

# '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 acontentar-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 cínics 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 acostava 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'oida, 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 sofistic (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. Asserendar 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 fem: «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 ['anàmnesi'] 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 dóna 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 llibre d'Anaxàgores (en què la Intel·ligència o l'Enteniment [l'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 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 introductor 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 platonicus' 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 empen 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 habitatges 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.**

