

APRENDRE A RECORDAR: EL DILEMA DEL *FEDÓ*

Nemrod CARRASCO

Resum

El *Fedó* és un diàleg on trobem normalment la doctrina de la reminiscència, una teoria que acostuma a ésser interpretada com la resposta platònica a l'origen del coneixement. Des d'aquesta perspectiva, l'argument sobre la reminiscència consisteix a dir que l'ànima ha contemplat les idees en l'existència preterrenal i se'n recorda amb ocasió de la percepció sensible. La nostra lectura del *Fedó* vol posar entre parèntesis aquesta interpretació de la reminiscència com a motiu doctrinal i poder fixar-nos en el tot del seu argument deixant-lo flotar en la seva literalitat. Defensaré que el *Fedó* ens presenta un argument platònic de confrontació entre dos models cognoscitius antagònics i que cal considerar la reminiscència socràtica com una aposta decidida per l'aprenentatge filosòfic.

Paraules clau: reminiscència, aprenentatge, preexistència, ànima.

Learning to remember: the *Phaedo's* dilemma

Abstract

The *Phaedo* is a dialogue where we usually find the doctrine of recollection, a theory which is often interpreted as Plato's response to the origin of knowledge. From this point of view, the argument on recollection says that the soul has seen the ideas in the prenatal existence and remembers them on the occasion of the sensible perception. Our reading wants to bracket this theoretic interpretation and to look at the whole argument in its literality. I will defend that the *Phaedo* shows us a platonic argument of confrontation between two cognitive models and that we have to consider the reminiscence Socratic like a gamble to the philosophical learning.

Key words: reminiscence, learning, preexistence, soul.

Introducció

Fins fa relativament poc temps, la major part d'estudiosos del *Fedó* assumien que la immortalitat de l'ànima era l'objectiu de l'argument de la reminiscència. Això es veia confirmat per l'opinió generalment acceptada segons la qual la reminiscència suposava la tesi de la preexistència de l'ànima i del coneixement preterrenal de les idees. Segons Plató, l'ànima hauria estat en relació immediata amb les idees abans de néixer i se'n recordaria amb ocasió de la percepció sensible. Conseqüentment, les lectures habituals del *Fedó* restaven obligades a comprendre la reminiscència des d'un punt de vista estrictament epistemològic, és a dir, com un procés cognoscitiu que es podia interpretar de forma empírica o conceptualista depenent del paper de l'experiència sensible¹. La intenció i el mètode habitual de la tradició escolar eren comprendre el fenomen de la reminiscència exactament tal com Plató el compregué, i interpretar les afirmacions de Plató comparant, per exemple, la doctrina positiva del *Fedó* amb la del *Menó*.

Però avui hom pot dubtar seriosament si aquesta manera de fer és l'adequada per a una bona interpretació de la reminiscència². El recent article sobre el *Fedó* del professor Ebert no és simplement un magnífic treball cridat a obrir noves possibilitats hermenèutiques³. La seva presentació de l'argument de la reminiscència vol produir una reorientació radical d'aquesta doctrina dins de l'ensenyament platònic. Pregonament insatisfet de les interpretacions teòriques de la reminiscència, Ebert pren com a punt de partida tres premisses bàsiques: a) la referència a la teoria de les idees com a marc prèviament donat de la doctrina de la reminiscència és supèrflua metòdicament parlant i contamina el sentit de la proposta platònica; b) la temptació d'identificar l'argument de la re-

¹ Interpretacions no-empiristes les trobem a Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge, 1933, 75ss.; Cornford, *Plato's Theory of knowledge*, Londres, 1935, 109ss.; Gulley, «Plato's theory of Recollection», *Classical Quarterly* 4, 1975ss.; D. Bostock's, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1986, 66ss.; C. Osborne, «Perceiving particulars and recollecting forms in the Phaedo», *Proceedings of the Aristotelian Society* 95, 211-233. Hackforth s'estranya que la reminiscència s'hagi de confiar a un domini cognoscitiu que el diàleg mateix descriu com a enganyós. Cornford creu que les idees només poden ser conegudes per l'ànima, mentre que Gulley sosté que el record de les idees, tot i la seva falta de claredat, és un moviment cognoscitiu clarament superior a la percepció. Bostock considera que la font de la reminiscència és estrictament conceptual i, en conseqüència, independent de l'experiència sensible. Osborne observa que l'ànima coneix les idees abans de néixer, però que la seva aplicació es desenvolupa en un procés temporal i lògic completament diferent. Les interpretacions empiristes han estat sostingudes per Guthrie, *A history of Greek philosophy*, 1962, 335; M.M. McCabe, *Plato's individuals*, Princeton, 1994; D. Scott, «Platonic Anamnesis revisited», *Classical Quarterly*, 37 (1987), 346-366, i *Recollection and experience*, Cambridge University Press, 1995; Schofield, «Plato», Routledge Enciclopedia of Philosophy 1998/2002; G. Fine, *On ideas*, Oxford, 1993, 137-138. Segons McCabe, la preexistència de les idees no es pot entendre com la conclusió de l'argument de la reminiscència, sinó tan sols com un postulat. Scott manté que les idees s'originen empíricament i no creu que el coneixement preterrenal de l'ànima contribueixi a explicar el procés cognoscitiu en aquesta vida. Schofield i Fine defensen amb Scott que l'objectiu de la reminiscència és mostrar que el coneixement de les idees està limitat a una classe específica d'hommes: els filòsofs.

² Creiem que el professor Sales ja ho va demostrar amb solvència en el seu estudi indispensable sobre el *Menó*. Vegeu *Estudis sobre l'ensenyament platònic*, Anthropos, Barcelona, 1992, 83-100.

³ Theodor Ebert, «Comment lire le Phédon?» André Laks i Michel Narcy (ed.) *Philosophie Antique*, núm. 6, 2006, 5-27.

miniscència amb una doctrina positiva desatén les infraccions i desviacions dialèctiques que presenten el raonament de Sòcrates i les reaccions del seu interlocutor i que, molt probablement, responen a una estratègia comunicativa determinada; c) l'argument de la reminiscència és purament refutatiu, és a dir, és plantejat amb l'únic objectiu de problematitzar la posició de Símmies confrontant-la amb les seves premisses fonamentals.

Malgrat el que hom pugui pensar de la seva tesi, o del seu article, la qüestió de fons del seu article i a la qual la seva tesi dona resposta va més profundament a les arrels del problema de la reminiscència que qualsevol altra qüestió que s'hagi pogut plantejar com a teoria sobre l'origen del coneixement. L'article d'Ebert és, abans que res, un intent de comprendre el marc en què s'inscriu la reminiscència com a motiu platònic i és, doncs, pròpiament, en l'intent de situar-lo al marge del que podríem anomenar la teoria de les idees, un article atent a la forma del diàleg. No podem oblidar que el *Fedó* es presenta platònicament com una memòria de Sòcrates feta per deixebles pitagòrics. L'escena no és, doncs, directa: representa la narració d'un record que és la conversa que té lloc el darrer dia de la vida de Sòcrates dins del cercle pitagòric de Fliunt. Aquesta escena preliminar habitualment desapareix de l'atenció dels lectors i els comentaristes. Però cal preguntar-se quina és la seva funció dramàtica: quin sentit té l'assistència a una escena que l'escriptura platònica ens presenta ja mediada? L'interrogant ens permet de fixar la nostra atenció interpretativa en una particular dimensió de l'escriptura platònica, com és la confrontació que sota diverses formes discursives vehicula la memòria de Sòcrates com a exponent d'un possible model educatiu⁴.

Ebert també ha observat que l'argument de la reminiscència presenta tot un seguit d'incoherències dialèctiques que parlen de la poca talla de Símmies com a interlocutor socràtic. Certament, podríem esperar de Sòcrates un argument més adequat i pensar que la «indecisió» de Símmies contribueix notablement a la seva imperfecció; però el problema és per què Plató construeix un argument tan defectuós sobre la reminiscència i no pas una altra cosa. És immediatament evident que per a Ebert la finalitat de l'argument no és tant revelar el pensament de Plató com mostrar la comprensió pitagòrica de la reminiscència i la seva perversió utilitzant com a guia el mètode de l'interrogatori socràtic. Ebert creu que l'objectiu de Sòcrates és conduir la posició de l'interlocutor pitagòric a una contradicció insostenible. La hipòtesi que mantindrem, però, és que l'argument és menys refutatiu del que Ebert suposa, fonamentalment per dues raons: a) l'interrogatori socràtic mostra certament que l'interlocutor pitagòric és incapaç de mantenir una distància crítica respecte de la seva posició, però tanmateix implica una

⁴El *Fedó* és la demostració més fefaent que no hi ha una forma de recordar el Sòcrates de debò, precisament perquè el veritable Sòcrates s'allotja en l'interior de múltiples estratègies de prolongació del socratisme, inclosa la platònica. En dramatitzar el socratisme pitagòric, el *Fedó* transcendeix el simple exercici reminiscent: es dirigeix a l'esforç del lector per reexaminar el filtre pitagòric d'aquest diàleg.

visió de la reminiscència més àmplia que la de la ignorància socràtica en la mesura en què obliga l'interlocutor a prendre una decisió determinada; b) la clau de la reminiscència es troba en un moment determinant de l'argument, al qual penso anomenar el dilema del *Fedó* (76a9-b2), que ens ensenya a discernir entre una teoria pitagòrica i una teoria socràtica de la reminiscència.

Ebert ha observat prou bé que l'interrogatori socràtic exigeix un reexamen filosòfic de les suposicions fonamentals de la reminiscència pitagòrica. Però no ha emfasitzat que aquest reexamen pressuposa necessàriament una elecció decisiva per a la filosofia mateixa –una elecció per la qual l'aprenentatge filosòfic se sosté o cau. L'atenció al dilema del *Fedó* indica que no som davant d'una problemàtica epistemològica. Ans al contrari, el primer que cal defensar és que la reminiscència és un argument platònic de confrontació de dos models: el del pitagorisme de Cebes i Símmies (que pren Sòcrates com a model a imitar) i el de la rememoració pròpiament socràtica (que exigeix l'esforç d'aprendre a recordar). En segon lloc, creiem que la tesi de la preexistència de l'ànima comporta una aposta socràtica per l'aprenentatge confrontada a la indecisió del model pitagòric. Farem, doncs, una lectura de l'argument de la reminiscència (72e1-77a5) tot analitzant: 1) el motiu possibilitador de l'argument, és a dir, allò que determina des d'ell mateix que es parli sobre la reminiscència (72b1-73b10); 2) l'interrogatori socràtic, amb: 2.1) una primera part dominada per l'examen de la condició prèvia de la reminiscència (73c1-74a8), i 2.2) una segona part dominada per la seva aplicació a la relació entre les coses iguals i l'igual (74a9-75e8); finalment, examinarem: 3) el dilema del *Fedó*, així com l'abast i l'extensió de les seves implicacions (75e9-77a5).

El motiu possibilitador de l'argument: l'interrogant de Símmies (72e3-73b10)

A diferència del *Menó*, el *Fedó* es caracteritza pel fet que no és Sòcrates qui introdueix el *lógos* sobre la reminiscència, sinó Cebes, un dels protagonistes pitagòrics del diàleg, que té pressa per lligar-lo al *lógos* sobre la immortalitat de l'ànima. La seva intervenció comença així:

Ben cert –afegí Cebes reprenent la paraula– si és veritat aquell argument que tu, Sòcrates, acostumes a repetir sovint, segons el qual per a nosaltres aprendre no és altra cosa que recordar, llavors cal necessàriament que en un temps anterior hàgim après el que ens és recordat. Però això no és possible si la nostra ànima no existia en algun lloc abans de néixer en aquesta forma humana (72e3-73a2)⁵.

⁵Amb lleugeres variacions, seguim la traducció del doctor Jaume Olives Canals a Plató: *Diàlegs. Fedó*. Barcelona. Fundació Bernat Metge. 1962.

Segons el deixeble pitagòric, l'ànima té capacitat per a recordar de bell nou les coses prèvies al seu naixement, d'on resulta tant la seva preexistència com probablement la seva immortalitat. Però tan aviat com Cebes creu reproduir l'argument socràtic de la reminiscència, Símmies l'interromp per exigir-li una demostració que el faci recordar i experimentar allò que prova d'explicar (73e4-6). Per tal de justificar la seva afirmació, Cebes addueix que qualsevol home que sigui interrogat bellament sobre problemes geomètrics arribarà a resoldre'ls sense que ningú li n'ensenyi (73a10-b2). Símmies sembla convençut, però Sòcrates sospita que l'argument potser no sigui encara prou clar per a comprendre en quin sentit aprendre i recordar són el mateix (73b3-5). El fet que Símmies comenci a recordar i a quedar convençut per l'argument podria ser un senyal del perill que corre de comprendre massa ràpidament la tesi de la reminiscència (73b8-9). Símmies, no obstant això, voldrà confirmar la seva opinió amb l'opinió de Sòcrates (73b9-10).

Aquest breu pròleg a l'anàlisi de l'argument és important per tres motius:

1) Plató empra el personatge de Cebes per a presentar la tesi socràtica sobre la reminiscència, però la conclusió que l'ànima és preexistent s'exposa a la dificultat d'aclarir en quin moment té lloc l'aprenentatge. Cebes pressuposa una relació deductiva entre la tesi socràtica i la immortalitat de l'ànima. Però això mateix és el que cal justificar. L'argument presentat per Cebes es limita a reproduir en la seva estructura formal l'argument que ha sentit de Sòcrates, sense plantejar la qüestió veritablement fonamental de si és possible aprendre en aquesta vida, i que serà plantejada per Sòcrates en el desenvolupament d'aquest argument.

2) La referència de Cebes a les figures geomètriques podria considerar-se com un examen de la lliçó del jove esclau del *Menó* (82b9-85b7): el problema és que, més enllà de l'al·lusió matemàtica, no hi ha cap motiu aparent per a establir un paral·lelisme doctrinal entre els dos textos. Cebes es distingeix de Menó en reconèixer la bellesa de la interrogació i sembla identificar-se amb la posició de l'esclau. És incapaç, tanmateix, de problematitzar la tesi de Sòcrates i de fer preguntes amb les quals Símmies pugui descobrir la veritat en ell mateix. Suposa que l'argument de Sòcrates és bell i en defuig la demostració tot confiant en la veritat d'una doctrina que ha escoltat abans. La diferència amb Símmies és que Cebes creu haver-la entès.

3) Sòcrates mai no pregunta si l'aprenentatge és tornar a recordar el que hem après en un temps anterior, sinó què significa que l'aprenentatge sigui una forma de reminiscència. És raonable suposar que Sòcrates obri la possibilitat de comprendre la reminiscència en una direcció totalment diferent d'aquella triada per Cebes, que sembla anar considerablement més lluny que qualsevol evidència proporcionada per la tesi de Sòcrates. Símmies sembla tenir en compte aquesta possibilitat, tot i cercar del *lógos* de Sòcrates no pas una comprensió conjunta, sinó una simple demostració esclaridora. Si volem atènyer-nos a l'argument de Sòcrates, cal tenir en compte el fet que Cebes i Símmies l'accepten prèviament i refusen qualsevol opinió que pugui contradir-lo, però

també considerar que els supòsits sobre els quals es fonamenta aquesta acceptació siguin eventualment desfavorables a la convicció genuïnament socràtica sobre la reminiscència.

L'interrogatori de Sòcrates

La condició necessària de la reminiscència: el primer model reminiscent de Sòcrates (73c1-74a8)

Sòcrates inicia el seu raonament amb dos trets preliminars. El primer és que la reminiscència ho és d'alguna cosa que hem conegut prèviament (73c1-3). El segon ens diu que el record ha de ser provocat per un acte perceptiu, és a dir, que el fet de percebre una cosa me n'ha de fer recordar una de diferent amb la qual està relacionada (73c5-8). Aquesta premissa exigeix que el record d'una cosa no sigui alhora l'objecte present de la nostra percepció: si x , que jo percebo, em fa recordar y , que no percebo, aleshores x s'ha de diferenciar d' y . Tot examinant els dos trets preliminars de la reminiscència, Sòcrates presenta l'exemple següent:

Tu saps que als enamorats, quan veuen una lira, un mantell o qualsevol altre objecte que llur estimat empra habitualment, els passa això: reconeixen la lira i en llur pensament conceben la forma corporal del minyó a qui la lira pertany. Doncs bé, això és la reminiscència (73d6-11).

L'enamorat s'imagina el cos de l'estimat a la llum de qualsevol objecte posseït habitualment per ell. Sòcrates suggereix que *éros* fa possible el vincle entre la percepció present de l'objecte i la forma corporal concebuda per l'enamorat, reafirmant el que diu clarament el *Fedre* quan l'enamorat es veu obligat a compensar l'absència de l'estimat esculpint el seu cos diví en un *éidolon* (251a2-b6)⁶. Però també reconeix el deute d'aquest vincle amb la noció d'hàbit: la forma desvetllada en l'enamorat mai no es relaciona amb l'objecte percebut d'una forma natural sinó que es fonamenta en el costum. A partir d'aquest model segons el qual cal observar la reminiscència, Sòcrates ens presenta tres nous exemples: és possible de recordar-se d'un home en veure pintat un cavall, de recordar-se de Cebes en veure pintat Símmies (73e5-7) o de recordar-se de

⁶ Sòcrates mai no explica per què empra *éros* com a model descriptiu (73e1-4), però ens permet contraposar-lo al model de l'enamorat pitagòric que, contràriament a la palinòdia del *Fedre*, no està disposat en enlairar-se amb el seu estimat sinó a seguir-lo fins a l'Hades, amb l'esperança de compartir la seva presència amb una ànima purificada (68a). Burger creu que no és accidental que la lira i el mantell siguin precisament els exemples escollits per Símmies i Cebes com a imatges del cos (85e-86b, 87b-e). Vegeu *The Phaedo: a Platonic Labyrinth*, Yale, 1984, 72.

Símmies en veure un retrat del mateix Símmies⁷ (73e9-10). En els dos primers casos, també ens trobem davant d'objectes no semblants que associem per hàbit, si bé amb la diferència que no es relacionen dues «coses» sinó una imatge i una cosa. El tercer exemple fa referència a objectes que són semblants, la relació associativa dels quals és natural. Ara bé, més enllà de la semblança o la dissemblança de les coses amb les seves imatges (74a2-4), el que Sòcrates obté de Símmies és la concessió següent: si el procés associatiu es fa partint de coses semblants, hom està obligat a comparar la imatge amb el seu original (74a4-8). Això condueix a una conseqüència indefugible: la relació original-imatge sembla una condició necessària per a copsar aquells casos en què la reminiscència pressuposa una semblança.

L'examen de l'igual segons el model original-còpia (74a9-75e8)

El primer que cal preguntar-se és fins a quin punt és indispensable aquesta condició. Comprendríem bé el significat de la reminiscència si l'identifiquéssim purament i simplement amb una relació associativa entre dos objectes semblants? Sòcrates és conscient d'aquesta dificultat i problematitza el sentit d'aquesta relació amb la incorporació d'una noció de més volada⁸:

Vegeu ara, reprengué Sòcrates, si això és com ho dic. Afirmem que hi ha allò que és igual, no vull dir un tros de fusta igual que un altre ni un roc igual que un altre ni res d'aquesta mena, sinó una cosa diferent de totes elles, l'igual en si? Sostindrem que hi és o no? Tenim la noció d'allò que és en ell mateix? D'on traiem [*labóntes*] aquesta noció [*epistémén*]? No serà d'on dèiem ara? En veure iguals uns trossos de fusta, uns rocs, o altres coses, a partir d'elles, no ens ha vingut al pensament [*enenoésamen*] aquell «igual» distint d'elles? (74a9-b8).

Sòcrates vol tornar a examinar allò que l'argument ha mostrat com a condició necessària, i per a poder fer-ho Símmies ha d'estar en disposició de comparar coses iguals amb l'igual mateix. Segons els trets preliminars exposats per Sòcrates, l'objecte recordat no només ha de ser diferent de l'objecte present en la percepció, sinó que el coneixement (*epistème*) del primer ha de ser diferent del segon (73c8). Si retornem a l'exemple

⁷ Símmies està convençut que Cebes o Sòcrates poden identificar-lo a través del seu retrat. Però imaginem-nos el cas d'algú que hem oblidat o el nom del qual ja no hem tomat a sentir. Si veiéssim sobtadament la seva fotografia, no és gens clar que la imatge ens fes recordar qui era o el seu nom. El que sembla evident és que tampoc no ho podríem fer si no tinguéssim prèviament, d'alguna manera, la imatge mental d'aquesta persona.

⁸ Segons el meu parer, la pretensió que tota reminiscència hagi de participar d'una relació de semblança és excessiva. La capacitat amb la qual tendim a associar determinades olors a determinades persones, moments o llocs, en quin sentit són semblants? Hi ha experiències reminiscents que tenen una estructura molt diferent de la semblança visual. Com explicar que el sabor proustià de la magdalena evoqui Combray? Tots els exemples de Sòcrates fonamenten l'associació en una semblança òptica. El problema és si podem generalitzar aquests processos, com fa Sòcrates, i ampliar-ne l'aplicació a qualsevol domini sensible (73c7-8).

socràtic de la lira, la imatge que es fa present en la ment de l'enamorat no pot ser idèntica a l'objecte de la percepció amb la qual està relacionada (73d6-d1). Però, a més, cal que un determinat tipus de coneixement, diferenciat de la percepció, sigui conduït a la consciència (73c4-5). D'aquí que Sòcrates resti obligat a emprar el verb *ennoein* amb un significat ben precís, com la presència mental d'aquest coneixement (73c8-d1: *tén ennoídn [tinos] lámbanein*). Tot i aquesta obvietat, el coneixement (*epistème*) presenta un sentit força diferent en aquest passatge. Sòcrates pregunta ara mateix: «D'on traiem aquesta noció? (74b4: *póthen labóntes autoû tén epistémen*). El que determina l'essència d'aquesta noció no és l'acte de fer-se present a la consciència, sinó el fet de saber com arriba al nostre coneixement. Hi ha una diferència fonamental en el tractament lògic dels dos sentits de la paraula de què Símmies sembla no adonar-se'n: el primer ens parla d'una imatge mental, mentre que el segon ens obliga a copsar com ens apropiem d'un coneixement. Dit altrament, l'*epistème* se'ns complica tan bon punt abandonem la simple recepció conscient (73c5-d1) i ens preguntem pel sentit de qualsevol adquisició cognoscitiva (74b4-6)⁹.

Què demana Sòcrates i què connota aquest desplaçament en l'ús socràtic de l'*epistème*? Aquesta és la primera qüestió que Símmies ha de fer-se si vol aclarir, amb alguna precisió, el coneixement de l'igual i la seva relació amb les coses iguals. Fins ara, la relació original-imatge se'ns ha mostrat com una condició necessària per a comprendre la reminiscència; però la intenció d'aquest moment del diàleg és reconsiderar si aquesta condició és igualment aplicable pel que fa a l'adquisició de l'igual mateix. A més, l'elecció socràtica d'aquest coneixement no és accidental, ja que la noció d'igualtat es troba en els fonaments dels *mathémata* pitagòrics, tant en el domini de la geometria com en el de l'acústica. Pel que fa a la relació original-imatge, la *mímesi* constitueix el model epistemològic i ontològic que permet explicar pitagòricament el món sensible respecte d'una realitat superior (vegeu Aristòtil, *Metaph* A, 6, 987b11-13). Conseqüentment, és molt probable que un examen conjunt de l'argument de la reminiscència es fonamenti en la confrontació escrupolosa d'aquests dos principis de la filosofia pitagòrica.

Sòcrates pregunta si les coses iguals ens han dut a concebre l'igual, però l'evidència amb la qual respon Símmies dona a entendre que reconeix amb prou claredat la diferència entre l'igual i les coses iguals (74b1-3). Tot i la seva familiaritat amb l'igual, el problema és que Símmies no s'atura a meditar la qüestió plantejada per Sòcrates i sembla apropiat-se'n abans de la seva comparació amb les coses iguals. Per dir-ho amb més simplicitat, Símmies reconeix l'igual sense prendre com a base les coses iguals. Per a una

⁹Retrobem la mateixa diferència en el símil del colomar, al *Teetet* (195b9-200d4): en el primer model (73c4-d1), la qüestió clau és l'acció de captura: quan volem actualitzar un coneixement que ja posseïm, posem la mà a la gàbia i prenem un ocell; ara, però, Sòcrates prova de comprendre com l'ocell arriba al colomar. La distinció socràtica entre la possessió (latent) de coneixements i tenir-los de forma activa s'expressa en el *Teetet* diferenciant *éxis epistémes* [el coneixement apropiat] i *ktêsis epistémes* [el coneixement apropiable].

comprensió de l'igual, aquest és l'obstacle més evident, i en tot cas el més perillós. Mentre Símmies no el superi, no pot deixar de trobar-se en la més gran confusió: es troba en una foscor que només està il·luminada per la seva familiaritat amb un coneixement que no comprèn. L'exemple posat per Sòcrates segurament és massa senzill per a qualsevol pitagòric però, tot i la seva senzillesa, presenta una complexitat argumentativa força evident:

No passa que rocs iguals o trossos de fusta iguals, a vegades als uns semblen iguals i als altres, no?

Ben cert.

Què, doncs? Serà possible que els iguals mateixos et semblin desiguals o la igualtat desigualtat?

De cap manera, Sòcrates.

Perquè no són el mateix aquestes coses iguals i allò que és igual en si.

No ho sembla pas, Sòcrates.

Però no són per ventura aquestes coses iguals, distintes d'aquell igual, les que t'han dut a concebre i adquirir la noció d'igual?

Dius la pura veritat.

Tant si és semblant a aquestes coses iguals, com si no ho és?

Ben cert (74c1-11).

És evident que dos trossos de fusta tenen la mateixa longitud si un no és més llarg ni més curt que l'altre; de fet, podem trobar immediatament moltes coses iguals si partim que la igualtat predicable d'una cosa sempre és relativa, és a dir, si considerem que una cosa sempre pot ser més/menys desigual en comparació amb una altra (74b7-9)¹⁰. La diferència amb la noció d'igual present en l'ànima és precisament la negació de tota comparació fonamentada en el més/menys; mentre que la cosa que en diem igual sempre ho pot ser més/menys que una altra, la noció d'igual, allò que ja no és ni més ni menys, és igual a ell mateix (74c1-2)¹¹. Això ens porta a la conclusió socràtica que les coses iguals són distintes de la noció d'igual (74c4-5): dos trossos de fusta se'ns poden

¹⁰ La presència dels datius ha dut nombrosos especialistes a referir la igualtat no pas a la comparació entre coses sinó a la percepció sensible dels individus. Aquesta lectura ha estat defensada, entre d'altres, per K.W. Mills, «Plato's Phaedo 74b6-c6», *Phronesis* 2, 1957, 129-33, R.Hackforth, «Review of the Interpretation of Plato's Republic», *Classical Review* n.s. 2, 1952, i més actualment, per Panos Dimas, «Recollecting Forms in the Phaedo», *Phronesis* XLVIII/3, 2003. Ara no podem disputar sobre això; malgrat tot, no ens sembla tan segur que l'argument impliqui tan clarament la distinció entre el món sensible, inestable i indeterminat, i el món intel·ligible, ferm i clar. El que sí sembla evident és que l'igual sorgeix en l'ànima com un si mateix que exclou tota possible desigualtat.

¹¹ Els que millor han defensat aquesta lectura són Richard P. Haynes, «The Form of Equality as a Set of Equals», *Phronesis* 9, 1964, 20-6, i Lee Franklin, «Recollection and philosophical reflection in Plato's Phaedo», *Phronesis* 50(4), 2005, 289-314. Tot i reconèixer la seva plausibilitat, cal tenir en compte l'oposició de Kenneth Dorter, «Equality, recollection and purification», *Phronesis* 17 (1972), 207. El seu argument és el següent: en la mesura en què les coses iguals són iguals almenys en algun aspecte, hem d'admetre que l'igual es pot obtenir fàcilment de l'observació empírica. El que em sembla difícil de comprendre, però, és que a partir de coses que mai no són plenament iguals es pugui generalitzar l'igual d'una manera tan immediata com s'imagina Dorter.

mostrar iguals però la seva comparació exigeix una desigualtat mínima; l'igual, en canvi, com a negació de qualsevol cosa que ho sigui més o menys, ha d'excloure tota possible desigualtat¹².

Ara cal traslladar aquesta noció a la reminiscència (74c13-d7): el primer problema que es planteja és saber en quin sentit la reminiscència d'allò igual és equivalent als casos que Sòcrates ha presentat anteriorment:

Què, doncs? [Els trossos de fusta i les altres coses iguals que ara dèiem], ens semblen iguals com allò que és en ell mateix, o bé manquen de quelcom perquè siguin com l'igual en si, o bé no els manca res?

Els manca, i molt.

Estem d'acord, doncs, que en veure algú una cosa i pensar que allò que està mirant vol assemblar-se a una altra de les coses que són, però li manca [*endeí*] quelcom i no pot ésser igual, ans li és inferior [*phaulóteron*], necessàriament el qui així pensi s'escaurà que abans sabia [*proeidóta*] allò a què, segons afirma, aquella cosa s'assembla però li manca per posseir-la [*endeestéros dè ékhein*] (74d4-e4).

La prova que els trossos iguals de fusta són diferents de l'igual mateix es fonamenta en una absència que trobem en les coses iguals. Aquesta mancança és advertida per la relació de semblança que l'argument estableix entre les coses iguals i l'igual. La temptació d'identificar-la amb el model imatge/original és, doncs, força considerable i Símmies és el primer a caure-hi. A més, la mateixa situació de fons explica que Símmies s'hi avingui amb tanta facilitat, puix l'argument es refereix a qualsevol que veu una imatge i comenta la seva diferència amb l'original. Tot i no ésser gens evident que la relació entre les coses iguals i la noció d'igual pugui identificar-se amb els exemples inicials de Sòcrates, Símmies assumeix la possibilitat de conèixer l'igual d'acord amb el model original/còpia i, consegüentment, es veu forçat a respondre de manera afirmativa al següent interrogant de Sòcrates:

Calia, doncs, que prèviament haguéssim conegut l'igual, abans d'aquell instant en què, en veure per primera vegada unes coses iguals, hem pensat que totes elles tendien a ésser com l'igual, però no hi arribaven? (74e9-75a3).

Segons l'argument, Símmies està obligat a conèixer l'igual prèviament a les coses iguals. El perquè d'això és fàcilment comprensible des del que s'ha dit fins ara: com que

¹²Al *Parmènides*, per exemple, la prova del que és gran i petit s'aplica a l'igual, que obtenim per negació d'allò que indefinidament subsisteix en els comparatius «menys»/«més» (161d). «El que no pot ser menys» és l'expressió del límit on es dona explícitament la negació d'aquesta potencialitat; en el sentit expansiu, en canvi, la idea de màxim, «el que no pot ser més», es confon amb la de «tot» (de manera que «mínim» no sembla confondre's amb «no-ésser»).

l'igual assenyala allò que els falta a les coses per a ser plenament iguals, cal que sigui conegut abans d'establir qualsevol relació de semblança. Sense aquest coneixement previ, no hi ha possibilitat de determinar la mancança inherent a les coses iguals. Franklin comenta el text dient que l'objectiu de Sòcrates és posar de manifest la deficiència metafísica de les coses sensibles¹³. Però que el text comporti aquesta conseqüència és quelcom que l'argument no permet adscriure al pensament de Sòcrates. Ni tan sols l'assenyament de Símmies és un indicatiu prou evident. Si suposem per comoditat que això és una expressió correcta del que pensa Sòcrates sobre les imperfeccions de les coses iguals en tant que tals, tindrem una dificultat considerable per comprendre com Sòcrates utilitza l'argument per a reflectir la posició secreta de Símmies. El cas és que l'argument tan sols exhibeix l'anterioritat cognoscitiva de l'igual. Allò que és essencial d'aquest coneixement, que és heterogeni amb la percepció de les coses iguals, és l'absolutesa amb la qual se'ns presenta l'igual i ens l'apropriem amb independència de les coses iguals. Però això mateix, no essent fruit d'una percepció, cal situar-ho en un altre moment cognoscitiu a banda de la comparació sensible entre coses iguals. D'aquí la importància del següent pas de l'argument:

I també estem d'acord que no hem pensat ni podríem pensar aquest igual si no és pel fet de veure, de tocar o de qualsevol altra percepció sensible. Perquè de totes elles en puc dir el mateix (75a5-8).

En un moment anterior de l'argument, Sòcrates havia dit que el coneixement de l'igual s'adquireix a partir de coses iguals (74b4-6; c7-9), però la descripció del fet ara es transforma en quelcom necessari. Símmies sembla avenir-se amb Sòcrates sense ser gaire conscient de la dificultat que comporta aquest acord. El fet de constatar en la imatge quelcom que impedeix la seva absoluta semblança amb l'original pressuposa un coneixement previ de l'original, independent del coneixement de les imatges. El problema amb la noció d'igual i les coses iguals és que un coneixement d'aquestes característiques és radicalment exclòs. Si Símmies vol recordar l'igual i convertir aquest coneixement en un aprenentatge, cal la seva vinculació amb la percepció de coses iguals. No sembla que Símmies hagi pensat aquesta implicació decisiva, però si ho fes hauria de reconèixer que la relació entre la imatge i l'original no és una bona manera d'exemplificar la relació entre les coses iguals i l'igual. Si Símmies pressuposa aquest model, no és estrany que, a mesura que es desenvolupi la lògica interrogativa socràtica, la seva posició es vegi cada cop més compromesa. Símmies segueix l'argument de Sòcrates amb la creença que l'igual és recordat amb ocasió de la percepció de coses iguals (75a10-b2), però no triga a reconèixer que el seu coneixement és adquirit abans de l'ús dels nostres

¹³Franklin (2005, 304-309).

sentits (75b4-9). Les dues afirmacions són el resultat lògic de les exigències de l'acord acceptat unilateralment per Símmies:

I tot just acabem de néixer, veiem, sentim i estem en possessió dels altres sentits?

Ben cert.

Però tanmateix afirmem que abans d'aquests ens calia haver adquirit la noció d'allò que és igual?

Sí.

És per tant probable que, abans de néixer, ja l'havíem d'haver adquirida.

Ho és (75b10-c6).

Les dificultats a què s'exposa la posició de Símmies són prou il·lustrades per les conseqüències de l'argument. D'una banda, Sòcrates afirma que l'ànima recorda l'igual després de néixer i que és en relació amb els nostres sentits que ens adonem que les coses iguals volen ser com l'igual. D'altra banda, identifica sense més l'adquisició cognoscitiva de l'igual amb un temps prenatal i la considera fora dels límits de l'experiència sensible. Podríem pensar que la intenció de Sòcrates és convèncer Símmies que les coses iguals són imatges de l'igual, del qual hem adquirit una noció abans de néixer. Però tenim dos motius per a dubtar-ne:

a) Sòcrates ha dit que allò que s'assembla a un altre s'ha de trobar almenys mancat d'alguna cosa pel que fa a la seva semblança. Si fem l'extrapolació a les coses iguals, resulta que les coses iguals resten tan lluny de ser idèntiques o d'assemblar-se a l'igual que li són inferiors (74d2: *phaulóteron*). Sòcrates no nega la impotència de les coses iguals de fer justícia a l'igual: l'igual hi és absent, tal com l'argument posa de manifest reiteradament amb l'ús d'*endeî*, *endeestéros* i *endeéstera* (74d6, d8, e1, e4, 75a3, b2). Però al mateix temps Sòcrates afirma que cal adonar-se de l'absència de les coses iguals si volem recordar¹⁴. Per entrar més en detall, en l'*ordo cognoscendi* l'igual depèn íntegrament de les coses iguals, una dependència diametralment oposada a la temptació pitagoritzant de situar les coses iguals en un domini metafísicament separat de l'igual. L'assentiment final de Símmies, no obstant, ni tan sols fa esment de la importància cognoscitiva de les coses iguals: creu que és possible saltar l'abisme entre l'igual i les coses iguals tot assimilant-los de manera antropomòrfica als originals i a les imatges, quan el principi de comprensió d'aquest símil és que Símmies s'adoni justament del caràcter problemàtic de les coses iguals. Símmies no pot adonar-se'n si no confronta el símil amb la seva precomprensió de la reminiscència. Però una

¹⁴ Per a veure com l'igual es planteja seriosament en la percepció de coses iguals, només cal prendre com a exemple una pastanaga: si tallem una pastanaga, més o menys cònica, podrem comprovar que les dues superfícies aparegudes en la realitat del tall han de ser iguals i desiguals al mateix temps, és a dir, no iguals a elles mateixes. Si tan sols són desiguals, quina és la diferència? On té lloc l'augment o la disminució que les distingeix? I si només són iguals, com podem parlar de dues? Hom s'adona immediatament que un examen rigorós de les dificultats de reconèixer l'igual està lligat a la percepció de coses tan trivials com el tall d'una pastanaga.

confrontació d'aquest tipus exigeix que el pensament de Símmies s'exposi problemàticament.

b) Sòcrates lliga la possibilitat de recordar l'igual a l'absència de les coses iguals, però exigeix que l'igual s'hagi adquirit amb anterioritat (74a3: *proeidóta*). Si l'igual és la forma cognoscitiva en virtut de la qual són iguals les coses que es perceben iguals, cal que l'ànima l'hagi posseïda d'una manera o d'una altra. No creiem, però, que d'aquí se'n derivi tan immediatament que l'ànima hagi conegut aquesta forma amb independència de tota experiència sensible. La suposició segons la qual l'ànima va conèixer l'igual abans del nostre naixement presenta l'inconvenient de no aclarir en quin sentit adquirim l'igual de nou. De fet, l'argument no ens ofereix cap garantia de la coincidència d'aquest coneixement amb el que teníem abans de néixer. Encara que la nostra ànima posseís un coneixement oblidat de l'igual, podríem imaginar-nos la seva gènesi sense recórrer al supòsit d'un coneixement anterior, amb el suport exclusiu de les coses iguals. El pas de l'argument és estrany perquè res no ens indueix a pensar com podem reconèixer l'igual¹⁵. Tot plegat sembla enredar-nos i ens dificulta de rebre la lliçó socràtica, sobretot si lliguem el record de l'igual, a més de les coses iguals, a una experiència original no sensible¹⁶.

Sigui com sigui, l'interrogatori de Sòcrates s'obre a dues maneres de concebre el propi coneixement, segons si el camí que elegim és el de reconèixer aquella absència que fa que les coses siguin iguals, o bé el d'evocar o cercar un coneixement originari que permeti recordar allò que l'ànima va adquirir directament abans de néixer. Que el pensament de Símmies està presidit per aquest segon model i que la reminiscència es veu més aviat com el procés de recuperar el coneixement adquirit per l'ànima de forma innata sembla simplement la conseqüència de l'argument. Però el que està en joc és una obertura a aquella absència que Sòcrates deixa significativament pendent i que a Símmies no se li acut de fer-la present en un esforç de comprensió. Tal vegada és aquest sentit el que, de nou al costat de Sòcrates, retrobarem en el pas final de l'argument.

El dilema del Fedó: el xoc entre l'innatisme pitagòric i l'aprenentatge socràtic (76a1-77a5)

Després d'haver conduït l'argument al coneixement preexistent de l'igual, Símmies és convidat immediatament a generalitzar el resultat al qual ha arribat amb Sòcrates. La

¹⁵ Per a una millor exposició de les incongruències de l'argument en aquest punt, llegiu D.J. Scott, *Recollection and Experience*, 53-86.

¹⁶ Aquesta dificultat va ser prou assenyalada per J.L. Ackrill, «Anamnesis in the Phaedo» a E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos i R. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument*, Assen, 1973, 177-195: «Aquí podríem trobar un perill ocult en el programa de Plató. Si la reminiscència és explicar la formació d'un concepte, podem considerar que una precondició de la reminiscència sigui un reconeixement o quelcom de semblant?» (183).

posició segons la qual les coses visibles que nosaltres anomenem iguals tenen tendència a assimilar-se a l'igual s'amplia ara a la resta d'idees conegudes per l'ànima en un temps prenatal com el bé, la bellesa, la justícia o la pietat (75c6-d4)¹⁷. Ara que l'examen de Sòcrates ja no pren l'igual com a punt de partida, sinó la possible adquisició de coneixements genèricament diferents¹⁸, cal veure com Sòcrates reprèn l'argument:

Perquè saber és això, després d'haver adquirit la noció d'una cosa, retenir-la i no haver-la perdut. O el que anomenem oblit, Símmies, no és precisament la pèrdua d'una noció?

Ben cert, Sòcrates.

Però, si suposo que l'havíem adquirida abans de néixer, i en néixer la vàrem perdre i, finalment, aplicant els sentits a les coses, recuperem aquelles nocions que ja abans havíem tingut, allò que anomenem aprendre, no serà recuperar una noció que ens pertanyia i, en anomenar reminiscència aquesta recuperació, no empremem la paraula justa?

Ben cert.

Perquè això, si més no, ja ens ha semblat possible: que després de percebre una cosa per la vista, l'oïda o qualsevol altre sentit, d'ella passem a pensar-ne una altra que havíem oblidat i que li és pròxima per la seva dissemblança o semblança (75d7-76a4).

Com acollir de nou el coneixement posseït abans de néixer? A l'hora de plantejar-nos aquest interrogant podem considerar que Sòcrates fa referència a un coneixement adquirit però també oblidat i, per això mateix, en tant que no l'hem pogut retenir pel fet de néixer, se suposa també que no el podrem recuperar si no és perquè l'ànima recorda el seu contingut prenatal. En aquest supòsit trobaríem natural de vincular aquest coneixement a l'existència prenatal de l'ànima i al naixement com a causa que donem de la seva pèrdua. Però el que Sòcrates diu és que el coneixement com a aprenentatge es fonamenta en la semblança entre la cosa sensible i la que hem oblidat. Des d'aquesta semblança, en percebre alguna cosa l'ànima és induïda a recordar. L'argument mai no evoca un contingut cognoscitiu a priori, latent o potencial, que l'ànima du amb ella en l'existència terrenal, sinó aquella absència que cal tenir present en les coses sensibles si volem tornar a conèixer. Des d'aquesta perspectiva podem comprendre millor l'alternativa que Sòcrates planteja a Símmies, que és el que penso anomenar el dilema del *Fedó*:

¹⁷ Alguns autors han vist aquí una aparició prou evident de la «teoria de les idees». Vegeu, a tall d'exemple: Nehamas, «Plato on the Imperfection of the sensible world», *American Philosophical Quarterly* 12, 1999, 151ss; Silverman, *The dialectic of Essence: Plato's Metaphysics*, Princeton University Press, 2002, 51-54; Bostock, *Plato's Phaedo*, 72-85; Kelsey, «Recollection in the Phaedo», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 16, 2000, 101-110. Ara bé, si restem atents a la lògica de la interrogació socràtica sembla que aquesta s'exerceix sobre una dificultat aparentment insuperable: si Símmies està en condicions d'afirmar que «això és igual a una altra cosa», com ho sap? Qualsevol forma que se cerqui estarà ja donada perquè si Símmies coneix unes idees com la bellesa, la justícia o la pietat ha de qualificar les afirmacions que faci sobre les coses belles, justes o pietoses, i si no les coneix no ho podrà fer.

¹⁸ El terme *epistème* s'havia emprat poc abans en singular (74b4, c8, 75b5-6, c1, c4), però a partir d'ara se'ns presentarà en plural o depenent d'un genitiu en idèntic nombre (75d4, e4, 76b1, c6, c15, d1, d2).

Talment que, com dic, de dues coses l'una, o bé hem nascut amb la noció d'aquesta cosa i la tenim tots al llarg de la nostra vida, o bé, els qui diem que aprenen no fan més que recordar després [*hýsteron*], i l'acte d'aprendre no és més que una reminiscència (76a4-9).

Els dos membres de l'alternativa, escortada per la lògica interrogativa de Sòcrates, marquen el punt zenital de l'argument. Quines possibilitats es juguen en l'elecció que ha de prendre Símmies? O bé hem nascut amb un coneixement i el tenim tots malgrat viure, o bé l'aprenentatge és una acció pròpia d'aquells que recorden després. La primera fórmula parteix d'un temps primigeni idèntic a tots els homes; la segona fórmula situa el coneixement en una temporalitat posterior (76a6: *hýsteron*) i el limita a tots aquells que reconeixen la pèrdua de saber i estan en condicions d'aprendre. El sentit del dilema és decisiu, ja que l'innatisme, com a condició cognoscitiva, ens aboca a la impossibilitat d'oblidar, mentre que la reminiscència ens convida a fer present aquesta pèrdua que comporta l'oblit per a conèixer novament. Malgrat la importància del dilema, la primera resposta de Símmies («És ben bé com tu dius, Sòcrates») és prou il·lustrativa de la seva actitud: o no s'adona de la disjunció plantejada per Sòcrates o bé n'espera la resolució completament aliè a la necessitat de considerar-ne la dificultat. El cas és que Símmies no pren cap determinació:

Vejam. Això altre sí que ho sabràs escollir i dir-me què te'n sembla. Un home [*anèr*] que té una noció d'una cosa, d'allò que té noció, en sabria donar raó o no [*didónai lógon*]?
Forçosament, Sòcrates, va dir ell
I creus que tots els homes [*pántes*] poden donar raó d'allò que ara dèiem?
Prou ho voldria, respongué Símmies, però molt em temo que demà a la mateixa hora no quedí entre els homes ningú [*anthrópon*] que sigui capaç de fer-ho dignament [*axíos*].
Tal vegada, no creus, Símmies, féu ell, que això ho saben tots els homes [*pántes*]?
De cap manera.
Doncs recorden allò que en altre temps van aprendre?
Forçosament (76b4-c4).

El deixeble pitagòric no troba incompatible afirmar la tesi segons la qual aprendre és recordar i alhora admetre que només Sòcrates es troba en possessió d'aquesta facultat. La clau es troba en la contraposició *anèr/ánthropos*. *Anèr* (76b5) és l'home que sap donar raó del seu coneixement i a qui Símmies oposa deliberadament la resta dels mortals (76b9: *ánthropoi*). D'una banda, Símmies enllaça aquesta oposició amb la figura de Sòcrates; de l'altra, afirma que Sòcrates, l'*anèr philósophos*, és diferent de la multitud dels homes i no necessita recordar per a aprendre. A més, disculpa la ignorància dels mortals deixant entreveure que Sòcrates és l'únic mortal veritablement digne d'assolir la immortalitat (76b5). Sòcrates seria, doncs, la prova *a contrari* del coneixement que roman més enllà del naixement. Això ens condueix directament a l'opinió segons la

qual el coneixement exigeix la presència d'un saber innat, així com la seva vinculació excepcional amb Sòcrates, la singularitat del qual hauria de satisfer l'afirmació pitagòrica que l'ànima és immortal –una opinió poc plausible, tot i que molt il·luminadora, en la mesura que anticipa la principal correcció que cal introduir en l'elecció de Símmies: la diferència entre els que només poden recordar (*anthropoi*) i l'únic mortal que mai no oblida (*anèr philósophos*). La refutació d'aquesta diferència permetrà mostrar més fàcilment que Símmies cerca en una mala direcció la resposta al dilema central de Sòcrates:

I quan és que hauran adquirit les nocions d'aquestes coses les nostres ànimes? Perquè no haurà pas estat a partir de la nostra naixença com a homes [anthropoi].

És clar que no.

Abans, doncs?

Sí.

Per tant, Símmies, les nostres ànimes ja existien amb anterioritat, abans de trobar-se en una forma humana, separades dels cossos i en possessió de coneixement.

Qui sap, Sòcrates, si no adquirim aqueixes nocions en el mateix instant de néixer. Perquè encara ens queda aquest moment.

Admetem-ho, company. Però llavors, en quin altre moment les vam perdre? Perquè no vam pas néixer en possessió d'elles, com ara hem convingut. O bé les hauríem perdudes en el mateix instant d'adquirir-les? O és que saps dir-me algun altre moment?

De cap manera, Sòcrates; sense adonar-me'n [élathon], parlava per no dir res (76c6-d5).

Des d'un punt de vista purament tècnic, el suggeriment de Símmies no sembla gens inapropiat: els homes adquirim el nostre coneixement després de néixer perquè abans no hi som de cap manera. De fet, Sòcrates no expressa la seva disconformitat –el suggeriment no nega pas la preexistència de l'ànima–, tan sols pregunta si aquest coneixement es perd tan bon punt l'adquirim. Empès pel poder de les indicacions socràtiques, Símmies podria haver respost afirmativament i dir que la seva adquisició és aparent o, per parlar amb una mica més de precisió, que el nostre coneixement ja és posseït per l'ànima abans d'esdevenir una forma humana, però és enfosquit per la seva conjunció amb el cos fins al punt que l'adquirim com si ja fos oblidat. Per què no se li acut una resposta com aquesta? No havia afirmat prèviament que la resta dels mortals només estem en condicions de recordar? Per què no és conscient de la relació entre els homes i la preexistència de les seves ànimes? Per a comprendre la posició de Símmies, cal prendre amb la major serietat possible això que a primera vista és simplement el resultat d'una confusió.

Segons el meu parer, la raó última per la qual es confon rau en el fet que Símmies encara identifica Sòcrates amb l'*anèr philósophos* i el seu coneixement amb la immortalitat de l'ànima. Tot pensant unilateralment en la diferència entre Sòcrates i la resta dels mortals és incapaç d'esborrar la diferència també fonamental entre l'ànima filosòfica i

l'ànima no filosòfica: l'ànima socràtica seria immortal perquè posseiria el coneixement de forma innata; l'ànima de la resta dels homes, per contra, hauria esdevingut *ex nihilo*, sense cap coneixement previ, però amb una disposició a conèixer. Evidentment, el refús de Símmies de relacionar el coneixement dels mortals amb la immortalitat de la seva ànima és inconciliable amb la seva afirmació prèvia segons la qual els homes recorden allò que en altre temps van aprendre (76c3-4); ja que si aquesta afirmació és exacta, Símmies es veuria obligat a assumir el fet que l'ànima humana, inclosa la socràtica, ha oblidat allò que sabia. Abans de recordar de nou, cal que ens adonem que hem oblidat. És en la insuficiència d'aquest adonar-se'n que cal cercar la causa de la confusió de Símmies. L'oblit mai no és considerat com una possibilitat cognoscitiva per part de Símmies, i la prova més eloqüent d'això la trobem en la seva pròpia resposta: «sense adonar-me'n [élathon], parlava per no dir res». L'ús de *lantháno* per part de Símmies és molt suggeridor, ja que ens mostra platònicament com podem oblidar coses no només en el sentit que les hem perdut després de tenir-les, sinó també en el sentit més simple que no ens n'adonem¹⁹.

Tot i la debilitat amb la qual Símmies ha presentat la seva objecció, l'argument de Sòcrates mai no ofereix una raó prou convincent per la qual la nostra ànima podria no haver esdevingut *ex nihilo* dotada en néixer d'una disposició al coneixement. La pregunta que ens podríem fer és la següent: calia demostrar l'existència preterrenal de l'ànima? Les interpretacions específiques dels comentaristes no són gaire clares. Mentre que Gallop critica la presència d'un argument circular –la doctrina de la reminiscència es deriva de la tesi de la preexistència (75c4-6), i a la inversa (76c6-13)²⁰–, Rowe considera que:

aquesta estratègia és intel·ligible, ja que el projecte original era demostrar la preexistència de l'ànima a través de la teoria de l'aprenentatge com a reminiscència, fins al punt que, en cas d'establir que el nostre coneixement fou adquirit originalment abans de néixer (tot i l'objecció que el mateix Símmies planteja a 76c14-15), la pròpia teoria de l'anàmnesi exigeix mostrar que el coneixement s'ha perdut d'alguna forma²¹.

Rowe considera encertadament que la pèrdua del coneixement és tan difícil de mostrar com l'aprenentatge. Sigui com sigui, hom s'adona immediatament que fer-la intel·ligible en un context com el pitagòric exigeix com a tesi la preexistència necessària de

¹⁹ Em sembla molt oportuna l'observació de Liddell i Scott segons la qual *lantháno* s'ha d'entendre amb un sentit més ampli que el nostre «oblit», el significat més primari del qual seria «no adonar-se'n». Símmies no se n'adona perquè atribueix un valor privatiu a l'oblit. La seva ignorància reflecteix epistemològicament la prova dels contraris presentada poc abans per Sòcrates (69e5-72d10): l'oblit i el coneixement es troben immediatament contraposats, sense cap possible transició de l'un a l'altre.

²⁰ Gallop, «Plato's Cyclical Argument Recycled», *Phronesis* 27, 1982, 207-222.

²¹ Rowe, «Philosophy and Literature: The Arguments of Plato's Phaedo», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* VII, 1991, 174.

l'ànima. Sòcrates, a més, suposa explícitament que és possible dur a terme la seva demostració:

No és aquesta, Símmies, féu ell, la situació en què ens trobem? Si sempre és el bé, el bo i totes les essències d'aquesta mena i a elles referim totes les coses percebudes amb els sentits, després d'haver descobert que ja es trobaven en nosaltres, que ens pertanyien i que amb elles comparàvem les coses aquestes, necessàriament, així com són aquelles essències, també la nostra ànima ha de ser, fins i tot abans de néixer nosaltres. Ara, si això no és així, no seria balder aquest argument? I això que abans de néixer nosaltres fossin elles i fossin les nostres ànimes també, no són dues necessitats iguals? Per què si aquelles no fossin, aquestes tampoc no hi serien? (76d7-e7).

En la mesura en què suposem que l'aprenentatge té lloc després d'arribar a conèixer el bé, el bo i totes les essències d'aquest tipus, es desprèn de la suposició de Sòcrates que la realitat de l'ànima ha de ser igualment essencial. Fora de l'absència de passatges del *Fedó* que recolzin aquesta suposició, sembla que aquí dona suport a l'argument de Sòcrates. De fet, podem explicar la tesi de la immortalitat de l'ànima a partir de les següents condicions hipotètiques: 1) El bé, el bo, etc. han de ser realitats preexistents; 2) En tota percepció sempre hem de poder cercar quelcom que ens remeti a alguna realitat prèviament donada; 3) Cal que ens comportem amb allò percebut *com si* en tinguéssim memòria. La conseqüència d'aquesta relació amb allò prèviament donat no és simplement afirmar el vincle entre l'ànima i les realitats que conformen el seu contingut cognoscitiu: la relació es presenta *com si* fos remiscient, és a dir, *com si* les formes s'haguessin de recordar sempre de nou i la seva possibilitat de reapropiació es trobés en l'ànima de qualsevol home que estigui en disposició de recordar-les. L'argument suposa, doncs, que hi ha realitats prèvies, l'essencialitat de les quals mai no es pot deslligar de les coses percebudes, i que el coneixement és feudatari de la seva realització múltiple en el sensible i del record des del sensible per part de l'ànima.

Es pot demostrar la preexistència de l'ànima fonamentant-la en aquesta suposició? Com diu Hackforth, l'argument demostra la preexistència de l'ànima, però no la de les formes que han servit per a demostrar-la²². Sòcrates dona tan poca motivació lògica al fet que l'ànima i les idees hagin de ser realitats necessàriament preexistents que fins i tot resulta sorprenent la resposta final de Símmies. Lluny de rebutjar-la com a insostenible o com a purament absurda, el deixeble pitagòric acull la pretensió de Sòcrates amb una adhesió dogmàtica:

La necessitat em sembla absolutament igual, Sòcrates, feu Símmies, i el nostre argument es refugia en una bona posició quan admet amb una certesa semblant que, abans de néixer nosaltres, hi era la nostra ànima i les essències que tu dius. Jo, almenys, no trobo res de tan

²² *Plato's Phaedo*, p. 73, núm. 1.

evident com això: totes les essències d'aquesta mena són, i en el grau més alt, el bell, el bo i totes les altres que tu ara deies (76e8-77a5).

Dorter ha observat que la resposta final de Símmies transforma una necessitat d'ordre lògic en una exigència genuïnament ontològica: cal que les formes tinguin una «existència similar» a l'ànima²³. Però el que resulta determinant és que la reminiscència mai no és identificada per Símmies amb la immortalitat de la *psykhé*. En aquest sentit, no és gens accidental que la seva resposta comenci i s'acabi amb la seva opinió (76e8: *dokéi moi*; 77a5: *émoige dokeî*): Símmies suposa tàcitament que és possible de conciliar o d'integrar la immortalitat de l'ànima amb la de les realitats essencials, però paradoxalment no tenim cap indicació de la reminiscència, ni tan sols una referència a l'oblit associat amb l'entrada de l'ànima al cos. No cal dir que Símmies concep les idees com un coneixement lligat directament a la preexistència de l'ànima, i que el seu judici últim està molt a prop de Cebes, ja que designa la reminiscència com una simple conseqüència de la immortalitat de l'ànima. No és gens estrany que Símmies tan sols s'hagi fixat en la *psykhé* immortal de Sòcrates: en el fons, creu que la seva imitació podria conduir a la contemplació pura de les idees.

Si Símmies creu encara en el coneixement directe i suficient de les idees és, doncs, a causa de la seva expectació en l'ànima immortal de l'*anèr philósophos*. Sòcrates, i no la reminiscència, proporciona aquest coneixement suficient de les idees que s'ha d'aprendre. Només és possible mantenir l'afirmació de la preexistència comuna de l'ànima i les idees, i al mateix temps negar el coneixement directe i suficient a la resta dels mortals si ens recolzem en aquesta darrera indicació, ja que allò que els mortals no poden aconseguir pel seu oblit, els mortals il·luminats per Sòcrates sí que poden. És en aquesta suposició tàcita que la reminiscència es troba absent en la resposta final de Símmies. Símmies obvia aquest detall crucial per emfasitzar la importància del coneixement filosòfic encarnat en Sòcrates, però la seva omisió està directament relacionada amb la seva desestimació de l'aposta reminiscent feta per Sòcrates. És fonamentalment la mateixa desestimació que es troba en la seva incomprensió de l'argument de la preexistència de l'ànima. El sentit de l'argument és demostrar per què és raonable apostar per la reminiscència, no pas la preexistència de les idees. I sembla que per a provar l'existència d'un acord entre Sòcrates i Símmies el més important a fer fóra mostrar que tots dos estan disposats a oblidar com a primer pas per aprendre a recordar. Aquesta hauria de ser la disposició prioritària que hauria de prendre qualsevol home amb desig de lliurar-se a la vida filosòfica. Malauradament, allò que Sòcrates presenta com una aposta *paidètica* —una aposta on qualsevol home es trobaria en condicions de conèixer i d'oferir una raó del seu coneixement— és desplaçat per Símmies a l'ànima immortal de l'*anèr philósophos*.

²³ Dorter (1972, 214).

Consideracions finals

Segons això, podem concloure que Símmies ha entès quelcom del sentit socràtic de la reminiscència? Què vol dir l'afirmació de Sòcrates segons la qual cada cop que aprenem, recordem realment que vàrem saber abans de néixer? No hi ha en aquest aprenentatge la possibilitat que qualsevol home pugui accedir al coneixement en aquesta vida? És evident que, per a Símmies, malgrat els seus dubtes i vacilacions, el dilema plantejat per Sòcrates no existeix. El considera definitivament resolt a favor de l'*anèr philosophos*. En el model pitagòric de la reminiscència, Sòcrates s'eleva per damunt de la resta d'*ánthropoi* i la seva ànima esdevé l'únic exemple filosòfic vivent de com es pot arribar a conèixer. Això porta a una conseqüència indefugible: el *lógos* de Sòcrates no provoca cap efecte reminiscent a qui li pertoca reanimar-lo després de la seva mort. Es pot dir, fins i tot, que l'opció de Símmies implica la pèrdua d'una part important de la capacitat de reanimar el *lógos* socràtic, una capacitat difícil d'exercir sense la comprensió d'aquest argument. Símmies no pot permetre's dubtar radicalment i la seva resposta final ni tan sols fa al·lusió a la reminiscència com a aprenentatge: per a l'adepte pitagòric, el coneixement depèn exclusivament de la relació de l'ànima preterrenal amb les idees i de la seva confrontació radical amb el cos dels mortals.

El dilema del *Fedó* és, des d'aquest punt de vista, un segon acte que ens obliga a repensar l'oposició ànima-cos, de la qual depèn, en darrer terme, el significat decisiu de la vida filosòfica. Quan Sòcrates prova de significar que el filòsof de debò (66b2: *gnésioi philosophoi*) es contraposa a la ciutat pel fet d'escollir el camí de la mort (64a-65a), el que posa de manifest és la naturalesa dels termes del dilema: l'aposta de Sòcrates —el sentit de tota elecció genuïnament filosòfica— no casa amb l'atribució d'un saber immortal singularitzat en la figura de l'*anèr philosophos*. Ben al contrari, l'aposta és precisament l'aprenentatge filosòfic, és a dir, el reconeixement de l'oblit assolit en aquesta vida i l'obertura del coneixement a les seves condicions de possibilitat. Segons la nostra interpretació, Sòcrates refuta el paradigma inhumà de l'*anèr philosophos* i aposta pel sentit *paidètic* de la reminiscència enfront de l'innatisme cognoscitiu d'arrel pitagòrica. Lluny d'una constatació de la immortalitat de l'ànima —que és la interpretació convencional d'aquest passatge del *Fedó*—, Plató tracta sobretot de la qüestió de l'aprenentatge. El seu objectiu no és la reivindicació d'un contingut sapiencial adquirit abans de néixer, ni tan sols erigir l'ànima filosòfica de Sòcrates com un model imitable pitagòricament: l'argument fa referència a la comprensió necessària dels termes del dilema i al sentit d'una opció filosòfica on fonamentar el coneixement en aquesta vida.

Nemrod CARRASCO

Universitat de Barcelona

ncarrasco@ub.edu

[rebut el 10 d'octubre de 2011; acceptat per a la seva publicació el 16 de juliol de 2012]