digué:

-Demà, Fedó, segurament et tallaràs aquests cabells tan bonics.

-Em sembla que sí, Sòcrates -vaig fer jo.

-No pas, si em fas cas a mi.

-Però, per què? -vaig dir jo.

-Avui -digué- hauré de tallar-me jo els meus cabells, i tu els teus, si el nostre raonament se'ns mor i no som capaços de ressuscitar-lo. perquè jo, si estigués en el teu lloc i se m'escapés l'argument, faria una promesa com els argius de no deixar-me créixer els cabells fins que, reprenent la lluita, no obtingués la victòria contra l'argument de Cebes i de Símmies.

-Però -vaig replicar- segons la dita, ni el mateix Hèrcules pot vèncer contra dos.

-Doncs demana la meva ajuda, com si fos el teu Iolau, mentre hi ha encara llum.

-Te la demano, doncs. però no com si jo fos Hèrcules, sinó com Iolau que demana l'ajut d'Hèrcules.

-Tant se val- digué ell-. El primer que hem de fer és vigilar que no ens agafi una mala disposició.

-Quina? -vaig preguntar jo.

-Que no ens tornem misòlegs (que odien els arguments), 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. Ara bé, la misologia i la misantropia es produeixen de la mateixa manera: la misantropia s'insinua en nosaltres quan un té una gran confiança en algú sense prou discerniment, pensant que es tracta d'una persona absolutament sincera, honesta i fiable; i poc després descobreix que és malvada i infidel; i així una i altra vegada. Quan a un li ha passat això moltes vegades, i especialment si li passa amb aquells que un considerava més íntims i més amics, havent rebut d'ells molts cops, acaba finalment odiant-los tots i considerant que no hi ha absolutament res de sa en ningú. No t'has adonat que això és el que d'alguna manera passa?

-Ja ho crec -vaig respondre.

-I no és això una cosa vergonyosa -digué ell-, que manifesta que un home així procedeix en el tracte amb les persones amb poc coneixement de les coses humanes? Perquè si procedís amb bon coneixement tindria una concepció adequada de la realitat i jutjaria que tant els bons com els dolents són molt pocs, mentre que els mediocres són la majoria.

-Com dius? -vaig dir jo.

-Que és com el que passa amb les coses molt grans o molt petites. Penses que no és d'allò més estrany trobar un home molt gran, o un de molt petit, o també un gos, o qualsevol altra cosa? I no passa el mateix amb el ràpid i el lent, el lleig i el bell, el blanc i el negre? No has experimentat que són rars i pocs els casos en que aquestes qualitats es

troben en grau extrem en l'un i l'altre sentit, mentre que els d'entremig són abundosos i corrents?

-Absolutament -vaig dir jo.

-I no et penses que, si es convoqués un concurs de dolenteria, serien ben pocs els qui es revelessin com a campions?

-Segurament -vaig dir.

-Sí, segurament. però els arguments i les persones no s'assemblen precisament en això, per bé que jo de moment t'he anat seguint per on tu em portaves, sinó més aviat en una altra cosa. Si un no és experimentat en matèria d'arguments, pot creure que un argument és veritable, i poc després li semblarà que és fals, i unes vegades realment ho és i altres no, i això li passa repetidament una i altra vegada. 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, sinó que tot va cap amunt i cap avall, com en un Eurip, sense que res no romanguí ni un moment en un mateix punt.

-El diu és totalment veritat -vaig dir jo.

-Per tant, Fedó, ens trobaríem en una situació lamentable si, havent-hi algun argument veritable, sòlid i fàcil d'entendre, després, pel fet que es trobi al costat d'altres arguments d'aquells que a les mateixes persones de vegades els semblen veritat i de vegades no, 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 i proferís insults contra ells, privant-se així de la veritat i del coneixement de la realitat.

-Per Zeus -vaig dir-, seria realment lamentable.

-Abans de tot, doncs -digué ell-, hem d'anar amb compte de no deixar entrar en la nostra ànima la sospita que possiblement 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, tu i els altres, mirant el que us queda de la vostra vida, i jo mirant la mort que em ve. perquè tinc el perill que en aquest moment jo no em comporti com un amant de la saviesa, sinó com un inculte amant de sortir-se amb la seva. 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. Jo, en canvi, en aquest moment em sembla que em distingeixo d'ells precisament en una cosa: el que em preocupa no és si el que jo dic sembla o no veritat als presents -cosa relativament accessòria-, sinó, fins on és possible, si m'ho sembla a mi. Perquè jo, amic estimat, faig un càlcul que bé pots veure com n'és d'interessat: si resulta que és veritat el que dic, és magnífic estar-ne persuadit; però si després de la mort s'acaba tot, almenys no em faig tan pesat als presents amb les meves lamentacions durant tot aquest temps que em queda per morir. Tanmateix, es tracta d'una ignorància que no em durarà gaire, cosa que seria un mal, sinó que ben aviat es resoldrà. Així doncs, Símmies i Cebes, és amb aquesta preparació que em dispo a afrontar l'argument. Ara bé, vosaltres, si em voleu creure, val més que no feu gaire cas de Sòcrates i que en feu molt més de la veritat.

5. Nova argumentació

a. Transcendència de l'ànima respecte de la seva unió amb el cos (91c-95a)

b. Sobre la generació i la corrupció i les causes d'allò real (95a-102a):

- Recapitulació de l'objecció de Cebes

- Insuficiència de l'explicació mecanicista.

- Insatisfacció i desengany davant la postura d'Anaxàgores.

- Proposta d'un nou mètode com a "segona navegació": l'anàlisi del llenguatge i la dialèctica.

c. Nova argumentació, basada en l'exclusió mútua dels contraris en si, i en que la idea de l'ànima exclou la idea de mort (102a-107b)

a. Transcendència de l'ànima respecte de la seva unió amb el cos (91c-95a)

Si us sembla que dic quelcom de veritat, accepteu-ho amb mi; si no, discutiu-ho amb tota mena d'arguments.

I aneu amb compte, no sigui que jo, emportat pel meu desig, m'enganyi a mi mateix i us enganyi a vosaltres, fent com una abella que se'n fuig deixant clavat l'agulló.

Per tant, som-hi -féu ell-. Primer, recordeu-me el que heu dit, si és que veieu que no me'n recordo. Al meu entendre, 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 esta constituïda com a harmonia. Per la seva banda, Cebes em sembla que em concedeix que l'ànima és més durable que el cos, però que 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. I això seria precisament la mort o destrucció de l'ànima, mentre que el cos està en permanent procés de destrucció. Són realment aquests punts, Símmies i Cebes, els que ens toca examinar?

Tots dos convingueren que eren realment aquests.

-Els arguments precedents -digué ell-, els rebutgeu tots en bloc, o bé els uns sí i els altres no?

-Els uns sí i els altres no -digueren tots dos.

-Bé. I que diríeu -digué ell- d'aquell argument en el qual afirmàvem que l'aprendre és com un recordar i que, si és així, la nostra ànima haurà d'haver estat necessàriament en algun altre lloc abans de venir a estar lligada en el seu cos?

-Pel que respecta a mi -digué Cebes-, aquest argument em va convèncer extraordinàriament aleshores; i ara mateix em mantinc ferm en ell més que en cap altre.

-Jo també -digué Símmies- em trobo en la mateixa disposició, i em causaria una gran meravella que jo pogués mai arribar a pensar d'altra manera en aquest punt.

Sòcrates respongué:

-Doncs, hoste de Tebes, bé caldrà que pensis d'altra manera, si és que vols mantenir la teva idea que l'harmonia és quelcom compost i que l'ànima és una harmonia constituïda per la tensió entre els elements del cos. Perquè, per més que volguessis dir-ho, no concediràs pas que es pugui constituir una harmonia abans que existeixin els elements amb els quals ella s'ha de compondre. Ho concediràs?

-De cap manera, Sòcrates.

-T'adones, doncs -féu ell-, que això és el que has de dir, quan 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? Realment, l'harmonia no és una comparació adequada per al que tu dius. En efecte, primer hi ha una lira, unes cordes i uns sons inharmonics; i després de totes aquestes coses se'n constitueix una harmonia, i aquesta serà la primera a destruir-se. A veure, doncs, com pot estar d'acord aquest argument amb aquell altre?

-De cap manera -respongué Símmies.

-I realment -féu ell-, si en algun argument és convenient que hi hagi acord, ha de ser en aquest de l'harmonia.

-Hi convé -digué Símmies.

-Doncs, en aquest no hi tens pas entonat. Però mira quin dels dos arguments prefereixes: que l'aprendre és un recordar, o que l'ànima és una harmonia.

-De bon tros el primer, Sòcrates -digué ell-, ja que l'altre se'm va acudir sense haver-lo argumentat, a partir d'una certa versemblança i possibilitat, que és com la majoria de gent forma la seva opinió. Ara bé, jo tinc prou consciència que els arguments fabricats amb versemblances són mentiders i que, si un no s'afanya a guardar-se'n, fàcilment enganyen, tant si es tracta de geometria com de qualsevol altra cosa. En canvi, l'argument sobre la reminiscència i sobre el procés d'aprendre es formula sobre una hipòtesi digna de crèdit. En efecte, vam dir que la nostra ànima existia en algun lloc fins i tot abans de venir al cos, de la mateixa manera que existeix aquella essència que anomenem «allò que és»; i estic ben convençut que aquesta l'he admès d'una manera prou satisfactòria i correcta. Per tant, a causa d'això, se segueix necessàriament, al meu entendre, que no podem admetre que sigui dit, ni per mi ni per ningú més, que l'ànima és una harmonia.

-I que em dius d'això, Símmies? Creus que a una harmonia o a qualsevol altra realitat composta li escau de tenir una manera de ser diferent de la dels elements que la componen?

-De cap manera.

-¿Ni tampoc, suposo jo, fer res o patir res fora del que aquells elements puguin fer o patir?

Ell hi estigué d'acord.

-Per tant, a una harmonia no li pertoca guiar els elements que la componen, sinó més aviat seguir-los.

Ell digué que així ho pensava.

-Per tant, una harmonia estarà molt lluny de tenir moviments o sons de natura contrària als de les parts, o d'oposar-se a elles de qualsevol manera.

-Sí, molt lluny -féu ell.

-Què, doncs? Una harmonia no és per la seva naturalesa harmonia precisament en tant que esta harmonitzada?

-No entenc res -digué ell.

-¿No és veritat -féu ell- que com més i millor harmonitzada estigui, fins on sigui possible, serà una millor i més plena harmonia, mentre que si esta menys i pitjor harmonitzada serà menys i pitjor harmonia?

-Ben cert.

-I això, s'esdevé també en l'ànima, de manera que, encara que sigui en proporció mínima, una ànima pugui ser més ànima que una altra segons que admeti un més i un millor, o un menys i un pitjor, en allò mateix que la fa ser ànima?

De cap de les maneres.

-Au, doncs, per Zeus -digué ell-: d'una ànima es diu que té enteniment o virtut i que és bona; d'una altra que és insensata, o malvada i que és dolenta. No és veritat això que es diu?

-És veritat.

-Doncs bé: els qui diuen que l'ànima és una certa harmonia, què diran que són aquestes realitats que es troben en les ànimes, la virtut i el vici? ¿Són encara una altra mena d'harmonia o de disharmonia? ¿Una ànima, la bona, està ben harmonitzada i, essent ella mateixa harmonia, té encara una altra harmonia; i en canvi, l'altra està desharmonitzada i ja no té en ella cap altra harmonia?

-Realment no sé que dir -respongué Símmies-. però si un fa aquella suposició és clar que haurà de venir a dir quelcom d'això.

-Però acabem d'admetre que una ànima no és més ànima o menys ànima que una altra, 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. Oi que és així?

-Totalment.

-I dir que l'harmonia no és més o millor vol dir que no està millor o pitjor harmonitzada? És així?

-Ho és.

-Per tant, si una ànima en tant que tal no és més o menys ànima que una altra, ¿tampoc no estarà més o menys harmonitzada?

- És així.

-I si és això el que passa, tampoc una ànima participarà més de la disharmonia que de l'harmonia?

-És clar que no.

-I si li passa això, ¿podrà una ànima participar més que una altra en el vici o en la virtut, considerant que el vici és disharmonia i la virtut, harmonia?

-No més.

-Més aviat, Símmies, si pensem rectament, no hi haurà cap ànima que participi del vici, suposant que ella sigui una harmonia. perquè és clar que si l'essència d'una harmonia és totalment això, harmonia, mai no podrà participar de la disharmonia.

-Certament no.

-Ni tampoc l'ànima, si és totalment ànima, del vici.

-Després del que hem dit, així ha de ser.

-D'aquest argument, doncs, haurem de concloure que totes les ànimes de tots els vivents han de ser igualment bones, ates que serien per natura igualment això: ànimes.

-Així m'ho sembla, Sòcrates -digué ell.

-I et sembla també -respongué Sòcrates- que això està ben dit i que el raonament haurà d'admetre això, suposant correcta la hipòtesi que l'ànima és una harmonia?

-De cap de les maneres -digué.

-Què, doncs? -digué ell-. De totes les coses que hi ha en l'home, ¿creus que n'hi ha cap que sigui capaç de governar les altres, fora de l'ànima, suposant que sigui assenyada?

-No ho crec.

-¿I ho farà cedint a les passions corporals o bé contrariant-les? Vull dir, per exemple, quan té calor o té set, decantant-se cap al contrari i negant-se a beure; o quan té fam, no menjant; i mil altres casos en els quals veiem com l'ànima fa el contrari del que el cos demana. No és així?

- Totalment així.

-I no hem convingut fa poc que l'ànima, si realment és una harmonia, no hauria de fer mai un so que resulti contrari a les tensions, les relaxacions, les pulsacions o a qualsevol altra cosa a la qual la sotmetin els elements que la componen, sinó que sempre ha de seguir d'acord amb aquelles disposicions, sense pretendre mai guiar-les?

-Certament, ho hem convingut -digué ell.

-I què? No ens sembla ara que més aviat actua d'una manera totalment contrària? Ella guia tots aquells elements dels quals es diu que està composta i decideix en contra de gairebé tots durant tota la vida, dominant-los en tot. De vegades els castiga durament i els fa patir, com en el cas de la gimnàstica i de la medicina; de vegades actua més suaument, o bé amenaça, o amonesta o dialoga amb els desigs, les ires, les pors, com si es tractés d'una altra cosa i fossin diferents d'ella. Segurament això és el que pensava Homer en l'Odissea, quan Ulisses diu:

Havent-se colpejat el pit, reptà el seu cor amb aquestes paraules: Aguanta fort, cor meu, que coses més dures portes ja aguantades

¿Et penses que, quan féu aquests versos, pensava que l'ànima era una harmonia susceptible de ser emportada per les passions del cos, o bé més aviat que ella les conduïa i les dominava, ja que és quelcom massa diví per a poder ésser tingut com a harmonia?

-Per Zeus, Sòcrates, penso això.

-Per tant, bon amic, de cap manera no ens esta bé dir que l'ànima és una mena d'harmonia, ja que, pel que sembla, això ens portaria al desacord, tant amb el diví poeta Homer, com també amb nosaltres mateixos.

-És així -digué ell.

b. Sobre la generació i la corrupció i les causes d'allò real (95a-102a):

- **Recapitulació de l'objecció de Cebes**

- **Insuficiència de l'explicació mecanicista.**

- **Insatisfacció i desengany davant la postura d'Anaxàgores.**

- **Proposta d'un nou mètode com a "segona navegació": l'anàlisi del llenguatge i la dialèctica.**

-Bé, doncs -digué Sòcrates-, això de l'Harmonia tebana, pel que sembla, ens ha resultat prou propici i ha acabat prou bé. però ara, Cebes, què farem amb Cadmos? Com i amb quin raonament ens el farem propici?

-Em sembla -digué Cebes- que tu bé que ho trobaràs. Almenys l'argument d' ara mateix sobre l'harmonia em sembla a mi que l'has conduir d'una manera admirable i fora del que era d' esperar. Quan Símmies anava exposant les seves dificultats, jo pensava que seria una meravella que algú pogués aportar res contra el seu argument, i em va semblar realment ben estrany que, tot seguit, no pogués ni encaixar el primer atac del teu. Així que no em sorprendria gens que li passés el mateix al' argument de Cadmos.

-Bon amic -digué Sòcrates-, no t'enfilis, que potser ens vindrà un malefici i ens torçarà el raonament abans de néixer. però d' això la divinitat ja en tindrà cura; el que nosaltres hem de fer és atacar de prop, a la manera homèrica, i comprovar si val el que tu dius. 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, esta en realitat mantenint una confiança insensata i estúpida. Si es mostra que l'ànima és quelcom ferm i diví que existia prèviament a la nostra existència humana, això, segons tu dius, no ens porta a afirmar que l'ànima sigui immortal, sinó que de fet és una realitat molt durable, que va existir durant un temps indeterminable en algun lloc on podia conèixer i fer tota mena de coses. però no per això és immortal, sinó que més aviat el fet de venir a entrar en un cos humà seria per a ella el començament de la seva destrucció, com una mena de malaltia. En realitat, viu aquesta vida amb multitud de penes, i quan l' acaba amb allò que anomenem la mort, quedaria destruïda. Segons tu, pel que fa al que nosaltres hem de témer, és igual que vingui a prendre un cos una o moltes vegades; 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. De propòsit ho repeteixo moltes vegades a fi que no se'ns passi res per alt i tu hi puguis afegir o treure el que vulguis.

-De moment -digué Cebes-, no necessito treure-hi o afegir-hi res. Tot això és el que jo mantinc.

Sòcrates., quedant-se callat una bona estona i ponderant alguna cosa dintre seu, digué:

-No és pas una fotesa, Cebes, el que tu busques. De manera que ens caldrà ocupar-nos a fons de la causa de la generació i de la corrupció. Jo, si ho vols, t'explicaré sobre això el que m'ha passat a mi. Després, si alguna cosa de les que et diré et sembla pertinent, podràs utilitzar-la per a persuadir-nos sobre el que tu mantens.

-Naturalment -féu Cebes- sí que ho vull.

-Escolta, doncs, que t'ho explicaré. Jo, Cebes, -digué-, 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. Moltes vegades donava voltes amunt i avall en el meu esperit investigant en primer lloc coses com ara aquestes: ¿És que els éssers vivents, com deien alguns, es crien quan el calent i el fred arriben a un cert estat de putrefacció? ¿És de la sang que ens ve el nostre pensament, o bé de l'aire, o del foc? ¿O bé no és res d'això, sinó que és el cervell el qui ens procura les sensacions de la vista, de l'oïda i de l'olfacte, de les quals resultarien la memòria i l'opinió i, com a solatge de la memòria i de l'opinió, en resultaria la ciència? Examinava també com aquestes coses desapareixen, així com les coses que passen en el cel i en la terra, i acabava tenint la sensació que jo era de natural totalment inútil per a una investigació d'aquesta mena. Te'n donaré un detall prou indicatiu: en allò que jo abans sabia clarament, almenys segons el meu parer i el dels altres, així que em vaig dedicar a aquesta investigació vaig quedar tan a les fosques que desapareixia àdhuc les coses que abans pensava saber, per exemple, entre moltes altres coses, el perquè de la creixença d'un home.

En efecte, jo em creia abans que era clar per a tothom que la causa era l'aliment i la beguda: quan un menjava, s'afegien carns a la carn, i ossos als ossos, i així, de la mateixa manera, s'afegia a tota la resta el que li era connatural; i aleshores, el que era de poc volum es feia més gros i d'un home petit en sortia un de gran. Això és el que jo aleshores pensava. Oi que et sembla raonable?

-Jo diria que sí -féu Cebes.

-Doncs, examina encara això: Jo creia que tenia una opinió adequada quan un home alt posat al costat d'un de petit em semblava que el sobrepassava en un cap: i el mateix d'un cavall en relació amb un altre. I encara, en coses més clares, el deu em semblava que era més que el vuit, ja que afegia el dos a aquest, i dos colzes em semblaven més que un, perquè el sobrepassaven en una meitat.

-I ara -digué Cebes-, que te'n sembla, d'això?

-Per Zeus, féu ell, que em trobo ben lluny de saber que conec la causa d'aquestes coses, ja que ni tan sols em puc convèncer a mi mateix si, quan afegim un u a un altre u, és el primer al qual s'afegeix l'altre el qui es converteix en dos, o és aquest que s'ha afegit, o si són tots dos els que, pel fet de l'addició, es converteixen en dos. Perquè em meravella que, quan cada un estava separat, cada un era u i no eren dos, però quan s'acosten, el fet de trobar-se l'un al costat de l'altre sigui la causa que es converteixin en dos. Igualment, quan un divideix una unitat no em puc convèncer que això, la divisió, sigui la causa que sorgeixin dos, ja que en aquest cas la causa dels dos és el contrari del que dèiem abans. En efecte, abans el dos es produïa quan s'acostaven i s'afegien una cosa a una altra, i ara, quan se separen i es divideixen. 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.

Però una vegada vaig sentir algú que llegia, segons deia, un llibre d' Anaxàgores que afirmava que és la ment la que ho ordena tot i és causa de tot. Aquesta causa em va agradar i en certa manera em semblava que estava molt bé que la ment fos la causa de tot; i pensava que si això era així, almenys la ment ordenadora ho ordenaria tot i posaria cada cosa en la condició que més li escau. Aleshores, si un volgués trobar la causa de com esta feta cada cosa, o de com es destrueix o com existeix, només caldria cercar quina és la seva millor manera de ser, o de patir, o de fer el que fos. Segons aquest raonament un home no calia que investigués res més que el que per aquella cosa i per tota la resta fos el més convenient i el millor; i necessàriament aquell home vindria a conèixer el que és pitjor, ja que és una mateixa la ciència sobre aquests objectes.

Content amb aquests raonaments, vaig pensar que havia trobat en Anaxàgores un mestre de la causa dels éssers segons la intel·ligència. Ell em podria dir en primer lloc si la terra és plana o esfèrica i, quan m'ho hagués explicat, m'exposaria fil per randa la causa i la necessitat, indicant que és el millor i per que és millor que ella sigui de tal manera. I si afirmés que la terra es troba en el centre m'explicaria per que és millor que estigui en el centre. Una vegada m'hagués revelat això, estava disposat a no preguntar ja per cap altra mena de causa. I estava igualment disposat pel que fa a les preguntes sobre el sol, o la lluna, o els altres astres, o sobre les velocitats relatives entre ells, les seves fases i la resta que passa en ells, si em deia per que és millor que cada un faci o pateixi allò que pateix. Mai no podia pensar que Anaxàgores, havent afirmat que tot això havia estat ordenat per la ment, ho atribuís a cap altra causa, sinó que havia de mostrar que les coses es troben de la millor manera que es poden trobar. I atès que atribuïa una causa a cada una de les coses i a totes en comú, pensava que m'exposaria el que és millor per a cada una i el que és bo per a totes elles en comú. No hauria abandonat per cap preu aquelles esperances, sinó que vaig agafar els llibres amb un gran interès i els vaig llegir tan ràpidament com vaig poder per tal d'arribar el més prest que pogués al coneixement del que és millor i del que és pitjor.

Però, amic meu, a mesura que avançava en la lectura, aquella esperança meravellosa s'allunyava de mi, veient com aquell home no feia servir la ment per a res, ni li atribuïa que fos causa de l'ordenament de les coses, sinó que e donava com a causes l'aire, l'èter, l'aigua i moltes altres coses igualment fora de lloc. Em va fer tot l'efecte com si vingués algú i digués que Sòcrates fa tot el que fa amb la seva ment i després quan es posés a donar raó de cada una de les seves accions en particular digués, per començar, que la causa que jo ara estigui aquí assegut és que el meu cos està compost d'ossos i de tendons; que els ossos són sòlids i ten en junctures que els separen els uns dels altres, mentre que els tendons es tiben i s'afluïxen tot al voltant dels ossos, juntament amb la carn i la pell que ho envolta tot, de manera que, quan els ossos són moguts en les seves conjunctures per la relaxació o la tibantor dels tendons, en resulta que jo puc doblegar ara els meus membres; i aquesta seria la causa que jo estigui assegut aquí amb les cames doblegades. Semblantment, pel que fa a la conversa que tinc amb vosaltres, diria que té causes de la mateixa mena, atribuïnt. la a la veu, l'aire, l'oïda i mil coses d'aquestes, però no es preocuparia de dir les veritables causes, val a dir, que ja que els atenesos han tingut per bé condemnar-me, és per això que a mi també m'ha semblat millor quedar-me aquí assegut i m'ha semblat més just esperar aquí per sotmetre'm a la pena que indiquin. Perquè, pel gos²⁹, em penso que aquests tendons i ossos faria temps que es trobarien a Megara o a Beocia emportats per allò que sembla millor, si no fos que jo estic convençut que sotmetre's a la ciutat en qualsevol sentència que dicti és més just i més noble que fugir i desertar.

²⁹ Jurament habitual de Sòcrates: "pel gos, el déu dels egipcis", cosa que ha fet pensar que Sòcrates es referiria al déu Anubis que era representat com un cap de gos.

Anomenar causes aquesta mena de coses és massa absurd. Ara bé, si un digués que si aquestes coses no fossin el que són i que sense ossos, tendons i les altres coses que tinc no seria capaç de fer el que em sembla que he de fer, diria la veritat. 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 el 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. Això és el que em sembla que fan la majoria de la gent, que a les palpentes, com en la fosca, empen una designació impròpia amb la pretensió de referir-se a la causa. Així resulta que un pretén que la terra es manté estable perquè hi ha un remolí del cel que gira al voltant d'aquesta; i un altre que és com una gran pastera que s'aguanta sobre l'aire que li serveix de suport. Però la potència que fa que les coses es trobin de la millor manera possible tal com ara són, això no ho investiguen, ni pensen que tingui un poder diví, ans al contrari, pensen que algun dia descobriran un Atlant més fort, més immortal i més capaç de sostenir-ho tot [que el del mite]. però que cal que allò que ho lliga i ho sosté tot sigui allò que veritablement és bo, això ho ignoren del tot. En canvi, per la meua part estaria disposat a fer-me deixeble de qualsevol que em digués quina pot ser aquesta causa. Però, ates que em trobo privat d'ella, sense que hagi estat capaç de trobar-la per mi mateix o d'aprendre-la d'altri, ¿vols -digué ell- que t'expliqui, amic Cebes, la segona navegació³⁰ que he hagut d'emprendre en la recerca d'aquesta causa?

-De totes les maneres, ho vull, digué ell.

-Au, doncs, digué Sòcrates. Després d'això em va semblar que, havent d'abandonar la investigació de les coses, havia d'anar amb compte perquè no em passés el que els passa als qui contemplen el sol durant un eclipsi mirant-lo fit a fit. Alguns arriben a destrossar-se els ulls si no procuren contemplar la seva imatge en l'aigua o en un medi semblant. quelcom d'això és el que jo vaig pensar, i vaig tenir por de quedar-me totalment cec de l'ànima si mirava les coses de fit amb els ulls i intentava captar-les amb els sentits. Vaig creure que em calia refugiar-me en els conceptes, procurant de veure en ells la veritat de les coses. Potser, en cert sentit, això no s'assembla a la comparança que feia, ja que no acabaria de concedir que el qui mira les coses en els conceptes les miri en imatges i no en la realitat. Tanmateix, és per aquí per on vaig començar, i en cada cas parteixo del concepte que em sembla més sòlid, i allò que em sembla concordar amb ell ho considero vertader, tant si es tracta d'una causa com de qualsevol altra cosa; i el que no hi concorda, ho considero no vertader.

Vull, però, explicar-te més clarament el que et vaig dient, perquè em sembla que per ara no m'ho captes.

-No, per Zeus -digué Cebes-, no gaire.

-I amb tot -féu ell- quan et dic això no et dic res de nou, sinó que és el que no paro de dir sempre, tant en altres ocasions com en la conversa que ara teníem. Em dispo, doncs, a intentar d'explicar-te la mena de causa per la qual m'interesso, tornant altra vegada a tot allò que sempre diem i començant per aquí la meua explicació. 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.

-Doncs -respongué Cebes- considera-ho concedit i no triguís més a concloure.

-Considera -digué Sòcrates- si pel que fa a les conseqüències del que dèiem, opines igual que jo. Perquè a mi em sembla que, si existeix alguna cosa bella fora del bell en si,

³⁰ Expressió d'origen mariner. Tractada, per les seves implicacions filosòfiques, pel professor Giovanni Reale: quan no hi ha vent per a navegar a la vela queda com a segona opció navegar a rem

no podrà ser bella per cap altra causa si no és pel fet de participar en aquell bell en si. I el mateix dic sobre tots els altres casos. Estàs d' acord sobre aquesta mena de causa? .

-Hi estic d' acord.

-Si és així -digué ell-, no entenc ni puc comprendre aquelles altres causes dels savis, sinó que, si algú em diu que qualsevulla cosa és bella perquè té un color atractiu, o per la seva figura, o per qualsevulla raó d' aquestes, les deixo córrer totes, ja que tot plegat només em causa confusió, 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. Perquè sobre aquest últim particular no estic en disposició de fer-m'hi fort; en canvi, sí en el fet que és per la bellesa que totes les coses belles són belles. Aquesta em sembla que és la resposta més segura que em puc donar a mi mateix i als altres. Crec que mentre m'hi atingui mai no fallaré, sinó que puc respondre amb seguretat a mi mateix i a qualsevol altre que és per la bellesa que les coses belles són belles. I tu no ha creus també així?

-Ho crec.

-I també que és per la grandesa que les coses grans són grans, i les més grans, més; i que per la petitesa les coses més petites són més petites?

-Sí.

-Ni acceptaries que es digués que un home és més gran que un altre pel seu cap, o que el més petit és més petit pel mateix cap, sinó que estaries disposat a defensar que sempre que dius que una cosa és més gran que una altra no ha és per altra causa que per la grandària, i que és per això que és més gran; i que el que és més petit només és més petit per la petitesa, i això, la petitesa, és l'únic que el fa més petit. En efecte, segons jo penso, podries témer que se't presentés algú amb un argument contrari si diguessis que algú és més gran arnés petit pel seu cap, ja que, en primer lloc, el més gran seria més gran, i el més petit seria més petit per la mateixa causa; i, en segon lloc, el més gran seria més gran a causa del cap que és petit, cosa que seria ben prodigiosa, val a dir, que algú sigui més gran a causa d'una cosa petita. Oi que tindries por d' això?

-J o sí, digué Cebes tot rient.

-Per tant -féu ell-, no et faria por dir que deu és més que vuit a causa del dos, i que aquesta és la raó per la qual el deu és més gran, en lloc de dir que és per la quantitat i en raó de la quantitat? I diries que dues colzades són més grans que una colzada per causa d'una meitat, i no per la grandària? Segurament hauries de témer el mateix.

-Absolutament, contestà ell.

-Què, doncs? No tindries recança de dir que, quan afegim un u a un altre u, la causa que en resulti un dos és l'addició; o bé que, quan es divideix una cosa, la causa [que en resultin dues] és la divisió? 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; i en els casos adduïts, no hi trobes cap altra causa que s'esdevingui el dos fora de la participació en la dualitat, i que cal que participi d' aquesta allò que ha de ser dos; i també que participi de la unitat allò que ha de ser u. Pel que fa a aquelles divisions, addicions i tota aquesta mena de subtileteses, les enviaries a passeig deixant que les contestin els qui siguin més savis que tu. Però tu, tement, com se sol dir, la teva pròpia ombra i la teva imperícia, t' agafaries a allò que és segur de la nostra hipòtesi i donaries la susdita resposta. Però si algú mantingués aquesta mateixa hipòtesi, el deixaries anar i no li respondries fins que haguessis considerat si les conseqüències que es deriven d' ella 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; però no et faries un garbuix, com fan els discutidors, parlant a la vegada del

principi i de les conseqüències que se'n deriven, si és que vols realment trobar quelcom de la realitat. Aquells, en canvi, tal vegada no donen ni una raó d'això, ni se'n preocupen, ja que tenen la capacitat de quedar-se ben contents d'ells mateixos havent-ho deixat tot confós amb el seu saber. Tu, en canvi, si realment ets dels filòsofs, penso que faries com jo t'he dit.

-El que dius és ben veritat -respongueren alhora Símmies i Cebes.

c. Nova argumentació, basada en l'exclusió mútua dels contraris en si, i en que la idea de l'ànima exclou la idea de mort (102a-107b)

EQUÈCRATES -Per Zeus, Fedó, tenien prou raó, ja que, al meu parer, Sòcrates va explicar aquestes coses amb una admirable claredat fins i tot per a la intel·ligència més curta.

FEDÓ -Això, exactament, és el que van opinar tots els presents.

EQUÈCRATES - Talment com nosaltres, que no hi érem i que ara ho sentim dir. I després d'això, que van dir?

FEDÓ -Em sembla que després que li van concedir tot allò i van acordar que cada una de les idees era quelcom real i que les altres coses en participen i reben d'elles el nom que tenen, Sòcrates va preguntar:

-Si, doncs, tu mantens això, quan dius que Símmies és més alt que Sòcrates, però que Fedó és més petit, no mantens que en Símmies hi ha ambdues coses, la grandària i la petitesa?

-Jo, sí.

-Per altra banda, féu ell, estàs d'acord que, quan dius que Símmies és més alt que Sòcrates, això no és realment veritat tal com ho expressen les paraules? perquè Símmies no és més alt naturalment pel fet de ser Símmies, sinó perquè s'escau que té una certa grandària; ni tampoc no és més alt que Sòcrates perquè Sòcrates és Sòcrates, sinó perquè Sòcrates té una petitesa en comparació amb la grandària de l'altre.

-És veritat.

-Ni Fedó és més alt que ell perquè Fedó sigui Fedó, sinó perquè Fedó té grandària en comparança amb la petitesa de Símmies.

-És així.

-D'aquesta manera, doncs, diem que Símmies és a la vegada petit i gran, perquè es troba entremig de l'un i l'altre: a la grandària de l'un hi presenta la seva petitesa i aquell el sobrepassa; i a l'altre li presenta la seva grandària i és ell el qui el sobrepassa.

Aleshores, tot somrient, afegí:

-Em temo que parlo com un llibre; però la realitat és, més o menys, tal com dic.

Cebes hi estigué d'acord.

-Dic això perquè voldria que compartissis la meua opinió. A mi em sembla que no sols la grandària en si no vol ser a la vegada gran i petita, sinó que la grandària que hi ha en nosaltres no admet mai la petitesa, ni vol que sigui sobrepassada, sinó que s'esdevé una de dues coses: o bé fuig i cedeix el seu lloc quan se li presenta el seu contrari, que és la petitesa, o bé queda destruïda per la presència d'aquesta. No vol quedar-se i acollir la petitesa esdevenint diferent del que és, a la manera com jo, que acullo i aguanto la petitesa i essent encara el que sóc, em quedo essent aquest mateix home petit. I també, allò que és gran, no tolera ser petit; i, de la mateixa manera, la petitesa que hi ha en nosaltres no vol mai fer-se o ésser gran; ni tampoc cap dels contraris, essent el que era, no vol esdevenir o ser el seu contrari, sinó que, quan passa això, o bé es retira o queda destruït. -Això és, exactament- digué Cebes-, el que a mi em sembla.

Un dels presents -no recordo bé qui era- sentint això va dir:

-Pels déus, en els nostres raonaments anteriors, ¿no s'havia convingut el contrari del que ara diem, val a dir, que el més gran s'origina del més petit, i el més petit del més gran, i, senzillament, que els contraris es generen dels contraris? En canvi, ara em sembla que s'està dient que això no es pot mai produir.

I Sòcrates, en sentir això, gira el cap i digué:

-Has estat valent en recordar-nos això! però no t'adones de la diferència que hi ha entre el que ara dèiem i el d'abans. Perquè abans dèiem que una cosa contrària neix de la seva contrària; però ara diem que el contrari no tot esdevenir mai en ell mateix el contrari del que és, tant en nosaltres com en la natura. Abans, amic meu, parlàvem de les coses que tenen contraris i les anomenem segons els noms d'aquests; 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.

I, tot dirigint la mirada vers Cebes, afegí:

-És que potser, Cebes, també a tu et desconcerten les coses que aquest acaba de dir?

-De cap manera -digué Cebes-. però això no vol dir que no hi hagi moltes coses que em desconcerten.

-¿Almenys estem d'acord -digué ell- en això, que mai un contrari no serà contrari d'ell mateix?

-Totalment -digué ell.

-Fes-me, doncs, el favor de considerar també -afegí- si estàs d'acord en això: oi que hi ha una cosa que anomenes escalfor, i una altra fredor?

-Sí.

-I són el mateix que la neu i el foc?

-No, per Zeus- Llavors, l'escalfor és quelcom distint del foc, i la fredor, quelcom distint de la neu?

-Sí.

-Bé, doncs: segons penso, et semblarà que, com dèiem abans, la neu no podrà mai rebre l'escalfor i seguir essent el que era, val a dir, neu i escalfor; sinó que quan se li acosti l'escalfor, o li cedirà el lloc o quedarà destruïda.

-Absolutament.

-I el foc, pel seu cantó, quan se li acosti la fredor, o li cedirà el lloc o quedarà destruït, ja que mai no gosaria acollir la fredor i seguir sent el que era, foc i fred.

-És veritat el que dius -digué ell.

-S'esdevé, digué ell, en algunes coses semblants, que no sols la mateixa idea demana el mateix nom per sempre, sinó també alguna altra cosa que no és allò mateix, però que té la seva forma mentre existeix. El que vull dir potser quedarà més clar amb aquest exemple: el senar haurà de tenir sempre el mateix nom amb que ara l'anomenem, no és així?

-Certament.

-I ara faig aquesta pregunta: ¿el senar es l'única realitat [que té aquest nom], o bé hi ha alguna altra realitat que no és exactament el senar i que, tanmateix, li hem de donar sempre aquest nom, a més del seu propi, perquè és de tal naturalesa que mai no es pot separar del senar? Vull dir, per exemple, que això és el que passa amb el nombre tres i amb molts d'altres. Fixa't en el tres: no et sembla que sempre s'ha de designar amb el seu nom propi, i a més amb el de senar, per bé que aquest no és exactament el mateix que el tres? Tanmateix són naturalment senars el tres, el cinc i la meitat de la sèrie numèrica: cada un d'aquests no és exactament el que és el senar, però és senar. I en canvi, el dos, i el quatre i tota l'altra sèrie numèrica no són exactament el que és el parell, però són parells. Hi estàs d'acord, o no?

-Com podria no estar-hi -respongué.

-Para esment, doncs, en el que et vull mostrar. Es tracta d'això: sembla que no són només aquells contraris dels quals parlàvem els que no són compatibles entre ells, sinó que tampoc no ho són aquelles coses que, sense ser contraries entre elles, tenen sempre en elles aquests contraris. Aquestes sembla que no admeten aquella idea que és contrària a la que hi ha en elles, sinó que, així que es presenta, o deixen d'existir o es retiren. ¿O és que no direm que el nombre tres desapareixerà o li passarà el que sigui abans de permetre que, essent tres, es converteixi en parell?

-Absolutament -respongué Cebes.

-I amb tot -féu ell-, el dos no és precisament el contrari del tres.

-És clar que no.

-No són, doncs, només les idees contraries les que no admeten la seva aproximació mútua, sinó que hi ha també altres coses que no admeten l'aproximació de contraris.

-És ben veritat això que dius -digué ell.

-Au doncs -digué Sòcrates-, vols que intentem definir, si podem, quina mena de coses són aquestes?

-Ben certament.

-No deu ser, Cebes, potser -respongué ell-, allò que, quan ocupa qualsevol cosa, no només la força a admetre la pròpia idea, sinó, a més, la d'alguna cosa que pot ser contrària [a aquella cosa]

-Què vols dir?

-El que fa poc dèiem. Saps, sens dubte, que quan la idea de tres s'apodera d'una cosa, aquesta necessàriament no solament esdevé tres, sinó també senar.

-Exactament.

-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.

-És clar que no.

-La constituïa la idea de senar?

-Sí.

-I la idea contrària és la de parell?

-Sí.

-Per tant, la idea de parell mai no entrarà en el tres?

-No, certament.

-Per tant, el tres no participa en la paritat?

-No hi participa.

-I el tres és, doncs, imparell?

-Sí.

-Vet aquí, doncs, el que deia que havíem de definir: quines són les coses que, sense ser contràries a una altra, no admeten una qualitat contrària. Per exemple, dèiem ara, el tres no és contrari al parell, i tanmateix no l'admet perquè li aportaria allò que sempre li és contrari; i [el mateix passa amb] el dos i el senar, el foc i la fredor, i en molts altres casos. Mira, doncs, si ho pots definir així: 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. Torna-ho a recordar, ja que no és mala cosa sentir-ho moltes vegades. El cinc no admet [la idea de] parell, ni el deu la de senar, tot i que és el seu doble. I el doble té el seu propi contrari, però no admet la idea de senar. I tampoc l'u i mig, i les altres fraccions, com ara la meitat, o el terç, i totes les de la mateixa mena, no admeten l'enter, si és que em segueixes i estàs d'acord amb mi.

-I tant que hi estic d'acord i que et segueixo -digué ell.

-Au, doncs, respon-me des del principi. Però no responguis només el que pregunto, sinó imita el que jo faig. Ho dic perquè a més de la resposta que hem donat abans, que teníem per segura, ara hi veig una altra cosa segura a partir del que acabem de dir. En efecte, si em preguntessis que s'ha de produir en un cos perquè esdevingui calent, no et donaria aquella resposta segura d'ignorant que diu que ha de ser l'escalfor, sinó que, a partir del que ara hem dit, te'n donaria una de més subtil, a saber, que ha de ser el foc. I si em preguntessis que és el que s'ha de produir en un cos perquè esdevingui malalt, no et diré que ha de ser la malaltia, sinó la febre. I si em diguessis que s'ha de produir en un nombre perquè esdevingui senar, no et diré que la imparitat, sinó la unitat. I així en altres coses. A veure, doncs, si ja has entès bé el que vull dir.

-Perfectament bé -digué ell.

-Respon-me, doncs, què és el que s'ha de donar en un cos perquè sigui vivent?

-L'ànima -digué.

-I això sempre és així?

-No pot ser d'altra manera -respongué.

-Així, doncs, quan l'ànima s'empara de quelcom, sempre ve aportant-hi vida?

-Ve així -respongué.

-I la vida, té un contrari, o no en té?

-En té.

-Quin és?

-La mort.

-Per tant, l'ànima mai no admetrà allò que és contrari al que ella sempre aporta, segons que s'ha convingut a partir del que abans dèiem?

-Certament és així -digué Cebes.

-Au, doncs: allò que no admet la idea d'imparitat, com ho anomenàvem fa poc?

-Imparell.

-I allò que no admet la justícia o la cultura?

-Inculte i injust -respongué.

-Bé. I allò que no admet la mort com ho anomenem?

-Immortal -respongué.

-Ara bé, l'ànima no admet la mort?

-No.

-Per tant, l'ànima és immortal?

-És immortal.

-Bé -féu Sòcrates-, podem dir que això ja queda demostrat? O què en penses?

-Que queda ben demostrat a satisfacció, Sòcrates.

-Què, doncs, Cebes? Si l'imparell hagués de ser necessàriament indestructible, no hauria de ser el tres també indestructible?

-No ho podem negar.

-Per tant, si el no-calent fos necessàriament indestructible, quan un aproximés escalfor a la neu, no es retiraria aquesta intacta i sense fondre's? perquè no es destruiria, ni tampoc aguantaria allí acollint l'escalfor.

-És cert com ho dius.

-I de manera semblant, penso jo, si el no-fred fos indestructible, quan una cosa freda es llancés contra el foc, aquest mai no s'apagaria ni es destruiria, sinó que es retiraria intacte.

-Necessàriament -digué ell.

-I no haurem de dir el mateix -continua- 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. En efecte, segons dèiem, no admetrà la mort ni quedarà morta, de la mateixa manera

que dèiem que el tres no serà parell, ni tampoc el senar, ni el foc serà fred, ni tampoc l'escalfor que hi ha en el foc. Però, podria dir algú per que és impossible que el senar, que, com hem convingut, no esdevé parell quan el parell encalça, quedi destruït sigui substituït pel parell en el seu lloc? Al qui ens objectés això no li podríem argumentar que el senar no es destrueix, ja que no és indestructible. Perquè si haguéssim admès que ho és, seria fàcil argumentar que, quan l'encalça el parell, el senar i el tres es retiren i desapareixen. I el mateix argumentaríem sobre el foc, l'escalfor i les coses semblants. Oi que és així?

-Absolutament.

-Per tant, ara que tractem de l'immortal, si convenim que aquest també és indestructible, l'ànima seria, a més d'immortal, indestructible. però si no ho convenim així, es requerirà una altra argumentació.

-Però això no és necessari -digué Cebes- per la següent raó: si l'immortal, que és etern, admet la destrucció, difícilment es trobarà cap altra cosa que no l'admeti.

-Jo pensaria -féu Sòcrates- 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.

-Tots -féu ell-, per Zeus, entre els homes i, segons penso, encara més entre els déus.

-Per tant, si l'immortal és també incorruptible, l'ànima, que és immortal, podrà ser altra cosa que indestructible?

-Ha de ser necessàriament així.

-Així, doncs, quan la mort sobrevé a l'home, sembla que ha de morir la part mortal que hi ha en ell; però la immortal, deixant el seu lloc a la mort, es retira i se'n va intacta.

-Això sembla.

-Absolutament, doncs, Cebes -digué ell- l'ànima és immortal i indestructible, i realment les nostres ànimes es trobaran en l'Hades

-Per la meua part, Sòcrates -digué Cebes-, no hi tinc res a afegir, ni em malfio d'aquests raonaments. Però si Símmies o algú altre té res a dir, farà bé de no callar-s'ho. Realment no puc pensar que el qui vulgui parlar o escoltar quelcom sobre aquestes qüestions pugui trobar cap altra ocasió llevat d'aquesta.

-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 -digué ell.

6. El mite escatològic (107c-115a).

Els tres elements del mite que es proposa com un complement a la discussió anterior.

- El viatge al Més Enllà.
 - La descripció de la fabulosa geografia de l'altre món.
 - El destí de les ànimes després del judici
-

-Però, amics, el que és just que considerem és això: 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; i ara sí que sembla ben greu el perill que corre el qui no té aquesta cura. Perquè si la mort fos l'alliberament de tot, seria una sort per als malvats trobar-se que ella els allibera a la vegada del cos i de la maldat pròpia que acompanya la seva ànima. Però ara, ja que l'ànima ens sembla immortal, aquesta no tindrà altra escapatòria ni salvació dels mals llevat d'esdevenir tan bona i tan assenyada com li sigui possible. 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, coses que, segons diuen, poden beneficiar o perjudicar en gran manera el que ha mort quan empren el seu viatge al més enllà.

El que es diu és això: quan un mor, el *daimon* que a cada u li havia tocat en vida prova de portar-lo a un cert lloc on es reuneixen per ser jutjats els qui han d'anar a l'Hades, guiats per aquell a qui li ha estat encomanat de fer passar els d'aquest món a l'altre. Una vegada que han rebut allí el que els tocava rebre i quan han romàs allí el temps que calia, un altre guia els acompanya aquí, després de molts i llargs períodes de temps. però no es tracta pas d'un viatge com el que diu Èsquil en el seu *Tèlef*, quan afirma que "senzill és el camí que mena a l'Hades"; a mi més aviat em sembla que ni és un camí simple, ni és únic. Si ho fos, no caldrien guies; i si hi hagués un sol camí, ningú no s'esgarriaria d'arribar a la meta. Però en realitat sembla que hi ha molts trencalls i encreuaments; ho dic pel que puc conjecturar a partir dels sacrificis i ritus que es fan aquí.

L'ànima ben comportada i assenyada segueix [el guia] i no ignora la seva condició present. En canvi la que s'aferra apassionadament al cos perquè, com hem dit abans, durant molt de temps ha viscut agafada a ell i a la regió de les coses visibles, presenta molta resistència i li dol molt, avançant per força i amb dificultat sota la conducció del *daimon* que té assignat. 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. perquè en aquella terra hi ha molts llocs meravellosos, atès que en qualitat i extensió no és pas com es pensen els qui acostumen a parlar d'ella. Així ho crec jo, havent-me assabentat d'algú.

-Com és això que dius, Sòcrates? -féu Símmies-; perquè jo també he sentit dir moltes coses sobre aquella terra, però no les que tu creus. M'agradaria sentir-t'ho explicar.

-Realment, Símmies, no crec que calgui l'art de Glauc per fer-te una explicació del que hi ha. però demostrar que aquesta explicació sigui veritat, em sembla cosa més difícil que l'art de Glauc³¹. Segurament jo no seria capaç de fer-ho i, encara que sabés fer-ho, em sembla, Símmies, que la meua vida no seria prou llarga per a la longitud d'una

³¹ Frase proverbial per a indicar quelcom difícil de fer, al·ludint al personatge mític que hauria estat el primer capaç de soldar el ferro.

demostració com aquesta. però no tinc cap dificultat a explicar el que jo crec sobre la idea d'aquella terra i sobre els llocs que s'hi troben.

-Doncs, amb això en tenim prou -replica Símmies.

-En primer lloc -digué- estic convençut que, si la terra és esfèrica i es troba en el centre del cel, no li cal ni l'aire ni cap altra mena d'impediment per tal que no caigui, sinó que per a sostenir-se li basta l'homogeneïtat del cel amb ell mateix en totes les seves parts i el pes ben equilibrat de la mateixa terra. perquè un cos de pes equilibrat situat en el centre d'un medi homogeni, no s'inclinarà ni poc ni molt envers cap direcció, sinó que romandrà sense inclinar-se en la mateixa posició. Vet aquí, doncs, la meua primera convicció.

-I ben correcta -féu Símmies.

-A més -digué Sòcrates-, penso que la terra és molt gran, i que nosaltres, que n'ocupem una petita porció des del Fasis³² fins als pilars d'Heracles, vivim al voltant del mar com formigues o granotes al voltant d'un bassal. però hi ha molts altres homes que habiten en molts altres llocs semblants. En efecte, pertot arreu de la terra hi ha moltes cavitats de diverses formes i diversa grandària, en les quals conflueixen l'aigua, el boirim i l'aire. La mateixa terra pura es troba en un cel pur on hi ha els astres; la majoria dels qui acostumen a parlar d'aquestes coses l'anomenen èter, i allò que conflueix constantment vers les cavitats de la terra és precisament el solatge de l'èter. Nosaltres no ens adonem que vivim en aquestes cavitats de la terra, sinó que pensem que vivim a dalt en la superfície, com si un home visqués enmig de la profunditat de l'oceà i es pensés trobar-se sobre la superfície del mar: veient a través de l'aigua el sol i els altres astres, creuria que l'oceà és el cel. Un home així, per la seva torpor i feblesa, mai no seria capaç d'arribar a flor d'aigua ni hauria vist, emergint i girant-se des del mar envers el nostre lloc, com aquest és més pur i més bell que el seu; ni tampoc no ho hauria sentit dir d'algú que ho hagués vist.

Doncs, exactament això és el que ens passa a nosaltres: habitem en alguna cavitat de la terra i ens pensem que vivim en la seva superfície; i l'aire l'anomenem cel, com si fos el cel en el qual es mouen els astres. Es tracta del mateix cas: per la nostra feblesa i torpor no som capaços de travessar l'aire fins al seu límit extrem, tanmateix, si algú fos capaç de pujar fins allà dalt, o si rebés unes ales per volar-hi, aixecant el cap per veure-hi com fan els peixos del mar quan aixequen el cap per veure les Coses d'aquí, podria contemplar d'alguna manera les coses d'allà. I si la nostra natura fos capaç de suportar aquesta contemplació, podria adonar-se que aquell és el cel veritable, i la veritable llum i la veritable terra. perquè aquesta terra, les roques i tota la regió d'aquí, tot està corromput i consumit com les coses del mar rosegades per la salabror. En el mar no s'hi fa res que valgui res i que, per a dir-ho així, sigui ben acabat: hi ha esvorancs i sorrals i, quan hi ha terra, llots i fangars inacabables; res que es pugui considerar de valor en comparació amb les coses belles que hi ha aquí entre nosaltres. Però, les coses d'allà, pel que sembla, són molt millors que les nostres. I com que contar un mite és cosa bella, valdrà la pena que escoltis, Símmies, quines són les Coses que es troben sobre la terra just dessota del cel.

-Naturalment, Sòcrates -respongué Símmies-, ens encantarà escoltar aquest mite.

-El que diuen, doncs, amic meu, és, en primer lloc, que aquesta terra, si un la mira des de dalt, es veu com una pilota de dotze peces, virolada amb llenques de colors, dels quals les pintures que empren els pintors d'aquí baix són com imitacions. Allí dalt tota la terra és d'uns colors molt més brillants i més purs que els d'aquí. Hi ha trossos que són de porpra de meravellosa bellesa; d'altres són com d'or; d'altres, blancs, amb una

³² El riu Fasis, en l'extrem oriental del Mar Negre, i l'actual estret de Gibraltar es consideraven els límits de la terra habitada, l'oikoumene.

blancor més intensa que la del guix o de la neu; la resta esta ornada de manera semblant amb els altres colors, però molt més nombrosos i més bells que els que tenim vistos aquí. En efecte, aquestes cavitats de la terra estan plenes d' aigua i d' aire, cosa que els dóna una peculiar coloració i les fa brillar amb una varietat de diverses tonalitats, produint l'efecte d'una única i contínua policromia.

En una terra com la que diem, el que s'hi fa (arbres, flors i fruits) serà proporcionat. Per la mateixa raó també les muntanyes i les roques tenen una semblant proporció i finor, amb una lluminositat i coloració d' allò més bell. Partícules d' aquelles roques són les petites pedres que aquí tan valorem: la sardònica, el jaspi, les maragdes i les altres pedres precioses. Allí dalt no hi ha res que no sigui d'aquest gènere, i encara més bell. La raó d'això és que allà les pedres són pures i no estan corroïdes i corrompudes com les d'aquí, a causa de l'estat corrupte i de la salabor dels materials que aquí conflueixen, que fan que les pedres, la terra i tots els animals i les plantes siguin lletjos i malaltissos.

En canvi, la terra d' allà està engalanada amb totes aquelles coses i, a més, amb or, plata i altres elements semblants que la natura produeix a la vista; i com que tot això es troba copiosament en quantitat i en grandària en qualsevol part d'aquella terra, contemplar-ho esdevé un espectacle que és una joia d'admirar. Allà hi ha multitud de vivents, i entre ells també hi ha homes: els uns habiten l'interior i els altres, al voltant de l'aire, com nosaltres al voltant de la mar; alguns viuen en illes rodejades d'aire i properes al continent. En una paraula: el que són aquí l'aigua i el mar per a les nostres necessitats, això mateix és allà l'aire, i el que és l'aire per a nosaltres, ho és l'èter per als d'allà.

Les seves estacions són tan temperades que mai no estan malalts, i viuen molt més temps que nosaltres. Pel que fa a la vista, l'oïda, la intel·ligència i totes les altres facultats, ens sobrepassen a nosaltres en la mateixa mesura que l'èter de l'aire sobrepassa en puresa l'aire de l'aigua. Naturalment, tenen boscos sagrats i temples en els quals realment habiten els déus; i per mitjà d'oracles, de profecies, de visions i de coses semblants assoleixen una comunió recíproca amb ells. El sol, la lluna i els altres els veuen com realment són, fruïnt així de la benaurança que això comporta.

Aquesta és, doncs, la natura de la terra en el seu conjunt i la de les coses que sobre ella hi ha. Conté, tot al voltant, moltes regions que corresponen a les cavitats que s'hi poden trobar. N'hi ha de profundes, que tenen una obertura més estreta que la de la nostra regió. N'hi ha també de menor profunditat que les nostres, i més planes. Totes es comuniquen entre elles per sota terra per moltes vies, unes de més estretes i altres de més amples, amb sortides per les quals passa molta aigua de les unes a les altres, comunicant-se com si fossin cubetes. Hi ha rius de corrent constant i d'incalculable llargària que corren sota terra amb aigua calenta i freda; com també hi ha gran quantitat de foc i grans rius de foc, molts dels quals, com passa a Sicília, arrossegueu fang davant la lava, i després la mateixa lava. Cada regió s'omple d'aquests rius, segons la direcció que el corrent va prenent en cada cas. Tot es mou cap amunt o cap avall com si en el centre de la terra hi hagués un moviment oscil·latori. Es tracta d'una oscil·lació que es produeix naturalment de la següent manera: un dels esvorancs de la terra, que s'escau que és el més gran i que la travessa d'un extrem a l'altre, és aquell del qual parla Homer quan diu: «Molt lluny, allí dessorra terra, on hi ha l'abisme més pregon». En un altre lloc el mateix poeta i molts d'altres l'anomenen Tàrtar. En aquest abisme vénen a confluïr tots els rius i també tots surten d'allí. Cada un d'ells pren la natura de la terra per la qual passa. La causa que tots els corrents surtin d'allí i tornin cap allí és que les aigües no troben allí ni fons ni base, per la qual cosa fluctuen i borbollen cap amunt i

cap avall. També l'aire i el vent que hi ha en aquell lloc fan el mateix, perquè segueixen les aigües, tant quan són empeses cap enllà de la terra com quan ho són cap ençà. És com el que fem en respirar, que contínuament expirem i aspirem el corrent de l'aire: també allí l'aire, en ser emportat cap amunt per les aigües, va endins i enfora, formant terribles i incalculables ventades. Quan l'aigua es retira cap al lloc considerat inferior s'escola a través de la terra cap als corrents que hi ha allí i els omple, com passa amb els canals de rec. Quan, al contrari, les aigües deixen aquell lloc i es llancen cap ençà, tornen a omplir els corrents de la part d'aquí, i quan aquests estan plens, corren pels canals i per la terra, i cada un va pels llocs on troben camí fet fins a formar els mars, els llacs, els rius i les fonts. Des d'allí, s'enfonsen de nou en la terra: alguns corrents recorren moltes regions i molt llunyanes; d'altres, menys i més properes; però tornen a desembocar en el Tàrtar, uns més avall del seu lloc d'origen, d'altres menys; però tots s'escolen cap a un lloc per dessota d'aquell d'on havien sortit. N'hi ha que s'aboquen per la banda contrària de la qual havien sortit; d'altres, per la mateixa banda. I fins n'hi ha que fan un cercle complet, envoltant una o més vegades la terra a manera de serps, enfonsant-se avall tot el que poden i tornant a brollar. I és possible que baixin en l'un i l'altre sentit fins al centre, però no més enllà, ja que a l'un i l'altre corrent se'ls fa costa amunt pujar per la banda contrària.

Hi ha molts altres corrents grans i de diverses classes. Entre tots ells se'n distingeixen quatre: el més gran, que corre en cercle més allunyat del centre, és el que s'anomena Oceà. En la banda oposada corre en sentit contrari l'Aqueront³³, que travessa altres regions desertes i finalment arriba per sota terra al llac Aquerúsia, que és on fan cap les animes 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. El tercer riu desemboca entremig d'aquests dos, i prop de la seva desembocadura es precipita en una extensa regió on crema un gran foc que forma un llac més gran que el nostre mar, tot bullint d'aigua i de fang. Des d'allí, tèrbol i fangós, recorre un cercle que dona la volta a la terra i arriba per un altre cantó als extrems del llac Aquerúsia, però no es barreja amb les seves aigües, sinó que, recorrent diversos espirals sota terra, es precipita per dessota del Tàrtar. Aquest riu és el que anomenen Piriflegetont³⁴, del qual surten fragments de lava que brollen de la terra per on poden. Enfront d'aquest desemboca el quart riu, que d'antuvi ho fa en un lloc horrorós i feréstec que, segons diuen, té un color tot grisós i s'anomena l'Estígia, mentre que el llac que es forma en la desembocadura del riu és l'Estix. Havent desembocat allí, pren d'aquella aigua propietats malastrugues i es submergeix sota terra donant voltes en espiral en sentit contrari al de Piriflegetont, sortint davant d'ell per la banda oposada del llac Aquerúsia. Les seves aigües tampoc no es barregen amb les altres, sinó que recorren un cercle i desemboquen en el Tàrtar, al costat oposat del Piriflegetont. El nom d'aquest riu és, segons diuen els poetes, el Cocit.³⁵

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. Alguns, si apareix que han viscut una vida mitjana són conduïts a l'Aqueront pujant en unes barques que els estan destinades i en les quals arriben al llac. Allí hi fan estada, i es purifiquen pagant la pena de les seves malifetes, fins a quedar lliures del que haguessin faltat, i també obté cada u el premi que hagin merescut les seves bones accions. N'hi ha d'altres que apareixeran com sense remei, a causa de la magnitud de les seves faltes: són els qui han fet molts i grans sacrilegis, homicidis criminals,

³³ Riu d'"aflicció"

³⁴ Riu de "foc ardent"

³⁵ Riu de "planys"

transgressions diverses i coses d'aquesta mena. El destí que correspon a aquests els empeny avall cap al Tàrtar d'on mai no sortiran. Els qui en el judici són trobats que han faltat amb faltes certament greus, però no incurables (com els qui han fet sota l'impuls de la colera alguna violència al pare o a la mare, però se n'han penedit en la resta de la seva vida, o els qui han comes homicidi en altres circumstàncies semblants), aquests necessàriament hauran de caure en el Tàrtar, però una vegada allà, al cap d'un any, una onada els expulsa. Els homicides van cap al Cocit; els qui han maltractat el pare o la mare, van cap al Piriflegetont. I quan, portats [pel corrent] arriben al llac Aquerúsia, allí es posen a cridar i clamar vers els que van matar o els que van maltractar.

Amb aquests clams i precs els demanen que els deixin sortir cap al llac i els acullin. Si aquells ho accepten, surten i s'acaben els seus mals. En cas contrari, són emportats de nou cap al Tàrtar, i d'allí de nou cap als rius, repetint sense fi el mateix procés, fins que puguin convèncer aquells als qui van ultratjar. Aquesta és la pena que els fou imposada pels seus jutges.

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 mitja de la filosofia, viuen deslliurats del cos per tot el temps a venir, assolint uns habitacles encara més bells que els d'aquells, que no es podrien descriure fàcilment, ni ens bastaria el temps que ara tenim.

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. És per això precisament que m'he allargat una bona estona en aquest mite. Així, doncs, per tot això cal que l'home que té aquestes creences tingui confiança pel que fa a la seva ànima, especialment tots aquells que durant la seva vida van deixar de banda els plaers i els ornaments corporals, considerant-los cosa aliena, amb la consciència, a més, que tenien efectes contraproductius. perquè el qui ha posat tot el seu afany en els plaers que deriven de la instrucció i ha tingut cura de la seva ànima, no amb ornaments aliens, sinó amb els que li són propis, com ara la saviesa, la justícia, el coratge, la llibertat i la veritat, aquest espera la sortida a l'Hades sabent que l'haurà de fer quan el destí el cridi. Certament vosaltres, Símmies i Cebes i els altres, us anireu més endavant, cadascú en el seu moment però a mi el destí em crida ja ara mateix, que diria un heroi de tragèdia; i potser és hora que me'n vagi a banyar-me, ja que em sembla millor que begui el verí estant ben net, per tal de no donar a les dones la feina de rentar un cadàver.

7. Els últims gestos de Sòcrates (115b-118c).

- Descripció de la seva actitud davant la mort.

- Estampa serena del comiat del filòsof i de com va morir, per efecte de la cicuta.

Després que Sòcrates digués això, prengué la paraula Critó:

-Bé, Sòcrates. Quins encàrrecs ens dones a aquests i a mi sobre els teus fills o sobre qualsevol altra cosa que poguéssim fer nosaltres per a complir el que més t'agradi?

-El que sempre us estic dient, Critó, res de nou. Tingueu cura de vosaltres mateixos i, si ho feu, fareu el que m'és més agradable, per bé que ara no ho reconeixeu així. però si no

teniu cura de vosaltres mateixos i no voleu viure com seguint les petjades del que ara i en temps anteriors dèiem, per més que ara feu moltes grans promeses, no fareu absolutament res.

-Posarem tot el nostre interès a fer-ho així –digué Critó-. però com vols que et donem sepultura?

-Com vulgueu -digué-, si és que em podeu atrapar sense que m'escapoleixi de vosaltres. Es va posar a riure amb placidesa i, fixant la mirada en nosaltres, digué:

-Amics, no acabo de convèncer Critó que jo sóc realment aquest Sòcrates que araestic conversant i arrançant tot el que anem dient. En canvi, ell creu que sóc d'aquell cadàver que veurà al cap de poc, i pregunta com farà el meu funeral. Allò que jo des de fa temps us he anat dient moltes vegades, val a dir, que després de beure el verí ja no estaré amb vosaltres sinó que desapareixeré anant-me'n a alguna forma de felicitat pròpia de benaurats, això em sembla que li ho he estat dient debades, per a consolar-vos a vosaltres i a mi mateix. Vosaltres, doncs -digué-, doneu garanties davant Critó, però que siguin les contràries de les que ell volia presentar davant dels jutges. Ell garantia que jo em quedaria, però vosaltres heu de donar garanties que, quan mori, no em quedaré, sinó que desapareixeré i me n'aniré. Així a Critó li serà més fàcil de suportar quan vegi que cremen o enterren el meu cos, i no es posarà excitat com si jo estigués patint horribles mals, ni dirà en el funeral que exposa Sòcrates [en un túmul], o que el porta al sepulcre, o que l'enterra. perquè has de saber bé, excel·lent Critó -digué-, que parlar incorrectament no és només faltat contra la llengua, sinó que fa mal a les ànimes. Au, doncs: anima-t'hi, i digues que enterres el meu cos. I l'enterres com més t'agradi, o com creguis que és més d'acord amb el costum.

Havent dit això, Sòcrates s'aixecà i se'n anà a un lloc per banyar-se. Critó el va seguir i ens manà que esperéssim. Ens vam quedar, doncs, conversant entre nosaltres i reconsiderant el que s'havia dit i, a estones, comentant també la gran desgràcia que ens havia sobrevingut. Pensàvem, senzillament, que era com si perdéssim un pare i que hauríem de viure orfes la resta de la nostra vida. Quan s'hagué banyat i li van portar els seus fills (en tenia dos de petits i un ja gran), van arribar les dones de la família. Després de conversar amb elles davant Critó, fent-los els encàrrecs que va voler, va ordenar que les dones i els nens se'n anessin, i ell va venir cap on érem nosaltres. Era prop de la posta del sol, ja que Sòcrates havia passat molt de temps allà a dintre. Quan va sortir es va asseure, i després ja no hi hagué gaire conversa. I va arribar el servent dels Onze i li va dir, dret davant d'ell:

-Sòcrates, a tu no t'hauré de retreure el que acostumo a retreure als altres, que s'irriten i maleeixen quan els indico que, per ordre dels magistrats, han de beure el verí. però tu, al contrari, pel que he pogut comprovar en diverses ocasions durant aquest temps, ets l'home més noble, més plàcid i més virtuós dels que mai hagin vingut a parar aquí. I ara particularment sé bé que no estàs irritat amb mi, sinó amb aquells que saps que en són els responsables. I ara, ja estàs prou assabentat del que t'he vingut a anunciar. Adéu, i tracta de suportar al millor possible el que és inevitable.

Li queien les llàgrimes, i es girà i se'n va anar. Sòcrates aixecà la mirada vers ell i digué:

-Adéu a tu també. Nosaltres farem el que dius.

I dirigint-se a nosaltres:

-Quin home tan fi! -digué-. Tot el temps que he estat aquí venia a veure'm i a vegades em donava conversa. Era un home excel·lent. I avui, amb quina noblesa em plora! Au doncs, Critó, procurem d'obeir-lo. que portin el verí, si ja el tenim trinxat. I, si no, que el nostre home el trinxí.

Critó digué:

-Però, Sòcrates, em sembla a mi que encara hi ha sol sobre les muntanyes i no s'ha posat I a més, jo he sentit d'altres que, quan els han presentat el verí, han trigat molt a beure-la, posant-se a menjar i a beure bé, i fins i tot tenint contactes amb aquells que desitjaven. Per tant, no tinguis pressa, que encara hi ha temps.

Sòcrates replicà:

-És natural, Critó, que la gent que diu facin aquestes coses, ja que pensen que fent-les en treuen algun profit. I també és natural que jo no les faci, ja que penso que no hi guanyo res bevent una mica més tard, sinó que em consideraria ridícul als meus ulls si m'aferrés a la vida i volgués estalviar-la quan ja no en queda res. Au, doncs -digué-. Obeeix i no facis la contrària.

Critó, sentint això, va fer un senyal al servent que hi havia dret al seu costat. El servent sortí i, passat bastant temps, tornà acompanyant l'home que havia de donar el verí. El portava trinxat en una copa. Així que Sòcrates el veié, digué:

-Bé, excel·lent amic, tu que hi entens d'aquestes coses, que s'ha de fer?

-Res més -digué- que beure i donar una volta passejant fins que les cames se't facin pesants. Després, estirar-te, i això farà el seu efecte.

Aleshores oferí a Sòcrates la copa. Ell la va agafar, Equècrates, ben tranquil sense cap tremolor i sense cap alteració del color o del rostre, sinó que llançant una mirada a aquell home, com solia fer-ho amb els seus ulls de bou, digué:

-Digues: d'aquest potatge, se'n pot fer alguna libació, o no?

-En trinxem, Sòcrates -digué-, la mesura que creiem que cal beure.

-Ho entenc- digué ell-. però almenys és permès, i fins i tot és necessari, fer una pregaria als déus perquè aquest canvi d'estança, d'aquí cap allà, sigui ben feliç. Això és el que jo prego, i que així sigui!

I dient això, contingué la respiració i, tot decidit i serè, begué fins al fons.

Fins aquell moment, la majoria de nosaltres havia aconseguit bastant bé contenir les llàgrimes; però, quan el vam veure bevent i que ja havia begut, ja no ens vam contenir, i per més que jo em feia força a mi mateix, em corrien les llàgrimes a doll. Així que em vaig tapar la cara i em vaig posar a plorar per mi mateix, ja que no era per ell que plorava, sinó per la meva dissort considerant quina mena d'home era el company del qual em veuria privat.

Critó, veient-se incapaç de contenir les llàgrimes, s'aixecà abans que jo mateix. Apol·lodor, que ja des d'abans no havia parat de plorar, finalment trencà en sanglots, amb crits i protestes que commogueren tots els presents, excepte el mateix Sòcrates.

Aquest aleshores digué:

-Em sorprèn, amics, que feu això. Fou especialment per això que jo vaig fer sortir les dones, a fi que no hi hagués res fora de to. Perquè he sentit dir que s'ha de morir amb un silenci religiós³⁶. Així que, sigueu forts i gardeu silenci.

En sentir això, nosaltres ens vam sentir avergonyits i vam parar de plorar. Ell caminava donant voltes, i quan digué que les cames se li feien pesants es va ajaure boca amunt, com l'home li ho havia recomanat. El que li havia donat el verí es posà a palpar-lo, i de tant en tant examinava els peus i les cames; després va prémer fort en un dels seus peus, preguntant-li si hi sentia res. Ell digué que no. Després féu el mateix amb les canelles, i així anava pujant i ens mostrava com s'anava tornant fred i rígid. L'home l'anava palpant, dient-nos que, quan li arribés al cor, se n'aniria.

Quan ja tenia gairebé freda la part del ventre, es va destapar la cara -que la tenia coberta- i digué el que havien de ser les seves últimes paraules:

³⁶ El terme "*euphemia*". Que significa aquí el silenci ritual dels actes religiosos, cosa que encaixa amb el manament de silenci que segueix.

-Critó, li devem un gall a Esculapi. Heu de pagar el deute, sense oblidar-vos-en.³⁷

-Així es farà -digué Critó-. Mira, però, si tens res més a dir.

Aquesta pregunta ja no la va respondre, sinó que, al cap d'una estona, es va estremir. L'home el va destapar: tenia la mirada fixa. En veure-ho, Critó li tanca la boca i els ulls.

-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.

³⁷ Quan un malalt obtenia la guarició, feia un sacrifici a Esculapi, déu de la medicina. Potser, no sense ironia, Sòcrates vol suggerir que queda guarit de la dependència del cos. O potser Plató, en recordar aquesta anècdota, vol indicar que Sòcrates, condemnat per impietat, complia els seus deures amb els déus tradicionals.