

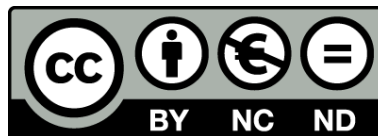


UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El Protàgoras de Plató

Una narració socràtica per la presentació pública de la filosofia

Àngel Pascual Martín



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**

Àngel Pascual Martín

EL *PROTAGORAS* DE PLATÓ
UNA NARRACIÓ SOCRÀTICA
PER LA PRESENTACIÓ PÚBLICA DE LA FILOSOFIA

Tesi doctoral en Filosofia

Universitat de Barcelona

2015

Tesi Doctoral
d'Àngel Pascual Martín

per optar al grau de
Doctor en Filosofia

dirigida pel Dr. Josep Monserrat Molas

EL *PROTAGORAS* DE PLATÓ
UNA NARRACIÓ SOCRÀTICA
PER LA PRESENTACIÓ PÚBLICA DE LA FILOSOFIA

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica
Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona

Programa de Doctorat: "Política, Mèdia i Societat". Bienni 2004-2006
Facultat de Ciències de la Comunicació
Universitat Ramon Llull

Barcelona, 2015

τίς οὖν εἰς γράμματα ἀγαθὴ πρᾶξις ἐστίν, καὶ τίς
ἄνδρα ἀγαθὸν ποιεῖ εἰς γράμματα; δῆλον ὅτι ἡ τούτων
μάθησις

- PLATÓ, *Protágoras* 345a

"The answer to the question of how to read Plato is not technical at all. (...) In the largest and most comprehensive sense of the term, the problem of platonic interpretation is erotic, and hence, to borrow an expression of Socrates, it is a matter for *idiotes*, not for a technician"

- Stanley ROSEN, *The quarrel between philosophy and poetry*

"There is no surer protection against the understanding of anything than taking for granted or otherwise despising the obvious and the surface. The problem inherent in the surface of things, and only in the surface of things, is the heart of things"

- Leo STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*

"Furthermore, the quest for truth is necessarily, if not in every respect, a common quest, a quest taking place through communication. The study of the literary question is therefore an important part of the study of what philosophy is. The literary question properly understood is the study of the relation between society and philosophy"

- Leo STRAUSS, *The city and the man*

ÍNDEX

AGRAÏMENTS

RESUM

| | |
|---|--------|
| INTRODUCCIÓ | xv |
| 1. Hermenèutica, Platonisme i Paideia, en ocasió de Leo Strauss | xvii |
| 1.1. Filosofia <i>política</i> com a filosofia primera | xix |
| 1.2. La retòrica socràtica i l'educació com a reflex polític de la filosofia | xxiii |
| 1.3. L'art d'escriure en Plató o la possibilitat de fer pública la filosofia | xxxi |
| 2. El <i>Protàgoras</i> i "el problema de la comunicació filosòfica en la relació entre filosofia, educació i política" | xxxvii |

EL *PROTÀGORAS* DE PLATÓ

UNA NARRACIÓ SOCRÀTICA PER LA PRESENTACIÓ PÚBLICA DE LA FILOSOFIA

| | |
|---|----|
| CAPÍTOL I. L'APARENÇA DEL <i>PROTÀGORAS</i> . ESTAT DE LA QÜESTIÓ I QÜESTIONS DE PRINCIPIS EN L'ACCÉS AL DIÀLEG | 3 |
| 1. El "testimoni" d'Aristòtil: la simplificació de l'escriptura filosòfica, les paradoxes socràtiques i la recepció d'un diàleg poc platònic | 5 |
| 2. La hipòtesi "Schleiermacher": la unitat filosòfica de l'escriptura platònica i la plena platonicitat del <i>Protàgoras</i> al voltant de l'exposició pública de la filosofia | 17 |
| 3. La derivada "Strauss": la singularitat de l'entrada a escena en la unitat d'una narrativa retrospectiva completa sobre el fenomen socràtic a la ciutat | 32 |
| 4. Les variacions "Sales": el què i el perquè del diàleg narrat o de la invitació platònica d'assistir el filtre de la reserva socràtica | 42 |
| CAPÍTOL II. L'ENTRADA DE SÒCRATES EN ESCENA I L'ESCENA INICIAL DEL DIÀLEG (309a1-310a6) | 59 |
| 1. El "crim" no confessat sobre la necessitat logogràfica de les primeres paraules | 60 |
| 2. Una estranya aparició: la qüestió inicial i l'inici de la qüestió socràtica | 66 |
| 3. D'entrada no: les males aparences de Sòcrates, l'atòpic oblit d'Alcibiades i el buit narratiu en la circularitat dramàtica del diàleg | 78 |

| | |
|--|-----|
| 4. Sòcrates, elogiador d'Homer: rivalitat pedagògica i competència narrativa, les gràcies d'Hermes en l' <i>Apòleg</i> d'Odisseu | 93 |
| ANNEX (CAPÍTOL II) ¿Y POR QUÉ ΚΥΝΗΓΕΣΙΟΝ? UN DETALLE SEMÁNTICAMENTE ATÓPICO EN <i>PROTÁGORAS</i> (309a1-2) | 103 |
| 1. La apertura del <i>Protágoras</i> : la caza como persecución erótica | 104 |
| 2. Lo atópico del uso figurado de "κυνηγέσιον" | 106 |
| <i>Parêntesis</i> . La caza como paideia y la crisis de la polis | 110 |
| 3. Conclusiones | 113 |
| 3.1. El abuso metafórico de κυνηγέσιον para el sarcasmo en <i>Protágoras</i> (309a1-2) | 113 |
| 3.2. Protágoras como paradigma del cazador infalible | 117 |
| CAPÍTOL III. L'ORIGEN DE LA JORNADA SOCRÀTICA (310a7-314c3) | 123 |
| 1. Un pròleg innecessari o l'escena substituïda en el centre del diàleg | 124 |
| 2. Promogut per un jove a sortir de casa. Un diàleg sense iniciativa | 132 |
| 3. Males notícies: Sòcrates davant d'Hipòcrates | 145 |
| 4. A prova d'esforç per l'alleujament del perill o l'èxit de l'examen socràtic en la intimitat als ulls de la ciutat | 158 |
| 5. El consell dels grans absents i els joves que vaguen: es busca un savi a qui confiar-se | 169 |
| 6. La crida del do d'Apol·lo | 181 |
| CONCLUSIÓ | 185 |
| BIBLIOGRAFIA | 201 |

AGRAÏMENTS

En el transcurs de temps que ha dut a l'elaboració d'aquest treball són moltes les persones i vàries les institucions que hi han contribuït d'una manera o altra. A totes elles, però molt especialment a aquelles que sento que determinantment l'han fet possible els en voldria fer a continuació reconeixement.

En primer lloc, al Dr. Josep Monserrat, per acollir el meu interès per la filosofia i per l'educació i poder-lo compartir mútuament; per brindar-me tantíssimes oportunitats d'estudi i de formació, a les institucions però més encara en l'amistat; per promoure'm i confiar-me a l'estudi de Plató i per la generositat de fer-me'n un seguiment curós, atent, pacient i serè en aquest i en tants altres treballs. Per tot això, i per quasi tot el que segueix, del qual ell n'és o n'ha estat partícep, si no l'inductor, moltíssimes gràcies.

Seguidament, a aquesta escola de filosofia que ha estat per a mi el Grup de Recerca *Hermenèutica, Platonisme i Modernitat* de la Universitat de Barcelona, i a tots els platonistes que des de la seva constitució n'han estat partíceps. Per totes les sessions i els seminaris als quals ha donat cabuda, tan a la Facultat de Filosofia com a la Societat Catalana de Filosofia, i per totes les trobades amistoses que se n'han derivat arreu; per tot el que m'han inspirat i he après dels seus membres, i del què aquesta tesi n'és bona mostra, escoltant les seves lliçons i xerrant amb ells, exposant-los les meves intuïcions, descobertes i elaboracions, i sobretot, llegint, estudiant i prenent exemple dels seus treballs. Gràcies als Drs. Jordi Sales, Xavier Ibáñez, Antoni Bosch, Gregorio Luri, Joan González, Bernat Torres, Pablo Sandoval, Vicens Pedret, Bernardo Berruecos i Jonathan Lavilla, però igualment a la Leire Sales, a la Maria Arquer i al Jordi Casasampera.

A la Dra. Anna Pagès per provocar-me a tombar cap a la filosofia i per acompanyar-m'hi en l'inici de les meves incursions. Per extensió, al professorat i als companys de la Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna de la Universitat Ramon Llull on em vaig formar com a mestre. Gràcies també al Dr. Xavier Escribano, al Grup de Pensament i a la Facultat d'Humanitats de la Universitat

Internacional de Catalunya per confiar-me en vàries ocasions la docència de grups dels graus en Magisteri i Humanitats. A tots els alumnes, companys i companyes de l'Escola Sant Gregori, amb qui tant he après i gaudit l'experiència d'ensenyar, no els estic menys agraït.

Al Centre d'Estudis Carles Cardó per oferir-nos l'ocasió alhora distesa i compromesa de compartir l'entusiasme per pensar conjuntament, amb els llibres, des de i per a l'amistat que s'inicia en l'estudi i en la discussió i s'estén molt més enllà. Especialment, amb tota l'estima per la Carlota, l'Ignasi, l'Àlex, l'Armand, el Gerard i l'Adriana, i als altres als qui ja he nombrat amb anterioritat, especialment, el Bernat.

Al Club Patí Congrés que ho ha estat tot: la meva família, la meva escola, la meva feina i la meva diversió. A tots els meus companys d'equip, a tots els entrenadors amb qui he treballat, a totes les famílies i a tots els nens i els joves esportistes que he entrenat i amb qui he compartit tant d'esforç, tanta suor, tanta satisfacció, tants nervis, tantes victòries i tantes derrotes, tant d'orgull i tant compromís. En especial, moltes gràcies al Ricard, al Gonzalo, a la Cristina i a l'Àngel.

Als amics als qui encara no m'he referit i que sempre s'han preocupat pel curs d'aquests treballs, a la Vane, al Gualbert, a la Laura i al Carles.

A la meva família. Al Josep, a la Pili, a l'Albert i al Jordi. I molt especialment, a la meva mare Marga i al meu pare Àngel. Per tot, per tot el que heu fet darrerament i pel de sempre, però sobretot, per tot el que he après de vosaltres, amb vosaltres i gràcies a vosaltres.

* * *

L'elaboració de bona part dels treballs d'aquesta tesi doctoral ha estat possible gràcies a la beca de *Formació d'Investigadors* (FI 2005FI 00341) atorgada en el seu moment per l'Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca, a través del programa de *Formació de Personal Investigador* del Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Generalitat de Catalunya i el Fons Social Europeu. El doctorand en fou beneficiari entre els anys 2005 i 2008. Durant el període 2005-2007 la

beca restà adscrita al Departament de Pedagogia de la Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna de la Universitat Ramon Llull, i fou supervisada per la Dr. Anna Pagès Santacana. La resta de període vigent (2007-2008) la beca fou adscrita, amb les obligacions i el gaudi corresponents, al Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, sota la direcció del Dr. Josep Monserrat Molas. L'adscripció a aquest departament va permetre de passar a formar part del Grup de Recerca "Eidos. Hermenèutica, Platonisme i Modernitat" (2009SGR447) i del Projecte d'Investigació HUM2007-62763/FISO finançat per la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación. La integració al Grup de Recerca obrí, al seu temps, la possibilitat de rebre l'any 2008 una *Beca per a estades fora de Catalunya* (2008 BE1 00014) que el doctorand sol·licità a l'Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca per a realitzar el projecte "*El text del Protàgoras: lletra grega, procés de transmissió i edició*" amb el professor Nicholas Denyer del Trinity College a la Faculty of Classics de la University of Cambridge.

RESUM

El *Protàgoras* de Plató dramatitza l'aparició i presentació de Sòcrates a la ciutat. El diàleg se situa a l'origen de la narrativa platònica sobre el fenomen socràtic, tot just quan Sòcrates s'hauria iniciat a concórrer la prometedora joventut d'una Atenes que és encara, però no per molt temps, en la seva màxima esplendor. El diàleg s'obre escenificant la compareixença pública de la filosofia, una compareixença que resulta sorprenent i demana de ser aclarida. A l'estrena de la narrativa platònica, la presència política de Sòcrates alerta als seus conciutadans: fa l'aparença de venir d'assetjar Alcibiades. A l'estrena de la narrativa platònica, Sòcrates fa l'aparença d'allò pel qual la ciutat el jutjarà una trentena d'anys més tard: corromp la joventut. D'aquesta manera, el *Protàgoras* duu a una narració socràtica dirigida als conciutadans atenesos que tot just acaben de topiar amb ell, amb la finalitat d'oferir-los una explicació sobre els motius que l'haurien fet venir a aparèixer a la ciutat, i en especial, a concórrer la seva joventut més prometedora. El *Protàgoras* duu a una narració que vol presentar públicament la filosofia com una certa forma d'educació política, el *Protàgoras* duu a una narració que vol deslliurar i prevenir a la filosofia les males aparences que genera i fer-li un lloc a la ciutat. El primer amb el que el *Protàgoras* tracta és, doncs, amb l'aparença pública de la filosofia, així ho indica la seva acció i el contingut de la discussió, però no gensmenys, la seva forma d'exposició, prefigurada en la mateixa obertura del diàleg com una narració socràtica.

INTRODUCCIÓ

La present Tesi Doctoral té el seu origen en les lliçons i els treballs dels cursos "Política i Retòrica a la Grècia Clàssica" i "Leo Strauss: Persecució i Comunicació", dirigits respectivament pels Drs. Jordi Ramírez i Josep Monserrat, i realitzats en el si del Programa de Doctorat "Política, Mèdia i Societat" (2004-2006) de l'Institut d'Estudis Polítics Blanquerna de la Universitat Ramon Llull, dirigit pel Dr. Ferran Sáez. De l'interès despertat en aquelles lliçons, de l'esforç de comprensió acumulat amb tots els cursos i del sempre predisposat seguiment del Dr. Monserrat, en resultà el Treball de Recerca "El retorn a la Filosofia Política Clàssica com a alternativa a les formes de pensar l'educació com a qüestió política. Una lectura de l'obra de Leo Strauss"¹. Aquella investigació, que avui bé serveix de preàmbul de la present, volia fer-se ressò dels problemes polítics i filosòfics que d'antic vindrien a fer qüestió de l'educació, així com dels llocs de la tradició on mereixerien ser explorats, per tal de poder definir un marc i un pla d'estudi, al marge de les Ciències de l'Educació, que pogués arribar a ser aclaridor sobre la qüestió pedagògica. Deixant-nos acompanyar per la història de la filosofia de Leo Strauss i pels seus reveladors i alhora controvertits treballs de lectura de textos antics i moderns, el camí ens conduí a la filosofia política clàssica i, molt enfàticament, al seu moment fundacional. Això és, l'obra d'Strauss ens indicava que calia remetre'ns a Plató per tal de poder guanyar un aclariment sobre la qüestió que era al centre de les nostres ocupacions i reflexions. Per una banda, Strauss ens invitava a explorar la dramàtica dels diàlegs com a recreació de la possibilitat i el límit d'una vida filosòficament educativa en i per a la ciutat. I per una altra, ens ensenyava a atendre al mateix exercici platònic d'escriptura com un lloc de comunicació singular amb el lector que per la seva forma voldria ser política i filosòficament educatiu per a la ciutat alhora que educativament filosòfica. L'any 2008, el projecte de Tesi sobre el Protàgoras s'arreglà a partir

¹ Aquest Treball de Recerca és el corresponent al Període d'Investigació del programa de doctorat esmentat, amb el qual, el juliol de 2006 optarem i obtinguérem la suficiència investigadora en l'àrea de Periodisme. Malgrat el Dr. Josep Monserrat no constà formalment com a director, cosa que correspongué a la Dra. Anna Pagès, comptarem sempre amb el seu suport per al plantejament, discussió i desenvolupament de la recerca.

d'aquelles indicacions, que temps abans ja havien estat parcialment constitutives dels treballs del Grup de Recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat i que havien fet "del problema de la comunicació filosòfica en la relació entre filosofia, educació i política" un tema global de les seves investigacions². A títol d'exposició de motius del comentari al Protàgoras, en aquesta introducció presentem primer unes notes a la manifesta preocupació de Leo Strauss sobre l'educació tal i com aquesta queda expressada en la seva interpretació de la filosofia política platònica. A continuació d'això, presentem alguns dels antecedents del Grup de Recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat sobre el Protàgoras que han contribuït significativament al plantejament del nostre treball.

² MONSERRAT 1999, xiii.

1. Hermenèutica, Platonisme i Paideia, en ocasió de Leo Strauss³

El març de 1960, en un discurs adreçat, sota el títol 'Liberal education and responsibility', Leo Strauss⁴ afirmava considerar l'educació en algun sentit la qüestió dels seus ensenyaments i les seves investigacions⁵. Leo Strauss no és pas cèlebre en l'acadèmia pel que fa a les seves aportacions al que podríem anomenar una *filosofia de l'educació*, i la ressonància que hagi pogut tenir l'autor en la literatura pedagògica contemporània ha estat més aviat residual. Mentre per una banda, s'ha considerat l'*hermenèutica* la principal aportació de l'obra de Strauss⁶, per altra, si algun problema dels abordats a partir de les seves interpretacions s'ha pres com a problema d'unitat en el seu recorregut intel·lectual, aquest és el del *problema teològic-polític*⁷. Sembla evident que l'educació no és l'única qüestió dels ensenyaments i les investigacions de Strauss, i que ni tan sols a ella poden ser reduïts el tema d'unitat i l'aportació principal de l'autor ja que només en dos discursos es dedica *explícita* i íntegrament a l'educació. Tanmateix, les notes i reflexions de "Liberal Education and Responsibility" així com de "What is liberal education?", però també l'herència straussiana llegada en l'obra i ofici d'alguns dels seus deixebles obririen la porta a considerar la centralitat d'aquesta qüestió en la seva obra⁸.

³ El contingut d'aquest apartat recull part dels resultats publicats en el treball "El lloc de l'educació en la filosofia política com a filosofia primera. Art d'escriure i educació liberal en el Plató de Leo Strauss" (PASCUAL 2007a), així com de la recensió de la publicació en català de "*El problema de Sòcrates* de Leo Strauss" (PASCUAL 2007b).

⁴ Per una introducció a l'autor vegin SALES & MONSERRAT 1991, LASTRA 2000, ALTINI 2000 o LURI 2012.

⁵ STRAUSS 1968b [1995], 9.

⁶ A més de les citades en la n. 4, vegin ALTINI 2001, 9-34 i MOMIGLIANO 1967, 1164-1172.

⁷ Sobre la centralitat del problema teològic-polític en l'obra de Strauss, vegin TANGUAY 2003 i MEIER 2006.

⁸ Els discursos "What is liberal education?" (STRAUSS 1968a [1995]) i "Liberal education and responsibility" (STRAUSS 1968b [1995]) foren pronunciats el 1959 i el 1960 respectivament, el primer el va realitzar en el marc del Programa Bàsic d'Educació Liberal per Adults de la Universitat de Chicago, mentre el segon va tenir lloc a l'Arden House Institute in Leadership Development, una altra institució dedicada a l'educació d'adults. Pel que fa a la continuïtat en el llegat dels seus deixebles, ens referim fonamentalment a Allan Bloom, però també a George Anastaplo o Walter Nicgorski, entre d'altres, els qui, reconeixent el mestratge de Strauss en aquestes qüestions, no només s'han dedicat a l'ensenyament de les *Liberal Arts* en diferents universitats americanes sinó que també han dedicat part de les seves reflexions a aquest ensenyament, en el marc de la filosofia política (democràcia, liberalisme, constitucionalisme...). De tots ells, el més conegut, gràcies en bona mesura al seu *best seller* dedicat a la crisi de les institucions d'educació superior i la seva incidència en la democràcia americana, és Allan Bloom (BLOOM 1987). Sobre la relació entre l'obra de Bloom i els ensenyaments de Strauss, vegin KINZEL 2001 i MONSERRAT 2004.

Pressuposem, doncs, d'acord amb la crítica, que el conjunt de la seva obra pren sentit a través d'una aportació principal, l'*hermenèutica*, i un problema d'unitat, el *problema teològic-polític*, indefugiblement associats l'una amb l'altre. Però també pressuposem que *el tot de la seva obra pot ser pres com una obra platònica*⁹ o, el que ve a ser el mateix, que *el problema de Sòcrates* és per a Strauss la màxima expressió del *problema teològic-polític* i que les seves principals aportacions *hermenèutiques* s'esdevenen, encara que no només, al voltant d'aquest problema a partir de l'estudi dels diàlegs platònics. Amb una mirada posada al seu Plató i, en general, a allò que de platònic tindria la seva obra, atenem doncs a la qüestió de l'educació en Strauss¹⁰. *Més enllà d'Strauss, les línies que segueixen volen inscriure's en l'encara vigent esforç de renovació dels estudis platònics* -per al que l'obra de Strauss ha estat parcialment constitutiva¹¹-, *i en el que aquests hagin contribuït per a una millor comprensió de l'educació com a problema filosòfic-polític*. En altres paraules, les línies que segueixen volen contribuir, en darrera instància, a determinar *un pla de treball per a una filosofia de l'educació en el si de l'actualitat dels estudis platònics*, a través de les principals contribucions que l'obra de Leo Strauss hauria suposat per a ells.

Walter Nicgorski ens fa notar que, malgrat tenir una presència *explícita* residual, l'educació com a objecte d'estudi, la trobem no només molt sovint i implícitament problematitzada en l'obra de Strauss, sinó que aquesta es troba al mateix centre temàtic del conjunt dels seus treballs (NICGORSKI 1985, 235). A Europa, entre els estudiosos de l'obra de Strauss en general, tan Carlo Altini com Josep Monserrat també han reconegut a les qüestions relatives a l'educació un paper nuclear i continuïtat en el conjunt de la seva obra. El primer, en la seva tesi doctoral dedicada a l'obra de l'*scholar* alemany, reconeix la unitat de l'obra de Strauss en l'articulació de les qüestions relatives a la filosofia política, l'*hermenèutica* i la història de la filosofia, al què afegeix el següent en un dels seus passatges dedicats a l'*educació liberal*: "solo attraverso una attenta riflessione intorno al tema educativo è possibile intravedere la saldatura tra filosofia politica, ermeneutica e storia della filosofia" (ALTINI 2000, 200) . El segon, en un estudi dedicat a les herències straussianes d'Allan Bloom, comenta el següent a raó de la preocupació de Strauss per l'*educació liberal*: "el problema de la educación en general y el de la educación filosófica en particular es una de las cuestiones que atraviesan el conjunto de la obra straussiana" (MONSERRAT 2004, 64).

⁹ MONSERRAT 1991.

¹⁰ NICGORSKI 1985, 237 ens fa notar que ambdós discursos sobre l'educació se situen en el moment en el que l'obra de Strauss s'ha centrat definitivament en l'estudi de la figura de Sòcrates.

¹¹ Per a la tasca de renovació dels estudis platònics, l'obra de Strauss es va constituir i representa encara una de les fonts metodològiques a través de les quals s'han pogut reconsiderar alguns dels abusos i les tergiversacions amb què la tradició hermenèutica s'ha apropiat a Plató. Per la importància que hagi tingut en el projecte del grup de recerca *Hermenèutica, Platonisme i Modernitat* vegin SALES 1992, 23-42 i MONSERRAT 2002, 7-25 (Cf. PRESS 1996, 507-532 i GONZÁLEZ 1999, 127-140) .

1.1. Filosofia *política* com a filosofia primera

Quan ens proposem d'estudiar la *filosofia política* d'un autor, sigui quin sigui, pensem tot sovint només en atendre al *tractament filosòfic* que aquest realitzaria de les *qüestions polítiques*. Molt estranyament ens plantegem atendre també a la *funció política* que la seva filosofia pugui o hagi volgut tenir en una comunitat i la manera com l'hauria poguda exercir donades unes determinades circumstàncies¹². Siguí quin sigui o hagi de ser el caràcter d'aquesta *funció política de la filosofia*, sembla que, des de la Il·lustració, autors i lectors hauríem deixat de considerar un problema la seva consecució. Una de les renovades aportacions de Leo Strauss a l'estudi d'obres de filosofia política clàssica i medieval, i en especial, a l'estudi de Plató, consistí, precisament, en fer-se ressò de l'oblit d'aquest problema, i en prendre molt seriosament que en molts autors antics hi hauria i es faria necessària no només *una filosofia de les pròpies relacions amb la comunitat política, sinó, fins i tot, una política filosòfica que vetllaria pel bon funcionament d'aquestes relacions amb la ciutat*. Strauss descobreix aquest fenomen al tocant dels anys trenta, quan es troba immers en l'estudi del *problema teològic-polític*, quan la seva obra albira un gir definitiu cap a la filosofia de Plató. Strauss descobreix la inspiració platònica de l'obra de Maimònides, i d'aleshores ençà el seu interès pel filòsof atenenc només fa que incrementar, fins al punt que fa de Plató la clau interpretativa de la profetologia i filosofia de la llei divina medieval jueva i musulmana¹³. Però també, fins al punt que veurà la seva interpretació de la filosofia platònica definitivament marcada per com un dels seus representants, Al-Farabi, hauria llegit al filòsof atenenc. En algun sentit, el Plató de Strauss esdevindrà el Plató del *falasifa*¹⁴.

¹² STRAUSS 1959a [1988], 10.

¹³ Aleshores Strauss es trobava immers en l'estudi de la profetologia i la filosofia de la llei divina del pensament jueu medieval. Hi havia arribat a la recerca de l'ortodòxia religiosa com a alternativa al fracàs de les solucions modernes al problema jueu, i volent tractar *el problema teològic-polític* des de la seva confrontació natural, que és la de la crítica de la religió de la filosofia política moderna -Spinoza i Hobbes- amb la profetologia i la filosofia de la llei divina del pensament jueu medieval -Maimònides. Tot estudiant la profetologia i la filosofia de la llei divina del pensament jueu medieval, Leo Strauss, sota la indicació d'Avicena, reconeixerà Plató i, més concretament, *Les lleis*, com la font principal a partir de la qual s'hauria nodrit la ciència política de Maimònides (Cf. BRAGUE 1989, 309-336; TANGUAY 2003 i MONSERRAT 2014, 55-75).

¹⁴ Rémi Brague comenta que de la mateixa manera que Strauss ens obliga a llegir Al-Farabi -en especial *Els governs polítics*, també anomenat *Els principis dels éssers*- per entendre la *Guia de Perplexes* de Maimònides

Tal i com l'exposa, el seu estudi d'Al-Farabi contribuiria a comprendre la qüestió de la *filosofia política* en tota la seva extensió. De l'estudi de Strauss sobre el Plató del *falasifa*, resulta especialment interessant l'anàlisi que realitza de la consideració farabiana de la filosofia de Plató com a *essencialment* política. Strauss, en el 'Farabi's Plato', s'enfronta a l'ambigüitat en l'expressió 'filosofia de Plató'¹⁵. Per una banda, Al-Farabi qualifica d'*essencialment* política la filosofia platònica en determinar la felicitat i la relació de la filosofia amb ella com el seu objecte principal. Per altra, en el seu anàlisi del tractament platònic del caràcter *essencial* de la filosofia, quan es vol determinar la relació d'aquesta amb la felicitat, resta lluny de reduir-la a l'estudi de les coses polítiques¹⁶. Strauss se n'adona que si entenem 'filosofia política' com la dedicació específica de la filosofia a l'*estudi de les coses polítiques*, el Plató d'Al-Farabi queda lluny de reduir la filosofia a l'estudi d'elles, ja que defineix la filosofia com l'art teòric que constitueix la ciència de l'essència de tots els éssers¹⁷. Certament, la filosofia, tal i com l'ha definida Al-Farabi -com la ciència de l'essència de tots els éssers-, ha de transcendir l'esfera política per encaminar-se a la recerca sobre l'essència del Tot. Ara bé, resultaria també que per tal de fer això possible, *fruit de la presència de la filosofia en l'esfera política, però també de la seva necessitat d'autoconeixement, caldria que aquesta elaborés una explicació sobre perquè esdevé necessària. La filosofia no pot respondre filosòficament a tal qüestió sense examinar la finalitat natural de l'home que és la felicitat. I aquesta qüestió, la qüestió sobre la felicitat de l'home, es manifesta com una manera de materialitzar-se la pregunta quina és la bona manera de viure -pregunta central de la filosofia moral i política. És d'aquesta manera que la filosofia de Plató -almenys pel que fa als seus diàlegs- es manifesta a Al-Farabi com a essencialment política*¹⁸. Es manifesta com a

(STRAUSS 1945 [2002], 7 i ss.), se'ns fa necessàriament indispensable llegir i comprendre el Plató d'Al-Farabi - en especial el contingut en les *Intencions de la filosofia de Plató*- per entendre el Plató de Leo Strauss. (BRAGUE 1989, 316-319). En la biografia intel·lectual de Daniel Tanguay, aquest dóna una rellevància a l'estudi d'Al-Farabi que abasta el tot de l'obra de Strauss, com manifesta un dels apartats del capítol central que duu per títol 'Le Tournant Faribienne' (TANGUAY 2003), rellevància que podríem reconèixer donada en la nostra pròpia aproximació quan acceptem el tot de l'obra de Strauss com una obra platònica, i atribuïm a l'estudi d'Al-Farabi la descoberta de Plató per part de Strauss en relació a les qüestions que l'ocupen. Sobre aquestes qüestions, vegin també MONSERRAT 2014.

¹⁵ STRAUSS 1945 [2002], 20.

¹⁶ STRAUSS 1945 [2002], 21.

¹⁷ STRAUSS 1945 [2002], 24.

¹⁸ STRAUSS 1945 [2002], 26 i ss.

essencialment política des que està dedicada, sí, a l'*estudi de les coses polítiques*, però com a via necessària per donar compliment a la *funció política* més alta de la filosofia. Es manifesta com a essencialment política des que està dedicada a la felicitat, al mateix temps que a la filosofia i a les seves condicions de possibilitat, com aquella ciència i manera de viure la qual ella i només és ella hi pot conduir.

Strauss va una mica més enllà, però, a l'hora de considerar el lloc i el sentit que la *filosofia política* té en la filosofia platònica. La filosofia de Plató no és només política *essencialment*, sinó que també ho és, o ho és en tant que necessita ser-ho, *primerament*¹⁹. Strauss ens farà suposar que si la filosofia de Plató es manifesta *essencialment* política és, en algun sentit, pel fet que les qüestions polítiques, així enteses, esdevenen *primeres* per a la filosofia, pel fet que *la filosofia política és filosofia primera*²⁰. Strauss ens farà notar que aquest tomb de la filosofia que la fa *política*, el tomb que fa a la filosofia considerar la seva necessitat com a ciència i manera de viure que és motiu de la felicitat, és *primer*, en tant que urgent. Ens expliquem, *identificar la filosofia com l'única ciència i manera de viure* -que transcendeix la política- que *condueix, si no s'identifica, amb la perfecció i la felicitat humana, obre a la filosofia a un conflicte amb la comunitat política en la qual queda inscrita, amb les opinions generalment acceptades sobre la felicitat i les maneres de viure que diuen contribuir-hi*. Fins i tot, quan la filosofia, a través del seu govern, es presenti com engendradora de la felicitat a la resta dels homes²¹ la filosofia restarà incapacitada per a convèncer als homes que només ella i el seu govern condueixen a la

¹⁹ STRAUSS 1945 [2002], 27. A més d'un pot estranyar, ens diu Strauss, que caracteritzem com a *primera* la filosofia política, quan per tothom és sabut que la filosofia natural, o sigui, la filosofia pròpiament dita, la investigació sobre els principis (els *arkhai*) de totes les coses, és cronològicament més antiga que la filosofia política. La filosofia dels anomenats pre-socràtics, com la del Sócrates aristofànic de les *Bromes* o com la dels joves Sócrates indicats en el *Fedó* de Plató o en el *Convit* i l'*Econòmic* de Xenofont, no comença pas per ser política, sinó per estar dedicada a l'estudi de la naturalesa, de la *physis* (STRAUSS 1989a [2006], 30-31). No és sinó a la figura de Sócrates que generalment ens mostren Plató i Xenofont, així com d'altres autors dels anomenats *logoi sokratikoi*, a la que s'atribueix la fundació de la *filosofia política*, però aquesta figura vindria després (STRAUSS 1964 [2000], 39). Veurem, però, que Strauss no es refereix amb 'primera' com a històricament primera.

²⁰ Strauss dedica bona part del seu posterior 'On Classical Political Philosophy' a considerar en quin sentit en la filosofia clàssica les qüestions polítiques esdevenen *primeres* per a la filosofia (STRAUSS 1959b [1988], 78-94). Vegeu també el treball d'Emmanuel Cattin explícitament dedicat a aquesta qüestió i de qui prenem l'expressió (CATTIN 2001, 41-58).

²¹ STRAUSS 1945 [2002], 55.

felicitat²². *Resoldre aquest conflicte, si més no, evitar-lo, resulta de màxima necessitat i urgència per a la pròpia possibilitat de la filosofia*, resulta de vida o mort, i és en aquest sentit que és *primer* per a la filosofia pensar-se com una manera de viure especial –en tant que millor manera de viure- entre d’altres maneres de viure la convivència amb les quals pot resultar un greu problema, com ho demostraria la pròpia sort de Sòcrates²³, el fundador de la *filosofia política*.

Aquest conflicte, al qual la filosofia es veu exposada per natura, és el que fa de la filosofia, *primerament, filosofia política* en tant que exigeix, per una banda, l’autoconsciència i la justificació racional davant d’altres alternatives de resposta a la pregunta sobre quina és la bona vida. I per altra banda, en tant que també exigeix, de manera encara més urgent, el que podríem anomenar una filosofia de la *política filosòfica* que vetlli per la seva defensa política respecte d’altres maneres de viure amb les quals l’harmonia pot arribar a ser altament difícil, si no impossible²⁴. D’aquesta última exigència filosòfica s’espera també que en resulti la possibilitat d’una filosofia política (avui diríem *políticament correcta*), o sigui, d’una manera d’estar en públic, d’una funció, d’un paper de la filosofia, *que eviti l’hostilitat fatal de la comunitat política vers ella, que eviti la sort de Sòcrates, permetent tant la supervivència de la filosofia, com que, al seu temps, permeti una influència positiva vers la comunitat política* existent que possibiliti

²² Vegin l’atenció posada per Strauss en la qüestió de la impossibilitat de persuasió de la filosofia sobre el poble per governar, o de la possibilitat de la ciutat perfecta, en el comentari de Strauss sobre *La república* a (STRAUSS 1989a [2006] 103 i ss., STRAUSS 1964 [2000] 161 i ss.).

²³ STRAUSS 1945 [2002], 63 i ss. Observem que més enllà de la interpretació de Plató que fa Al-Farabi, Strauss ens fa notar aquesta qüestió a través de les precaucions que el mateix Al-Farabi ha de prendre a l’hora de comunicar per escrit els ensenyaments propis de Plató (STRAUSS 1945 [2002], 53 i ss.). Per altra banda, al nostre parer, tot *El problema de Sòcrates* vol ser també, en algun sentit, una narració a través de les fonts socràtiques del tomb polític al qual es veu avesada la filosofia com a manera de viure, com la millor manera de viure. Així ho ha vist Heinrich Meier qui tracta aquesta qüestió, fonamentalment, des de l’argument que, en el *El problema de Sòcrates*, desencadena la consideració de la figura de Sòcrates en la comèdia aristofànica (MEIER 2006, 91-111).

²⁴ Aprofitem unes paraules de Heinrich Meier sobre *el problema teològic-polític* per fer evident que la consideració de Strauss de *la filosofia política com a filosofia primera*, tal i com l’acabem de delimitar a través de la seva lectura del Plató d’Al-Farabi, és al cor mateix, és la unitat mateixa de l’obra de l’*scholar* alemany tal i com ha estat considerada per la crítica, o sigui, en el marc del *problema teològic-polític*: “Leo Strauss found his task in the recovery of political philosophy, and, like no other philosopher of the twentieth century, he engaged in the confrontation with the challenge of revelation. Both are immediately bound together: *the grounding of political philosophy and the confrontation with faith in revelation* are two sides of one and the same endeavor. What is at issue in both is *the rational justification and the political defense of philosophical life*. For this issue, Strauss introduced the concept of the *theologico-political problem*” (MEIER 2006, xi). La cursiva és nostra.

el progressiu ennobliment de les seves formes de vida, qui sap si fins a ésser convertides en la millor manera de viure –la de la ciutat perfecta, la que és regida per la filosofia²⁵. Strauss deixa entreveure també quin seria el caràcter d'aquesta *funció*. El caràcter de la finalitat pública de la filosofia –de la qual Plató en seria mestre per excel·lència-, s'apunta sota l'aparença d'una mena d'*educació* que consisteix en *la substitució gradual de les opinions generalment acceptades per la veritat o per l'aproximació a ella*²⁶, aproximació que es pot fer possible mitjançant un ús determinat del caràcter amb què els filòsofs es presenten i presenten o comuniquen els seus ensenyaments²⁷.

1.2. La retòrica socràtica i l'educació com a reflex polític de la filosofia

Segons la tradició, Sòcrates fou el primer de baixar la filosofia del cel a les ciutats, pel qual rebé el títol de fundador de la filosofia política (Ciceró, *Tusculanes* V, IV, 10). És, doncs, a través de l'aclariment del què hagi representat Sòcrates políticament que s'escauria d'explorar les possibilitats i els límits de la filosofia en el seu intent, si l'hagués, de millorar la vida ciutadana i el seu govern. El 1958 Leo Strauss pronunciava un sèrie de sis conferències en què s'atansava a la figura de Sòcrates tal i com aquesta hauria estat representada en els tres autors de l'antiguitat que el tractaren directament: Aristòfanes, Xenofont i Plató²⁸. Després de considerar la importància de tractar *el problema de Sòcrates* en la nostra contemporaneïtat, els treballs d'Strauss inicien amb un comentari sobre la comèdia aristofànica i, en especial, de la representació de Sòcrates a *Les bromes*.

²⁵ STRAUSS 1945 [2002], 66-68. En continuïtat al què comentàvem en la nota 22, vegin STRAUSS 1989a [2006] 101-103, STRAUSS 1964 [2000], 116-122).

²⁶ STRAUSS 1945 [2002], 66-68 (Cf. STRAUSS 1959a [1988], 11).

²⁷ STRAUSS 1945 [2002], 69.

²⁸ El 1989 Thomas L. Pangle publicava per primer cop sota el títol "The Problem of Socrates: Five Lectures" cinc de les sis lliçons que la tardor de 1958 el professor Strauss oferí a la Universitat de Chicago. A continuació ens referim fonamentalment al text publicat per Pangle, citant-ne la seva traducció al català de Josep Monserrat i Vladimir Olivares (STRAUSS 1989a [2006]). Per la primera de les sis conferències en la seva traducció al català, vegin (STRAUSS 1996 [2008], 113-123). El 1970, en una altra sèrie de conferències sota el mateix títol, Strauss tractava de posar en clar a què es referia amb *el problema de Sòcrates*: "I was told that the local paper has announced that I lecture tonight on 'The problems of Socrates'. This was an engaging printing error; for there is more than one problem of Socrates, in the first place, the problem with which Socrates was concerned" (STRAUSS 1995, 322). L'estudi d'*El problema de Sòcrates* de Strauss vol respondre, per sobre de tot, 1) al valor de la posició socràtica i als problemes que manifesta, però per a això ha de respondre també 2) a la qüestió tècnica del que podem i no podem esperar de les fonts socràtiques i de com ens hi hem d'aproximar per a conèixer la figura del personatge històric (MONSERRAT & SALES 2006). D'ara endavant ens referirem a 1) per *el problema de Sòcrates* i a 2) per "el problema socràtic".

L'alemany comença amb aquesta perquè, certament, és la més antiga de les fonts sobre la figura de Sòcrates²⁹. Però més enllà d'això, Strauss comença aquí perquè és allà on s'il·lustra el problema i l'obstacle principal al qual la filosofia política clàssica s'hauria hagut de sobreposar³⁰. *Té i pot tenir realment la filosofia una presència política? En cas d'arribar-la a tenir, estaria capacitada per oferir una contribució beneficosa per a la vida ciutadana i al seu govern? Això és, pot la filosofia educar a la ciutadania?* La resposta aristofànica és negativa. *Les Bromes* condueixen un atac contra Sòcrates i els efectes corrosius de les seves ocupacions, pràcticament tal i com aquests vindran a ser presentats en la seva acusació. La presentació d'Aristòfanes caracteritza al filòsof, en part, com a estudiós de la natura, en part, com un entès en retòrica. Malgrat aquesta aliança, Strauss ens fa notar que *la filosofia ens apareix en la comèdia com a radicalment apolítica. La filosofia resulta incapacitada per comprendre les qüestions polítiques*. Orientada com està al coneixement de la natura, la filosofia s'oblida de la ciutat, de les coses humanes i, fins i tot, de si mateixa. *La filosofia està mancada d'autoconeixement i, en conseqüència de saviesa pràctica*. En el descens de la filosofia a la ciutat *fracassa en el seu intentar fer-se més humana, fracassa en el seu intent d'ésser edificant per al comú de la gent*. No pot incidir en la multitud, tot ensenyant el que és just; *menys encara podrà incidir doncs en el bon govern de la ciutat*³¹. Per no poder, no pot ni salvaguardar-se. La filosofia se sotmet desassenyadament *una exposició excessiva davant els desitjos de la ciutat, la qual, insatisfeta amb el seu servei, esdevindrà una amenaça fatal*.

A aquesta manera aristofànica de presentar-nos el lloc de la filosofia en la ciutat respondrien les notícies socràtiques de Xenofont i Plató. Strauss continuarà amb la que li sembla "més segura"³². A diferència d'Aristòfanes, *Xenofont ens presenta un savi que, lluny de ser un pensador especulatiu dedicat exclusivament a l'estudi de la natura, comprèn la naturalesa de les coses humanes i polítiques i posseeix saviesa pràctica*³³. Tal cosa faria de Sòcrates l'educador polític *par excellence*. Ara bé, el Sòcrates de Xenofont, com el platònic, seguirà dedicat a l'estudi del Tot. La diferència rau doncs, respecte

²⁹ STRAUSS 1989a [2006], 29, 33 i 48.

³⁰ STRAUSS 1989a [2006], 116.

³¹ STRAUSS 1989a [2006], 52, 56-58. Vegin PASCUAL & MONSERRAT 2012, 109-116.

³² STRAUSS 1989a [2006], 59.

³³ STRAUSS 1989a [2006], 65-67.

l'aristofànic, en que fa de les coses humanes la clau del seu accés. *Si Sòcrates ha esdevingut el fundador de la filosofia política, ha estat gràcies a que ha pogut comprendre la diferència essencial entre les coses polítiques i les que no ho són, i dels límits de les unes en les altres.* Reconèixer els seus límits permetrà Sòcrates reconèixer *dues maneres de viure, la política i, aquella que la transcendeix i que és més elevada, la filosòfica.* En la preferència per la segona, Sòcrates no s'oblidarà però de la primera, sinó que esdevindrà, algun sentit, la seva principal ocupació com a clau d'accés al Tot³⁴.

Els *Records*, a més de provar això, tractarien de demostrar, precisament per això, que *Sòcrates beneficià a tothom qui entrà en contacte amb ell, en altres paraules, que Sòcrates és just*³⁵. Xenofont no pot negar que Sòcrates hauria criticat obertament la democràcia atenesa³⁶, el que no treu que no el pugui i demani defensar-lo per haver-la poguda beneficiar. Xenofont defensa Sòcrates per haver conduït a l'excel·lència aquells qui l'haurien concorregut practicant una justícia que s'obriria camí a través de la conversa en l'amistat. *És en la manera d'estar de Sòcrates amb els altres, i més concretament de conversar amb els seus amics, que Xenofont defensa i demostra el seu benefici per a la ciutat. Sòcrates es fa educador polític en i per la dialèctica.* Ara bé, la manera d'estar i de conversar del Sòcrates de Xenofont demostra que *aquesta presència política de la filosofia és i ha de ser doble per a poder beneficiar la ciutat.* Aquesta dualitat en la manera d'estar de la filosofia respon al fet que els darrers objectius de la *vida filosòfica* i la *vida política* (en la seva facticitat) s'excloquin mútuament. *L'obra de Xenofont segueix il·lustrant que hi ha un*

³⁴ STRAUSS 1989a [2006], 67 i 80.

³⁵ STRAUSS 1989a [2006], 72 i ss.

³⁶ La filosofia política clàssica fou rigorosament crítica amb la democràcia. Les crítiques principals de la filosofia política clàssica a la democràcia foren dues. Per una banda, que fos un règim en el qual la finalitat última és la llibertat i no pas la virtut o l'excel·lència. Per altra, que malgrat l'educació, o precisament per les exigències de l'educació, la democràcia no pogués esdevenir en aquest món un bon règim. A priori, la democràcia, sota el principi de la llibertat, podria permetre a l'home virtuós desenvolupar-se sense ingerències que li ho impedissin. La democràcia no impediria, necessàriament, la virtut, sinó que en tot cas la possibilitaria. I aquest seria, doncs, el seu avantatge. Ara bé, que la democràcia possibiliti la virtut no significa que l'asseguri o que n'asseguri el seu assoliment en la majoria dels ciutadans. I en la democràcia, que és el govern de la majoria, no assegurar la virtut en la majoria dels ciutadans, significa no poder assegurar un bon govern. Que la democràcia sigui un bon govern (això significa una ampliació quasi universal de l'aristocràcia) dependria, doncs, de l'educació. I les exigències referides a la riquesa i el lleure que suposa l'educació farien que no poguéssim assegurar, ni tan sols en una societat de l'abundància, una bona formació per a la majoria dels ciutadans (sinó tan sols per als homes lliures), i així el bon govern sota un règim democràtic fóra més que qüestionable, almenys per als homes (STRAUSS 1968a [1995], 4-5; cf. STRAUSS 1959a [1988]).

problema essencial en la relació entre la filosofia i la ciutat, un problema del qual el seu Sòcrates a diferència del d'Aristòfanes en seria ben conscient. I és que la virtut política no es correspon d'entrada amb la virtut filosòfica³⁷. Per aquesta raó, la filosofia davant la possibilitat d'una certa *educació ciutadana* comença per allò que no és propi de la vida filosòfica sinó de la vida política. La vida política ateny en *primer* lloc els afers particulars que concerneixen a una determinada comunitat, per al benefici d'aquella comunitat i dels seus individus. Per aquest motiu, a un *primer* nivell, *la filosofia ens apareix en la ciutat com a arbitratge imparcial a la recerca de l'acord entre els conflictes que es produeixen en la comunitat en relació a afers propis d'ella*³⁸. Tanmateix, per a poder fer-se amb aquest art no és suficient amb l'opinió i la disposició ciutadanes. A diferència del que considerarà la doctrina protagòrica, la qual també reclama per a ella i aparenta proveir la recerca de l'acord, l'acció socràtica exigeix que, per a contribuir a la virtut, *cal que s'alci la pregunta des de quelcom que la transcendeixi en el seu sentit convencional, i que serveixi de mesura, d'estàndard d'arbitratge o de judici*³⁹. La pregunta que, en última instància, permeté a la filosofia política clàssica el transcendir la vida política fou la pregunta per quin sigui el *millor règim polític* o per quina és *la bona vida*. Tal pregunta no pot ser, però, abordada amb tota la seva radicalitat per la majoria dels ciutadans, estant compromesos, abans que amb qualsevol altra cosa, amb la seva comunitat particular, i amb la seva particular forma de vida. Però sí que servirà a la filosofia, en el seu rol d'àrbitre imparcial a la recerca de l'acord entre els conflictes sorgits en el si de la comunitat política, per *conduir indirectament, a través de la discussió moderada amb els seus màxims representants, les lleis i la vida de la ciutat existent cap a una forma cada cop més noble*⁴⁰. És doncs, en el llindar d'ambdues dimensions l'estrictament política o convencional, i la filosòfica, de la pregunta pel bon règim, de la pregunta per quina és la bona vida, on es dona aquella possibilitat que el Plató d'Al-Farabi reclamava per a la filosofia política: *la substitució gradual de les opinions generalment acceptades per la veritat o*

³⁷ STRAUSS 1968b [1995], 13-15 i STRAUSS 1989a [2006], 108. Vegin aquesta distinció, a l'ombra del problema teològic-polític, pel que d'ella se'n desprèn respecte l'educació, des del comentari de Strauss a les notes de *Les lleis* sobre els *simposia* atenencs (STRAUSS 1975, 3-21) i de la conversa entre Sòcrates i Isòmac a l'*Econòmic* de Xenofont (STRAUSS 1970) (ALTINI 2001, 171-183, 214-218).

³⁸ STRAUSS 1989a [2006], 76.

³⁹ STRAUSS 1959b [1988], 84-86.

⁴⁰ STRAUSS 1959b [1988], 87.

per l'aproximació a ella. És en el llindar entre la dialèctica que té per objectiu cercar l'acord entre els auditors, i la dialèctica, la qual, basada en la refutació, consisteix en aixecar la pregunta "què és?", que trobem la filosofia fent-se responsable de la ciutat, contribuint al benestar de la ciutat, tot tenint cura del seu propi caràcter i del seu propi benestar⁴¹, i això es fa possible a partir d'una certa aparició i aparença educatives de la filosofia. L'educació de l'home lliure, l'educació del ciutadà que es pot dedicar a la política o a la filosofia, l'educació liberal⁴², és en aquest sentit un reflex polític que pren la filosofia. La tasca educativa de la filosofia vers la ciutat, per tal d'evitar el conflicte amb aquesta, per a ésser pedagògicament efectiva, cal que es presenti de manera mediada o dissolta políticament, i fins a un cert punt, de manera impròpia⁴³. El bon règim

⁴¹ STRAUSS 1968b [1995], 15.

⁴² Strauss convertirà l'educació liberal i la reflexió al voltant seu en l'ocupació platònica sobre l'acció filosòfica políticament necessària per a la progressiva conversió de les ciutats existents en la ciutat perfecta. Strauss cerca una educació que permeti ascendir, si més no, progressivament, de la cultura de masses a la democràcia tal i com aquesta fou originalment entesa, una educació que permeti la fundació de l'aristocràcia en el si de la democràcia de masses, que s'encamini vers l'aristocràcia universal –la ciutat perfecta (STRAUSS 1968a [1995], 5). Però en què consisteix l'educació liberal? Exactament, com repercuteix en la vida política, en general, i en la democràtica, en concret? En quina mesura depèn de la filosofia i de les seves produccions? I què de la filosofia platònica la fa possible o n'és una reflexió sobre aquesta?

Si atenem al significat originari del mot 'liberal', veiem com l'educació liberal representa l'educació a través de la qual els és possible als homes lliures d'esdevenir gentilhomes. Els gentilhomes són aquells qui dediquen la seva vida (fruit, en bona mesura, de la riquesa i, en conseqüència, de l'oci que gaudeixen) a aquelles qüestions de la més alta importància: el bon ordre de l'ànima i de la ciutat; i els qui per aquesta raó esdevenen els potencials dirigents de la comunitat política (STRAUSS 1968b [1995], 10-11). Per altra banda, si atenem al significat originari del mot "educació" (el mot grec és "*paideia*") el trobem lligat al camp semàntic del món infantojuvenil i del joc. Prenent ambdós, Strauss definirà l'educació liberal com l'anticipació jugada, i per tant destinada als joves, de la vida dedicada a les qüestions de primer ordre per a la ciutat (la política) i l'home (la filosofia), o el que és el mateix, la propedèutica necessària tan per a la vida política com per a la vida filosòfica (STRAUSS 1968b [1995], 11).

Però en què consisteix tal anticipació la qual prepararia per a la vida política i la vida filosòfica? Segons Strauss, l'educació liberal consisteix en l'exercitació de les facultats humanes de l'esperit, a través d'aquella substància de la qual l'esperit es nodreix o amb la qual es conrea, que no és altra que la *Cultura*. L'educació liberal és, per tant, el *cultiu* de l'esperit humà (STRAUSS 1968a [1995], 3). A ningú no se li escapa que, per a Strauss, la màxima expressió de l'esperit humà la trobem en els filòsofs (ell en diu "els més grans esperits"), a ningú no se li escapa que és la filosofia l'activitat a través de la qual podem dur a la màxima expressió el desenvolupament de les facultats de l'esperit, i que per tant, la filosofia, en presentar els mateixos objectius que l'educació liberal, en avançar en una mateixa direcció, exerciria també la seva funció política a través d'aquesta. Tanmateix, aquest raonament que encaixa perfectament pel que fa a l'educació liberal com a preparació per a la vida filosòfica, no encaixaria tan bé pel que fa a l'educació liberal entesa com a preparació per a la vida política. Strauss considera que l'actitud filosòfica pròpiament dita, que es fa necessària per accedir a l'ensenyament autèntic, suposa una ruptura radical amb l'actitud política pròpiament dita (STRAUSS 1989b, 68, cf. ALTINI 2001, 211 i NICGORSKI 1985, 235).

⁴³ STRAUSS 1968b [1995], 14-15. Nicgorski assenyala la necessitat de la filosofia que l'educació liberal generi més confiança que no pas la que genera la filosofia en ella mateixa, tal i com ens la mostrava Al-Farabi, de manera que aquesta pugui tenir l'impacte en la societat del què la filosofia a seques n'està privada. Aquesta

s'esdevindria si fos protagonitzat pels savis, no només perquè són els únics capacitats per fer bones lleis, sinó perquè gaudeixen d'una qualitat indispensable per al govern i que a les lleis sempre mancarà, la flexibilitat. Ara bé, com que els savis semblen no tenir la possibilitat de governar ni per la persuasió ni per la força, és per això que caldrà conformar-se amb el govern indirecte o dissolt del savi. El govern indirecte o dissolt del savi és una certa forma d'educació⁴⁴. I aquesta qüestió ens condueix a Plató.

Per acabar amb *El problema de Sòcrates*, Strauss analitza el sòcrates platònic de *La república*. A *La república* Sòcrates representa un intent de restauració política des de la filosofia. Ara bé, aquesta restauració només es pot arribar a oferir en l'ordre del discurs. La fundació empresa per Sòcrates de la ciutat justa -recordem aquella que entre d'altres coses ha de suposar el govern dels filòsofs- es troba a mig camí *amb la dificultat*, malgrat el servei de la noble mentida, *de no saber com conduir la multitud vers la persuasió filosòfica en el moment de realitzar el pas de la ciutat existent a la millor ciutat*. Plató ens presentarà la solució amb la conciliació escènica de Trasímac, el retòric, amb la resta de contertulians. *La restauració de la justícia des de la filosofia també necessita de la retòrica*. La filosofia necessita de la retòrica per a convèncer la joventut i la multitud⁴⁵. Però, una mica més endavant, Strauss ens mostra com fins i tot aquesta aliança torna a mostrar-se insuficient per a la fundació de la ciutat justa. *Fins i tot la persuasió retòrica resta sotmesa a límits, i aquests límits els posa la naturalesa humana*. La ciutat justa dissenyada en *La república* no és possible més que en els raonaments dels contertulians. Això no significa, però, que la justícia sigui impossible. La justícia, a nivell individual, sí que és possible donat que la naturalesa d'alguns homes així ho permet amb independència de la ciutat on aquests visquin⁴⁶. *La justícia de la ciutat, en el seu nivell més elevat, dependrà doncs de com de capaç sigui de nodrir-se de la justícia d'aquests homes, que és coneixement*. En el seu nivell més bàsic, la justícia de la ciutat troba el seu límit en les virtuts populars o polítiques per sota de les quals la ciutat tendeix a decaure. La unitat

major generació de confiança de l'educació liberal amb una aproximació a les coses que són primeres per a la vida política, malgrat no ho siguin per a la filosofia (NICGORSKI 1985, 235-236, 238).

⁴⁴ STRAUSS 1989a [2006], 83-84.

⁴⁵ STRAUSS 1989a [2006], 98-99. Sobre la noble mentida i la possibilitat de persuadir al poble per al govern dels filòsofs, 102-103.

⁴⁶ STRAUSS 1989a [2006], 104 i 105.

d'ambdós nivells de la moralitat, això és també dels nivells de l'ànima humana (el racional i l'infraracional), és com ens mostrava Strauss a partir de l'abstracció bàsica del diàleg, el tema central de *La república*⁴⁷. En ella, la fogositat (entesa com a zel per la justícia en el marc de la moralitat ordinària) se'ns presentaria com el lligam entre ambdós nivells, el lligam que uneix l'ànima. *Aquest lligam necessita, però, de la purificació de la filosofia per a contribuir a la justícia en la ciutat en el seu sentit més elevat*⁴⁸.

Si bé les consideracions anteriorment fetes sobre l'obra de Xenofont i Plató a *El problema de Sòcrates* semblen suficients per l'autor per contrarestar la manca d'erotisme del Sòcrates aristofànic, no ho semblen pel que fa a la seva manca de musicalitat. Aquesta és la qüestió abordada en la darrera lliçó, a través de la querella entre la poesia i la filosofia. *La poesia, més que no pas la sofística, és el gran adversari de la filosofia política clàssica*, almenys, tal i com es manifestaria en l'obra aristofànica, però també tal com vindria representat en *La república*. La poesia i no la sofística és el gran poder educatiu de la ciutat⁴⁹. Al cèlebre diàleg, Plató intentaria mostrar *la necessitat d'un cert tipus de poesia que, restaurant allò menys admirable de la poesia autònoma –estar consagrada a les passions- però conservant allò més admirable -el coneixement de l'ànima- possibilitaria a la filosofia persuadir a la multitud*. En una primera part de *La república* la poesia se'ns presenta com un instrument, relatiu a la creació de contalles, sotmès al poder polític, però no se'ns diu res en relació a la seva moralitat. *El judici sobre la seva moralitat dependrà de com es relacioni amb la veritat*. En una segona part, la poesia queda caracteritzada com a *art de la imitació de certes aparences sobre la realitat*⁵⁰. La crítica a la poesia per raons morals sembla clara. Tanmateix, no a *La república*, sinó a *Les lleis*, podem llegir que la moralitat no és l'únic criteri al qual caldria sotmetre la poesia. Invertint la relació entre el poder polític i la poesia que ens apareix en la primera part de *La república*, en el llibre quart de *Les lleis*, el poeta qui ensenya al legislador a dirigir-se de manera diferent, amb ambigüitat i flexibilitat a la multitud quan es proposa justificar els seus manaments, ens apareix com el qui millor reconeix les exigències comunicatives particulars. *Fruit del seu coneixement de l'ànima, el poeta està capacitat per*

⁴⁷ STRAUSS 1989a [2006], 108.

⁴⁸ STRAUSS 1989a [2006], 111-112, i 116-117.

⁴⁹ STRAUSS 1989a [2006], 116 i 118.

⁵⁰ STRAUSS 1989a [2006], 120-121, 125.

*guiar-la, i és aquesta capacitat que, en relació al poder polític, ja no el fa estar subordinat, sinó a l'inrevés*⁵¹. Es dóna el cas, però, que el principi de la filosofia platònica és també el coneixement de l'ànima⁵². I amb això Strauss ens obre a la pregunta final de *quina és doncs la diferència entre la filosofia platònica i la poesia*. La diferència rau en la imitació. No és que la filosofia platònica no es doti de la imitació, car els diàlegs, com a drames, estan constituïts per ella, la diferència rau en allò que imiten. Mentre Plató ens presenta l'home bo, la vida bona, i això és, el filòsof, la vida filosòfica, la poesia ens presenta homes i maneres de viure inferiors a la filosofia. *La poesia exclou la filosofia de les maneres de viure que es presenten com a solució al problema de l'home, el problema de la felicitat*. Tanmateix, la seva presentació de la vida humana ens serveix de propedèutica per a aproximar-nos a la solució del problema de l'home, o sigui, ens prepara per a la vida filosòfica. D'aquesta manera, la querella entre poesia i filosofia, tractada sota la perspectiva platònica, i per tant, en favor de la filosofia (com a mínim de la filosofia platònica), serveix a Strauss per cloure el text, tot responent als arguments amb què ens presentava inicialment *el problema de Sòcrates* des de la comèdia aristofànica. El text clou deixant-nos entreveure que la possible solució a *el problema de Sòcrates* i "la seva manera" cal que la cerquem en "la manera de Plató". El que Strauss anomenarà *la manera de Plató*, a mig camí entre *la manera de Sòcrates* (la de la intransigència moral en favor de la justícia i la veritat) i *la manera de Trasímac*, a saber, afegim, *també la manera de Protàgoras* (la de l'acceptació, l'acord sense reserves i la persuasió sobre les opinions de la multitud). La qüestió de *La república*, a la vista del problema de Sòcrates, ens porta indefugiblement a la qüestió literària del diàleg platònic, a la musicalitat poètica del diàleg platònic.

⁵¹ STRAUSS 1989a [2006], 126-128 (cf. 1975, 54 i ss).

⁵² STRAUSS 1989a [2006], 116 i 118.

2.1. L'art d'escriure en Plató o la possibilitat de fer pública la filosofia

Una de les més cèlebres obres de Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*⁵³, publicada el 1952, representa el necessari suplement a l'estudi de la dècada dels trenta sobre profetologia i filosofia de la llei divina que conduïren Strauss a prendre cura del problema *essencial* de la relació entre la filosofia i la comunitat política, i de resultes a reconsiderar el sentit de la *filosofia política* en la filosofia clàssica, en general, i en el pensament de Plató, en particular. Com indicaria Strauss, el recull d'articles d'aquella edició versava sobre el problema comú de la relació entre la política i la filosofia⁵⁴, problema per al qual Plató i la ciutat grega de l'antiguitat resultarien paradigmàtics. Atenes com una de les més grans representants de l'hostilitat política vers la filosofia, i Plató com el filòsof que, a més d'haver-lo comprès i representat, hauria sabut sobreposar-s'hi a través de l'escriptura dels diàlegs en benefici tan de la filosofia com de la comunitat política⁵⁵.

La filosofia com a font de lliure pensament, d'heterodòxia -fonamentalment pel que fa, com vèiem, a qüestions fonamentals, com la felicitat i la vida que la proveeix- ha estat objecte de *persecució* per part de les autoritats polítiques i/o religioses en nombroses societats a través de la història. Aquest fet hauria provocat que *molts dels seus representants prenguessin les corresponents precaucions a l'hora de fer presents públicament els seus pensaments*, engendrant una manera particular d'escriure (això és una manera d'estar, en públic) a través de la qual escapar dels perills de la *persecució*, sense haver de renunciar a la transmissió de la veritat heterodoxa. Aquesta manera particular d'escriure estaria configurada per un conjunt de tècniques literàries a través de les quals els autors podrien mantenir ocult per a una majoria el contingut essencial del text, mentre aquest podria ésser revelat a una minoria de manera esotèrica. Això és, com ja havíem vist, per a la filosofia esdevé una necessitat *desenvolupar una manera particular i apropiada de fer presència pública que determina, entre d'altres, el caràcter general*

⁵³ L'article 'Persecution and the art of writing' fou publicat per primera vegada el 1941 a la revista *Social Research*. Aquest text, conjuntament amb altres textos publicats també amb anterioritat sobre Al-Farabi, Maimònides, Halevi i Spinoza, formarien part d'un llibre de 1952 que dugué per títol el mateix que el de l'article esmentat *Persecution and the Art of Writing* (STRAUSS 1952 [1988]).

⁵⁴ STRAUSS 1952 [1988], 6.

⁵⁵ STRAUSS 1952 [1988], 21.

de les produccions literàries dels filòsofs, almenys, dels filòsofs en situació de persecució⁵⁶. L'art d'escriure d'aquests filòsofs representaria, doncs, com a mínim, una estratègia conformada per un conjunt de tècniques literàries destinades a fer possible una filosofia *política*, o sigui, d'una manera d'estar en públic de la filosofia davant la comunitat política, que evitaria l'hostilitat fatal cap a la primera, de manera que pogués sobreviure, però també que pugui tenir una influència positiva en la comunitat⁵⁷.

És cert que Strauss ens ensenya d'entrada (com quedaria plasmat en el títol) la *persecució* com el motiu que condueix a alguns filòsofs a l'ús d'aquestes estratègies comunicatives que caracteritzen la seva manera d'estar en públic a través dels seus escrits⁵⁸. Tanmateix, una mica més endavant la *persecució* en el text se'ns revela com un motiu més, que no és ni suficient ni necessari. Molts filòsofs, sobretot arran de la Il·lustració, han expressat amb tota franquesa els seus pensaments més íntims i fonamentals malgrat ésser en situacions de *persecució*⁵⁹; altres, amb independència de que per allò que poguessin dir fossin objecte de *persecució* o no, han seguit expressant *entre línies* els seus ensenyaments més íntims i fonamentals⁶⁰. El motiu suficient i necessari perquè un autor faci ús de l'*art d'escriure* com a manera de fer públics els seus ensenyaments, no és la *persecució* sinó l'*educació*. Del que en pensí un autor, diu Strauss, sobre l'*educació popular* (i el que la filosofia ha considerat sobre ella es troba profundament esberlat per la Il·lustració) en dependrà decisivament l'actitud que aquest prendrà sobre la discussió pública de les qüestions més importants⁶¹. Tenint això present, podem veure com, a diferència de la modernitat, en l'antiguitat, la

⁵⁶ STRAUSS 1945 [2002], 69

⁵⁷ L'*art d'escriure*, com veiem, no és l'única estratègia, segons Strauss, de la qual es pot dotar la filosofia a l'hora d'expressar-se públicament, a nivell oral, la ironia, com és el cas de Sòcrates, apleix també aquesta funció (STRAUSS 1989 [2006], 93-94; STRAUSS 1964 [2000], 85-88). En aquests passatges, i en d'altres en l'obra de Strauss, la ironia Socràtica ens apareix de la mà dels comentaris de l'autor sobre l'*art d'escriure*, sigui de Plató, sigui de Xenofont.

⁵⁸ STRAUSS 1952 [1988], 24-26.

⁵⁹ STRAUSS 1952 [1988], 34.

⁶⁰ STRAUSS 1952 [1988], 34-35.

⁶¹ STRAUSS 1952 [1988], 33. Carlo Altini i Jean-Pierre Cavallé coincideixen en valorar que en l'obra de Strauss és l'*educació* i no la *persecució* l'element determinant a l'hora d'atendre el caràcter de la literatura filosòfica (ALTINI 2001, CAVALLÉ 2005, 39-66).

filosofia no es faria gaires il·lusions sobre l'*educació popular*. En l'antiguitat l'abisme que separaria els filòsofs de la multitud no filosòfica fóra considerat insalvable, i impossiblement reconduït per cap progrés a nivell educatiu.

Sembla, a primera vista, que els textos donats per aquest art d'escriure contindrien, bàsicament, dos tipus d'ensenyament, un de popular de caràcter edificant per a la majoria (exotèric) i un de filosòfic que apuntaria als temes més importants (esotèric)⁶². Però al capdevall, la cosa ni és tan senzilla ni vol quedar tan esberlada com Strauss manifesta en un primer moment –i pel qual ha centrat bona part de les crítiques. Strauss reconeix posteriorment que *tal literatura, la qual representa les condicions d'una certa manera d'estar en públic de la filosofia, no va adreçada ni a la majoria dels no filòsofs ni als filòsofs adults, sinó a tots aquells "jovencells" que podrien arribar-ne a esdevenir*. Això és, aquest tipus de literatura es dirigeix als filòsofs potencials, acomplint una *funció* ben similar a la que les darreres notes del nostre comentari de l'Al-Farabi de Strauss li suposaven a la filosofia⁶³: la de conduir-los progressivament de les veritats populars, les quals són indispensables per als propòsits polítics, a la veritat purament teòrica⁶⁴. Aquest tipus de literatura gràcies a la pròpia configuració tècnica del text, que presenta reptes al lector (a nivell de contradiccions, indicacions a altres qüestions no presents i altres jocs literaris), permetria ascendir progressivament d'un nivell (el de la veritat popular) a un altre (el de la veritat purament teòrica) a través de l'estudi; ascensió que representa, al seu temps, el camí per a la realització de la doble *funció política* de la filosofia: la supervivència de la filosofia i el progressiu ennobliment de les formes de vida de la comunitat política. Aquesta *funció política* de la filosofia, que es fa possible a través de l'*art d'escriure*, es manifesta, doncs, com una forma d'*educació*⁶⁵. Pel que *l'estudi del caràcter literari de certes obres esdevé de fet ja, més enllà del seu contingut material, l'estudi d'una filosofia de l'educació, o més ben dit, d'una filosofia educativa i d'una educació filosòfica*.

⁶² STRAUSS 1952 [1988], 34.

⁶³ STRAUSS 1945 [2002], 67-68.

⁶⁴ STRAUSS 1952 [1988], 36.

⁶⁵ STRAUSS 1952 [1988], 37.

Plató, com molts antics, hauria assumit que determinades doctrines no seria útil ni saludable que fossin comunicades oberta i indiscriminadament sinó que només ho seria per aquells capaços i desitjosos de descobrir-les. Per l'atenès, tals doctrines no podrien fer presència pública de la mateixa manera en què ho farien d'altres ensenyaments, i menys encara ser posades per escrit; la veritat filosòfica no podria ser transmesa a tothom o, si més no, no a tothom de la mateixa manera, ja que no seria convenient ni per al manteniment i la conservació d'allò que es fa necessari políticament, ni per al propi exercici filosòfic⁶⁶. De no fer-se així es posaria en perill les formes de vida de la comunitat política i la seva possibilitat de tendir vers una de millor, així com també amenaçaria la millor d'elles, la filosofia. És per aquesta raó que *la comunicació filosòfica hauria hagut de procurar també un control d'accés gradual al coneixement de la veritat teòrica determinat per la disponibilitat i la preparació de l'oient. No és propi de la filosofia sinó de la sofística no barrar el pas a la veritat*⁶⁷. La comunicació filosòfica hauria de poder, com en fa imatge la ironia socràtica, dir coses diferents a gent diferent. Tanmateix, el propi Plató ens faria notar que per complir aquesta funció "els escrits són essencialment defectuosos perquè són accessibles de la mateixa manera a tots els que saben llegir, o perquè no saben davant qui cal parlar i davant qui callar, o perquè diuen les mateixes coses a tothom"⁶⁸. La de Plató no seria, però, una condemna definitiva, sinó un indicatiu de reconsideració. La reconsideració del caràcter del text escrit es traduiria en Plató en un *art d'escriure*, un *art d'escriure* els diàlegs, els quals esdevindrien la forma d'expressió que estaria dotada del caràcter del *bon escrit*, de l'escrit que s'apropriaria de la flexibilitat de l'oralitat, de l'escrit que no eludeix la

⁶⁶ STRAUSS 1946 [2001], 64 fa referència especialment a la *Carta Setena* 344 c3-7 i el *Fedre* 276 d1-e3 i 277 e5 i ss. Podem qüestionar l'autenticitat de la *Carta Setena*, així com posar en dubte que en el fragment sobre la crítica de l'escriptura del *Fedre* Plató parli en boca de Sòcrates, i en aquest sentit, podríem dir que Strauss pot estar cometent un excés hermenèutic. Strauss reconeix, per una banda, que Plató no ens parla *explícitament* dels seus escrits, sinó dels escrits en general (STRAUSS 1989a [2006], 92), però per altra, ens diu que, en general, si volem saber com un autor voldria ser llegit, cal que fem cap als textos en què ell ens parla de com hauríem de llegir els escrits en general o alguna obra en particular (STRAUSS 1952 [1988], 144). Fora de les pròpies consideracions straussianes, hem de fer notar que, malgrat la dubtositat d'aquests fragments com autotestimoniats platònics, es mostren amb notable consonància amb els testimonis no platònics sobre la funció que perseguiria Plató amb els seus escrits (vegin SALES 1992, 23 i ss).

⁶⁷ Strauss ens fa notar que en aquests escrits, no hi ha només dos nivells, sinó un nombre infinit d'ensenyaments que van des de la inadequació amb la qual comença el novell a l'apropiada comprensió de la qual només podria gaudir el perfectament preparat estudiant (STRAUSS 1989b, 67).

⁶⁸ STRAUSS 1964 [2000], 86. Cf. STRAUSS 1946 [2001], 64, i STRAUSS 1989a [2006] 92-93.

problemàtica de la transmissió filosòfica en la ciutat. Els diàlegs platònics es proposarien dir coses diferents a gent diferent⁶⁹. D'aquesta manera permetrien a Plató "d'escriure sobre els temes més importants tot fent subtils al·lusions adreçades a aquells per als quals siguin suficients i, així, a no comunicar res sobre les coses més importants a la gran majoria dels seus lectors"⁷⁰. Així s'evitaria la conflictivitat inherent amb la comunitat política ja que contindria tan ensenyaments amb un efecte edificant sobre la majoria⁷¹, com possibilitaria, no la transmissió directa, sinó la crida i *la preparació necessària* a través de l'estudi *per a la vida filosòfica*, com a forma d'ennobliment gradual de la comunitat política.

Els diàlegs serien, doncs, la manera particular escollida per Plató de fer presents de manera escrita els seus ensenyaments, la seva filosofia, en la ciutat. Una manera, però, que es fa *educació* o que presenta una (doble) *funció política* principalment *educativa* dirigida, en primer lloc, a aquells jovencells que podrien esdevenir filòsofs, però que, al seu temps, no s'oblida ni es desresponsabilitza de la resta de la comunitat. *Els diàlegs i el seu caràcter literari són el primer lloc i els primers sentits en què trobem una reflexió i pràctica de l'educació en l'obra de Plató. L'escriptura platònica mateixa, amb les seves variacions, i la reflexió sobre els seus trets, el seu funcionament i les seves funcions comunicatives mostren en el seu donar-se un saber sobre l'educació en general, i en particular sobre l'educació filosòfica i la filosofia educativa.* En algun sentit, podríem dir que la pregunta sobre el lloc que ocupa el pensar l'educació quan la filosofia política esdevé filosofia primera, té molt a veure, si no és que la podem identificar, amb la pregunta sobre com cal llegir Plató. No podem desatendre el fet que Plató s'expressés a través d'una forma literària i no d'una altra, si presentem la temptativa de comprendre alguns dels ensenyaments que hi podrien ser continguts o als quals només s'apuntaria. Però sobretot no podem desatendre el caràcter literari dels diàlegs si volem estudiar què pensà Plató, en particular, del problema de la relació entre filosofia i comunitat política, ja que molt possiblement la forma escollida per ell per a *comunicar* filosofia guardaria molta relació amb com ell compengué el problema. *L'accés compresiu al que*

⁶⁹ STRAUSS 1964 [2000], 86.

⁷⁰ STRAUSS 1946 [2001], 64-65.

⁷¹ STRAUSS 1989b, 67: "Plato's exoteric teaching is identical with his 'noble lies'".

Plató consideraria sobre la qüestió del fer-se present de la filosofia en la ciutat, del seu ensenyar-se, lluny del que en diguin les històries narrades en els seus diàlegs, passaria al mateix temps per un estudi sobre el caràcter literari i les intencions comunicatives dels diàlegs.

2. El *Protàgoras* i “el problema de la comunicació filosòfica en la relació entre filosofia, educació i política”

L'interès que demostra la present Tesi Doctoral per apropar-nos a l'ensenyament del *Protàgoras* de Plató és, tan sols, la darrera de les ocasions en que, fins el moment, el Grup de Recerca *Hermenèutica, Platonisme i Modernitat* ha dirigit la mirada i ha concentrat l'atenció sobre aquest diàleg com *un lloc per a la filosofia*. En aquest sentit, el nostre treball no només prendria en bona consideració les ocasions anteriors, sinó que s'hi voldria situar des del guany que ja haurien suposat en la comprensió de la qüestió del *Protàgoras* com a tot, i a les qüestions concretes a afrontar per tal d'esclarir-ho.

El nostre treball trobaria el precedent més notable en el seminari “Virtue and Dialogue: A Reading of Plato's *Protagoras*” realitzat pel professor Francisco J. Gonzalez el març del 1999 a la Societat Catalana de Filosofia i organitzat pel Grup de Recerca *Hermenèutica i Platonisme*⁷². La proposta de lectura del *Protàgoras* que empenia el professor Gonzalez aleshores, es construïa, en paral·lel als treballs que el grup estava realitzant ja aleshores, des de la voluntat de *prendre cada diàleg en la seva totalitat i en la seva unitat de forma i de contingut singulars*. D'aquesta manera, volia ser una temptativa per *superar el tractament generalitzat sobre l'obra, que hauria dut a negligir gran part de la seva lletra, un tractament que hauria donat, al cap i a la fi, amb la impressió que el diàleg no oferiria cap tipus d'ensenyament positiu*⁷³. No podem ni volem recollir aquí tot el que donà de si el curs sencer del professor Gonzalez sobre el *Protàgoras* i que, sense cap mena de dubte, s'obria a la reconsideració de la interpretació tradicional del diàleg, però sí que volem notar algunes de les qüestions més destacades que els membres del Grup de Recerca *Hermenèutica i Platonisme* realitzaren a la recepció dels seus treballs⁷⁴, i que han ajudat a situar la present recerca.

⁷² GONZALEZ 1999a i MONSERRAT, CASASEMPERE I OLIVARES 1999, 117-137. És molt probable que l'exemplar del número de l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* on era publicada la crònica del seminari del professor Gonzalez a Barcelona, fos un dels primers materials que el Dr. Monserrat em facilità i m'animà a llegir per conèixer dels treballs del Grup de Recerca i per anar coneixent i interessant-me cada cop més per Plató.

⁷³ MONSERRAT, CASASEMPERE I OLIVARES 1999, 117-18.

⁷⁴ Al final de la crònica sobre el seminari del professor Gonzalez poden trobar recollides algunes de les aportacions que varen realitzar, fonamentalment, els professors Jordi Sales, Josep Monserrat, Xavier Ibàñez i Antoni Bosch (MONSERRAT, CASASEMPERE I OLIVARES 1999, 135-137).

Segons les pròpies aportacions del grup als treballs del professor Gonzalez, un dels temes principals davant del qual el *Protàgoras* ens hauria situat fóra el de *l'aparença de la filosofia*. Seguint l'acció del diàleg, trobaríem que Sòcrates es mostra de maneres diferents segons la situació i segons davant de qui concorre. Hi hauria en el *Protàgoras* una certa multiplicitat pel que fa a *la imatge que projecta la filosofia i a les impressions que aquesta desperta en els seus públics*. La filosofia no apareix igual davant l'interlocutor innombrat que obre el diàleg, que davant del jove Hipòcrates, que davant l'eunuc que fa de porter a Càl·lias, que davant Alcibiàdes o davant Protàgoras. Precisament, *una de les maneres com el diàleg faria aparèixer la filosofia, i de ben segur la que convindria prendre en major consideració, seria la de sofista mateix*. La confrontació dramàtica de la filosofia amb la sofística al *Protàgoras* ens força a valorar l'aparença de Sòcrates costat per costat amb l'aparença del d'Abdera. Per una banda, ens obliga a *distingir l'una de l'altra en el que ambdues vinguin a presentar-se com a resposta als anhels de la joventut*, que les concorre amb grans aspiracions per a la ciutat. Hipòcrates vol esdevenir algú de renom, i sabem que Alcibiàdes també, com hi ha de respondre la filosofia? I la sofística? Quina de les dues triomfa? En aquest sentit, Plató ens presentaria al savi Protàgoras sabent-se el millor dels educadors de sempre i expressant amb claredat i amb franquesa que, de fet, *la proposta sofística està pensada per satisfer els desitjos a aquests desassenyats joves atenesos*, per servir-los a ells i a la ciutat. Però Protàgoras *demostra d'ésser conscient que aquesta promesa, la d'esdevenir benefactor de la virtut cívica d'aquesta joventut, comporta riscos i exigeix de prendre precaucions*, especialment per a un estranger en una ciutat democràtica que afecta una crisi moral i educativa. I Sòcrates? Com es presenta Sòcrates? Quines són les seves precaucions? Més enllà del que distingiria i en el que podria superar la filosofia a la sofística pel que fa a la naturalesa del seu benefici a la joventut, Plató, amb el *Protàgoras* també ens situaria davant la necessitat de *considerar, a la vista del destí de Sòcrates, si hi ha o no hi ha precaucions socràtiques, com les hi ha protàgoriques, en el seu tracte amb aquests joves i en la seva presentació davant la ciutat*. Representa Sòcrates l'extrem oposat a Protàgoras a l'hora de presentar-se a la ciutat? *Si ambdós representen extrems pel que fa a l'exposició pública de la saviesa, i si hi hagués un terme mig entre ells, aquest és el que vindria a voler ocupar l'escriptura platònica?*⁷⁵

⁷⁵ Aquestes serien les qüestions més rellevants exposades en el col·loqui posterior a les sessions del

Aquestes foren les qüestions més rellevants que obrí la recepció del *Protàgoras* del professor Gonzalez entre el Grup de Recerca *Hermenèutica i Platonisme*. Però algunes d'elles, especialment, les darreres, prendrien més importància a la llum dels treballs que el professor Jordi Sales havia dedicat anteriorment de manera total o parcial al *Protàgoras*, i molt especialment, en el que afectaria a la forma d'exposició del diàleg, com a forma de transmissió en què la filosofia platònica es presenta i s'adreça al públic. El 1996 el professor Sales dedicava un llibre al *Convit*, en el qual venia a considerar que la seva unitat i continuïtat temàtica s'arreglaria conforme a una filosofia de la transmissió⁷⁶. Entre d'altres, parava una extraordinària atenció a la forma narrativa del diàleg i a la significació d'aquesta forma d'exposició dels fets celebrats a casa d'Agató per a l'ensenyament total i unificat de l'obra. Allà venia a manifestar com un dels indicis que l'haurien vingut a fer considerar que el *Convit* s'ocupés d'una filosofia de la transmissió, fóra el fet que presentés en la seva figura dramàtica una notable proximitat amb el *Protàgoras*⁷⁷. El *Protàgoras* vindria a ser la primera part del *Convit* en una mateixa trama narrativa, deia. Entre d'altres, el *Protàgoras* compartiria amb el *Convit* bona part del "càsting", que, en el nostre diàleg, figurarien en la seva tendra i apassionada joventut. Però el *Protàgoras* també compartiria amb el *Convit*, parcialment, la seva forma narrativa, la forma d'exposició amb la qual la filosofia platònica es presenta al lector. Així, en un treball dedicat al *Protàgoras* del 1998, Sales considerava la forma narrativa distintiva del diàleg com a mostra d'un nivell propi de la transmissió filosòfica que es donaria en la confiança en el goig de l'amistat⁷⁸.

professor Gonzalez. N'anotem també algunes altres que són importants per al nostre treball. Quin és el paper que juga Alcibiades en el diàleg? Esdevé tan necessari per a l'auxili de Sòcrates com el presentarà aquest a l'interlocutor en l'inici del diàleg? Qui juga un paper veritablement important com a assistent en la situació dialèctica en què es trobarà Sòcrates, Alcibiades o Hipòcrates? I Càl·lias? Fruit de la seva intervenció en el centre del diàleg, quan la conversa entre Sòcrates i Protàgoras ha col·lapsat, Sòcrates confessarà al final de la reunió que si ha romàs, ha estat per satisfer al bell Càl·lias. Fins a quin punt tal cosa és certa? Esdevé el centre del diàleg un punt d'inflexió a partir del qual el diàleg degrada? I dues qüestions més, al diàleg manca la paraula φρόνησις, és aquesta absència indicadora d'un ensenyament platònic que malgrat no vingui donat en la discussió, sí que ho faci en l'acció? L'escena del diàleg dibuixa una certa circularitat, com podem aconseguir d'escapar-ne? (MONSERRAT, CASASEMPERE I OLIVARES 1999, 135-137).

⁷⁶ SALES 1996.

⁷⁷ SALES 1996, xi.

⁷⁸ SALES 1998, 146; cf. SALES 2015.

Fóra, doncs, preses en conjunt totes aquestes consideracions prèvies al voltant del diàleg que, en el marc del tema general sobre *el problema de la comunicació filosòfica en la relació entre filosofia, educació i política*, iniciàrem el projecte d'investigació sobre el *Protàgoras*. Projecte que volia venir a tractar en la seva unitat no només l'acció i el discurs que es donen en la seva escena, sinó també la forma d'exposició que pren el diàleg, com un tot de presentació i de comunicació de la filosofia amb el públic. Per a tal cosa, ens proposàvem, posar l'atenció en aquelles escenes que més desateses haurien estat per la crítica, i en especial, a aquelles que podrien tenir una funció logogràfica dominant en el tot del diàleg.

EL *PROTÀGORAS* DE PLATÓ
UNA NARRACIÓ SOCRÀTICA
PER LA PRESENTACIÓ PÚBLICA DE LA FILOSOFIA

CAPÍTOL I

L'APARENÇA DEL PROTÀGORAS

ESTAT DE LA QÜESTIÓ I QÜESTIONS DE PRINCIPIS EN L'ACCÉS AL DIÀLEG

El Protàgoras és una confrontació entre el filòsof i el sofista, Sòcrates amb Protàgoras, el sofista de més entitat i amb més renom i influència de l'Atenes de Pèricles. El diàleg il·lustra la naturalesa d'aquest moviment intel·lectual i educatiu que es presenta al servei de la democràcia. Però el diàleg també mostra l'ambivalent reputació que aquest moviment tindria. Distanciant-se de l'opinió comuna, que també admira i recela de Sòcrates, Plató ve a impugnar la sofística i la seva proposta de formació política, tot demostrant la superioritat de la filosofia.

La discussió amb Protàgoras pretén invalidar la promesa sofística de fer millors als homes. El Protàgoras no vol aprofundir en quin sigui el saber propi del sofista, vol demostrar que, sigui quin sigui aquest saber, no comporta un coneixement sobre l'excel·lència, l'ἀρετή. Demostrant-ho s'invalidaria la promesa educativa sofística, però també s'explicaria perquè, ni en la recerca ni en la convivència, Protàgoras no es mostra veritablement com el millor dels homes. Amb l'examen de la naturalesa de l'ἀρετή, Sòcrates demostra la ignorància del sofista. Mentre Protàgoras defensa que justícia, moderació, pietat, saviesa i, com no, coratge són coses diferents, Sòcrates acaba fent valer la unitat de l'ἀρετή reduint totes les seves capacitats a una, la saviesa. Així és, la saviesa, entesa com una certa ciència del bé, es presenta com l'única i suficient garantia del bon obrar dels homes. L'ἀρετή és, doncs, indistintament, coneixement (del Bé). Entesa així i només així, cosa a la que sembla resistir-se Protàgoras, l'ἀρετή es podria ensenyar, acaba conclouent Sòcrates.

Traçada la qüestió del diàleg, la bondat de l'ensenyament contingut en el Protàgoras resulta, però, una mica paradoxal. 1) Per una banda, tenim que el desplegament del diàleg genera una certa perplexitat quan considerem com opera i es resol la filosofia socràtica per a refutar i portar fins a les seves tesis a Protàgoras. 2) Per una altra, restem encara més contrariats quan ens n'adonem que algunes de

les tesis parcials de les que es val l'argument socràtic per sobreposar-se al sofista, costen d'ajustar-se amb el que Plató vindria a plantejar en altres obres.

1) Passa que el Sòcrates filòsof que s'hauria d'imposar al Protàgoras sofista, sembla que ho fa molt sovint conduint el discurs més a la manera de l'erístic que no pas a la manera del dialèctic. Per començar, la recerca sobre la unitat de l'ἀρετή està tota ella farcida de preguntes capcioses, de qüestionables procediments lògics i d'argumentacions fal·laces que no acaben de concloure la refutació. També veiem com el llarg discurs de Protàgoras, criticat per Sòcrates per no permetre el diàleg i per no donar raó de si mateix, quasi queda curt al costat del comentari del protagonista platònic sobre Simònides. I encara més, que aquesta mateixa peça de crítica literària, amb la que Sòcrates manifesta d'estar jugant amb Protàgoras, exemplifica allò que el mateix Sòcrates criticarà de la interpretació poètica: que un no parla per un mateix, i pren la veu d'un altre que no es pot defensar per fer-li dir el que li convé. Per acabar, el final del diàleg dibuixa un capgirament atòpic entre les posicions inicials d'ambdós discutidors. Sòcrates refuta, però acaba sostenint el que Protàgoras sostenia al principi, que l'ἀρετή es pot ensenyar.

2) Resulta també que varies de les tesis de les que Sòcrates s'ajuda aquí per imposar-se, no acaben de casar amb els ensenyaments que contindrien altres diàlegs. L'intel·lectualisme moral, en tota la seva extensió (de la reducció de l'ἀρετή a coneixement, fins a la negació de l'ἄκρασία), és superat per una concepció ètica derivada de la teoria tripartita de l'ànima. Malgrat això, l'intel·lectualisme moral encara és comú a molts altres diàlegs. El que no resulta tan comú del Protàgoras és el model psicològic que es presenta per defensar-lo. Així és. El model psicològic de presa de decisions amb què es fonamenta aquí l'intel·lectualisme moral, l'anomenat càlcul hedonístic o mètrica dels plaers, pressuposa uns principis d'utilitat basats en la identificació bé-plaer que es fan molt difícils de conciliar tan amb la doctrina ètica socràtica com amb la platònica.

Vet aquí l'aparença del Protàgoras¹.

¹ Fem notar que la descripció de l'aparença del diàleg feta en aquestes pàgines pretén ser *ad hominem*. Amb lleugers matisos, amb solucions diferents per a les problemàtiques que mostrem que suposa el diàleg per a la seva ubicació en el *Corpus Platònic*, aquest és molt sintèticament el quadre temàtic i problemàtic general del

1. El “testimoni” d’Aristòtil: la simplificació de l’escriptura filosòfica, les paradoxes socràtiques i la recepció d’un diàleg poc platònic

Deixant de banda aquells qui creuen que els diàlegs no contenen pròpiament ensenyaments –sigui perquè prendrien Plató per un escèptic, sigui perquè, malgrat reconèixer-li un cos doctrinal, considerarien que aquest hauria estat reservat a la transmissió oral en l’àmbit de l’Acadèmia-, majoritàriament, l’hermenèutica platònica moderna i contemporània ha considerat que la platonicitat d’un diàleg es jugaria filosòficament en la possibilitat que, pel que fa a l’ètica i la política, però sobretot, pel que fa a l’epistemologia, l’ontologia i la metafísica, fins i tot, a la cosmologia, el text ofereixi un cert aclariment teòric localitzat en les proposicions i els arguments enunciats per algun dels personatges, especialment Sòcrates, com a expressió d’un ensenyament platònic que podria ser o bé puntual o bé de continuïtat, bé provisional o bé definitiu². Concebut així l’ensenyament de Plató i la seva comunicació escrita, i

Protàgoras en referència al qual s’articula la discussió crítica tal i com fan mostra bona part dels treballs que han dominat la recepció del diàleg durant els segles XIX i XX, entre d’altres SAUPPE 1857 [1889], GROTE 1865 [1888] II, ADAM & ADAM 1893 [2001], GOMPERZ 1910-1912 [2000], TAYLOR 1926 [1949], CREXELLS 1932, JAEGER 1933-47, [2001] III, CROISSET & BODIN 1923 [1955], GRUBE 1933, KOYRÉ 1945 [1966], GUTHRIE 1975 [1990] IV, TAYLOR 1976 [1991], GARCIA GUAL 1981, KAHN 1996, IRWIN 1990 [1995], MANUWALD 1999, REALE 2001 [2006], SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005.

² Tal i com han intentat recollir sintèticament GONZALEZ 1995, 1-21, GONZALEZ 1999, 127-140 o PRESS 2007, 39-54, pràcticament el tot dels estudis platònics, des de la mort del fundador de l’Acadèmia fins l’actualitat, es deixaria dividir, a grans trets, en dos grans grups: *dogmàtics* i *escèptics*. El primer grup, que hauria dominat el panorama de la recepció des de l’antiguitat fins als nostres dies, és el d’aquells que sostindrien que Plató defensaria una determinada doctrina positiva. Aquesta tradició naixeria tota ella, fonamentalment, a partir del testimoniatge dels deixebles Espeusip (407-339 a.C.) i Xenòcrates (339-314 a.C.), al capdavant de la primera Acadèmia, la Vella, sobre les doctrines que Plató hauria ensenyat oralment a l’escola. Aquest testimoniatge i els visos dels seus testimonis de reconstruir el suposat sistema doctrinal platònic fou amb el temps la prova per cercar i reconstruir a partir d’alguns diàlegs, aquest mateix sistema, temptativa que assoliria i cimentaria sobremanera el Neoplatonisme amb Plotí (205-270 d.C.) i Procle (412-485 d.C.), entre d’altres, i que s’imposaria fins la modernitat. Gran part de la recepció moderna i contemporània de l’obra platònica, des de la proposta d’interpretació sistemàtica de Tennemann a finals del s. XVIII, a l’evolutiva de Hermann, passant també per la pedagògica d’Schleiermacher ja al s. XIX, han persistit en l’esforç d’intentar trobar i reconstruir aquesta doctrina a partir dels diàlegs, ara sí, i des del primer, de tots els diàlegs, seguint ajudant-se, però, d’antigues indicacions indirectes sobre l’ensenyament oral. Però, sobre aquestes bases, l’hermenèutica contemporània s’ha trobat amb grans dificultats davant l’heterogeneïtat i el format del diàleg com l’obra d’art, dificultats a les que ha respost, sovint, sense fer massa justícia a la singularitat de l’obra. Davant d’aquestes dificultats i la insatisfacció de les solucions proposades per l’escola evolutiva que, amb l’ajuda de l’estilometria que s’iniciaria amb Campbell i l’empenta de la filosofia analítica, ha estat dominant amb Vlastos al capdavant (és a aquesta a la que ens referim en el cos del text com a perspectiva majoritària), durant el s. XX els estudis platònics haurien respost amb dues grans temptatives de superació per a la reconstrucció de l’ensenyament del mestre. Per una banda, els treballs de l’Escola de Tubinga-Milà, sobretot els de Kramer, Gaiser i Reale, van reforçar la possibilitat que, malgrat existir una doctrina platònica, aquesta no compareixeria en la lletra dels diàlegs, on, a tot estirar, hi trobaríem indicacions que remetrien a la

donat el caràcter literari del diàleg platònic, a l'hora d'estudiar-los l'interpret s'ha disposat a atendre-hi i a procedir de la manera següent. *Allà on la lletra dels diàlegs evocaria una discussió i donaria a elocucions de major densitat argumental i amb suficient correcció i consistència lògica* sobre les grans qüestions de la filosofia, s'observa la necessitat d'una major, si no única, atenció i dedicació del lector; com dèiem, se suposa que aquests serien els llocs on el mateix Plató s'hauria concentrat per deixar-nos plasmat el seu pensament. Per contra, *allà on la lletra restaria mancada d'arguments al voltant de les qüestions pròpiament platòniques del diàleg, podríem parar-hi atenció de passada* per posar-nos en situació, o simplement passar de pàgina, sense llegir-la, ja que els llocs en qüestió

doctrina oral de l'Acadèmia, concretament, al que s'ha anomenat la *doctrina dels principis*. La remissió a un ensenyament *esotèric* sistemàtic que tindria certa autonomia respecte els diàlegs, ja l'hauria apuntada Hegel i, en menor mesura, Tennemann, i obligaria a l'estudiós de Plató a desplaçar l'atenció fora d'ells, de nou sobre els testimonis de la Vella Acadèmia. En contraposició, l'altra temptativa contemporània tractaria de prendre l'ensenyament des de l'evidència interna dels diàlegs, com ja hauria reclamat Schleiermacher, i mitjançant el respecte i l'atenció minuciosa del seu caràcter literari i la seva forma d'exposició, des del principi de *necessitat logogràfica* expressat en la crítica a l'escriptura del *Fedre*, i des dels límits i la conveniència de comunicar la veritat tractats en la *Carta VII*, tractaria de mostrar que l'obra escrita platònica contindria un ensenyament positiu que, potser no es deixaria formular proposicionalment, però que es deixaria mostrar i interpel·laria diferentment als lectors a través de la unitat d'acció i argumentació singular de cada obra. Els treballs de Strauss i Klein, i posteriorment els de Rosen, donarien entrada a aquesta temptativa, que alguns voldrien veure, simplement, com a *no-doctrinal* o escèptica.

Enfront de tots els qui consideren que Plató sostindria una doctrina positiva, a la manera que sigui, hi hauria un altre grup que defensaria tot el contrari. Atenent a la diversitat irreduïble de la lletra platònica i al seu caràcter artístic o literari, que, entre d'altres, fa que Plató no parli mai en primera persona, però atenent també a la llibertat doctrinal que s'hauria observat entre el discipulat de l'Acadèmia (recordem que en l'antiguitat "acadèmic" ve a esdevenir sinònim d'"escèptic"), aquest grup d'estudiosos conclouria que Plató no tindria una doctrina positiva pròpia, i que en cadascuna de les seves obres el que vindria a mostrar-se seria, precisament, la impossibilitat d'aquesta. La Nova Acadèmia encapçalada per Polemó (314-276 a.C.) i posteriorment Arcesilau (273-242 a.C.) reivindicaria ja el caràcter aporètic i escèptic dels diàlegs, que, bàsicament, permetrien de reviuere la dialèctica socràtica. Aquesta perspectiva, com dèiem, no ha estat la més habitual en la recepció del pensament platònic, però ha tingut entre les seves files representants com Ciceró (106-43 a.C.), Sant Agustí d'Hipona (354-430 d.C.), Joan Lluís Vives (1492-1540 d.C.) o Michel de Montaigne (1533-1592 d.C.). En la contemporaneïtat, el model d'interpretació artístic o poètic representat per Paul Friedländer que es proposa interpretar els diàlegs, fonamentalment, en clau artística i no filosòfica, o algunes solucions a l'anomenat "problema socràtic" que converteixen els diàlegs, o almenys alguns, en un simple informe platònic de l'ensenyament de Sòcrates, com els treballs de Burnet i Taylor o Maier, aixequen el dubte, certament, sobre la possibilitat que hi hagi alguna cosa així com una doctrina filosòfica platònica en els diàlegs, així com que la literatura platònica es distingeixi de qualsevol altre tipus de literatura poètica o històrica.

Sobre la querella entre dogmàtics i escèptics en la recepció de l'ensenyament platònic en l'antiguitat vegin TARRANT 2000, LONG & SEDLEY 1987 o REALE 1975-1980. Sobre les perspectives que obriria per a l'actualitat dels estudis platònics els conflictes entre els diferents models d'interpretació i la possibilitat d'una integració per a una millor aproximació al diàleg platònic, a més de les obres citades en l'inici d'aquesta nota, vegin SALES 1992, 23-42, MONSERRAT 2002, 7-25 i IBÁÑEZ 1999.

s'observarien al marge de l'esforç filosòfic de l'autor³. L'estudiós s'ocuparia, doncs, de localitzar i delimitar primer les agrupacions d'arguments respecte els altres elements que composarien el diàleg⁴ i que haurien de ser evitats i desestimats (anotacions escèniques o caracterials dels personatges, accions, reaccions, declaracions d'intencions, formes no proposicionals del discurs com ara símilis, narracions...). A continuació, un cop localitzats i delimitats, i en el cas que les agrupacions d'arguments obtingudes constituïssin tesis donades per bones relatives a una mateixa doctrina, s'hauria de tractar de posar-les en relació per tal de reconstruir i obtenir el que vindria a voler ser l'ensenyament platònic contingut en l'obra. *Extret així l'ensenyament del diàleg, la seva platonicitat s'establiria com a resultat de mesurar-hi, per comparació amb els seus diàlegs semblants o afins temàticament, l'extensió i fecunditat del cos teòric enunciat com a expressió d'una certa doctrina del mateix Plató.*

El *Protàgoras* presenta en comparació amb altres diàlegs, i no diguem amb altres obres filosòfiques, una baixa densitat argumental o enunciativa. Això és un fet. Plató omple una gran part de la lletra del nostre diàleg de contingut no-argumental o de grans artificis poètics. Això, que aporta un alt valor artístic o literari al diàleg, si es vol, filològic o històric, al mateix temps s'entén, almenys, com una dificultat per a la focalització i sobrietat necessària que vol un anàlisi exhaustiu i rigorós de les qüestions. Al cap i a la fi, *els dispositius i detalls poètics són vistos més una molèstia per a la consecució de l'anàlisi filosòfic que no pas un suport a la comprensió o una forma de comprensió*

³ Leo Strauss hauria explicat que Paul Natorp se saltava les primeres vint pàgines del *Fedre*, assenyalava amb el dit la prova de la immortalitat de l'ànima (*Fedre* 245c) i deia "Aquí Plató comença a filosofar" (CLAY 1992, 119). FRIEDLANDER (1954) [1958], 232 sobre Bonitz, diu que en el seu estudi del *Fedó* descartava tot allò relacionat amb la part artística i es dedicava només a l'exposició filosòfica. BLONDELL 2002, 1 explica com això, fins i tot, hauria afectat en alguns casos a la pròpia edició dels textos. Segons comenta, CORNFORD 1935 hauria omès alguns elements dramàtics en les seves traduccions, mentre LIVINGSTONE 1938, 73 imprimia alguns passatges del *Fedó* en una lletra més petita sota la indicació que podien ser llegits o passats de llarg. Més o menys això passa amb el comentari de GROTE 1865 [1888] II 250-316 al diàleg. Els comentaris de Grote s'acostumen a intercalar-se a la seva traducció del text, però en la seva traducció només hi recull els passatges amb major densitat argumental. A aquesta forma de tractar amb els escrits filosòfics és a la que Schleiermacher anomenà *fragmentària* (per a una descripció genèrica sobre com es procediria vegin SCHLEIERMACHER 1804 [1836], 6, 13 i 19-20).

⁴ BRUMBAUGH 1993, 239: "Wholes are to be analysed in separable parts, which can be extracted without damage". Es refereix a aquesta manera de tractar amb els diàlegs com a atomística.

en ella mateixa⁵. De manera que la simple abundància d'acompanyament literari al discurs pot conduir, fins i tot, a que es desmereixi el valor filosòfic potencial del diàleg. No obstant, hi ha marge per a la seva salvació. Com dèiem, amb la intenció de treure'n tot el profit i concentrar tot l'interès filosòfic possible a l'obra, l'interpret procedeix a localitzar, destriar i aïllar al màxim els passatges amb major contingut proposicional, i abandonar, per molt brillant que sigui, l'embolcall d'elaborats episodis amb una càrrega més aviat descriptiva o dramàtica. En el cas del *Protàgoras*, això ha suposat deixar de banda, pel cap baix, el marc dialògic que porta a la narració del diàleg (309a1-310a6), l'entrada d'Hipòcrates a can Sòcrates (310a7-311a7), la transició i l'entrada a casa de Càl·lias (314b5-316a5), la presentació amb Protàgoras i l'establiment de la reunió (316a6-317e2), la discussió metodològica amb què es tracta de reprendre l'examen dialogat que ha fet crisi (334c6-338e5), la interpretació de Simònides (338e6-348c4) i la sortida del diàleg (360e6-362a3)⁶. Amb aquesta operació, *l'interpret sacrifica una bona part del Protàgoras i, amb ella, el conjunt, però entén que d'aquesta manera aconsegueix reduir-lo al que seria l'essència de la filosofia platònica, o si més no, socràtica*, que és el que l'importa, la filosofia.

Al *Protàgoras*, els passatges o agrupacions de passatges essencials, filosòficament parlant, queden limitats sobretot a (1) *l'argumentació en favor de la unitat de l'ἀρετή* (329c1-334c5, 348c6-351b2 i 358a1-360e5) i a (2) *la tesi psicològica de la mètrica dels plaers* com a prova que *l'ἀρετή és coneixement*, que *no hi ha lloc a l'ἀκρασία respecte els plaers* i que *no hi ha voluntarietat de mal* car aquest és fruit de la ignorància (351b3-358a1)⁷. Tot plegat se'ns presenta com el principi necessari per a una recerca sobre *l'ensenyabilitat de l'ἀρετή*, que en el diàleg s'endega amb la interrogació i objeccions socràtiques a la

⁵ SCHOFIELD 1992, 132: "If philosophy involves immersion in the pursuit of argument for its own sake, the coruscating surface of the text and its focus on performance *obstruct* a properly philosophical response to the issue being presented" la cursiva és nostra.

⁶ Cf. LAVERY 2007, 203.

⁷ A tall d'exemple, HAMILTON & CAIRNS 1961, 308 recomanen saltar-se els tres primers quarts del diàleg si un està primerament interessat en l'ensenyament filosòfic de l'autor, i dirigir-se directament a 351b moment en què Sòcrates emprendria l'examen sobre la relació entre felicitat, plaer i coneixement; GUTHRIE 1975 [1990] IV 217-231 circumscriu a aquests passatges, i als anteriors referits a la unitat de l'ἀρετή, el seu comentari filosòfic. En la seva traducció comentada, TAYLOR 1976 [1991] sobreintensifica notablement el tamany de les notes en aquests passatges. El nombre d'articles publicats al voltant de les qüestions dedicades a aquesta part del diàleg és molt superior als que posen l'atenció sobre d'altres (Cf. LAVERY 2007, 203)

promesa sofística de fer millors als homes (317e3-320c2), el qual acaba convocant al *gran discurs de Protàgoras* (320c3-328b2)⁸. A tot estirar, la recepció filosòfica a vegades estén l'estudi a la part principal de la conversa de Sòcrates amb Hipòcrates on es tracta *l'expertesa pròpia del sofista* i la seva necessitat, i s'apunta, mitjançant l'analogia de les τέχναι, a la qüestió de *si hi ha una ciència de l'excel·lència humana i, per tant, si li correspon o no una τέχνη* i de quin tipus (311a7-314b4)⁹. Tots aquests passatges són considerats de substància filosòfica, no només perquè siguin passatges on a partir de la confrontació dels enuncisats s'arribin a formular i poguem extreure unes determinades tesis, sinó molt especialment perquè, a més, aquestes tesis, com se suposaria per altres llocs d'igual naturalesa d'altres diàlegs, afectarien el nucli doctrinal platònic almenys pel que fa a l'ètica, però també pel que fa als principis de l'educació. Això és, els *temes* a què pertanyen els llocs que concentrarien l'essència filosòfica del *Protàgoras* són familiars a d'altres diàlegs platònics. La "unitat de l'ἀρετή" (*Menó, Fedó*), l'"ἀρετή com a coneixement" (*Càrmides, Laques, Eutifró, Gòrgias, Menó, Fedó, La república*), l'"ensenyabilitat de l'ἀρετή" (*Menó*), "la involuntarietat del mal" (*Gòrgias, Menó, Timeu*), l'"ἀκρασία respecte els plaers" (*Timeu, La república*), la "relació entre el plaer i el bé" (*Gòrgias, Fedó, La república, Fileb*), "una τέχνη pel que fa a l'ἀρετή" (*Laques, Càrmides, Eutifró, La república, Eutidem*) i "el saber propi del sofista" (*Hípias Menor, Hípias Major, Gòrgias i El sofista*) demostrarien els vincles de contingut doctrinal del *Protàgoras* amb altres diàlegs. Aquests vincles com a indicadors d'una certa unitat, o si més no, continuïtat temàtica, permetrien a l'interpret de reconèixer una mínima platonicitat per al diàleg que fos mereixedora de l'interès de la recepció.

⁸ En aquest punt, en l'inici de la interlocució amb *Protàgoras*, diu ADAM & ADAM 1893 [2001], ix, l'assumpte veritable del diàleg comença, i en aquest punt iniciarà el seu breu comentari. També en aquest punt inicia el tractament de la significació filosòfica del diàleg CROISET & BODIN 1923 [1955], 8-9 qui considera que aquí, per fi!, comença la conversa, car, segons manifesta, el que hi ha abans no forma part del cos substancial del diàleg. En el mateix lloc comença GOMPERZ 1910-1912 [2000], 327 i ss. Al cap i a la fi aquest darrer passatge s'atén més com a part de la recepció platònica de la sofística, i per tant, com a font per a la reconstrucció del pensament protagòric, que no pas com a estudi en relació a l'ensenyament platònic del diàleg sencer. Entre els estudis dedicats exclusivament a aquesta qüestió destaquem molt especialment KERFERD 1953, CAPIZZI 1970, ADKINS 1973, BRISSON 1973, KAHN 1981, NILL 1985, CASSIN 1995, MCCOY 1998, BONNAZZI 2004, SEGVIC 2004.

⁹ En els termes que aquí ens referim, el passatge ha estat atès per ROOCHNIK 1996, KAHN 1996, ROSSETTI 2004, MEOLI 2004, o GONZÁLEZ 2010 i 2014, entre d'altres. Alguns el prenen, en un sentit més genèric, com a mostra de la proposta educativa socràtica en contraposició a la criticada posició socràtica GROTE 1865 [1888] II, JAEGER 1933-47, [2001] III, KOYRE 1945 [1966], SCOLNICOV 1988, REALE 2001 [2006] o SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005.

Un cop aïllats els nuclis temàtics i reconeguts com a pròpiament platònics, la tasca de l'interpret, dèiem, consistiria en contrastar-los amb els passatges dels altres diàlegs als quals seria afí temàticament i en valorar així el seu grau de platonicitat, en funció no només de la seva extensió, sinó també de la seva correcció, consistència, fonamentació i fecunditat. Diguem que és aquí on s'entén que s'iniciaria la tasca interpretativa pròpiament dita. El que precedeix, l'interpret ho donaria ben sovint per suposat. Arribats a aquest punt, en el cas del *Protàgoras*, els intèrprets destaquen que el diàleg patiria una mancança afegida a la baixa densitat argumental. Aquí, el que succeeix és que *els resultats a què durien les recerques sobre qüestions ètiques i, derivadament, educatives, es demostrarien molt dubtosos*, no només perquè la manera que seguiria *el diàleg no garantiria que els resultats que es voldrien donar fossin veritablement tals*, sinó també perquè *els mateixos resultats*, plasmats en les tesis parcials o finals del diàleg, tampoc no *s'ajustarien del tot amb altres tesis que dominarien l'escena platònica*. Pel que en el *Protàgoras* si hi hagués o si hi volgués haver un cert aclariment teòric pel que fa a l'ètica i l'educació aquest es faria molt difícil de distingir, repetim, si l'hagués.

Per una banda, resulta que, en comparació, en els trossos que es prendrien per filosòficament profitables del *Protàgoras*, *l'examen que s'emprèn semblaria com a mínim poc rigorós i poc conclouent*. Deixant de banda les maneres de conduir el discurs que afectarien als passatges que ja haurien estat descartats donada la seva poca o nula densitat argumental¹⁰, les dificultats de mètode més notables es concentren en algunes de les diferents seccions argumentatives al voltant de la unitat de l'ἀρετή (329c1-334c5 i 349e1-351b2). Amb elles, recordem-ho, Sòcrates tractaria de demostrar, per parells, que justícia i pietat (330b8-332a3), saviesa i moderació (332a3-333b7), justícia i moderació (333b9-334c5) i saviesa i coratge (349e1-351b2) no són pas parts diferents de

¹⁰ Deixem de banda aquí que Sòcrates profereixi un discurs (341e6-347a5) quasi tan extens com el de Protàgoras (320c3-328d2), quan recurrentment reclama procedir mitjançant preguntes directes i respostes curtes (329a1-b4, 334c6-336b3), així com que s'embranqui en una interpretació poètica, quan en acabat desmereix aquesta com a manera amb què els homes s'enfronten conjuntament a les qüestions (347b7-348a8). De fet, el comentari al poema de Simònides constitueix un dels passatges més problemàtic de tota l'obra per la seva naturalesa metodològica i per l'efecte d'apartar-se de la línia d'argumentació. Per aquests motius, és majoritàriament desestimat com a *excursus* o com un joc paròdic sense significació filosòfica. Per a un intent d'esclarir el significat del passatge, més enllà del que representi com a font per a reconstruir l'obra de Simònides de Ceos, vegin principalment els treballs de GENTILI 1964, THAYER 1975, SCODEL 1986, FREDE 1986, CARSON 1992, MCCOY 1999, ROWE 2004.

l'ἀρετή, com ho serien les parts de la cara, tal i com Protàgoras sosté, sinó una mateixa realitat. Bé, doncs, el que es dóna aquí és que, *en cap cas*, pel què fa a aquests passatges, *Sòcrates sembla poder refutar lògicament Protàgoras o que si el refuta ho fa només aparent o falsament*. Això és. Quan en aquestes ocasions Sòcrates aconsegueix dur l'argumentació fins al final amb la intenció de mostrar la contradicció del que el sofista sosté, quan aquesta argumentació no es veu interrompuda¹¹, el que es fa evident és que el mateix *Sòcrates comet serioses incorreccions o fal·làcies lògiques que no proven, malgrat la hi pogués haver, la contradicció protagòrica*¹². L'argumentació socràtica no només no aconsegueix de fet refutar a Protàgoras, sinó que a més s'ha de veure corregida per la destresa argumentativa del sofista (331c1-5; 331d2-e5; 350c5-351b2). *Malgrat això, curiosament, es*

¹¹ Els casos més clars en què l'argumentació no es pot conduir fins al final es donen en dues de les tres primeres temptatives de demostració sobre la unitat de les diferents ἀρεταί. En primer lloc, Protàgoras ha de corregir, amb raó!, la construcció lògica formulada per Sòcrates per demostrar que justícia i pietat no poden ser coses diferents. En resposta, Sòcrates abandona l'argumentació, sense poder demostrar el que es proposava, i culpant al sofista de no estar ben disposat per a l'examen (331c1-332a3). En el que afecta justícia i moderació, l'argumentació socràtica aviat es veu privada de continuar quan a la pregunta de si troba bones les coses útils, el sofista dóna curs molt enèrgicament a una ἐπιδείξις sobre el relativisme (334a1-334c5).

¹² Això és, el conjunt de l'argumentació de Sòcrates sembla de totes totes falla, ja sigui perquè (1) parteix de premisses que són, si més no, qüestionables, ja sigui perquè (2) aplica de manera confusa propietats lògiques impròpies de les relacions establertes entre els termes amb què opera.

Pel que fa als parells justícia-pietat i saviesa-moderació, Sòcrates suggereix les seves definicions o bé mitjançant (1.1) l'autopredicació qualitativa, que suposa prendre les ἀρεταί (universals) com a πράγματα (p. ex.: "la justícia és alguna cosa real", "la justícia és justa") (330c1-3, 330c5-d2) o bé mitjançant (1.2) el procediment d'especificació modal autorreferida (p. ex.: "els moderats actuen amb moderació") (332b1 i ss). Pel que fa al parell saviesa-coratge, (1.3) Sòcrates força a definir l'ἀρετή a partir d'alguna de les seves manifestacions exteriors (p. ex.: "els valents són atrevits"), i construeix l'argument a partir de la identificació d'aquestes manifestacions amb l'ἀρετή mateixa (350a1-c4).

A part d'això, tenim que (2.1) la primera secció argumentativa fracassa quan Protàgoras se s'adona encertadament que la construcció socràtica pren la diferència entre justícia i pietat, que el sofista sosté, com a exclusió mútua, i aplica les propietats lògiques de la relació de contradicció a la relació de contraris. (2.2.) En la segona secció argumentativa, sota la propietat lògica de la individualitat de la relació d'oposició, Sòcrates pretén reduir a l'absurd la diferència entre saviesa i moderació a partir del terme ἀφροσύνη que, per tenir una doble dimensió, tan "intel·lectual" com ètica, bé podria ser contrari de saviesa i moderació alhora (332a3-333b7). I en (2.3) l'argumentació que vol provar la identitat de coratge i saviesa, Protàgoras ha de tornar a corregir Sòcrates pel fet que aquest inverteixi la direcció de causalitat lògica a l'hora de concloure. De l'argumentació socràtica no se'n segueix que tothom que és savi és coratjós alhora, sinó només que donat el cas que algú sigui coratjós serà savi al mateix temps (350c5-351b2). Per a un anàlisi detallat del conjunt de les seccions que conformen l'argumentació sobre la unitat de l'ἀρετή vegiu l'extraordinari treball de SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, CVI-CXXIV. Sobre la discussió generada al voltant de la correcció/incorrecció del procediment socràtic i el seu efecte en l'ensenyament del diàleg, la bibliografia és molt abundant. Vegiu, en relació als problemes que dóna el binomi justícia i pietat, la qüestió de l'autopredicació i les ἀρεταί com a πράγματα: VLASTOS 1973a [1981]; TAYLOR 1976 [1991], 79-81, PENNER 1973, Ferrari 2004, TRABATTONI 2004, GALLOP 1961, McPHERRAN 2000, WEISS 1985. Pel que fa a les implicacions del binomi coratge i saviesa i la possible fal·làcia comesa per Sòcrates en l'argumentació: TAYLOR 2004, O'BRIEN 1961, DEVEREUX 1975, VLASTOS 1994a, KAHN 1996.

va avançant en l'examen, i s'accepten, en algun sentit, les seccions argumentatives precedents¹³, fins a acabar donant al final del diàleg amb el reconeixement que sí, que les ἀρεταί es poden reduir totes a una mateixa realitat, el coneixement, cosa que efectivament sembla refutar a Protàgoras, i pel què diríem que Sòcrates s'ha imposat. Però, si es refuta al sofista i s'imposa el filòsof, ja veiem de quina manera. Aquesta qüestió, la d'un Sòcrates que pugui arribar a imposar-se a una saviesa rival de manera barruera o poc elegant pel que fa al discurs, la d'un Sòcrates que pugui aconseguir refutar-la només aparentment perquè fa ús de males arts o simplement perquè no és deltot hàbil dialècticament, o en el millor dels casos, la d'un Sòcrates que, en cas de procedir amb correcció i sense arteria, no causaria tal impressió sinó la contrària, resulta un problema considerable. Definitivament, la possibilitat d'un Sòcrates maldestre o, fins i tot, trampós, però inclús, la possibilitat d'un Sòcrates inefectiu comunicativament, esdevé un dels problemes principals d'interpretació del diàleg i del Corpus Platònic sencer. Esdevé un problema per a la interpretació del diàleg, en tant que si de la demostració socràtica de la unitat de l'ἀρετή en el coneixement, i per descomptat d'una bona i correcta argumentació sobre aquesta, en depèn l'ensenyament ètic i pedagògic del diàleg, aquesta, és clar, no es dóna, i si es donés no és de cap manera clara i convincent. I esdevé un problema d'interpretació per al Corpus Platònic sencer perquè si aquell qui hauria de venir a representar l'actitud i el mètode filosòfic, defensat per Plató, resulta que no es comporta o no procedeix de tal manera, fins al punt d'aparèixer tal i com es presenta allò que la mateixa filosofia platònica vindria a combatre en el diàleg, la sofística, o és que el diàleg no està molt ben fet o és que Plató ens ve a ensenyar el contrari del què ens esperàvem.¹⁴ En definitiva, en qualsevol cas, la cosa ens deixa ben perplexos.

Però és que per tal d'entendre el propòsit del diàleg i per tal de valorar el que hem anomenat el seu nivell de platonicitat, l'interpret s'ha d'enfrontar en la lectura del

¹³ Sòcrates no té manies en dir a Protàgoras que justícia i pietat se'ls hi han mostrat ben bé com la mateixa cosa (331b7). Malgrat això, també més endavant, Protàgoras ve a donar, en algun sentit, per bona la inexistència de demostració socràtica, no només pel què fa a justícia i moderació, sinó a les quatre virtuts tractades aquí, reconeixent que totes elles són molt semblants (349d2-4).

¹⁴ GUTHRIE 1975 [1990] IV, 53: "Se supone que hemos de simpatizar con él a lo largo de todo el Protágoras?". KAHN 1996, 210: "Why does Plato make Socrates behave in such a paradoxical way?". Kahn arriba a sostenir que Sòcrates ens avergonyeix tal i com es comporta. Cf. VLASTOS (1973a) [1981].

Protàgoras no només a una dificultat de mètode. Fins i tot en el cas que l'argumentació socràtica complís amb totes les regles lògiques que asseguressin una demostració correcta de la contradicció protagòrica i per tant una demostració de les tesis socràtiques de manera clara i rotunda, el que passa és que aquestes tesis, tal i com són formulades al diàleg, resulten aparentment poc coherents amb tesis d'altres diàlegs pel que fa a l'ètica i l'educació. Efectivament, en general, s'ha fet notar que *l'intel·lectualisme que, entre molts altres diàlegs, reflecteix el Protàgoras, sota la màxima "ἀρετή és coneixement", no acaba d'ajustar-se amb una "teoria tripartita de l'ànima" tal i com aquesta vindria a ser presentada a La república 436a-441a. Però més enllà del general, la resta de tesis exposades en el diàleg que pengen d'aquesta màxima i que conformen aquesta concepció moral (que ningú no fa el mal voluntàriament i que no existeix la incontinença pel que fa als plaers) o aquelles que s'utilitzen per provar-la (sobretot la identificació bé-plaer, l'hedonisme, que és a la base de la ciència de la mesura que ens pot fer excel·lents), trobarien en la resta del *Corpus Platònic*, almenys aparentment, desacords si no contradiccions¹⁵.*

* * *

Aristòtil mai no menciona directament en els seus escrits el *Protàgoras* de Plató. No obstant, i malgrat no s'hagi pogut provar la voluntat interpretativa de l'estagirita, i potser

¹⁵ 1) Que *el mal no és voluntari* és quelcom que, a part del *Protàgoras*, trobem a *Gòrgias* 466a4-468e2 i a *Menó* 77b6-78b2. Però també ho trobem a *Timeu* 86b1-87b8 i a *Sofista* 227c5-230d3. Aquí, a diferència dels anteriors, el mal no s'explica, simplement, en un sentit intel·lectualista, com a ignorància. D'acord amb aquests darrers passatges, hi ha mals que venen donats per un desequilibri en les parts de l'ànima i es dona que el coneixement no és suficient per evitar-los. (Cf. SEGVIC 2000, TAYLOR 1975 [1990], MORRIS 1989-90, IRWIN 1995)
2) Pel que fa a la negació de la incontinença o a l'error de pensar que un es pot deixar vèncer pel plaer, sembla que tampoc no encaixaria amb el que vindria a ser sostingut en passatges tals com els de *Fedó* 68e-69a i 94b-e, que compartirien una concepció de l'ànima propera a la de *La república*. SANTAS 1966, VLASTOS 1969, WOOLF 2002)
3) En relació a aquesta qüestió, també cal destacar que tan els passatges del *Timeu*, del *Sofista*, com evidentment tota *La república*, posen de manifest que una concepció psicològica tal i, en conseqüència, ètica, de com es pot conduir el bon actuar, té conseqüències directes en l'educació: l'educació no es pot entendre només com un proveir un guany en coneixement, com sembla defensar-se al *Protàgoras*, sinó com un entrenar-se i habitar-se a dominar les parts irracionals de l'ànima (Cf. JAEGER (1933-47) [2001]; SCOLNICOV 1988; REALE 2001 [2006])
4) Per últim, el que resultaria per a l'interpret més difícil d'harmonitzar amb cap altre passatge platònic és la teoria de la *mètrica dels plaers* de la que Sòcrates s'ajuda per negar l'opinió corrent segons la qual patim o podem patir d'incontinença i no renunciar als mals per a fer el bé. Tal teoria es recolza en una identificació del que és plaent amb el que és bo, identificació que seria rebutjada a *Gòrgias* 497a-500d, *Fedó* 69a-b, *La república* 509a o al *Fileb* (cf. CROMBIE 1962-1963 [1990], 239-282; KAHN 1996; TAYLOR 2003; ROWE 2003; BOSSI 2008)

ni tan sols la històrica, el "testimoni" aristotèlic sobre Sòcrates i sobre Plató, ha tingut un notable protagonisme en la recepció a l'hora de llegir i tractar de comprendre l'ensenyament del diàleg, com dels diàlegs en general¹⁶. La reconstrucció que Aristòtil faria de l'ètica socràtica, i que en bona mesura coincideix amb la de les "memòries" de Xenofont, coincidiria també amb la representació doctrinal que el *Protàgoras* oferiria de Sòcrates. Que l'ἀρετή és coneixement i que per aquesta raó totes les ἀρεταί, fins i tot el coratge, són, amb això, una mateixa cosa (359a2-360e5; 361b3-6)¹⁷, que el mal o el vici són, en conseqüència, fruit de la ignorància (357d2-e3; 358c1-3)¹⁸, i que el mal és, en tot cas, involuntari, això és, que no hi ha debilitat o incontinència, ἀκρασία (352e2 i ss)¹⁹, són els tres pilars doctrinals que Aristòtil assignaria a l'ètica socràtica, i amb els quals es confrontaria, amb la voluntat de donar una resposta més reeixida a la qüestió. En aquest sentit, el *Protàgoras* representaria, el cor del socratism, i molt possiblement el representaria millor que cap altre diàleg²⁰ a jutjar per l'extensió que guanyarien aquí les seves tesis, on hi figuren totes sense excepció. Ara bé, Aristòtil també indica que, això que podria venir a representar el *Protàgoras* sobre el pensament de Sòcrates millor que cap altre diàleg, Plató ja no ho compartiria, ja ho hauria superat. Això és, Plató qui s'hauria fet una idea de l'ànima amb una estructura més complexa, no sostindria que l'ἀρετή es pogués guanyar només a través del coneixement, restringint-la a la part racional, sinó que exigiria també un domini de la part irracional de l'ànima²¹.

La interpretació moderna del testimoni aristotèlic, al mateix temps que ha contribuït a una recepció de l'ètica del Sòcrates històric a través de l'obra platònica, també ha pres aquesta doctrina intel·lectualista de la moral com el principal argument per a la distinció entre l'ensenyament de Sòcrates i l'ensenyament de Plató en els diàlegs²². Mentre la

¹⁶ SALES & MONSERRAT 2006, 10.

¹⁷ Pel que fa a la tesi general "l'ἀρετή és coneixement": *Ètica eudèmia* 1216b2 i ss i *Magna Moralia* I 1 i 32 (cf. XENOFONT, *Records* III 9, 4 -5). Pel que fa a que el coratge també pugui ser reduït a coneixement: *Ètica nicomaquea* 1116b4-10, *Ètica eudèmia* 1230a6 i ss i *Magna Moralia* I 19.

¹⁸ *Ètica nicomaquea* 1110b25-32 i *Magna Moralia* I 10 (cf. XENOFONT, *Records* IV 5, 6 i ss i IV 6, 6).

¹⁹ *Ètica nicomaquea* 1145b20-28 i *Magna Moralia* II 8 (cf. XENOFONT, *Records* III 9, 4)

²⁰ Cf. BOSSI 2008, 34.

²¹ *Magna Moralia* I 1 (cf. *Metafísica A* 987a32-b10).

²² Sobre la posició clau que tindria el testimoni aristotèlic en la distinció entre els pensaments de Sòcrates i de Plató vegin GUTHRIE 1969 [1994] III, 340-341.

interpretació del testimoni aristotèlic permetria reconèixer un diàleg com el *Protàgoras* com un dels principals exponents, sinó el principal, de l'ensenyament socràtic, també permetria retenir-lo sense massa violència dins del *Corpus Platònic*, i malgrat la seva manifesta heterodòxia -fins a cert punt contradictòria (com la d'altres)-, sempre i quan s'acceptessin en el seu si, el del conjunt dels diàlegs, diferents moments de producció i d'expressió del geni platònic. D'aquesta manera, sota el crèdit al testimoni aristotèlic, des de Hermann²³ fins a Vlastos²⁴, i amb l'auxili de l'estilometria i la cronologia de la composició²⁵, s'ha sostingut que la producció platònica s'hauria iniciat amb un període socràtic, en què el devot i entusiasta deixeble es mouria dins dels marges de l'ensenyament propi del mestre, sota els marges de la filosofia moral o del moralisme abstracte²⁶. Això explicaria que en el grup de diàlegs continguts en aquesta època del pensament platònic hi figuressin ensenyaments que serien estranys als continguts en altres diàlegs, que hom identificaria, basant-se en el testimoni aristotèlic, amb allò que hauria acabat pensant Plató. Això és, el que tindríem en un primer moment fóra un grup de diàlegs, entre els quals el *Protàgoras*, on la representació de la figura intel·lectual de Sòcrates s'acostaria més a la del Sòcrates històric i en què Plató, a través d'ell, manifestaria el seus primers pensaments propis, malgrat socràtics²⁷.

²³ HERMANN 1839.

²⁴ VLASTOS 1991, 45-80. Per a la importància del testimoni aristotèlic i de Xenofont per a la distinció dels "dos Sòcrates" (81-106).

²⁵ Així ho reconeix VLASTOS 1991, 46 i BENSON 1992, 4-5. Vlastos reconeix convenir en l'acord de ROSS 1951 i BRANWOOD 1976. Sobre la cronologia de composició basada en criteris estilomètrics vegeu CAMPBELL 1867 i LUTOSLAWSKI 1897.

²⁶ L'expressió "moralisme abstracte" la prenem de GOMPERZ 1910-1912 [2000], 307 i ss. Com bé indica KAHN 1996, 224 l'intel·lectualisme moral socràtic esdevindrà l'argument principal a favor d'una evolució en el pensament de Plató.

²⁷ VLASTOS 1991, 45-80 llista "les deu tesis" que permeten distingir un Sòcrates de l'altre, un grup de diàlegs de l'altre, un moment en l'evolució del pensament platònic i l'altre. De totes elles, un bon grapat donarien motius suficients per fer caure al *Protàgoras* en el primer grup: les qüestions del diàleg, del que Sòcrates n'és el protagonista principal, se circumscriuen a l'*ètica*, i tracten amb les opinions i les creences més corrents; el filòsof es mostra irònicament crític amb les institucions ateneses però no presenta una *Teoria Política de l'Estat*; no hi ha restes d'exploracions metafísiques (no hi ha *Teoria de les Idees*) ni ontològiques (no hi ha *Teoria Tripartita de l'Ànima*) que donin fonament a les qüestions ètiques que tracta; la recerca sobre l'ἀρετή és duta a terme de manera adversativa, això és, la veritat del què sigui l'ἀρετή es trobarà *refutant* les tesis que sosté Protàgoras; però ni tan sols això perquè la transposició final dels discursos dels dos discutidors i l'apropiació socràtica d'enginyers pròpiament sofístics resolen el diàleg *aporèticament*.

Cal afegir que, malgrat prendre els ensenyaments de diàlegs primers com el *Protàgoras*, pels corresponents al Sòcrates històric, Vlastos restauraria l'interès d'aquests per a la filosofia de Plató, almenys la de

El *Protàgoras* si no és un diàleg de joventut, segur que no és un diàleg de la maduresa platònica, i és per aquesta raó que el seu resultat seria menys reeixit o discordant amb el pensament final platònic²⁸. Les explicacions més comuns que han permès d'exculpar el diàleg i al mateix autor de les insuficiències o deficiències tan de procediment com de cos doctrinal, han consistit o bé en atribuir a Plató una intenció de fidel representació històrica de la figura de Sòcrates o bé en considerar que Plató en el moment de l'escriptura no hauria desvetllat tot el seu potencial filosòfic, o bé totes dues coses alhora. Certament, l'explicació insisteix i es confirma a si mateixa en el judici de poca platonicitat sobre el text, enlloc de tractar-lo de superar, i obliga a l'interpret a un interès exclusivament derivat i aliè a l'obra mateixa com a obra filosòfica. Vist així, filosòficament parlant, l'estudi del *Protàgoras* no és interessant en si mateix si no, com a molt, en referència a altres obres platòniques majors a les que faria de prelude temàtic o de precedent biogràfic intel·lectual, i com a poc, en referència directament a altres autors que l'haurien superat. Pel què, si no som mers erudits, si tenim un interès filosòfic en el diàleg i no simplement històric, la recepció ens obliga o bé a dirigir-nos-hi simplement en un sentit propedèutic o bé a fer cap directament a les obres que més ens parlarien autènticament de Plató, car el diàleg no contindria, vist així, un ensenyament plenament platònic, sinó com a molt, introductor i provisional.

joventut, que fóra en realitat l'última responsable de la producció de la figura socràtica. Això és, per Vlastos, els diàlegs primers no són simplement socràtics, ni simplement històrics, sinó que són una expressió de la filosofia platònica, i com a tals s'han de prendre i, com a tals, hem d'esperar que puguin reeixir. Per Vlastos, no té sentit, doncs, de parlar de Sòcrates tramposos, maldestres o incapaçs, com es donaria al *Protàgoras*, car serien l'expressió del pensament del mateix Plató. No té sentit pensar en que Plató pugui criticar-lo o ridiculitzar-lo, presentant-lo d'aquesta manera si el personatge en qüestió és el seu portaveu o la seva màscara en l'escena. Si ens fa aquesta sensació, com passa tot sovint al *Protàgoras*, és que no hem entès bé a Sòcrates (Plató) en l'argumentació. I pel que fa a les doctrines que es defensen, és natural que no encaixin per res amb altres diàlegs, diria Vlastos, perquè responen a diferents moments de la producció platònica que estarien marcats per una discontinuïtat o ruptura en el seu pensament. Però malgrat siguin socràtiques aquestes doctrines, són igualment platòniques pels motius exposats anteriorment, i per tant, convé que siguin ateses amb el mateix interès. Això és, què vol dir que les paradoxes socràtiques no siguin ensenyaments platònics? Plató presenta amb les paradoxes socràtiques el que realment hauria ensenyat el Sòcrates històric, però sobretot, el que foren algun dia els seus ensenyaments.

²⁸ Certament hi ha interprets que discuteixen que sigui un diàleg de joventut, encara que no són una majoria. Per a una discussió exhaustiva sobre el lloc del *Protàgoras* en el *Corpus Platonicum* d'acord amb l'estimat desenvolupament del pensament de Plató vegin SERRANO & DIAZ DE CERIO 2005, CXXXI-CXXXV.

2. La hipòtesi “Schleiermacher”: la unitat filosòfica de l'escriptura platònica i la plena platonicitat del *Protàgoras* al voltant de l'exposició pública de la filosofia

El *Protàgoras* ha estat considerat per la tradició interpretativa un dels diàlegs literàriament més elaborats del *Corpus Platònic*, si no el que més, junt amb el *Convit*, el *Fedó* o *La república*. La complexitat compositiva total, la força, riquesa i precisió descriptives dels personatges i de l'escena o la vivacitat dramàtica que prenen les converses, entre d'altres assoliments, posen el diàleg colze a colze amb les obres que més distingeixen el llegat de Plató²⁹. I no només això, sinó que simplement per això, s'esvaeix qualsevol dubte sobre l'autenticitat del diàleg: el *Protàgoras* és un diàleg inqüestionablement platònic³⁰. Paradoxalment, però, mentre l'entitat poètica del *Protàgoras* fa que el poguem prendre per tan platònic com el que més, tal i com hem vist en l'apartat anterior, no succeeix ben bé el mateix pel que fa a l'ensenyament filosòfic al qual el diàleg donaria cabuda. A la vista de bona part dels mateixos intèrprets que jutgen l'obra d'exquisida manufactura literària, la formulació resultant de l'anàlisi de les qüestions tractades en el diàleg sembla lluny de reeixir en l'ordre del discurs filosòfic, cosa que fa que el *Protàgoras* no sigui reconegut entre els grans i més significatius diàlegs del mestre i, més aviat, despertí un interès filosòfic derivat i, per tant, secundari i menor³¹.

Aparentment, la recepció del *Protàgoras* es debatria entre la molta i la poca platonicitat del text. Per una banda, la recepció contempla i gaudeix d'un diàleg en què

²⁹ El reconeixement sobre la virtut poètica del diàleg és “unànime”. Així ho expressa REALE 2001 [2006], xi, i en deixen bona mostra, entre d'altres SCHLEIERMACHER 1804 [1836], 81, GROTE 1865 [1888] II, 259; SAUPPE 1857 [1889], 13-16, WILLAMOWITZ-MOELLENDORF 1919, 140; ADAM & ADAM 1893 [2001], ix; CROISSET & BODIN 1923 [1955], 3; LAMB 1924 [1952], 86-87; TAYLOR 1926 [1949], 18-20 i 235; HAMILTON & CAIRNS 1961, 308; GOMPERZ 1910-1912 [2000], 294; GUTHRIE 1975 [1990] IV, 215; CAPRA 2004, 2 i 26; JAEGER 1933-47, [2001] III, 490; TAYLOR 1976 [1991], 67; ARIETI & BARRUS 2010, ix; WIENGARTNER 1973, 9; BUENO 1980, 17; GARCÍA GUAL 1981, 489-495; CREXELLS 1932, 81-82 o KAHN 1996, 210.

³⁰ ADAM & ADAM 1893 [2001], ix: “the extraordinary vivacity and power of dramatic representation, as well as the charm of style, have furnished proofs of authenticity which even the most sceptical critics have been unable to resist”. En el mateix sentit, vegin GUTHRIE 1975 [1990], 217.

³¹ GROTE 1865 [1888], ADAM & ADAM 1893 [2001], WILLAMOWITZ-MOELLENDORF 1919, BODIN & CROISSET & BODIN 1923 [1955], HAMILTON & CAIRNS 1961, GUTHRIE 1975 [1990], KAHN 1996. Inclús aquells qui han reclamat que el *Protàgoras* a més d'una obra mestra literàriament parlant contingüés ensenyaments positius pel que fa a l'ètica, la política i l'educació, convindrien que aquests només constituïrien una primera temptativa o un primer esbós que vindria a ser superat i culminat amb d'altres obres posteriors. Com a botó de mostra vegin JAEGER 1933-47, [2001] III, 489-509, GARCÍA GUAL 1981, 491 i ss i REALE 2001 [2006], 5.

l'escriptura ratlla la màxima expressió platònica. Per una altra, analitza un diàleg en què, en cas de poder presentar amb correcció algun ensenyament mitjançant els arguments, aquest ensenyament només arribaria a assolir una expressió platònica inicial o de mínims. La recepció del *Protàgoras* reflexa *un diàleg, si no un Plató, de dues cares*, un diàleg i un Plató la virtut dels quals s'observa manifestament partida i desigual, amb *una cara poètica, que excel·leix, i una altra de filosòfica, que justeja*, i que funcionen independentment una de l'altra. La recepció percep el diàleg platònic com Protàgoras i el comú de la gent *l'ἀρετή*, podent ser bo o molt bo en unes coses i no tan, inclús dolent, en unes altres. Així i d'entrada, la recepció del *Protàgoras* transmet la impressió d'ésser *un diàleg de platonicitat polaritzada i inversa, amb una cara molt platònica i una altra poc platònica alhora*. Així i d'entrada, i només d'entrada, però. I és que, al cap i a la fi, la recepció del *Protàgoras*, no ens enganyem, té un interès primordialment filosòfic en el diàleg perquè "l'obra platònica no vol ser mai exclusivament literària"³². *El diàleg platònic o bé és platònic per filosòfic, o bé no és platònic*. Tan se val com de genial pugui arribar a ser la seva estructura compositiva, com de vivaç o trepidant pugui ser el drama o com d'expressives algunes descripcions, que tot plegat, per si sol, no fa platònic un diàleg. Vindria a ser com si d'un soldat trobéssim que és molt savi o molt just malgrat no ser coratjós. Home, estaria molt bé, però vindríem a dir que en un soldat si hi hagués alguna cosa d'important que el permetés d'arribar a ser un bon soldat, aquesta seria fonamentalment el coratge, per molta saviesa i justícia, *de ser estrictament tals*, de poc servirien. Doncs *en Plató el que importa és la filosofia*. Pel què, la joiosa cara poètica del *Protàgoras*, *de ser estrictament poètica*, no podria mai salvar la magra cara filosòfica, a l'hora de sospesar el seu grau de platonicitat. Si el diàleg és *molt platònic* en allò poètic i *poc platònic* en allò filosòfic, *es miri com es miri*, el *Protàgoras* acabarà resultant *un diàleg poc platònic*. Al capdevall, vist així, no hi hauria d'haver debat: la platonicitat del text, allà on la platonicitat es jugaria la platonicitat mateixa, això és en la seva cara o en les seves parts filosòfiques, resultaria aparentment ben poc destacable i fins i tot anòmala o impròpia. Així que o bé acabem demostrant que contràriament al que ens ofereix aquesta primera impressió, el diàleg és tan filosòficament platònic com el que més, o malgrat la seva brillantor artística seguirà

³² CREXELLS 1932, 82. Cf. SALES 1992, 27: "en Plató la intenció artística resta al servei de la filosofia".

ocupant aquest lloc menor en la recepció de l'obra de l'acadèmic. Enlloc de partir el diàleg, com Protàgoras amb l'ἀρετή, potser caldrà cercar la seva plena platonicitat en allò que li dona unitat.

* * *

Una de les primeres reaccions modernes contra el Plató que, en part, en resultaria de la tradició descrita en l'apartat 1 d'aquest Capítol I vingueren de la mà de l'obra de Friedrich Schleiermacher. Segons aquest, cap altre filòsof hauria tingut més dret que Plató de queixar-se per haver estat malentès o, simplement, de no haver estat entès en absolut³³. *L'origen del malentès restaria en prendre elements externs a l'obra escrita de Plató, tals com dades històriques i biogràfiques o el testimoni sobre les doctrines esotèriques de l'Acadèmia (herència del Neoplatonisme), com la clau d'accés al sistema de pensament platònic, enlloc de prendre per a tal cosa l'evidència interna que donarien els diàlegs mateixos*³⁴. Des d'aquesta perspectiva, per molt bona voluntat que posés Tennemann³⁵, entre d'altres, en tractar de recuperar l'ensenyament dels diàlegs com a expressió del sistema doctrinal de Plató, hauria fracassat. *La importància secundària o derivada atorgada als diàlegs hauria dut a desatendre la seva naturalesa com a artefacte comunicatiu filosòfic, i per tant, a no acabar de copsar tampoc la naturalesa del pensament, del sistema, que expressarien*³⁶. Per Schleiermacher, s'hauria passat per alt que *la forma de comunicació de la filosofia platònica prendria uns viaranyos completament apartats dels de les formes principals de comunicació a les que la filosofia (moderna) ens tindria acostumats*³⁷. Amb això, el tractament que, amb finalitats analítiques, hauria sotmès els diàlegs a la dissecció i separació de la

³³ SCHLEIERMACHER 1804 [1836], 4 i 8.

³⁴ SCHLEIERMACHER 1804 [1836], 24-25.

³⁵ Cf. TENNEMANN 1792-95. Sobre la crítica de Schleiermacher a la temptativa de Tennemann de reconstruir el sistema doctrinal platònic vegin SCHLEIERMACHER 1804 [1836], 24 i ss.

³⁶ GONZALEZ 1999, 130: "La tasca de Schleiermacher és la mateixa que va deixar a les generacions futures: reconciliar el pressupòsit que la filosofia de Plató és sistemàtica amb el caràcter altament dramàtic, provatori, suggestiu i poètic dels seus escrits. Al capdavall, Schleiermacher va intentar de reconciliar l'enfocament de la vella Acadèmia, que partia del pressupòsit que el pensament platònic és sistemàtic i dogmàtic, amb l'enfocament de la nova Acadèmia, que ressaltava el caràcter no sistemàtic i no dogmàtic dels diàlegs. ¿És possible, però, de reconciliar ambdues postures?". Per Gonzalez, Schleiermacher obre la possibilitat a una interpretació de l'ensenyament platònic que resolgui la querella, possibilitat que ni evolucionistes (vlastonians), ni no-doctrinaris (straussians) ni esotèrics (Escola de Tubinga-Milà) assoliran, i a la que sí que podran donar compliment els representants de la *Tercera Via*.

³⁷ SCHLEIERMACHER 1804 [1836], 5-6.

matèria de discussió de la forma general de l'obra o dels elements formals concrets on es donaria combinada la matèria d'estudi, fallaria per complet a l'hora de comprendre la filosofia de Plató, també la del *Protàgoras*, fins a fer-los fer l'aparença, en molts casos o en el seu conjunt, de ser un garbuix decepcionant³⁸. Pel teòleg alemany, i d'acord amb el tractament que el mateix Plató oferiria de la qüestió al *Fedre* –al que Schleiermacher donaria una importància relativa-, *en l'escriptura platònica, la forma no seria una molèstia de la que calgués desfer-se per aproximar-se més nètament a les qüestions, ni un lleuger decorat superflu sense efecte; en l'escriptura platònica, forma i matèria serien inseparables, cap proposició no es podria entendre correctament de no ser atesa des d'on es dona i com es dona, això seria en les combinacions i limitacions en què la situaria l'escriptura*. Només presa així la lletra del diàleg, aquest ens mostraria el tot del seu ensenyament³⁹.

La via oberta per Schleiermacher, a l'hora d'abordar l'ensenyament platònic essencialment des dels diàlegs i de considerar el caràcter singular de la comunicació filosòfica en aquests, en la seva unitat de forma i de contingut, no tingué massa seguiment durant el s. XIX, però fou reivindicada de nou des d'Alemanya durant la primera meitat del segle XX, i més endavant, de la mà dels treballs, ja en anglès, de Jacob Klein, Leo Strauss, i posteriorment, Stanley Rosen, aconseguí tenir un impacte notable en el camp dels estudis platònics⁴⁰. Pel què fa al *Protàgoras*, segurament tinguem en les lliçons no publicades del mateix Strauss de 1965⁴¹, una de les primeres

³⁸ SCHLEIERMACHER 1804 [1836], 85-86, pel que fa al *Protàgoras*: "It is indeed very easy to separate the different sections and to draw out the subject of each particular one in its order; but whoever thinks that he has therewith discovered the sense of the whole, proclaiming plan and arrangement as easy and simple, can hardly suppose this dialogue in any other predicament than the very worst, and this with great injustice. For he must suppose that no arranging idea whatever is the basis of the whole, but that every thing spins out accidentally from what precedes, as much without unity as without art and purpose".

³⁹ SCHLEIERMACHER 1804 [1836], 8, 14 i 35. Pel que fa al cas concret del *Protàgoras*, 91. Sobre la importància relativa que l'alemany donaria a l'"autotestimoniatge" del *Fedre*, 15.

⁴⁰ Els alemanys STENZEL 1916 i FRIEDLÄNDER 1928-30 foren els primers que recolliren, en algun sentit, el testimoni d'Schleiermacher, testimoni que fou posteriorment desenvolupat per MANESSE 1937 i MERLAN 1939. El reclam s'Schleiermacher s'estengué a França amb treballs com els de SCHAEERER 1938 i GOLDSCHMIDT 1947. Ara bé, com dèiem, són els treballs de STRAUSS 1989 [2006]a i 1964 [2000] i KLEIN 1965, seguits dels de ROSEN 1968, que marquen, segurament, un punt d'inflexió. A Catalunya, la recepció d'aquesta posició davant dels diàlegs platònics arribà de la mà de les lliçons del professor Jordi Sales a la Universitat de Barcelona al voltant de la dècada dels 80 del segle passat. Els seus principis de lectura han constituït parcialment el projecte d'*Hermenèutica, Platonisme i Modernitat* (vegin MONSERRAT 2002) tal i com demostren, principalment, els treballs de SALES 1990 i 1996, MONSERRAT 1999, BOSCH-VECIANA 2004 i IBAÑEZ 2007.

⁴¹ STRAUSS 1965.

temptatives d'una lectura del diàleg, centrada en el diàleg, en la seva totalitat i com a obra d'art filosòfica. Strauss basa la seva lectura en l'estricta respecte a la singularitat material de la peça, com a obra d'art, en l'atenció curosa de la primera a l'última lletra, tant pel que fa als arguments com, sobretot, a l'acció, tractant de demostrar detall a detall, com ens té habituat, la completa platonicitat d'aquesta unitat. Més enllà de Strauss, altres intèrprets han reclamat posteriorment de comprendre l'obra, amb més o menys exigència, en la unitat de forma i contingut amb què se'ns presenta per ella mateixa de principi a fi. Rudolph Weingartner, Larry Goldberg, Patrick Coby, Francisco Gonzalez i Laurence Lampert, segurament siguin els exemples més representatius⁴². Per ara, no podem aturar-nos a discutir en quina mesura aquestes interpretacions puguin haver reeixit a l'hora d'aprehendre l'ensenyament platònic del *Protàgoras*. Com a mínim, *del que podem estar segurs és que totes elles, per principi, haurien fet més justícia a la lletra de tot el diàleg, i molt probablement també, al caràcter amb què quedaria exposada, cosa que les interpretacions més comunes acostuarien a desconsiderar*. Més enllà d'això, cal fer dues observacions, però. L'una, que algunes d'aquestes "noves" lectures podrien haver patit de resoldre's simplement en una sèrie d'anotacions dramàtiques que no voldrien demostrar cap tipus d'ensenyament, sinó que ben al contrari, només farien que fer més problemàtic i incompreensible l'ensenyament del diàleg⁴³. La segona, que unes altres lectures semblarien recórrer només instrumentalment a l'acció del diàleg per resoldre, a conveniència, les qüestions de sempre, les qüestions que s'haurien instaurat com a qüestions del diàleg fruit del tractament fragmentari del text i la concepció històrico-evolutiva del pensament de Plató tradicionalitzades⁴⁴. I és que per noves

⁴² WEINGARTNER 1978, GOLDBERG 1983, COBY 1987, GONZALEZ 2000 i 2014 i LAMPERT 2010.

⁴³ Hem de confessar que això mateix ens ha passat, en algun sentit, amb el treball d'STRAUSS 1965 sobre el *Protàgoras*, però també amb el nostre propi procés d'elaboració del treball. Atendre a cada mínim detall de l'obra platònica obre fins a tal punt el diàleg que un, freqüentment, pateix la sensació d'estar en una desorientació permanent i indefinida. Una de les majors dificultats per les que passa una lectura i un comentari d'un diàleg platònic és la d'identificar la força de cadascun dels detalls sota la força que domina el diàleg. En la seva absència, es corre la temptació de creure que l'obra o almenys el lector no en pot obtenir cap ensenyament positiu i que el comentari a l'obra no podria assolir ser més que una *paràfrasi* de la lletra mateixa (TAYLOR 1985, 67). No diem que aquest sigui el cas d'Strauss, i menys encara ho podem dir a partir del seu *Protàgoras* que per no ser, no és ni una obra, sinó una lectura comentada del diàleg amb els seus alumnes a classe. Però sí que és cert que, potser per aquest motiu, no és estrany prendre Strauss, i amb ell, Klein i Rosen, per un antidoctrinari (GONZALEZ 1999, 133; cf. IBÁÑEZ 1999)

⁴⁴ Hi ha crides a la lectura dels diàlegs en la seva totalitat i unitat de forma i contingut, que a l'hora de la veritat queden en sac buit en el desplegament dels treballs sobre el diàleg. Una mostra sonada fóra la de BURNYEAT 1998, 1-20 que dedicà tot un paper a la importància de primeres paraules dels diàlegs (cf. CLAY

aproximacions que fem sobre el diàleg platònic sembla que igual que persisteix la vella querella entre escèptics i dogmàtics, persisteix el doble perill o bé de caure i ser absorbits en "el cap de mel de Plató" o bé de restar-hi a massa distància⁴⁵. Restem alerta de la possibilitat d'incórrer en qualsevol dels dos també nosaltres mateixos.

Sigui com sigui, i hagin reeixit o no les "noves" lectures a l'hora de considerar l'ensenyament platònic de cadascun dels diàlegs als quals s'han aplicat, per sobre de tot, el que han posat de manifest, un cop més, és que *per tal de poder arribar a determinar quin sigui l'ensenyament d'aquestes obres, i a resultes d'això, valorar si un diàleg com el Protàgoras sigui més o menys de Plató, o només a mitges, o d'aquella manera, es faria necessari d'aclarir*, tal i com Schleiermacher venia a reclamar, *què sigui platònic i com es doni en la seva comunicació escrita, això és, a què de filosòfic respon el diàleg platònic, o de quina manera es donaria i es vindria a mostrar, expressar, comunicar i transmetre la filosofia en l'escriptura platònica*⁴⁶. Això, però, que podria prendre's simplement com una exigència metodològica de principis que assegurés una via d'accés rigorosa i respectuosa amb el

1992), i defensà que ell les hauria ateses en el seu comentari del *Teetet* (BURNYEAT 1990), per molt que digués MCPHERRAN 1992 que no, quan, de fet, el comentari de Burnyeat del *Teetet* s'inicia amb la conversa entre Sòcrates i Teodor, i no pas amb el marc dialògic inicial a Mègara entre Euclides i Terpsió. A vegades passa que sí que s'atén al conjunt dels passatges i se'ls dona valor, però a tot estirar només es posen al servei, a discreció, de provar el que ja es donaria per suposat que seria el contingut del diàleg i les qüestions a resoldre. En el cas del *Protàgoras* això vindria a succeir, per exemple, amb els reclams a la totalitat del diàleg de KAHN 1996, 211 o BOSSI 2008, 33 que, de fet, estan bàsicament interessats de bon començament en resoldre les paradoxes socràtiques i el problema de l'hedonisme. La darrera sosté el següent abans d'iniciar el comentari del *Protàgoras*, entre molts d'altres, tots sobre el plaer: "Tanto la introducción dramática como los comentarios al poema de Simónides juegan un papel estratégico en cuanto proveen un cierto número de claves que iluminarán el significado de los argumentos del final, con relación directa al tema del hedonismo", i en el comentari a l'obertura dramàtica afegeix: "Sócrates no tuvo que frenar su mirada hacia el bello Alcibiades porque la sabiduría sigue siendo lo más bello para él. *Un observador aristotélico* podría comentar que la razón no ha tenido que luchar contra la pasión porque Sócrates es un hombre sabio, capaz de controlarse a sí mismo" (Bossi 2008, 35). La cursiva és nostra i vol remarcar el que potser és un indicatiu que l'autora dona més importància a l'evidència externa que no pas a la interna de la pròpia del diàleg per a interpretar-lo (no obstant això, podria ser que tingués raó). Salvant molt les distàncies, per la gran cura que demostra per l'acció dramàtica a l'hora de tractar d'entendre la discussió, i a l'hora d'escometre la pràctica totalitat del diàleg, creiem que els excel·lents treballs de GONZALEZ 2010 i 2014 estan massa fixats d'antuvi en la relació entre τέχνη i ἀρετή com a qüestió sobre la que pivota el tot del diàleg i que el durien a desconsiderar tota l'escena inicial, excepte per fer una breu referència a l'ἔθος socràtic. A GONZALEZ 1998 es donen elements suficients per sospitar que, en algun sentit, l'interpret pressuposi que l'ensenyament del diàleg es donaria en funció d'una suposada cronologia de composició que ens en donaria la clau abans de llegir la seva lletra (vegin IBÁÑEZ 2004).

⁴⁵ MONSERRAT 2002, 19-20.

⁴⁶ Vegin SALES 1992, 23. GOLDBERG 1983, 1 i ss i GONZÁLEZ 2000, 113 fan, per separat, explícita aquesta voluntat, que la seva interpretació del *Protàgoras* serveixi per tornar a considerar com es dona la comunicació filosòfica en el diàleg platònic, i per tant com calgui aproximar-nos-hi.

diàleg, ens obre alhora a un problema que supera la necessitat d'exactitud en l'estricta interpretació del text, i que constitueix en ella mateixa una qüestió filosòfica, sinó la qüestió filosòfica. La nostra concurrència lectora dels diàlegs, el nostre esforç orientador a través del laberint de l'escriptura platònica, ens situa efectivament davant de la pregunta "què és platònic?", però, sobretot, davant la pregunta original "què és filosofia?"⁴⁷. Davant la nostra impossibilitat de tenir un accés directe al pensament platònic, impossibilitat sabuda i, en bona mesura, volguda per Plató, segons indica la *Carta VII*, l'única aproximació possible a la filosofia platònica passa per la seva escriptura i d'acord amb la seva escriptura. La qüestió de què sigui la filosofia platònica, almenys per a nosaltres que no tenim accés a l'Acadèmia, es dona *indestriablement* i *simultània* de la qüestió mateixa de què sigui l'escriptura platònica, el diàleg platònic, i com s'hagi de llegir Plató⁴⁸.

No serà d'acord amb quina sigui la naturalesa de la filosofia que aquesta vindria a ser presentada o exposada, comunicada, transmesa o ensenyada, o per contra, que vindria a ser reservada o ocultada? No serà d'acord amb el que sigui la filosofia que aquesta cercarà una certa aparença a poder prendre i produir sobre ella mateixa que pugui ser compartida sense trair-se? No voldrà ser filosòfic l'efecte que pugui produir la seva aparença literària en les ànimes dels lectors en concurrència amb ella? Sembla inevitable i convenient que *si ens prenem a Plató seriosament com a filòsof, ens l'haguem de prendre de forma igualment seriosa com a escriptor i assumim, a més, que l'escriptura platònica estigui filosòficament motivada i conformada*⁴⁹. Els seus escrits no només són el resultat dels seus problemes i dels seus coneixements filosòfics, sinó que també són fruit de la

⁴⁷ BENARDETE 2000, 407: "What philosophy is seems to be inseparable of how to read Plato". Certament, les renovades lectures a què s'han sotmès els diferents diàlegs platònics han tornat a posar sobre la taula el reclam de Schleiermacher de no donar per suposada la naturalesa de la comunicació filosòfica en Plató, de fet, de no donar per suposada la naturalesa de la comunicació filosòfica, ni tan sols, la naturalesa de la filosofia mateixa (SALES 1992, 23; MONSERRAT 2002, 8-9 i 2012, 11 i ss).

⁴⁸ Schleiermacher insistí en què la primera qüestió a resoldre seria la de la comunicació filosòfica. D'aquesta manera consideraria que l'educació del lector platònic exigiria un camí formatiu que s'iniciaria, precisament, amb els diàlegs que tractarien aquestes qüestions, com seria el cas sobretot del *Fedre* i del *Protàgoras*, juntament amb el *Parmènides* (SCHLEIERMACHER 1804 [1836], 41-47). El problema esdevé en com saber que els diàlegs es deixarien concebre i ordenar amb aquesta intenció abans d'haver après a llegir-los, i més quan, a priori, l'única evidència que pren Schleiermacher és la lletra dels mateixos diàlegs (sobre les dificultats del seu plantejament SALES 1992, 26).

⁴⁹ ZASLAVSKY 1981, 21

voluntat de comunicar-los i fer-los eficaços, i d'una profunda reflexió sobre això mateix. L'escriptura platònica respon almenys a la necessitat de la filosofia de fer-se present, aparèixer, posar en relació, compartir alguna cosa d'ella, fer-se un lloc i exposar-se, però també de sobreviure, des de l'Acadèmia, des del món filosòfic de Plató, més enllà dels murs de l'Acadèmia i de l'entorn filosòfic del mestre, per a un públic lector. L'escriptura platònica respon, en part, a *la necessitat que algú fora d'ella, aliè a la filosofia, hi pugui tenir un cert tipus d'accés i que aquest li suposi un guany, a poder ser i com a màxim, filosòfic, per a la seva vida*. L'escriptura platònica respondria però a aquesta necessitat, en la forma que ho fa, *des de l'autoconsciència de l'excepcionalitat que la filosofia representa entre d'altres formes de pensament, i els límits en què, per això mateix, la seva comunicació queda situada per tal que qualsevol guany sigui possible i continuï essent possible*⁵⁰. Mentre és exactament aquesta qüestió la que il·lustren els diàlegs platònics, a través del tenaç i agosarat, però també accidentat *intent de Sòcrates de purificar i asserenar joves i savis* en l'intent de transcendir l'opinió o les falses aparences, és també aquesta la qüestió a la que tracta de donar resposta la mateixa forma del diàleg. *La qüestió de l'escriptura, i en el cas del diàleg, la qüestió poètica, almenys en Plató, és una qüestió filosòfica i no pot pas ser una qüestió filosòfica menor o simplement instrumental, car és la qüestió de l'educació*⁵¹.

⁵⁰ SALES 1992, 29-32 proposa que la qüestió al voltant dels destinataris de l'escriptura platònica presideixi la recerca sobre l'ensenyament platònic, relligant els grans models sistemàtic, evolutiu, pedagògic i artístic d'interpretació dels diàlegs. Això és, a la vista de la intenció comunicativa de la filosofia per a un públic heterogeni i no del tot conegut, es podria explicar que els diàlegs no es tanquin en un sistema, sinó que quedi a mans del lector construir-lo, que l'autor presenti diferents temptatives per adreçar-s'hi i permetre guanys diferents, que la forma artística de l'obra sigui la manera de permetre aquest accés particular i gradual a l'ensenyament i el seu efecte sobre el lector, i que la dialèctica que les escenes ens mostrin representin al seu temps la manera de mediar entre el filòsof i el públic no filosòfic. Per Sales, com també per BRAGUE 1978, 13-47, per a aquesta consideració, haurien estat indispensables les aportacions de Leo Strauss i de l'Escola de Tubinga, els quals constituïrien les aportacions més rellevants als estudis platònics de la segona meitat del s. XX. Mentre Strauss hauria posat de manifest el considerar l'art d'escriure en Plató a la vista de la dificultat essencial en la relació entre la filosofia i la comunitat política, l'Escola de Tubinga indicaria la necessitat que el tot de l'ensenyament platònic hagués de ser cercat en l'enllaç entre els diàlegs i l'Acadèmia. Els treballs amb més influència de l'Escola de Tubinga en aquests termes han estat els de KRÄMER 1982 i 1986, GAISER 1968 i 1984, REALE 1989 i SZLEZÁK 1985 [1989].

⁵¹ MONSERRAT 2012, 11-12 posa especial atenció a la funció pedagògica de l'escriptura filosòfica platònica i a com això esdevé motiu o tema de reflexió pròpiament filosòfic. SALES 1992, 32-42 tracta de demostrar com el diàleg en la seva funció d'estimular, encoratjar i confirmar al lector sobre la recerca de la vida bona, presentaria indistriablement escenes en què la discussió abordaria precisament això: "podem considerar que quan el text platònic caracteritza el discurs filosòfic ho fa pensant també en allò que vol que sigui la funció dels seus diàlegs respecte al públic al qual van dirigits" (SALES 1992, 33)

No té sentit referir-se a l'aspecte poètic i l'aspecte filosòfic d'un diàleg platònic com una amalgama desigual, discontinua i destriable. I menys encara té sentit plantejar-se que Plató pugui mostrar-se excel·lent per una banda i justejar en l'altra. Tindria tan poc sentit com dir que algú podria ser molt bon professor malgrat explicar-se molt malament, o, de fet, a la inversa, malgrat no saber-se molt bé la matèria. No té sentit plantejar-se que Plató pugui mostrar-se excel·lent en allò poètic i justejar en allò filosòfic, o a l'inrevés, perquè no tenim manera de distingir l'un de l'altre –almenys en els diàlegs–, això és, perquè *el que en bona mesura fa platònica la filosofia dels diàlegs és el seu aspecte poètic, i no malgrat el seu aspecte poètic. Un diàleg és platònic per filosòfic o no ho és, però és que només esdevé filosòfic en tant que poètic.* Però encara més. No té sentit plantejar-se que ambdues coses vagin per separat, fins i tot que una pugui fallar i l'altra triomfar, quan *ambdós aspectes, el filosòfic i el poètic del diàleg, responen al mateix problema, són de fet el mateix problema: com i gràcies a què, o a raó de què es dona la possibilitat que ens fem millors en la concurrència d'això que anomenem filosofia.* Motiu de més, encara, per considerar ambdós aspectes conjuntament, part del mateix problema, en el *Protàgoras*, si, com li sembla a tothom d'una manera o altra, el diàleg discorreria molt explícitament sobre l'educació. D'aquesta manera, si tots dos aspectes van conjuntament, si hi van en un tema que afecta la qüestió al voltant de la qual s'entén que pivota el diàleg i, a més, el diàleg se'ns mostra de totes totes una obre mestra i del tot representativa de Plató, potser convindria reconsiderar el judici segons el qual el *Protàgoras* fracassi filosòficament. Potser sigui hora de cercar la seva plena filosoficitat a partir de la seva virtut poètica.

Tal i com plantejava Christopher Taylor en un dur i altiu desafiament a Larry Goldberg, i a tots aquells que compartien la "moda" de tractar d'aclarir l'ensenyament dels diàlegs prenent cura de la seva forma literària per il·luminar el contingut de les argumentacions, *si hi hagués uns diàlegs on més s'hauria de demostrar la fecunditat filosòfica de l'aspecte poètic de l'escriptura platònica, aquests haurien de ser aquells el contingut dramàtic i l'estructura compositiva dels quals fossin més rics*, per tant, el *Protàgoras* i el *Convit*, deia⁵². En algun sentit, com veurem, Taylor tenia raó, encara que mai no ho

⁵² TAYLOR 1986, 67: "A recent trend in Platonic studies, represented by the work of Strauss, Klein and Dorter among others, has been a reaction against what is seen as an excessive preoccupation with

reconeixeria. Taylor no podria acceptar que la fecunditat filosòfica revelada per l'aspecte poètic del diàleg pogués venir a desplaçar o resituar-se al marge de qüestions com ara si *l'ἀρετή* es pot ensenyar o si és o no coneixement, o, sobretot si *l'ἀρετή* és una única cosa. Entre d'altres, no ho podria acceptar perquè, per a ell, l'ensenyament del diàleg no podria venir a mostrar-se massa més enllà dels arguments i les proposicions corresponents. Per Taylor la qüestió de la comunicació filosòfica no és important, en algun sentit, no és ni filosòfica, o si ho és, és poca cosa més que lògica, i això, per a ell, al diàleg, que tracta d'ètica, té una rellevància important però bàsicament instrumental⁵³. Aquest prejudici és el que el fa concloure i dir a Goldberg que qualsevol temptativa, com la seva, que posi més atenció en la dramàtica del diàleg contribueix, de fet, poquet en la comprensió del *Protàgoras* i que el que aconseguix és fer perdre el temps al lector. Per Taylor, de fet, quedaria poc a dir per a la comprensió del *Protàgoras*, si no és que ja s'hauria o, més aviat, ell ho hauria dit tot⁵⁴. Malgrat el convenciment i la vehemència de Taylor, faríem bé de suspendre el judici sobre de què tracti el diàleg, sobretot si el prejudici descansa, com hem vist en l'apartat 1, en pressumptes evidències alienes al diàleg que serveixen per evaluar el tot quan només remeten a una part. Però amb més motiu, faríem bé de suspendre el judici, si com molts dels qui el sostenen indiquen, al cap i a la fi, el diàleg ni sobre això que

argumentative and doctrinal content, to the neglect of literary form. Work of this genre, of which Professor Goldberg's book is the latest example, aims to redress the balance by uncovering the philosophical significance of the dramatic structure of the various dialogues. If this method is to produce any significant results it might be expected to do so when applied to the *Protàgoras*, whose dramatic content and characterisation is richer than that of any other dialogue except the *Symposium*". El paper és una recensió sobre l'obra de Larry Goldberg *A commentary on Plato's Protàgoras* publicada el 1983.

⁵³ No ens agradaria ser injustos amb Taylor. És per aquesta raó que cal esmentar que en un altre lloc sosté, davant de certes acusacions rebudes arran de la primera edició de la seva traducció comentada, que ell mai hauria sostingut que els diàlegs poguessin ser llegits com a tractats, que Plató no hi exposa una doctrina sistemàtica, i que la manera que tindria Plató d'escriure respondria a la naturalesa de la filosofia i a la intenció de provocar al lector a dedicar-s'hi. Ara bé, just a continuació afegeix que creu que un comentari sobre un diàleg no té perquè haver de reflexionar sobre aquestes coses. I per tancar la discussió, presenta el que ell considera que és la intenció del *Protàgoras*: a) explorar *l'ἀρετή*, b) ajudar el lector a comprendre com es pot ensenyar, c) proveir-lo amb exemples de com argumentar correctament i d) entretenir (TAYLOR 1976 [1991], 16-17).

⁵⁴ Durant la nostra estada de recerca l'estiu del 2008 a la Faculty of Classics de la University of Cambridge amb el professor Nicholas Denyer, vam tenir l'ocasió de conèixer al professor Christopher Taylor a la trobada anual de la *Southern Association for Ancient Philosophy* celebrada al Newnham College. En presentar-nos i donar-li a conèixer que ens trobàvem allà estudiant els treballs del professor Denyer (DENYER 2008) perquè estàvem elaborant la Tesi Doctoral sobre el *Protàgoras*, ens respongué molt cordialment, precisament això, que què esperàvem dir del *Protàgoras* que no s'hagués dit en els seus treballs.

presumiblement tracta, poden acabar dient que res del que ens vulgui ensenyar Plató aquí tingui suficient entitat filosòfica.

La fecunditat i preeminència filosòfica de l'aspecte poètic de diàlegs com el Protàgoras o el Convit es demostraria sobretot si es confirmés que és a l'entorn de la comunicació filosòfica que s'esdevé, en algun sentit, la qüestió d'unitat i continuïtat en el diàleg. Si només pensem en l'ἕρως i en la unitat de l'ἀρετή, i si a sobre ho fem com si es tractés d'un capítol més entre els que constitueixen les ciències platòniques, potser no ens en sortim. Però, de fet, no és res descabellat pensar que dos diàlegs, que *escenifiquen la rivalitat d'ensenyaments de diferents sabers que concorren en la ciutat, escenifiqui també la rivalitat de les distintes formes i moments de transmissió d'aquest saber.* Això, però, es podria dir, amb molts matisos, amb moltes variacions, pràcticament de tots els diàlegs. Pel que caldria demostrar què d'aquests, no a més de la dramàtica, sinó conjuntament amb la dramàtica, el contingut de les discussions i la mateixa forma d'exposició, pugui demostrar que la qüestió de la comunicació filosòfica, esdevé la qüestió central. Ja ha estat demostrat que el *Convit*, entre d'altres, a partir del dispositiu retòrico-poètic a través del qual es presenta la seva estructura narrativa, introduiria el diàleg a un tot d'ensenyament que apuntaria a una *filosofia de la transmissió*⁵⁵. Pel que fa al *Protàgoras*, malgrat la seva excepcional manufactura poètica, i malgrat atendre materialment a la qüestió de la transmissió del més noble "saber", l'ἀρετή, no ha estat objecte encara de recerca alguna sobre la possibilitat que desplegui un cert aclariment sobre la transmissió de la filosofia o la comunicació filosòfica. Trobem algunes indicacions, en aquest sentit, i no de platonistes menors, però aquestes indicacions no han anat seguides d'una exègesi a fons del diàleg. Per una banda, Thomas Slezák assenyalava, a la seva manera, que el diàleg s'hauria de resoldre a partir d'aquesta qüestió. Fixant-se sobretot en la interpretació del poema de Simònides (338e6-347^a5), però també a les referències als llibres com a imatge del discurs que no respon a les preguntes que se li adrecen (328d3-329b7) i a l'autocensura socràtica de la crítica poètica (347b3-348c4), considerava el primer la clau d'interpretació de tot el diàleg, en tant que tractaria *com*

⁵⁵ SALES 1996, CF. ROSEN 1968; STRAUSS 2001.

hauria de venir a ser comunicada la saviesa⁵⁶. Però abans que Slezák, ja fou el mateix Schleiermacher qui hauria intuït que el tot del *Protàgoras* mostraria la necessitat de satisfer l'impuls de comunicar la filosofia, i examinar-lo, a partir de l'aparença de bellesa generada en la seva comunicació. Segons l'alemany, d'acord amb aquesta necessitat s'adreçaria tot el diàleg en una unitat de forma i de contingut, ja que la mateixa manufactura literària del diàleg reixiria sobremanera a l'hora d'imitar el discurs oral del savi que millor satisfaria aquest impuls amb la seva forma dialogal, Sòcrates⁵⁷. Per Schleiermacher, certament, el diàleg es mostraria plenament platònic i la seva plena platonicitat es demostraria a l'entorn de la comunicació filosòfica. I així mateix ho considerà darrerament Andrea Capra també, qui cercaria la comprensió unitària del *Protàgoras* com a "lloc de comunicació" que cerca una apologia social de Sòcrates a partir de l'intent còmic de reduir dialècticament la filosofia protagòrica mitjançant l'erística socràtica⁵⁸.

Més recentment, el professor Jordi Sales, que fou qui vingué a considerar a casa nostra que el *Convit* s'obrís en la seva unitat i continuïtat a l'exploració d'una filosofia de la transmissió, prengué com un dels indicis per a tal supòsit la proximitat dramàtica i escènica del *Convit* amb el *Protàgoras*, el qual podria contemplar-se, sobretot a raó dels personatges participants i la cronologia dramàtica, com la primera part d'una mateixa trama narrativa⁵⁹. Certament, al *Protàgoras*, com apunten Schleiermacher i Slezák, a

⁵⁶ Vegin SZLEZÁK 1985 [1989], 228-249 i 1991 [1997], 59-62 qui sosté que en el diàleg es pot llegir una crítica a l'escriptura compatible i consistent amb les crítiques que figuren a *Fedre* 274b-279c i *Carta VII* 341b-345b. De la interpretació del poema de Simònides, i l'autocensura posterior, intenta extreure'n, sobretot, ensenyaments platònics sobre quins serien els límits i les possibilitats de la recepció de determinats ensenyaments. De la interpretació del poema de Simònides també para atenció a l'elogi de Creta i Esparta, i el contrast entre el caràcter obert i expansiu de la sofística, i reservat i elusiu dels "filòsofs" espartans i dels seus deixebles, els Set Savis. També posa molta atenció al caràcter agonístic de l'escena com una ocasió per "fer la prova" que duu a situacions on es requereix socórrer o assistir el discurs.

⁵⁷ SCHLEIERMACHER 1804 [1836], 91-95. La lectura de d'Schleiermacher ha deixat petja en la recepció del diàleg, en el sentit que molts intèrprets llegeixen el diàleg com una confrontació entre les formes socràtiques i les formes sofístiques de dialogar i de comunicar la seva saviesa (SAUPPE 1857 [1889], BODIN & CROISSET 1923 [1955], JAEGER 1933-47, [2001], REALE 2001 [2006], BUENO 1980, SOLANA 2000, SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005).

⁵⁸ CAPRA 2001.

⁵⁹ SALES 1996, xi. En el mateix sentit ho llegeix LAMPERT 2010 en la seva interpretació del *Protàgoras*. La proximitat dramàtica i el vincle escènic entre aquests dos diàlegs es faria evident per: 1) tots els participants del *Convit* que fan elogi d'Eros (*Fedre*, Pausànias, Erixímac, Agató, Sòcrates i Alcibiades), tots excepte Aristòfanes, són presents a l'escena central del *Protàgoras*; 2) les discussions centrals d'ambdós tenen lloc en cases privades d'Atenes, la d'Agató al *Convit* i la de Càl·lias al *Protàgoras*; 3) en tots dos casos Sòcrates hi acudiria acompanyat d'un jove, Aristodem al *Convit*, i Hipòcrates al *Protàgoras*, que romandrà silenciós en la reunió; 4) en tots dos, l'entrada a la cel·lebració es produeix amb retard, un retard que es veu agreujat perquè

més de la discussió sobre la possibilitat de transmissió de l'ἀρετή, les formes de presentació i comunicació socràtica, en la seva rivalitat amb altres savieses que compareixen a la ciutat, i en concurrència amb distints interlocutors i audiències, ens situen davant la representació de *com modula la filosofia la comunicació per tal de fer un espai a la filosofia mateixa i influir de la millor manera en la vida d'Atenes*. Amb el *Protàgoras* se'ns relaten no una si no dues discussions sobre si els savis poden fer millors als homes, transmetent què i de quina manera; la primera exclusivament socràtica, en la més estricta intimitat amb el jove Hipòcrates (310a7-314c7); la segona, pròpiament sofística, en una mena de contesa semi-privada entre Sòcrates i Protàgoras davant d'una multitudinària i reputada audiència (314c7-362-a4). La segona, una contesa amb qui precisament és el màxim representant d'una saviesa que se sap millor i més capaç que cap altra en mostrar-se, compartir-se, adaptar-se, transmetre's i imposar-se al públic en general. La discussió narrada del *Protàgoras* enfronta dues formes de mostrar la saviesa i comunicar-la, dues maneres d'obrir-se i tancar-se al tracte amb la tradició (els savis antics), amb els interlocutors (els savis contemporanis), l'audiència (els futurs governants) i el poble en general (l'assemblea d'Atenes), dues maneres d'atrevir-se i prendre precaucions, dues maneres de conduir el discurs i d'implicar-hi als altres, dues maneres que disputen, però, per poder fer-se, a la seva manera, amb una certa influència, però també, un cert favor del públic. L'escena ens presenta dues savieses amb dues maneres d'entendre i fer mostra de l'ἀρετή i del seu ensenyament, però també de presentar-se i comunicar-se, a la vista i sota l'atenta escolta d'aquells la sàvia

la mateixa entrada a la casa es veu ajornada per una aturada a la mateixa porta, a més, la conversa que es produeix en aquell moment o abans, entre Sòcrates i el seu acompanyant, no ens és revelada (*Convit* 174d-e; *Protàgoras* 314c); 5) al *Protàgoras*, Sòcrates descriu com s'hauria de conduir un convit per homes ben educats, el qual inclou entre d'altres, renunciar a les flautistes (347b-e), tal i com es dona al *Convit* a proposta d'Erixímac (176e-177a); 6) no hi ha cap referència directa, però en ambdós casos som en vigílies de moments determinants per a la Guerra del Peloponès, al *Protàgoras*, som en vigília de l'aliança amb Corcira que enfrontarà Atenes amb Corint (433) i que acabarà per donar per violats els acords de Pau dels Trenta Anys (431), i al *Convit*, som en l'any de la mutilació dels Hermes i la profanació dels Misteris Eleusins (415), en vigília de l'expedició a Sicília (415), l'ambiciosa aposta estratègica d'Alcibiàdes que acabarà per fracassar i debilitar per sempre més Atenes; 7) en ambdós casos, el personatge Alcibiàdes juga un paper important en l'escena, i en ambdós casos, és referit des de l'inici del diàleg com un dels motius pels quals es narrarà l'episodi (*Convit* 172a-b, *Protàgoras* 309a-b). Aquests són alguns dels elements més destacats que aproximen ambdues escenes, malgrat n'hi ha d'altres. Per a algunes d'aquestes coincidències vistes des del *Protàgoras*: GOLDBERG 1983, 328-329; CAPRA 2001, 41-47 i LAMPERT 2010, 135; i vistes des del *Convit*: STRAUSS 2001, 13, 25, 41, 255, 273; SALES 1996 7-10, 18-21.

influència sobre els quals més interessa i compta per a la ciutat, la seva promotora joventut.

Però més enllà del que mostra el drama narrat pel propi Sòcrates cal parar molta atenció en la pròpia narració, en què la provoca i en com es dona. Sí, perquè al *Protàgoras*, com al *Convit*, la conversa amb Hipòcrates i la conversa amb el sofista també se'ns presenten com una escena indirecta, que respon a la demanda d'algú per saber de l'activitat de Sòcrates. En aquest cas, a diferència però del *Convit*, la demanda s'adreça al propi Sòcrates i no gaire moments després que s'hagi succeït l'esdeveniment, sembla. En el *Protàgoras* no hi ha distància narrativa temporal ni personal, i el filtre exercit a la memòria no és el dels deixebles incondicionals que publiciten a uns i a uns altres tot el que recorden del que els han revel·lat altres sobre el propi mestre⁶⁰. Al *Protàgoras*, el que es posa de manifest en l'escena inicial, pel que fa a la transmissió o a la comunicació de la filosofia, són *les possibilitats i els límits autoimposats per la pròpia exposició socràtica de la vida filosòfica a aquells qui no són del tot familiars a la filosofia*. Això és, què es pot explicar de la filosofia, com i a qui? Com ha de presentar Sòcrates la seva saviesa i el seu ensenyament a qualsevol atenenc corrent que s'interessi per les seves ocupacions? Una atenció delicada a l'escena inicial del diàleg a la vista de la seva cronologia dramàtica, habitualment desconsiderades, demostren que al *Protàgoras* som *davant l'entrada en escena de la filosofia en la vida política d'Atenes*, i en conseqüència *davant la necessitat de donar-se a conèixer i justificar-ne la seva necessitat*. Per l'entrada del diàleg, Sòcrates es veurà obligat a oferir una presentació per a no-filòsofs de què fa la filosofia i de com podria arribar a influir positivament a algú, especialment als més joves, per a una vida millor per a ell i per a la ciutat.

Que el diàleg s'obri a l'interrogant i l'exigència de posar en relació la filosofia amb la comunitat política i de considerar la seva bondat, és motiu suficient per prendre molt seriosament que el diàleg faci de la comunicació filosòfica, de la socràtica, però també la platònica, la qüestió filosòfica que el governi. *És a l'entorn de la comunicació filosòfica dirigida a la ciutadania en general que suposem que es dona una unitat de significació*

⁶⁰ Pel què fa a les diferències entre la narració d'Apol·lodor al *Convit* i la de Sòcrates al *Protàgoras* vegiu molt especialment LAMPERT 2010, 135. Cf. STRAUSS 2001, 13.

entre la matèria que és objecte de discussió, el nus de l'acció dramàtica i la forma d'exposició poètica que prenen els fets del Protàgoras. És en aquest sentit que es podria demostrar que la virtut poètica del diàleg és la virtut filosòfica del diàleg, és en aquest sentit que se'ns pot venir a mostrar i restaurar la plena platonicitat del Protàgoras.

3. La derivada "Strauss". La singularitat de l'entrada a escena en la unitat d'una narrativa retrospectiva completa sobre el fenomen socràtic a la ciutat

Tal i com hem volgut fer notar en l'apartat 1 d'aquest primer capítol, *un dels principals esculls al qual l'estudiós s'ha de sobreposar si vol considerar l'autenticitat i la identitat de l'escriptura platònica*, fins i tot, la unitat de l'ensenyament transmès amb els diàlegs, *és el de l'heterogeneïtat de les imatges dramàtiques, doctrinals, procedimentals o caracterials, que es representen sobre el personatge Sòcrates a través de tot el Corpus Platònic*. Per dir-ho planerament, que Sòcrates sostingui unes tesis en uns diàlegs i, en uns altres, unes de diferents, a vegades, fins i tot, contradictòries, que Sòcrates procedeixi i es comporti diferentment o fins i tot estranya, segons el diàleg, pel que fa a la recerca de les qüestions, que a vegades no sigui ni tan sols ell el qui protagonitzi l'escena i el diàleg filosòfic, o que l'estil en què es presenta en cada cas la discussió filosòfica teatralitzada no sigui del mateix tipus, no facilita el reconeixement del que hi hagi de compartit entre els diàlegs. Això és, l'heterogeneïtat de la representació platònica de la filosofia ens situa davant la qüestió de si "hi ha o no hi ha un *tot* de l'ensenyament platònic i com el trobem"⁶¹.

En la història de la filosofia recent, ha triomfat el convenciment segons el qual l'única manera d'entendre l'obra d'un autor, en el seu conjunt, fóra explicant les diferents i a vegades discordants manifestacions d'aquesta, a partir dels canvis que el seu pensament hauria sofert al llarg de la seva vida com a resultat dels esdeveniments històrics o les circumstàncies personals, i el procés de maduració derivat d'aquests. Com hem vist, en el camp dels estudis platònics, aquest convenciment també ha fet fortuna⁶². La majoria dels estudiosos dels s. XIX i XX s'han esmerçat en tractar de determinar una cronologia de composició dels diàlegs que voldria traçar una linealitat evolutiva sobre el seu pensament, per tal de poder donar raó de les diferències de les imatges doctrinals que cada obra oferiria. D'aquesta manera, s'han establert diferents estadis en el desenvolupament del pensament de Plató que voldrien explicar, però no

⁶¹ SALES 1992, 28.

⁶² Cf. STRAUSS 1946 [2001]. Els treballs d'Strauss sobre l'historicisme bé estan apuntant a la filologia alemanya del s. XIX. Sobre l'impacte que aquesta corrent hauria tingut en el naixement del "problema socràtic" i la recepció dels diàlegs platònics en general, vegin AUSLAND 2006.

resoldre, les diferències temàtiques, les diferències en els resultats del seu tractament, les diferències en el propi tractament, fins i tot, les diferències en l'estil d'exposició de cadascuna de les obres. Amb aquests estadis, s'explica i es redueix l'aparent heterogeneïtat dels diàlegs a tres tipus platònics d'escriptura i de pensament, però entre els quals no hi hauria necessàriament unitat, fins al punt de considerar-ne uns com a pròpia o plenament platònics i els altres no, o com a molt, poc platònics o d'una platonicitat menor. Sigui com sigui, però, no s'han pogut determinar de manera concloent els trets característics de cadascun dels estadis que permetrien agrupar cadascun dels diàlegs, i encara menys s'ha pogut fixar la posició de cadascun d'ells⁶³. A més, s'han posat seriosos interrogants a la validesa de les assumpcions sobre l'escriptura i la filosofia platòniques en què es basaria tan la cronologia de composició com l'estilometria. No hi ha evidències concloents que provin una cronologia en l'escriptura platònica com a mostra de l'evolució del seu pensament.

Tal i com hem comentat en l'apartat anterior, en el transcurs del segle XX s'ha donat, però, un gir hermenèutic en la interpretació de Plató que ha tractat de reconsiderar i descartar algunes de les assumpcions dominants fins al moment, atenent a la pròpia naturalesa de l'escriptura platònica. Això és, havent reconegut que l'interès de la recepció en l'obra platònica s'hauria dedicat a projectar-hi qüestions pròpies (d'epistemologia, d'ontologia, però també, de política, d'ètica o d'història) per trobar-hi una resposta o confrontar-s'hi, sense atendre massa al propi text o sense estar del tot interessats en el pensament de l'autor, l'esmentat gir s'hauria proposat d'intentar entendre Plató tal i com aquest s'hauria entès ell mateix i tal i com s'hauria volgut manifestar amb la seva obra. Això ha permès de redescobrir que el diàleg platònic no és un tractat ni el text d'una lliçó escolar ni tampoc una crònica, on s'expressi o es reculli aproblemàticament una doctrina o un sistema d'ensenyaments; que Plató a través dels seus personatges, especialment de Sòcrates, ni preten simplement informar del pensament d'aquests, ni els vol utilitzar com a portaveus per expressar la seva pròpia doctrina; que els passatges en els quals s'enuncien tesis per part d'aquests personatges no es donen aïlladament, i que el que els acompanya no és simplement

⁶³ Les principals crítiques a la cronologia de composició dels diàlegs haurien vingut de la mà de FIELD 1930 i SHOREY 1903.

decoratiu o ambiental. Ens ha permès redescobrir que el diàleg platònic és una ficció dramàtica amb una unitat indissociable de forma i de contingut, en què cadascun dels elements que la compona hi pren part necessàriament i que és en la unitat de tots ells que conformen el tot del diàleg que Plató vindria a mostrar-nos algun tipus d'ensenyament, més aviat pràctic, sobre allò que tots ells representen, això és, com a mínim, la vida filosòfica a la ciutat⁶⁴.

Presos així, com *una pluralitat de vies singulars de recerca sobre la possibilitat o les possibilitats de la vida filosòfica*⁶⁵, s'explicaria l'heterogeneïtat d'imatges de la filosofia que donen els diàlegs sense necessitat de desmerèixer, per motius aliens a l'obra, la particularitat de cadascuna d'elles, sense necessitat d'haver de qüestionar la seva plena platonicitat. Això vol dir que tots els diàlegs, almenys d'entrada, valdrien la pena de ser estudiats per igual, la qual cosa ja suposa un guany considerable. No obstant, com s'ha fet notar, i com han demostrat algunes interpretacions, atendre a aquesta particularitat podria dur a no resoldre, fins i tot, a renunciar o a agreujar la possibilitat d'una exploració sobre la unitat del pensament platònic⁶⁶. La creença en un rigorós sistema de pensament platònic, en el sentit d'un conjunt de proposicions que puguin derivar-se d'uns principis o axiomes amb el que s'estructuri la doctrina, ha sucumbit a l'evidència de l'heterogeneïtat, la polifonia i la inaprehensibilitat de la lletra platònica. Ara bé, què el pot proveir, doncs, i en què pot consistir la unitat de l'escriptura platònica?

La comprensió del pensament de Plató s'ha d'explorar, fonamentalment, a partir del què es mostra genuïnament els seus diàlegs. *Malgrat, l'heterogeneïtat d'escenes que representen cadascun, cadascun d'ells per si sol s'obre al Tot*. Ara bé, la singularitat de cadascuna de les escenes, en la seva singularitat, també estableix relacions amb les altres, això és, les unes amb les altres no són del tot independents. Pel que *sembla raonable pensar que per tal de cercar el tot de l'ensenyament platònic haguem de cercar els lligams que les escenes dels diàlegs singulars a través de les referències que es fan les unes a les*

⁶⁴ MONSERRAT 2002a; cf. GONZALEZ 1998.

⁶⁵ MONSERRAT 2002a, 19.

⁶⁶ MONSERRAT 2002a, 19: "El que tampoc no hi ha és una multiplicació sense ordre ni concert de tractaments parcials de la realitat.

altres o a partir dels motius que comparteixen. Certament, no és suficient llegir els diàlegs aïlladament els uns dels altres i no només per poder entendre el tot de Plató, sinó a vegades només per entendre cada diàleg en si⁶⁷. Fallides les temptatives de reconstruir el tot de l'ensenyament platònic únicament des de criteris extradialògics, caldria provar de prendre els motius que la materialitat de la lletra platònica dels diàlegs indica en aquest sentit. *Caldria no descartar d'explorar la unitat de l'obra platònica a partir del drama que s'hi escenifica.* Tenim la impressió que els mateixos diàlegs mostren que *el que els relliga els uns amb els altres, el que dona unitat i coherència a les variacions que ells representen per al Corpus és, abans que qualsevol altra cosa, un mateix drama o una mateixa acció*⁶⁸. Podem observar les escenes del *Corpus Platònic* situades totes elles al voltant d'un mateix període històric, d'una mateixa ciutat, i en bona mesura d'una mateixa sèrie d'esdeveniments i en referència a uns mateixos protagonistes... I per sobre de tot, podem observar que sota aquestes circumstàncies, *comparteixen una mateixa acció o un mateix problema que mou totes i cadascuna de les escenes, el de la vida filosòfica a la ciutat.* En el sentit més superficial, *el tot del Corpus Platònic és una sola narrativa d'aquest fenomen.*

Les situacions dramàtiques en què se situen els diàlegs, molt sovint remetent a moments, esdeveniments, personatges o llocs que transcendeixen el propi diàleg i estableixen lligams amb altres diàlegs i amb la història real de la ciutat, produint un efecte de continuïtat en certs esdeveniments que va teixint una mena de xarxa narrativa comuna. Recordaran que els primers diàlegs sobre els quals recaigué l'atenció dels intèrprets pel que fa a la seva continuïtat narrativa, segurament pel seu efecte dramàtic, però també pel seu paper constitutiu del fenomen i problema socràtic a la ciutat, foren els que es deixarien situar al voltant del judici i la mort de Sòcrates. Primer es reconegué i s'atengué a la seqüència dramàtica *Eutifró-Apologia-Critó-Fedó*, i posteriorment, una major atenció a la lletra del *Teetet* i de *El sofista*, va permetre considerar aquests amb *El polític* conformant amb els primers una heptalogia

⁶⁷ ZUCKERT 2009, 7: "Is not sufficient to read single dialogues in complete isolation from the others".

⁶⁸ Cf. ARISTÒTIL, *Poètica* VIII sobre la unitat de l'argument de les composicions al voltant de l'acció. Sobre la importància que sobre això tingui la situació de les accions, això és la seva escenificació, inclús en els diàlegs platònics, recordem el que comenta Strauss 1989a [2006]: "Comprendre un diàleg significa, per tant, reconèixer el principi que guia l'abstracció específica del diàleg en qüestió. Aquest principi és revelat, principalment, per l'escenificació del diàleg: el temps, el lloc, els personatges i l'acció. La discussió que té lloc en un diàleg esdevé necessària no a causa del tema sinó a causa de l'escenificació en la qual té lloc el diàleg".

dramàtica que narrava tota ella un moment crucial en la vida de Sòcrates. *El tracte o la consideració conjunta d'aquests diàlegs ens permet reconèixer que darrera de la seva successió dramàtica emergeix una narrativa que depassa cadascun dels diàlegs en concret, i en la qual tots hi queden inclosos*⁶⁹. En tot cas, aquests no són els únics diàlegs al voltant dels quals es podria observar una continuïtat narrativa donada per les seves escenes. Es dona també una successió dramàtica fàcil de reconèixer, per exemple, entre el *Timeu* i el *Crítias*, on a més de donar-se una conversa entre els mateixos personatges, tot indica que la segona vindria just a continuació de la primera. Però la continuïtat o unitat narrativa no només cal observar-la a la llum d'una successió temporal estricta. Per exemple, en el cas que ens ocupa, com hem vist en part, el *Protàgoras* forma un conjunt narratiu amb l'*Alcibíades* i el *Convit* (separats els dos primers amb el tercer per més d'una quinzena d'anys), pel fet que l'acció de tots tres diàlegs s'arregli al voltant de la relació entre Sòcrates i Alcibíades.

En aquest sentit, darrerament, prenent en consideració referències directes i indirectes, i algunes d'imaginades, al temps de l'escena de cadascun dels diàlegs, s'ha volgut demostrar que tots, en conjunt, construirien una successió narrativa que abastaria tot el *Corpus* i que bàsicament estaria orientada a il·lustrar els problemes que van fer sorgir la filosofia socràtica, el seu desenvolupament, la seva maduració i les seves limitacions⁷⁰. Malgrat tots els diàlegs no es deixin situar ordenadament del primer a l'últim en un feix cronològic que recorri únicament la vida intel·lectual de Sòcrates, *sembla inqüestionable que l'obra platònica vol construir una narrativa, que no vol ser ni estricta ni fidelment històrica, sobre la vida filosòfica en relació amb la ciutat d'Atenes de la segona meitat del V a. C., que el principal protagonista d'aquesta vida i de la seva relació amb la ciutat és Sòcrates i que una bona part dels diàlegs volen estar situats en moments determinats i determinants per a l'esdevenir de la vida filosòfica i política d'aquest personatge així com per a*

⁶⁹ MONSERRAT 1999, 9-17 i 2002b. El mateix hauria observat BENAARDETE 1984 amb anterioritat.

⁷⁰ Vegin ZUCKERT 2009. Sobre com endreçaria el conjunt de tots els diàlegs, pàgines 8-9. Cal observar, però, que aquesta ambiciosa temptativa fa certa injustícia a la lletra platònica sobretot si 1) força de col·locar certs diàlegs en un temps narratiu determinat quan els diàlegs o bé no contenen cap mena d'indicació al temps de l'acció o bé les indicacions que presenten no són suficients per endevinar la seva posició exacta; i si 2) redueix la unitat del *Corpus Platònic* a una narrativa del fenomen socràtic, quan en alguns casos, Sòcrates no és protagonista dels diàlegs. Cf. NAILS 2002, 307 i ss qui tracta de distingir amb claredat aquells que donarien la possibilitat d'una datació dramàtica concreta i aquells que no.

la història cultural, social, política i pedagògica d'Atenes. En aquesta narrativa global, fa la impressió que alguns diàlegs es deixarien agrupar en diferents moments constitutius del fenomen socràtic a la ciutat. No hi ha cap mena de dubte que un dels moments més significatius per al fenomen socràtic és, com apuntàvem, el judici, condemna i mort de Sòcrates a càrrec de la ciutat. No és estrany, per tant, que Plató hagi dedicat uns quants diàlegs a traçar una narrativa sobre aquest moment que representa el desenllaç de la relació de la filosofia socràtica amb la ciutat d'Atenes. *La força del problema socràtic, com a paradigmàtic del problema de la relació entre la filosofia i la ciutat, ve marcat pel seu destí polític final.* Això és, el destí polític final de Sòcrates il·lustra en algun sentit la impossibilitat i el límit de la relació entre la filosofia i la comunitat. Ara bé, si aquest és un problema primordial, central i de continuïtat en l'obra platònica, tal i com semblaria apuntar la *Carta VII*⁷¹, i Plató l'hagués volgut tractar a través d'una narrativa del fenomen socràtic a Atenes, *fóra normal que Plató no només ens mostrés el seu desenllaç, sinó també el seu origen i la seva construcció en el temps.* De ser així, no només en podríem llegir la seva conseqüència final sinó també les seves possibles causes i el seu desenvolupament. De ser així, *no només ens hauríem de resignar a la seva solució històrica sinó que ens podria servir per a figurar el que hauria pogut ser en el cas d'haver pogut anar o d'haver pogut fer les coses d'una altra manera.*

Mentre el conjunt *Teetet-Eutifró-Sofista-Polític-Apologia-Critó-Fedó* narra el final de la relació de Sòcrates amb Atenes, el binomi *Protàgoras-Alcibiàdes* retrata els seus orígens. El *Protàgoras* i l'*Alcibiàdes* són *dramàticament els primers diàlegs d'una narrativa platònica del fenomen socràtic a la ciutat.* Ambdós diàlegs, que presenten indicacions d'una estretíssima contemporaneïtat, potser inclús d'una successió dramàtica immediata, se situen aproximadament sobre el 433 a. C.⁷². No hi ha cap diàleg platònic

⁷¹ SALES 1992, 101-110.

⁷² NAILS 2002, 309-310 situa el diàleg entre aquells amb una datació precisa. Per a un recull de tots els elements dramàtics que aludeixen directa o indirectament a una possible datació concreta, amb un anàlisi de les possibles inconsistències, vegeu SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2006, CXXV-CXXXI. Algunes de les dades més significatives són que Alcibiàdes acaba de superar la joventut (309a) –això hauria de ser abans de la Batalla de Potidea el 432–, que Pèricles i els seus fills són encara vius (319de, 329a) –això hauria de ser abans del 429–, que Agató és un nano, que no hi ha cap referència a la guerra i que ciutadans de la Lliga del Peloponès poden ser presents en la reunió. Són d'aquesta opinió, la de situar el diàleg el 433 o inclús abans: SCHLEIERMACHER 1804 [1836]; SAUPPE 1857 [1889]; ADAM & ADAM 1893 [2001]; TAYLOR 1926 [1949]; MORRISON 1941; TAYLOR 1976 [1991] i LAMPERT 2010.

situat dramàticament abans d'aquesta data, cap. No n'hi ha cap en què Sòcrates es deixi veure directament⁷³ en escena abans del 433, no. És veritat que la història de Sòcrates es deixa dibuixar en Plató molt abans que el *Protàgoras* i l'*Alcibiàdes*. És veritat que la història platònica de Sòcrates no comença amb el que ens mostren aquests diàlegs en què Sòcrates ja ronda la quarantena i ja fa de les seves a la ciutat. És veritat. Tenim imatges en altres diàlegs, algunes, de converses senceres, que es refereixen a un Sòcrates anterior, fins i tot en la seva joventut. No obstant, amb aquestes altres imatges el lector no pot presenciar-hi directament la vida socràtica, en aquestes imatges Sòcrates no hi és presencialment, no ens apareix de forma immediata, sinó que tan sols ens ve referit mitjançant records que es donen molt més tard. Això és, encara que el *Fedó*, el *Parmènides*, el *Convit* o, inclús, l'*Apologia* evoquin imatges anteriors al *Protàgoras* i a l'*Alcibiàdes*, el temps de l'escena que el lector presència no es correspon amb el temps dels fets de les imatges evocades, sinó que se situa posteriorment a molta distància, tanta com trenta-cinc anys en el menor dels casos. *Del Sòcrates anterior al 433, el Corpus Platònic només ens n'ofereix un record molt i molt llunyà, no l'aparició d'una acció socràtica immediata. Sòcrates, pròpiament, no entra en escena en els diàlegs platònics fins el 433*⁷⁴. Plató, pròpiament, no situa dramàticament les escenes que presenciem sinó a partir del 433, això és, començant pel *Protàgoras* i l'*Alcibiàdes*. *En termes absoluts, la narrativa platònica del fenomen socràtic és aquí que comença dramàticament. Sòcrates entra en escena amb el Protàgoras i l'Alcibiàdes.*

Però més enllà del que indiqui l'estil d'exposició dels fets sobre l'originalitat del moment representat en aquests diàlegs, es dona també que la diferència de les figures socràtiques representades respecte els diàlegs que n'evocarien d'anteriors, semblen estar assenyalant *l'inici d'una variació determinant en la vida socràtica a Atenes. Totes les imatges ofertes a través del record dels deixebles al Fedó, al Parmènides o al Convit, mostraven un temps en què la filosofia (socràtica) no tenia a la ciutat ni als afers dels seus conciutadans com a principal ocupació, que respectivament també era un temps en què la ciutat no s'hauria hagut de plantejar encara quin podria o hauria de ser, si pogués o hagués de*

⁷³ Malgrat el *Protàgoras* sigui un diàleg narrat, la primera escena és una escena en què apareix Sòcrates i amb què obre el diàleg, és una escena directa.

⁷⁴ Cf. STRAUSS 2001, 186; ZUCKERT 2009, 19; LAMPERT 2010, 5-6.

ser, el lloc per a la filosofia en ella. A tot estirar, l'*Apologia*, amb el relat de l'episodi de l'adepte demòcrata Querofont preguntant per la saviesa socràtica al temple de Delfos (21a1-7), ens indica el moment en què això començarà a prendre uns viaranyys que no cristal·litzen en l'escena platònica fins a les escenes del *Protàgoras* i l'*Alcibiàdes*. Però abans d'això la figura de Sòcrates és pràcticament apolítica. Les imatges que de Sòcrates ens ofereixen aquests diàlegs narrats ens parlen d'un Sòcrates dedicat a la investigació de la natura física, a qüestions ontològiques i finalment preocupat per la naturalesa de l'home. Dins d'una narrativa del fenomen socràtic, aquestes imatges mostrarien passos fonamentals en la constitució i formació filosòfica socràtica, especialment pel que fa a la seva concepció de l'ésser i del coneixement humà. Exactament, mostrarien Sòcrates fent-se un filòsof⁷⁵. Però *cap d'aquestes imatges ni representa un Sòcrates públic, ni un Sòcrates dedicat a les qüestions i necessitats polítiques de la ciutat, ni molt menys un Sòcrates preocupat per les exigències i necessitats polítiques de la filosofia mateixa*. A través dels records del *Fedó*, del *Parmènides* i del *Convit*, coneixem un Sòcrates apolític, i l'activitat del qual, al mateix temps, la ciutat no té en consideració perquè a penes l'afecta. Ben el contrari que al *Protàgoras* i l'*Alcibiàdes*. Al *Protàgoras* i a l'*Alcibiàdes*, més enllà del que després ens pugui ensenyar singularment l'acció dramàtica de cadascun d'ells, representen els inicis del Sòcrates dedicat a les coses humanes i de la ciutat. En algun sentit, *al Protàgoras i l'Alcibiàdes assistim a la representació dramatitzada dels principis de la filosofia política. Assistim a l'escenificació simbòlica d'aquest moment d'obertura i immersió política d'una filosofia que fins aleshores hauria restat al marge de la ciutat, dels homes i dels seus assumptes*.

Per últim, cal tenir present a quin moment històric es correspon aquesta aparició socràtica en societat. Dèiem que tot indica que som al 433 a. C. Estrictament, el 433 a. C. la Guerra del Peloponès no ha esclatat encara, som en època de Pèricles, en plena hegemonia de l'Imperi Atenès. Tanmateix *som als prolegòmens d'una guerra que és ja inevitable*⁷⁶. La Pau dels Trenta Anys signada amb Esparta el 445 a. C. és a punt d'implosionar arrel de l'aliança entre Atenes i la neutral Corcira, en defensa d'aquesta davant Corint. L'estiu del 433 és el moment en què corciris i corintis envien

⁷⁵ LAMPERT 2010, 6-7.

⁷⁶ TUCÍDIDES, *Història* I 33, 3.

ambaixades per convèncer i dissuadir, respectivament, que Atenes acudeixi en defensa de Corcira tot enfrontant-se a Corint⁷⁷, una de les ciutats més importants i amb més influència de la Lliga del Peloponès. Després d'una deliberació dubitativa, finalment l'assemblea vota a favor de l'aliança amb Corcira⁷⁸, la Lliga del Peloponès, amb Corint al capdavant, ataca Corcira i Corcira amb l'ajuda d'Atenes venç. A partir d'aquí, el conflicte amb Corint portarà a Atenes a posar setge a Potidea l'any següent (432), i Corint denunciarà Atenes a la Lliga del Peloponès a raó del greuge generat per la prohibició a les naus megàriques d'atracar en qualsevol port de les ciutats aliades d'Atenes. Això fa que als inicis del 431 els espartans considerin que els atenesos haurien violat la Pau dels Trenta Anys, i aleshores esclata estrictament la (segona) Guerra del Peloponès.

L'escena del *Protàgoras* i la de l'*Alcibiàdes* se situarien abans que Corcira i Corint enviïn ambaixadors a Atenes i se celebri l'assemblea que primer no, però després sí, prendrà la insensata decisió de socórrer Corcira, entrar en guerra amb Corint i, per defecte, amb la Lliga del Peloponès⁷⁹. El *Protàgoras* i l'*Alcibiàdes* ens situen just abans d'una decisió que de caure en sentit contrari podria haver canviat el curs de la història de la ciutat. I tot just, en aquest precís moment, un grup de joves, que anys més tard seran els principals responsables de la desfeta i autodesfeta de la ciutat, són a punt d'iniciar-se en la vida política. Especialment, Alcibiàdes, la gran esperança política d'Atenes, és a no res de poder participar per primer cop en l'assemblea⁸⁰, en aquesta assemblea que té entre mans assumptes tan decisius. En aquest moment, la majoria d'aquests joves, de bona i pròspera família, concorren, per a tal cosa, una colla d'innovadors professors i intel·lectuals, que han passat a dominar l'escena de la formació política, i que els aristòcrates segueixen per a servir, amb el seu lideratge, la gran democràcia atenesa. D'entre aquest professors i intel·lectuals, especialment un originari d'Abdera, que ja s'hauria fet un renom pels seus consells pràctics a Pèricles -

⁷⁷ TUCÍDIDES, *Història* I 31-43.

⁷⁸ TUCÍDIDES, *Història* I 44. Tucídides ens explica que els atenesos celebraren dues assambles per deliberar sobre l'aliança amb Corcira. En la primera, diu, acolliren millor els motius dels Corintis, però en la segona, canviaren d'opinió.

⁷⁹ Aquesta seria l'opinió de LAMPERT 2010, 141 i ss.

⁸⁰ *Alcibiàdes* I, 105b.

el més gran dels estadistes i el tutor d'Alcibiàdes-, acaba de tornar a la ciutat per ensenyar a les noves generacions allò que es requereix, precisament, per influir en les decisions de l'assemblea, i, a saber, per fer-se amb un lloc de poder polític i militar en la ciutat democràtica⁸¹.

En aquestes circumstàncies, Plató ens ensenya per primer cop a Sòcrates fent presència, prenent part i tractant de fer-se un nom en la vida de la ciutat, i més concretament, pel que fa a la formació de la seva joventut políticament més prometedora. És en aquest precís moment que el durant tant de temps retingut projecte socràtic d'educar la prometedora joventut d'Atenes, pot començar, ara ja, a fer el seu curs ⁸². *Estem en algun sentit davant d'una arqueologia figurada del Sòcrates polític, del seu potencial paper pel què fa a l'esdevenir d'Atenes, entre d'altres savieses en auge, algunes ja consolidades, que rivalitzen per a aquest privilegi, en el precís moment que l'esplendor i l'hegemonia de la més poderosa de les poleis albira el seu més gran col·lapse.*

⁸¹ Segons la cronologia comunament acceptada al voltant de la vida de Protàgoras (SAUPPE 1857 [1889], 1-4; MORRISON 1941, 4-7; SERRANO y DÍAZ DE CERIO 2005, XXV-XXXII; ZILIOI 2007, 19-22) l'anterior i primera estada a Atenes del sofista sembla que s'hauria iniciat a finals de la dècada del 450, romanent a la ciutat com a molt fins al voltant del 445, dos anys abans de la fundació de la colònia panhel·lènica de Túriis (443), en la qual ell participà dissenyant-ne la constitució. La segona estada a la ciutat d'Atenes és la que l'escena del nostre diàleg vindria a representar com iniciant-se i que aniria des del 433-432 fins al 430-429. La tercera coincidiria amb la Pau de Nícias i se situaria cap al 422. MORRISON 1941, 14-16 sosté que el retorn és amb la finalitat d'influir i aconsellar a Alcibiàdes per a què esdevingui estrateg. La seva marxa obligada per una acusació d'impietat cap el 415, fa sospitar a Morrison que Protàgoras hagi de marxar per la seva influència en Alcibiàdes.

⁸² Cf. COBY 1987, 24.

4. Les variacions "Sales": el què i el perquè del diàleg narrat o de la invitació platònica a assistir el filtre de la reserva socràtica

Una de les parts dels diàlegs platònics que més sovint reben la consideració d'ésser mancades d'arguments i de tenir una funció merament retòrica o literària, i per tant, d'ésser sobreres, als ulls de l'enfoc predominant, són les escenes introductòries. Per a molts intèrprets, el diàleg de veritat comença com a mínim un cop el narrador, si n'hi ha, ja ens ha situat respecte el temps i el lloc de l'acció, o un cop els protagonistes s'han saludat i preguntat què fan, d'on venen o què els duu fins al lloc de la trobada. Si l'intèrpret és estricte, fins i tot considerarà que el diàleg no comença fins que no es formula explícitament la pregunta que condueix la recerca en la conversa, a saber, què és la pietat, què és el sofista o quin és el saber del rapsode. Fins que el diàleg no sobrepassa tots els prolegòmens dramàtics, i a vegades, fins i tot alguns de temàtics, sembla que no podria començar a donar cabuda, a través de la fecunda interrogació socràtica, als ensenyaments pròpiament platònics. Això, però, gairebé mai no es dona tot just haver començat. No és per res habitual que la pregunta que guia l'intercanvi dialèctic del diàleg es faci explícita en la intervenció que l'obre dramàticament. Certament, el *Minos* i el *Menó*, obren respectivament amb la pregunta per la definició de la llei i la pregunta sobre l'ensenyabilitat de l'ἀρετή. I fa la sensació que en aquests diàlegs Plató no s'entretén en situar la conversa sinó que fa entrar als personatges en matèria directament. Però això sembla ser una excepció. Fins i tot quan es dona el cas, com al *Fileb*, en què el diàleg dona entrada gairebé en plena refutació sobre el benefici dels plaers, o com al *Crítias* o *El polític*, en què el diàleg segueix dramàticament una altra conversa, la primera intervenció no constitueix pròpiament la interrogació per a l'examen o l'anàlisi de la qüestió discutida en el diàleg.

A vegades resulta, però, que els prolegòmens que precedeixen la recerca pròpiament dita són més llargs del que un es podria imaginar, resulta que les escenes principals dels diàlegs –això és, allà on es dona l'intercanvi dialèctic més dens filosòficament parlant- venen introduïdes per una posada en escena especialment extensa. Diguem que es donen ocasions en què no tenim una simple salutació seguida

d'una breu presentació temàtica⁸³. Això és el que es dona al *Protàgoras* i de manera força exagerada. L' "entrada en matèria" al *Protàgoras* vindria a ser una de les més lentes i dilatades del *Corpus Platònic* en nombre absolut i relatiu de pàgines de Stephanus. Si la qüestió del diàleg fos si l'ἀρετή es pot ensenyar, aquesta no apareixeria així formulada fins ben entrat el diàleg, fins i tot, fins ben entrada la conversa amb Protàgoras, que no és sinó la tercera en l'ordre compositiu de l'obra. Això és, aproximadament, quan Sòcrates, ja davant tothom qui ha acudit a casa de Càl·lias, pregunta al sofista en què revertirà el seu magisteri en el jove Hipòcrates (318a1). Això són nou pàgines després que el diàleg comenci!⁸⁴ Però *què se'ns mostra abans?* En primer lloc, trobem una escena introductòria pel que fa a la narració dels fets: un personatge anònim surt a l'encontre de l'aparició de Sòcrates i tal encontre acaba derivant en una demanda per saber de la conversa de Sòcrates amb Protàgoras (309a1-310a6). En segon lloc, trobem, ja en plena narració, una escena introductòria als fets mateixos: Sòcrates explica com la visita d'un jove, un tal Hipòcrates, i la seva demanda per fer-se conèixer a Protàgoras, els duen als dos, a fer cap a casa de Càl·lias per parlar amb el sofista, no sense abans haver examinat el propòsit en si; un cop allà Sòcrates segueix amb com hi entren i com contempla què hi transcorre al seu interior (310a7-316a5). La segona escena, malgrat el seu suposat caràcter introductori, ha anat essent atesa amb menys o més fortuna –sobretot pel que fa a la conversa amb Hipòcrates (310a7-314c2)- fins a ésser considerada una preparació, per al jove, per als destinataris dramàtics de la narració i per al lector, de les qüestions fonamentals tractades en l'escena principal del diàleg⁸⁵. La primera escena, però, ha corregut menys

⁸³ Per exemple, al *Càrmides* ens hem d'esperar una mica més de tres pàgines d'Stephanus a què Sòcrates emprengui el discurs sobre els remeis de Zalmoxis, qui recomana la cura de l'ànima al mateix temps que la del cos, i que donaran lloc a tractar la moderació (156d i ss). Al *Teetet* la pregunta sobre el saber de Teodor que de seguida porta a explorar la diferència entre el saber i la saviesa no té lloc fins a tres pàgines i quatre seccions després de l'inici (145c). Per llegir la pregunta per la justícia a *La república* (331c) hem de deixar passar més de quatre pàgines d'Stephanus; una mica més de cinc per escoltar el discurs d'Erixímac sobre Eros al *Convit* (177c); i més de sis pàgines perquè Fedó ens narri les consideracions de Sòcrates sobre la disposició dels filòsofs davant la mort (*Fedó* 63b), les quals precedeixen les primeres indicacions sobre la immortalitat de l'ànima.

⁸⁴ Les temptatives per aproximar-se al començament de la discussió sobre la qüestió central del diàleg són múltiples. Es fa difícil, donada la naturalesa de l'escrit platònic, de determinar on acaba la posada en escena o la introducció i on comença formalment la discussió filosòfica central.

⁸⁵ Aquestes qüestions serien la refutació de les expectatives del jove sobre l'ensenyament protagòric mitjançant l'analogia de les τέχναι (ROOCHNIK 1996, GONZALEZ 2000 i 2014, MEOLI 2004), la definició socràtica de l'aparença del sofista (ROSSETTI 2004) o la indicació a una medicina de l'ànima que pugui mesurar la

sort a l'hora d'ésser considerada amb rigor⁸⁶ –més enllà de la funcionalitat que se li pugui atribuir com a simple base dramàtica per al relat socràtic, d'altra banda, prescindible com a tal, fins al punt que alguns intèrprets han qüestionat la seva autenticitat⁸⁷.

Davant la constatació segons la qual el començament dramàtic de la discussió filosòfica al *Protàgoras* no necessàriament coincideixi amb l'inici dramàtic o narratiu de l'obra cal preguntar-nos *per què se'ns mostren aquests fets* si amb el que vindria després ja en tindriem suficient filosòficament parlant. Funcionen aquests pròlegs a la discussió filosòfica només com una entrada que vol dotar de versemblança i realisme al diàleg, però sense estar carregats de massa rellevància filosòfica? O per contra constitueixen i articulen ells mateixos ja el contingut filosòfic que serà objecte en següents passatges de la discussió filosòfica dramatitzada? I més enllà d'allò que serà dramàticament discutit, ens anuncien o indiquen el mode d'exposició del diàleg i amb això situen els límits i les condicions de la transmissió de l'ensenyament filosòfic a què donarà

salubritat dels ensenyaments que ven el d'Abdera (GONZALEZ 2000 i 2014, PALUMBO 2004). A part dels treballs esmentats sobre aquestes qüestions en concret, alguns comentaristes també assignen un paper rellevant a aquesta escena com a introductòria de les qüestions ètiques i educatives que vindrien a ser discutides amb Protàgoras, i rellevant, també, com a mostra de la proposta educativa socràtica en disputa amb la protagòrica per l'ànima d'Hipòcrates (GROTE 1865 [1888], TAYLOR 1926 [1949], KOYRÉ 1945 [1966], JAEGER 1933-47, [2001], SCOLNICOV 1988, CAPRA 2001, REALE 2001 [2006]).

⁸⁶ Entre els treballs dedicats exclusivament a aquesta escena destaquem els d'EBERT 2003 i NONVEL PIERI 2004. Pel que fa a aquells que han parat atenció a l'efecte de l'escena en la composició del diàleg com a diàleg narrat: THOMSON 1998, SALES 1998, BOWERY 2007, SAXONHOUSE 2009 i SCHULTZ 2013. Els comentaris del diàleg de SAUPPE 1857 [1889], FRIEDLÄNDER 1957 [1964], STRAUSS 1965, WEINTGARNER 1973, COBY 1987, BUENO 1980, CAPRA 2001 i 2004, MANUWALD 2006 i LAMPERT 2010, són els que més atenció paren a interpretar aquesta escena com a part constitutiva del tot del diàleg. No ens volem estar de fer notar un comentari realitzat en la trobada anual del 2008 de la *Southern Association for Ancient Philosophy* celebrada al Newnham College de Cambridge, en què tot rendint homenatge a la figura del professor oxfordià Michael Frede, s'explicava una anècdota segons la qual en una assignatura dedicada a la lectura del *Protàgoras*, el professor hauria dedicat unes tres setmanes a l'estudi de l'escena introductòria. Malauradament, si els havia, no queda constància dels apunts o transcripcions d'aquestes lliçons. En la seva introducció a la traducció de Lombardo i Bell (FREDE 1992) no es pot apreciar tota l'exhaustivitat d'aquest treball sobre el marc dialògic inicial.

⁸⁷ SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, LXIII-LXVII i REALE 2001 [2006], 167 entenen que l'escena només funciona com a base dramàtica per introduir la narració. TAYLOR 1926 [1949], 238 creu que bàsicament serveix per situar cronològicament el drama en relació a l'edat d'Alcibiades. THESLEFF 1982, 181 i 1999, 34 qüestiona la seva autenticitat en el *Protàgoras* i en general sosté que aquestes escenes i el fet que portin a la representació directa o a la narració no té cap tipus de rellevància filosòfica (THESLEFF 1967, 47) Això mateix manifesta pel que fa al *Protàgoras*, CROISSET & BODIN 1923 [1955], 7, malgrat sembla evident que aquest judici sigui generalitzat, pel lloc que, a l'hora de la veritat, aquesta escena juga en la majoria de comentaris. Cf. BURGER 1997, 122: "That narrative or dramatic form is a merely feature which could be ignored without harm to the interpretation of the real arguments in the work, is a view likely to be held by a reader who comes to the platonic dialogues with certain presuppositions about what is philosophically significant"

cabuda? Convenen, doncs, ser atesos amb la mateixa cura que la resta de passatges i a la llum els uns dels altres, a la recerca del sentit total i unificat de l'obra, o poden ser desestimats per insignificants? Si convenim que cal que siguin atesos, de quina manera cal fer-ho, si sembla clar que, ben bé, els passatges, en el cas que mostrin quelcom, no ho fan de la mateixa manera que d'altres...?

Pel que fa a les obertures dels diàlegs platònics ens ve apuntat almenys des de Procle, com aquestes acostumarien a contenir detalls, a estar estructurades de tal manera, que permetrien el plantejament inicial de la pregunta que restaria latent en el desplegar-se de tot el diàleg⁸⁸. En bona mesura, les escenes introductòries, en Plató, i en la literatura antiga en general, farien possible posar de manifest les situacions en què i els motius pels quals els personatges serien portats a determinades accions o discussions en el desenvolupament de la història. És sobretot *per mitjà de les escenes introductòries, dels pròlegs, per la seva proximitat, que l'autor tracta de dirigir l'atenció del lector o de l'espectador (en el cas de la comèdia i la tragèdia) sobre el contingut del que els serà presentat, sobre a què cal que parin l'atenció i com hauria de venir a ser interpretat*⁸⁹. En Plató la filosofia no comença on s'endega la discussió dialèctica com la tragèdia no comença amb la precipitació dels problemàtics esdeveniments. En Plató la filosofia ja ha començat en les trobades preeliminars amb caràcter casual, en les imatges que el marc de l'obra es desenvolupa, com el tema de la tragèdia ja es planteja al pròleg. Però quan diem que la filosofia de Plató ha començat ja en les trobades preeliminars cal pensar no només amb el contingut de la discussió i amb la seva acció dramàtica. Més enllà d'això, *aquestes primeres escenes possibilitarien, també, obrir la qüestió sobre els motius i els efectes de la forma d'exposició del diàleg, de la seva matèria de discussió, i de la seva relació amb l'autor i el públic*. No obstant, la importància de la λέξις dels diàlegs platònics això és de si els diàlegs són narrats o representats, per qui o en quina forma, resta lluny d'haver estat explorada a fons, encara. Mentre cada cop és més gran l'atenció posada en la dramàtica, encara obviem l'efecte que en el tema del diàleg pugui tenir el mode

⁸⁸ Certament, Procle, però també Jàmblic, dedicaren en l'antiguitat algunes paraules a la importància conferida als *prooímia* a l'hora d'interpretar els diàlegs platònics (vegin PROCLE, *Sobre l'alciàdes* 18, 13 – 19, 10; *Sobre el Parmènides* 658, 33 – 659, 23).

⁸⁹ Així s'hi refereix, en general, i en relació a com s'utilitzen segons els tipus de discurs ARISTÒTIL, *Retòrica* 1414b19 i ss. Per una dedicació exclusiva a aquesta qüestió pel què fa a Plató vegin CLAY 1992, cf. BURNYEAT 1997. Pel què fa a la tragèdia trobem indispensable el treball de SEGAL 1992.

d'exposició i l'estructura compositiva que aquest pugui donar⁹⁰. *El mode d'exposició és la qüestió poètica que més preocupa o hauria de preocupar a la filosofia, inclús més que l'acció o els fets mateixos, en vistes a l'educació, a jutjar per l'atenció que s'hi dóna en La república.* S'escau, doncs, per al *Protàgoras* un estudi exhaustiu de l'escena introductòria amb la vista posada, especialment, en aquesta qüestió. *Creiem que el mode d'exposició del diàleg i la seva estructura compositiva guarda la mateixa relació amb el tot del seu ensenyament filosòfic que el contingut de les discussions i l'acció dramàtica*⁹¹.

L'escena principal del *Protàgoras*, allà on suposadament es dóna el diàleg "filosòfic", que té lloc entre Protàgoras i Sòcrates, és una conversa relatada per Sòcrates. És per aquesta raó que ens referim al *Protàgoras* com un *diàleg narrat*, com un diàleg en què l'escena en qüestió no ens apareix de forma immediata –amb el permís de la mediació que suposa, sempre, l'escriptura platònica– sinó, indirectament entonada per un personatge que es fa coneixedor d'ella. En la contemporaneïtat més recent, Leo Strauss classificava els diàlegs platònics en socràtics i no socràtics, *diàlegs representats* i *narrats*, i diàlegs voluntaris i obligatoris⁹². Tanmateix, la distinció straussiana, per al què ens ocupa, no és del tot nova. Diògenes Laerci feia notar com hi hauria ja en l'antiguitat alguns intèrprets els quals haurien classificat els diàlegs platònics en *representats*, *narrats* i *mixtos*⁹³. Aquesta classificació estaria basada de ben segur en la consideració del llibre III de *La república* sobre les diferents maneres en què el poeta es pot relacionar amb els caràcters i els fets que representen la seva creació (392c-394d). En aquest passatge, Sòcrates, malgrat considerar que tot el que és relatat

⁹⁰ Sobre la possibilitat que obren aquestes escenes d'explorar la idoneïtat dels estils d'exposició vegeu CLAY 1992, 118. Pel que fa al poc interès que hauria despertat aquesta qüestió BOWERY 2007, 82; cf. THOMSON 1998, 588 i SAXONHOUSE 2009, 729-730.

⁹¹ SAXONHOUSE 2009, 730: "Plato consciously chose how to frame the dialogues and I argue that *that choice relates to the content of the dialogue just as much as the dramatic elements do*". En el camp dels estudis sobre la narratologia homèrica trobem la següent indicació de MOST 1989, 20: "Early greek narratives tend to organize the events they recount with regard not only to their chronology but also to their moral: such familiar narrative structures as ring-composition and recurrence, parallelism and opposition, *so far from being merely formal devices are designed to make clear the point of the story as a whole*". En ambdós casos la cursiva és nostra. BURGER 1997, 122 comenta com l'atenció a aquests passatges, i concretament, a com determinen la forma d'exposició, esdevé una bona mostra d'allò que l'intèrpret considera o no filosòficament rellevant.

⁹² STRAUSS 1989a [2006] i 1964 [2000].

⁹³ DIÓGENES LAERCI, *Vides de Filòsofs II·lustres* III, 50.

pels poetes sigui una mena de narració⁹⁴, proposa una divisió pel que fa als seus tipus, segons les formes de relacionar-se del poeta amb els seus personatges. Per una banda, es refereix a l'estil amb què Homer es comportaria a la *Ilíada* i a l'*Odissea*. Aquest estil d'exposició representaria el que anomena la *narració* (διήγησις), en la que el poeta, sense ocultar-se, agafa la paraula per presentar els fets i els personatges i dir el que aquests varen dir. Però en l'èpica, a diferència dels ditirambes en què només sentim el poeta, a la manera d'una *narració simple* (ἀπλῆ διήγησις), sovint es dóna que el narrador fa un pas enrera i sembla que els personatges apareguin com si actuessin i parlessin autònomament, com si també els imités, alternant un estil i l'altre (ἢ δι' ἀμφοτέρων). Això és, hi ha moments en que el narrador no parla en el seu lloc sinó que, com si s'absentés, els imita com si ho fessin ells mateixos. La *imitació* (μίμησις) per ella sola també constitueix un estil en el mode d'exposició, que és el propi de la tragèdia i la comèdia. En aquest gènere, a diferència dels anteriors, la veu del narrador es retira per complet de l'escena, això és, no es fa escoltar per ella mateixa, i fa la impressió com si sentíssim i veiéssim directament als personatges parlar per si sols, quan és, des de darrera, el poeta qui fa com si ho fessin. Tenint present que la veu de Plató no la sentim mai directament, sempre que acceptem la variació segons la qual el poeta pugui narrar convertint-se en un altre, això és imitant-lo, més o menys com Homer utilitza a Odisseu, els diàlegs platònics o bé són narrats, en l'estil mixte, o bé són directament representats, imitats⁹⁵. Fins aquí no sabem reconèixer, com indicaria la

⁹⁴ En aquest sentit, tots els diàlegs són *narració* (MORGAN 2004, 358).

⁹⁵ HALPERIN, 1992, 93-94 anota com resulta ben curiós que anomenem "diàlegs" a les produccions platòniques quan un bon grapat d'aquestes no serien *diàlegs* pròpiament dits sinó relats de diàlegs. Convé tenir ben present, l'anotació de Halperin, en el sentit que el lector (i en moltes ocasions també l'acadèmic) acostuma fer abstracció de si aquella conversa que tracta qüestions filosòfiques és narrada o representada. Però com veiem i com el mateix Halperin esmenarà en cas que hi hagi narració, en el diàleg platònic, aquesta se suposa que forma part, al seu temps, d'un altre diàleg, que a vegades se'ns fa explícit i a vegades no, però que precisa dramàticament que algú fictici narra i que algú escolti. Inclús en el cas del diàleg narrat 100%, en què, de fet, només sentim directament una sola veu, la veu no és de Plató sinó la d'un personatge (Sòcrates o Cèfal de Clazòmenes) que ens l'hem d'imaginar explicant-lo a algú concret amb qui dialoga, encara que no se'ns faci present la interlocució. En aquest sentit, no hi ha diàlegs narrats, ni simples ni mixtos, només hi ha diàlegs purament representats (HALPERIN 1992, 95-96, vegin també BLONDELL 2002, 17 i ZASLAVSKY 1981, 23-24). De manera que l'anotació de Halperin s'inverteix, i el que cal retenir també és que, en el cas que ens trobem amb una narració, no hi ha mai en Plató, a diferència de l'èpica, una narració abstracta de la situació que vingui de la mà del mateix autor. Plató, per dir-ho així, imita a un altre que narra (ARISTÒTIL, *Poètica* 1448a19-24). De fet, Plató es comporta més a la manera d'Eurípides amb Agamemnon a *Ifigènia a Aulida* que no pas a la d'Homer amb Odisseu a l'*Odissea* (sobre la proximitat compositiva del diàleg platònic amb la tragèdia, vegin SEGAL 1992, 85-112).

notícia de Diògenes Laerci, que hi hagi diàlegs de *narració simple* tal i com és descrita per Sòcrates a *La república*⁹⁶.

El *Protàgoras* és, com dèiem, un diàleg narrat, en la forma mixta, és clar, per tant, com ho són també el *Convit*, el *Teetet*, el *Fedó*, el *Parmènides*, el *Lisis*, el *Càrmides*, *La república*, els *Rivals* o l'*Eutidem*. Entre ells forma part, al seu temps, de les *narracions homodiegètiques*⁹⁷, pel que fa al cas, socràtiques, les narracions en les que el mateix protagonista dels fets és el qui ens els donarà a conèixer. La interessant conversa que Sòcrates ha mantingut amb Protàgoras és narrada pel mateix Sòcrates i en aquest sentit es deixa agrupar amb el *Lisis*, el *Càrmides*, *La república*, el *Rivals* o l'*Eutidem*. La resta de diàlegs no estarien narrats per Sòcrates, sinó per alguns dels seus deixebles, i en tots els casos excepte en el *Fedó*, els narradors ni tan sols no haurien estat presents en els fets, sinó que els narrarien a partir d'una narració prèvia d'algú que sí, o ni tan sols això⁹⁸. Com comentàvem abans, totes aquestes narracions ens les hem d'imaginar en una situació dialògica, protagonitzada per un personatge concret, davant d'un altre o uns altres, encara que aquesta situació no s'escenifiqui sempre. Ara bé, hi ha diàlegs en què sí que es representa, s'imita i presenciem aquesta situació o *marc dialògic* que donarà lloc i on quedarà circumscrita la narració. Estrictament, els casos en què això es dona són els del *Teetet*, el *Convit*, el *Fedó*, l'*Eutidem* i el *Protàgoras* –el *Parmènides*, només en segon terme⁹⁹. En aquests casos, és dóna habitualment que el narrador es refereixi als destinataris de la narració en ple relat, tot fent indicacions sobre els fets o valoracions que remeten al marc dialògic inicial. Però en alguns diàlegs es dóna una sublimació d'aquesta circumstància quan s'interromp la narració per obrir una

⁹⁶ El mateix han fet notar EBERT 2003, 10 i CAPRA 2004, 191. Vegin RISPOLI 1995 per a una consideració general de la narració en Plató i Aristòtil.

⁹⁷ L'expressió "narració homodiegètica" la manllevem de CAPRA 2004, 191 qui fa notar que així s'hi refereix la narratologia.

⁹⁸ Per a un desenvolupament de la classificació proposada per Leo Strauss entre diàlegs representats i diàlegs narrats, vegin SALES 2015 qui distingeix entre *diàlegs de confiança* (de narració socràtica) i *diàlegs amb flitre* (de narració no-socràtica). Per a una classificació alternativa i més precisa, vegin VELARDI 2001 i CAPRA 2003. Per a un tractament específic dels diàlegs de narració socràtica BOWERY 2007, SAXONHOUSE 2009 i SHLULTZ 2014, i dels de narració no-socràtica BURGER 1997 i THOMSON 1998.

⁹⁹ Sobre la distinció entre els diàlegs narrats emmarcats en una situació dialògica i els diàlegs narrats emmarcats en una situació "monològica" o, més aviat, en la que el receptor de la narració roman silenciós, resulta especialment interessant el treball de MORGAN 2004 (vegin també CLAY 1992 i THOMSON 1998). El *Parmènides* representa una narració d'una narració en què sabem de la situació que va dur a narrar-ho a Antifont però no en la que després ho contarà Cèfal ni a qui.

interlocució amb els receptors. Això només succeeix al *Fedó* i a l'*Eutídem*. De fet, és amb l'*Eutídem* que el *Protàgoras* comparteix en major mesura el mode d'exposició, i se'n distingeix, principalment en aquesta qüestió. Sòcrates, en la narració del *Protàgoras*, no és interpel·lat en cap moment per l'audiència a qui comunica el relat, ni ell s'hi dirigeix cercant la interlocució¹⁰⁰.

La qüestió és que, com ja ens tindria acostumats, Plató no deixà testimoni, ni disposem tampoc de testimonis antics que deixin constància d'una preocupació hermenèutica sobre perquè hauria utilitzat en determinats diàlegs l'estil lèxic de la narració, i en d'altres el de la mimesi o dramatització directa, i de si aquesta distinció tindria alguna rellevància per l'autor dels diàlegs. Que pugui tenir alguna rellevància en relació a la producció poètica i que així fos considerat, vindria indicat el llibre III de *La república* on la qüestió queda circumscrita en l'examen de *quin tipus de poesia s'hauria de permetre en la ciutat justa i quina no per a l'educació de la ciutadania*. Prendrem, doncs, per hipòtesi el que abans hem conclòs, i és que l'estil d'exposició que emprí Plató tingui a veure amb una reflexió sobre el *com i per quins mecanismes de transmissió es crea la possibilitat que ens fem millors en la recepció i concurrència de les imatges de la vida socràtica*. La distinció dels modes d'exposició en la poesia, duu en *La república* a que més endavant dels passatges ja citats, es faci un judici sobre aquells que serien més convenients a la ciutat i aquells que s'haurien d'evitar o, en tot cas, en ocasió de què podria ser convenient utilitzar-ne uns o altres. Sòcrates sosté que s'hauria de recórrer a la imitació únicament per a referir discursos i accions *serioses* d'homes de bé que obrin amb saviesa. Per tota la resta, afegeix, fóra més convenient recórrer a la narració com *un joc* (396c-397a). Perquè? Semblaria que mentre el que aquí s'anomena *imitació*, reproduiria fidelment i exacta els discursos o els fets, tal com són, tal com es donen, la *narració*, que és també un cert tipus d'imitació, però *intervinguda* des del discurs del narrador, podria modificar la presentació dels discursos o dels fets distorsionant-los i donant-los *una nova aparença*. *La nova aparença creada mitjançant la narració, malgrat estar més allunyada de la realitat, malgrat jugar amb la realitat, es podria estalviar o corregir allò que*

¹⁰⁰ Sobre l'impacte en la forma d'exposició del diàleg de l'aparició intermitent del marc dialògic inicial durant la narració vegeu THOMSON 1998, 586-588 qui considera que es dona per una voluntat d'aclariment o facilitació de la qüestió que ha motivat el relat dels esdeveniments, i que pot dur a alguna confusió o dificultat, atès el cas de l'*Eutídem*, la d'un ingenu Critó.

no mereixeria de ser transmès. Les narracions són imatges que no es produeixen i, fins i tot, poden no pretendre produir-se guardant una correspondència amb allò que s'ha esdevingut o allò que és en realitat, això és, són una simulació; malgrat això, *podrien causar, en funció de la intervenció del narrador i, per dir-ho així, la seva musicalitat filosòfica, una bella o una bona impressió* (Sofista 235d-236c)¹⁰¹.

Així ho prengué Andrea Capra qui presentà una temptativa per tal d'entendre a raó de què Plató jutjaria d'utilitzar d'un estil lèxic o un altre, a partir de la discussió de *La república*¹⁰². Per Capra, l'ús d'una determinada forma d'exposició en Plató vindria condicionat per la naturalesa ètica de l'acció continguda en cada diàleg. Així, conclouria que els diàlegs narrats ho serien en tant que l'*objecte narratiu, per la seva baixesa, presentaria l'exigència d'ésser corregit per tal que la seva transmissió no fos nociva per a l'oient del relat o per al lector*. Per Capra, la intermediació narrativa ho seria a fi de *filtre preventiu i correctiu* dels danys que podria ocasionar la mimesi de determinats comportaments en els destinataris de la narració, i, segons ell, sovint el filtre correctiu o preventiu prendria la forma d'exageració graciosa o còmica¹⁰³. Per altra banda, Ronna Burger a raó de la distinció presentada al *Sofista* entre φάντασμα i εἶκον (235d-236c) insisteix que la narració sempre pressuposa quelcom d'original que és absent, i del qual el relat se'ns presenta com un ressò. La conversa filosòfica, que és l'objecte de la representació del diàleg, la trobem, en la narració, almenys un punt més allunyada. *Com a ressò de l'original absent, la narració, situant els fets sota o a través de la intervenció,*

¹⁰¹ Per un tractament de la imitació en el propi art d'esriure platònic, vegin TANNER 2011.

¹⁰² CAPRA 2003 discuteix també temptatives anteriors per donar raó del fet que en ocasions Plató utilitzi diàlegs narrats i en altres representats. En primer lloc, pren la postura d'ANDRIEU 1954, qui consideraria que a partir d'un cert nombre de personatges es faria necessari presentar el diàleg de forma narrada. La teoria d'Andrieu encaixaria amb diàlegs com el *Convit*, el *Fedó* o el *Protàgoras*, inclús de la *República*, el *Lisis* o el *Càrmides*, però no amb d'altres com el *Teetet*, en el qual l'escena narrada presentaria menys interlocutors que el *Laques*, per exemple, en el qual l'escena és dramatitzada. En segon lloc, la de STEFANINI 1932-35, qui prendria per possible que les obres narrades correspondrien al període de maduresa. I en tercer lloc, la postura de TARRANT 1994 i THESLEFF 1982, que sostindrien que Plató hauria estat alguna cosa així com l'inventor del diàleg dramàtic, i que els narratius representarien els seus moments inicials abans de *la gran invenció*.

¹⁰³ CAPRA 2001, 49-51 i 2004, 192. En el primer dels treballs trobaria una constant de comicitat en la narració del *Protàgoras*, del *Convit* i de l'*Eutidem* i manifestaria fer-li problema el *Fedó*, pel fet que tracti de la mort de Sòcrates. Creiem que un de les principals dificultats de la interpretació de Capra és que no atendra a la singularitat de les situacions dramàtiques que duen a la narració. Al *Protàgoras* jutja exclusivament l'efecte de la narració pel caràcter del contingut del que és narrat. Sobre el caràcter lúdic de les narracions cf. KRENTZ 1983.

*mitjançant la paraula, d'un personatge que mediarà en l'accés del públic oient i lector, ens distància, s'interposa, filtra i distorsiona els fets i els discursos. El narrador és a la vegada el nostre únic accés als fets, i un obstacle més respecte l'original del què fa de mediador, sigui Sòcrates o qualsevol altre*¹⁰⁴. Segons quin sigui el caràcter del relator i la seva participació en els esdeveniments, segons quin sigui el públic intern de la narració, la seva capacitat i la complicitat del narrador amb ell, segons el motiu que empeny al relat, el contingut d'aquest o el temps transcorregut des de l'esdevenir-se dels fets, *ens podem fer una idea de la fidelitat, de l'exactitud, potser, fins i tot, de l'autenticitat amb què ens serien transmesos, la implicació de Plató en la seva transmissió i l'esforç necessari al receptor per reconstruir-los*¹⁰⁵. Però no només la funció informativa de la narració, sinó *també la funció èticament restauradora*, a la que es referia Capra, aquella que pot intervenir en l'aparença a benefici de la nostra comprensió, *dependrà també de la bondat, de la competència i de la seva relació, del coneixement i l'autoconeixement, del narrador respecte els fets, la situació i el públic*¹⁰⁶. Tandebò en la relació de fets i discursos tots produïssim aparences adequadament beneficioses per al públic a qui ens dirigim, però, malhauradament, ésser un *sofista noble* o un *poeta amb musicalitat filosòfica*, si és que és possible, és a l'abast de ben pocs, i en l'obra platònica no li podem suposar a qualsevol narrador.

No deixem del tot els efectes que els límits i les possibilitats que tanquen i obren els dispositius narratius suposen per la presentació del contingut filosòfic del diàleg, però fóra bo d'atendre, per un moment, a la funció que tindrien en origen els diàlegs i la seva audiència potencial¹⁰⁷. Recordem que els textos antics servien fonamentalment com a suport del discurs oral, i que estaven fets en vistes a una lectura en veu alta i en grup, davant d'una audiència. Segons ens informa Diògenes Laerci, *els diàlegs haurien estat escrits inicialment per a ser llegits o representats a l'Acadèmia o en alguna altra escola pel mateix Plató o algun dels seus estudiants o amics que estarien informats de la filosofia*

¹⁰⁴ BURGER 1997, 124-125.

¹⁰⁵ Sobre la distància interposada entre el receptor i els fets a través de la narració vegin CLAY 1992, 117; SALES 1996, 3; THOMSON 1998, 577-598; BLONDELL 2002, 20 i 44 o MORGAN 2004, 366.

¹⁰⁶ BURGER 1997, 127.

¹⁰⁷ Per a una síntesi dels testimonis sobre el públic de l'escriptura platònica, vegin SALES 1992, 30-32.

platònica¹⁰⁸. Abans de la lectura o representació *podia tenir lloc una breu introducció i durant la lectura es podien fer acotacions o comentaris a l'acció* que permetien recordar el propòsit del diàleg i fer-ne aclariments o focalitzacions al respecte. *Això, que es podia fer de la mà de Plató o d'un estudiant avançat, no s'hauria pogut fer a l'exterior, un cop els diàlegs passarien a fer-se públics i a circular arreu, a no ser que el mateix text ho permetés d'alguna manera. Segons Harold Tarrant, els marcs narratius tindrien precisament aquesta funció. Això és, funcionarien com una mena de presentació autònoma del diàleg que, juntament, amb les acotacions del narrador durant el relat (aquelles que Euclides elimina de la seva transcripció del relat socràtic, Teetet 143b3-c5), sumministrarien implícitament al lector amb més elements per representar-se apropiadament l'acció, però també per a fer-se millor a la idea de la intenció comunicativa original que governaria el conjunt de l'obra¹⁰⁹. Segons el que ens explica Tarrant, aquest sistema funcionaria, doncs, com a ajuda per al lector per a interpretar el text¹¹⁰. Però cal no descartar que funcionés, alhora, almenys en el que afectaria a les escenes que farien de marc dialògic de la narració, com una exhortació polifònica cap al contingut del diàleg¹¹¹. Tot plegat significaria que a qualsevol lector potencialment interessat per les qüestions tractades en el diàleg, malgrat no formar part del cercle de l'Acadèmia ni estar inicialment familiaritzat amb els ensenyaments de Plató, la configuració del text cridaria a la seva atenció sobre elles i li oferiria la possibilitat de progressar-hi, amb l'esforç necessari, a partir de les indicacions facilitades en la seva pròpia lletra¹¹². Si això fos així, estaríem davant d'un format*

¹⁰⁸ DIÒGENES LAERCI, *Vides de filòsofs il·lustres* III, 37.

¹⁰⁹ TARRANT 1996, cf. TARRANT 1994. BLONDELL 2002 24-25 sosté quelcom similar quan apunta a què la multiplicitat d'estils en la forma compositiva corresponguin a l'hora a la intenció platònica que els diàlegs siguin exposats en diferents contextos, a través de diferents presentadors i davant de diferents audiències. Pel que fa a l'autonomia interpretativa d'aquests textos donada per l'estil narrat convé atendre a la noció "self-focusing devices" a què es refereixen BOWERY 2007 i SCHULTZ 2013.

¹¹⁰ BOWERY 2007 sosté que les indicacions que acompanyarien en la narració al lector, cal prendre-les com les indicacions que SZLEZÁK 1991 [1997], 59-62 defensa que el text conté, per acudir en auxili del discurs, i que esdevenen clau interpretativa per al diàleg.

¹¹¹ Sobre la funció protrèptica dels diàlegs, vegin GAISER 1959 (vegin també STRAUSS 1964 [2000], 57). Caldria pensar si, malgrat s'hagi descartat la voluntat platònica de dotar d'exactitud històrica al relat amb els marcs narratius (CLAY 1992, 118; JOHNSON 1998, 577-598), en alguns casos, el diàleg no s'estarà ajudant de certs motius o circumstàncies històriques concretes en què el lector se sabia situar i que podrien ser del seu especial interès, malgrat no del tot filosòfiques, per acomplir amb una funció protrèptica.

¹¹² Vist així, SAXONHOUSE 2009, 745 i ss ha volgut interpretar aquests dispositius en clau d'una inspiració comunicativa i educativa *democràtica*. Els treballs sobre l'educació liberal en les societats democràtiques en Leo Strauss pressuposen, malgrat posin un èmfasi major en la necessària selecció del dispositiu sobre els

especialment pensat per l'exposició i l'aparença més pública de la filosofia. Pel que, a més de considerar els seus usos pedagògics i publicitaris, no hauríem de desestimar la possibilitat que, el dispositiu també tingués els seus usos preventius per a una mala interpretació o per a un mal ús de la filosofia.

Hem apuntat amb anterioritat que els filtres narratius ens obliguen a considerar la *distància*, la *ficcionalitat* i el *caràcter juganer* amb què queda situada la nostra recepció del discurs filosòfic que és objecte de la narració. En aquest sentit, s'ha fet notar com els marcs dialògics en què la narració quedaria situada voldrien servir per retirar-li autoritat a la conversa transmesa, per intentar evitar que pogués ser simplement utilitzada com una autoritat citable, per *evitar que el text que recull la conversa fos pres dogmàticament*. Respondrien, per tant, a una estratègia per alertar i defensar-se contra la noció que les paraules fixades de Sòcrates tenen alguna autoritat. I sobretot voldrien *advertir i insistir en la impossibilitat de la filosofia quan la mateixa és entesa com simple una imitació* d'aquesta autoritat. Això és, els marcs narratius indiquen que *si el lector no emprèn amb la seva lectura un procés dialèctic per a la recerca de la veritat anàleg al que es dóna dramàticament no hi haurà lloc per a la filosofia*. Expressant, a partir de la mateixa forma d'exposició del diàleg, la naturalesa de la relació entre la darrera autoritat del discurs filosòfic (la veritat) i el text presentat al lector, *criuarien a la participació i assistència dialèctica del darrer perquè el text es pugui obrir a la filosofia*¹¹³. Això, que semblarien reclamar tots els diàlegs platònics, tindria el seu sentit que fos especialment manifestat en els diàlegs narrats, si com hem vist, haurien vingut a ser els primers de fer-se públics, els primers d'exposar-se fora de l'acadèmia.

* * *

En el cas concret del *Protàgoras*, ha estat àmpliament notat com el fet que Plató hagi posat el relat en boca de Sòcrates hauria donat al diàleg una riquesa descriptiva pel que fa, sobretot, a la descripció dels espais i els esdeveniments que acompanyen a la conversa, així com a l'*ethos* dels personatges, difícilment assolible si la conversa

lectors, la mateixa inspiració en l'art d'escriure dels grans mestres (STRAUSS (1946) [2001]; (1952) [1988]; (1968a) [1995]; (1968b) [1995])

¹¹³ Sobre la participació i l'assistència del lector al text vegin KLEIN 1965, 6 o SALES 1999, xv-xxix. Sobre com els marcs narratius serien una crida particular a aquesta participació, THOMSON 1998, 594.

principal ens hagués estat presentada en forma de diàleg directe¹¹⁴. Menys atesa ha estat, però, la intermediació socràtica com a tal, i per tant com a distància imitativa que filtra i alhora corregeix, distorsiona, però també assisteix, i per la qual hem de passar i ens hem de situar, però també de la que ens podem valdre alhora per a una determinada recepció i accés als fets relatats i de la seva possible significació filosòfica¹¹⁵. En bona mesura, això passa perquè Sòcrates ens sembla un narrador de confiança, entès això com un bon informador¹¹⁶. Correm el perill, però, que anuncia Alcibiades al *Convit* –i en el que de ben segur cau el seu narrador, Apol·lodor-, i és que disposem en desmesura l'ànima a les paraules i a les accions socràtiques, pel simple fet de ser socràtiques (215b8-e5), de la mateixa manera sense importar si ens són narrades o contemplades en directe, i sense importar-nos tampoc a qui són adreçades o en ocasió de què.

Per deixar de córrer aquest perill, convé parar bona atenció a les condicions, dibuixades per Plató en l'escena, això és a les situacions que condueixen a les narracions. Sembla evident que d'entre les representacions platòniques de les *performances* de la memòria de l'acció socràtica, ens podríem arribar a esperar que la representació de la memòria de Sòcrates en el *Protàgoras* sigui més fidel i exacta que no pas la de Fedó d'Elis a Fliunt sobre Sòcrates en el *Fedó*, i molt més que no pas la del socratòlatra Apol·lodor de Falero en el *Convit*, qui no només fou present a casa d'Agatò sinó que ni tan sols la conversa li hauria estat transmesa pel mateix Sòcrates. Però, que la representació platònica de la memòria feta pel propi Sòcrates confiant-la a algú altre presenti la possibilitat de ser més fidel a la figura socràtica i les seves accions del que ho podrien arribar a ser les memòries fetes pels seus deixebles no significa que ho sigui ni que pretengui ser-ho. *Hi ha també filtre i distorsió, inter-mediació, fins i tot, hi pot haver ocultació quan la memòria de la figura socràtica és feta pel mateix mestre.* Per la distància que

¹¹⁴ Entre d'altres veegin SAUPPE 1889, 13-15, CROISSET & BODIN 1923 [1955], 6-7, GUTHRIE 1975 [1990], 211 o WEINGARTNER, 1973, 48.

¹¹⁵ CAPRA 2001, 192 i 2004, 48 i ss i NONVEL PIERI 2004, 11 sostenen que hi ha un cert distanciament respecte com s'han donat els fets amb exactitud a casa de Càl·lias per un intent de Sòcrates d'acomodar-se a les circumstàncies. SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, LXV s'obren la possibilitat que hi hagi un cert engany. COBY 1987, 23-24 i LAMPERT 2010, 21-22 i 141-144 sostenen que si Sòcrates no enganya, almenys ens està amagant alguna cosa.

¹¹⁶ CLAY 1992, 117; cf. BOWERY 2007, 90, SCHULTZ 2013.

entre ell i altres representats s'interposa, però també o, molt especialment, per la distància que ell vulgui interposar entre el que realment hauria fet i com voldria que ho rebés segons qui. *Les narracions socràtiques són una oportunitat de (re-)presentació de la seva pròpia figura, en la que Sòcrates pot prendre el control, influir i tractar de dominar la seva recepció de manera que produeixi el millor dels efectes possibles per al destinatari però també per l'emissor, i perquè no, dels protagonistes del relat.*

En el cas del *Protàgoras*, sembla que podria ser així, que *si Sòcrates esdevé un narrador de confiança sigui més per l'efecte polifònicament benefactor del seu relat, més que no pas per l'exactitud i la fidelitat del testimoni sobre la seva jornada.* En primer lloc, cal que sigui així en tant que *la dramatitzada memòria feta per Sòcrates no ho és només de la seva figura sinó també de la del sofista d'Abdera, de la d'Hipòcrates, de la de Càl·lias, Pròdic, Hípias, Alcibiades, Crítias...* i de les converses mantingudes entre ells i amb ells, que són interpretades pel propi Sòcrates amb la seva narració. En segon lloc, perquè *per molta confiança que ens generi Sòcrates, confiar amb algú que practica la ironia és fer un acte de fe una mica massa generós.* I és que al *Protàgoras* si ens confiem al record i a la paraula de Sòcrates, també hauríem de confiar-nos-hi quan diu que se li passen o s'oblida de coses, i sobretot quan s'insinua que ho podria simular. Resulta sense dubte irònic, i per tant a interpretar, que qui aquí representi la memòria de Sòcrates es presenti a si mateix com un desmemoriat¹¹⁷. En tercer lloc, i juntament amb l'anterior, cal que sigui d'aquesta manera perquè la memòria del propi Sòcrates se'ns dona situada en una acció dramàtica determinada a partir de la qual cal interpretar les condicions de possibilitat i el sentit del fer memòria, del dir el què ha passat o del que simplement es vulgui explicar. *Qualsevol situació o persona, intra i extradialògica, no són igualment idònies per a confiar-los la narració d'uns fets determinats de la mateixa manera.* No tots els destinataris de les narracions socràtiques són iguals, ni s'interessen per les mateixes coses, ni ho fan en les mateixes circumstàncies, i, ni que ho fessin, estarien

¹¹⁷ Sòcrates se'ns presenta com algú a qui *se li escapen o li romanen ocultes* moltes coses que han succeït o s'han dit en el transcurs del diàleg. Les ocurrencies d'aquest verb per referir-se a la pròpia disposició socràtica són recurrents (sobretot en el moment del diàleg en què necessita exigir a Protàgoras una nova manera de conduir el *discurs*, 334c8-336d4): 309b9, 334c8, 334d1, 334d4, 336d1, 336d3, 336d4.

preparats o mereixerien sentir el mateix¹¹⁸. En funció de l'interlocutor caldrà que el bon narrador Sòcrates intervingui i corregeixi els fets d'una manera o d'una altra, guardant-se fins i tot la possibilitat de reservar-los o de redirigir-los a esdeveniments anàlegs que fagin l'aparença de ser el que realment hauria passat. Al *Protàgoras*, no podem dir amb seguretat si l'interlocutor és un amic, però que no se l'anomeni, que aparegui entre molts que l'acompanyen i que la interlocució primera, com ens sembla, sigui més desconfiada que amistosa (309a1-b2), entre d'altres d'altres motius, *ens hauria de fer sospitar que Sòcrates pugui refiar-se'n i sigui simplement franc*. I especialment, si l'assumpte en qüestió és delicat, i si com Sòcrates manifestarà en el curs del diàleg, sobre l'assumpte, el de l'educació del jovent, ell simpatitza amb els que es reserven al respecte (342a6-d3). Però encara que fos el cas, encara que la conversa es produís en un règim de major cordialitat i el destinatari fos algú digne de crèdit, encara que l'assumpte no fos el que és, convindria tenir present, també, que *la narració no respon mai únicament a l'interès dels destinataris pels fets*. Sòcrates també té els seus interessos a satisfer en cada situació que dóna a una narració i no necessàriament aquests interessos han de coincidir amb els de l'interlocutor per tal que li siguin confiats determinats fets. Potser la dobleja de l'agraïment per la narració del final de l'escena inicial del *Protàgoras* (310a6) es refereixi a això, i potser l'originalitat de la presentació socràtica a la ciutat no pugui correspondre's del tot amb l'interès d'alguns ciutadans pel que Sòcrates faci amb alguns joves¹¹⁹.

En el cas del *Protàgoras*, la memòria del propi Sòcrates queda situada, com veurem en detall a continuació, en una conversa amb un personatge anònim, acompanyat per un nombre indeterminat de gent i enmig de la via pública d'Atenes. El personatge sembla, a tot estirar, un conegut de Sòcrates, i sobretot no és algú que destaquï pel seu interès filosòfic. Aquest algú es mostra sorprès davant l'aparició de Sòcrates, i

¹¹⁸ Reconeixem, en general, a Sòcrates la tendència a parlar diferent a gent diferent (STRAUSS 1964 [2000] STRAUSS 1989a [2006]). De fet, així ho reclama Sòcrates al sofista en el mateix *Protàgoras* 334c8-336b3 en iniciar el que coneixem per *discussió metodològica*. Hauríem de considerar que la ironia socràtica afecti també a la seva narració que de la mateixa manera que el personatge Sòcrates parla diferent a gent diferent quan discuteix, ho pogués fer també quan relata fets passats (SAXONHOUSE 2009, 731).

¹¹⁹ Tal i com vindrem a mostrar amb el comentari de l'escena inicial, no compartim amb SALES 1998, 146 que el nivell propi del *Protàgoras* sigui el de "la confiança en el goig de l'amistat". Quelcom de semblant ve a considerar BOWERY 2007, 89 qui considera que l'escena inicial del *Protàgoras* és extrapolable a les situacions que durien a la conversa en els diàlegs narrats per Sòcrates on no se'ns dóna a conèixer el marc dramàtic.

s'interessa per la seva presència, de la qual, en algun sentit, desconfia: Sòcrates fa la impressió de venir de relacionar-se amb Alcibiades quan això ja no tocaria (309a1-2). El que mou l'intercanvi és la voluntat de l'interlocutor de que Sòcrates li expliqui si ve d'estar amb el fill de Clínia i com els hi va (309b3-4). Si aquest és el punt de partida, què podem esperar, doncs, de la narració socràtica que segueixi? Fins a quin punt vindrà Sòcrates a respondre a la demanda del seu interlocutor? Fins a quin punt Sòcrates pot confiar en ell per a revelar-li fidelment el que hagi fet avui? Fins a quin punt Plató pot confiar en el lector per a tractar aquesta qüestió? Fins a quin punt la qüestió pot ser exposada amb franquesa? Què i com li convé a Sòcrates d'explicar-li d'on apareix? És veritat això d'Alcibiades o només és una mala aparença¹²⁰? Quina és la veritable concurrència socràtica amb els joves en la intimitat? Si alguna cosa ens mostra l'escena és que depenem de Sòcrates, i de la seva narració a l'interlocutor anònim i aquells qui l'acompanyen per arribar a saber d'on és realment que apareix, quins són realment els motius pels quals hauria acudit a la ciutat i per quins mitjans ve a relacionar-se amb la prometedora joventut d'Atenes. Sòcrates i la seva narració és, alhora, accés i obstacle aquestes qüestions, ajuda i ocultació del discurs i de la veritat. Convé prendre l'escenificació de la seva narració com una invitació platònica, doncs, a participar de la recerca.

¹²⁰ SAXONHOUSE 2009, 731: "In the *Protagoras*, the story is recited to a salacious companion who begins by questioning Socrates about his pursuit of Alcibiades. One might ask how the discussion in the *Protagoras* responds to the companion's expressed interest in Socrates' sexual relation with Alcibiades"

CAPÍTOL II

L'ENTRADA DE SÒCRATES EN ESCENA I L'ESCENA INICIAL DEL DIÀLEG (309a1-310a6)

Just després de deixar Alcibiades i haver passat el matí a casa de Càl·lias conversant i escoltant a Protàgoras i d'altres sofistes, Sòcrates coincideix tot d'una amb una colla d'Atenesos. El diàleg comença amb un d'ells preguntant d'on (πόθεν) és que els hi apareix (φαίνη), si és que ve de rondar a la caça de la primavera (ῶραν) d'Alcibiades. Sense donar-li opció a respondre, el mateix personatge li recrimina, "discretament", que el jove ja no està per aquestes coses, car ja sembla tot un home (ἄνηρ), bell (καλός), però tot un home. Sòcrates contesta si aquesta edat de la primera barba no resulta la més agradable (χαριεστάτην) a un autèntic elogiador d'Homer (Ὁμήρου ἐπαινέτης) com és l'interlocutor. Després de la insistència d'aquest per saber de la concurrència amb el jove (ὁ νεανίας) Alcibiades, Sòcrates reconeix que tot just ara acaba d'estar amb ell, qui especialment avui li hauria estat de molta ajuda (βοηθῶν). No obstant això, afegeix, cosa ben estranya (ἄτοπον), no és a ell a qui ha dirigit l'atenció (προσεῖχον τὸν νοῦν) i sovint se n'ha oblidat (ἐπελανθανόμεν). Davant la incredulitat de l'interlocutor sobre la possibilitat que hi hagi algú més bell (καλλίονι) que el fill de Clíniades a Atenes, Sòcrates li pregunta si no li sembla més bell allò més savi (τὸ σοφώτατον), car ve d'estar amb el més savi (σοφώτατος), si és que li sembla (εἴ σοι δοκεῖ) que Protàgoras d'Abdera ho és. L'interlocutor que desconeixia que l'estranger fos a la ciutat, li demana a Sòcrates, si res no li ho impedeix, d'asseure's i narrar (διηγῆσω) tot el que s'ha dit i escoltat (εἰπὼν καὶ ἀκούσας) a la reunió (συνουσίαν). Tan Sòcrates com l'interlocutor, els dos, es mostraran agraïts (χάριν). Sòcrates demana escolta i es disposa a iniciar el relat.

1. El "crim" no confessat sobre la necessitat logogràfica de les primeres paraules

Conta Llucià, en el seu imaginari viatge a l'Hades, que hauria aconseguit la confessió d'Homer sobre alguns dels interrogants oberts sobre la seva obra. Entre d'altres, el poeta hauria declarat que la cèlebre obertura de la *Ilíada* no respondria a cap intenció compositiva concreta, sinó que simplement vindria del primer que se li hauria passat pel cap¹. El relat satíric de la confessió homèrica a Llucià es fixa, de fet, en un motiu recurrent en el gènere còmic a l'hora de parodiar una certa saviesa. L'aristofànica "batalla dels pròlegs" que enfronta Eurípides i Èsquil també a l'Hades, ja ridiculitzava l'atenció i la crítica al caràcter, l'ús i la funció de les primeres paraules en la tragèdia². Ambdues escenes es refereixen a una antiga, però contínuament renovada i perfeccionada tradició compositiva i hermenèutica que hauria pres molt rigorosament, potser massa, l'ús i l'estudi de les primeres paraules dels discursos i les produccions poètiques. Una tradició que bé podria representar el desesperat i paralytitzat Agamemnó d'Eurípides, incapaç de donar curs al seu relat d'*Ifigènia a Aulida* per la contínua insatisfacció resultant de qualsevol cosa que començava a gravar sobre les tauletes³. En qualsevol cas, segons aquesta tradició *les primeres paraules d'una composició, pel lloc privilegiat que ocuparien pel què fa a la relació del públic amb el cos del discurs o del relat que vindria a ser transmès, tractarien de concentrar i fer mostra d'avançat de l'última finalitat dels fets exposats i de la seva construcció, marcant la posició del poeta o de l'orador al respecte i orientant i guiant al públic per a la seva recepció i interpretació*. Aristòtil demostra que aquesta tradició, refundada sobre una certa ciència retòrica i poètica, s'hauria fixat de bon començament amb Homer com a paradigma en l'ús d'aquest dispositiu, però també que el principi hermenèutic que se'n derivaria seria des del s. V aplicat pels "crítics literaris" de l'època (rapsodes i sofistes principalment) no només a

¹ LLUCIÀ DE SAMÒSATA, *Històries veritables* II, 20.

² ARISTÒFANES, *Granotes* 1119-1245. Pel que fa l'ἀγών sobre els pròlegs tràgics en aquesta obra i a la seva relació amb el *Protàgoras* de Plató i Protàgoras d'Abdera, vegeu SEGAL 1970, QUIJADA 2003 i BERESFORD 2005.

³ EURÍPIDES, *Ifigènia a Aulida* 34-41.

l'èpica, sinó també a la comèdia i a la tragèdia, i inclús a la lírica, on el corresponent principi compositiu també hauria estat adoptat⁴.

Tal devia ser l'arrelament d'aquesta costum, que un o dos segles després de la paròdia de Llucià, alguns comentaristes neoplatònics –de qui confusament s'ha sostingut que, per primacia de l'interès doctrinal, haurien desmerescut l'aspecte literari dels diàlegs⁵- també defensen i practiquen amb insistència una atenció delicada als proemis com a principi interpretatiu del "gènere" filosòfic⁶. "Quan els proemis són completament irrelevants per a allò que els segueix, com és el cas dels diàlegs d'Heràclides Pòntic o de Teofrast, s'ofèn a tota oïda atenta" (PROCLE, *Sobre el Parmènides* 659, 16-18). Procle difícilment hauria pogut aconseguir de Plató una confessió contrària a la d'Homer a Llucià, i ni tan sols una de més seriosa que les dels aristofànics Eurípides i Èsquil, però el neoplatònic seria encara hereu d'aquella tradició que consideraria impropï del saber fer de qualsevol bon poeta a l'hora de compondre un bon i bell discurs, el no aplicar des de la primera línia de l'obra allò que en Plató vindria a ser el principi de necessitat logogràfica de la composició (*Fedre* 264b-d)⁷. Pel que fa a Plató, a més, tenim que, a part del que representa la tradició literària en general, i dels anomenats "autotestimonis" sobre la necessitat logogràfica de tots els elements que conformen un discurs, en el cas, un text escrit, se sumen també alguns testimonis indirectes que contribueixen a indicar que, segurament sí, que aquest recurs, quasi quasi a la manera del desesperat Agamemnon, hauria estat utilitzat pel fundador de l'Acadèmia a l'hora d'escriure els diàlegs. Per una banda, ens ha arribat que després de la mort de Plató s'haurien trobat unes tauletes amb múltiples revisions i versions del

⁴ ARISTÒTIL, *Retòrica* III 14, 1415a11-25; cf. sobre Homer QUINTILIA, *Institució Oratòria* X 1, 48 i CICERÓ, *De inventione* I 14. Per a un estudi general dedicat a aquesta qüestió en els diferents gèneres de la literatura clàssica vegin el volum sencer que edita DUNN 1992.

⁵ Tot ajudant-se de Giovanni Reale, GONZALEZ 1999, 128-129 considera que els comentaristes neoplatònics refusaren els elements dramàtics. Cf. REALE 1978 [1989], 653, sobre Jàmblic, per exemple, o FRIEDLANDER sobre Procle.

⁶ Per a una justificació sobre l'atenció als proemis dels diàlegs per a una interpretació de l'ensenyament platònic vegin *Sobre l'Alcibiades* I 18, 13 i ss, i *Sobre el Timeu* I 87, 6 i ss i JÀMBLIC, *Sobre el Timeu* I 77, 24 i ss. Cal fer notar que a PROCLE, *Sobre el Parmènides* 658, 21 i ss, on es destaquen altres tractaments d'aquests passatges per part d'altres intèrprets, Procle fa mostra de començar a llegir el diàleg des de la primera línia, després d'haver tractat a fons la situació dramàtica del diàleg (618-625).

⁷ PROCLE, *Sobre el Parmènides* 659, 10-16.

començament de *La república*⁸, i per una altra, que es conservaria una versió diferent de la primera línia del *Teetet* que correspondria a una escena introductòria al diàleg del tot diferent, però en la que es mantindria exactament la mateixa extensió que la que ens ha arribat fins avui⁹.

Malgrat tot fa pensar que Plató hauria parat sempre una gran atenció a la funció logogràfica que jugarien les primeres paraules del text, no tenim, malhauradament, més notícies de la troballa de tauletes que ho provin, més enllà d'aquestes veus sobre el *Teetet* i sobre *La república*. Desafortunadament no s'ha donat res per l'estil amb el *Protàgoras*. El que sí que tenim en el nostre diàleg, però, és el que més s'aproparia a una confessió platònica, això és, el que més s'aproparia al que l'Escola de Tubinga-Milà anomenà un "autotestimoni"¹⁰. Si ho recorden, al *Protàgoras*, Plató recrea al mateix Sòcrates desenvolupant tot un exercici d'interpretació de les paraules d'una peça literària, el poema de Simònides dedicat a Escopas i del que es desprenen certes reflexions sobre el comentari poètic en general (338e6-347b6). Bé, doncs. Amb aquest exercici, que tracta de demostrar la comprensió del sentit general de la producció (341e6: διανοεῖσθαι Σιμωνίδης ἐν τούτῳ τῷ ᾄσματι; 343c4: ἅπαν τὸ ᾄσμα πεποίηκεν) del de Ceos, *Sòcrates procedeix a l'examen del text, molt èmfaticament, a partir de la primeríssima línia del poema* (343c5-6: εὐθύς γὰρ τὸ πρῶτον τοῦ ᾄσματος). Donat el cas, podríem assegurar que si Plató fa dir o fa actuar a algun dels seus personatges, com es dona amb Sòcrates, com si la funció comunicativa de les primeres paraules d'una producció pogués servir per interpretar la intenció del poeta, almenys *Plató sabia de l'ús de tal procediment*. I podríem assegurar, fins i tot, que *Plató sabia que si s'utilitzava, no es feia casualment o puntualment, sinó que responia a alguna raó comunament acceptada*, car

⁸ DIONÍS D'HALICARNAS, *Sobre la composició de les paraules* VI 25, 32-33; cf. DIÒGENES LAERCI, *Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres* III, 37.

⁹ Vegin CORNFORD 1935, 15, citant DIELS 1905.

¹⁰ Diem "el que més s'aproparia", perquè es fa difícil, per no dir impossible de considerar que els diàlegs, donat el seu caràcter literari, puguin contenir alguna cosa així com una confessió pròpia de Plató sobre el seu ensenyament o sobre el seu propi art d'escriure. L'*anonimat platònic*, posa efectivament molts impediments a què poguem prendre l'expressió o l'actuació d'un dels seus personatges en qualsevol diàleg per un autotestimoni que pugui guiar la interpretació general del pensament o l'escriptura platònica. Tanmateix, mentre les actuacions o les manifestacions d'un personatge no indiquen necessàriament el que Plató pugui pensar o vulgui fer, com a mínim, sí que obliguen a que Plató conegui o estigui al corrent del què expressen (REALE 1998 [2001], 125-149, KRAMER 1982).

Plató fa dir-ho i fer-ho al personatge en qüestió davant d'un públic especialitzat en el comentari poètic, com ho són Protàgoras, Pròdic i Hípias, i ho exposa així als lectors. Ara bé, més enllà d'això el text no ens permet d'estar segurs de res més al respecte. *No ens permet de dir si Plató creia o no que el principi hermenèutic era aplicat encertadament d'acord amb la naturalesa de la producció, la de Simònides, en concret, i la producció poètica en general. I menys encara, el text ens permet assegurar si Plató ens voldria dir que el principi hermenèutic en qüestió podria o hauria d'aplicar a les seves pròpies obres perquè aquestes respondrien al corresponent principi compositiu.* Això és, del passatge no en podem concloure que al *Protàgoras* les primeres paraules hagin de ser ateses com si concentrassin i fessin mostra d'avançat de la finalitat comunicativa última d'allò presentat amb el conjunt del diàleg. Abans de considerar aquests "autotestimonis" com a clau interpretativa per als diàlegs cal tenir present que ni Sòcrates no és Plató, ni Plató no és Simònides, ni el poema no és el *Protàgoras*, ni el lector no és Hipòcrates, i encara menys Alcibíades...

Fins i tot en el cas que tot això es complís, en el cas que Plató realment assumís totes i cadascuna d'aquestes identifications, caldria suspendre igualment el judici. I és que l'escena que ens dibuixa Plató té ben poc d'allò que podríem anomenar un exercici escolar, i sobretot, té ben poc del que podríem anomenar un exercici escolar seriós. Abans dèiem que Aristòtil ens informava d'una pràctica hermenèutica, més aviat científica, que examinava, d'acord amb un suposat principi compositiu, les primeres paraules de l'èpica, la comèdia, la tragèdia o la lírica. Aristòtil, però, també ens indica en altres llocs que *l'estudi crític de les primeres paraules dels textos, no sempre tindria per finalitat comprendre la intenció de l'autor a l'hora de compondre-les.* I és que es veu que, *aprofitant la cel-lebritat de les primeres línies d'algunes obres, com les d'Homer, alguns, amb finalitats retòriques, simplement experimentals o directament agonístiques, s'haurien dedicat a criticar i corregir als poetes sota criteris aliens a les obres mateixes.* Un d'aquests, si no el màxim representant, si no el fundador d'aquest tipus de crítica poètica, fou el mateix Protàgoras d'Abdera¹¹. Ves quina casualitat: aquell qui porta a Sòcrates a fer el

¹¹ ARISTÒTIL, *Poètica* XIX, 1456b15 (cf. PLATÓ, *Fedre* 226 i ss i DIÒGENES LAERCÍ, *Vides de Filòsofs II-lutres* IX, 52-54). La crítica literària protagòrica promocionaria desenvolupar la facultat crítica i l'exactitud en l'ús del llenguatge més que no pas comprendre i valorar la poesia per ella mateixa. Tot sembla indicar que amb l'única finalitat que Protàgoras reclama esdevenir hàbil amb els poemes és la d'argumentar i contra-

comentari de Sòcrates al poema de Simònides. Retinguem-ho. Tornant a la qüestió, la notícia d'Aristòtil no és l'única que ens arriba d'un ús fraudulent de l'hermenèutica sobre les primeres paraules de les obres, i que té ressò amb la manera amb com es dona el comentari poètic al *Protàgoras*. Abans que Aristòtil, Aristòfanes retratà una *pràctica lúdica simposiaica, que consistiria en posar a prova a un contendent, pronunciant el primer vers d'un poema, al qual, després de reconèixer-lo, s'hauria de donar continuïtat recitant els versos que el seguirien, o fent altre tipus d'exercicis*¹². Uns jocs que debien esdevenir molt comuns, per estimulants, a jutjar per la descripció que més tard ens ofereix també Ateneu dels sofistes banquetejadors¹³. En relació a això, fixem-nos com en el nostre diàleg Plató fa portar a Protàgoras els dos primers versos del poema de Simònides i en notarem, si més no, l'al·lusió a aquest tipus de prova. Després de citar-los el sofista li diu a Sòcrates, el seu contendent: "coneixes la cançó o la segueixo tota?" (339b3: τοῦτο ἐπίστασαι τὸ ᾄσμα, ἢ πᾶν σοι διεξέλθω;).

Per si tot això no fos més que una casualitat o projecció nostra, afegim que l'acció dramàtica que deixa traçar el *Protàgoras* portarà a una exègesi socràtica que acaba fent dir al poema de Simònides el que no diu d'una manera notablement artificiosa. I afegim també que, per més ironia, en acabar l'exercici d'interpretació, Sòcrates desaprovarà la crítica poètica (347c3-348a5)¹⁴. Per tot plegat, sembla clar que per molt que les identifications a què abans ens referíem funcionessin, *hi ha massa casualitats que desautoritzen en el diàleg el comentari poètic de Simònides com perquè el puguem prendre en sentit estricte com a clau d'interpretació interna del diàleg platònic*. En definitiva, tot és presentat de manera massa còmica, de manera massa ridícula, com per atrevir-nos a assegurar que hi hagi aquí un testimoni platònic sobre com calguin interpretar en el

argumentar qualsevol cosa sobre qualsevol qüestió. La finalitat de l'ὀρθοέπεια no és filològica, és forènsica o epidíctica, això és, agonal, erística. La finalitat del discutidor que recorre a l'ὀρθοέπεια no és entendre el que ha dit ningú, ni molt menys cercar la veritat a partir del què hagi dit, és llençar el que ha dit algú contra ell mateix amb la finalitat de tombar-lo i derrotar-lo (cf. KERFERD 1981, 68-82).

¹² ARISTÒFANES, *Vespes* 1222-1248. Sobre el caràcter lúdic de la poesia simposiaica, vegin VETTA 1983.

¹³ ATENEU, *El banquet dels savis* X 86, 487e i ss.

¹⁴ Sòcrates faria, en altres llocs de l'obra platònica, mostres ambigües de la seva dedicació a la poesia. Per exemple, al *Fedó* mentre fa la sensació que les versificacions d'Esop que proposa d'entrada estan ben pensades i responen a una intenció clara (60b-60d), després confessa que les que hauria emprès després de compondre un proemi a l'himne a Apol·lo, les hauria empreses amb les faules d'Esop ja que haurien estat els únics poemes que hauria tingut a disposició, aquests haurien estat, els primers amb els que s'hauria topat (61b).

diàleg les primeres paraules. En definitiva, que *si Plató s'encomanés a Sòcrates per confessar-se sobre la seva escriptura, caldria prendre la confessió quasi tant seriosament com les confessions d'Homer a Llucià i Eurípides i Èsquil en Aristòfanes*. Precisament, si alguna cosa ens indica el diàleg, ja ho hem vist pel què fa a altres procediments, és que *hem d'anar amb molta cura abans de prendre els mètodes socràtics com a models d'autoritat fidelment aplicables per a la recerca de la veritat, valgui aquí per a la interpretació de la pròpia obra platònica*. I és que tal i com fa notar Alexandre Kojève a Leo Strauss amb motiu del comentari del darrer al *Hieró* de Xenofont, per molt curiosos i curiosos que siguem en atendre a les empremtes i les petges que deixa l'autor, per molts indicis que prenguem i proves de fet que acumulem que ens permetin d'acostar-nos a la veritable intenció de l'autor fora d'allò que literalment quedaria recollit en el text, la nostra recerca, la nostra investigació, no pot dur-nos mai a obtenir la confessió del criminal¹⁵.

No obstant això, almenys perquè està demostrat que fou un recurs retòric àmpliament extès en la literatura i la comunicació pública de l'època, perquè queda demostrat també que Plató en tenia coneixement del seu ús i perquè sembla indubtable que si per alguna cosa es caracteritza i destaca positivament el nostre diàleg entre tota la resta és per haver dedicat una extraordinària atenció a l'aspecte literari i compositiu, sembla que no convindria refusar de llegir atentament el diàleg des de la primera paraula, no fos cas que el principi compositiu apliqués a Plató i no només de broma. Ara bé, que el principi compositiu apliqui, que Plató hagués pensat i articulat seriosament les primeres paraules del *Protàgoras* com a indicatives del sentit general de l'obra, és quelcom que només pot mostrar la mateixa lectura de les primeres paraules a la vista de l'obra sencera. Veiem-ho.

¹⁵ STRAUSS 1961 [2000], 135-136.

2. Una estranya aparició: la qüestió inicial i l'inici de la qüestió socràtica

El Protàgoras s'obre a la compareixença de Sòcrates. Així ho indiquen les primeres paraules del diàleg: "D'on apareixes, Sòcrates?" (309a1: Πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνῃ;). L'expressió, que ens indica que l'escena és directa, representada, pertany a un personatge que presència la concurrència socràtica i literalment obre *un interrogant sobre l'aparició i l'aparença* del protagonista platònic. L'escena inicial deixa intuir, sense necessitat d'ésser descrit o explicitat de cap altra manera, una acció que precedeix la primera intervenció, i que és la que l'ocasiona, i en conseqüència, ocasiona el diàleg. Abans que la conversa precipiti, abans que es verbalitzi la qüestió, el personatge que la iniciarà roman en algun lloc. *De cop i volta, adverteix la figura de Sòcrates allà mateix* o, si més no, a les seves immediacions. *Sòcrates no hi era fins al moment, abans era en un altre lloc, i ara li ha arribat fins on és ell, fins al punt de fer-se visible* a ell i als qui l'acompanyen. L'interlocutor, en advertir la presència socràtica, llença un reclam que es *pregunta per l'origen de Sòcrates* i aquest l'atén. Aleshores comença el diàleg.

Aquesta escena, amb les seves variacions, és anàloga a les que se suposen d'altres obertures dramàtiques del *Corpus Platònic*. Més diàlegs, a part del *Protàgoras*, posen de manifest, abans que res, la trobada més o menys fortuïta dels interlocutors principals tan bon punt aquesta es dona. Per exemple, al *Menexen* i al *Fedre* presenciem d'entrada l'encontre imprevist dels protagonistes mentre transiten. També l'*Eutifró* comença amb la coincidència inesperada de Sòcrates amb el seu interlocutor en el mateix lloc. Altres obertures com les del *Teages* o l'*Alcibiades II* comencen amb l'adreça inicial d'una trobada que s'acaba de donar però que no és del tot fortuïta, car ha estat cercada per una de les parts. A l'*Ió* i a l'*Hípias Major*, malgrat representen l'adreça inicial entre els protagonistes, no podem dir amb seguretat si l'encontre és fortuït o cercat, ni tampoc si, com a l'*Hípias Menor*, ja feia estona que algun dels personatges es trobava rondant la presència de l'altre, o bé acabarien de topars¹⁶. Fetes aquestes primeres distincions, ja ens podem imaginar que *no hi ha dues coincidències dramàtiques iguals en els inicis dels*

¹⁶ Ens hem referit estrictament a les escenes directes o representades. Les narracions a vegades també relaten coincidències com el punt de partida dels fets que es donen a conèixer, com al *Parmènides* o a *La república* o al *Convit*. De fet, la narració del *Lisis* s'inicia amb una escena l'acció de la qual és la que més s'ajusta a la del *Protàgoras*.

diàlegs per molt similars que siguin. Cal atendre, per tant, a les variacions amb que se'ns presenten aquestes coincidències, i veure en què s'arriba a distingir la situació que dona lloc en cada diàleg a la conversa, per tal de poder comprendre la seva plena significació, i la relació d'aquesta, en cas que l'hagués, amb el desenvolupament de la resta de l'obra.

El *Protàgoras* s'obre amb un interrogant sobre l'aparició de Sòcrates, dèiem. Qui dona entrada verbalment a la trobada i al diàleg, per tant, és algú altre, algú que no és Sòcrates –ja veurem qui. El diàleg s'obre a partir de l'interès d'algú per la presència de Sòcrates¹⁷. Ja veurem també si Sòcrates pot estar també més o menys interessat en l'encontre, però és, de moment, *l'interès d'algú altre que té per objecte Sòcrates, el que endega el diàleg*. Davant la presència de Sòcrates aquest algú es pregunta pel seu origen d'aquesta manera: “D'on apareixes, Sòcrates?” (309a1: Πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνῃ;)¹⁸. Dramàticament, sembla que l'interès té per objecte, la procedència de Sòcrates, i això vindran a demostrar, en algun sentit, les elocucions posteriors. Però no només. *El significat del dubte que formula l'interlocutor no només recau sobre el lloc d'on prové Sòcrates, sinó també sobre allò que ha originat i la manera que ha fet possible la seva presentació ara, aquí i així*. El diàleg comença amb “Πόθεν”, un adverbí interrogatiu que remet, certament, al lloc (“d'on?”, “de quin indret?”)¹⁹, però també al mode (“per quins mitjans?”,

¹⁷ En aquest sentit, la interlocució inicial es deixa distingir, entre les que dèiem que ajudaven a representar una coincidència, del *Menexen* i el *Fedre* –que són les que presenten una proximitat dramàtica major-, de l'*Alcíbiades II*, de l'*Ió* i de l'*Hípias Major*, totes elles, coincidències on la conversa s'obre fruit de la intervenció socràtica. Per contra, tenim l'*Eutífró* i el *Teages* que sí que obren amb la interlocució del parell de Sòcrates en la conversa.

¹⁸ Notem altres traduccions: “¿D'on surts, Sòcrates?” (CREXELLS 1932), “¿De dónde sales, Sócrates?” (VELARDE 1980 i GARCÍA GUAL 1981), “¿De dónde apareces, Sócrates?” (SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005), “D'ou sorts tu, Socrate?” (CROISSET & BODIN 1923 [1955]), “D'ou diantre te voilà-t-il venu, Socrate?” (ROBIN 1950), “From where, Socrates, are you appearing?” (LAMPERT 2010), “Where have you been now, Socrates?” (LAMB 1924 [1952]), “Hello Socrates; what have you been doing?” (TAYLOR 1976 [1991]), “From where do you come?” (STRAUSS 1965 IV), “Da dove spunti, Socrate?” (CAPRA 2004), “Woher kommst du, Sokrates?” (MANUWALD 2006). Inicialment, havíem optat per traduir-ho per “¿D'on surts, Sòcrates?”, car en català trobem que és la fórmula col·loquial que més s'ajustaria al significat de la locució i que al mateix temps respectaria, en algun sentit, el significat del verb “φαίνω”. Si finalment hem optat per “aparèixer” és amb l'ànim de poder fer valer aquesta mateixa traducció en la resta d'aparicions de “φαίνω” que només en aquesta curta escena inicial arriben a cinc, quatre en boca de l'amic (309a1, 309a3, 309b2, 309c9) i una de Sòcrates (309c10).

¹⁹ Pel què fa a la procedència física vegin les següents ocurrències platòniques, també en les obertures dels diàlegs: *Menexen* 234a1, *Lisis* 203a5, *Fedre* 227a2 i *Ió* 530a1. Pel què fa al punt de partida o de destí en la recerca o sobre l'origen de les qüestions vegin *Fileb* 15d3 i 34e8, *Cràtil* 397a5, *Eutídem* 288d5 o *Menexen* 237a2. En relació a on s'hauria fet o es podria fer una determinada troballa: *Sofista* 267d3.

“com?”, “de quina manera?”²⁰ i al motiu (“a causa de què?”, “per quina raó?”)²¹. L'interès que l'interlocutor afecta és per *la circumstancialitat que ha fet possible i que ha provocat que la presència i aparença socràtiques es donin com es donen, on es donen i davant de qui es donen. Sòcrates apareix, surt a la llum, es fa present, s'esdevé i fa l'aparença (φάινη) als ulls del seu interlocutor per unes circumstàncies que són desconegudes i es demanen aclarir.*

Cal dir alguna cosa més, però, sobre el tipus d'interès que podria generar l'origen de la presència de Sòcrates. “Πιόθεν” connota habitualment que el dubte sobre l'origen, la manera o els motius del donar-se d'algú o d'alguna cosa, respongui a *un cert grau d'incredulitat, de sorpresa, fins i tot de sospita, d'alerta, inclús, de contrarietat davant davant la manifestació de l'esdeveniment que sigui i la seva possibilitat real.* L'ús de “Πιόθεν” és habitual en la seva versió més exclamativa davant de quelcom que quan sobrevé s'observa com una impossibilitat o, si no, quasi bé com un miracle. En aquests casos, l'ús adverbial s'acosta, pel què fa a la procedència, a l'expressió “d'on rediantre?!”,²² pel que fa als mitjans “com és possible?!” o pel que fa a les causes “a sant de què?!”. En aquestes ocasions el qui observa tal fenomen *no expressa un simple desconeixement i el desig de saber corresponent, sinó, en algun sentit, la impossibilitat d'explicar-s'ho, de creure-s'ho i d'imaginar-s'ho, que pot dur fins i tot, malgrat l'evidència, a negar-ho*²³. En aquest sentit, *és molt probable que hi hagi quelcom d'estrany, d'excepcional, d'extraordinari o d'anòmal en les circumstàncies de l'aparició socràtica que sigui el que aixeca la reacció de l'interlocutor.* Sembla que, com a mínim, l'admiració amb què és rebut Sòcrates és la mateixa que amb la que es rep un *estranger*²⁴. Amb l'afegit que l'estranyesa pugui ser

²⁰ Pel que fa als mitjans en què es conduirà o es produirà un determinat assoliment: *Fedre* 269d3, *Hípias Major* 286c8, *Gòrgias* 471d9, *Cràtil* 435b9, *Lisis* 211c3, *Convit* 172c4, *Timeu* 26e5 o *Eutidem* 273e1.

²¹ En al·lusió als motius de pensar quelcom, vegin *Lisis* 208b4, *Menexen* 235d1 i *Hípias Major* 285e.

²² En aquest sentit, val la pena de recordar la traducció de ROBIN 1950: “D'où d'antre te voilà-t-il venu, Socrate?”

²³ LIDDELL & SCOTT 1893 [1996], 1427: “to express surprise or negation (...) *How can it be? Impossible! Nonsense!*”. BAILLY 1894 [1963], 1579: “*Particulièrement pour marquer qu'une chose est impossible: d'ou cela viendrait-il? Comment cela arriverait-il? Comment cela serait-il possible?*”

²⁴ A l'*Odissea*, sota la fórmula “τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν” s'empra fins a cinc cops per saber de l'origen d'Odísseu (VII 238, X 302, XIV 190, XIX 105 i XXIV 297) entre d'altres referits a altres situacions i personatges (I 165 i XV 260). També a Herodot trobem el mateix ús a *Història* I 35, a l'*Ió* d'Eurípides (258), al *Filòctetes* de Sòfocles (56) o a les *Coèfores* d'Èsquil. S'ha anotat com una fórmula lligada a l'estrangeria i prèvia a l'hospitalitat (cf. DE JONG 2001).

major, pel fet que els arribi de manera un tant misteriosa o fantàstica. Sòcrates “φαίνη” fa l’aparició, s’esdevé, surt a la llum, passa a fer-se visible, passa de no ser-hi a ser-hi²⁵.

En el registre més superficial i ordinari de la interpel·lació que li és adreçada al nostre protagonista, l’interlocutor vindria a expressar que *l’encontre s’ha donat d’imprevist, com per sorpresa*²⁶. En un sentit estrictament conjuntural, de la intervenció de l’interlocutor se significa que molt probablement estem *davant d’un encontre que no havia estat prèviament concertat, això és, que la trobada entre Sòcrates i aquest conegut no és el resultat d’un compromís previ entre els dos interlocutors* per reunir-se²⁷. També se significa que *almenys pel que fa a l’interlocutor i als qui l’acompanyen* –de qui posteriorment sabem que, com a mínim resten aturats (310a3)- *la trobada no ha estat intencionada, cercada o provocada, i per tant, tampoc no ha estat forçada*. A ell, o per ser més precisos, a ells, la presència socràtica els ha vingut donada de cop i volta, *sense que hagin hagut de fer res*

²⁵ STRAUSS 1965 IV, 4 diu que l’expressió es redereix a Sòcrates som si hagués sortit de sota terra, i afegeix que, certament, així és, car ve de casa de Càl·lias que es representa com l’Hades. Sense arribar aquest extrem, SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2006, 8 anota que és per la presència de “φαίνεσθαι” que s’intensifica l’expressió de sorpresa. Fem notar que en Plató les expressions similars que, fruit d’una trobada, donen entrada a d’altres diàlegs, en absència de “φαίνεσθαι” no denoten una sorpresa tal. Per exemple, a l’*Ió*, Sòcrates obre el diàleg adreçant-se al ràpsode, a qui dona la benvinguda i pregunta d’on és que *acaba de tornar* (τὸν Ἴωνα χαίρειν. πόθεν τὰ νῦν ἡμῖν ἐπιδηδήμηκας; 530a1); al *Fedre*, en què Sòcrates qui interromp la marxa de Fedre preguntant-li també *cap a on va i d’on ve* (ὦ φίλε Φαίδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν; 227a1); o al *Lisis*, on Sòcrates narra que Hipotales l’aturà i li preguntà *cap a on es dirigia i d’on venia* (ὦ Σώκρατες, ἔφη, ποῖ δὴ πορεύη καὶ πόθεν; 203a5-b1), les expressions donen un caràcter menys extraordinari, excepcional o fins i tot estrany a l’encontre. Sobre la trobada inicial del *Fedre*, vegeu LAVILLA 2013, 34-37. Sobre la del *Lisis*, BOSCH-VECIANA 2004, 254 i ss.

²⁶ “Πόθεν (...) φαίνη” és notada com una expressió habitual de salutació que connota la sorpresa de trobar-se algú quan no era previsible. Si l’expressió és o no d’ús freqüent, es fa difícil de dir, ja que a part de l’ocurrència de *Protàgoras* 309a1 i la dels *Records* de Xenofont (II, 8, 1: ἄλλον δέ ποτε ἀρχαῖον ἑταῖρον διὰ χρόνου ἰδὼν, πόθεν, ἔφη, Εὐθηρε, φαίνη). Alguns, arrel de l’ocurrència de Xenofont, han volgut interpretar la del *Protàgoras* com la sorpresa que es desperta quan algú es fa present després d’una llarga absència. DENYER 2008, 65 així ho fa, i per aquest motiu ve a traduir l’expressió per “Where have you been all this time?”. No es pot descartar que la sorpresa per la presència d’algú es pugui donar a raó d’una certa absència temporal, però si aquesta s’ha d’especificar en l’ocurrència de Xenofont, voldria dir que “Πόθεν (...) φαίνη”, per si sol, malgrat poder-ho significar, no ho implica. Com indiquen SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2006, 8 la sorpresa pot anar referida al lloc o a les ocupacions de qui compareix. “D’on (carai) surts, tu ara?!” o “On rediantre t’has ficat tot aquest temps?!” o “Què fas per aquí?!” podrien venir a expressar amb més fidelitat i segons els grau d’admiració, el significat de l’elocució inicial.

²⁷ En dues ocasions en el transcurs del diàleg amb *Protàgoras*, Sòcrates argüiria que tindria un altre compromís al qual hauria d’acudir (335c5-6, 362a2). En ambdós casos, Sòcrates ho fa per expressar una certa voluntat d’abandonar la reunió. L’esdevenir del diàleg entre Sòcrates i *Protàgoras* desperta la sospita que els motius amb què s’excusa Sòcrates per haver d’abandonar la reunió, referint-se a d’altres compromisos, no siguin veritables, sinó un mer subterfugi per forçar el curs de la conversa. Sigui o no veritat que Sòcrates tingués d’altres ocupacions o emplaçaments, el que sembla clar és que si eren els que ara presenciem, que sembla que no, no havien estat mútuament acordats.

per fer-la possible, però també sense que hagin pogut fer absolutament res per evitar-la. En tot cas, ha estat Sòcrates qui els ha aparegut allà mateix, i és clar que abans no hi era. Això és, en tercer lloc, el que se significa de l'expressió inicial és que és el mateix Sòcrates el que ha vingut a sortir davant l'interlocutor i els qui l'acompanyen, fins al punt que aquests han pogut advertir-ne la seva presència²⁸. Això és, Sòcrates ha vingut a desplaçar-se ell fins a fer-se manifest a l'interlocutor. Sòcrates que hauria romàs latent fins al moment, almenys per a aquell, en aquest instant passa a mostrar-se-li, a fer-se-li present, a raó d'un cert moviment que ha portat al nostre protagonista d'un altre lloc, quin sigui, fins a aquest. En aquest sentit, mentre podíem pràcticament assegurar que la coincidència no havia estat, no només arranjada, si no ni tan sols propiciada per l'acció del desconegut personatge i la seva companyia, aturats com eren, no podem dir el mateix de Sòcrates qui es troba en moviment. Pel que fa a Sòcrates no queda clar si la coincidència és fortuïta o intencionada. Tan pot ser que Sòcrates simplement transités o passés, per on sigui que es troben aquests, sortint d'on sigui que surt, com que sortint d'aquí mateix hagi decidit dirigir-se on precisament es troben aquests. No ho sabem.

Més enllà de la significació que l'expressió inicial tingui per l'estricta circumstancialitat de la coincidència, recordem-ho, (1) que no ha estat arranjada, (2) que tampoc no ha estat cercada per l'interlocutor, (3) que només es fa possible amb motiu d'un desplaçament socràtic i (4) que aquest desplaçament ignorem si està intencionalment dirigit a que es produeixi l'encontre, cal prendre també el significat del "Πρόθεν, ὃ Σώκρατες, φαίνη;" en un sentit figuracional més ampli que pugui donar raó de l'admiració que expressa l'interlocutor davant de la presència socràtica. Això és la manifestació de sorpresa o estranyesa que l'interlocutor expressa amb la intervenció inicial sembla, com apuntàvem, que no només podria indicar la casualitat o imprevisibilitat amb què afronta l'encontre, sinó, almenys, *inhabitualitat i l'atopicitat, de l'aparició socràtica*. Això és, cal no descartar que Plató fent exclamar a l'interlocutor i

²⁸ En aquest sentit, l'escena del *Protàgoras*, de les escenes que citàvem en un inici que obrien els diàlegs amb una coincidència es deixaria agrupar altre cop amb l'*Eutifró*. En el *Menexen*, el *Fedre* i l'*Alcibiades II* els seus interlocutors es troben en moviment, malgrat en el darrer és Sòcrates qui cercar la trobada i en el *Fedre* i el *Menexen* semblaria que topen. Altre cop, però, l'escena narrada del *Lisis* sembla que és la que més s'aproxima a la del *Protàgoras* si interpretem que en aquest darrer Sòcrates no té per destí el lloc de la trobada, cosa que no sabem. De ser el cas, s'assemblaria més a l'*Eutifró*. Mentre la trobada del *Lisis* també s'obre a l'interès per l'origen de Sòcrates, en la de l'*Eutifró* es manifesta tanta o més estranyesa que en el *Protàgoras*.

preguntar-se per on és que Sòcrates aparegui, no vulgui significar simplement una certa estranyesa per fer-ho de cop i volta, després de temps sense tenir-ne notícia o per fer-ho sense avisar, sinó que el faci *exclamar-se per la simple presència de Sòcrates, quan la seva presència la situarien en algun altre lloc, quan no estarien pas habituats a que corrés per aquí, quan la seva compareixença seria cosa realment fora del normal, quan la seva compareixença fora tan anormal que els costaria fer-se'n a la idea i donar-ne una explicació*. Cal no descartar que Plató el faci exclamar-se davant la compareixença de Sòcrates *quan la seva aparença, el seu semblant i la impressió que els causa, no els hi faci massa gràcia, fins i tot, els arribi a fer-los posar en alerta, si no, sospitar*. Efectivament, cal no descartar que Plató vulgui posar de manifest que el problema amb el que obre el *Protàgoras* és que *la presència socràtica no es doni en les condicions en que habitualment es dona -si és que acostuma a donar-se-, això és, en el lloc, en el moment i davant de la gent en que ha vingut a donar-se avui, i que davant d'això, es requereixi una explicació, una justificació, que ho aclareixi, en doni raó, i en promogui la seva acceptació*.

* * *

La ubicació concreta on es produiria la trobada inicial del *Protàgoras* entre l'interlocutor, que romandrà innombrat, i Sòcrates no queda explicitada enlloc. Si atenem a l'acció que implicaria la pregunta de l'interlocutor i que describiem en començar, *sembla que l'encontre es produiria en mig de la via pública*. Fora d'això, tot el que sabem és que en l'espai on es troben hi hauria la possibilitat, relativament escassa, d'*asseur's* (310a3: *καθιζόμενος ἐνταυθί, ἐξαναστήσας τὸν παῖδα τουτονί*); potser sigui a les immediacions d'una palestra o al pòrtic d'una casa²⁹. Però el diàleg no en dóna la localització, només ens proveeix amb informació indirecta que ens pot ajudar, com a molt, a ubicar la zona de l'encontre en termes relatius. Part d'aquesta informació ve del fet que l'interlocutor suposi, tot seguit, que Sòcrates vingui de rondar Alcibiades (309a1-2). Això indicaria que el lloc de trobada o el de procedència de Sòcrates, o el de les immediacions d'amdós, és territori habitual d'Alcibiades. Alcibiades és del dem

²⁹ Això especulen SAUPPE 1857 [1889], 8 i REALE 2001 [2006], 167. TAYLOR 1926 [1949], 236 o COBY 1989, 20 i BERESFORD 2005, n. 1 simplement consideren que es dóna en un lloc públic. GOLDBERG 1983, 335 raona que, donada la possibilitat d'*asseur's*, la trobada s'hauria de donar entre murs, si no de portes endins.

d'Escambònide³⁰. Aquesta informació, però, s'ha de sospesar, perquè Sòcrates no acabarà de confirmar del tot que vingui d'estar *estrictament* amb Alcibiades i farà suposar que ve d'un altre lloc (309a5-b7). Sòcrates fa suposar que tot just ara ve de reunir-se amb Protàgoras (309c6-d2, 309d5-310a1), reunió on també hi era Alcibiades. Aquesta reunió ha tingut lloc a casa de Càl·lias. A Càl·lias, o més aviat al seu pare, Hipònic, fent honor a la seva basta fortuna, se li coneixen a Atenes varies cases, una a Alopece, una a Melite i una al Pireu³¹. Ara bé, n'hi ha una, la del dem de Melite, que seria prou a prop d'Escambònide, el d'Alcibiades, per fer més compatible totes dues suposicions³². Tot això fa pensar que la trobada inicial del diàleg, aquella que produeix una certa estranyesa en l'interlocutor sobre la circumstancialitat de la presència de Sòcrates, es produeixi, en conseqüència, no massa lluny de Melite i d'Escambònide,

³⁰ NAILS 2002, 10. MANUWALD 2006, 67-68 sosté que la trobada es donaria a prop d'Escambònide si és que l'interlocutor ve a suposar que Sòcrates ve de rondar Alcibiades.

³¹ A les cases del Pireu i de Melite que vindrien a quedar testimoniades en el primer cas per XENOFONT, *Convit I*, 2 i per l'altra, per l'escoli a ARISTÒFANES, *Granotes* 501 i *Hores* fr. 583, NAILS 2002, 70 suposa que els d'Hipònic, com seria raonable, també disposarien d'una hisenda al dem d'on serien originaris, i on hi disposarien de generoses extensions de terra per al cultiu. Cf. SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, 227 que només contempen aquelles que vindrien a quedar testimoniades per les fonts. SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, 227 consideren que l'absència d'indicacions precises sobre el lloc de la cel·lebració podria fer mostres de la manca d'interès de Plató sobre la qüestió. Certament, això pot ser així, però també podria ser que la falta d'indicacions precises es degui al fet que Plató no trobés oportú de fer-ho explícit perquè considerés que el seu públic sabés per referències indirectes que a nosaltres se'ns escaparien, quina seria l'ubicació de la reunió de sofistes.

³² Les cases de Melite i el Pireu no només no les farien compatibles sinó que obririen altres incompatibilitats interpretatives. NAILS 2002, 70 pressuposa que la casa on se cel·lebra la reunió de sofistes és la residència familiar d'Alopece. Cal recordar que Alopece queda al προάστειον, aproximadament a uns dos quilòmetres al sud-est de l'Acropolis, fora del recinte emmurallat. Ignorem els costums de l'època fins al punt de poder dir amb certesa si seria el lloc pertinent per a convidar-hi i cel·lebrar una reunió amb il·lustres sofistes, sofisticats ciutadans i estrangers vinguts d'arreu. Tanmateix, a nosaltres no ens sembla que logística sigui el més operatiu. Si tenim, com deïem, que l'aparició inicial socràtica causa certa sorpresa a l'interlocutor, es fa difícil de pensar que l'encontre es produeixi a Alopece i que sigui allà on s'hagi cel·lebrat també la reunió amb Protàgoras de la que surt Sòcrates. I és que no hi hauria de què estranyar-se ni tindria massa sentit preguntar-se d'on els apareix Sòcrates si l'encontre es produís en qualsevol moment i en qualsevol lloc d'Alopece, car aquest seria el seu dem i on presumiblement hi tindria el seu lloc de residència. Cal considerar que de casa de Sòcrates al Pireu hi hauria un bon tros. I cal recordar que en la narració, pel que fa al camí que Sòcrates emprerà per anar a casa de Càl·lias no hi ha cap referència a que aquest sigui considerablement llarg, més aviat, es dona la impressió que ell i Hipòcrates hi puguin arribar de seguida (cf. 311a2-6 i 311c3). MANUWALD 2006, XXII i 78 pren el fet que no hi hagi indicacions sobre un camí llarg en direcció a casa de Càl·lias per prendre pel més probable que la reunió se cel·lebrí a la casa de Melite. Malgrat això, reconeix que la no referència a un camí llarg no és motiu suficient, car l'absència es podria deure simplement a una voluntat platònica de no detallar realísticament i amb exhaustivitat l'escenari. Cf. CAPRA 2001, 32 i SEGVIC 2006, 257 basant-se en el testimoniatge de Xenofont, sostenen que la reunió s'hauria cel·lebrat a baix al Pireu. *Un descens al Pireu* donaria més força a l'analogia homèrica a què recorre Sòcrates en la descripció del seu endinsar-se a casa de Càl·lias (314e4-316a5) i segons la qual faria figura del *Nekya*, la baixada d'Odisseu a l'Hades del llibre XI de l'*Odissea*.

que és no massa lluny d'on s'hauria donat la reunió amb Protàgoras i no massa lluny de casa d'Alcibiades. Si això fos així, tindríem que això passa dins del recinte emmurallat, dins dels límits de *l'ἄστυ* (309c4), i més encara, a les proximitats de l'àgora, que es trobava situada junt amb el turó de Kolonos en la confluència dels dems de Melite i Escambònide³³.

Mentre l'escena silencia la ubicació concreta de l'encontre, tampoc no ens diu res de qui sigui la companyia que ha sortit a trobar Sòcrates demanant-li per d'on és que apareix. Com hem comentat, l'interlocutor roman innombrat. Sòcrates no evoca en cap moment el seu nom. I Plató no deixa, a penes, constància de qui és a qui se li fa present³⁴. En les edicions, aquest ens ve referit, com a company (*ἑταῖρος*), però costa molt de dir com de proper sigui de Sòcrates³⁵. Sembla clar que no és un complet desconegut. Per l'espontaneïtat, naturalitat i confiança, potser excessiva, amb què s'hi adreça i amb què s'atreveix, fins i tot, a comentar qüestions personals (309a1-4),

³³ Aquesta és l'opinió de KROSCHER 1965 [1882], 39: "Athenis in occidentali parte urbis (...), Socrates Calliae domo modo relicta ex Melite pago (...) redit. (...) in eam urbis regionem adduxerit, sed ex via, qua Socrates incedit, suspicatur in pago Scambonidis, qui Melitae erat finitimus, eum fuisse et Alcibiadem ibi habitantem (...) convenisse".

³⁴ Els interlocutors socràtics innombrats, encara que no són molt habituals en el rol de personatge principal, els trobem en altres diàlegs, com és el cas del *Minos* i l'*Hiparc*. En els diàlegs narrats per Sòcrates també tenim o, almenys, ens hem d'imaginar tot sovint una audiència desconeguda com al *Càrmides*, *La república*, *Lisis* o els *Rivals*, això és, en tots els diàlegs narrats per Sòcrates excepte en l'*Eutidem*. GOLDBERG 1983, 336 sosté que la indefició en relació al lloc i a l'audiència són cosa estranya en l'obra platònica.

³⁵ Malgrat ens referim a ell, tal i com ens ve editat, això és *ἑταῖρος*, que podem traduir per "company" o "camarada", Sòcrates no s'hi refereix mai en aquests termes en el transcurs del diàleg. Aquesta designació no forma part de la lletra platònica (vegin SEGVIC 2006, 251 i LAMPERT 2010, 21). Malgrat això, STRAUSS 1965 IV, 5 considera que és un camarada, un company de Sòcrates, com ho serà l'interlocutor d'Apol·lodor al *Convit*. STRAUSS 1965 IV, 10 que Sòcrates sap el seu nom però que no el diu. En tot cas, l'única evocació al personatge és en termes de *ὁ μακάριε* (309c10). Segons LAMPERT 2010, 21 aquest tracte es donaria només a les persones de classe alta (SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, 122 i DENYER 2008, 67). SALES 1998, 146 considera que es tracta d'un amic. Igualment l'anomenen ADAM & ADAM 1893 [2001], 9; TAYLOR 1926 [1949], 236; BERESFORD 2005, n. 1; DENYER 2008; 65. GOLDBERG 1983, 336 i COBY 1987, 19 creuen que si és un amic, no és un amic proper, és més aviat un conegut. En la traducció de SAUPPE 1857 [1889], 8 ens ve referit com una coneixença, "acquaintance". COBY 1987, 188 és qui més s'extén a l'hora de considerar els motius que dona el diàleg per pensar que no és un amic: "Several points can be adduced in support of this conclusion: (1) The companion does not keep abreast of the intellectual events in Athens (...). (2) Socrates does not reveal everything to the companion (...). (3) Socrates speaks ironically to the companion (...). (4) Plato calls Socrates interlocutor 'companion' (hetairós), the same to characterize his relationship with Hippocrates (...). (5) Finally, and most important, the companion never once interrupts Socrates narration, the companion, therefore, is one of those vulgar human beings who are entertained by the speech of others (347c-e) (...)".

*semblaria que és conegut de Sòcrates*³⁶. A part d'això, també ho sembla per com el mateix Sòcrates el contesta i se li adreça a ell, denotant un cert coneixement dels gustos i les dedicacions del company, qui ve referit com *un elogiador d'Homer* (309a5-b2). Però no gaire més. La complicitat i la simpatia entre ambdós no sembla anar massa més enllà d'aquí. El sarcasme un tant obscè amb què se suposa que dirigirà els primers comentaris, la impertinència de fer-ho davant d'altra gent i la consegüent eixutesa amb què l'haurà de corregir Sòcrates, denoten que *la cosa no és delicadament amistosa*, i que l'interlocutor no és un admirador de Sòcrates, que el respecta a dures penes³⁷ i a qui, a part de la primera impressió que li causa, després fa evident que no el considera pas un savi³⁸. A més a més, cal tenir present que qui es dirigeix a Sòcrates no és exactament el mateix a qui Sòcrates apareix. *Si bé l'interlocutor de Sòcrates és un de sol, Sòcrates fa presència i parlarà per i davant d'altra gent*³⁹. L'interlocutor de Sòcrates és, doncs, *un que parla per algú més que ell, un que destaca entre molts*. D'aquests, però, no en sabem absolutament res. Ni Sòcrates ni l'interlocutor es dirigeixen ni parlen pràcticament de la resta dels presents. I ells en cap cas baden boca. No sabem quants són ni què és el que els fa estar junts. Només sabem que un d'ells és o un nen o un esclau (τὸν παῖδα, 310a3)⁴⁰, de la resta, res de res. Pel que el més probable és que si Sòcrates es presenta davant d'uns coneguts, si Sòcrates apareix davant de gent que no li és del tot estranya, *aquesta gent no siguin més que uns coneguts qualsevols*. El que sembla bastant clar és que Sòcrates no està tractant amb algú interessat en la filosofia⁴¹, sinó amb homes de ciutat,

³⁶ STRAUSS 1965 IV, 5 considera que són íntims fins al punt que coneixen de la vida privada de Sòcrates i poden parlar d'ell d'això inclús desaprovar-ne algun aspecte sempre que ho facin amb educació i cortesia. La qüestió és si aquest és el cas. En el mateix lloc Strauss també afirma amb motiu del comentari socràtic a *Gòrgias* 481d que la potser Alcibiades dugui la relació massa obertament. Però, si això fos així, només es podria provar pel *Protàgoras* si l'interlocutor i Sòcrates no fossin íntims.

³⁷ SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, LIII i 122 i DENYER 2008, 67 interpreten que en el tracte entre ambdós hi ha una condescendència mútua desconsiderada, que en el cas de Sòcrates vindria manifestada, especialment, per l'ús de "ὦ μακάριε". BUENO 1980, 46-47 creu que l'interlocutor veu i tracta Sòcrates com a algú vulgar.

³⁸ Cf. STRAUSS 1965 IV, 10 i 18; GOLDBERG 1983, 75; COBY 1987, 20; SEGVIC 2006, 253; LAMPERT 2010, 25.

³⁹ L'interlocutor de Sòcrates, empra els pronoms de la 1 persona del plural ἡμῖν i ἡμεῖς (310a2, 310a5) i Sòcrates demana que l'escoltin, emprant la forma de la 2a persona del plural, ἀκούετε (310a4, 310a6).

⁴⁰ Per a una discussió sobre si es tracta d'un esclau o d'un nen veegin SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, 213.

⁴¹ LAMPERT 2010, 25 convé amb STRAUSS 1965 IV, 10 que l'interlocutor no sap de coses intel·lectuals, la qual cosa vindria indicada perquè no sàpiga que Protàgoras d'Abdera és a la ciutat. La qual cosa, junt amb el que també citàvem abans, que creu que l'"amic" no té a Sòcrates per un savi, ens fa considerar que Strauss realment cregui que aquest interlocutor és un amic, a jutjar pel que diu en algun altre lloc: "the possibility that all philosophers form a class by themselves or that what unites all genuine philosophers is more

amb conciutadans corrents. Això és, Sòcrates apareix a la vista d'una colla d'atenesos qualsevol⁴².

A l'inici del diàleg, Sòcrates fa, doncs, aparició en una via pública, molt probablement a les proximitats de l'àgora, a la vora d'un grup de conciutadans, que si bé són coneguts, no són especialment amics, i que fan figura d'una colla d'atenesos qualsevol. Sota aquests paràmetres, l'escena del *Protàgoras* intensifica notablement el caràcter públic de la compareixença socràtica en la narrativa platònica. La imatge segons la qual Sòcrates seria un habitual de l'àgora, on acudiria en qualsevol moment, però especialment en els de més aflluència, a conversar amb els seus conciutadans, situaria en la més estricta normalitat l'aparició de Sòcrates al *Protàgoras*, de trobar altres escenes platòniques que la poguessin confirmar. Però no és el cas que el Sòcrates platònic faci habitualment la filosofia al carrer ni que la practiqui obertament amb qualsevol dels seus conciutadans, i molt menys amb grups de ciutadans. En cas que haguem interpretat correctament la situació en què es dona la trobada, l'admiració i la incògnita aixecada per l'interlocutor innombrat sobre el fet que Sòcrates vingui a fer-los presència per allà estaria plenament justificada per la pròpia narrativa platònica i la figura dibuixada pel personatge. *El Sòcrates platònic certament es mou per la ciutat, i concorre alguns dels seus conciutadans per interessar-se per les qüestions polítiques, per l'educació de la joventut i per fer filosofia, però tot sovint, per no dir sempre, ho fa de manera reservada.* Que avui aparegui, com sembla, obertament, davant dels seus conciutadans és doncs una sorpresa per si sol. Però encara s'entén que ho pugui ser més, si l'episodi se situa al principi de la narrativa del fenomen socràtic a la ciutat. Això és, si l'escena ens transporta a un moment en què Sòcrates tot just s'hauria iniciat en el seu projecte

important than what unites a given philosopher with a particular group of non-philosophers" (STRAUSS 1952 [1988], 22-23).

⁴² GOLDBERG 1983, 336; COBY 1987, 20; BUENO 1980, 46 i EBERT 2003, 16, estan d'acord amb què aquest grup d'atenesos representen el *hoi polloi* o, en tot cas, una visió popular, vulgar o mundana. GOLDBERG 1983, 339 és qui millor ho expressa: "This unspecified auditor, or this unspecified auditors, then are highly suitable as a representative Athenian audience (...) this audience typifies the demos". Cal retenir aquesta colla de qualsevols com aquells a qui Sòcrates narrarà el que hagi fet avui, i molt especialment, quan Sòcrates creï un interlocutor imaginari davant de qui, ell i el seu parell en la conversa, ja sigui Hipòcrates (311c-312a, 312d) o Protàgoras (330c-331b, 353a-353c), hagin de defensar o rebatre conjuntament algun argument davant d'*algú* (311c-312a, 312d, 353a-353c) o d'un grup de *gent* (353a-353c) que els pregunta. La presència reiterada d'aquesta figura en la discussió narrada fa indicar que Sòcrates presenta el contingut de les discussions per satisfer o defensar quelcom davant seu, d'aquest grup inicial. DENYER 2008, 65, insinua que aquest personatge imaginari del diàleg és el qui els representa.

de cara a la ciutat, de cara a la joventut i de cara a les savieses que la concorren pren tot el sentit que la compareixença socràtica es doni sota l'admiració i la interrogació ciutadana. *Del què hagi vingut a fer Sòcrates d'especial a la ciutat, així i d'entrada un no se'n fa a la idea, no s'ho explica. I si com farà tota l'aparença, a més, el que hagi vingut a fer, tingui alguna cosa a veure amb els joves, potser convé estar, fins i tot alerta, i assabentar-se de què és realment.*

Situada l'escena a l'inici de la narrativa platònica del fenomen socràtic a la ciutat, l'acció que dibuixa, i especialment, el moviment que es deixa intuir de Sòcrates fins a fer-se present a la vista del seu interlocutor, representaria, en algun sentit, el moviment que la filosofia mateixa, fins fa poc dedicada a altres coses, hauria vingut a fer per presentar-se la ciutat. L'estupefacció i la contrarietat de l'interlocutor davant l'aparició de Sòcrates, demostrarien que la comunitat política no se'n sap avenir i li costa fer-se'n a la idea de tenir alguna cosa com la filosofia rondant els seus carrers. La ciutat encuriosida per la seva procedència, però sobretot atenta i amatent a allò que li és estranya, demanaria un aclariment, un aclariment que posi en regla la seva presència i la seva activitat en el seu si. *La pregunta sobre l'origen de Sòcrates, com veurem, com la pregunta a un estranger, més que el punt de partida, el que vol descobrir és la raó del que hi ha vingut a fer i per mitjà de què s'hi vol fer un lloc.* La pregunta demana pel perquè de la filosofia a la ciutat, demana per *una explicació raonable i una justificació convincent, que li permeti gaudir del permís de pas, de la possibilitat de moure's amb llibertat*⁴³. L'escena inicial del diàleg situa a Sòcrates davant *la necessitat primera de la filosofia de fer-se una aparença pública, una presentació assumible per la ciutat de quina sigui la seva manera i la seva finalitat.* L'obertura del diàleg situa Sòcrates davant la problemàtica exigència de presentar la seva missió públicament, això és, de *justificar la presència política de la filosofia.* El diàleg se situa davant la necessitat vital d'examinar l'aparença pública de la filosofia. El que dramatitzat al bell inici de la missió socràtica i al llindar del principi de la desfeta d'Atenes, converteix al seu temps el *Protàgoras* en una retrospectiva dels inicis de la qüestió socràtica. La pregunta sobre l'origen de l'aparició socràtica se'ns presenten en

⁴³ Dissentim en part amb LAMPERT 2010, 22 que interpreta que la pregunta per l'origen de Sòcrates no remet en última instància a Alcibiades i al que faci aquest amb ell sinó que remetria a com s'ha generat la filosofia, a com Sòcrates ha acabat esdevenint un filòsof i el que això signifiqui.

la narrativa platònica com la primera i darrera qüestió que la ciutadania atenesa es formularia sobre el filòsof⁴⁴.

⁴⁴ Cf. LAMPERT 2010, 21.

3. D'entrada no: les males aparences de Sòcrates, l'atòpic oblit d'Alcibíades i el buit narratiu en la circularitat dramàtica del diàleg

Malgrat l'interlocutor anònim respongui inicialment amb una certa incredulitat davant la presència de Sòcrates, de seguida intueix a què pot respondre o quina és l'única circumstància que podria explicar que s'hagi donat aquesta possibilitat: Alcibíades. Al company atenès se li fa evident que Sòcrates els apareix de rondar a la caça de l'esplendor [juvenil] d'Alcibíades (309a1-2: ἡ δὴλα δὴ ὅτι ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν;). És ben possible, com hem vist, que l'interlocutor suposi tal cosa pel fet que l'aparició de Sòcrates es doni relativament a prop de la casa del fill de Clíniades. Però el que és segur és que la situació, en cas de ser aquesta, no es prestaria a tal supòsit de no ser que a Sòcrates se'l relacionés ja amb la seva concurrència. El que indica que *mentre l'aparició pública del d'Alopece a la ciutat resulta una mica estranya, almenys es pot reconèixer en ella ja la marca de l'aparença d'una relació o intent de relació privada o semi-privada amb la joventut, una relació que ja té un ressò i un efecte en la plaça pública, ni que sigui només com una mera xafarderia*. Això és el que resta però per aclarir, i el que, fins a cert punt, produeix certa contrarietat o temor, i que podria arribar a generar qualsevol tipus de rumor. *Què ha vingut a fer Sòcrates amb els joves, amb quines intencions, de quina manera? Aquí rau el problema, això és el que inquieta a l'opinió pública i el que la gent vol saber*. Fins a cert punt, no és una mera xafarderia, ni qüestió de morbositat.

Sòcrates fa la impressió a l'interlocutor d'aparèixer d'Alcibíades i per Alcibíades. Sòcrates fa tota l'aparença de rondar la joventut, que pel que sabem, ja és el que feia, i en especial, la joventut d'Alcibíades. En algun sentit, per tant, d'entrada, Sòcrates fa l'aparença del que sembla que fa normalment⁴⁵. Però la primera impressió que té l'interlocutor sobre el que Sòcrates faci amb el jove no sembla ser per a res innocent: a l'hora de relacionar-se amb ella, ho fa a la manera d'un caçador, i no pas d'un ideal romàntic de caçador, sinó *d'un hàbil i enginyós especialista*. Literalment, Sòcrates fa l'aparença de relacionar-se a la manera d'algú que *va a la captura del més exclusiu, intens*

⁴⁵ Sòcrates és representat per Plató com algú atret tan física com emocionalment per nois joves de bon veure i de gran intel·ligència, cf. *Càrmides* 155c-e; *Convit* 216d-217a; *Alcibíades* 103a-104d, 131e. En aquest sentit.

i, alhora efímer, de la joventut d'adolescents com Alcibiàdes, fent ús de tècniques venatòries que ben poc marge deixen a la presa (309a1-2: ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν)⁴⁶. D'entrada, els termes amb els que l'interlocutor es refereix a la relació ja no sonen massa bé. Potser sigui una broma, però si ho és no deixa de ser una mica inquietant. Aquesta segona elocució de l'interlocutor denota, igual que la primera, un cert recel cap la presència de Sòcrates a la ciutat. Almenys, *hi ha quelcom d'ell del què cal estar alerta*, si no sospitar en la seva arribada, *quelcom que té a veure amb la joventut i amb un desig d'apropiació sobre ella i les seves gràcies*. En la tercera elocució es confirma el recel per la seva compareixença, i es fa explícita la seva desaprovació al respecte. Això és, en la tercera elocució, *l'interlocutor emet un judici i una condemna oberta i clara* sobre l'asseverat mostrar-se de Sòcrates com un relacionar-se amb Alcibiàdes: "Tanmateix, en veure'l l'altre dia em féu l'aparença d'un home bell encara, però un home certament, Sòcrates, dit entre nosaltres, amb la barba ja despuntant" (309a2-3: καὶ μὴν μοι καὶ πρόην ἰδόντι καλὸς μὲν ἐφαίνετο ἀνὴρ ἔτι, ἀνὴρ μέντοι, ὃ Σώκρατες ὥς γ' ἐν αὐτοῖς ἡμῖν εἰρησθαι, καὶ πώγωνος ἤδη ὑποπιμπλάμενος). El company confirma *l'esplèndida bellesa* d'Alcibiàdes, en el que ve a ser una reafirmació que Sòcrates fa l'aparença de moure's per la ciutat fruit de l'atracció i la persecució d'aquesta. Ara bé, insinua que en el cas que es tracta, això no és gens apropiat, car *a Alcibiàdes ja no se li suposaria tal bellesa, l'hauria perduda, se li hauria passat el moment, la ὥρα*. *El despuntar de la barba* és el que denota, segons l'interlocutor, que Alcibiàdes ja no és un jovenet a qui assetjar, és el que denota que tot just ha perdut *l'esplendor* que és propi del moment que anticipa l'edat adulta⁴⁷. *El despuntar de la barba* marca, per a l'interlocutor, que *Alcibiàdes s'ha fet un home* i que no mereix ja ésser concorregut per un adult en motiu de les gràcies pròpies de l'edat en què manca el bell facial.

⁴⁶ Tractem el significat de l'expressió "ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν";, i molt especialment del terme referit a la caça, l'Annex a aquest Capítol II que ve a continuació.

⁴⁷ L'aparició de la barba es pren com a indicatiu de trànsit de la joventut a la maduresa, i en conseqüència, de la pèrdua de la bellesa física. El que se suggereix és que a Alcibiàdes se li hauria passat el moment d'ésser atès com a ἐρώμενος. Cf. DOVER 1978, 103-116, ILDEFONSE 1997, 145-146; SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2006, 121; DENYER 2008, 65-66. En aquest cas, l'aparició de la barba funciona com un indicador que la "ὥρα" d'Alcibiàdes ha caducat. "ὥρα", que és emprat metafòricament per designar la joventut, i per extensió, la bellesa associada a ella, presenta aquesta connotació fugicera, quasi instantània. El terme es refereix, doncs, al moment en què es donaria en la màxima expressió l'objecte d'un determinat tipus de persecució eròtica vers els joves. Així ens apareix també en altres diàlegs platònics i precisament per referir-se a Alcibiàdes (vegeu *Alcibiàdes I* 103e i *Fedre* 234a, 240d).

L'interlocutor entén, doncs, que Sòcrates es mostra com una mena de caçador eròtic que aspira a fer-se amb allò bell d'aquests joves als qui concorre, d'acord; però si la bellesa pròpia de la joventut és aquella del tipus que es merceix tan aviat s'assoleix la majoria d'edat, és clar que el que estaria fent Sòcrates no tindria cap tipus de sentit. Si aquest fos el cas, *Sòcrates estaria perseguint una bellesa que ja no es dóna en Alcibiades. O això, o Sòcrates estaria fent una altra cosa de difícil explicació. No és d'estranyar que l'interlocutor segueixi intrigat. Si és com sembla, si Sòcrates ha vingut i aparegut a la ciutat per Alcibiades, què ha vingut a fer amb ell si ja no pot beneficiar-se amorosament del seu esplendor?*

Sòcrates farà notar a continuació com es dóna en l'interlocutor un cert equívoc sobre la tensió que l'impulsa i la bellesa que persegueix. Sòcrates estableix una mena d'intimitat amb els joves que concorre que des de fora a la gent li sembla una altra cosa. El que sembla des de fora és una degradació del que és realment, és una mala impressió de la seva relació amb el jovent, tal i com es presenta l'interlocutor i en general a la ciutadania d'Atenes⁴⁸. En aquest sentit, *la refutació socràtica hauria de dirigir-se a esclarir quina és la naturalesa de la seva persecució eròtica i en relació a quin objecte cal entendre-la*. Només si Sòcrates pogués esclarir primer la naturalesa de la seva persecució eròtica, podria abordar després allò referent a la inquietud manifestada per l'interlocutor: *a quin tipus de relació amb els homes s'ha d'explicar l'aparició de Sòcrates a la ciutat. De les relacions entre homes i joves, i en concret, del que Alcibiades en pugui treure de bo o de dolent en el seu esdevenir quan freqüenta a Sòcrates, és la qüestió davant la qual ens situa la intervenció de l'interlocutor*. En última instància suposem, doncs, que el comentari ens obre a l'examen de l'aparèixer socràtic en la ciutat i de la seva adequació per a instaurar-se com a ocasió excepcional per a la formació humana, i que, d'alguna manera, és això al que la narració del diàleg hauria de venir a donar resposta.

Malgrat això, aquesta qüestió, almenys en els termes que s'hauria obert, els d'Alcibiades, és la qüestió respecte la qual el curs de la discussió amb l'interlocutor i el diàleg sencer semblen venir a apartar-se. Certament, a continuació, es presentarà un Sòcrates la persecució eròtica del qual, per tenir per objecte la *saviesa, allò més bell,*

⁴⁸ Cf. STRAUSS 1965 IV, 5; BUENO 1980, 46; GOLDBERG 1983, 338; COBY 1987, 20; NONVEL PIERI 2004, 22.

presenta una dignitat major de la que li suposaria l'interlocutor (309c8-309c10: πῶς δ'οὐ μέλλει, ὦ μακάριε, τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι). Això és, *Sòcrates es presentarà com a mogut per un cert tipus de persecució que li podria fer un major servei a ell i als joves, com a la resta de la ciutat, en el seu esdevenir homes*. Sòcrates vindrà a tractar de fer entendre que no persegueix les formoses gràcies dels adolescents que més plaents poden resultar per al cos, que no tracta de satisfer les seves passions, sinó que es posa en tensió cap a una bellesa superior, la de l'ànima, de la que un pot beneficiar-se en la concurrència amb els savis⁴⁹. Per a tal cosa, Sòcrates desplaçarà i referirà la conversa a la seva concurrència amb el savi Protàgoras d'Abdera, i per tant, en cap cas aclarirà què fa Sòcrates amb Alcibiàdes. Se suposa que perquè això tindria una importància i una dignitat menor, mentre l'objecte final de la conversa, de la narració, la tindria major. En tot cas, se suposi el que se suposi, la qüestió amb què obre el diàleg és silenciada o, més aviat, oblidada. Almenys, avui i aquí, el diàleg sobre la relació de Sòcrates amb Alcibiàdes, fins i tot en el cas d'ésser eròtico-educativa, es veu desplaçat, per molt interès que mostri l'interlocutor⁵⁰. *La narració de la conversa amb Protàgoras serà una narració que substituirà l'objecte de l'interès original de l'interlocutor sobre la possibilitat que Sòcrates certament aparegui des de, per mitjà i a causa d'Alcibiàdes*. Si la situació per la que morbosament reclama l'interlocutor s'ha donat o no, i de quina manera, és quelcom que el text evita molt de posar en clar, fins i tot tracta d'evitar d'imaginar. Però el que el context dramàtic general i l'escena en particular indiquen és que *si la relació amb Alcibiàdes no esdevé la qüestió del diàleg és més per una necessitat socràtica de*

⁴⁹ En relació a la idea que la saviesa és bella, en un sentit que supera el de la corporalitat, i que és aquesta bellesa la que és objecte de la tensió filosòfica, és en diverses ocasions tractat a l'obra platònica, especialment a *Convit* 209a-c, 210a-212a, *Hípias Major* 303d, *Fedre* 246e o *La república* 476a-d, 479e-480a. Un desplaçament en la qüestió del diàleg en aquests paràmetres, és el que han volgut interpretar bona part d'intèrprets que han atès a aquesta escena FRIEDLÄNDER 1957 [1964], 5; BUENO 1980, 46-47; FREDE 1992, X; ARIETI 2010, 35; GONZALEZ 2014, 33-35).

⁵⁰ Cf. COBY 1987, 24: "The *Protagoras* then is not about Socrates love of Alcibiades, nor about that socratic eros which exceptional natures inspire". Per Coby, segons el qual el diàleg fa abstracció d'ἔρος, això es correspon amb que la figura de Sòcrates del diàleg no se'ns presenti molt eròtica, i que guardaria harmonia amb l'hedonisme calculat o l'utilitarisme desapassionat que aquest ens presenta al final del diàleg. Contràriament, STRAUSS 2001, 41 considera que aquest sí que és el tema del *Protàgoras* (cf. BOSSI 2008, 33). També GONZALEZ 2000, 114; 2014, 33-35, seguint les indicacions de FRIEDLÄNDER 1957 [1964], 5 considerarà que la persecució eròtica socràtica, un cop desplaçada a allò que tindria realment per objecte, la saviesa, sí que esdevindria qüestió del diàleg, en especial, d'allò que la distingiria de la sofística. Per Gonzalez la sofística i la filosofia es distingeixen en funció d'allò que consideren desitjable, i el fracàs de la proposta de formació sofística consistiria, entre d'altres, en no considerar que l'ἀρετή té una naturalesa eròtica.

circumspecció que per un interès filosòfic pròpiament, car per a Sòcrates (i segurament, també per a Plató), la seva relació amb Alcibiàdes, presenta també aquest interès⁵¹. En tot cas, veiem perquè hauria de ser així.

Des del punt de vista socràtic, la intervenció inicial de l'interlocutor pot resultar sarcàsticament impertinent, fins i tot, ofensiva. La brometa del company demostra certa obtusitat i obscenitat que aplicada a un, quan no és el cas, és almenys invasiva i molesta⁵², si no perillosa. I més encara si la broma és feta davant d'altra gent i l'objecte de la broma ateny Alcibiàdes. Ves per on, potser el comentari de l'interlocutor podria resultar, perillós, per a ell mateix, i per això demanaria a Sòcrates que la cosa quedés entre ells (309a3-4: ὥς γ' ἐν αὐτοῖς ἡμῖν εἰρησθαι)⁵³. Recordem, a més, que malgrat Sòcrates és interpel·lat per una sola persona, a aquesta l'acompanya un grup indeterminat de gent, i que es dona enmig del carrer. En l'escena, *la "broma" esdevé més que una simple molèstia o impertinència, car és potencialment generadora i promotora d'un cert mal veure i mal parlar sobre Sòcrates que es poden fer extensius a aquesta colla d'atenesos que els acompanyen, i a partir d'ells, ves a saber*. Ens hauríem de preguntar, doncs, fins a quin punt Sòcrates es podria permetre aquesta impressió d'ell⁵⁴. Sobretot, quan més enlla de l'escena, a la vista del que provocarà el mal parlar sobre Sòcrates i Alcibiàdes una trentena d'anys més tard, la impertinència cobraria una dimensió i una transcendència encara majors. Segons s'explica, és per la relació de Sòcrates amb el fill de Clíniades, però també per la seva relació amb Crítias, i per la suposada influència que aquesta relació hauria tingut en les reprobables carreres polítiques d'ambdós, que Sòcrates serà acusat pels seus conciutadans de corrompre la joventut⁵⁵. Pel que a la vista d'aquests fets que

⁵¹ COBY 1987, 23 considera que el gir que es dona d'Alcibiàdes a Protàgoras, no representa un ascens sinó una caiguda del tema del diàleg, i que el gir és al que es veu obligat Sòcrates per a oferir un aparencia acceptable de la seva tasca.

⁵² Cf. BUENO 1980, 46.

⁵³ Segons anota DENYER 2008, 66 el prec de l'interlocutor a no revelar la seva impressió sobre Alcibiàdes, es deuria al fet que aquest es podria sentir ofès i li podria fer pagar. L'expressió "ὥς γ' ἐν αὐτοῖς ἡμῖν εἰρησθαι" respondria a una fórmula que acompanyaria a una declaració de caràcter personal com indicaria la mateixa ocurrència a *La república* 595b.

⁵⁴ STRAUSS 1965 IV, 6: "How can Socrates tolerate it tha people make this superstition about him?". Cf. BUENO 1980, 47 qui considera que Sòcrates no està incòmode amb l'exabrupte.

⁵⁵ Sembla evident que l'acusació de "corrupció de la joventut", que fou una de les acusacions a partir de les quals Sòcrates fou condemnat a mort (*Apologia* 24b, 33a-b; XENOFONT, *Records* I, 1, 1 i DIÒGENES LAERCI, *Vides de Filòsofs Il·lustres* II, 40), estigué basada com a mínim en part en la seva suposada responsabilitat en les

Sòcrates desconeix encara, però no Plató i tampoc el lector, la broma de l'interlocutor esdevé un avís, si no una amenaça força seriosa. *Una amenaça que situaria a Sòcrates davant la necessitat de defensar-se o almenys de prendre precaucions al voltant d'aquesta qüestió des del mateix moment en què apareix davant la ciutadania atenesa*⁵⁶. Si això és així, el Protàgoras, i amb ell la narrativa platònica, s'obre evidenciant la urgència primera i inevitable de desenvolupar una estratègia per a la filosofia socràtica que la previngui de les amenaces i les hostilitats que la filosofia mateixa pugui rebre de la ciutat.

Ben mirat, la intervenció inicial del company anònim que demana per la possible aparició de Sòcrates d'Alcibiàdes, invita o obliga a Sòcrates, en cas que es donés alguna cosa així (i sabem, que de fet es dona), o bé (1) a construir un relat comprensible i acceptable sobre en què consisteix realment l'activitat filosòfica quan concorre Alcibiàdes i amb quina finalitat, o bé (2) a evitar de pronunciar-se sobre la qüestió si no hi hagués manera ni d'aclarir-ho ni de fer-ho presentable, almenys, davant el caràcter de l'audiència. Per una banda, la comunitat política exigeix saber què és el que exactament Sòcrates es dedica a fer en el seu si i especialment amb aquells que representen el seu esdevenir polític, i per una altra, el filòsof ha d'oferir una imatge comprensible però només d'allò o d'aquella manera que allò revelat no posi en perill la seva pròpia tasca. Certament, la filosofia vindria a voler instaurar-se com una ocasió excepcional per la formació humana i política a la ciutat, però aquesta instauració sembla que dependria en bona mesura de dissimular aquesta excepcionalitat, enlloc d'ésser transparent al respecte, fins al punt que no pugui ser reconeguda com a tal pel

subsegüents carreres polítiques dels seus joves associats, i especialment de les d'Alcibiàdes i Crítias. Plató fa a Sòcrates esmentar-ho a l'*Apologia* sense donar noms. Xenofont, però, sí que s'hi refereix directament, a partir del que segurament Polícrates hauria expressat en la seva *Acusació de Sòcrates*: "Crítias i Alcibiàdes, després d'haver freqüentat Sòcrates, van causar un gran nombre de mals a la ciutat" (*Records*, I, 2, 12-16). S'ajusti o no a l'acusació que en realitat hauria rebut Sòcrates, de ben segur que les paraules de Polícrates reflexen el sentir de bona part de la ciutat sobre l'associació de Sòcrates amb determinats joves (cf. TAYLOR 1976 [1991], 64; COBY 1983, 20; NONVEL PIERI 2004, 16; LAMPERT 2010, 22).

⁵⁶ Recordem que en l'*Apologia*, Sòcrates distingeix entre les primeres i les últimes acusacions (18a7-18b1). Fem notar que en el *Protàgoras*, una de les últimes (o sigui, noves) acusacions ("Sòcrates comet injustícia corrompent als joves", *Apologia* 24b8-9), al fer-hi certa presència se'ns demostra no ser tan nova, sinó, fins i tot, més antiga que l'única manifestació identificable de les acusacions que Sòcrates caracteritza com a antigues en l'*Apologia* (18d2), la d'Aristòfanes a *Les bromes*, representada per primer cop el 423 a. C. Això demostraria que les últimes acusacions de l'*Apologia*, aquelles que explícitament el porten als tribunals, són tan o més antigues, i l'origen de les quals és tan o més innombrable (recordem que l'interlocutor que emet el judici en el nostre diàleg és un personatge anònim), que les que Sòcrates anomena les primeres acusacions.

gruix de la comunitat política, pel mateix gruix a qui aquesta excepcionalitat podria resultar un problema⁵⁷. En aquest sentit, Sòcrates es comportaria com un emulador, amant i deixeble de la saviesa lacònia que pel que fa l'educació dels seus joves ho fa d'amagat i fins i tot enganya, per tal de protegir-los (342b-d). Per aquest motiu, és molt probable que *el que faci Sòcrates amb Alcibiàdes, amb quines intencions i de quina manera, sembla que no hauria d'esdevenir el tema de conversa en aquestes circumstàncies no perquè aquesta relació no existeixi ni tampoc perquè la filosofia no se la prengui seriosament, sinó tot el contrari*. Alcibiàdes no pot esdevenir el tema de discussió, perquè, com en fa mostra l'interlocutor socràtic, *el públic atenès no ho entendria. I potser no ho entendríem ni tan sols un bon grapat de lectors*.

L'escena inicial del *Protàgoras* és l'únic passatge de l'obra platònica en que la relació de Sòcrates amb Alcibiàdes és directament qüestionada a un dels dos per boca d'un tercer⁵⁸. Resulta, a més, com dèiem, que d'aquest tercer ni tan sols en sabem el nom, va acompanyat d'un grup indeterminat de gent que tampoc no coneixem, i la trobada i l'interès es dona enmig d'una via pública. És clar que si hi ha una ocasió poc idònia a l'escena platònica per parlar de la relació de Sòcrates amb Alcibiàdes, aquesta és una⁵⁹. Aquesta ocasió és tan inapropiada que ni inclús en el cas que Sòcrates vingués realment d'estar amb Alcibiàdes, a saber, i no simplement d'haver coincidit amb ell a casa de Càl·lias, com fa la impressió, Sòcrates no s'hauria d'exposar a explicar-ho.

⁵⁷ Cf. COBY 1987, 203 i LAMPERT 2010, 125.

⁵⁸ SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2006, XVII consideren que el diàleg tindria la peculiaritat que és l'únic on la relació entre Sòcrates i Alcibiàdes és posada en boca d'un tercer. Cal notar, que això, és en tot cas matitzable, car al *Convit*, és Apol·lodor que revela els secrets de la relació entre Sòcrates i Alcibiàdes a aquells qui s'han interessat per la narració d'una celebració que saben que protagonitzaren en algun moment els dos. El que sí que és cert és que, almenys a Sòcrates, rarament el sentim parlar d'aquesta relació amb algú que no sigui el mateix Alcibiàdes, i de fer-ho en privat, més o menys, com succeiria a l'*Alcibiàdes I i II*. L'escena narrada del *Convit* mostra, de fet, certes reserves i recels que tindria Sòcrates a que Alcibiàdes ebri com assisteix a casa d'Agató, parli de la seva relació, malgrat després l'inviti a dir la veritat (213c-215a). Fora d'això, l'única menció de Sòcrates davant d'altris sobre la seva relació amb Alcibiàdes es dona de passada a *Gòrgias* 481d, on Sòcrates confessa a Càl·licles que ell desitja dues coses la filosofia i Alcibiàdes. La menció de Sòcrates al *Gòrgias* no té, no obstant això, cap tipus de transcendència en la conversa (Cf. COBY 1983, 189; LAMPERT 2010, 134-138).

⁵⁹ També ho seria d'inapropiada l'escena doblada inicial del *Convit* on es Apol·lodor explicant una vegada i una altra, també a un interlocutor anònim com anà aquella reunió de casa d'Agató on hi assistiren Sòcrates i Alcibiàdes i es van fer discursos sobre Eros (172a-173e). En aquest sentit, LAMPERT 2010, 135 afirma que "what *Protagoras* intimates, the *Symposium* flaunts". En tot cas, cal tenir present que, en ambdós casos, l'estructura dramàtica dels diàlegs, sota la forma narrativa situa la transmissió de la narració en un dels nivells més privats i misteriosos de l'obra platònica (ROSEN 1968, 7-10)

Certament, Sòcrates tindria motius per dissimular-ho. Perquè... no és possible, malgrat el relat que ens oferirà de la conversa amb Protàgoras, que Sòcrates vingui ara mateix de rondar a la caça d'Alcibíades? No és possible que el veritable motiu de la compareixença socràtica a la ciutat, inclús de la visita a casa de Càl·lias, sigui Alcibíades i no Protàgoras, ni tan sols Hipòcrates? No és possible que, fins i tot ara mateix, Sòcrates vingui d'estar només amb Alcibíades?⁶⁰ Pel lector i pel destinatari de la narració no sembla haver-hi, certament, res de tot això. Realment, la primera impressió que ens genera la interlocució de Sòcrates amb el company anònim i la consegüent narració dels fets a casa de Càl·lias és que Sòcrates ve d'estar amb Alcibíades, però que ve d'estar-hi entre molts d'altres. Sembla que Sòcrates hauria anat a casa de Càl·lias, per iniciativa del jove Hipòcrates, on hauria estat discutint amb Protàgoras, davant també de l'arribada d'Alcibíades, i en acabat hauria marxat, i tal i com hauria marxat hauria aparegut al company anònim a l'inici del diàleg. Alcibíades no hauria tingut avui un extraordinari protagonisme fora d'algunes intervencions en favor de Sòcrates i ni molt menys es podria arribar a suposar el que abans l'amic, que en el que precedeix a la trobada inicial hi hagi lloc a la intimitat amb Alcibíades. Aquesta impressió, la de l'interlocutor, però també la del lector, la impressió segons la qual el que hi ha no és més que una ocurrència pesada de l'interlocutor, té, sense cap mena de dubte, una base textual explícita, però que està, com veurem, carregada d'ambigüitat, farcida de silencis incògnits i de bones dosis d'ironia. Anem a veure, què del text ens fa guanyar aquesta primera impressió i revisem-ho més a fons després. Car, ben mirat, *ni Sòcrates, ni l'escena del diàleg, no refuten ni impedeixen que Sòcrates pugui venir ara d'estar amb Alcibíades i, en cert sentit, de rondar a la seva caça*⁶¹.

No és fins la segona intervenció socràtica que es dóna una primera afirmació dels antecedents de la trobada inicial amb el company anònim. A la primera intervenció de l'interlocutor, com veurem en el següent apartat, Sòcrates no respon directament el que se li havia preguntat, que era d'on apareixia i si no era clar que de rondar a la caça de l'esplendor d'Alcibíades (309a1-4). En la primera intervenció, Sòcrates ve a refutar amb

⁶⁰ Tal cosa ve a ser considerada per COBY 1987, 202-203 i LAMPERT 2010, 124 i ss.

⁶¹ Cf. GOLDBERG 1983, 337: "Socrates does not deny the imputation, perhaps because it is true, though in a sense other than the one intended".

contundència el judici del seu interlocutor sobre l'inapropiat de concórrer Alcibiàdes (309a5-b1) però no respon a la seva pregunta. És per aquesta raó que en una segona intervenció, l'interlocutor insisteix: "I què doncs ara, apareixes del seu costat?" (309b2: τί οὖν τὰ νῦν; ἢ παρ' ἐκείνου φαίνῃ;). I se segueix interessant per com es comportaria Alcibiàdes amb Sòcrates (309b2-3). Davant la insistència, Sòcrates respondrà, primer a la segona pregunta (309b5-6)⁶², per després reconèixer: "En efecte, *ara mateix en vinc*" (309b6: καὶ οὖν καὶ ἄρτι ἀπ' ἐκείνου ἔρχομαι). Si es donés aquesta resposta per si sola, i no coneixéssim de la resta del diàleg, el lector donaria algun crèdit a interpretar que s'hagués donat una trobada entre Sòcrates i Alcibiàdes, potser fins i tot, una trobada en exclusivitat i intimitat. Ara bé, qualsevol esclatxa d'oportunitat a aquesta interpretació ve a ser tancada gairebé al mateix temps que s'obre, sense necessitat d'esperar a la narració. Sòcrates que, com hem vist, altera l'ordre de les respostes, aporta, just a continuació de la darrera informació adicional. D'aquesta manera, la qüestió problemàtica, queda envoltada de dues afirmacions amb les quals reconeix haver estat *el dia d'avui* amb Alcibiàdes, però fa suposar que la presència d'Alcibiàdes s'hagi pogut donar entre d'altres (309b5-6; 309b7-8). Aquestes afirmacions donaran peu a que l'interlocutor preguntí amb qui altre (309c1-2). Un cop Sòcrates hagi fet interessar l'interlocutor per aquest altre (Protàgoras) que per la seva saviesa, podria ser més bell que Alcibiàdes (309c1-d2), aquest li preguntarà a Sòcrates en uns termes que presenten certa similitud als anteriors: "I doncs, *has arribat ara mateix havent-te reunit amb ell?*" (309d5: καὶ ἄρτι ἄρα ἐκείνω συγγεγονῶς ἦκεις;); i això Sòcrates respondrà: "Certament, i havent dit i escoltat moltes coses" (310e1: πάνυ γε, πολλὰ καὶ εἰπῶν καὶ ἀκούσας). D'aquesta manera queda completament tancada qualsevol impressió de l'interlocutor, però també del lector, sobre la possibilitat que Sòcrates ara mateix vingui d'estar amb Alcibiàdes. *A primera vista, Sòcrates arriba immediatament de la reunió que ha tingut lloc a casa de Càl·lias, allà hi era present Alcibiàdes, però també molts d'altres, i especialment, Protàgoras.* Cal notar, però, que la qüestió no es pot resoldre tan fàcilment, ja que s'obre a una sèrie d'equívocs entre el que ve de donar-se immediatament ara i el que ha

⁶² Cf. ADAM & ADAM 1893 [2001], 77; STRAUSS 1965 IV, 9.

*succeït durant el dia, entre les accions que ara que es donaran per acabades i les accions a les que ja fa estona que s'han donat compliment*⁶³.

Aquests equívocs als temps de l'acció precedent haurien de poder aclarir-se per l'escena final del diàleg, la que pressuposadament precedeix l'encontre inicial, però aquesta s'acostuma a resoldre tan simplement com la primera. Al final de la narració del diàleg, Protàgoras suggereix que ja hagi arribat el moment de posar fi a la discussió i de dedicar-se a altres coses (361e5-6). Sòcrates assenteix, i afegeix: "també pel que fa a mi, ja fa estona que era el moment d'anar allà on deia" (360a1-2: καὶ γὰρ ἐμοὶ οἴπερ ἔφην ἰέναι πάλαι ὥρα). I a continuació, només dirigint-se a l'audiència de la narració, clou: "havent dit i escoltat tot això, varem marxar" (362a3: ταῦτ' εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες ἀπῆμεν). A la remissió socràtica a un altre emplaçament se li acostuma a restar credibilitat, a la vista que abans l'hagi utilitzat com a motiu per condicionar i forçar la manera de dialogar de Protàgoras sota l'amenaça de marxar (335c5-6). Es considera que Sòcrates no té res a fer després de la reunió a casa de Càl·lias, car de ser així no es podria ara a aturar en mig del carrer i que res no li imperdeixi narrar altre cop tota la conversa (310a2-3)⁶⁴. I pel què fa al fet que ens digui que no marxa sol, que marxa amb algú, la qüestió no centra massa l'atenció de la interpretació. Però se suposa, de fet, que Sòcrates si hauria de marxar amb algú, seria amb aquell amb qui ha acudit, aquest és Hipòcrates⁶⁵, això és, tal i com vindria a succeir al *Convit*, en què Aristodem segueix a Sòcrates en sortir a casa d'Agató.

Donada la primera impressió, el que podríem assegurar és que *el final de la narració no és l'antecedent immediat de la trobada que a l'inici presenciem*. És evident que,

⁶³ En relació a la resposta que Sòcrates donarà a la pregunta "I què doncs ara, apareixes del seu costat?" (309b2), SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, 9 consideren que aquests equívocs són intencionalment provocats per les paraules de Sòcrates: "Para la caracterización de Sócrates resulta significativo que el filósofo no acepte el planteamiento de su interlocutor: Sócrates, en efecto, elude una respuesta directa a la pregunta formulada, introduciendo la referencia a la actualidad sólo de forma accidental y progresiva: la intervención de Sócrates incluye (i) que *en un momento no determinado del pasado* se formó la opinión de que Alcibiades se comporta bien con él; (ii) una referencia *al día de hoy*, y, por último, (iii) la mención explícita de que *en este momento* viene de estar con él. Es, por tanto, patente la elaboración con la que Sócrates llega finalmente a a dar (o, mejor dicho, implicar) la respuesta a la interrogación inicial con la que se abre el diálogo". La cursiva és nostra.

⁶⁴ Cf. STRAUSS 1965 IV, 12; CAPRA 2001, 165 i DENYER 2008, 165.

⁶⁵ DENYER 2008, 204: "Hippocrates, in spite of his earlier enthusiasm for Protagoras, left with Socrates" (cf. MONSERRAT, CASASEMPERE I OLIVARES 1999, 136; MCCOY 2014, 40).

malgrat es doni una certa circularitat en el diàleg, i hi hagi una relativa proximitat entre el temps final del relat i el temps de l'escena inicial, la narració no clou o tanca amb l'encontre inicial, i l'encontre inicial tampoc no manifesta obrir-se a partir dels fets finalment narrats en el diàleg. No tanquen uns on comencen els altres, ni a l'inrevés. Però és que no és només que el final d'una escena i l'inici de l'altra no s'enllacin, dibuixant-se una transició (com, de fet, es dona amb la narració del diàleg quan Sòcrates ens dona a conèixer com ell i Hipòcrates s'encaminen de casa seva a casa de Càl·lias, enllaçant ambdues escenes, 314c3-7), sinó que a més, entre el final del diàleg i el principi es dona un tall o una discontinuïtat –i no només en la lletra del llibre. La discontinuïtat ve donada almenys per la variació dels personatges. Mentre la narració del diàleg s'acomiada deixant marxar a Sòcrates amb algú altre, un més com a mínim, l'escena inicial obre amb Sòcrates apareixent ell sol. A part d'això, el diàleg que acaba a casa de Càl·lias, podria començar, sembla, a prop de casa d'Alcibiàdes. Entre un moment i l'altre, *s'obre sense transició un buit temporal, escènic i dramàtic indeterminat. Els fets que enllacen entre uns i els altres, són aquells pels que materialment i immediata pregunta l'interlocutor davant l'aparició de Sòcrates, aquells que vindrien a explicar la presència socràtica a la ciutat. Però aquests fets són silenciats a l'escena, no ens apareixen en el diàleg ni dramatitzats per Plató ni narrats per Sòcrates. Hi ha un buit en la narrativa al què no hi tenen accés ni els oients de la narració ni el lector del diàleg i que fa referència al problema amb el que obre tot el diàleg. D'on apareix Sòcrates?*

La relació d'aquests fets té molt a veure, evidentment, amb qui surti Sòcrates de casa de Càl·lias. Certament, si a algú s'escauria de marxar amb Sòcrates seria aparentment Hipòcrates. D'acord amb la narració socràtica, doncs, no costaria d'imaginar que amdós deixin la casa plegats, tal i com hi han arribat, i de camí de tornada o al pòrtic de la mateixa casa comentin com ho ha vist el jove, què n'ha tret... El problema és que precisament perquè fóra el més raonable a la nostra vista, però sobretot a la vista de l'interlocutor anònim a qui s'adreça la narració i qui recela de Sòcrates, no té massa sentit que si ha estat així se silencii. No tindria cap tipus de sentit que Sòcrates, davant la seva sospita, acusació i desaprovació de quelcom que no estaria fent, anar a la caça d'Alcibiàdes, no respongui que no ve de rondar a aquest, i li pugui

dir que simplement tot just acaba de deixar Hipòcrates després de sortir de casa de Càl·lias.

Sòcrates en cap cas no nega a l'interlocutor que vingui d'estar amb Alcibiades, ja hem vist que després ho reconeix. Però, tampoc no nega que vingui de rondar a la caça del l'esplendor juvenil d'aquest. Es podria pensar que Sòcrates no respon perquè no val la pena de contestar seriosament a algú que li suposa una cosa tan ridícula. Però això no explicaria perquè a continuació Sòcrates posa tants d'esforços i dedica tant de temps per a explicar tot el que hauria fet avui, si el comentari i el qui l'adreça és tan simple i inofensiu. És clar que si ha marxat de casa de Càl·lias amb Hipòcrates i Sòcrates no li ho explica a l'interlocutor davant la seva insistència per Alcibiades, és que Sòcrates té ganes de complicar-se la vida. O això, o és que no ha marxat amb Hipòcrates, i és prou evident (309a1) que ho ha fet amb Alcibiades com que només li quedí dissimular. Que en l'obertura del diàleg Sòcrates no respongui però tampoc no negui que allà d'on apareix és, és clar, de rondar a la caça de l'esplendor juvenil d'Alcibiades, és el que fa més raonable que molt probablement ara mateix és el que ve de fer, i potser no només de casa de Càl·lias i en la situació que ens narrarà, sinó en l'impàs escènic que és silenciada, fins i tot potser, de casa d'Alcibiades. A la plausibilitat d'aquesta possibilitat cal observar també els detalls que ens deixa la lletra platònica. Alguns rebots, altres ambigüitats i també algunes ironies.

Per una banda, al final de la narració socràtica, acabem de veure que Sòcrates fa referència a un emplaçament que ja hauria mencionat i al què voldria donar compliment si marxa de casa de Càl·lias. Aquesta remissió presenta un rebot notable de com l'interlocutor en l'escena inicial ve a expressar el seu convenciment de quin sigui l'emplaçament anterior de Sòcrates. Si ens hi fixem, Sòcrates deixa casa de Càl·lias diu per a *anar a un lloc i dedicar-se a quelcom del què ja fa estona que se li ha passat el moment* (361a1-2: οἵπερ... πάλαι ὥρα). Al seu temps, l'interlocutor presencia *l'aparició de Sòcrates de la que suposa que té el seu origen en perseguir en Alcibiades un moment que fa ja dies que ha passat* (309a1-2: πόθεν... τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν;)⁶⁶ com indicaria el despuntar de la barba. Per una altra banda, i valgui per explicació de com Sòcrates estaria operant

⁶⁶ Altres ocurrences de "ὥρα" en el transcurs del diàleg les trobem en 321a4, 344d4, 361e6 i 362a2.

en aquesta interlocució inicial fins a portar-la a la narració de la conversa amb Protàgoras i que per tant emmarca tot el diàleg. Dèiem que la dissolució de la creença en la possibilitat que Sòcrates hagués estat en la intimitat amb Alcibiàdes es donava per una insinuació de Sòcrates sobre el fet que avui hagués estat amb algú altre. La insinuació afecta en aquest sentit a l'interlocutor, a raó que Sòcrates confessi que *s'ha oblidat sovint d'Alcibiàdes* (ἐπελανθανόμεν τε αὐτοῦ θαμά), que no li ha dirigit l'atenció (οὔτε προσεῖχον τὸν νοῦν) malgrat hi fos present, una cosa molt fora de lloc (ἄτοπον), diu (309b7-8). En la narració del diàleg, Sòcrates ens explica que *Alcibiàdes, quan surt en ajuda d'ell*, en plena discussió amb Protàgoras, i sota l'amenaça d'abandonar la reunió, una de les coses que diu el jove és que garanteix que Sòcrates *mai no s'oblida, que encara que digui que és oblidadís, ho diu de broma* (336d2). A què es refereix, Alcibiàdes? Alcibiàdes es refereix a quan *Sòcrates demana a Protàgoras que respongui amb brevetat a les seves preguntes, car ell és persona oblidadissa, i si li profereixen llargs discursos s'oblida i no els pot seguir* (334e7-d5). Però Alcibiàdes afegeix que això que no li podria passar mai a Sòcrates, *oblidar-se, es deuria a un enginy retòric, en aquest cas, de Protàgoras, per eludir de donar raó i no donar resposta, fins al punt que amb les seves respostes s'és capaç de fer oblidar l'oient sobre quina qüestió versava la pregunta original* (336c4-d2).

Si fem cas al que la narració socràtica fa dir a Alcibiàdes amb voluntat d'assistència al centre del diàleg, Sòcrates avui no s'ha oblidat d'Alcibiàdes, ni tan sols quan parlava amb Protàgoras⁶⁷. *La indicació socràtica a l'interlocutor sobre l'oblit sobre Alcibiàdes és una ampliació, quelcom que Sòcrates diu d'afegit a quelcom que l'interlocutor no pregunta, per a fer-lo oblidar de la pregunta original*. En el que dóna a la referència a l'oblit, vèiem com l'interlocutor pregunta si Sòcrates surt de venir del seu costat i a continuació com es comporta el jove amb ell (309b2-3). Dèiem que Sòcrates respon primer a com es comporta el jove, bé, diu, i sobretot en el dia d'avui que ha acudit en ajuda seva (309b5-6). Després, *enmig, respon al més controvertit*, de la manera més breu, sí, ara ve d'estar amb ell (309b6). I a continuació *afegeix com avui Sòcrates s'ha disposat ell mateix cap al jove*, cosa per la que no havia preguntat l'interlocutor. Aquí és on diu que s'ha oblidat d'ell (309b7-8). Bé, doncs és a partir d'aquí, *a partir d'aquesta ampliació o allargament del discurs del bon orador socràtic* –allargament o desplaçament que també es

⁶⁷ Cf. LAMPERT 2010, 27 i 125.

dóna en la primera intervenció socràtica del diàleg que, malgrat contestar, tampoc no doni resposta directa a la pregunta de l'interlocutor, d'on era que sortia Sòcrates (309a5-b1)-, *que l'interlocutor, i també el lector, començarà a oblidar-se ell del jove Alcibiades i de la seva bellesa com a home. A partir d'aquí l'interlocutor comença a desplaçar la seva atenció fins a Protàgoras, fins al punt que la discussió s'obre a l'interès per una narració, que, d'entrada, poc té a veure amb l'amor de Sòcrates cap a Alcibiades. En aquest sentit, la narració del Protàgoras és un llarg discurs per fer oblidar el dubte inicial del diàleg, d'on apareix Sòcrates i si apareix com és evident de rondar a la caça d'Alcibiades. La narració de la conversa amb Protàgoras és la narració substituïda a una narració d'uns fets que Sòcrates no només vol fer silenciar sinó que vol fer oblidar tota aparença sobre la possibilitat que s'hagin donat. La narració del Protàgoras ve a fer d'aparença d'on, per quins mitjans i a causa de què Sòcrates apareix a la ciutat, una aparença que pretén salvaguardar quelcom de l'acció filosòfica que no es pot revelar, el que fa amb el fill de Clíniades en la intimitat, i que pretén ésser alhora beneficiosa per a tots els ciutadans que l'escolten.*

Tot fa pensar⁶⁸ que és certament possible, que Sòcrates vingui d'estar amb Alcibiades, això és, que sigui amb ell amb qui hagi marxat de casa de Càl·liades, tal com, de fet, també hi arribaran pràcticament plegats (316a3-4). Fins i tot, és certament possible que Sòcrates, ara mateix, surti, com semblaria suposar l'interlocutor, de casa d'Alcibiades, on s'haurien adreçat ambdós després del debat amb Protàgoras, després de caçar-lo. Això, conjuntament amb el tipus de relació que la narració establiria entre Sòcrates i Alcibiades en el diàleg, i a la vista de la cronologia dramàtica en que quedaria situat, ha fet considerar no només l'ordre dramàtic en què es donarien les escenes del *Protàgoras* i de l'*Alcibiades I*, que són clarament contemporànies, sinó fins i tot, que el buit o la discontinuïtat narrativa que deixaria la circularitat de l'escena del

⁶⁸ Els que aquí hem presentat no són els únics indicis que els intèrprets troben per a tal cosa. COBY 1987, 202 i LAMPERT 2010, 24 coincideixen en el fet que si la frase final de Sòcrates diu literalment "havent dit i escoltat tot això, varem marxar" (362a3), no és possible que Sòcrates hagi marxat amb Hipòcrates, car el fill d'Apol·lodor no hauria dit res, hauria romàs callat, durant tota la trobada. Per la seva banda LAMPERT 2010, 125 afegeix que la declaració socràtica segons la qual Sòcrates hauria romàs a la reunió per *satisfar al bell Càl·liades* (362a3), seria una mentida per quedar bé que presentaria un rebot al comentari que a l'entrada de casa de Càl·liades hauria fet sobre el *bell Alcibiades*, qui tant el *satisfà*, a qui escolta la narració (316a2-3). I per la seva, COBY 1987, 202 que la referència de Protàgoras al final del diàleg al desig de Sòcrates d'imposar-se sempre (360e3), l'emparenta a Alcibiades que així és qualificat per Crítias quan aquest opina de la seva intervenció en la discussió metodològica (336e1-2).

Protàgoras, fos ocupat per l'escena de l'*Alcibiàdes I*, on per primer moment, Sòcrates es decidiria, ara que ja se li ha passat l'esplendor juvenil al fill de Clínia, i que el δαίμων a Sòcrates li ho permet, de començar a parlar amb ell. Si això fos així, l'inici del *Protàgoras* es donaria a continuació de l'*Alcibiàdes I*, i el final del *Protàgoras* continuaria amb l'*Alcibiàdes I*⁶⁹. D'anar així, Plató intensificaria encara més que l'aparició de Sòcrates a la ciutat es dóna en vistes al fer-se home de la joventut més prometedora, de la joventut amb més altes capacitats i aspiracions de govern d'Atenes. Però nogensmenys, Plató insistiria en que una aparició tal, si vol tenir el seu efecte en la concurrència que es dóna en la privacitat, necessita, al seu temps, d'una bona presentació pública d'aquesta, que l'eviti de les males aparences.

⁶⁹ LAMPERT 2010, 126 i ss ha defensat que l'escena de l'*Alcibiàdes I* quedaria engarçada a la del *Protàgoras* al que succeiria un cop els dos protagonistes deixen casa de Càl·lias. En tot cas, de no ser així -cosa que el mateix Lampert no s'atreveix a dir amb tota seguretat- el que sí que sosté amb fermesa és que, en qualsevol cas, l'escena de l'*Alcibiàdes I* hauria de ser posterior a la del *Protàgoras* (cf. ZUCKERT 2009, 217). COBY 1987, 189 no veu cap seqüència dramàtica estrica entre una i altra escena i considera que l'*Alcibiàdes I* hauria d'anar abans de l'escena del *Protàgoras* (cf. LANDY 1994, 302-306). Els primers es fixen sobretot en el final de l'*Alcibiàdes I*, en que Alcibiàdes diria a Sòcrates que d'ara endavant intercanviaran rols i ara Alcibiàdes serà qui cuidarà de Sòcrates (135d). Ara bé, tal i com ho veiem nosaltres, si és cert que avui Alcibiàdes ha acudit en ajuda de Sòcrates, això es podria entendre a la inversa de com sostenen Lampert i Zuckert, això és, que abans del *Protàgoras*, ja s'ha donat l'*Alcibiàdes I*. Els segons es fixen, precisament, en el principi de l'*Alcibiàdes I* (103a), i no pas en el que diu Alcibiàdes, sinó en el que diu Sòcrates, això és que fins a dia d'avui Sòcrates ha dut el seu amor en silenci, i que no és fins ara que li dirigeix la paraula. Com ha anotat LAMPERT 2010, 129, però, això no provaria res del *Protàgoras*, car al *Protàgoras* en cap cas Sòcrates dirigeix la paraula a Alcibiàdes. No podem afirmar amb seguretat si es dóna una cosa o l'altra. De fet, l'any 2008 presentàvem un paper inèdit al *Grup de Recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat*, sota el títol "Quan Sòcrates comença a parlar amb Alcibiàdes o d'itinerari dramàtic que ordeni i doni sentit a la confluència de l'*Alcibiàdes I* i el *Protàgoras* (abans que el *Càrmides* i el *Convít*)" i les conclusions a les que arribàrem després de la sessió foren que l'escena platònica no donava suficients dades o dades suficientment clares per a tal cosa. Ara bé, per als qui creguin que la cosa va com sosté Lampert, això és, que no només l'*Alcibiàdes I* aniria a continuació del *Protàgoras*, sinó que el seguiria immediatament, cal retenir el següent detall. Recorden quan Sòcrates reconeix, a la pregunta de l'interlocutor de si apareix d'ell, que sí, que de fet ve d'Alcibiàdes (309b6)? Bé, doncs aquí mateix, alguns dels còdexs pels què ens ha arribat el text, anoten una versió alternativa a la de Burnet que és la que avui utilitzem correntment. Això és, el còdex B i el còdex T, dos dels quatre còdexs que es basen en el testimoni primari del text, i entre ells, els dos més antics (cf. BODIN & CROISSET 1923 [1955], 15; SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2006, CXXXVII i ss), venen a transcriure que allà on avui llegim "ἔρχομαι", això és, que Sòcrates "ve de", hauria de dir "ἄρχομαι", això és que Sòcrates "comença amb" o "governa". Es ve a considerar, però, que es tracta d'un error (cf. ADAM & ADAM 1893 [2001], 77). De no ser el cas, Sòcrates respondria: "de fet, tot just ara començo amb ell" o "de fet, tot just ara el governo".

4. Sòcrates, elogiador d'Homer: rivalitat pedagògica i competència narrativa, les gràcies d'Hermes en l'*Apòleg* d'Odisseu

Després de la primera intervenció del personatge anònim, aquesta és, la que obre el diàleg, Sòcrates intervindrà sense fer referència a les dues primeres preguntes, recordem-les: "D'on apareixes, Sòcrates? No és clar que [apareixes] d'ésser a la caça de l'esplendor [primavera] d'Alcibiàdes?" (309a1-2). Sòcrates, per començar, ni ho confirma ni ho nega, dèiem. La pregunta no vol ser resposta, i molt menys d'entrada i amb claredat, quan tot just acaba de fer aparició. Sòcrates evitarà inicialment la qüestió, ja que atendre-hi ara, tal i com sí que farà enginyosament després, reforçaria la impressió inicialment causada a l'interlocutor. Sòcrates respondrà primer replicant en relació a la darrera afirmació del company anònim. En la darrera elocució de la primera intervenció, com hem vist, el company desaprova la persecució eròtica socràtica per inapropiada a jutjar per l'edat ja guanyada per Alcibiàdes: "Tanmateix, en veure'l l'altre dia em féu l'aparença d'un home bell encara, però un home certament, Sòcrates, dit entre nosaltres, amb la barba ja despuntant" (309a2-3). La primera intervenció de Sòcrates en tot el diàleg és per a recordar al seu interlocutor, com a bon *elogiador d'Homer* (309a5: Ὀμήρου ἐπαινέτης), què diuen els poetes sobre l'edat d'Alcibiàdes, i desacreditar així el seu judici sobre l'aparença inapropiada de Sòcrates. L'interlocutor hauria de saber millor que ningú altre, que Homer, precisament, reconeix com l'edat més agradable, la *que fa més gràcia* (309a5-6: χαριεστάτην ἥβην) aquella de *la [primera] barba* (309a6: τοῦ [πρωτον] ὑπηνήτου), i aquesta és la que té ara Alcibiàdes (*Il·líada* XXIV, 348; *Odissea* X, 279).

Un *elogiador d'Homer* és algú que, amb paraules belles, dona la raó, aprova, aplaudeix o lloa la bellesa o la bondat del poeta i de les seves produccions⁷⁰. L'elogiador té l'habilitat de posar en tensió, de fer desitjar, a aquells qui l'escolten, a aquells qui escolten aquelles coses que diu sobre Homer, amb el mateix Homer, o almenys amb la imatge, la imitació, que l'elogiador produeix del poeta i les seves

⁷⁰ El terme "ἐπαινέτης" designa de forma genèrica el qui es dedica a recitar i cantar els versos del poeta per a un públic, aquest és el rapsode, el "cosidor de cants" (vegeu PLATÓ, *ló* 536d3, cf. CAPUCCINO 2005, 159 i ss; SALES 2002, 31-36). La de l'elogi, és una pràctica vinculada, entre d'altres institucions, al simposi com evidenciaria el *Convit* de Plató, però també el de Xenofont. Per altra, ens trobem amb que l'elogi i la desaprovació acabaren constituint gèneres literaris amb entitat pròpia (GENTILI 1990, 107-114)

produccions. Essent Homer objecte del seu elogi fa que d'altres admirin i, potser, emulin la seva figura d'Homer, o algunes de les figures produïdes per Homer. Escoltant les paraules en boca d'un elogiador tal, un és transportat o bé a voler ser com Odisseu, Néstor o Aquil·les, entre d'altres, o bé a voler guiar la seva vida a través dels mots del gran poeta. *Els elogiadors d'Homer són una mena d'intermediaris, entre un públic, en bona mesura ignorant sobre les paraules del poeta, i les paraules del poeta que són presentades i vistes com a ensenyaments que condueixen al públic vers l'excel·lència*⁷¹. És perquè Homer és l'educador per excel·lència dels grecs, però que sense l'elogiador o el rapsode difícilment es podria complir aquesta funció, que l'elogiador d'Homer també posa en tensió al públic no només vers la bellesa del poeta sinó també vers la bellesa del seu propi art, vers la seva pròpia bellesa, i que ell mateix esdevé o pretén d'esdevenir educador dels grecs⁷². Les coses més belles mai dites han estat dites per Homer, però el públic assiteix a les coses més belles dites per Homer a través del cant més bell de l'elogiador, com ens demostren les paraules d'Ió d'Efes (*Ió*, 530c8)⁷³. *L'elogi, com a forma de parlar de la bellesa que procura ser bella, té un caràcter autorreferent, el que converteix no només a l'objecte d'elogi sinó també a l'elogiador mateix en quelcom potencialment desitjable*, en quelcom vers el qual es crea la possibilitat de sentir-se atret⁷⁴.

L'interlocutor anònim, en la primera intervenció, fa ús precisament d'aquesta habilitat i força educativa, la de l'elogiador, atorgada pel seu domini de la paraula -que no només li permet dir coses belles sinó també lletges, o no només elogiar, sinó també desaprovar-, per fer de Sòcrates, no pas l'objecte de l'admiració, sinó, com a mínim, de rebuig, entre aquells qui l'escolten. Allò que diu l'elogiador d'Homer sobre Sòcrates, com hem vist, no produeix, com a mínim entre aquells que no tenen coneixement de Sòcrates, el desig d'esdevenir com ell ni el de gaudir de la seva força formativa com a generadora de

⁷¹ Cf. *Protàgoras* 325e3-326a3; *La república* 606e1-607a3; XENOFONT, *Convit* IV, 6.

⁷² La seva habilitat fa que siguin considerats, per a la gent gran, el que els gramàtics són per als nois, és a dir, aquells que asseguren la *paideia* bàsica que fa de tots els grecs uns grecs (SALES 2002, 29; cf. CAPUCCINO 2005).

⁷³ Cf. SALES 2002, 35.

⁷⁴ "Més que a ningú altre, a tu van dirigits els teus cants" (*Lisis* 205e1). Així li mostra Sòcrates a Hipotales, qui cercant ésser correspòs en el seu amor per Lisis, li canta a aquest les seves bel·leses; però així queda palès també al *Convit* en el qual els comensals, qui són al seu temps amants i amats, rivalitzen d'amor tot procurant cantar el més bell sobre Eros (SALES 1996). Sobre aquesta qüestió vegin el tractament de NIGHTINGALE 1993, 112-130.

plaer o de bé, sinó el contrari, les paraules de l'elogiador d'Homer deixen un missatge ben clar entre el públic: *Sòcrates fa figura del que no s'ha de ser, del que no s'ha de fer i del que no s'ha d'aspirar a concórrer*. Així com l'elogi té un cert poder pedagògic, el poder pedagògic de l'exemple, la desaprovació també; ja no d'allò que excel·leix i per tant d'allò que hem de tendir a ser o a fer, sinó d'allò més baix o més dolent, i que hem de tendir a evitar ser o fer, si, en última instància, no volem ser castigats. Concretament, l'interlocutor anònim, l'elogiador d'Homer, desaprova l'actitud de Sòcrates cap a Alcibiades en la seva concurrència. Això és el que no està bé. *Tal desaprovació presenta una força almenys dissuassiva, pel que fa als adults, sobre l'actitud que no s'ha de mantenir amb els joves i, pel que fa als joves o als adults més o menys preocupats pels seus joves, sobre les persones que, donades les seves intencions i actituds, un s'ha d'estalviar o ha d'estalviar als seus de freqüentar* (aquest és Sòcrates i els qui es comporten de la mateixa manera) *si no vol rebre mal, o si n'és el protagonista, si no vol ser castigat* (i sabem que Sòcrates serà castigat amb la pena més gran, en bona mesura, per això).

Tanmateix, la desaprovació cal contemplar-la també a la vista d'una més que probable disputa amorosa en la que entraria a jugar l'admirador. Dèiem que l'acció de cantar les bel·leses és autorreferent, però també el de cantar les maldats en un sentit invers, és clar. D'aquesta manera, *la desaprovació inicial de l'interlocutor prendria la forma d'un sarcasme realitzat des de l'enveja, un sarcasme que procura trencar i desplaçar la tensió amorosa que els joves establirien amb Sòcrates, vers al propi elogiador*. En el fons, l'elogiador d'Homer encara que la malentengui potser no desaprovi del tot l'actitud que atribueix a Sòcrates vers als joves. Més aviat, l'interlocutor aspiraria a una relació tal amb ells, si no amb Alcibiades, segurament sí amb aquells que el segueixen, alguns dels quals no podem descartar que siguin presents en la trobada, entre aquells qui l'acompanyen. *El descrèdit públic de l'aparença de la concurrència socràtica expressa, doncs, en algun sentit, que l'interlocutor, l'elogiador d'Homer, desitjaria substituir-la*. No obstant, davant la impossibilitat de substituir-la, *la condemna oberta expressa l'envejosa necessitat de redimir-se de la seva incompetència estenent una certa calúmia sobre la seva alternativa socràtica*. L'escena deixa entreveure, certament, *que l'elogiador d'Homer ja no sedueix als joves (i després veurem que ni tan sols als seus pares, qui han vingut a substituir-lo pels sofistes) suficientment com perquè aquests li confiïn d'una manera o d'una altra la seva educació*. La

crisi de la tradició educativa que representa l'interlocutor, la d'Homer i Hesíode principalment, es fa palesa fins al punt que ha de bregar pel seu "discipulat" amb altres opcions com no ho hauria hagut de fer mai abans. A l'elogiador, representant de la tradició pedagògica tradicional, Sòcrates li apareix com un rival entre d'altres que han vingut de nou per ocupar el seu lloc pel que fa a l'educació del jovent i que a més resulten tenir més èxit amb la seva proposta que la pròpiament homèrica, malgrat la seva antigor.

En la seva resposta, Sòcrates fa parlar Homer tot elogiant a Hermes. El fa parlar construint una analogia entre la figura elogiada d'Hermes a la *Ilíada* i l'*Odissea* i Alcibiàdes, sobre els trets que, el qui es caracteritza per elogiar Homer, havia pres per desaprovar l'actitud de Sòcrates cap Alcibiàdes⁷⁵. Com deïem, "el despuntar de la barba" (309a4: ὑποτιμπλάμενος) és presentat inicialment per l'interlocutor anònim com la marca d'identitat d'un jove que comença a fer-se adult, que tot just perd l'esplendor que és propi del moment que anticipa l'edat adulta. "El despuntar de la barba" és pres com la marca d'identitat d'un jove "fet home" que no mereix ja ésser concorregut per un adult en motiu de les gràcies que designava la manca de bell facial. Però, l'edat d'aquest primer borrisol facial és presentat a continuació per Sòcrates, cantant Homer!, com la marca d'identitat pròpia d'un moment a partir del qual i només a partir del qual es fan presents o, si més no, poden arribar a esdevenir-se en l'home, determinades virtuts, les gràcies de les quals són superlatives, si les comparem amb d'altres gràcies⁷⁶. Les *gràcies d'Hermes* en ambdós passatges res tenen a veure amb la bellesa física, com semblava referir-s'hi l'interlocutor. En un cas, la gràcia de l'Hermes resulta d'acompanyar a Príam, essent enviat per Zeus, en la difícil empresa del segon d'anar a la recerca d'Héctor qui ha estat assassinat i vexat per un cruel Aquil·les qui es nega a retornar-ne les despulles (*Ilíada* XXIV, 348). En l'altre, la gràcia d'Hermes resulta del ben aconsellar a un Odisseu, endinsat en les terres estranyes de

⁷⁵ Cal notar, segons indica CLIMENT D'ALEXANDRIA, *Protrèptic*, 53, que Alcibiàdes hauria servit de model per als artistes qui esculpíren els Hermes.

⁷⁶ En el mateix sentit, Pausànias, en el seu discurs al *Convit*, elogia les gràcies d'aquells als qui els ha començat a créixer la barba, en especial, per començar a desenvolupar certa intel·ligència. Segons conclou, aquesta edat seria més propícia, doncs, per a establir relacions de caràcter més noble, en un doble sentit, menys enganyoses de cara amb els joves, i més estimables pel que faria el seu objecte, l'ànima. Pausànias afegeix que els homes bons s'imposen a si mateixos d'acostar-se als joves a partir d'aquest moment (*Convit* 181d-e).

l'illa de Circe al rescat dels seus insensats companys convertits en porcs, dels poders malèfics de la maga que dóna nom a l'illa i de les argúcies que aquest podria seguir per no veure-se'n afectat (*Odissea X*, 279). *Les referències homèriques són en elles mateixes una refutació, una reducció a l'absurd, de la desaprovació del company anònim* (que no una negació que Sòcrates vingui d'estar amb Alcibiàdes). El que l'elogiador d'Homer havia presentat com el motiu que permet desaprovar el relacionar-se de Sòcrates amb Alcibiàdes, Sòcrates demostra que és el motiu que Homer indica com a representatiu d'un estat de gràcia que fa de l'edat d'Hermes (Alcibiàdes) no pas un moment inapropiat, sinó el més apropiat de tots els moments per a freqüentar-lo⁷⁷.

Sòcrates, doncs, desautoritza l'elogiador. Ara bé, Sòcrates és, ell mateix, a punt de cantar-nos, a la seva manera, de relatar-nos una sèrie d'esdeveniments rellevants que aquest hauria protagonitzat i que podrien ser de l'interès, de fet, de la gràcia per l'interlocutor de sentir-los i per ell d'explicar-los (310a6). Que això succeeixi després que el text ens posi en alerta sobre el fet que algú canti certs esdeveniments per a ensenyar-nos quelcom de bell i bo, essent ignorant sobre tal cosa, o volent crear una certa aparença amb finalitats alienes a la comprensió de la mateixa realitat⁷⁸, i amb la

⁷⁷ Sòcrates creu donar bona prova d'això amb el fet, precisament, que a diferència de tota la resta que han importunat Alcibiàdes durant tant i tant de temps però que, a la vegada, no han dubtat en abandonar-lo de seguida quan a les seves coses, s'entén les del cos, se li han passat el moment (*ῥῶρα*), el mestre se li apropa exactament llavors, quan la bellesa del propi Alcibiàdes, i no de les seves coses, comença a florir (*Alcibiàdes I* 103d i 131e; Cf. *Fedre* 234a i 240d). Si atenem per un segon als passatges de *l'Alcibiàdes I* i del *Convit* on la relació de Sòcrates amb Alcibiàdes és problematitzada, obtenim el següent. Certament, (1) Sòcrates se'ns presenta en *una certa* disposició amorosa vers els joves, al voltant dels quals l'acostumem a trobar (*Convit* 216d, *Alcibiàdes I* 131e, vegeu també *Càrmides* i *Teetet*), i sovint aquests joves, en especial Alcibiàdes, (2) tenen la sensació que Sòcrates resulta estar, efectivament, seriosament interessat per la seva bellesa (*Convit* 217a, *Alcibiàdes I* 131e). Tanmateix, Sòcrates li manifesta de bon inici a Alcibiàdes (*Alcibiàdes I*), i Alcibiàdes reconeixerà una quinzena d'anys més tard (*Convit*) que malgrat el que hagués pogut semblar a ulls d'Alcibiàdes com a bona part dels atenesos, (3) Sòcrates no està en disposició amorosa vers les coses belles que troben en Alcibiàdes el comú de la gent, aquelles a les quals hi tenim accés mitjançant la vista, les del cos, sinó que està en disposició amorosa vers una altra naturalesa de coses, ben segurament, aquelles de l'ànima, a les quals hi tenim accés mitjançant l'enteniment (*Convit* 219a i *Alcibiàdes I* 131c-e).

⁷⁸ En el transcurs del diàleg podem trobar fins a tres aparicions en que l'*elogi* ens apareix lligat a algun cert tipus d'*engany*. En la primera d'elles, Sòcrates alerta Hipòcrates dels riscos d'adreçar-se als sofistes per rebre ensenyaments, car aquests ens podrien estar *enganyant* quan *elogien* el que ens ofereixen, entre d'altres perquè ells mateixos *desconeixen* el que venen, aprofitant-se també de la nostra *ignorància* com a compradors com és el cas d'Hipòcrates (313c7-e1). La segona, ve de la mà de Pròdic qui, enmig de la discussió o crisi metodològica, fa un joc de distincions que haurien de permetre aclarir la naturalesa de la reunió que mereixerien protagonitzar els discutidors. Allà diu que mentre tenir-se en bona consideració es dóna sense engany entre els qui escolten, sovint *s'elogia mentint*, contra l'opinió que a un li és pròpia (337b7-c1). Per últim, torna a ser Sòcrates qui, tot interpretant el poema de Simònides en la seva part final, es refereix a l'*elogi* com un acte de

voluntat de crear certa discòrdia, fa inevitable que *ens preguntem, en aquest sentit, què podem esperar de la memòria socràtica i de la imitació que en resulti*. Cal que ens preguntem què podem esperar de la memòria socràtica plasmada en la narració que continuarà, i *si hi ha quelcom que faci de la seva mediació imitativa, una possibilitat més idònia per a saber de Sòcrates, d'Alcibídes així com de Protàgoras*, que la imitació que ens acaba d'oferir l'elogiador. Però també cal que ens preguntem *si podem esperar del relat socràtic quelcom que pugui beneficiar la convivència entre els reunits en aquesta fortuïta trobada, més que les males paraules que acaba d'etzibar l'interlocutor*. I molt especialment, cal que ens preguntem sobre la naturalesa de la memòria i la transmissió socràtica, si com és el cas, ve a ser representada sota l'efecte de les gràcies d'Hermes.

En l'Atenes de Sòcrates, la competència narrativa constitueix, entre d'altres, una disputa per la primacia pedagògica, això és, política, de la ciutat i el seu avenir. Com ja ha estat anotat, *cal prendre per més que possible que el Corpus Platònic explori, al seu temps, la naturalesa i els efectes de les diferents narratives en competència* (entre elles les de Sòcrates i les dels seus deixebles, però també les que més força tenen a Grècia, les dels poetes i les d'aquells inspirats per aquests) *que fan del memorial dels grans homes* (entre ells Sòcrates, però també dels savis rivals més immediats, aquests són antics i moderns) *un instrument pedagògic de primer ordre*⁷⁹. Per una banda, *no resulta forassenyat que el desencantament platònic respecte aquelles savieses que mitjançant les seves respectives narratives haurien orientat la polis atenesa fins a una profunda crisi moral i cívica, exhortés Plató a l'exploració, entre d'altres, de la competència narrativa de tals savieses i pedagogies rivals*. Però per altra banda, *tampoc no resulta forassenyat que la narrativa platònica (els diàlegs) vulgui instaurar-se com a alternativa pedagògica excepcional en la ciutat. El que resulta, però, difícil d'explicar és quin seria el caràcter literari propi la narrativa platònica que li permetria obrir-se a la possibilitat d'instituir-se com a alternativa pedagògica excepcional en la ciutat*. En tot cas, la narració del *Protàgoras*, a la vista de la disputa amb l'elogiador d'Homer sobre l'aparença de Sòcrates, mostra com *en la presentació a la ciutat la filosofia*

cordialitat autoimposada entre els homes en que s'acceptaria de tolerar la normalitat i enaltir-la malgrat no assoleixi l'excel·lència (345b6-346e3).

⁷⁹ MORGAN 2004, 359: "Plato's corpus explores the effects of competing narratives and different narrative voices. This competition, moreover, has philosophical implications: what account are we to give of the world, and how are we to communicate our account's content?" (Cf. BLONDELL 2002, 30-31).

s'encamina a una restauració de la saviesa narrativa tradicional per guanyar-se un lloc en l'educació dels ciutadans.

Les línies del diàleg que tot just acabem de comentar ens poden donar alguna indicació per tal de prendre en consideració què podem esperar de la narració socràtica en què esdevidrà el *Protàgoras*. Ens referim especialment, a la referència homèrica, aquella que diu que l'edat més graciosa és aquella del despuntar de la [primera] barba. Dèiem que la referència ens parla d'Hermes, d'un Hermes que acudeix auxiliador per assistir tan a Odisseu com a Príam a sobreposar-se a les dificultats de les extraordinàries empreses que cadascun d'ells es proposa: un d'endinsar-se en els dominis de la malèfica Circe per salvar als seus companys de viatge, l'altre de penetrar en el camp dels aqueus per recuperar les despulles del seu fill Hèctor. La referència a Hermes dóna, certament, per construir una analogia amb Alcibiàdes que permet refutar l'interlocutor sobre els seus prejudicis sobre Sòcrates, però no només. A continuació, Sòcrates reconeixerà que sí que ve d'estar amb Alcibiàdes i que no gensmenys avui, Alcibiàdes *ha parlat molt en el seu favor* (309b6: πολλὰ ὑπὲρ ἐμοῦ εἶπε) i *ha acudit en la seva ajuda* (309b6: βοηθῶν ἐμοί). Aquest comentari de Sòcrates, obliga a projectar l'analogia Alcibiàdes-Hermes més enllà de la refutació a l'interlocutor. Aquest comentari invita, també, a fer de les situacions auxiliadores de l'*Odissea* o la *Ilíada* una guia de lectura pel què succeeixi a casa de Càl·lias on Sòcrates s'hauria trobat amb notables dificultats per ensurtir-se'n⁸⁰. Però, si és així, també ens invita a construir una segona analogia, aquesta és la de Sòcrates-Odisseu/Príam.

En el que succeeix a casa de Càl·lias, segons la narració de Sòcrates, es confirma que Alcibiàdes intervindrà en favor de Sòcrates en un parell d'ocasions, essent-li d'ajuda per al curs de la conversa amb Protàgoras (336b7-336d5; 358b3-c1). Això, junt amb el grup de referències que Sòcrates proferirà tan bon punt entri a casa de Càl·lias i que es corresponen amb algunes de les sentències utilitzades per Odisseu per referir-se a l'avistament de certes ombres dels morts en la *Nekya* (315b7; 315c7), han fet situar els

⁸⁰ Cf. STRAUSS 1965 IV, 8; DENYER 2008, 66; LAMPERT 2010, 23-24. Tan Strauss com Lampert duen el seu comentari molt més enllà i consideren que, com en l'episodi que just anticipa la visita al casal de Circe, l'ajuda d'Alcibiàdes / Hermes consistiria en proveir a Sòcrates / Odisseu, el coneixement de la natura que se li fa necessària a Sòcrates per desencantar als seus companys de l'encanteri als que els poders de les falses aparences els tenen sotmesos.

esdeveniments relatats per Sòcrates en el context simbòlic de l'*Odissea*⁸¹. Això és, la narració socràtica dirigida a l'elogiador d'Homer prendria motius de les aventures d'Odisseu per significar la difícil i perillosa situació de la que acaba de sortir. Què més encertat que recórrer a l'imaginari homèric per explicar-li a un elogiador d'Homer l'aspecte malèfic que tenia la casa de Càl·lias o els poders sobrenaturals als que Sòcrates s'ha hagut d'anar enfrontant i superant: l'aparença fantasmal dels sofistes i els seus seguidors, els encanteris del mag Protàgoras... No tractarem aquí amb detall el possible modelatge, a partir de passatges homèrics, d'episodis puntuals del diàleg o del conjunt de l'acció que té lloc a casa de Càl·lias. Creiem, certament, que cal atendre a com marca la significació de la dramàtica de l'escena el fet que es construeixi sobre un cert guió homèric o a semblança d'alguns dels seus episodis. Però, precisament per això, tenim la impressió que, si hi ha imitació d'Homer, l'efecte produït per Plató no s'iniciaria en l'escena narrada de casa de Càl·lias, sinó, precisament aquí, en l'escena representada de l'encontre inicial de Sòcrates amb l'elogiador d'Homer, i a partir del qual derivaria posteriorment la narració. Cerquem, per tant, l'efecte d'una imitació homèrica en el que pugui afectar la imatge general del diàleg, i no només pel que fa a seva significació dramàtica sinó també pel que fa a la seva estructura compositiva i al seu mode d'exposició tot alhora.

Cal fer notar que els episodis homèrics que podrien venir a ser al·ludits o reproduïts en el Protàgoras, això és, el de l'illa de Circe i el del descens al país dels morts es troben als llibres X i XI de l'*Odissea*. Aquests llibres conformen junt amb el IX i el XII, el relat de les aventures d'Odisseu, l'anomenat *Apòleg* a Alcinous, el rei dels Feacis. L'*Apòleg* a Alcinous és una narració. De fet, tota l'*Odissea* és una narració. Però l'*Apòleg*, és a més una narració del protagonista principal dins de la narració de tota l'obra homèrica⁸², d'algunes de les desventures que li han vingut succeïnt fins ara. Tal cosa, ens ha de fer obrir-nos al supòsit que en la mesura que el *Protàgoras* representa també una narració, en aquest cas, socràtica, si algun dels

⁸¹ Sense cap mena de dubte el treball més complet al respecte fou el de SEGVIC 2006 que intentava fer una lectura completa de la dramàtica del diàleg a la llum de la referència que dona principalment Sòcrates a l'escena inicial. Pel que fa als comentaris al diàleg, CAPRA 2001, 67-71 dedica molta atenció a la significació de l'entrada de Sòcrates / Odisseu a casa de Càl·lias que fa figura de l'Hades.

⁸² Sobre la variació que representa en la forma d'exposició i el mateix drama de l'èpica que sigui Odisseu enlloc d'Homer qui relati, vegeu DE JONG 2001, 223-224 i 2004 19-22.

episodis relatats reproduïen episodis de les aventures d'Odisseu, potser sigui perquè el tot de la representada narració socràtica faci imatge també del relat d'Odisseu a Alcínoos. Tal cosa, faria que l'aparició i representació de Sòcrates a la ciutat que representa el *Protàgoras*, fes imatge de l'arribada i presentació d'Odisseu al país dels feacis. Entre d'altres, d'un Odisseu que no només contarà aventures en les quals Hermes ha estat puntualment determinant, sinó també d'un Odisseu que si avui pot arribar i presentar-se al país dels feacis és gràcies també a la recent intervenció d'Hermes perquè Calipso alliberés al laertiada i el deixés continuar amb el seu camí de retorn (*Odissea* V, 26-150).

Si Plató presenta al *Protàgoras* la narració socràtica de manera anàloga a la narració d'Odisseu de les seves aventures, es pot prendre la *narració de la jornada socràtica d'avui, també com un clam a l'hospitalitat, com un intent del que tot just arriba i apareix per guanyar-se la confiança suficient dels receptors, per poder seguir amb la seva missió*⁸³. *Una narració, un cant, que voldria ser un exercici de catàrsi, mitjançant la memòria i la reconstrucció, amb el que l'heroi vol venir a reconèixer-se, a refer la seva identitat i a glorificar-se davant del públic per garantir la seva supervivència, i a saber, la seva immortalitat*⁸⁴. Si això és així, cal parar atenció no fos cas que Sòcrates també se'ns presenti amb una gran mentida⁸⁵. I és que pràcticament cada cop que el laertiada Odisseu fa l'aparició

⁸³ MOST 1989 representa la millor temptativa de donar una resposta dramàtica a la funció de l'Apòleg d'Odisseu. Most es pregunta què podria o tindria a guanyar Odisseu, dirigint-se als feacis, d'explicar aquestes aventures. Atinent a la situació narrativa, considera que el relat respon a l'estratagema de l'estranger que, compartint el seu infortuni es guanya la confiança dels que l'acullen per tal d'assegurar-se els seus propòsits pràctics. El seu propòsit pràctic és evidentment retornar a Ítaca, i per molta cordialitat que li mostrin els feacis, cal ser prudent, car aquests poden resultar una amenaça per a tal cosa, si tenim present, per exemple, que Alcínoos voldria que es casés amb Nausica (cf. DE JONG 2004 19-22, MIRALLES 2005, 121-122). Tenint present que els feacis podrien no ser tan amigables com sembla (cf. BENAARDETE 2008, 45-61), l'Apòleg tindria per finalitat definir les regles de l'hospitalitat retratant la mala hospitalitat que en les seves desventures hauria patit el protagonista.

⁸⁴ TRACY 1997, 366: "In books IX to XII Odysseus tells his adventures since leaving Troy to the Phaeacians, thus identifying himself to them. He takes over the role of the singer. Since singers have the power to confer what heroes want above all else, namely kleos, fame on the lips of men –the only kind of immortality that counts for men in homeric poetry- the fact that Odysseus becomes the singer and sings his own song takes on powerful significance. He confers kleos on himself, that is to say, by singing guarantees his own survival. In a real sense his narrative also establishes his identity for the other audiences of the poem, namely the present hearers and, in a most important way, himself".

⁸⁵ PARRY 1994 considera que les històries relatades a l'Apòleg són completament falses. MOST 1989 anota que el relat es presenta en una veracitat aparent que resulta anòmala (es refereix a que allò que explica Odisseu s'adiu amb el que ens ha explicat Homer), i és que mentre tots els relats que Odisseu oferirà un cop arribi a Ítaca reconèixerà que són falsos, aquí diu explicar quelcom veritable (cf. DE JONG 2004). Certament,

davant de gent que el pren per un estranger, i que, per tant, s'interessa per qui és, però també per quin és el seu origen, ell els regala amb una narració, que si bé no sempre és una mentida, mai no s'ajusta a la realitat⁸⁶. Cal parar atenció que Sòcrates no se'ns presenti amb una gran mentida, un gran engany, una gran confusió, un gran artifici, com una gran gràcia d'Hermes, que en el trànsit, en l'endinsar-se i l'explorar de l'heroi solitari de la filosofia d'un domini que li és poc conegut, fins i tot desfavorable, el de la ciutat, i en una trobada que resulta incerta i intrigant, s'utilitzi propíciament per fer-se una aparença que faciliti la transigència i l'hospitalitat, que eviti l'hostilitat i l'enfrontament, i que possibiliti la comunicació, la civilitat i la concurrència amb la comunitat receptora⁸⁷, Atenes.

Odisseu promet estar dient a Arete la veritat quan li explica com els ha arribat (VII, 296). I posteriorment, Alcinous confessa, en mig del relat del Laertiada, que no li sembla que l'estranger els estigui enganyant (XI, 362-364). MIRALLES 2005, 127 considera que es tracta d'una veritat poètica.

⁸⁶ Dèiem que a l'*Odissea* s'empra fins a cinc cops la fórmula "τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν" per saber de l'origen d'Odisseu (VII, 237, X 302, XIV 190, i XIX 105). Doncs bé, quatre d'aquestes cinc ocurrences amb què es rep al fill de Laertes van seguides d'una narració i aquesta narració és mentida. La primera d'elles (VII, 237) és la que no necessàriament és mentida, i en la que precisament Odisseu diu estar dient la veritat (VII, 296). De fet, l'Apòleg no respon a una pregunta sinó a les ordres d'Alcinous que, per tal que el puguin assistir tal i com està desesperat, els digui el nom, i el país i la ciutat d'on és (X, 549-554) Però Odisseu que respon essent interrogat per Arete, no respon ni qui és, ni de quin país ve, i si diu la veritat, també reconeix d'estar molt trasbalsat; en la segona (X 302) és Circe que pregunta a Odisseu qui és i d'on ve esglaiada pel fet que Odisseu no hagi sucumbit al verí, i Odisseu no li diu la veritat; també en totes les següents aparicions de la fórmula que pregunta per la identitat i l'origen d'Odisseu, aquest respon amb un relat que és mentida, a Eumeu, el porquerol (XIV 190), a Penèlope (XIX 105), i finalment, al seu pare (XXIV 297) (Cf. ARFT 2013).

⁸⁷ Cf. *Cràtil* 408a-c. Sobre Hermes, BONNEFOY 1981 [1996], 256-274.

ANNEX (CAPÍTOL II)

¿Y POR QUÉ ΚΥΝΗΓΕΣΙΟΝ?

UN DETALLE SEMÁNTICAMENTE ATÓPICO EN *PROTÁGORAS* (309A1-2)¹

La relación entre los términos del vocabulario dedicado a la caza y sus variaciones es contemporánea a la tecnificación del proceso de enseñanza en la pólis griega, que se significó especialmente con la aparición de una serie de propuestas que encarnaban los llamados 'sofistas'. Así mismo, la actividad venatoria fue tempranamente asociada como imagen y metáfora de la acción de la sofística, en relación a la captación de discípulos, y a su vez, de la acción que Sócrates ejercía en Atenas. Consideraremos, en ese sentido, hasta qué punto las distinciones entre tipos de caza pueden llegar a ilustrar la consideración misma de la actividad filosófica como algo distinto de la actividad sofística.

*Abordamos esta cuestión a razón del inicio del *Protágoras* de Platón. Éste es uno de los diálogos que más detalladamente trata de ilustrar la posible distinción entre la actividad filosófica y la sofística. En el inicio del diálogo encontramos una referencia a la relación socrática para con los jóvenes, indicada como un cierto tipo de caza. Esa referencia sobreviene mediante el uso del término κυνηγέσιον. Presentamos, pues, un comentario sobre el posible sentido del uso de κυνηγέσιον en el inicio del *Protágoras*, como introductorio a la cuestión de la *téchne* sofística, así como indicativo del papel dramático que jueguen ante dicha cuestión Sócrates y *Protágoras* en la escena principal del diálogo.*

¹ El contingut d'aquest Annex reproduceix sense modificacions de contingut ni de llengua l'article publicat a la revista *EVPHROSYNE. Revista de Filologia Clàssica* 41, 2013, 47-61 i signat conjuntament amb el Dr. Josep Monserrat. Tan sols hem ajustat l'aparat crític al format que seguim en la resta del treball.

1. La apertura del *Protágoras*: la caza como persecución erótica

La escena principal del *Protágoras*, a *grosso modo*, la discusión entre Sócrates y Protágoras sobre la enseñabilidad de la *areté*, es una conversación narrada. El *Protágoras* es un diálogo relatado o narrado. Es un diálogo en el que la escena en cuestión, la acción, no le aparece al lector de forma inmediata, sino indirectamente referida por un personaje conocedor de ella. El personaje que narra en el *Protágoras* el encuentro entre Sócrates y el sofista es el mismo Sócrates, y lo narra a un grupo de gente, habiendo sido 'asaltado' por uno de ellos.

El *Protágoras* de Platón abre cuando este personaje, de quién no sabemos el nombre, le pregunta a Sócrates sorprendido: "¿De dónde apareces, Sócrates?" (309a1: Πόθεν, ὦ Σώκράτες, φαίνῃ;), y prosigue con otra pregunta que presupone ya de dónde puede ser que aparezca: "¿No es evidente que [apareces] de rondar a la caza del esplendor juvenil de Alcibíades?" (309a1-2: ἢ δῆλα ὅτι ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν;). Esta pregunta y la consiguiente aseveración, darán lugar dramático a la demanda del interlocutor anónimo por la narración del encuentro protagonizado por Sócrates y Protágoras en la morada del opulento Calias.

La aseveración del personaje anónimo con la que abre el *Protágoras* indica el mostrarse de Sócrates en la ciudad como un quehacer venatorio con los jóvenes atenienses, y en especial con el joven por excelencia del último tercio del s. V a. C. Dicha aseveración, en el caso de ser atendida, ha sido interpretada como una referencia irónica a la *persecución erótica socrática*². No decimos nada nuevo si recordamos que ya en la antigüedad la caza hace imagen de la persecución y el apresamiento erótico. Al menos, así se manifiesta en la literatura, a partir del s. V a. C. y con mayor fuerza y recurrencia en el s. IV con las obras de Platón y Jenofonte. Ahí, la caza es usada como imagen para referirse tanto a la acción y las técnicas persecutorias y de captura del amante para hacerse con las gracias del amado, como para referirse, al revés, a los efectos capturadores de las gracias del amado sobre el amante³. Pero en la antigüedad

² Véan, principalmente, FRIEDLÄNDER (1957) [1964], 5; FREDE 1992, x; GONZALEZ 2000, 113-114.

³ Son numerosísimos los ejemplos en los diálogos platónicos. En *El sofista* de Platón, la técnica del amante es definida como un cierto tipo de caza (222d10: Τῆ τῶν ἐρώτων θήρα). Lo mismo deja intuirse en las *Las*

clásica, también es caracterizada como un cierto tipo de caza, igualmente cargada de fuerzas eróticas, la captación de discípulos por parte de los maestros⁴.

Atendiendo, pues, a estas trazas, pero no menos a la *supuesta* disposición amorosa de Sócrates hacia los jóvenes, en general, y, en especial, hacia Alcibíades –“la más preciada pieza de caza” de su época⁵–, debemos considerar seriamente el hecho que, efectivamente, la aseveración inicial del personaje anónimo sobre el mostrarse de Sócrates en la ciudad como un quehacer venatorio para con el joven Alcibíades, consista en una referencia irónica sobre la *persecución erótica socrática* hacia sus pretendidos discípulos.

leyes (823b6: ἡ κατὰ φιλίαν θηρεύουσα). En el *Banquete* se caracteriza a Eros de “artero en lo que respeta a lo bello y lo bueno” (203d4-5: ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς) y de “terrible cazador” (203d5: θηρευτῆς δεινός). En el *Lisis*, Sócrates alerta Hipotales de no seguir una buena estrategia para *cazar* a Lisis, al elogiarle con insistencia sin haberlo *apresado* aún (206a9-10: Ποῖός τις οὖν ἂν σοι δοκεῖ θηρευτῆς εἶναι, εἰ ἀνασοβοῖ θηρεύων καὶ δυσαλωτοτέραν τὴν ἄγραν ποιῶι); en el *Fedro* (241d1), Sócrates compara el gustar de los amantes a los mancebos, con el de los lobos a los corderos; y en el *Cármides* (155d4-e2), entre otros, Sócrates, ante la belleza del primo de Crítias, declara sentirse “como el ciervo del dicho de Cidias” que “al cruzarse en el camino de un león es víctima de la mirada del más grande de los felinos”.

⁴ Véan GRAU 2009, 222-233. Recordaran que así viene a ser definida por el Sócrates de Jenofonte en *Memorabilia*, dónde no duda presentarse a sí mismo como experto en este tipo de cacería, por el hecho de ser entendido en las cosas del amor (JENOFONTE, *Memorabilia* II, 6, 28). Parece ser que el mismo Sócrates hubiera “cazado”, en este sentido, a Jenofonte (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos ilustres* II, 48).

⁵ DE ROMILLY 1995 [1996], 17 y ss. En este sentido, Jenofonte nos informa de un Alcibíades que, de acuerdo con su extraordinaria belleza, es objeto de la caza amorosa (*Mem.* I 2. 24). Sobre las referencias platónicas a la disposición amorosa de Sócrates hacia Alcibíades, véan *Alcibíades* 103a-105e, *Banquete* 213d-219e y *Gorgias* 381d.

2. Lo atópico del uso figurado de “κυνηγεσιον”

A pesar de lo que hemos comentado en el punto anterior acerca del recurrente uso figurado de la caza para referirse a la *persecución erótica*, algo semánticamente atópico parece suceder en esa referencia (*Prot.* 309a1-2). En esa referencia, el término empleado es *κυνηγεσιον*. En el *Corpus Platonicum* el uso de los términos de la familia de *κυνηγεσιον* para referirse a las acciones y artes venatorias es mucho menos frecuente que los de la familia de *θήρα* y *ἄγρα*. Pero más allá de ello, en ningún caso a excepción del de *Protágoras*, comparece el término *κυνηγεσιον* o cualquier otro de su familia, a modo de *metáfora* para referirse a un cierto tipo de *persecución erótica*⁶.

Al acercarnos a las primeras fuentes de la literatura griega, vemos que “en época homérica, el campo semántico de la caza por lo que se refiere al sustantivo abstracto-concreto, sólo conoce los términos *θήρα* y *ἄγρα*”⁷. En época homérica el término *κυνηγεσιον* no lo encontramos. Sólo encontramos en los textos homéricos y de Hesíodo un término de la familia del futuro *κυνηγεσιον* que serviría para referirse al montero (*κυνηγέτης*). *κυνηγέτης* es el encargado de acompañar la jauría, asegurándose que ésta sigue el rastro de la presa hasta llevar al cazador (*θηρευτής*) hasta el lugar donde se encontraría escondida.

El tipo de caza predominante representada por *θήρα* y *ἄγρα* en los textos de la época homérica se caracterizaría por el enfrentamiento singular del cazador con la bestia. Se caracterizaría como un medir las fuerzas, en el sentido más bruto y elemental (desprovisto de tecnicismos), del héroe cazador acarado de igual a igual con la fiera. Buena muestra de ello constituiría la caza del feroz jabalí del monte Parnaso

⁶ Según Chantraine, el empleo metafórico de los términos de la familia de *κυνηγεσιον* en Platón resulta ser excepcional, solo encontrando en *Laques* 194b5-9 un empleo de este tipo aunque referido no a la persecución erótica (en un sentido estricto) sino a razón de la «poursuite de la vérité» (CHANTRAINE 1956, 87). Para ser justos, al menos en una ocasión más, no el término *κυνηγεσιον*, pero sí el término *κυνηγέτης* es empleado metafóricamente en un sentido similar al del *Laques* en el *Corpus platónico* (*Resp.* 432b7-c2). Por otro lado, las apariciones de los términos de la familia de *κυνηγεσιον* en un sentido literal (no metafórico) se reducen a *La república* 412b4, *Eutifrón* 13a12, *Eutidemo* 290a10 y *Las leyes* 763b3.

⁷ GRACIA 1994, 45 y 63-64: «*θήρα*, que procede del sustantivo *θήρ*, ‘bestia salvaje’, [...] expresa la ‘caza en general (de animales salvajes)’. El otro término [*ἄγρα*] designa el resultado de la caza, eso es, la ‘captura (lo que se ha atrapado)’, la ‘presa’, el ‘botín de la cacería’».

encabezada por Ulises.⁸ De esta manera, el tipo predominante de caza haría casi imposible denominar al cazador *κυνηγέτης*, ya que ni aquello que ocuparía preferentemente y caracterizaría al cazador es “el arte de saber *conducir los perros* hacia la presa y dominarla”⁹, ni el montero (*κυνηγέτης*) jugaría un papel preferente en la acción de cazar.

A partir de aquí, lo que nos cuenta la filología es que a medida que nos alejamos de la época homérica, y a razón del surgimiento y organización de las ciudades-estado, la caza tendería a codificar y regular sus actividades, pasando éstas por un proceso de *tecnificación*. Ese proceso de *tecnificación* de las actividades relacionadas con la caza, traería consigo, entre otras, el desarrollo de aquel tipo de caza que se hace *con perros*. Ésto haría que el carácter del cazador viniera a ser definido, ahora sí, por el dominio de nuevas artes relacionadas con la conducción de la jauría, y que, para su denominación, *κυνηγέτης* ganara terreno, principalmente, para denominar aquél que protagoniza el tipo de acciones venatorias que implican la presencia y la utilización de los perros, pero también, con el paso del tiempo, para denominar aquél que protagoniza cualquier tipo de acción venatoria con independencia de la presencia de perros.

Es así como van determinándose los significados tanto de *θηρευτής* como de *κυνηγέτης*. En primer lugar, fruto del desarrollo aún mayor de las técnicas venatorias, y con ellas de la especialización del léxico relacionado con ellas. En segundo, por la pérdida de exclusividad de la terminología cinegética, pasando ésta a alcanzar otros dominios de la realidad, y más concretamente aquellos de las relaciones humanas y sus tensiones. En relación al primer movimiento, se ha hecho notar, por ejemplo, que en el tratado técnico jenofontino sobre la caza *θηρευτής*, en beneficio de *κυνηγέτης*, no

⁸ “Monteando llegaron a un valle; delante de ellos la jauría rastreaba la caza; detrás iba el grupo de los hijos de Autólico; Ulises marchaba el primero casi al par de los perros, derecho el lazón, cuya sombra se alargaba en la tierra. Un feroz jabalí se escondía por allí en espesura frondosa [...] Le llegó al animal ya de cerca el rumor de los pasos de varones y canes y, al punto, salió de las frondas a su encuentro, erizadas las cerdas, los ojos en llamas; se detuvo ante ellos y Ulises, primero de todos, se lanzó levantando la pica en su mano robusta deseoso de herirle, mas antes la fiera, de flanco, le alcanzaba en el muslo [...], mas Ulises a su vez le acertó en el costado derecho: la punta de la lanza brillante salió al otro lado, la bestia sobre el polvo mugiendo cayó y escapósele el alma.” HOMERO, *Od.* XIX 428-454 (trad. de J. M. Pabón, 2006).

⁹ GRACIA 1994, 49.

aparece ni una sola vez¹⁰. En relación al segundo movimiento, y en aparente oposición al primero, en ningún lugar más desarrollado hasta el siglo IV a. C. que en la literatura platónica, nos encontramos, por el contrario como *θηρευτής*, en detrimento de *κυνηγέτης*, resulta mucho más habitual, si no monopoliza, los usos figurados¹¹. Es por estos motivos que el uso del término *κυνηγέσιον* en clave metafórica para referirse a la *persecución erótica socrática* en el inicio del *Protágoras* resulta inusual.¹²

Pero hay más. Algunos estudios destacarían el hecho que, en el s. V, el término *κυνηγέσιον* estaría cargado de ciertas connotaciones ideológicas que permitirían un contraste semántico mayor. Según dichos estudios, por un lado, el uso de los términos *θήρα* y *ἄγρα* servirían para representar el tipo de caza predominante representada en los textos de época homérica. Y por otro lado, el uso del término *κυνηγέσιον* representaría “la técnica de una ‘nueva caza’ que, para llegar al éxito en una batida, otorga la máxima importancia no sólo a la jauría, sino también a todo tipo de trampas, redes, astucias, etc.”, una caza que iría más allá de la elementalidad de la caza heroica y que se desharía de los principios de esfuerzo, coraje, valentía y honor, así como de ciertos imperativos éticos que a esta última le habrían sido atribuidos¹³. Harían imagen de este segundo tipo de caza, la caza del jabalí del Olimpo de Misia (Herodoto, *Hist.* I 36-43), o el mito de la *Ilíada* de la caza de Meleagro del jabalí de Caledonia¹⁴ (fig. 1).

¹⁰ GRACIA 1994, 167. No obstante, en *Recuerdos de Sócrates* III, 11, 8, el mismo Jenofonte emplea los términos de la familia de *θήρα* para referirse a un tipo de venación altamente técnica e hiperespecializada. Aunque se debería tener en cuenta que dicho uso, aunque sea referido a la caza de la liebre, sirve como imagen del potencial erótico de Teodota para hacerse con las gracias de sus amigos. También en *Las leyes* 823c-824a Platón utiliza los términos de la familia de *θήρα* para referirse indistintamente a la caza que está altamente tecnificada y a la que no lo está.

¹¹ CHANTRAINE 1956, 87.

¹² Lo dicho hasta aquí se deja intuir también en la definición de *κυνηγέσιον* que podemos encontrar en los léxicos de griego antiguo por contraste con las definiciones de los otros dos términos. Véan LIDDELL & SCOTT, 1893 [1996], 1010 y BAILLY 1894 [1963], 1150.

¹³ GRACIA 1994, 141-142. Cf. Nota 9.

¹⁴ Este pasaje es recogido con mayor exhaustividad por la literatura posterior. Vid. APOLODORO, *Biblioteca*, VIII 2, y OVIDIO, *Metamorfosis*, VIII 269-525. En estas imágenes viene a representarse un tipo de caza en que: 1) el enfrentamiento no es singular: más de un cazador participa en intentar dar muerte a la bestia, 2) el enfrentamiento no es cara a cara o cuerpo a cuerpo: el ataque se realiza a cierta distancia (con la ayuda de perros o armas de largo alcance) y no hay un acercamiento hasta que la presa no está debilitada y 3) se



Fig. 1. *Caza del jabalí de Caldonia*. Lado A del cuello de un ánfora de figuras negras, 560aC

(F1707, Altes Museum, Berlín. Public Domain:

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Calydonian_hunt_Antikensammlung_Berlin_F1707.jpg)

emplean recursos o técnicas más allá de la fuerza física: el éxito de la venación es más atribuible a la destreza instrumental o estratégica que al esfuerzo o al sacrificio del cazador.

Parêntesis. La caza como *paideia* y la crisis de la polis

En la larga evolución que, a través de la historia de los pueblos griegos, condujo a configurar aquello que a partir del s. V a. C. llegaría a denominarse *paideia*, la caza ocupó, al menos durante algún tiempo, un lugar de privilegio¹⁵. De ello dejarían muestra el *kouros* homérico, los *homoioi* y *kleinoi* dorios, la *kryptia* espartana o la *efebía* ateniense. En la antigua Grecia, la caza se sitúa como generadora de algunos de los valores nucleares que sostienen la *polis*, así como, ya mucho antes de la constitución de éstas, del llamado *espíritu griego* y sus ideales.¹⁶

Más allá de si efectivamente jugó o no ese papel, de lo que no hay ninguna duda es que a principios del s. IV, en Atenas, la caza fue pensada y representada, como un

¹⁵ Henri-Irénée Marrou señala el hecho que aquellas actividades relacionadas con la educación física pierdan peso en el siglo V con la irrupción de la sofística, y en general, de la llamada ilustración («l'intelligence contre l'sport», dice), en lo que representaría un paso más en lo que él llama “el tránsito de la educación del noble guerrero a la educación del escriba”, tránsito describiría sintéticamente la historia de la educación antigua (MARROU 1948 [1964], 15 y 100-102). En algún sentido, por lo que sigue en este trabajo y lo que conocemos del mundo griego, nos cuesta creer que el juicio de Marrou sea acertado. Por ejemplo, que, en el s. IV, la obra platónica se dedique a representar la vida filosófica, a saber, como la forma más alta de vida, en lugar de la vida de héroes esforzados que disponen todas sus destrezas físicas para terminar con determinados males, no significa ni que la educación física deje de ser fundamental en la formación del ciudadano, ni que Platón haya dejado de considerarlo así.

¹⁶ Sobre el papel nuclear que la caza pasó a jugar en las *polis* griegas, y en especial en las instituciones dedicadas a la formación/iniciación de los futuros ciudadanos (-soldados), nos han dejado constancia distintas fuentes antiguas, sobre todo en lo que respecta a Esparta (JENOFONTE, *Constitución de los Lacedemonios*, 2.9, 4.7, 6.3-4; PLATÓN, *Las leyes* 633a-b; *Scholia vetera in Platonis Leges: Scholia Platonica*, I 633b; PLUTARCO, *Licurgo*, 12.2-3, 28) y Creta (ESTRABÓN 10.483-84), y a las que podemos atribuir mayor o menor valor historiográfico según la distancia temporal o la intención de exactitud histórica que guarden cada una de ellas sobre las mismas instituciones. Sobre si la caza ocupó o no tal papel en las instituciones educativas atenienses, no disponemos de fuentes escritas antiguas que lo atestigüen con certeza antes de la *Athênaiôn Politeia* de Aristóteles. Al mismo tiempo queda indeterminada la fecha de fundación de la *efebía* como institución dedicada a la formación/iniciación de los adolescentes como futuros ciudadanos (-soldados) (WILLAMOWITZ-MOELLENDORF 1893, 193-194; JEANMARIE 1939; MARROU 1948 [1964] 163-168, 521-522, 539-544; PÉLÉKIDIS 1962; REINMUTH 1971, 123-138, SIEWERT 1977, 102-111.). Todo ello ha llegado a cuestionar el papel nuclear de la caza como institución pedagógica propia de la *efebía* en Atenas antes del siglo IV a. C. (BARRINGER 2001, 13, pp. 47-49; Cf. VIDAL-NAQUET 1983, 151 y ss). No obstante, mientras los textos antiguos no nos dejan ninguna evidencia sobre la institucionalización de la caza en Atenas como práctica para la iniciación/formación de los jóvenes para la vida adulta, la iconografía ática -que aún elementos juveniles, pederásticos, venatorios, guerreros y heroicos- deja abundantes señales del papel central que ésta ocuparía en la *paideia* incluso antes del s. V a. C. (BARRINGER 2001, y SCHNAPP 1997), lo que nos hace suponer que aunque la *efebía*, como institución ática dedicada a la transición de la infancia a la plena participación en la vida social, hubiera sido fundada mucho más tarde que las instituciones equivalentes dorios, muy seguramente, la misma, debió haber sido edificada sobre antiguas tradiciones de iniciación en la vida adulta, en las que la caza ya jugaba un papel importante (Así se hubiera considerado en WILLAMOWITZ-MOELLENDORF 1983 y así lo recoge SCHNAPP 1997, 134, y de forma aún más valiente VIDAL-NAQUET 1983, 152).

elemento fundamental en lo que significó o hubiera podido significar la buena formación de los futuros ciudadanos¹⁷. No obstante, si bien se nos muestra como evidente que la caza llegue a ser pensada como una institución fundamental en relación a la buena formación de los ciudadanos, también nos aparece como si no existiera unidad alguna en las creencias acerca de sus prácticas. La institución de la caza, entre otras, exigía ser discutida en el contexto de una crisis pedagógica general, acerca de la cuál rivalizarían distintas propuestas, en un momento en que era mucho lo que, políticamente, estaba en juego.

Comentábamos con anterioridad que la caza sería presentada ya en los poemas homéricos como una de las artes que representarían el ideal del héroe griego, más concretamente, a través de un tipo de caza, como la de Ulises, que se caracterizaría por el enfrentamiento singular del cazador con la bestia, como un medir las fuerzas, en el sentido más bruto y elemental (desprovisto de tecnicismos), del héroe esforzado y acarado de igual a igual con la fiera. Según nos cuenta la tradición, dichos ideales arcaicos sobre la caza quedarían identificados más tarde con la ideología guerrera de tradición aristocrática y conservadora¹⁸, que verá en la caza la ocasión decisiva en la

¹⁷ Para una aproximación en ese sentido vean SCHNAPP 1997, 135 y ss. Así lo demuestran JENOFONTE, *Cinegético* I 18; XII 7-8, 9 y 14; XIII 11 y 15; JENOFONTE, *Ciropedia* I 2, 10; PLATÓN, *Las leyes* 763b y 823b-824a; ISÓCRATES, *Aeropagítico*, 45.3-7; y HERODOTO, *Historia* I 37, 2-3. En efecto, en ellas la caza aparece, o bien, como una actividad que los jóvenes debieran practicar y que los adultos debieran tomar en consideración para la formación de los primeros, o bien, directamente, como un tipo de educación en sí misma. Según Jenofonte, es por ella, entre las otras actividades que conforman la *paideia*, que los jóvenes sobresalen en lo relativo a la guerra, así como en lo relativo al resto de *affaires* políticos, obligando a aquellos que la practican al buen pensar, decir y hablar, y gracias a ella, en concreto, que los jóvenes ganan en su acostumbrarse a enfrentarse a determinados peligros, a renunciar o aplazar ciertas comodidades o deseos, y a resistir o sacrificarse sufriendo determinadas calamidades, lo que crea las bases para el desarrollo de la templanza, la disciplina y la justicia. En su *Hércules*, Antístenes hubiera expuesto también una doctrina tal sobre el poder formativo de la caza, lo que ha hecho a algunos considerar de influencia cínica las propias ideas jenofontinas sobre tal poder (JOEL 1901 [1983]).

¹⁸ Dejarían muestra de dicha relación, por un lado, las condiciones bajo las cuales el combate del hoplita exigía realizarse (al menos hasta las Guerras Médicas), y por otro, aquello de lo que se vale el hoplita para la lucha y como lo ha adquirido. Las condiciones del combate son: sobre terreno llano, falange frente a falange, en un lugar mutuamente acordado, en las fechas que señala el calendario y sin lugar a la persecución o el sitio del enemigo (HERODOTO, *Historia* VII, 9). Veán VIDAL-NAQUET 1983, 125-149 y GARLAN 1991 [1993], 90 y ss. El combate es tomado como natural al hombre sin haber sido aprendido de ningún maestro, que a razón de ello es el más elemental, crudo y bruto que ningún otro, y para el cuál se hace necesario más el ánimo que la destreza (JENOFONTE, *Ciropedia* II 3, 9 y ss.).

formación y entrenamiento de los ciudadanos-guerreros, y que llegará a su éxtasis con la tradición hoplítica de los héroes de Maratón¹⁹.

No obstante, la tradición historiográfica nos indica que la ideología guerrera de tradición hoplítica empezaría a ponerse en cuestión de una manera más bien notable con los cambios en la organización militar, que ya se habrían iniciado a partir de la batalla de Maratón, pero que se harían mucho más evidentes en la *pólis* democrática con el estallido de la Guerra del Peloponeso y la primacía, al menos en Atenas, del enfrentamiento naval y de la técnica que éste acarrea²⁰, así como con la sustitución, en el siglo IV, del ciudadano-soldado por el mercenario. En esa situación, el enfrentamiento cuerpo a cuerpo, que a su tiempo cuenta siempre con la ayuda del resto de combatientes que componen la falange, pierde su sentido y lo gana la competencia técnica y estratégica, la astucia y hasta el engaño. Para ello pues, el modelo formativo que hasta entonces había encarnado el hoplita adulto, fue siendo sustituido por el del joven *efebo* ateniense a quién se le identifica a su tiempo con una caza que iría más allá de la elementalidad de la caza heroica y que se desharía de los principios de esfuerzo, coraje, valentía y honor, así como de ciertos imperativos éticos que a esta última le habrían sido atribuidos.

¹⁹ Vean GRACIA 2002, 14. Al menos, así fue leído por la propia historiografía ática a partir del estrépito definitivo de la ciudad en 404 a. de C. (LORAUX 1973, 14-15).

²⁰ ISÓCRATES, *Panateneas*. 116.

3. Conclusiones

3.1. El abuso metafórico de *κυνηγέσιον* para el sarcasmo en *Protágoras* (309a1-2)

Es un lugar común en la interpretación de la obra platónica, pero también jenofontina, el considerar, (1) que la distinción entre los dos grandes modelos de caza es asumida y considerada con nitidez tanto por Platón como por Jenofonte, (2) que una vez asumida y considerada la distinción atorgarían a uno de ellos (hoplítico), la pureza ética y estética que le dotaría de un verdadero potencial formativo sobre aquellos quienes practican la caza, y (3) que por lo tanto, mientras ensalzarían dicho modelo, denigrarían o desaprobarían el otro (identificándolo a su vez con el *ethos* y la *téchne* sofística) como nocivo para la formación de los jóvenes.²¹

Si con ello, además aceptáramos, como hemos visto con anterioridad, que los diferentes términos para referirse a la caza delimitasen un modelo determinado de caza: por un lado, *θήρα* - hoplítico y, por otro, *κυνηγέσιον* - *efébico*, ya tendríamos una posible respuesta al sentido el uso de *κυνηγέσιον* en *Protágoras* 309a1-2: *κυνηγέσιον* representaría un cierto tipo de caza que haría imagen de un relacionarse de los adultos con los jóvenes, que es desaprobada, y que podríamos transponer al quehacer de los sofistas en cuanto a la captación de discípulos. *Ergo*, Sócrates *aparece* a los ojos de su interlocutor, al menos a los ojos del interlocutor, como un *sofista*²² a la manera como éstos son descritos en el *Cinegético* (13, 1-18) de Jenofonte o definidos en el mismo *Sofista* (221c-223b) de Platón.

No obstante, antes de aceptar simplemente la interpretación del pasaje como nos viene dada desde presupuestos corrientes en los estudios de la antigüedad en general, y acerca de la obra platónica en concreto, debemos tener en cuenta algunos datos, que algunas de las mismas fuentes tomadas contienen, y que ponen dichos supuestos seriamente en duda. 1) No queda tan claro que la distinción entre un cierto tipo de caza homérica y un cierto tipo de caza *efébica* se sostenga de forma tan clara, o que cada una de ellas conserve sin fisuras una cierta identidad, que podamos en un caso elogiar

²¹ A modo de ejemplo, GRACIA 2002, 106 y 1994, 134.

²² En el desarrollo del *Protágoras* hay un personaje que literalmente le identifica con un sofista, éste es el portero de casa de Calias, un eunuco. Sócrates desmiente que, él e Hipócrates sean *sofistas* (314c3e3).

y en otro desaprobar. Algunas de las fuentes que citábamos, nos hacen notar que la caza es un *affaire* ambiguo, y que por consiguiente así lo deben ser también sus prácticas (más o menos instituidas) o sus representaciones. Al mismo tiempo que cazar constituye un ejercicio noble que disciplina en cuerpo y alma a quien lo practica, también implica capturar, atrapar violentamente, con todos los recursos que uno tenga a su alcance y que procuran la astucia, la sorpresa, las trampas...²³ 2) En segundo lugar, si existiera tal distinción, tampoco no podríamos sostener con firmeza que en el siglo IV, el léxico relacionado con *θήρα* y *ἄγρα*, por un lado, y el relacionado con *κυνηγεσιον*, estuviera inevitablemente ligado el primero a un cierto tipo de caza noble, heroica, y el segundo a un cierto tipo de caza vulgar o innoble²⁴. 3) Por último, también cabe poner en seria duda un presupuesto que se les añade a los anteriores y que en buena medida dificulta aún más su reconocimiento. Este es que lo que signifique sofista constituyera para los griegos del siglo V y IV a. C., y muy especialmente para Platón, una categoría o género de intelectual bien definida (por oposición entre otras a la categoría filósofo) y respecto la cuál se haría generalizada la desaprobación.²⁵

A razón de lo que hemos probado de mostrar, no podemos suponer ni demostrar que el término *κυνηγεσιον* corresponda a una categoría clara y distinta de institución o prácticas venatorias, ni elaborada por Platón ni propia de su tiempo. Ni mucho menos podemos suponer que venga a mostrarse como categóricamente objetada por su bajeza moral y, por lo tanto, pedagógica, ni publicitada ni recogida por Platón de una cierta ideología política más o menos dominante. Así que por lo que hace al uso del término en el caso de *Protágoras* 309a1-2, volvemos a estar como al principio. Si *κυνηγεσιον*, por su significación original y etimológica, conserva la precisión técnica de la que está dotado, generaría una cierta atopía semántica presentándose en sentido figurado.

²³ GRACIA 1994, 2. Se puede apreciar en la representación homérica de la caza heroica, pero también en la representación de la institución de la *efebía* (VERNANT & VIDAL-NAQUET 1972 [2002], 163-165).

²⁴ Ha sido notado que *κυνηγεσιον* podría expresar igualmente el aspecto moral de la caza, su potencial formativo, como ocurriría en el *Cinegético* (I 2; I 18) de Jenofonte o el *Aeropagítico* de Isócrates. También en Platón, donde *κυνηγεσιον* es el término escogido para referirse a la caza en general cuando se examina si dicha institución sería apropiada para la formación de los jóvenes en *Las leyes* (763b3-6), mientras cuando en la misma obra (823c-824a) se refiere a un tipo de caza *hiperespecializado*, o cuando en el *El sofista* es tomada la caza como paradigma para definir al sofista (¡un género tan vill!), no es escogido *κυνηγεσιον*, sino *θήρα*. Véan la nota 9.

²⁵ Véan NOTOMI 1999.

Vamos a ver, pues, si la atopía pudiera ser resuelta de otro modo. De nuevo: *κυνηγέσιον* significa caza en un sentido genérico, pero a su tiempo lleva una marca de sobre-tecnificación. Por consiguiente, el empleo de *κυνηγέσιον* para usos figurados resulta extraño. Vayamos a suponer que Platón lo supiera, pero que fuera precisamente porque *κυνηγέσιον* genera cierta extrañeza en ese sentido que Platón lo empleara (puntualmente)²⁶. Y no porque Platón pudiera burlar las reglas semánticas, sino precisamente porque Platón reconociera alguna regla semántica que se pudiera desprender de forzar el sentido de un término técnico al emplearlo en un sentido metafórico²⁷. Sostengamos que, en *Protágoras*, Platón pusiera *κυνηγέσιον* en boca del interlocutor anónimo en un sentido figurado precisamente por la intensificación técnica de su significado. Sostengamos que Platón pusiera *κυνηγέσιον*, en boca del interlocutor, a modo de un cierto tipo de *metáfora hiperbólica*. Sostengamos que Platón, hiciera abusar del término *κυνηγέσιον* al personaje anónimo, al provocar el uso de éste en sentido metafórico, cuando su marcado tono técnico lo haría *extraño* para tal cosa, y que con ello se nos facilitase la intención comunicativa del amigo: provocar una extravagante exageración sarcástica, dudablemente graciosa²⁸, sobre la acción que describiría acerca de Sócrates, y en general sobre el aparecer de su concurrencia con los jóvenes atenienses como un quehacer venatorio hiperespecializado.

Supongámoslo. Si es así, la exageración sarcástica con vistas a ridiculizar, resultante de emplear un término notablemente técnico en sentido figurado, consistiría en atribuir un tipo de disposición y de utilización de un método y unos instrumentos sobreprescisados técnicamente, para una acción que debería moverse en el terreno de lo ordinario y lo cotidiano, y no de lo pericial, lo experto o lo magistral²⁹. La pericia, la

²⁶ De otro modo no podríamos explicar el porqué de la infrecuencia de usos figurados de caza bajo el término *κυνηγέσιον*.

²⁷ Véan Aristóteles sobre el uso retórico y poético de las metáforas, en especial, por lo que hace a su carácter *comparativo, analógico*, necesariamente *claro*, pero, también, ocasionalmente, *extraño* (*Poética* 1457b6-32 y *Retórica* 1405a3-b20). Pero también, sobre la inadecuación cómica que deja a la metáfora sin efecto, o en todo caso en la ridiculez, cuando es exageradamente *extraña* (*Retórica* 1406b5-20).

²⁸ Véan nota anterior.

²⁹ Consideren como ejemplo de este tipo de sarcasmo el relato que Jonathan Swift pone en boca de Gulliver sobre las escuelas de arbitristas políticos que el protagonista encuentra en las Escuelas de Nuevas Invenciones de la ciudad de Balnibarbi (SWIFT, *Los viajes de Gulliver* III, cap. 6). Sobre el parentesco entre la novela sarcástica de Swift y el drama cómico aristofánico de las *Nubes*, en lo que se refiere a un cierto ridículo

experteza y la maestría que sublima *κυνηγέσιον*, si puede, como ciertamente viene a ser apuntado en la obra platónica, que pongan al filo de la navaja la mismidad de la caza, bien seguro que lo hacen con la mismidad de la persecución erótica de los jóvenes por parte de sus posibles maestros para una supuesta captación, a saber, interesada en su formación³⁰. El uso de *κυνηγέσιον* destacaría, en ese sentido, lo ridículo de sobretecnificar una empresa como la amorosa y la educativa, como subclase de ésta, bajo el afán de asegurarse el propósito que persiguiera, si con ello se pervirtiera o se diluyera la mismidad de la empresa. Si tiene que haber caza, la superioridad del cazador no puede ser absoluta, el animal acechado debe tener la oportunidad a escapar a la captura. La esencia de la caza entra en su disolución cuando la inmensa superioridad técnica del cazador lo hace *infallible* en su empresa³¹.

En ese sentido, el uso de *κυνηγέσιον* por parte del compañero anónimo no debe ser leído, como venía a ser supuesto, como peyorativo al designar la persecución erótica socrática, por referirse a un cierto tipo de caza que se caracteriza por el uso de unas determinadas técnicas denostadas ideológicamente³². Más bien, el uso de *κυνηγέσιον* por parte del compañero anónimo debe ser leído como peyorativo por iluminar la posibilidad que la persecución erótica socrática de jóvenes para su formación, sean cuales sean el tipo de operaciones empleadas para llevarse a cabo (más o menos tradicionales, a veces, da igual), deje de ser caza, si se da rienda suelta a una cierta inmensa superioridad técnica, con el afán de asegurarse la captura. La persecución erótica como caza, así cómo la captación y formación de los jóvenes y futuros ciudadanos, deben presuponer el chance a la imposibilidad o el fracaso de dichas empresas para que dichas empresas sigan siendo tales y triunfen como tales. Eso es, para que se establezca una cierta relación maestro-discípulo propiamente dicha,

y fracaso científico-técnico y filosófico en lo relativo a los asuntos políticos, véan MONSERRAT & PASCUAL 2011, 109-116.

³⁰ A menudo, y por el contrario, las relaciones discipulares establecidas entre personajes célebres de la antigüedad vienen a ser caracterizadas como encuentros fortuitos que son el resultado de un azar providencial (GRAU 2009, 224).

³¹ ORTEGA Y GASSET 1942 [2006], 269-333.

³² Como anota Ortega, la caza y su rectitud no pueden ser definidas por unas u otras operaciones, o técnicas concretas, ya que éstas pueden llegar a ser innumerables, y ninguna de ellas puede pretender ser lo constitutivo del cazar, o al revés, ninguna de ellas puede ser descartada de entrada como impropia del cazar. ORTEGA Y GASSET 1942 [2006], 269-333.

debe respetarse la posibilidad que uno pueda escapar al encanto o seducción del otro. Pero también debe respetarse la posibilidad que, aunque dicha relación perdure y sea productiva, el discípulo no prospere únicamente a imagen del maestro.

3.2. *Protágoras como paradigma del cazador infalible*

En el juego de escenas de la vida política ateniense en las que Platón representa el darse de la filosofía, la imagen evocada en el prólogo del *Protágoras* no es excepcional. Resulta recurrente encontrar en los diálogos platónicos escenas dónde diferentes sabidurías rivalizan para poder hacerse con el discipulado de ilustres jóvenes, para poder *cazarlos* para su escuela. A veces los maestros se interesan por ellos, a veces los muestran con orgullo a otros maestros. Otras veces los mismos jóvenes o sus progenitores acuden a los maestros deseosos de concurrirlos, y, en muchas otras, los jóvenes discípulos solo asisten y contemplan admirados grandes conversaciones o discursos entre sabios en disputa³³. Pero en el juego de escenas de la vida política ateniense en las que Platón representa el darse de la filosofía, la imagen evocada sobre Sócrates en el prólogo del *Protágoras*, no sólo no es excepcional. La imagen evocada sobre Sócrates en el *Protágoras* resulta ser en gran medida paradigmática del *leitmotiv* de la escritura platónica a raíz de la acusación recibida por Sócrates de corrupción de la juventud.

En el *Protágoras*, a parte de la mención inicial sobre la posible captación del discipulado de Alcibíades (309a1-2), es bien conocido que la discusión principal entre Sócrates y Protágoras en casa de Calias tendrá lugar, precisamente, a razón del irremediable deseo del joven Hipócrates para hacerse discípulo, no de Sócrates, sino del abderita. Según la narración socrática, Hipócrates irrumpe de madrugada en casa de Sócrates extasiado por la noticia de que Protágoras de Abdera está en la ciudad. Hipócrates desea que Sócrates le lleve a casa de Calias, le presente al sofista y le convenza de que concurra al joven para hacerle sabio también a él. Hipócrates sufre un grado de excitación excesivo, está obsesionado y está dispuesto a poner irracionalmente en riesgo cualquier cosa si con ello pudiera lograr frecuentar a

³³ IBAÑEZ 2004, 237–242.

Protágoras. Hipócrates en su deseo por convertirse en alguien de renombre en la ciudad ha sido *capturado* por los encantos de Protágoras aún sin conocerlo en primera persona. Para *capturar* a Hipócrates sólo ha sido necesario el hechizo de la alabanza que circula entre los atenienses acerca de la suprema *sabiduría de palabra* del de Abdera (310a7-311a7). En lo que sigue, parece que Sócrates tratará de romper el hechizo.

Hipócrates viene a reconocer, mediante la interlocución socrática, que Protágoras es *sofista*. Y reconoce avergonzado que no es lo que él quiere llegar a ser. Hipócrates quiere recibir de Protágoras no la *téchne* que le distingue como *sofista* sino algún tipo de enseñanza que contribuya a su *educación general* como ciudadano (311a7-312b4). Se intuye que Hipócrates debe aspirar a llegar a ser alguien de renombre por ser un hombre de bien y no un *sofista*, y que en cierto modo, anhela, un *maestro de humanidad* y no un *sofista*. Pero Hipócrates no sabe en qué consiste el verdadero saber y, en consecuencia, la enseñanza de Protágoras. Eso supone, según Sócrates, que esté poniendo en riesgo gravemente su alma. Sócrates se compromete a examinar él mismo a Protágoras para facilitar que el mismo Hipócrates evalúe lo que pueda ser o no beneficioso para su alma (313a1-314b4). Y con esta intención se dirigen ambos a casa de Calias para encontrarle.

De la larga escena que representa el examen socrático e hipocrático del quehacer y la sabiduría protagórica (314e4-362a3), por lo que nos interesa aquí, queremos destacar brevemente dos cuestiones. En primer lugar, que en el cortejo de seguidores extranjeros y atenienses *capturados* por el hechizo de Protágoras, Antimero de Mende es el único discípulo mencionado explícitamente, por ser el que goza de más reputación (315a3-5). Y Antimero de Mende es discípulo de Protágoras con el fin de aprender su *téchne* y llegar así a ser *sofista*. Y en segundo lugar, destacamos que por lo que hace a la *areté*, Protágoras considere más universal *el querer parecer justo que el ser justo*; defina la *prudencia* como *la simulación y el engaño de la justicia cuando se es injusto*; entienda que ello es extensible a las demás virtudes, y en algún sentido, se derive de ello su *téchne* y enseñanza más fundamental (323a5-323d2)³⁴.

³⁴ Véan el comentario a este pasaje de GONZALEZ 2000, 120.

Siguiendo esta segunda cuestión, vemos como la *sabiduría* de Protágoras es *superlativa* cuando así lo consigue *parecer* a una gran mayoría de los hombres comunes. La *sabiduría* de Protágoras es *superlativa* cuando consigue copar los *elogios* y las *alabanzas*, cuando es la de más *renombre*, la más honrada y respetada, la de más prestigio y fama. Pero sobretodo, la *sabiduría* de Protágoras es *superlativa* porque consiste en una determinada *téchne* encaminada a *hacer parecer*, a aquellos que la tienen por la más sabia, que lo sea de verdad aunque no lo sea. Para Protágoras *la sabiduría es un engaño*. Es una *trampa* muy bien pensada y preparada. Para Protágoras la *sabiduría es más sabiduría* como mayor y más bien diseñada está la *trampa* y mayor es su capacidad de generar la *admiración* de aquellos que deseen la *sabiduría*³⁵. En ese sentido, Protágoras como *sofista* aspira a generar una *trampa técnicamente perfecta*, a ser *cazador infalible*, dejando en casi la imposibilidad el escapar a la admiración de su *sabiduría*, tomada como tal, y por lo tanto a su concurrencia. Hipócrates, como otros tantos, siente una irremediable e irresistible admiración por Protágoras, y en consecuencia un irremediable e irresistible deseo de su concurrencia de los que no puede escapar por sí sólo. Pero no es el único. El interlocutor anónimo del prólogo reconoce a Protágoras como el más sabio y está encantado que esté Atenas y que Sócrates venga de estar con él (309d1-310a6). Hipócrates mismo reconoce que en la ciudad todo el mundo habla maravillas de su sabiduría de palabra (310e6-311a1). En casa de Calias vemos como a Protágoras le sigue un cortejo de gente que ha atraído allá donde ha ido (314e4-315b2). Y hasta el mismo Sócrates vemos como está a punto de caer también en su trampa (328d-47).

Esta *trampa* es el núcleo de la enseñanza de la sabiduría protagórica. Y es, pues, aquello que terminarán recibiendo aquellos que la concurran: esta misma enseñanza técnica y no otra, llegando a ser lo mismo que Protágoras y no otra cosa. Ya sea porque quieran llegar a ser *sofistas*, como Antimero de Mende, pues en eso consiste, en buena medida, la *téchne* sofística: *en hacer parecer lo que no es*. Ya sea porque quieran, como Hipócrates, llegar a ser un hombre más sabio y de bien, y de renombre en la ciudad. Pues en eso consiste también la *téchne* política de y según Protágoras: *en hacer parecer lo*

³⁵ Contrasten esta interpretación la figura de Protágoras en el *Protágoras*, con la Xavier Ibáñez de la figura del sofista en el *Teeteto* (IBÁÑEZ 2007, 157-161).

que no es. En este segundo sentido, Protágoras aspira también a ser *cazador infalible* en la relación discipular, pues con su concurrencia deja casi en la imposibilidad, el llegar a ser un experto en lo que Protágoras es, y el llegar a ser un hombre de bien, sin dejar de ser *protagórico*. Todos los discípulos de Protágoras se parecen a su maestro de acuerdo con lo que su doctrina sostiene que es la realidad³⁶. De la misma manera, futuros sofistas que políticos, estarían hechos a imagen y semejanza de Protágoras. De la misma manera, se verían reducidos a un aspecto del hombre (a saber, *sofístico*), y privarían al hombre de hacerse hombre en su integridad. No hay *educación general* que recibir de Protágoras. Paradójicamente, la *infalibilidad pedagógica* protagórica diluye cualquier posibilidad de educación propiamente dicha: la enseñanza de Protágoras es exclusivamente *adiestramiento en la apariencia*. De Protágoras se puede recibir, como mucho, una *téchne (sofística)*. Dicha *téchne* permite *parecer ser*, aunque no lo sea, aquello que uno podría llegar a ser con una buena *educación general*, aquello que uno podría llegar a ser concurriendo *un verdadero maestro de humanidad*.

El diálogo parece apuntar que es Sócrates quien actúa con Hipócrates como *maestro de humanidad*. Seguramente, Hipócrates pudiera encontrar en Sócrates aquello que confiesa buscar en Protágoras, pero muy probablemente el joven no se dé ni cuenta. Sócrates, antes de llevarse al joven a casa de Calias, sin ningún otro interés aparente que el bienestar del joven, trata que el mismo Hipócrates llegue a realizar un juicio razonable sobre su deseo irracional de llegar a ser discípulo de Protágoras. Después, Sócrates propone a Hipócrates asistir a la evaluación que él mismo realizará sobre las enseñanzas de Protágoras. Y no con el fin que el joven opte por Sócrates, ante el cuál está tan desamparado como ante Protágoras, sino con el fin que pueda juzgar él mismo en qué consista la enseñanza protagórica y hasta qué punto le pueda ser o no conveniente. Durante la narración del diálogo, Sócrates no hace manifestarse en ningún momento a Hipócrates en su favor. Tampoco, al final del diálogo sabemos si la concurrencia socrática ha tenido éxito con Hipócrates. Puede que no. El futuro de algunos de los comensales en casa de Calias, especialmente Alcibiades, prueban que, a la vista de los hechos históricos, la concurrencia socrática no es necesariamente exitosa. El hecho es que no sabemos que sucede con Hipócrates. Sócrates no nos lo cuenta,

³⁶ Véan IBAÑEZ 2004, 240–241.

aunque la propia narración, como hemos visto, sea una respuesta a una acusación sobre un supuesto exceso en su intención de captar discípulos, no nos cuenta que pasa con el protagonista de la historia. Sócrates no pretende ni ejerce de *cazador infalible* aunque pueda parecerlo. A Sócrates no le importa para nada asegurarse un posible discipulado de Hipócrates, y quizá de ningún otro joven. La enseñanza socrática no pretende hacer "*socráticos*" a Hipócrates, ni a Alcibíades, ni a Cármides, ni a Teages, ni a Teeteto, ni a tantos otros. La enseñanza socrática busca que Hipócrates, y todo el resto, después de su concurrencia lleguen a ser más y mejores hombres de lo que eran, con él o con otros, con independencia de si se les pueden llegar a considerar más o menos socráticos. Ante el estallido de la Guerra del Peloponeso el diálogo cuestiona si ni tan solo Sócrates podrá asegurar eso.

CAPÍTOL III

L'ORIGEN DE LA JORNADA SOCRÀTICA

(310a7-314c3)

Sòcrates inicia el relat, explicant com un joveníssim (νεώτερός) company de colla (ἡμῶν τῶν ἐταίρων), un tal Hipòcrates, fill d'Apol·lodor (ὁ Ἀπολλοδώρου υἱός), hauria irromput molt violentament (πάνυ σφόδρα) en plena nit a casa seva, interrompent el seu descans (ἐγρήγορας), per demanar-li que dialogués (διαλεχθῆς) amb Protàgoras per ell (ὑπὲρ ἐμοῦ). El jove que tot just s'hauria assabentat de la presència del sofista a la ciutat, s'hauria apressat d'acudir a Sòcrates (εὐθύς παρὰ σὲ ἰέναι) per tal d'arribar-se a la concurrència amb el d'Abdera. Hipòcrates no escatimaria en res (ἐπιλίποιμι οὐδὲν) si tingués l'oportunitat de contractar Protàgoras: essent el sofista per tots els homes elogiat (πάντες τὸν ἄνδρα ἐπαινοῦσιν) i considerat el més savi de paraula (φασιν σοφώτατον εἶναι λέγειν), el jove es lamenta que, amb el seu ensenyament, no el faci savi a ell (ἐμὲ δὲ οὐ ποιεῖ). Malgrat la urgència i la inquietud d'Hipòcrates, Sòcrates que per res sentiria una afecció similar, sinó més aviat el contrari, es mostrarà resistent i per això hauria ajornat de bones a primeres d'emprendre la trobada amb Protàgoras, convidant el jove a llevar-se (ἐξαναστῶμεν) i sortir al pati amb ell a dedicar-s'hi (διατριψώμεν). Sòcrates voldria primer posar a prova la força (ἀποπειρώμενος τῆς ῥώμης) del jove i examinar tot interrogant-lo (διεσκόπουν αὐτὸν καὶ ἠρώτων) aquesta rauxa i obsessió d'encomanar-se (ἐπιτρέπειν) a Protàgoras. Car, primer, convindria assegurar-se que el jove sàpiga què és i quin nom se li dona a Protàgoras, i sobretot què se suposa que s'esdevé (τίς γενησόμενος) de la seva concurrència. I d'ignorar-ho, caldria que s'adonés del perill (κίνδυνον) en què estaria a punt d'incórrer encomanant-li inconscient (ἄγνοῶν) la cura (θεραπεῦσαι) de la seva ànima (τὴν ψυχὴν) al savi. Només després de tot això, però també, a raó de tot això, s'hauria concedit Sòcrates de posar-se en camí (ἐπορευόμεθα) i reunir-se amb el sofista i la resta de presents a casa de Cal·lias per dialogar-hi. Només després d'escoltar el mateix, els oients podran assabentar-se de la compareixença de Sòcrates amb Protàgoras.

1. Un pròleg innecessari o l'escena substituïda en el centre del diàleg

Després de cridar a l'escolta dels seus interlocutors (310a6), Sòcrates es disposa a iniciar la narració dels fets pels quals un d'ells s'ha mostrat especialment interessat. Sòcrates, però, no els relatarà immediatament l'encontre i la conversa mantinguda amb Protàgoras a casa de Càl·lias, que estrictament no té lloc fins a 316a6 i ss. Abans, o més aviat *entremig*, els posarà en coneixement de la situació i l'acció que han precedit el gran esdeveniment, això és, la visita i la conversa a casa del mateix Sòcrates, amb un jove, Hipòcrates, que es desvia per conèixer el sofista (310a7-314c3). Sòcrates iniciarà el relat en les hores justament anteriors a la visita a casa de Càl·lias, de fet, abans que comenci el dia, a l'interior de la seva cambra. Farà constar *primer en quines circumstàncies, en ocasió de què i després de seguir quins passos ha sortit de casa i s'ha arribat a conversar amb Protàgoras a la ciutat*. La narració de l'encontre amb Protàgoras queda momentàniament diferida per observar *l'albada de la jornada socràtica*.

A l'hora de considerar el motiu pel qual la narració del diàleg comenci per aquesta escena prèvia (310a7-314c3), i ajorni l'esdeveniment més noticiat, la crítica coincideix, amb més o menys severitat, en que l'encontre i la trobada amb el sofista agradaria d'un *pròleg* o d'una *introducció*. Per una banda, s'ha fet notar que, *per una voluntat d'elaboració narrativa*, a saber, motivada per l'excepcionalitat i espectacularitat dels fets centrals del diàleg o pel mer geni literari de l'autor, el relat voldria *situar dramàticament i temàtica* l'acció i el discurs principals *en els antecedents més immediats, el context, els motius i el caràcter i disposició dels personatges*¹. Per una altra, que, donada la mitjanja intel·lectual que hauria manifestat el protagonista del marc dialògic inicial, el destinatari intradiàlogal de la narració, l'elogiador d'Homer, però també per la *dificultat* que podria tenir la tan anunciada conversa amb l'habilíssim Protàgoras d'Abdera, tan per a l'innombrat interlocutor com per a nosaltres, es requeriria que el narrador socràtic, i

¹ GROTE 1865 [1888] II, 263; TAYLOR 1926 [1949], 238 i ss; CROISSET & BODIN 1923 [1955], 7; FRIEDLÄNDER 1957 [1964], 6-7; JAEGER 1933-47, [2001] III, 491; REALE 2001 [2006], XIV; SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, 124 i LXXI-LXXII.

fins i tot Plató, fes valer l'episodi que relatarà el procés de preparació d'Hipòcrates, per oferir *als destinataris del relat la corresponent assistència prèvia*².

En algun sentit, és cert. L'escena que *prologa* la narració del diàleg amb Protàgoras, a banda de presentar i contextualitzar dramàticament i temàtica els esdeveniments i el discurs, té una *funció propedèutica i preventiva*. Tal i com veurem, d'alguna manera, el Sòcrates narrador, al mateix temps que situaria els personatges, l'acció i els temes, sembla que tractaria de crear amb aquesta posada en escena una mena d'alerta, preparació i "warm-up" racional per al desenvolupament central de la història, això és el diàleg entre Sòcrates i el sofista Protàgoras sobre l'ensenyabilitat de l'ἀρετή. Mitjançant el correlat de la preparació seguida pels protagonistes inicials del drama – Sòcrates i Hipòcrates–, l'escena relatada aconseguiria concentrar i orientar l'atenció dels oients del relat i dels lectors del diàleg, al mateix temps que activar en ells determinats processos o mecanismes que després es faria necessari de posar en joc en l'atenció a la discussió amb el sofista sobre el saber propi d'aquest, la transmissió d'aquest saber, el guany en humanitat resultant del seu aprenentatge, la mesura del benefici o perjudici dels seus ensenyaments...³ Pel que s'entén que l'escena, que presentaria i situaria el motiu de l'acció principal (¿a què es deu la reunió amb Protàgoras d'Abdera?), sobretot *facilitaria, previndria, guiaria i orientaria la recepció de la narració de la trobada i la conversa mateixes amb el sofista*. Amb l'objectiu de poder copsar, interpretar i valorar millor el que el d'Abdera, però també Sòcrates, diguin o facin, l'ampliació narrativa prèvia del *Protàgoras* actuaria com a *filtre preventiu i correctiu* del què hagi de venir a mostrar-se després⁴.

² CAPRA 2004, 195; ROSSETTI 2004, 106; GONZALEZ 2000, 114 i 2014, 34 i 35 i GOLDBERG 1983, 77.

³ Per a un tractament exhaustiu i detallat de com s'obren les qüestions centrals del diàleg en aquesta primera escena de la narració a casa de Sòcrates amb el jove Hipòcrates, vegin l'apartat dedicat a l'estructuració temàtica de SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, LXX i ss.

⁴ Tal i com veiem en el Capítol I, els diàlegs narrats oferirien l'oportunitat a Plató de presentar uns esdeveniments que donada la seva naturalesa exigirien de ser *arranjats i corregits per tal que la seva recepció fos tan beneficiosa com fos possible per a l'oient*, d'acord amb la naturalesa dels fets, però també amb la del destinatari. Així, els diàlegs narrats, i segurament, de manera especial, els diàlegs narrats per Sòcrates, oferirien la possibilitat del què hem anomenat *un filtre preventiu i correctiu de re-presentació*, a partir d'una certa *selecció, transformació o fins i tot ampliació* d'allò que realment s'hauria donat i que seria objecte del relat (CAPRA 2001 i 2004)

Ben mirat, però, quedant-nos amb l'atribució d'una funció estrictament introductòria i propedèutica a la narració de la conversa de Sòcrates amb Hipòcrates, correm el risc de fer certa violència a la narració, així com al text platònic. Cal reconèixer que la narració de l'escena prèvia a casa de Sòcrates seria del tot prescindible per al relat socràtic, però també per a l'escriptura platònica, de voler ser una simple presentació o situació, fins i tot en el cas de voler ser una preparació o protecció pel què vingui després. Si som estrictes, la inclusió de l'escena *no queda plenament justificada ni per una necessitat de contextualització dramàtica* –especialment, tenint present que Hipòcrates deixa de tenir un paper específic en la conversa amb Protàgoras des de ben aviat⁵-, *ni per una de prevenció o correcció*, això és, d'assistència als destinataris directes o indirectes (nosaltres els lectors) de la narració. Reduir la necessitat de l'escena a aquestes raons implica, com a mínim, passar per alt una de les següents consideracions: (1) que ni l'acció dramàtica, ni la distribució escenogràfica i coreogràfica (l'espai, el moment, les posicions, els moviments, els objectes...) dels diàlegs platònics, no compleixen una funció simplement d'ambientació pre- o paralògica, (2) que les possibilitats d'assistència al destinatari del relat mitjançant la *lexis* són múltiples i no impliquen necessàriament prologar-lo amb els antecedents

⁵ Sòcrates ens explica que després d'entrar a casa de Càl·lias i d'estar una estona contemplant des del rebedor l'espectacle que a dins s'hi està donant, crida Protàgoras presentant-se ell i Hipòcrates havent acudit per veure al sofista (312b1-2). Protàgoras els preguntarà com volen reunir-se i Sòcrates li donarà a conèixer els motius de la seva visita per tal que el primer esculli: Hipòcrates vol esdevenir deixeble del sofista per guanyar-se un nom a la ciutat (316b7-c4). Per motius de seguretat llargament exposats, Protàgoras prefereix de parlar davant tothom qui es troba dins, Sòcrates proposa de convidar a Pròdic i Hípias i a qui els acompanya i Càl·lias d'organitzar la reunió on es trobava el darrer aprofitant els bancs que ja hi havia, i així es fa (316c5-317e2). Sòcrates presentarà de nou el motiu de la visita, i mantindrà un primer intercanvi de preguntes i respostes amb Protàgoras sobre la promesa del seu magisteri sota la mirada atenta de tothom (317e3-320c2). En aquest intercanvi primer, hi ha fins a set referències al jove, quatre de les quals sota el seu nom propi (318a2, b5, d1, e7) i tres més en genèric (315e5, 318a5, c7). Ara bé, cal fer notar, que aquí Hipòcrates no es troba al costat de Sòcrates com era abans, sinó al cantó oposat i lluny dels dos interlocutors, al mateix cantó i a la mateixa distància que la resta dels qui contempen la conversa, que són un grupat, entre una vintena i una trentena. Bé, de tota la resta no, perquè n'hi haurà alguns, i alguns dels quals tan joves com Hipòcrates que potser no es trobin tan dissolts entre el públic pel paper que jugaran posteriorment en la reunió (335c7-338b2), parlem d'Hípias i Pròdic, de Càl·lias, però també de Crítias i Alcibiades. A Hipòcrates sembla que li toca anar a parar entre els molts. Malgrat sigui per ell que es donarà la discussió, la discussió l'aparta, se'n separa, en pren distància, el dissol i li treu protagonisme. El que també es reflexa en el contingut de la discussió. Després de les concentrades referències al jove, i sobretot un cop Protàgoras doni curs a la seva ἐπιδείξις (320c8). Només després de la gran demostració protagòrica, Sòcrates s'hi referirà en agraïment per haver-lo promogut a venir a trobar-se amb el sofista (328d7-e1), d'aleshores ençà Sòcrates "desapareix". Sobre la importància del paper d'Hipòcrates en la discussió, en especial, fruit d'aquesta darrera referència i la mirada que li dirigeix Sòcrates, vegin MONSERRAT, CASASEMPERE I OLIVARES 1999, 136.

immediatament anteriors i/o (3) que ni la situació dialògica, ni el caràcter i la naturalesa dels personatges destinataris d'una acció o d'un discurs, ni les demandes de saber expressades en dues o més converses diferents (intra i extradialogals) no es corresponen mai plenament, ni tan sols en el cas que unes integrin imitativament les altres amb una voluntat didàctica⁶. Per tot això, i si acceptem el principi de *necessitat logogràfica*, si acceptem que res del què i com ho escriu Plató no sigui accidental⁷, que

⁶ En els diàlegs narrats, els destinataris de l'acció socràtica no es corresponen amb els destinataris de la narració, de la mateixa manera que, en general en els diàlegs, els interlocutors socràtics no es corresponen amb els lectors platònics. En la lectura del *Protàgoras* és habitual cometre l'error pel qual identifiquem el tipus de personatge que reb la narració dels fets amb el tipus de personatge que els protagonitza conjuntament amb Sòcrates. Creiem que ambdós necessiten del mateix quan no és així. Si fos així, als qui escolten la narració no se'ls transmetrien detalls sobre les circumstàncies i el caràcter d'Hipòcrates (310d3 i 5, 311a7-b1, 312a2-3, 313c2) que a Hipòcrates mateix Sòcrates mai no revela (STRAUSS 1965, IV 15 i V 9). Si fos així, hi hauria una certa preparació que es dona amb el jove, abans d'entrar a casa de Càl·lias (314c3-7), que també es transmetria als qui escolten, i en canvi, s'oculta (STRAUSS 1965, IV 20). Per tant, mentre certament hi ha una acció socràtica en benefici d'Hipòcrates, n'hi ha una altra en benefici de l'interlocutor anònim del marc dialògic inicial. I els beneficis rebuts per uns i altres, com els personatges mateixos i les seves necessitats, no tenen perquè correspondre's.

Tampoc no es corresponen qualsevol dels beneficis que resulten de l'acció socràtica amb el que suposadament Plató ens voldria brindar com a lectors del diàleg (Cf. CAPRA 2004, 23). Per una banda, això implicaria suposar que tots nosaltres, als quals Plató desconixeria, també som o com l'interlocutor innombrat o com Hipòcrates. I és fàcil d'imaginar que Plató sabés que molts dels seus lectors ni pensarien malament de Sòcrates, ni estarien tan admirats per Protàgoras, ni serien tan exaltats com Hipòcrates... fins i tot és fàcil d'imaginar que Plató sabés que n'hi hauria alguns que no necessitarien tampoc preparació de cap tipus per llegir les "Iliçons" del d'Abdera. Però, per una altra banda, acceptar que Plató ens voldria brindar amb el mateix que el personatge Sòcrates brinda als seus interlocutors, també implicaria suposar que el darrer és simplement el seu portaveu, o que Plató no podria dir res sobre Sòcrates, a part del que diu el personatge de si mateix. Això és, implicaria suposar que Plató només veu els beneficis de Sòcrates, això és que simplement aprova o tolera, i ens brinda un benefici com a lectors, només en l'aprovació o tolerància, de la figura socràtica tal i com es mostra a si mateixa. Ara bé, si Plató no pogués dir res per ell mateix de Sòcrates, no hi hauria lloc en l'obra platònica a mostrar una alternativa a Sòcrates i al seu destí. I és ben clar que a Plató el destí socràtic no només no el satisfà sinó que creu que convé que aprenguem allò necessari perquè no es torni a repetir. Plató ve a dirigir-se als destinataris dels diàlegs, i especialment, als potencials filòsofs, també en aquesta clau, en la que el personatge Sòcrates no ho podria fer mai per si mateix. Com que Plató no ens pot parlar a través de cap personatge, però, ho fa de Sòcrates a través de l'acció i de l'escena. Plató ens ensenya el que fa problema de Sòcrates a través de l'acció i l'escena dels diàlegs.

En aquest sentit, ens hem de preguntar fins a quin punt el nostre diàleg té per destinataris aquells qui som d'una manera o altra com algun dels interlocutors socràtics, i fins a quin punt, té per destinataris aquells que en algun moment poden arribar-se a trobar en la situació de Sòcrates. Per si un cas els diàlegs platònics fossin d'aquells tipus d'escrits que tenen la capacitat de parlar diferent la gent diferent, no ens convé pensar que el seu destinatari sigui només un i es mantingui uniformement com a tal en tot el diàleg. On i en què posi Plató l'èmfasi per dirigir-se a uns o a uns altres destinataris és quelcom que podrem llegir si atenem bé a l'acció i l'escena en què queda emmarcada.

⁷ MATTÉI 1996, 112: "Platon et la nature ne font jamais rien en vain". STRAUSS 1989a [2006], 95: "Dit d'una altra manera, no podem *prendre mai prou* seriosament la llei de la necessitat logogràfica. En un diàleg no hi ha res accidental; cada cosa és necessària en el lloc on s'esdevé. Tot allò que podria ser considerat accidental en el diàleg. En tota conversació real, l'atzar juga un paper considerable; però tots els diàlegs de Plató són realment ficticis. El diàleg està fonamentat sobre una falsedat fonamental, una falsedat bella o embellidora: el refús de l'atzar" (en cursiva, esmena a la traducció). Vegin també STRAUSS 1964 [2000], 86 i 88 i 1989a [2006], 94 i 95 per

aquí faci passar a Sòcrates, primer per l'escena amb Hipòcrates, i no faci prendre al diàleg una altra via, és que hi ha d'haver, almenys, una altra raó, a més de les introductòries o propedèutiques, per a la inclusió de la matineria i domèstica escena just abans.

De fet, fa la impressió que l'atribució estricta a l'escena d'una funció introductòria o propedèutica, es deuria, en part, a un parell de presumpcions interpretatives comuns en els estudis platònics. La primera tindria a veure amb considerar que el nucli, el punt de fuga o el pol d'atracció del diàleg, això és l'interès filosòfic, es trobaria en certs llocs de la interlocució entre Sòcrates i Protàgoras, i que, en conseqüència, seria cap a aquesta interlocució cap a la que la resta d'episodis de l'obra, com a molt, pivotarien o apuntarien complementàriament i en diferents graus o distàncies⁸. La segona, que el que les escenes platòniques ens vulguin ensenyar tingui més a veure amb els problemes amb què es troben els interlocutors de Sòcrates i el que en podrien aprendre d'ell per a resoldre'ls, que no pas amb el problema de Sòcrates mateix per en sortir-se'n amb la seva tasca amb la suficient aprovació de la ciutat⁹. En part, no descartem que això sigui així, però no ens convé pressuposar que sigui simplement així. Al *Protàgoras*, posar la vista d'avançat i de seguida cap als arguments de la resta del diàleg, ens pot fer passar per alt les qüestions que per començar s'haurien obert més o menys explícitament en el marc dialògic inicial i que podrien arribar a ser tan importants com les que s'obririen després, o fins i tot, podrien tenir una certa preeminència en l'ordre general del discurs. Això és, al *Protàgoras*, passar per alt el marc dialògic inicial, comporta negligir que el primer que fa problema en el diàleg, i al que es deu la narració, no té res a veure ni amb Hipòcrates ni amb Protàgoras directament,

a una aplicació del concepte ἀνάγκη λογογραφική aparegut i enunciat en *Fedre* 264b-c a la interpretació dels diàlegs platònics. Cf. LASTRA 2014.

⁸ Són paradigmàtiques les paraules de CROISSET & BODIN 1923 [1955], 7 al comentari al *Protàgoras* referint-se tant a aquest episodi primer de la narració com al marc dialògic anterior: "Nous n'avons pas à revenir sur ces scènes préliminaires qui amènent peu à peu le lecteur jusqu'à la maison de Callias et jusqu'à l'entretien proprement dit: ce sont là en quelque sort les portiques, qui ne font pas corps avec le dialogue lui-même, et qui n'ont pour fonction que de nous acheminer vers lui. (...) La conversation s'engage enfin. Dans un dialogue platonicien, en règle générale, c'est la discussion dialectique qui forme pour ainsi dire l'armature philosophique de l'œuvre".

⁹ MONSERRAT & SALES 2006, 15 fan notar el prejudici segons el qual es considera el text platònic més aviat un *testimoni* socràtic que no pas una *reflexió* sobre Sòcrates. Afegim que això es dona especialment amb els diàlegs que es consideren que formarien part del "període socràtic" del pensament i la composició platònica.

sinó amb Sòcrates i la seva aparició i aparença a la ciutat, pel què afecta un jove, sí, que en el cas és Alcibiàdes. Almenys en el cas del nostre diàleg, convindria que no llancéssim, doncs, massa lluny la mirada i que *seguíssim sense perdre de vista que el que pugui significar, en tots els seus detalls, l'acció dramàtica d'aquesta primera escena narrada per Sòcrates, i potser també la de tot el diàleg, convé observar-ho*, principalment –perquè és allà on queden inscrites!–, *sota el conjunt i la intenció general¹⁰ del relat socràtic originat, en l'obrir-se del diàleg, per l'aparèixer xocant del nostre protagonista amb aquest grup indeterminat de gent que en seran els destinataris i pel recel despertat per una suposada relació amb el fill de Clínias.*

És cert, sí, que el relat socràtic ha vingut a donar-se després que aquests que l'escolten, o almenys l'interlocutor anònim, s'hagin interessat, més aviat induïts per Sòcrates, per la saviesa de Protàgoras i per un anunciat encontre del protagonista platònic amb ell (309c1 i ss). Però, tal i com hem emfasitzat en el capítol anterior, no és menys cert que la conversa, o més aviat *l'encontre amb el company anònim s'ens obre a partir de l'interès espontani i més o menys recelós d'aquest per l'aparició de Sòcrates.* No ho perdem de vista. Les primeres paraules de l'obra, dèiem, són per al personatge innombrat que, sense saber res de Protàgoras encara, es pregunta, exactament, d'on és que apareix Sòcrates? (309a1: πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνη;) El company manifesta, abans que qualsevol altra cosa, certa inquietud per saber a què es deu que es presenti Sòcrates així, ara, aquí, i com si ho fes venint d'Alcibiàdes. Li resulta fins a tal punt estranya i sospitosa la manera en què surt a la llum i es fa visible Sòcrates, que demana conèixer les raons per les quals això es dona. En definitiva, l'entrada al diàleg, que ha donat lloc a la narració de l'escena amb què ara ens trobem, manifesta que *l'aparició i l'aparença socràtiques requereixen d'una explicació. I requereixen d'una explicació urgent, Protàgoras a banda.*

La narració socràtica *es deu primerament a la necessitat de donar comptes o justificar l'origen de l'aparició de Sòcrates, es deu a la necessitat de poder restituir la seva aparença com a corruptor de la joventut.* Només secundàriament o derivada, el diàleg es deu a l'exigència

¹⁰ L'expressió la manllevem del mateix Sòcrates quan expressa el criteri amb què opera el seu comentari del poema de Simònides (344b2-3: ἀλλὰ τὸν τύπον αὐτοῦ τὸν ὅλον διεξέλθωμεν καὶ τὴν βούλησιν "Limitem-nos a examinar el caràcter *del conjunt i la seva intenció*", la cursiva és nostra).

de donar a conèixer l'encontre amb Protàgoras i examinar amb això la seva saviesa. És per aquest motiu fonamentalment, i no per un de simplement introductori o preparatiu pel diàleg amb el sofista, que a Sòcrates, quan sigui hora de fer el relat dels fets pels què el seu interlocutor s'ha interessat, se li faci necessari, no anar directament a la conversa amb Protàgoras, i començar en el que podria haver passat en les hores anteriors a la visita a casa de Càl·lias, això és, començar abans que no es faci la llum, abans que Sòcrates no trenqui el seu descans, tancat a dins de casa, a saber, a Alopece, abans d'aparèixer a la ciutat. A Sòcrates, certament, se li fa necessari de dur-nos primer amb la seva narració al suposat origen i les circumstàncies que provocaran la seva mobilització, la seva aparició i la seva aparença, perquè és aquesta el primer que d'ell resulta problemàtic al seu interlocutor tan aviat se li fa present. Això és, *a Sòcrates se li fa necessari de dur-nos-hi per la primordialitat i urgència mateixa d'una qüestió que no és gens fàcil ni innocent, i que és segurament la més delicada i compromesa de totes*, més que no pas per facilitar-los l'entrada a les sofisticades qüestions que vindran després. D'on surt aquest Sòcrates? Per què ara? Què hi ve a fer aquí a la ciutat? A què es dedica? Què podem, doncs, esperar d'ell? Té la seva aparença alguna cosa a veure amb la joventut? De quin tipus? Què fa amb Alcibiàdes? I amb Protàgoras? El passatge davant del qual ens trobem, que té alguna cosa de genètic i arqueològic, intentaria aclarir primer aquestes qüestions. I és en el que representa com a aclariment per a aquestes que en bona mesura no està subordinat a les escenes que el seguiran, sinó a les precedents. *Tot el que expliqui Sòcrates a continuació no guarda tan la finalitat que tenien els fets originals mateixos, com la finalitat que vulgui aconseguir amb la narració a la seva audiència*¹¹. L'escena inicial, el marc dialògic, com hem defensat, té una major proximitat, presència i domini logogràfic en l'exposició platònica del diàleg al lector, que es fa necessari no perdre de vista per a prendre l'obra en la seva globalitat i unitat quan llegim la narració socràtica. De la primera escena narrada, la d'Hipòcrates, a la vista de l'anterior, *cal retenir la seva dispensabilitat* de cara al que la seguirà (que era de fet l'important), *inclús, la seva intromissió o ajornament*. L'escena obre un grau de llibertat a la narració socràtica -pel seu grau d'autonomia dels fets que la seguiran, per la impossibilitat del destinari d'accedir per altres fonts al que hi hagi succeït, i, fins i tot, per la seva centralitat

¹¹ BURGER 1997, 124-125.

logogràfica¹²-, que *obliguen a qüestionar-nos seriosament la seva fidelitat, inclús, potser, la seva veracitat*, i més si tenim present el joc d'oblits i desplaçaments a què sotmet Sòcrates a l'interlocutor de la narració per no parar l'atenció sobre Alcibiades. Per tot això, venim a considerar que, particularment, *l'escena narrada de la visita d'Hipòcrates a casa de Sòcrates és el substitut necessari d'una narració del que vingui fent Sòcrates amb Alcibiades* -i que resulta tant difícil d'explicar i d'entendre-, per tal de poder destituir l'aparença de corruptor de la joventut, per tal de poder oferir una aparença educativa de la filosofia beneficosa per als joves amb més altes aspiracions, i beneficosa per la ciutat en general.

¹² STRAUSS 1965 IV, 11 i 12-13 considera que aquest episodi narratiu és precisament el centre del diàleg, d'aquesta manera: "the conversation immediately following with Hippocrates, which is the center of the dialogue, because first there is the conversation with the comrades and then the conversation with Hippocrates and then the conversation which makes up the bulk of the work with Protagoras. The central conversation is that with Hippocrates". I en resposta a la pregunta d'un alumne, s'explica sobre com se n'adonà que quedaria estructurada la importància dels centres: "This is a good question and one which I am certainly glad to answer, because it gives me an opportunity to display my ignorance. The importance of the center I know only empirically, in the good old sense of the term empirically, meaning I know the fact without knowing the reason. I just stumbled on it and was amazed by it and I don't know why. Now I learned this, I observed it for the first time in some passages in the first book of Plato's *Laws* where were enumerated three things which seemed to be presented in the order of descent, one to three. And number two proved to be the most important. And I took of course for granted that number one was most important because of its higher rank. And then I said that it seems to be that what is in the center is the most important, which doesn't mean most important absolutely because clearly was not most important absolutely in this case. But in the context. And this has been confirmed in my studies of Plato, of Xenophon, and of Thucydides, and quite a few ancient and even later writers".

A part d'altres consideracions amb què continua l'autor i que volem deixar per més endavant, és important anotar que per Strauss, l'episodi central no es correspon necessàriament amb el moment del diàleg que se situa a una mateixa distància (o molt similar) de la primera paraula que de la darrera. Amb tot, i sense voler restar importància a les formes, les proporcions i les simetries amb què pot quedar compost un diàleg o qualsevol altra obra, cal insistir en què la centralitat del discurs no és matemàtica, es pot arribar expressar matemàticament en la composició, però es deu a un altre ordre. Prenent el símil de *Fedre* 264b-c que compara el bon escrit amb un organisme viu, certament, com reclama STRAUSS 1989a [2006], 94, és important, a l'hora d'entendre els diàlegs -en cas que s'hi assemblin-, identificar-ne les parts i les dimensions de cadascuna d'elles i aplicar una certa taxonomia que ens permeti reconèixer el que tenim davant. Però un bon zoòleg sap que identificar un organisme és només el pas previ per entendre què fa, que en el que fa (menjar, escarbar, observar...), les seves parts i dimensions (la boca, les potes, els ulls...), no responen a un mateix ordenament i jerarquia, i que la centralitat d'una part en cada acció que fa no s'explica només per la forma o estructura o posició en què queden situades, sinó, fonamentalment, s'explica per una raó superior. Doncs això, nosaltres, a més de poder identificar l'organisme que representa cada diàleg platònic, volem entendre què fa, això és, què ens diu.

Creiem que a la llum de les, en alguna mesura desconcertants, reflexions que Strauss confessava oralment als seus alumnes (no per escrit), hauríem d'aprofundir en alguns dels principis i procediments metodològics, així com ponderar i circumscriure els resultats obtinguts pel grup de recerca *Hermenèutica, Platonisme i Modernitat* sobre els centres dels diàlegs en alguns dels seus treballs (MONSERRAT 2003, IBÁÑEZ 2007, TORRES 2012). En aquest sentit, els treballs del Dr. Monserrat sobre les "Estructures compositives dels diàlegs platònics" presentats al *Seminari de Filosofia i Cultura Grega* (21 de maig de 2014) de la Universitat de Barcelona situen les bases per a un projecte de recerca més extens sobre aquesta qüestió.

2. Promogut per un jove a sortir de casa. Un diàleg sense iniciativa

Segons la narració, després de l'estrepitosa trucada (πάνυ σφόδρα ἔκρουε), la sobressaltada cridòria (τῆ φωνῆ μέγα λέγων) i el precipitar-se a l'acte a l'interior de la casa (εὐθύς εἴσω ἦει ἐπειγόμενος) (310a7-b2), un tal Hipòcrates, fill d'Apol·lodor i germà de Fasó,¹³ farà saber a Sòcrates que l'arribada de Protàgoras a la ciutat (310b6: Πρωταγόρας... ἦκει) és el que ha motivat la seva visita a aquestes hores, exactament, abans que surti el sol (310a5-6: ἔτι βαθέος ὄρθρου).

S'intueix que Sòcrates sabia, des d'almenys un dia abans que el jove, que el sofista era a la ciutat (310b6-7, cf. 309d3-4). Sòcrates fa mostra d'estar al corrent de les notícies i els esdeveniments que afecten la vida política i intel·lectual d'Atenes, i en especial, la de les seves elits. Pel què veurem en el diàleg i pel què sabem per altres, *Sòcrates coneixeria i mantindria un cert tracte amb alguns membres de les famílies més poderoses i influents de la ciutat, i sobretot amb els més joves* (ja veurem també per quin motiu). I, potser perquè ambdós pertanyen al mateix dem, Alopece, Càl·lias, primogènit de la família que allotja al sofista d'Abdera -la més rica de tota Grècia-, no n'és una excepció, sinó ben al contrari¹⁴. Així és que d'assabentar-se de l'arribada de Protàgoras, sembla que, *d'haver-*

¹³ D'Hipòcrates d'Atenes (316b7: τῶν ἐπιχωρίων), fill d'Apol·lodor i germà de Fasó (316b7: ὁ Απολλοδώρου υἱὸς Φάσωνος δὲ ἀδελφός; 310a8, i 328d7: παῖ Απολλοδώρου), en tenim notícia, en aquests termes, única i exclusivament a través del *Protàgoras* de Plató. En el diàleg, caracterització del personatge a banda, se'ns presenta com un jove que en el moment de l'acció encara no hauria superat la majoria d'edat, com bona part de la resta d'assistents a casa de Càl·lias, i que pertany a una família important i pròspera de la ciutat (316b7-8: οἰκίας μεγάλης τε καὶ εὐδαίμονος). L'absència de més detalls sobre el jove, i el fet que les referències genealògiques donades aquí no coincideixin amb cap altre Hipòcrates de l'època citat en altres fonts, impedeixen que poguem assegurar que es tracti d'un personatge real. No obstant tan TAYLOR 1976 [1991], 65 afirma que sí que ho seria, sense precisar quin. NAILS 2002, 169-170, però, sí que ho fa, i conjectura, basant-se en TUCÍDIDES, *Història* IV 66, 3, que potser sigui nebot de Pèricles per part de mare (Cf. LAMPERT 2010, 28 i 37 qui considera evidentment obscur aquest lligam). El que sí que podem convenir amb Nails és que aquest jove, tal i com vindria a ser presentat per la narració de Sòcrates, no apareix com un *ousider* ni per ell ni per bona part dels personatges de l'escena central del diàleg. Ben al contrari, Hipòcrates ve a figurar algú conegut no només per la seva viculació familiar, sinó també ben possiblement per ser algú dels joves amb qui tracta freqüentment Sòcrates (ἡμῶν τῶν ἐταίρων, 313b1; ὃ ἐταῖρε, 313c7), *un dels de Sòcrates*. Per la poca informació que disposem d'ell, segurament vulgui fer figura d'un jove qualsevol, d'"an average boy" com fa notar STRAUSS 1965, V 22, però en tot cas, prototipus del jove amb qui s'acostuma a associar Sòcrates (*Apologia de Sòcrates* 23c).

¹⁴ Càl·lias, fill d'Hipònic (311a2, 314e5, 335d5) figura al diàleg fent d'amfitrió de Protàgoras i, amb permís de l'esclau eunuc (314c7-e3), completament a càrrec de la casa i de la congregació que s'hi celebra (311a, 314d, 317d, 335d-336b, 338b, 362a). Tal cosa resultaria estranya, d'acord amb la datació dramàtica del diàleg, si, com tot apunta, aquest es dona cap al 433. I és que en aquest moment, Càl·lias seria massa jove per a complir aquesta funció, no arribaria a la vintena d'anys, que hauria de recaure en el seu pare, Hipònic, encara viu. El

*ho volgut, Sòcrates es podria haver interessat per anar al seuencontre, en el cas de no haver estat convidat a fer-ho*¹⁵. A diferència, però, de la inquietud que l'arribada del sofista hauria generat en el jove Hipòcrates, *Sòcrates fa la impressió que, tot i estar al seu abast, no només no hauria acudit a veure'l, sinó que ni tan sols s'ho hauria plantejat*. Efectivament, Sòcrates ja sabia amb anterioritat que el sofista era a ciutat. Però "en què m'hauria d'afectar a mi?" vindria a manifestar la manera amb què reb al jove revolucionat per la notícia¹⁶. Sòcrates il·lustra com ell resta a casa descansant, mentre, en contraposició, Hipòcrates no para quiet, es posa en marxa amb gran determinació i està disposat a desmanegar-ho tot per trobar-se amb el savi. *La quietud i la reserva domèstica socràtiques, afegides a la indiferència que demostraran les seves contrarrèpliques al jove, indiquen que per si mateix no trobaria escaient, no li seria de menester o, simplement, no sentiria una atracció suficient, cap al fet que el gran savi d'Abdera sigui a Atenes*. Sòcrates, qui ja hauria tingut l'oportunitat de conèixer el sofista amb anterioritat¹⁷, no demostraria inicialment

que molts han volgut veure com una inconsistència històrica necessària per a la configuració del drama o fins i tot un error que n'impossibilita una datació aproximada (WOLFS DORF 1997, basant-se en ATENEU, *El banquet dels savis* V, 218b-e; vegeu SERRANO y DÍAZ DE CERIO 2005, CXXVI-CXXXI que recull totes les solucions que ha donat la crítica a aquest problema), veurem que es pot interpretar com una nota irònica platònica per a una qüestió de fonamental per al desenvolupament de les qüestions del diàleg. Sembla que el protagonisme que Plató dóna a Càl·lias té una funció dramàtica d'acord amb la prosopografia del personatge. El protagonisme de Càl·lias és especialment significatiu en l'escena que es dibuixa al *Protàgoras* per 1) la seva tendència dispendiosa, luxuriosa i ostentosa, que el fa un cèlebre procliu de selectes i extravagants celebracions i 2) una certa inquietud intel·lectual que fa que es procuri la companyia i els ensenyaments no només dels més preuats sofistes, com Protàgoras, sinó també del mateix Sòcrates. Com en el cas d'Hipòcrates, encara que amb una càrrega de significat major (a saber, pejorativa), per la notorietat històrica i literària d'un personatge que va arribar a heretar la major fortuna de tota Grècia, el jove Càl·lias també podria venir a ser considerat pels atenesos *un dels de Sòcrates* (*Apologia de Sòcrates* 20a-c, XENOFONT, *Convit*), i més encara si considerem que pertanyien al mateix dem (vegeu NAILS 2002).

¹⁵ El Sòcrates de Xenofont, acompanyat per un grup de joves, reb la invitació de Càl·lias per a assistir a la seva casa del Pireu a la festa de celebració per la victòria del lluitador Autòlic a les Panatenees. Sòcrates i els qui l'acompanyen, d'entrada es resisteixen d'acceptar la invitació, però més tard hi acudeixen (*Convit* I, 2-7). El Sòcrates de Plató també evita inicialment de festejar la victòria d'Agató, diu, per por a la multitud. Però després hi agudeix de molt bona gana (*Convit* 174a). Per últim, tenim *La república* on el que presenciem, més que una invitació, és una detenció de Polemarc contra la voluntat de Sòcrates de donar la volta i marxar amb ells per sopar a casa de Cèfal i assistir a les festes nocturnes del Pireu (327a-328b). Tot plegat manifesta que hi ha un cert reclam de la ciutat per a gaudir de la presència de Sòcrates, això és que reb sovint invitacions, i que Sòcrates acostuma a guardar certa distància.

¹⁶ GONZALEZ 2014, 35: "He observes, with no perceptible excitement, that Protagoras has been in town for two days". GOLDBERG 1983 fa notar que l'agraïment socràtic a Hipòcrates per haver-lo exhortat a arribar-se a casa de Càl·lias per poder escoltar tot el que ha escoltat de Protàgoras, revel·laria que, certament, Sòcrates, ni havia vingut ni s'ho hauria plantejat abans (328d7-e1).

¹⁷ Sobre les estades del sofista a la ciutat vegeu nota 76, Capítol I. En el diàleg, Hipòcrates ens explica que ell era encara un nen durant l'anterior (primera) visita a Atenes del sofista (ἔτι γὰρ παῖς ἢ ὅτε τὸ πρότερον [πρώτον] ἐπεδήμησεν, a 310e4-5), i dóna a entendre, com així és, que Sòcrates no i que ell sí hauria tingut

incumbència ni afectació alguna per la seva arribada, i en conseqüència, *tampoc no demostraria interès o atracció per la seva saviesa*, sinó més aviat el contrari. La narració socràtica dels prolegòmens del diàleg sembla que vulgui venir a mostrar que *no és per res que pugui afectar, tingui a veure o se senti atret Sòcrates directament que sortirà de casa i anirà a trobar-se amb els savis més reputats per la ciutat*. Tal i com ens ve a ser narrat, en aquests moments, els savis políticament més reputats per si sols no cridarien especial atenció a Sòcrates, o si més no, no fins al punt de fer-li sentir la necessitat de sortir de casa, endinsar-se a la ciutat i anar a la seva concurrència, el que ve a dir que la sortida socràtica es donarà per altres motius.

Efectivament, el relat socràtic posa de manifest de bon començament que la simple presència de Protàgoras no reclamaria l'atenció de Sòcrates suficientment. Això és, Sòcrates insinua només començar la narració que, al seu parer, la saviesa de Protàgoras no seria tal com per merèixer d'ésser concorreguda o, perquè ens entenguem, que *Protàgoras no seria tal savi pel qui se senti atret*. Tal vegada Sòcrates expressi la veritat, o almenys la seva opinió francament, però *el mateix, posat en el registre de la confiança a l'interlocutor innombrat que dona lloc a la narració del diàleg (309a1-310a6), compromet seriosament el relat pel què fa a un possible aclariment i defensa de l'aparició i l'aparença socràtica*. Car si ho recordem, de bon començament, amb l'intent de defensar-se de les insinuacions d'assetjament sexual a la joventut d'Alcibíades (309a1-4, 309b2), Sòcrates ha confessat als seus interlocutors d'haver-se topat amb algú altre que per la seva saviesa hauria captat la seva atenció (309b5-d2). Si ara resulta que Sòcrates, en definitiva, confessa que no es trobaria realment atret per aquest savi que es pressuposava ser Protàgoras, i relata que, de fet, tot hauria començat per un jove que de nit irrompia a casa de Sòcrates per seure al costat d'aquest al llit (310c1-2: *καὶ ἄμα ἐπιψηλαφήσας τοῦ σκίμποδος ἐκαθέζετο παρὰ τοὺς πόδαςμου*), el que d'entrada no sembla que ajudi massa a desfer les sospites sobre els seus gustos sexuals sinó que més

l'oportunitat de conèixer-lo. Durant la primera estada del sofista a la ciutat, Sòcrates depassaria la vintena d'anys mentre el sofista rondaria els quaranta. Malgrat no tinguem notícia d'un encontre entre ambdós en aquella època, la dramàtica del diàleg faria suposar que sí que s'hauria donat. Ens ho fa suposar que 1) la interpel·lació de Sòcrates a Protàgoras que iniciarà la conversa entre ambdós no necessiti de presentació (316a5-b3), i 2) que Protàgoras al final del diàleg compti a Sòcrates entre els qui ja s'ha trobat o conversat (*ὧν ἐντυγχάνω*) (361d6-e4).

aviat contribueixi a incrementar-les¹⁸. *Sòcrates, sense voler-ho o no, a través del relat dels motius i la situació que l'han conduït a sortir de casa per a dialogar amb Protàgoras, això és, els motius que l'han dut a aparèixer, i que d'alguna manera volen evidenciar tan el tipus de relació que veritablement l'acosta als joves d'Atenes com la seva desafecció i desaprovació de la saviesa del sofista, podria alimentar al seu temps les sospites en contra de si mateix de corrupció de la joventut*, quan precisament, i almenys en part, la intenció general de la narració semblava que era desfer-se'n. L'opinió segons la qual Sòcrates va a la caça de la joventut i, a saber, la corromp, pot ser que sigui falsa, però és evident que Sòcrates ho aparenta tan bon punt es fa present públicament. Si la narració del *Protàgoras* s'obre com una oportunitat de defensa per a Sòcrates de les calúmnies que corren sobre ell en relació a la joventut més enllà del dia del seu judici, quasi des del primer dia en què aquestes comencen a córrer, si Plató dóna amb el relat del *Protàgoras* l'oportunitat retrospectiva a Sòcrates de defensar-se sense la limitació de temps que se l'imposarà el dia del seu judici i que condicionaria la seva defensa, *Plató també il·lustra, de nou i tan aviat com el presenta en societat, que Sòcrates, mancat o sobrat de temps, juga amb una ambigüetat que, potser sigui necessària, però també se li pugui girar en contra en un futur*. Plató il·lustra que sigui quina sigui l'ocasió o l'oportunitat per destruir les calúmnies que corren entre la ciutadania atenenca, Sòcrates acostuma a arriscar-les en benefici del compliment del que vindria a ser per a ell la seva missió a la ciutat¹⁹.

El que vindria a mostrar Sòcrates amb la seva narració és que seria només a partir de *l'arribar-se-li* (310e2: ἦκω παρὰ σέ; 310c6) d'un jove a ell que vindria a mostrar-se. Això és, mentre l'interlocutor innumbrat del marc dialògic inicial pressuposava que Sòcrates apareixia de rondar a la caça de la joventut d'Alcibiades i *d'estar amb ell* (309a1-

¹⁸ LAMPERT 2010, 28 fa notar això mateix d'aquesta manera: "He does takes an audience suspicious of his hunt for Alcibiades into what they could think his deepest privacy, in bed in the dark, alone with a young follower feeling around for him".

¹⁹ En referència a les queixes per manca de temps que Sòcrates expressa davant del tribunal, BOSCH 2006, 43 insinua que el tot de l'obra platònica vindria a corregir aquesta mancança o injustícia, facilitant a l'acusat el temps dramàtic del que hauria estat privat en realitat: "El Corpus Platònic posarà les hores que manquen a l'*Apologia*". Tanmateix, pel que veiem aquí, les paraules del judici davant de l'assemblea en què Sòcrates declara que renuncia a la seva defensa, per tal de donar compliment al designi, que és primer, de defensar als seus conciutadans de les falses aparences amb què guien les seves vides, ben bé podrien valer també pels 30 anys que precedeixen el seu judici: "Per això, atenesos, jo estic molt lluny de defensar-me, com algú podria pensar, ans us defenso a vosaltres" (*Apologia de Sòcrates*, 30d). Pel què ens queda el dubte de si Plató en la seva memòria de Sòcrates el deixarà defensar-se fins les darreres conseqüències

2 i 309b3: ἢ παρ' ἐκείνου φαίνη), aquí la narració socràtica s'esforçarà en fer evident que, ben al contrari, és Sòcrates qui es veu conduït a fer presència amb motiu de l'assetjament que reb d'Hipòcrates. Sòcrates restaria inicialment tranquil a casa, al marge de la ciutat –probablement a Alopece²⁰-, apartat i reservat de qualsevol bullícia pública i de l'efervescència juvenil. I seria només a partir del trasbals que li porta Hipòcrates que aquell *es llevaria i es treuria* (311a4: ἐξαναστῶμεν, 311a7: ἀναστάντες) del repòs i la reclusió de la seva cambra per començar a *circular* (311a4: περιούοντες, 311a7: περιῶμεν). En la solitud i el recolliment més absoluts, únics en tota l'escenografia platònica –*cap altre diàleg es deixa situar en la privacitat domèstica del seu protagonista principal*²¹-, Sòcrates, malgrat estar-ne al corrent, restaria al marge i es mostraria indiferent respecte la presència de Protàgoras, en concret, i la vida política d'Atenes, en general.

²⁰ Alopece és un *demos* situat extramurs, fora del nucli urbà fortificat, als *agrai*. Concretament, Alopece es deixaria situar al sud-est de l'Acropolis, al nord-est del mur que tanca el camí al Falero, a la vall del riu Ilisos, molt a prop del gimnàs del Cinosargues i segurament vora el camí que surt d'Atenes des de la porta Itònia cap a Súnio i que voreja els peus de l'Himet. Alopece estaria a la segona línia dels dems que envolten el recinte emmurallat, a una mica menys de dos quilòmetres d'aquest (CRAMER 1828, 394 i LEAKE 1841, 31). Sòcrates és referit complementàriament pel *demos* al qual pertanyeria el seu progenitor, Sofronisc (vegin *Gòrgias* 495d i *Laques* 180c). La pertinença a un *demos* és hereditària i ostentar-la no compromet la residència. Tanmateix, els grecs de l'època acostumarien a mantenir-se a la llar familiar (TUCÍDIDES, *Història* II, 16, 2). En el cas de Sòcrates, no tenim cap testimoni que evidencii on residiria, però sí que hi ha referències indirectes, en el *Laques* mateix, a què hi hauria viscut durant una part de la seva vida i, en molts altres diàlegs, que mantindria sobretot un tracte freqüentat i més íntim amb els conciudadans del mateix dem (entre un terç i una meitat de tots els personatges amb atribució específica a un dem que apareixen en els diàlegs són d'Alopece, que és clarament el dem amb més representació, vegin NAILS 2002, 352-353). Tot indicaria que la "hisenda" familiar es trobaria certament a Alopece. I no hi ha motius per pensar que en el temps dramàtic del diàleg Sòcrates l'hauria d'haver abandonada. I més encara si recordem que el diàleg en cas de donar-se dramàticament en el 433, tal i com accepta de manera quasi unànime la crítica, suposaria que es dona abans que estrictament hagi començat la guerra, això és aproximadament el 431, abans que Arquídam hagi iniciat la invasió dels peloponèsis sobre l'Àtica, abans que Pèricles recomani als seus ciutadans que deixin el camp i s'apleguin a la ciutat (TUCÍDIDES, *Història* II 13, 2). Pel què és molt probable que el diàleg s'iniciï fora dels murs de la ciutat, malgrat acabi dins.

²¹ STRAUSS 1965 V, 9 escriu: "It is the only dialogue which exists which takes place in the privacy of Socrates' house, not to say, of his bedroom". Per a un anàlisi complet de les dates dramàtiques, els personatges, la situació i l'estil de cadascun dels diàlegs, que confirma l'observació de Leo Strauss, vegin NAILS 2002, 307-330.

Només l'arribar-se-li *violent i exaltat* (310a6-b1) del jove Hipòcrates, "despertaria"²² Sòcrates. És a raó de la demanda *apremiada* (310b1, 310c6, 310d1: εὐθὺς; 310d1: τάχιστα; 310e2: νῦν) i *inoportuna* (311a3: πρὶ γὰρ ἔστιν) d'Hipòcrates, i no per la privilegiada notícia de la presència del savi, però tampoc, com pensava el company innombrat a qui s'adreça la narració, per rondar a la caça d'Alcibiades, que Sòcrates abandonarà la calma i immutabilitat prèvia, i que començarà a demostrar una certa afectació per prendre partit un cert partit en la vida pública. Només la bellugor d'Hipòcrates despertaria l'atenció i la dedicació de Sòcrates respecte el sofista i la seva presència pública. I és així, *només per Hipòcrates, només per un jove revolucionat qui expressament acudiria a ell en busca d'assistència per acomplir un cert desideri de saviesa*, que Sòcrates hauria i vindrà a mobilitzar-se, a sortir de casa i a fer presència a l'esdeveniment més important que aquells dies acull la ciutat. Si no hagués estat per la visita del jove, molt segurament Sòcrates seguiria tranquil·lament a casa, almenys fins a fer-se de dia (311a5: ἂν φῶς γένηται), en què segurament el veuríem sortir, però gairebé segur que no per anar a casa de Càl·lias, i quasi podem donar per fet que no tindriem diàleg amb Protàgoras²³. L'afectació de Sòcrates de cara amb Protàgoras se'ns presenta només secundàriament o derivada. *La visita del jove, en el relat, passarà, doncs, per ser l'incitador necessari de la disposició i acció socràtica vers la saviesa protagòrica fins a arribar a treure'l de la privacitat domèstica i a precipitar-lo al diàleg amb el sofista a la celebració de casa de Càl·lias; això és, la visita del jove passa per ser el reactiu necessari de la seva aparició a la ciutat.*

²² Literalment no podem afirmar que Sòcrates *despertí* o *es desvetllí*, tan sols ens hi referim en un sentit figurat. És cert que Sòcrates és al llit i al llit reb a Hipòcrates tot just després d'irrompre a la casa i a la seva habitació en plena nit. Però Sòcrates mai no respon ni en un sentit ni en un altre a la pregunta del jove de si és dormint o està despert (310b3: ἐγρήγορας ἢ καθεύδεις;). A una pregunta similar d'Alcibiades la nit que dormiren plegats (*Convit* 218c2-3: Σώκρατες, καθεύδεις;) Sòcrates també resulta que està despert. Donat el testimoni, un cop més, d'Alcibiades, segons el qual durant l'estada al campament per a la batalla de Potidea, quedà sorprès de com un també jove Sòcrates es passava en vetlla, d'empeus, i sense dormir, un dia sencer, d'alba a alba, absorbt en els seus pensaments (*Convit*, 220c-d), convé no descartar la possibilitat que, aquí, a l'entrada d'Hipòcrates, malgrat ser de nit i Sòcrates trobar-se al llit, el protagonista platònic no es trobi dormint. Ben oposada és però la representació de Sòcrates al *Critó* (43a-44b), on, aquí ja sí, vell i a l'espera que arribi la nau de Delos per a posar fi a la seva vida, gaudeix profundament del somni abans no el despertí Critó. De fet LAMPERT 2010, 29 considera que es dona una similitud considerable entre l'escena, els personatges i l'acció del *Critó* i els de l'episodi inicial de la narració del *Protàgoras*, les quals d'alguna manera obren i tanquen la missió socràtica a la ciutat.

²³ GOLDBERG 1983, 74: "Were it not for the importuning of his visitor, we would not have sought the encounter".

Més, endavant, Sòcrates reconeixerà i donarà les gràcies a Hipòcrates per haver estat *pro-mogut* per ell per arribar-se fins a casa de Càl·lias a escoltar a Protàgoras (328d6-7: ὡς χάριν σοι ἔχω ὅτι προύτρεψάς με ὠδεὰφικέσθαι). Al *Protàgoras*, Sòcrates se'ns presenta, en un moment determinat, això és, al principi, sense iniciativa per al diàleg. La narració ens presenta el diàleg amb el sofista com un fenomen *d'iniciativa no socràtica* o, com dèiem, *pro-mogut* (tot el contrari del Sòcrates del *Convit* 374b5-6, que manifesta a Aristodem que es dirigeix a casa d'Agató *per iniciativa pròpia*)²⁴. Al *Protàgoras*, la iniciativa de l'acció, el moviment del diàleg corre a càrrec del jove fill d'Apol·lodor, no de Sòcrates. Si només fos pel darrer no hi hauria diàleg amb Protàgoras,

²⁴ Cf. LAMPERT 2010, 29 qui considera que, almenys, l'examen de cara amb el jove Hipòcrates sí que presenta la plena iniciativa de Sòcrates. En aquest sentit, volem parar un moment atenció a la distinció entre els diàlegs platònics segons siguin socràtics o no socràtics, representats o narrats i *voluntaris o obligatoris* (STRAUSS 1989a [2006], 94-95). En la quarta conferència d'aquest *Problema de Sòcrates*, Strauss diu que *La república* és el diàleg més obligat i el *Convit* el més voluntari dels diàlegs socràtics. També diu una altra cosa que un temps després corregirà: "*La república* és l'únic diàleg narrat per Sòcrates que és obligatori" (STRAUSS 1989a [2006], 96). Com dèiem, uns anys més tard, en el curs sobre el *Protàgoras* (STRAUSS 1965 IV, 14 i V, 16) considerarà que aquest, que també és un diàleg narrat voluntàriament per Sòcrates, és obligatori ("compulsory") pel que fa al diàleg amb el sofista. A vegades, hauríem d'anar una mica en compte amb Strauss. Ja hem fet notar abans, la confusió que pot haver generat l'*scholar* en relació als centres dels diàlegs. I ara volem fer notar que les classificacions també ens poden dur a alguns malsentesos. Les dues primeres (socràtics/no socràtics, narrats/representats), no duen massa problema. Ara bé, la darrera duu a molts equívocs, perquè no sempre els personatges o els narradors ens fan explícita la disposició d'ànim amb què afronten el diàleg, però també perquè les circumstàncies que fan a una situació obligatòria o voluntària són complicades de determinar. Per exemple, fins a quin punt Strauss diria que *La república* és un diàleg més obligat que l'*Apologia*? I què passa amb el *Critó* o el *Fedó*? O fins a quin punt el *Convit* és més voluntari que el *Protàgoras*? A vegades es fa difícil de comparar uns diàlegs amb els altres utilitzant els mateixos patrons. Strauss mateix seria el primer de convenir que cada diàleg platònic dibuixa el seu patró, i que el patró de cada diàleg es deixa trobar en l'acció i l'escena. Anem a veure, l'escena inicial del *Convit* narrada per Apol·lodor deixa alguns dubtes que el diàleg sigui tan "voluntari": Sòcrates ahir va escapar de la cel·lebració perquè tenia por de la multitud, i com que va acordar que avui hi aniria, avui hi va. El que deixa clar el diàleg és que, en tingui ganes o no, ho vulgui o no, avui hi va, sense falta que ningú li ho recordi o el vingui a buscar: *el moviment surt d'ell mateix, porta en si la iniciativa* (374b5-6: ἀντόματοι). El mateix tenim al *Protàgoras* però al revés. Certament, Sòcrates no es planteja a l'inici del relat d'anar a trobar-se Protàgoras, i és cert que la seva mobilització es deu a un acte violent del jove Hipòcrates. Però això és suficient per dir que Sòcrates va obligat a casa de Càl·lias com creu Strauss? El final d'aquesta escena ens indica que serà el mateix Sòcrates el que s'emplaçarà finalment a dirigir-s'hi, i més tard el que diu és que Hipòcrates *l'ha pro-mogut, l'ha iniciat per anar-hi*, i per això, a sobre!, li dona les gràcies (328d7-e1: προύτρεψάς).

La distinció voluntaris/obligatoris ens obliga a considerar si la conversa es realitza més o menys lliurement o sota condicions violentes, el que per a Strauss resulta molt interessant a l'hora de considerar si en el diàleg la comunicació socràtica es dona o no "sota una situació de persecució". Certament, és molt important guardar aquesta qüestió en ment. En el *Protàgoras*, certament, com veurem, es dona una situació violenta que anticipa certa persecució i ens obliga a pensar les condicions de comunicació. Però no és la única qüestió a pensar. Si a l'hora de pensar l'escena no apliquem altres distincions, ens quedem curts. En el nostre cas, creiem convenient d'aplicar la distinció complementària entre *diàlegs d'iniciativa socràtica* i *diàlegs pro-moguts*, per tal que *més enllà de considerar el grau de violència que és necessari per a fer-los possibles i en els quals s'emmarquen, poguem considerar d'on neix, quin és el motor de la necessitat de trobar-se i dialogar*.

dèiem. *Sòcrates se'ns presenta originàriament sense moviment propi* per a dialogar amb savis com el d'Abdera, i més encara, sense iniciativa alguna per a la participació en la vida política, potser ni tan sols per a la seva exposició. Tot i que Sòcrates amb el curs del diàleg deixi entreveure que pugui tractar amb alguns dels futurs protagonistes de la ciutat, s'hagi guanyat entre ells certa anomenada i estigui al corrent dels esdeveniments més noticiables d'Atenes, també posa de manifest que *ell mateix guardaria (o hauria guardat en algun moment) certes reserves o no estaria del tot interessat sobre això, fins al punt que, per si sol, no es disposaria a sortir de la privacitat per dirigir-se, entrar i prendre part d'aquests assumptes.*

Que Sòcrates aparegui a l'inici de la narració del *Protàgoras* sense iniciativa dialèctica ni política sembla una cosa molt estranya a jutjar per l'imaginari que ens hem vingut a crear, en general, sobre la figura socràtica. Tanmateix, això no sembla que passi, simplement, perquè l'inici de l'acció descrita en la narració del *Protàgoras* transcorri en plena nit i a l'hora de dormir. Aturem-nos un moment, situem l'escena sota la perspectiva més àmplia de la memòria sobre l'estil i la missió de vida socràtics i els canvis soferts per aquests i plantejem-ho de nou. Recordem. La memòria de Fedó ens relata la confessió, a la presó i a poc de morir, segons la qual Sòcrates de jove hauria estat versat, i en un grau sorprenent, en les qüestions naturals (*Fedó* 96a i ss). Aquest testimoni de Fedó dels records de Sòcrates en la seva joventut es correspon, d'alguna manera, amb el que es representa en la narració d'Antifont de l'assistència del nostre protagonista també de jove a les lliçons de Zenó i Parmènides, a casa de Pitodor, al Ceràmic, fora dels murs de la ciutat (*Parmènides*). Tan el testimoni de Fedó com, en algun sentit, la narració d'Antifont, també coincideixen amb com ve a ser representada la figura socràtica a *Les bromes* d'Aristòfanes i en alguns passatges, pocs, de Xenofont (*Econòmic* VI, 13-17 i 11, 1-6 i *Convit* VI, 6-8). Segons aquests testimonis, prèviament al què ens mostra el gruix de l'escena platònica, *hi hauria un primer Sòcrates físic, un*

Sòcrates "pre-socràtic"²⁵, principalment interessat pels fenòmens naturals i menys en les qüestions humanes o de la ciutat, o fins i tot apartat d'elles, també materialment²⁶.

Per una altra banda, tenim al mateix Sòcrates, en la seva defensa, que ens parla d'una *inflexió* (21b6: ἐτραπόμην) en la seva vida, poc temps després de la revel·lació de l'oracle de Delfos a Querofont. Això és, després d'haver-se sobreposat *amb molt d'esforç i no de molt bona gana* (21b6: μόγις) a l'impacte *paralitzador*, "sense sortida" (21b5: ἠπόρουν) que durant un temps li va causar el testimoni de Querofont sobre la saviesa socràtica, el protagonista platònic es veuria indefugiblement empès, per fer honor a les paraules del déu, *a fer el pas* (21b8: ἦλθον) per demostrar l'oracle i exercir públicament la seva saviesa, *a travessar el llindar per a sortir al carrer a concórrer polítics, poetes i artesans, i tota mena de conciutadans, per tal d'examinar la seva aparença de saviesa* (*Apologia* 21a-22e). Això és, Sòcrates emfasitza un cert *tomb* en les seves dedicacions i la seva manera de viure que l'abocaria amb insistència i *sense aturador* (29d5: οὐ μὴ παύσωμαι), des d'aleshores i fins el darrer dels seus dies, *a passar a dirigir-se als seus conciutadans i a tractar de persuadir-los* (30a8: πείθων) perquè s'ocupin veritablement de l'ἀρετή, del bell i del bo, i de tot allò que pugui beneficiar la seva ànima (*Apologia* 29d-30b). Aquest segon grup de testimoniatges al·ludeixen, doncs, a *un període de conversió, d'orientació i traspàs de les preocupacions socràtiques inicials cap a la vida i la veritat de la ciutat, o almenys, cap a com la vida i la veritat es manifesten en la comunitat política, en el fer, el dir i el pensar d'aquells qui en formen part*.

Per últim, respecte aquesta *transformació* o *conversió*, Sòcrates afegeix que si s'ha vist conduït a efectuar-la dedicant-se al *consell particular* (31c5: ἰδίᾳ μὲν ταῦτα συμβουλεύω) per a tots els conciutadans amb qui es troba, ha estat per un *mandat*, per una *assignació divina* (33c4: προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ; 33c6: θεία μοῖρα) que se li ha manifestat *per mitjà d'oracles, somnis i altres mitjans* de revel·lació, i que tal servei convé distingir-lo de qualsevol tipus de participació en els afers públics

²⁵ L'expressió l'empra també STRAUSS 1966 [1980], 4 i ens diu que l'única representació a disposició d'aquest Sòcrates és la de *Les Bromes*.

²⁶ Vegin STRAUSS 1989a [2006], 30-31. Convé notar, però, que això, que Sòcrates s'hagués dedicat a l'estudi dels fenòmens naturals, és quelcom que el seu propi testimoni tracta de desmentir en la seva defensa a l'*Apologia de Sòcrates* 18b-19d, tal i com ho fa XENOFONT per a ell als *Records* I, 11.

d'Atenes del qual certament s'ha sentit *refrenat també per un poder diví, daimònic* (*Apologia* 31c-33c). Això és, *Sòcrates també testimonia que la seva abstenció o participació en diferents nivells de la vida de la ciutat estan subordinades a un cert tipus de forces divines que bé el dissuadeixen o bé l'impel·leixen a l'acció, i que ell tan sols obeeix, amb més o menys ganes, però tan sols obeeix als mandats que a través d'elles s'expressen.*

Si atenem a aquestes notes sobre la figura socràtica i la representació d'un imaginat recorregut vital-intel·lectual, arribem a la conclusió que la manca d'iniciativa dialèctica i política, així com la consegüent activació, amb què Plató fa descriure's a Sòcrates a l'inici de la narració del *Protàgoras*, potser no tinguin res d'anecdòtiques ni merament circumstancials. I menys encara li restarem importància si, com sembla ser el cas, el diàleg vingués a representar, cronològicament, la primera aparició socràtica a la ciutat en l'ordre dramàtic de tota l'obra platònica²⁷. Això és, abans del *Protàgoras*, "en el món de Plató", no trobem cap aparició pública socràtica. Abans només tenim el Sòcrates narrat del *Parmènides*, un Sòcrates que, com ja hem dit, no figura a la ciutat sinó als seus marges, al Ceràmic, a dins de casa de Pitodor, i que, amb els cèlebres eleàtics, no s'ocupa ben bé de les coses polítiques²⁸. O a tot estirar, abans del *Protàgoras*, també podríem tenir el Sòcrates de l'*Alcibiades I*, però en aquest diàleg tornem a tenir un Sòcrates l'acció i presència del qual es dona únicament de portes endins, en la intimitat. Així que, que *en el primer diàleg en què Plató faria comparèixer a Sòcrates a la ciutat*²⁹, *per tractar dels assumptes que més atenyen als seus conciutadans, trobem de bon*

²⁷ No podem ni volem assegurar que la figuració platònica de l'aparició més antiga de Sòcrates a la ciutat vulgui representar de fet una mena d'aparició estrictament original (per dir-ho així, el primer episodi de la recerca empresa a rel de la comunicació de l'oracle), si és que tal cosa es pogués imaginar, sinó que en tot cas el que intuïm que voldria representar l'Acadèmic és els suposats principis d'una intensificació o metamorfosi de l'aparició política socràtica. Quedi clar que el que en cap cas considerem és la possibilitat que Plató prengui l'escena per fer una mena de correlat històric d'un episodi assenyalat en la vida de Sòcrates. En aquest sentit, com ja hem observat amb anterioritat, ni la dramàtica platònica no aclareix amb precisió, si l'acció del *Protàgoras* quedaria situada abans o després de l'acció de l'*Alcibiades*. Ara bé, convé fer notar que la darrera és una escena completament privada. Mentre que l'escena amb què obre el *Protàgoras*, com ja hem vist, fa tot l'efecte d'ésser pública.

²⁸ Segons STRAUSS 1966 [1980], 4 el *Parmènides* no provaria sinó que desmentiria aquest possible itinerari intel·lectual. Ara bé, tal i com ens ha fet notar el Dr. Monserrat, la metafísica no seria altra cosa que la continuació de la física, de l'estudi de la naturalesa.

²⁹ Recordem tal i com hem fet notar en el capítol anterior que el gruix de l'acció del diàleg sí que es deixarien situar dins dels murs de la ciutat. Com hem provat d'explicar en el capítol anterior, la conversa amb Protàgoras el més probable és que representi que es dona a la casa de Càl·lias a Melite, i l'escena introductòria, en algun lloc indeterminat, a poc de sortir de l'anterior i a prop del dem d'Escambònide. El dem de Càl·lias i

començament un Sòcrates que es presenta reservat de la vida pública, tan com que es presenta com l'únic Sòcrates tancat a casa seva, segurament extramurs, tan com que es mostra a si mateix inicialment indiferent i despectiu respecte els fenòmens de saviesa a la ciutat, no sembla un detall menor que es pugui reduir simplement a la funcionalitat narrativa de la circumstancialitat de l'acció. Ben el contrari. Convé prendre en seriosa consideració que, en el diàleg en el qual vindrien a figurar-se els principis de l'aparició de Sòcrates en societat, i el diàleg en el qual aquesta aparició es fa qüestió des de la primera línia, el punt de partida sigui la casa, l'habitació, el llit, tancat i a les fosques, de matinada. Convé prendre en consideració que el punt de partida sigui la seva absència i/o aïllament respecte la vida de la ciutat. Com també cal posar l'atenció en què *el caràcter polític socràtic no vingui a explicar-se per ell mateix com a originari, intrínsec ni espontani, sinó com a incitat i promogut per quelcom que en el moment menys apropiat ve de fora i irromp amb violència*. Convé prendre en seriosa consideració que *aquest caràcter polític, pel qual Sòcrates es farà cèlebre, sigui en la nostra escena segon i derivat, i que el que el caracteritzi prèviament sigui una manera de ser que precisament el reserva, el distancia i l'insensibilitza o, fins i tot, el rebutja de la vida política*. Com tampoc no s'ha de desestimar el fet segons el qual *la incitació i la promoció que ha de rebre Sòcrates per finalment aparèixer*, per adoptar una actitud activa cap el què s'esdevé a la ciutat, fent el pas, sortint de casa, anant a casa de Càl·lias i dialogant amb Protàgoras, *corri inoportunament a càrrec d'un jove, un jove mig, però de bona família, urgent i exaltat d'alguna manera per donar compliment a un gran desig de fer-se savi*, que duu per nom Hipòcrates, això significa *"cavall poderós, de força superior"*³⁰, i que per més insistència ens arriba sota el títol de *portador del do del déu Apol·lo* per gràcia del seu pare, després d'haver-se alliberat d'un somni.

Tot plegat ens obliga a situar la primera escena que ens narra Sòcrates al *Protàgoras* sota el marc de la memòria socràtica, en aquest cas, pràcticament sincrònica, de l'originar-se de la seva "missió", i amb això, de nou, de la seva possible defensa,

del seu pare, Hipònic, com hem comentat, és també Alopece, però el "negoci" familiar i la fortuna acumulada justifiquen que la seva residència habitual es mogui entre Melite i el Pireu.

³⁰ Vegeu l'*Apologia* 31e3-4 on Sòcrates es refereix a la ciutat com un cavall gran i de bona raça. Els noms començats per *Hippo-* s'utilitzen sovint per referir-se als joves aprenents (ARIETI & BARRUS 2010, 36), però també són noms comuns de famílies aristocràtiques, nobles (DENYER 2008, 68). És per aquest motiu que s'escau a la perfecció per a un personatge que vol representar un jove qualsevol de bona i pròspera família, és per aquest motiu que s'escau per a algú que vol venir a representar el futur de la ciutat.

aquesta sí, molt prematura. Però tot plegat ens obliga també a situar l'escena sota el marc de la reflexió platònica sobre el constituir-se de *l'estatut i el paper de la filosofia quan li sobrevé de fer-se un lloc a la ciutat a demanda d'aquesta*. En algun sentit, *al Protàgoras assistim a la representació dramatitzada dels principis de la filosofia política*, o el que vindria a ser el mateix, *a la representació de com la filosofia esdevingué socràtica*³¹. Ciceró féu cèlebre aquella dita que atribueix a Sòcrates el moment fundador de la filosofia política (*Tusculanes V, IV, 10*). Doncs, d'alguna manera, *al Protàgoras assistirem a l'escenificació simbòlica d'aquest moment d'obertura i immersió política d'una filosofia que fins aleshores hauria restat al marge de la ciutat, dels homes i dels seus assumptes*; ben mirat, assistim a l'obertura política d'una filosofia que per naturalesa semblaria ser, almenys en el sentit més material del terme, *apolítica*. Això és, el principi de l'escena ve a ensenyar-nos que la filosofia no tindria, per defecte, ni una presència, ni una tendència i interès especial per a tenir-la, i influir i jugar així un paper en la comunitat. Ben el contrari, el que ens ensenya és que, per defecte, *la filosofia es voldria aïllada, i despreciaria i es resistiria a prendre part dels assumptes de la ciutat*³². La qual cosa ens aboca a preguntar-nos tan el perquè es voldria inicialment així com el perquè es veuria finalment empesa a una conversió política. L'escena només ens mostra la resposta a la darrera de les preguntes. *La filosofia es veuria abocada o es deixaria empènyer a la política només pel reclam que es despren de l'esverament fervorós que sent un jove ciutadà per una suposada saviesa, i que coincideix amb una certa indicació i permissió divina a Sòcrates d'atendre-hi. És per aquest esverament fervorós pel que s'explica la vinculació de la filosofia amb la ciutat. I això es donaria, o així ho faria figurar Plató, en el precís moment en què aquesta, en aquest cas Atenes, manifestaria la seva màxima vigorositat, poder i esplendor, això és, precisament quan, pel mateix motiu, correria el més gran risc de precipitar-se.*

³¹ LAMPERT 2010 fa una lectura del *Protàgoras*, del *Càrmides* i de *La república* en aquest sentit. En la seva introducció a l'obra es pregunta si "Did Plato show Socrates becoming Socrates?"

³² STRAUSS 1989a [2006], 58 nota que aquesta seria fonamentalment la imatge que donaria el Sòcrates aristofànic de les *Bromes*, més que no pas el platònic. Convenim amb Strauss que és certament així (MONSERRAT & PASCUAL 2012). Ara bé, si hi ha algun Sòcrates platònic que s'acosta molt a l'apolític filòsof de les *Bromes*, aquest és el de l'inici de la narració del *Protàgoras*. Sobre l'apolíticitat del Sòcrates del *Protàgoras* i de tots els diàlegs "de joventut" vegin PRADEAU 1997, 13-24 (Cf. GAISER 1984, 83 i CAPRA 2001, 28: que consideren que els diàlegs de joventut presentarien, per sobre de tot, com a intenció comunicativa, la de reclamar l'atenció sobre la paideia, i la paideia filosòfica).

A partir d'aquí, l'escena, que presenta inevitablement massa paral·lelismes amb la situació dramàtica inicial de les *Bromes* d'Aristòfanes, també ens situa com aquesta davant de l'interrogant sobre l'èxit o el fracàs de la futura participació o associació política de la filosofia. *L'escena ens obliga a preguntar-nos, en el que segueix, si aquesta separació i indisposició inicial de la filosofia per a la política, incapacitarà a Sòcrates o no, i fins a quin punt, de fer un bé a la ciutat. O el que és el mateix, l'escena llença l'interrogant sobre si Sòcrates, absent fins ara, comprendrà suficientment els homes i les coses polítiques, com perquè en el cas d'acullir el reclam d'assistència de la ciutat, això no causi un mal irreparable.* Com que el conjunt de l'escena és presentada per Sòcrates, amb la narració, a un grup de representants de la ciutat mateixa, inquietats per la seva presència, hauríem d'esperar que sí. Certament, si això anés així, el *Protàgoras* de Plató vindria a ser una resposta a les *Bromes* d'Aristòfanes³³.

³³ Sobre la possibilitat d'una inclusió en el *Protàgoras* d'elements propis de la comèdia (el canvi d'escena, la superació del llindar o *porta tancada*, l'*agon* o el protagonisme de Càl·lias), així com de la imitació o reproducció d'una certa estructura compositiva, que vindria a donar resposta a *Les bromes* d'Aristòfanes vegin el detallat i suggerent treball de CAPRA 2001 i 2004. Capra però pren el *Protàgoras* com una *apologia de Sòcrates* de Plató en resposta a la representació d'Aristòfanes. ARIETI & BARRUS 2010, 9-31, també han vingut a considerar la familiaritat del *Protàgoras* amb la comèdia d'Aristòfanes i d'Eupolis. BERESFORD 2005, n. 6 i n. 20 considera que el *Protàgoras* és una mena d'anti-*Les bromes*, mentre imitaria *Les granotes*. Nosaltres considerem que si atenem a la problemàtica política de la filosofia que ambdós tractarien de mostrar amb les respectives obres, ni una es pot prendre estrictament com una acusació, ni l'altra com una defensa, sinó més aviat, ambdues, com una presa en consideració. Juntament amb Capra, d'altres com TAYLOR 1926 [1949], 239, KOYRÉ 1945 [1966], 46 o REALE 2001 [2006], XIX han destacat el caràcter còmic del *Protàgoras* a comparació amb la resta de les obres de Plató.

3. Males notícies! Sòcrates davant d'Hipòcrates

Com dèiem, el diàleg no aclareix el perquè de les reserves inicials socràtiques de prendre part en les qüestions polítiques i fins a quin punt aquestes s'haurien donat. Això és, sense restar significació al que tot just acabem de comentar, una incògnita plana, en el diàleg, en el conjunt de l'obra platònica, i en altres obres que tractarien el que s'ha vingut a anomenar *el problema de Sòcrates*³⁴. El dubte gira al voltant de com es ve a significar el paper de la figura socràtica a la ciutat, però també la de les altres savieses i filosofies, "abans que" aquestes s'hi vegin del tot immerses i en plena activitat. El dubte gira sobre l'origen de la necessitat política de la filosofia o de la necessitat d'una filosofia *política*. Car, abans que Sòcrates s'arribés a la ciutat i tractés amb els seus conciutadans, no només ell ja filosofava, sinó que ja existia la filosofia (DL, *Vides* II 4, 16), i segur que més d'un ciutadà o governant s'hauria interessat per ella. En el mateix diàleg, veiem com mentre per una banda es ve a representar inicialment un Sòcrates allunyat i sense afany de participació de la vida ciutadana, per altra, deixa entreveure que a algun tipus d'exposició i presència ha hagut de sotmetre's ja, com per estar al dia del què succeeix en els seus cercles aristocràtics, com perquè d'alguna manera tan l'interlocutor anònim com Hipòcrates el considerin proper a aquests cercles i com perquè els dos personatges el prenguin per la persona a qui dirigir-se i encomanar-se per assabentar-se i entrar-hi en contacte. *Sòcrates pot ben ser que es margini i restringeixi d'una certa activitat pública, o almenys que ho fingeixi*. Però malgrat això, se'l vindria associant igualment amb Alcibiades i amb Critias, amb Protàgoras o amb Càl·lias; *malgrat això, altres ciutadans, sobretot joves, acudirien a la seva concurrència, fins i tot per a rebre d'ell algun ensenyament*; i com veurem més endavant, malgrat això, no només ja hauria tingut un cert tracte amb futurs homes d'estat i il·lustres intel·lectuals, sinó que ell mateix gaudiria ja de certa anomenada i "escola" per això mateix³⁵, i se l'arribaria a poder identificar amb un sofista.

³⁴ Ens referim al *problema de Sòcrates* en el sentit que ve a ser plantejat per STRAUSS 1989a [2006], i que com hem vingut a fer explícit en la Introducció d'aquest treball, distingim del "problema socràtic" o el problema del Sòcrates històric.

³⁵ Vegin SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, XXIII-XXV sobre com s'expressa en el diàleg l'actitud cap a Sòcrates, i sobre el qual destaquen que Sòcrates és de confiança per a Hipòcrates, Càl·lias i Alcibiades, que

Tot plegat, ens fa preguntar, malgrat no ho podem acabar de definir per ara des del nostre diàleg, *fins a quin punt Sòcrates, fins ara, s'ha restringit i ha guardat distància o ha estat mancat d'interès per les coses polítiques abans de fer evident el tomb i versar-se sobre elles de manera participada amb els seus conciutadans*³⁶. I en cas que fos així, *què faria necessària una inflexió vers la política molt més notable*. I és que per una banda, no fa la sensació que la ciutat hagi parat atenció a Sòcrates per accident sense que algun tipus de presència seva (com a savi, és clar) en la comunitat l'hagi precedit, car, a més del que ja hem notat, abans d'ell, els savis arcaics o, fins i tot, els filòsofs de la natura de principis del s. V han cridat l'atenció política inclús en el cas de no haver versat sobre ella. I per altra, tampoc és imaginable, com tampoc no sembla que ho fos per als pre-socràtics, que l'interès socràtic pels assumptes humans sigui nul abans de fer el tomb, és a dir, quan es trobava engrescadíssim per l'ordre natural. Ambdues coses obren de bat a bat la qüestió sobre en quin sentit Sòcrates és el primer de fer filosofia política, o el que ve a ser el mateix, *què distingeix essencialment Sòcrates dels altres filòsofs, els pensadors polítics o els savis que l'haurien precedit pel què fa a la seva relació amb la ciutat*³⁷. Molt especialment s'obren aquestes qüestions quan el que tenim davant és un diàleg en què l'interlocutor principal del protagonista platònic és un cert savi, segurament, el més filosòfic dels sofistes, que podria ser el seu pare i per tant ja porta temps en això de la saviesa, que, pel que sabem, resultaria estar molt bregat en l'activitat política d'alt nivell, i que per més ironia es fa dir Protàgoras, això és, "el primer d'adreçar-se a la plaça pública".

Sòcrates gaudeix d'un cert respecte associat a un sentiment d'admiració personal i intel·lectual, i que Sòcrates fins i tot "arrossega" partidaris o seguidors.

³⁶ El dubte el podem fer extensiu a la memòria socràtica sobre els orígens de la seva missió, realitzada el dia de la seva defensa. Això és, què hauria fet i com s'hauria presentat Sòcrates abans d'emprendre la recerca derivada de la transmissió de l'oracle de Delfos, com perquè Querofont hi s'hi adreçi a resoldre si és el fill de Sofronisc el més savi de tots els grecs? Strauss arriba a sostenir que la filosofia política esdevé *primera* en el sentit de primera per necessitat. Ara bé, que abans que la filosofia esdevingui política ja existeixi la filosofia com a tal i que no necessiti obrir-se a les qüestions de la ciutat obre un gran interrogant sobre la qüestió: "If Socrates was the founder of political philosophy, political philosophy was preceded by philosophy. Thus *the question arises as to why presocratic philosophy was able or compelled to dispense with political philosophy*. This question is part of the very "problem of Socrates," *for Socrates himself was a philosopher before he became a political philosopher*. That it is necessary to consider the question regarding "the young Socrates" is shown by the fact that Plato draws our attention to this subject" (STRAUSS 1966 [1980], 4).

³⁷ Per a una temptativa de resposta a aquesta qüestió des de la perspectiva del problema de la relació entre la filosofia i la política, vegin la resposta de Leo Strauss a Alexandre Kojève, molt especialment la discussió mantinguda en les pàgines centrals del text (STRAUSS 1959c [1988], 113-122).

Certament, segons ens conta Sòcrates, Hipòcrates hauria vingut a demanar-li que anés *davant seu* a parlar amb Protàgoras. Si es vol, Hipòcrates demana, més o menys inconscientment, que Sòcrates l'acompanyi *en defensa seva*, però sobretot ell només vol algú que el representi, *que parli a raó d'ell*, però sobretot, *en el seu benefici* (310e2: ὑπὲρ ἐμοῦ διαλεχθῆς αὐτῷ)³⁸. Fa la impressió que Hipòcrates tan sols està cercant algú que, de manera instrumental, a mode d'enllaç o representant, li aconsegueixi allò que és objecte del seu afany i que per ell sol difícilment podria aconseguir: entrar en contacte amb Protàgoras per a esdevenir el seu deixeble. Hipòcrates que és massa jove (310e3: νεώτερός) i no ha tingut l'ocasió de conèixer al sofista abans (310e2-4), necessita d'algú més proper a ell que el presenti i l'introdueixi. *Per al jove*, es podria interpretar, *Sòcrates, que almenys manté un cert tracte amb les poderoses famílies d'Atenes, si no és que algun parentesc presenta amb la família dels savis, encara que no sigui considerat com a tal*, li pot fer aquest servei³⁹.

Com anunciàvem i com veurem, presentar-lo està certament a l'abast de Sòcrates. Però Sòcrates, que, com dèiem, manifesta no acusar directament cap motiu per anar a l'encontre del d'Abdera, pregunta, per començar, per quin motiu ho voldria

³⁸ Posteriorment així es presentarà Sòcrates a Protàgoras, en representació dels dos (316b1-c4), així demanarà el mateix sofista que formuli la seva demanda davant dels presents (317e5: νῦν δὴ ἄν, ἔφη, λέγοις, ᾧΣώκρᾱτες, ἐπειδὴ καὶ οἶδε πάρεισιν, περὶ ὧν ὀλίγον πρότερον μνεῖαν ἐποιῶ πρὸς ἐμὲ ὑπὲρ τοῦ νεανίσκου) i així ho reiterarà Sòcrates un cop més quan aquest ja hagi començat a interrogar-lo (318c6-d1: οὕτω δὴ καὶ σὺ εἶπὲ τῷ νεανίσκῳ καὶ ἐμοὶ ὑπὲρ τούτου ἐρωτῶντι). Abans d'arribar a casa de Càl·lias, però, Sòcrates fa un ús reiteratiu de l'expressió mentre interroga al jove (311b3, b6, c6, d2: ὑπὲρ σεαυτοῦ), en el que interpretem com una ironia de cara al jove pel que fa al seu egoisme, pel que fa a que tot hagi de dirigir-se al seu benefici.

³⁹ A la pregunta de perquè Hipòcrates acudeix precisament a Sòcrates i no algú altre, BUENO 1980, 52 respon: "Sin duda porque percibe naturalmente una relación de afinidad entre Sócrates y Protágoras". STRAUSS 1965 IV, 10 i 18, GOLDBERG 1983, 75 i SEGVIC 2006, 253 fan notar, però, que, almenys, ni per a l'interlocutor anònim de l'escena inicial ni per a Hipòcrates, Sòcrates no és un savi. Això és, aquí Hipòcrates no considerarà en cap moment que Sòcrates sigui savi i li'n pugui fer a ell, car, com veurem, per al jove, Protàgoras és *l'únic* que ho és i pot (310d4), i abans, l'interlocutor anònim pregunta, en resposta a si allò més savi no serà allò més bell, si és Sòcrates que ve de trobar-se amb un savi (309c11). Recordem que també al final del diàleg, Protàgoras vaticina que Sòcrates arribarà a ser un home reconegut per la seva saviesa (361e5), del que se suposa que encara no ho és del tot. En un sentit similar, GONZALEZ 2000, 115 veu que Hipòcrates no reconeix tot el valor assistencial que Sòcrates li podria brindar. En definitiva, tornem a estar davant del problema que abans anotàvem. D'alguna manera es relaciona a Sòcrates amb la saviesa, malgrat no se'l consideri savi, per tal de recórrer a ell en un sentit o en un altre, o, com veurem, per tal que una figura tan notable com és Protàgoras accepti de discutir amb ell. Cf. KOYRÉ 1945 [1966], 48 sosté que el jove s'adreçaria a Sòcrates sense distingir ben bé entre el socratism i la sofística. En el sentit que ho interpreta el francès, Hipòcrates representaria l'atenenc corrent, de la impressió del qual, Sòcrates tracta de defensar-se a l'*Apologia* 19d-20c.

Hipòcrates, concretament li pregunta i a ell què tot això (310d3-4: τί οὖν σοι). Ja abans de saber que el jove venia per Protàgoras, Sòcrates expressava *un cert temor respecte els motius de l'activitat del jove en el seu acudir*: “No duràs cap mala notícia?” (310b4: μή τι νεώτερον ἀγγέλλεις;)⁴⁰. El recel de Sòcrates respecte dels motius de la visita d'Hipòcrates, no només està justificat per les circumstàncies i la manera en què es donarà, això és, per donar-se a hores intempestives i de manera apresurada, sobtada i violenta. El recel està motivat també pel coneixement previ que té Sòcrates del caràcter *envalentit* (310d2: τὴν ἀνδρείαν) i *excitat* (τὴν πτοίησιν) del jove. Aquest caràcter, a més, es vindrà a confirmar o, fins i tot, s'agreujarà, pel relat d'aquest segons el qual el dia anterior hauria anat fins a Énoe -d'on no hauria tornat fins la nit- a donar caça al seu esclau pròfug (310c2-4)⁴¹. I per últim, el temor s'amplia i intensifica encara més per

⁴⁰ SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, 125 ens recorden que “νεώτερον” manifesta un “caràcter inesperado, desacostumbrado, extraño, o finalmente, negativo de la noticia (como ya observaron Stallbaum, Ast y Sauppe...)” i afegeixen: “En el presente caso, el contenido negativo implícito se haya apoyado por la forma de la pregunta introducida por ‘μή’, que exterioriza la previsión de respuesta negativa, y queda reflejado en la respuesta de Hipócrates”. En el mateix sentit, DENYER 2008, 69 proposa per traducció “not bad news I hope” i REALE 2001 [2006], 168 pren les aportacions matineres del jove per “brutta novità”. En aquest darrer sentit, també cal observar que alhora “νεώτερον” pot anar referit no a les notícies sinó a les innovacions, als canvis, als moviments revolucionaris, principalment, en allò relatiu a les qüestions polítiques, i que en aquest sentit pren una connotació negativa especialment des d'un punt de vista conservador (vegin SAUPPE 1889, 30 i ADAM & ADAM 1893, 83 que consideren que el terme és un eufemisme per a “κακὸν”). És indubtable que Hipòcrates, que com hem vist també ve descrit com un νεώτερός (310d3), porta alguna cosa d'aquest tipus “al cap” (representada en el que li promet aportar-li la proposta sofística i el seu ensenyament, però també en el seu caràcter) per al seu futur, però també per al futur de la seva ciutat, del qual Sòcrates, malgrat se li pugui atribuir en altres llocs el seu contrari (ARISTÒFANES, *Bromes*), aquí en sospita i en recela, això és, sembla que desitjaria que no li ho portés. Ara bé, així només pot ser considerat de ser una indicació platònica i no socràtica, car Sòcrates encara desconeix per quin motiu ha vingut el jove. En aquest darrer sentit vegin el comentari de PALUMBO 2004.

⁴¹ STRAUSS 1965 IV, 17-18 matitza sobretot pel que fa a l'ús de “πτοίησιν” i la traducció que un alumne dona d'aquest terme: “Yes, now. ‘I knowing his manliness.’ Manliness. *And it is not mere excitedness. It has a tougher meaning, terrify.* And he has shown this clearly by his running after the runaway slave, you know. This was not a gentle master” (la cursiva és nostra). Pel que fa a això, Strauss aposta per què Hipòcrates no només ha donat amb l'esclau sinó que a més l'ha dut de tornada a Atenes: “He forgets to say whether he brought him back. That is anybody's guess. I would bet that he brought him back”. El professor Jordi Sales té la impressió que Hipòcrates, en el cas d'haver donat captura a l'esclau, l'haurà matat, mentre el professor Monserrat apunta que el text més aviat insinua que Hipòcrates no hauria donat caça a l'esclau Sàtir (MONSERRAT, CASASEMERE I OLIVARES 1999, 135). Sigui com sigui, tot el relat de la caça i la visita a casa de Sòcrates ens diuen una cosa més sobre la intrepidesa, potser, fins i tot de les males intencions d'Hipòcrates. Sòcrates es mou de nit. Arriba d'Énoe bastant tard quan ja és fosc (310c1-2: ἐσπέρας δῆτα, μάλα γε ὄψε), i visita a Sòcrates molt d'hora quan encara és fosc (310a7: τῆς γὰρ παρελθούσης νυκτὸς ταυτησί, ἔτι βαθέος ὄρθρου). Algú que ronda pels camins d'extramurs de nit no genera molta confiança, sinó el contrari.

Pel que fa Énoe, hi ha dos dems àtics que duen aquest nom. Ambdós estan molt lluny d'Atenes, a no menys de 40 quilòmetres. Una bona part d'intèrprets (SAUPPE 1889, REALE 2001 [2006], DENYER 2008, SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005) opten per considerar que, per proximitat, el dem al qual s'indica que Hipòcrates hauria acudit a cercar l'esclau és el que es trobaria en la frontera amb Beòcia, al nordoest de l'Àtica, al costat d'Eleutheria a

un mal presagi de mort i destrucció implícit en la utilització d'una expressió del *poderós, ambiciós i desassenyat* Agamemnon, per referir-se al seu despertar: "I tan aviat com *m'ha fugit la son*" (310d1: ὁ ὕπνος ἀνήκεν)⁴².

mig camí de la carretera que va de Cithareon a Tebes i que segurament també la unia amb Eleusis. Ènoe, és el punt que escollí Arquídam per afrontar la invasió de l'Àtica. Pròpiament, és amb el setge de la numantina Ènoe que s'inicia la Guerra del Peloponès. Deixant enrera Ènoe els peloponesis arrasaran l'Àtica, començant per Eleusis i situant-se a les immediacions de l'Atenes fortificada (TUCÍDIDES, *Història* II, 18-19 i ss). GONZALEZ 2014, 36 i 37 s'ajuda del que qualifica una sobreinterpretació de ROOCHNIK 1996, 229-30 per, referint-se a l'etimologia del topònim, insinuar que Hipòcrates hauria begut, i potser tant, que segurament sigui per aquest motiu que no ha pogut acudir abans a Sòcrates. Posteriorment, el primer afirma que Hipòcrates actua com un borratxo. DENYER 2008, 69 afegeix una nota molt suggerent. Diu que suposa que és a aquesta Ènoe, que estaria situada en un territori muntanyós, entre torrents, als habitants de la qual s'atribuiria el proverbi "Οὐνόη τήν χαράδραν", per referir-se a *aquells qui s'inflingeixen, es llencen o s'aboquen mal sobre si mateixos*. A saber, potser per l'enclau geogràfic i estratègic de la vila. Doncs bé, aquest sembla ser el cas del jove, tal i com vindrà a posar-se de manifest sutilment en aquest passatge (310b4-5 i d4-5), però també com vindrà a interpretar-ho Sòcrates del conat d'Hipòcrates d'encomanar-se a Protàgoras (313a1-c4). Sigui com sigui, *Ènoe vol dir perill, mal, destrucció*.

⁴² És una expressió que apareix en diferents passatges homèrics: *Ilíada* II, 71 i *Odissea* VII 289, XVIII 199, XIX, 551 i XXIV 240. De les aparicions de l'*Odissea*, la primera la pronuncia Odisseu al palau d'Alcínoos mentre explica a Arete com ha anat a parar fins a Esquèria. La segona i la tercera són de Penèlope i del somni que explicarà a Odisseu, a qui encara no pot reconèixer, com un presagi sobre el retorn del seu estimat. La darrera va referida a l'escamot de familiars dels pretendents de Penèlope que es prepara, just abans de fer-se enrera, per assaltar armat el palau d'Odisseu per venjar-se de la mort dels seus fills. No creiem que l'expressió remeti a cap d'aquestes situacions. En canvi, trobem cert sentit a què es refereixi a la del segon cant de la *Ilíada*, just abans que es precipiti la batalla. Allà és Agamemnon, *l'intrèpid domador de cavalls, el més gran amant de béns, contra qui es desencadenarà la fúria d'Apol·lo, el qui es dona poc descans i ronda de nit a la recerca del savi consell de Nèstor*, qui la pronuncia. Ho fa davant del *consell* dels ancians aqueus, en transmetre'ls que el Somni li mana *convocar de pressa l'assemblea* i armar *ràpidament* el seu exèrcit perquè es dirigeixi a posar setge a Troia. El Somni ha *enganyat*, però, a Agamemnon, qui *pensa i creu* que els déus li auguren l'èxit en la conquesta. El rei *no sap* que el somni ha estat enviat per Zeus, a petició de Tetis, amb la intenció de restituir l'honor d'Aquil·les al mateix temps que causar una gran matança entre les naus aquees. *El somni d'Agamemnon representa el desencadenant de la batalla*. Una batalla que ni Nèstor ni Odisseu podran evitar, i a la que Aquil·les malgrat voler-se'n privar, acabarà lliurant-se'n per restituir el seu honor i el dels seus companys.

En el desplegament posterior del *Protàgoras* trobem dues referències més a la *Ilíada*, una, al cant XXI, la lluita dels Déus, l'altra al cant X, la intrusió al camp dels troians. La primera apareix en les rèpliques inicials a la interpretació del poema de Simònides (340a4-5) i hi prestarem atenció posteriorment. La segona ve just després de la interpretació del poema, en el moment en què Sòcrates tracta de refer la col·laboració dialèctica amb Protàgoras per tal que l'examen sigui possible (348d1 i 3). Fa així: "Quan dos homes fan via plegats, l'un hi veu més que l'altre", "si algú concep alguna idea en la solitud". Són les paraules de Diòmedes demanant a Nèstor algú que l'acompanyi a introduir-se i a espiar als troians al seu camp. SALES 1998, 143 convé amb ROSEN 1968, 24, en respectius comentaris sobre el *Convít* platònic, on també apareix aquesta cita, que amb ella s'indicaria que la casa de Càl·lias, de la mateixa manera que la d'Agató, figuren com el camp dels troians. Veiem el sentit que pot tenir referir-se a casa de Càl·lias i al congrés dels sofistes com el camp dels troians. Ara bé, creiem que la reunió de sofistes de casa de Càl·lias, també faria bona imatge de les juntes d'homes a les que Agamemnon, mancat/flúix de propòsits, s'encomana, amb l'ajuda del savi consell de Nèstor, per a deliberar sobre la millor manera de conduir la guerra. Les paraules de Diòmedes del cant X estan situades en una junta arranjada per Nèstor, a resultes de la demanda de consell rebuda d'Agamemnon que de nit l'ha despertat mentre el fill de Neleu era dormint (HOMER, *Ilíada* X, 1-270).

El recel de Sòcrates, però, no quedarà només en una mera sensació, sobradament justificada per les circumstàncies en què es dona l'acudir d'Hipòcrates i el coneixement previ que té Sòcrates d'aquest. Malgrat en un primer moment Hipòcrates vulgui intentar manifestar que no ha passat res de dolent sinó un bé, encara que no se'n surti deltot (310b4-5: 'οὐδέν γ' ἦ δ' ὄς, 'εἰ μὴ ἀγαθὰ γε.')43, posteriorment vindrà a explicitar de manera definitiva que *certament hi ha quelcom a témer, a lamentar o del que estar seriosament preocupats*. El jove, en clau de broma, confirma que *la seva agitació per la presència de Protàgoras es deu a un mal*. A les preguntes de Sòcrates sobre què li fa a Hipòcrates la presència de Protàgoras a la ciutat (310d3: τί οὖν σοι, ..., τοῦτο;) i si és que Protàgoras *ha comès cap injustícia* cap al jove (310d3: μῶν τί σε ἀδικεῖ Πρωταγόρας;), Hipòcrates confirma tots els temors. *Bromejant* (310d3: γελάσας), respon que *sí*, i en el que ve precedit per una evocació als déus⁴⁴, afegeix que li ha comès la injustícia d'èsser Protàgoras *l'únic savi i no fer-li'n a ell* (310d4: ὅτι γε μόνος ἐστὶ σοφός, ἐμὲ δὲ οὐ ποιεῖ). Els temors de Sòcrates es confirmen i no a pesar de la plaseria amb què respondrà Hipòcrates, si no en bona mesura precisament per ella.

Convé no desestimar, malgrat la ironia amb què vol expressar-se Hipòcrates, que Protàgoras, en tant que "savi" i "professor de saviesa", pugui arribar a cometre algun tipus d'ἀδικία sobre el jove⁴⁵, fins i tot, que ja l'hagi comesa indirectament a través dels

⁴³ Vegin ADAM & ADAM 1893 [2001], 83 qui considera que l'expressió és idiomàtica i que de tal manera vindria a dir alguna cosa així com "unless by νεώτερα you mean ἀγαθὰ" la qual cosa seria una contradicció en els termes, car "νεώτερον" expressa un mal. Cf. KROSCHER 1965 [1882], 44 qui anota que la resposta d'Hipòcrates tal i com li fa formular Plató (situant la partícula "μὴ" abans que "ἀγαθὰ"), acaba sense que ho vulgui, donant la raó a Sòcrates del fet que porti males notícies. En el que vindria a quedar d'aquesta manera: "No, no, res més que *no pas un bé*". En aquest sentit, en els primers intercanvis per a la interpretació del poema de Simònides, Sòcrates proposa irònicament per explicar la suposada contradicció del poeta, que aquest criticaria a Pítac, pel fet de voler dir "dolent" (κακόν) on diria "difícil" (χαλεπόν) de manera que acabaria on estaria dient "és difícil ser bo" ("χαλεπόν ἐσθλὸν ἔμμεναι"), realment voldria dir "és dolent ser bo" ("κακὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι") 341a4-341d6.

⁴⁴ Sobre l'exagerada reiteració de l'evocació als déus, vegin STRAUSS 1965 IV-V, COBY 1987, 28 o DENYER 2008, 70.

⁴⁵ Al mateix temps cal fer notar que en el transcurs del diàleg Protàgoras dona mostres de fer compatible una certa saviesa política amb la injustícia. Això és, en l'explicació que segueix el mite de Prometeu, Protàgoras sosté que el seny aconsella, enlloc de dir la veritat, fingir justícia quan s'és injust (323b5-6: "perquè diuen que tots els homes han d'afirmar que són justos, tant si ho són com si no ho són, perquè aquell que no ho fa veure és que és boig"). De fet, en el mateix sentit, s'ha fet notar (GONZALEZ 2000, 127 i ss) que en l'exploració sobre la unitat de l'ἀρετή i en concret en la secció dedicada a si justícia i seny serien una mateixa cosa, l'examen, del qual Protàgoras escaparia finalment amb un discurs sobre la relativitat del bé i la utilitat, de poder-se haver continuat, donaria com a conclusió que seny i injustícia són una mateixa cosa (338b8-334c5).

elogis (310e5-6: πάντες τὸν ἄνδρα ἐπαινοῦσιν) i comentaris que corren sobre la seva saviesa (310e6: καὶ φασιν σοφώτατον εἶναι λέγειν). Amb més motiu encara, *la desconsideració burlesca d'Hipòcrates sobre la possibilitat de rebre algun dany del savi i la lleugeresa amb què tracta la possessió i transmissió de la saviesa*⁴⁶, fan mostra d'una considerable manca de seny en el jove, que de fet només fa que incrementar i intensificar les possibilitats de rebre un mal encara més gran, d'augmentar-ne la perillositat. Més endavant, és així com sembla que ho entendria Sòcrates, motiu pel qual s'hauria lliurat a una certa assistència de l'ànima d'Hipòcrates, tractant de refrenar-lo de consumir els ensenyaments que ofereix el sofista amb més o menys engany, ensenyaments que podrien perjudicar al jove en allò que més s'estima (313a1-314b3). Però això ho veurem després. Perquè allò que les desassenyades respostes d'Hipòcrates manifesten sobre el que cal témer no només afecten a Hipòcrates i ens alerten de Protàgoras, sinó que afecten a Protàgoras i a Sòcrates i haurien d'alertar al darrer sobretot del jove. *La brometa d'Hipòcrates sobre la injustícia de Protàgoras insinua que és ell mateix la causa d'injustícia o de mal*⁴⁷. Com veurem, ara per ara, Hipòcrates és el veritable perill en molts sentits. *Les males notícies que intueix Sòcrates que porta Hipòcrates* (310b4: μή τι νεώτερον ἀγγέλλεις;) *són el mateix jove* (310e3-4: νεώτερός εἰμι).

Al que volem parar atenció ara, és al fet que Hipòcrates reconegui que se sent agreujat per Protàgoras, motiu pel qual hauria de venir a *fer justícia amb el sofista*, això

A tot això convé afegir-hi, el judici del *Menó* sobre si els sofistes fan realment excel·lents els qui els concorren tal i com aquests prometen o si, per contra, a la manera d'una certa injustícia (92a), perjudiquen en allò que diuen beneficiar als joves. Sòcrates confessa a Anitos que ell pensava que els sofistes eren els veritables mestres d'ἀρετή, i sembla acabar convenint amb el seu conciudadà que, almenys Protàgoras, que ha gaudit d'una fama extraordinària durant vora a quaranta anys, per ser savi i per fer-ne'n als altres, no ha fet sinó enganyar a tots els grecs fent-se passar per un mestre d'ἀρετή, quan a l'hora de la veritat, passant del tot inadvertit, corrompia als qui el concorrien, retornant-los al final del seu ensenyament pitjor de com s'hi haurien inicialment encomanat (91e). Potser per aquesta raó, l'exemple de Protàgoras faci més servei que cap altre a l'hora de considerar com es presenta l'acció socràtica de cara amb els joves a la ciutat.

⁴⁶ Aquesta facilitat en la transmissió de la saviesa és quelcom que se suposa del seu caràcter comercial: "si li pagues, fins i tot a tu et pot fer savi". GOLDBERG 1983, 77-78 analitza com aquesta concepció de la saviesa i de la seva transmissió comporta al seu temps una certa injustícia. Més endavant s'insinua aquesta injustícia associada a l'activitat comercial del sofista amb els seus ensenyaments (313c7-314b3). L'ús del verb "πωλέω" (313c8, d3, d5, d6, d7) que significa al mateix temps "vendre" que "trair per diners", així com la referència a l'engany (313c8: ἐξαπατήση) en farien bona prova.

⁴⁷ Hipòcrates fa com Melet, que no es pren seriosament les coses més importants: aparenta que li preocupen molt, però en realitat mai no s'hi ha dedicat seriosament. Sòcrates acusarà a Melet de cometre ell injustícia per aquest motiu (*Apologia* 24c3 i ss).

és a restituir el dany⁴⁸. Hipòcrates, dèiem, expressa que el greuge que té amb el d'Abdera es deu al fet que aquest tingui una saviesa que ell no té, i de la que no li'n faci partícep (310d5-6). Protàgoras sembla que té una cosa que tenen pocs, o més aviat única, i Hipòcrates també la vol per a ell, és més, no suporta que el sofista en disposi i ell no. De fet, Hipòcrates no suporta que ningú no el beneficiï, des del savi fins a l'esclau que fuig per no servir-lo (310c2-3)⁴⁹, i potser sigui per això que Sòcrates, coneixent-lo, es presti a acollir la seva demanda. Hipòcrates, *que vol i necessita del savi (més que no pas a l'inrevés)*, expressa que *amenaça d'enemistar-se amb ell per la pròpia ambició* de tenir això que ell té, *i l'enveja*, també pròpia, de no tenir-ho ell mentre tan sols ho sigui Protàgoras. *Que l'altre sigui savi i jo no, que l'altre gaudeixi de cert reconeixement públic i jo no, que faci savis a uns altres i a mi no...* tot plegat és el que Hipòcrates considera un dany per a ell més enllà de què els seus ensenyaments li puguin ser o no realment beneficiosos. *Així és, aquests són els primers motius pels quals la ciutat culpabilitza, no perdona i pot arribar a encausar i perseguir els savis fins i tot sense que els efectes dels seus ensenyaments es demostrin perjudicials, tal cosa poc importa.* La ciutat, que es demostra amb un cert afany de saviesa que la faci encara més poderosa i més recordada, reclama de l'assistència dels savis perquè aquest benefici li sigui concedit, però no acaba de poder tolerar que, en la temptativa de posseir aquesta saviesa, no en surti beneficiada tant com d'altres o, fins i tot, que arribi a sentir-se subordinada per aquells qui suposadament la hi proveeixen⁵⁰. *Una suposada assistència pel que fa a la governança pròpia i de la ciutat és el que produeix l'acostament interessat d'alguns ciutadans com Hipòcrates als filòsofs i als sofistes en vistes a la*

⁴⁸ Tan SAUPPE 1889, 32 com ADAM & ADAM 1893 [2001], 84 convenen que la forma present "ἀδικεῖ" suggereix que el mal continua tenint els seus efectes, que encara existeix. El darrer afegeix encara que això indica que el mal no cessarà *fins que el mal no sigui expiat* ("continuing till atonement is made").

⁴⁹ Cal notar que Hipòcrates parla de les dues accions, la de *perseguir* a l'esclau (310c4: διωξιμίην αὐτόν), i la d'*enxampar* a Protàgoras (311a1: καταλάβωμεν; καταλύει), emprant termes propis del vocabulari de la caça.

⁵⁰ Més o menys així, per *enveja* (316d2: φθόνου; 316e4: φθόνον), s'explica el mateix Protàgoras la raó de les precaucions que ell pren a l'hora de dur a terme el seu ofici de sofista, això és, no amagar-se'n, sinó declarar-ho obertament (316c5-317b3). Sòcrates reconeix a Eutifró que l'*enveja* és almenys un dels motius pels quals s'explica que els atenesos s'enfadin amb els savis quan el que fan és comunicar la seva saviesa (Eutifró 2c-d).

seva formació. Però també tot plegat és el que els enemista, car el ciutadà i sobretot l'home d'estat, o el que aspira a ser-ho, veu en el savi un rival polític⁵¹.

L'amenaça d'Hipòcrates d'"ajusticiar" Protàgoras ressona inevitablement als greuges expressats per Meletos en l'acusació contra Sòcrates per corrompre la joventut (*Apologia* 24c3: φησὶ γὰρ δὴ τοὺς νέους ἀδικεῖν με διαφθείροντα). Amb això, Plató ens fa recordar que l'amenaça també plana sobre ell. Però també ressona a l'acusació de Sòcrates a Protàgoras de corrompre la joventut (*Menó* 91e). Una acusació que no es pot descartar que tingués la seva prova històrica en l'acusació d'impietat que provocà que el d'Abdera abandonés Atenes. Una acusació, la darrera, que no es pot descartar que fos originada pel seu magisteri amb Alcibiades⁵². Si Plató ens fa considerar que sobre els dos planan l'amenaça, Plató també ens fa considerar sobre qui dels dos recau una major responsabilitat. Però tal i com ens ho narra Sòcrates, Hipòcrates no amenaça Sòcrates, almenys, no de la mateixa manera que a Protàgoras, perquè fins al moment a ell no el considera pas un savi. Hipòcrates amenaça Sòcrates, però Sòcrates no en té cap responsabilitat. Just després d'afirmar que Protàgoras li ha comès injustícia i, de nou, sota la invocació dels déus, però ara ja sense estar de broma, expressa que *tandebò tingués l'oportunitat de contractar al sofista amb aquest propòsit (que el fes savi) (310d5-7)*, ja que *no estalviaria ni un sol cèntim ni un sol bé dels dels seus amics si amb això s'ho pogués assegurar (310e1-2: οὐτ' ἄν τῶν ἐμῶν ἐπιλίποισι οὐδὲν οὔτε τῶν φίλων)*. *I per aquest motiu ha vingut a veure a Sòcrates! (310e2-3: ἀλλ' αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἦκω παρὰ σέ)*. Hipòcrates segurament necessitarà disposar dels béns i els diners dels seus amics per tal de donar compliment als seus desitjos, però tal cosa no ha de resultar un problema per a ell. És més, segurament pensi que per això estan. Hipòcrates considera oportú d'anar en busca de poder comptar amb tots els seus diners i propietats i gastar-los si li'n fan falta, sense estalviar-se res, només per acomplir els seus desitjos. Si li cal entrar de nit i a la força a casa d'un altre amic, si cal assetjar-lo al llit bastó en mà per aconseguir-ho, segur que ho farà. A Sòcrates, però, no ha vingut a demanar-li diners.

⁵¹ Sobre la difícil i hostil relació entre la filosofia i la política, vegin l'extens i acurat comentari de Leo Strauss al *Hieró* de Xenofont i la correspondència generada al voltant d'aquest amb Alexandre Kojève. En especial, sobre la desconfiança dels polítics cap als savis/filòsofs, STRAUSS 1961 [2000], 42. Per a un comentari de l'obra, de la relació Strauss-Kojève i d'aquestes qüestions vegin MONSERRAT 2007.

⁵² Cf. MORRISON 1941, 15-16.

Sap prou que no en té massa, i que de propietats només la casa⁵³. De Sòcrates necessita la seva presència i el seu dialogar (310e3: διαλεχθῆς). *Però Hipòcrates considera la seva presència i el seu dialogar, com els diners i els béns dels amics, quelcom intercanviable, consumible, dispensable*⁵⁴. *L'escena alerta que aquells qui decideixin generosament prestar-se a rebre el jove i acceptar les seves demandes, es poden veure precipitats si no absorbits i consumits pel seu desig, en benefici del qual està disposat a endur-s'ho tot per endavant. Així les gasta, Hipòcrates! Pel què, si, al seu temps, Sòcrates se'ns presenta exposant-s'hi, se'ns presentarà exposant-s'hi a canvi d'un benefici major per al jove, és clar.*

Per tot això, el que es posa de manifest amb els primers intercanvis entre Sòcrates i Hipòcrates és que allò que primerament cal témer, i per tant a allò que cal dedicar-hi tota l'atenció, allò que és la veritable *revolució*, és el petit però amb desmesura esverat i desassenyat⁵⁵ Hipòcrates i no l'experimentat i arter Protàgoras. La ironia del discurs ens ensenya que *amb el que cal restar seriosament prudents i no estalviar en precaucions, al què cal dedicar tota l'atenció, no és pas al poder de la saviesa protagòrica sinó a la capriciosa i ambiciosa manca de seny del jove Hipòcrates de fer-se amb l'anterior costí el que costí*. Hipòcrates, fent honor a les seves expedicions a la caça d'esclaus fugitius, representa a la perfecció allò que diu el proverbi dels d'Ènoe, que "s'autoinflingeixen mal" o que "es llencen mal sobre si mateixos" ("Οινόη τήν χαράδραν"). *L'escena mostra que és a raó de la descontrolada i mal dirigida ambició i envalentiment d'alguns dels que en el moment del diàleg, com Alcibiades, són joves que la ciutat, en un futur que és a punt de precipitar per l'amenaça que aquesta representa a tot el que l'envolta, s'abocarà a l'estrèpit. És a raó d'aquesta força visceral que la ciutat anirà estripant, els nusos d'amistat fins i tot els seus lligams*

⁵³ Vegin XENOFONT, *Econòmic* II, 3 en què Sòcrates es presenta a si mateix just de propietats i diners, només té "aquesta casa i 5 mines".

⁵⁴ LAMPERT 2010, 28-29 i COBY 1987, 26 manifesten que el jove només dóna un valor crematístic a Sòcrates, en el mateix sentit en què tracta als seus amics. Uns i altres són mers utilitaris per al jove, això és, tenen el seu valor mentre li poden fer un servei, un cop denegat o acabat el servei... En el cas de Sòcrates sembla que el jove el tractaria si fa no fa com a un pedagog, com un esclau que el pugui acompanyar. I ja intuïm el que fa Hipòcrates amb els esclaus que li deixen de prestar servei.

⁵⁵ REALE 2001 [2006], 169 caracteritza el jove com a marcat per una notable "insensatezza acrítica". També hem anotat amb anterioritat que aquest, la manca de seny, és un dels trets amb els que ve caracteritzat Agamemnon al bell començament de la *Iliada* tan aviat com es despertarà del somni enviat per Zeus (aquest és el mateix al qual evoca Hipòcrates). I per últim, posteriorment veurem com el desig d'Hipòcrates ve referit a aquella part de l'ànima, ἐπιθυμητικόν, que necessita de la part racional per dominar-se, i que només així dominada l'ànima es mostraria amb seny.

*familiars, fins a arribar a punts insospitats de gran hostilitat concitadana. I, finalment, és a raó de tot plegat que la ciutat buscarà entre els "savis", qui en alguna ocasió haurien freqüentat -i haurien pogut beneficiar!- als joves sota les regnes dels quals després caurà la ciutat, els responsables de la gran desfeta. És, en bona mesura, a rel dels efectes desastrosos d'aquesta força que representa Hipòcrates, que Sòcrates però també Protàgoras aniran perdent bona part del seu crèdit fins al punt de ser encausats i condemnats⁵⁶. Potser Hipòcrates, a diferència d'Alcibiades –de qui potser ofereix una imatge corregida- no és un d'aquests joves. Potser el seu esdevenir no afectarà al crèdit socràtic ni protagòric. Potser en ell directament no s'acabin despertant les enveges cap a llur saviesa que tan els amenaçaran. No ho sabem perquè no sabem què se'n farà d'ell. Però, almenys, tal i com ens ve a ser mostrat al *Protàgoras*, per ell i només per ell i altres joves com ell, és que Sòcrates, almenys Sòcrates, es mobilitzarà políticament. *L'escena ens ensenya que només per un compromís amb l'educació dels joves que manifesten aquesta terrorífica força, Sòcrates s'avesarà a dedicar-se als assumptes ciutadans, però també que amb això vindrà a exposar-se a unes circumstàncies que potser no li siguin pròpies ni favorables, que l'amencen i que amb el temps li poden arribar a ser, fins i tot, fatalment hostils.**

La filosofia es fa política, fa presència i dedica la seva atenció als assumptes del govern de la comunitat, amb motiu d'un cert reclam pedagògic de la ciutat. La ciutat s'adreça a la filosofia per poder rebre algun tipus d'ensenyament que la faci més poderosa i més gran, més rica i més temuda, a vegades també, i amb més o menys sinceritat, més justa i assenyada. Està certament a l'abast de la filosofia, desviant el focus d'atenció sobre les qüestions naturals i redreçant la mirada sobre els assumptes humans i de la comunitat, d'oferir un servei a la ciutat que la beneficiï en aquest sentit. Ara bé, en el moment en el que es posaria a donar aquest servei li sorgeix una exigència política major, que fins ara li hauria estat aliena, i que no té res a veure en pensar en el millor govern, sinó en defensar-se i protegir-se a si mateixa de tal manera que pugui

⁵⁶ Vegeu la darrera part del *Cinegètic* de XENOFONT (XIII, 10-11) dedicat a l'ensenyament sofístic, en què aquest a més d'arremetre contra els sofistes, ho fa també contra els ambiciosos que fan ús dels seus serveis, per tal com llur afany d'enriquir-se els impel·leix a atacar sense cap mena d'escrúpol els seus propis amics i, arribat el cas, a arruïnar-los; aquests impius són capaços fins i tot de convertir-se en adversaris de la ciutat i causar perjudici a l'Estat.

garantir la seva supervivència i la del servei que ofereix, davant de les amenaces que la ciutat presenta indirectament o les que directament li pugui adreçar⁵⁷.

El problema davant del qual ens situa Plató amb el reclam d'Hipòcrates a Sòcrates, tal i com hem vist i acabarem de veure, no és si Sòcrates corromp o no al jove –almenys amb la narració del *Protàgoras* Sòcrates s'esforça a que quedi clar que no. *El problema és si Sòcrates davant l'exigència inevitable de brindar-li una certa assistència, això és d'aparèixer, serà capaç o no d'aturar el moviment auto-destructiu dels mateixos que en reclamen la seva presència, si serà capaç de contrarrestar l'impuls que aquest moviment rebrà de la proposta sofística, i si tractant d'aturar un i de contrarrestar l'altre no es veurà ell arrossegat per ambdós a una aparença que no li correspon, però sobretot no li convé. El que posarà a prova, doncs, el diàleg és si la presència política de la filosofia a més d'estar capacitada per oferir un servei a la ciutat en relació al bon govern de la comunitat i al dels seus individus, està o no dotada dels mecanismes, de les formes, en definitiva de l'estratègia necessària per a poder evitar i, si arribés el cas, defensar-se de la seva més que probable violència i hostilitat.*

Per ara, el començament del diàleg no és esperançador només a mitges. Malgrat de cara al públic de la narració Sòcrates no faci res de reprovable, tal i com es prometia i es feia necessari, al lector, que sap del seu fatal desenllaç, se'ns mostra massa exposat. Tan si ho vol com si no ho vol, tan si li agrada com si no, tan si és realment un perill com si només ho aparenta, Sòcrates sembla que ha fet tard. El temut Hipòcrates, amb totes les amenaces que representa, ja se li ha plantat a dins de casa, a dins de l'habitació i sobre el llit. Hipòcrates aconseguirà en no res fer llevar a Sòcrates i posar-lo en circulació. I no massa més tard, ja tindrà el que volia: es presentarà a Protàgoras amb ell davant. *Sòcrates fa tard i es posa en perill perquè no pren precaucions amb els joves.* La seva casa és fàcilment accessible, a qualsevol hora, qualsevol obre la porta a qualsevol (310b1: ἀὐτῷ ἀνέφξέ τις). I quan algú com Hipòcrates aconsegueix entrar-hi, Sòcrates enlloc de fer-lo fora i enviar-lo amb sons pares, a casa seva, a descansar, que és on hauria d'estar i el que hauria d'estar fent, el rep i decideix posar-s'hi a parlar per tal de donar-li consell.

⁵⁷ Cf. MONSERRAT 1999, 3; STRAUSS 1959a [1988].

En aquest sentit, el *Sòcrates platònic comparteix amb l'aristofànic una certa manca de seny*⁵⁸. Tanmateix, el geni platònic obre una distància fonamental amb la caricatura aristofànica, que ja anunciàvem abans, i que deixa entreveure alguna esperança. Certament, en Plató com en Aristòfanes, la participació de la filosofia en la vida política es deu a un reclam sobre el qual plana una ombra d'amenaça, la qual es fa per ambdós Sòcrates inevitable. Però l'origen i la naturalesa del reclam no és ben bé el mateix en un cas i en un altre. En el Sòcrates de Plató el reclam es manifesta a partir de l'esverament fervorós i descontrolat de la joventut amb altes aspiracions per a ells mateixos i per a la ciutat. Mentre en Aristòfanes, el contacte es produeix per un home mig, i amb propòsits del tot deshonestos i exclusivament particulars. L'aparició del Sòcrates platònic es deu a motius més honorables i més justos. El Sòcrates platònic té un cert tipus de saber del que l'aristofànic està mancat i que el permet reconèixer la decència en els propòsits dels seus interlocutors, és més selectiu. Amb això, la selecció del Sòcrates platònic ennobleix la seva causa i en garanteix un cert benefici. Potser no l'evita de bona part dels mateixos perills, però el Sòcrates platònic s'anuncia a la ciutat políticament més beneficiós.

⁵⁸ El Sòcrates de l'inici del *Protàgoras* se situa en un punt intermig entre el totalment despreocupat i imprudent Sòcrates de les *Bromes* d'Aristòfanes i el protegit i precabut Protàgoras en el nostre diàleg. Per una banda, el Sòcrates del pensatori sembla inicialment flanquejat pel deixeble que atén a la trucada d'Estrepsíades. Primer el deixeble l'engega a pastar i el tracta amb desconsideració. Però de seguida li obre la porta, amb el que el pare de Filípides té accés a l'interior amb la mirada i comença a fer preguntes que el qui havia de fer de porter s'engresca a respondre (130-220). En no res i sense massa impediments tindrà accés a Sòcrates. Sòcrates li pregunta a Estrepsíades per les seves intencions, però abstret com figura no atén massa a elles, i de seguida comença a explicar-li coses que potser no hauria sense haver-lo examinat abans (220 i ss). Com apunta STRAUSS 1989a [2006], 51: "les mesures de seguretat preses per Sòcrates són les més ineptes". En canvi, les mesures que sembla prendre Protàgoras semblen molt calculades. El sofista estranyament surt de casa de Càl·lias (311a5-6). Casa de Càl·lias la custòdia un porter que és més dur de rosegat (314c7-e1) que el deixeble del Sòcrates del pensatori o qui sigui que ha obert la porta de casa de Sòcrates a Hipòcrates. I per acabar, demana primer pel format de la reunió que aquests volen tenir (316b2), atén abans que a cap altra consideració a les intencions dels visitants (316b3-c4) i acaba posant ell les normes d'aquesta (317c3-5). Fins i tot en algun moment alerta que ha pres més precaucions (317b7). Principalment, les proteccions sobre l'accés al sofista, però també les seves precaucions, ens haurien de fer ser més prudents a l'hora de celebrar l'obertura i la franquesa de Protàgoras. El seu no és un "ensenyament de portes obertes" (SOLANA 2000, 70 i ss).

4. A prova d'esforç per a l'alleujament del perill o l'èxit de l'examen socràtic en la intimitat als ulls de la ciutat

Amb els temors generats pels primers intercanvis, es posa de manifest, doncs, que el que necessita Hipòcrates no és un simple enllaç, portaveu o representant entre ell i Protàgoras, això és, Hipòcrates necessita alguna cosa més que un simple *pedagog*. Abans que res, semblaria que Hipòcrates necessita, *en el seu benefici, en defensa seva*, però també en la dels seus familiars, amics i conciutadans, d'algú que tingui cura d'ell, algú que freni i calmi la seva excitació, que el faci aturar-se a pensar, almenys per un moment, i algú que, lluny de donar per suposades i vàlides les seves creences sobre el seu esdevenir, i alimentar-les, com prometen d'abastir els sofistes, el faci reconsiderar els seus propòsits, i les seves implicacions i conseqüències. D'aquesta manera, *l'acceptació socràtica de la demanda inicial del jove d'una certa assistència convidada als destinataris de la narració a considerar amb el que segueix la necessitat i l'eficàcia de l'atenció socràtica de cara amb ell, això és, el benefici que l'aparició de la filosofia pugui representar per a la ciutat, i especialment per la seva joventut, almenys, en determinades condicions.*

Hipòcrates, a través de la seva demanda per a ésser presentat per Sòcrates a Protàgoras, expressa una mena de necessitat, de fam, de saviesa, això és, d'excel·lència i superioritat pel que fa a la seva ànima. Com dèiem, el jove assent que a través de la contractació de Protàgoras, el que ambiciona és de fer-se savi (310d6 i 7), això és, expressa voler ser millor. Certament, no es pot donar en l'home més alta i noble aspiració. Però precisament per això convé considerar-la amb deteniment, cura i atenció. Com insinua Sòcrates a l'*Apologia*, no tots els qui manifesten de dedicar-se a l'ἀρετή i a la cura de l'ànima, ho fan realment, i és a aquests a qui Sòcrates diu que es dedicava i no deixava anar fins que no es fes evident si ho feien o no, i si no ho feien, els reprovava per no fer-ho (29e-30a). No hi ha lloc a dubte que *Hipòcrates experimenta amb molta intensitat i passió una certa necessitat d'ésser millor. Però al mateix temps, la seva expressió és més aviat visceral o animal i a resultes d'això s'intueix mancada de dedicació, fins al punt que allò que podria ser un bé, podria ser fatal per a ell, per als qui l'acompanyen i per a la ciutat.* Hipòcrates arriba a Sòcrates després d'haver fet moltes coses, cap d'elles dedicades a l'ànima: ha anat a la caça de l'esclau –un periple d'anada i tornada d'Énoe

que, en cas d'haver-lo cobert completament, bé es podria apropar als cent quilòmetres en cas d'haver-lo completat-, ha arribat a casa i ha menjat, i en acabat, ja molt tard, s'ha posat per fi a descansar, no gaire, el just per tornar-hi (310c2-d2). *Hipòcrates no s'atura, i molt menys a pensar!* Està certament molt ocupat, però les seves ocupacions tenen més a veure amb el cos que no pas amb l'ànima. I quan haurien de tractar de l'ànima es manifesten amb violència a través del cos: es mobilitza amb pressa, és brusc i fa soroll. El que fa suposar que el seu desig per Protàgoras, *el seu desig de saviesa, estigui subordinat a les seves pulsions corporals més que no pas al govern de l'intel·lecte*⁵⁹. L'excitació i neguit del jove no estan ben dirigits, o més aviat, no estan dirigits, no estan governats, a saber, per la raó. No és que la seva ànima no tingui força és que no la domina, no la pot dominar. Hipòcrates fa tot l'efecte d'un cavall potent, enèrgic, però desbocat⁶⁰. El nano passa d'una cosa a una altra, sense massa sentit, *descuidant alguna cosa que per un moment li havia semblat important* (com anar a veure Sòcrates), però que instants després deixava de ser-ho *per alguna altra* (310c4: ὑπό τινος ἄλλου ἐπελαθόμεν).

Per tot això, bé podria ser que la seva *fam* de saviesa, i en especial, la manera en què es voldria concretar amb el sofista, això és a mode de consum, fos precipitada, burda i artificiosa, fins al punt de posar en perill el seu sentit original, fins al punt de posar-lo en perill a ell i als seus pròxims. Hipòcrates "va molt fort" i "llueix múscul", es

⁵⁹ GONZALEZ 2014, 36: "He is someone ruled by the whims of passion rather than by prudent reflection". En un sentit similar, però en diferents termes, s'expressa SCOLNICOV 1988, 21: "He acts on impulse, not deliberation". Així ho han fet notar també tan STRAUSS 1965 IV, 17 com COBY 1987, 25-26. Que posteriorment Sòcrates es refereixi al desig dels qui acudeixen als sofistes per rebre ensenyaments com a ἐπιθυμία (313d6), i que també insisteixi en el que el jove Hipòcrates faria si hagués d'encomanar-se a algú *pel que fa al cos* (313a2-6) o que s'ajudi de la referència als venedors d'aliments *pel que fa al cos* en l'analogia del sofista com a mercader (313c8-d4), reforcen la impressió que aquest estigui certament mogut per un desig irracional lligat a les satisfaccions sensibles, corporals.

⁶⁰ Bé pot valer el símil del carro alat i en especial la del cavall negre que simbolitza aquella part de l'ànima de la que el mateix jove fa mostra d'estar primerament dominat en el seu moviment, aquesta és la concupiscible: τὸ ἐπιθυμητικόν (*Fedre* 246a i ss). És aquest tipus de força, la dels desitjos o les pulsions corporals tal i com venen a ser referits els desigs d'aquells qui com Hipòcrates acudeixen als sofistes per fer-se amb els seus ensenyaments (313d6, 318a2, 318b5), però també a tal i com es refereix Sòcrates en presentar el que Hipòcrates en vol obtenir d'ells, a saber, esdevenir algú de renom a la ciutat (316c1). Tal i com ve a ser descrita aquesta part de l'ànima a *La república*, expressa el desig d'alguna cosa que convé a l'ànima per naturalesa, a saber "beure", però que per ella mateixa no és capaç d'identificar-ne en quina quantitat o de quin tipus, simplement reclama saciar la necessitat que desperta. Ve a ser un desig mancat de λόγος. És la part més gran de l'ànima, i de no ser controlada pel raonament té una tendència expansiva, fins i tot totalitzadora. Quan la part racional de l'ànima aconsegueix regir-la, governar-la, l'ànima expressa σωφροσύνη. En el seu desgovern l'individu es presenta ἀφρόν, mancat de seny.

mostra insultantment confiat. Ara bé, està la potència del jove realment orientada als propòsits que expressa? En cas d'haver-se'ls plantejat, són prou robustos? S'orienten amb fermesa pels principis directius que permetrien d'acomplir-los amb èxit? És resistent i constant en l'ànim, com ho és en el cos, com per mantenir-se amb ells per a donar amb el que diu que vol? És a tot això que Sòcrates el fa *frenar-se* i posposar la visita a casa de Càl·lias per quan sigui oportú (311a3-5: μήπω, ἀγαθέ, ἐκεῖσε ἴωμεν... εἶτα ἴωμεν). És a tot això que Sòcrates ve a treure's del llit, a començar a *circular* i a *dedicar-s'hi* mentre es fa la llum (311a4-5: περιόντες αὐτοῦ διατρίψωμεν ἕως ἂν φῶς γένηται). És a tot això que Sòcrates es posarà en marxa, entrarà en acció.

Amb tot això la *interrogació* socràtica pretindrà *examinar* i fer la *prova de vigor* del jove (311b1-2: καὶ ἐγὼ ἀποπειρώμενος τοῦ Ἱπποκράτους τῆς ῥώμης διεσκόπουν αὐτὸν καὶ ἠρώτων)⁶¹, i de certificar les sospites, prevenir-lo i, si fos possible, enfortir-lo, s'hagi(n) o no de trobar amb Protàgoras. *L'acció socràtica es posa en circulació sota la forma d'interrogació i com a prova d'esforç per fer de fre del moviment, de restricció del desig i de domini del vigor del jove Hipòcrates, de la joventut d'Atenes, per tal de tractar d'evitar els mals als que per la seva pròpia inèrcia s'encaminen.* La prova de força per a Hipòcrates és, no obstant, una prova també per al mateix Sòcrates als ulls de la ciutat a la que tot just ara ve a fer aparició. Una prova per demostrar a ulls dels qui escolten la narració què és el que aquest ofereix realment als joves i a la seva ànima, amb què i de quina manera els beneficia que pugui ser al seu temps beneficiós de la ciutat. Veurem que per a tal cosa, molt enginyosament, *Sòcrates invitarà subtilment els destinataris de la narració en la seva prova, la que afecta la seva aparença educativa, a jugar el rol d'observadors, d'interrogadors i de jutges participants, fent-los prendre part en el diàleg amb Hipòcrates, imaginàriament.*

Com ja hem vist, Hipòcrates *creu*, com tanta altra gent a Atenes, entre ells, el mateix l'interlocutor anònim del marc dialògic inicial (309c11-d2), que Protàgoras és savi, si no l'únic, i que pot fer-li'n a ell (310d4-e1). Hipòcrates no ha tingut l'oportunitat de veure'l ni escoltar-lo mai ja que és massa jove (310e3-4), però, ha sentit elogiar i dir

⁶¹ ῥώμη que literalment vindria a significar força física, ve a ser traduït per ADAM & ADAM 1893 [2001], 86 per "strenght of will and resolution" i STRAUSS 1965 IV, 24 per "firmness of purpose".

que és el més savi de paraula (310e5) i *amb això sembla que ja en té suficient*. Hipòcrates es proposa d'acudir-hi, i que així Protàgoras *repercuteixi de cara amb ell i el seu esdevenir*, però, "en qualitat de què?", vindria a preguntar Sòcrates (311b2-4: τίνα ἀφιξόμενος καί τις γενησόμενος). Què vol fer d'ell mateix Hipòcrates acudint al sofista i a resultes d'això, què en pot treure la ciutat de la seva concurrència? L'examen treu ben aviat a la llum⁶² que Hipòcrates no s'ha plantejat ni tan sols *en qualitat de què i en vistes a esdevenir què* es proposa d'arribar-se a Protàgoras (com dèiem, tampoc no s'ho ha plantejat en relació a Sòcrates... Hipòcrates simplement vol coses per a ell, quines? Per a ell...: "ὕπερ ἐμοῦ"). Arribats a un cert punt, i no massa avançat en l'examen, quan són a punt de determinar en qualitat de què volen acudir a Protàgoras, Sòcrates es posa al seu costat, s'hi uneix (311d1: ἐγώ τε καὶ σὺ);, deixant-se preguntar ambdós per l'interrogador imaginari (311d5: εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες τε καὶ Ἰππόκρατες) que és qui condueix l'examen quasi des del principi (311b6: εἴ τις σε ἤρετο)⁶³. *Sòcrates posa l'examen a mans d'un interrogador imaginari, que faria figura dels destinataris de la narració, que farien figura de la ciutat, de les seves creences i dels seus interessos, per obligar al jove i a la pròpia assistència socràtica a respondre davant seu.*

De Protàgoras, amb l'ajuda de Sòcrates, i davant l'interrogador, Hipòcrates acaba podent dir que és *sofista* (311e4: σοφιστήν), pel què se suposaria, seguint el raonament de l'ensenyament dels *sabers tècnics* pel què l'ha conduït Sòcrates, que Hipòcrates hi hauria d'acudir-hi amb vistes a esdevenir el mateix (311b2-312a4). Però no és ben bé per això que s'ho proposa, diu, car això li resultaria *vergonyós* (312a5-7)⁶⁴. *La vergonya del jove és la de presentar-se, davant de la ciutat que l'interroga, com algú que voldria esdevenir sofista, car aquest no és el servei que a un jove de bona família se li suposi de prestar a la ciutat*⁶⁵.

⁶² El moment precís en què l'examen comença a fer evident que Hipòcrates es creia de saber el que realment desconeix, coincideix amb el moment en què la narració socràtica fa notar que el dia està despuntant i que, gràcies a això, veu amb més claredat al jove (312a2-3: ἤδη γὰρ ὑπέφαινέν τι ἡμέρας, ὥστε καταφανῆαυτὸν γενέσθαι).

⁶³ Sobre la funció de la *creació de situacions dialògiques fictícies* i l'associació de l'examinador amb el seu interlocutor en el *Protàgoras*, vegin SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2005, XXII-XXIII.

⁶⁴ σὺ δέ, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς θεῶν, οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἰς τοὺς Ἕλληνας σαυτὸν σοφιστὴν παρέχων; νῆ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, εἴπερ γε ἅ διανοοῦμαι χρὴ λέγειν.

⁶⁵ ILDEFONSE 1997, 147 considera que hauria de venir a ser considerat una cosa deshonorosa, vergonyosa, per a un jove de bona família el voler esdevenir sofista. Recordem que Hipòcrates és de família gran i pròspera (316b7-8). Al fill d'una família gran i pròspera no se li suposa voler ser professor. GROTE 1885 II, 262,

Però aquest tampoc no és el benefici que se suposa que els savis, com Protàgoras, però també com Sòcrates, hagin de proveir a la ciutat mitjançant el tracte amb els seus joves més prometedors. Sòcrates no només es posa al costat d'Hipòcrates per assistir el jove en el que per si sol aquest no podria defensar, Sòcrates es posa al costat del jove, perquè, pel que fa a l'educació de la joventut, i al que els savis poden tenir a dir d'ella en la seva relació amb els joves, Sòcrates també ha de donar una resposta no vergonyosa a les preguntes que un interrogador qualsevol els pugui plantejar. L'acceptació de la vergonya, dóna un primer reclam per rebre l'ajuda de Sòcrates (312a7: ὁ Σώκρατες)⁶⁶, i amb això, aquest sotmetrà el discurs a una divisió pel que fa als tipus d'ensenyament, per tal que Hipòcrates pugui corregir. Això és, Sòcrates l'ajuda a distingir entre l'ensenyament tècnic que permet arribar a ser un professional en alguna cosa (312b3: ἐπιτέχνη ἔμαθες, ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος), de l'ensenyament en vistes a l'"educació liberal" (312b3-4: ἐπὶ παιδεία, ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει) i pregunta a Hipòcrates si no creu que l'ensenyament de Protàgoras s'assemblaria més, de fet, a aquest darrer, com el del gramàtic, el citarista o el gimnasta (312a7-b1). Amb això, Hipòcrates pot corregir el resultat del camí, per a fer manifest el seu veritable propòsit a l'hora de voler dirigir-se a Protàgoras, però indirectament, amb la interrogació també es posa de manifest la veritable finalitat del tracte socràtic. De moment, no sabem si Protàgoras podrà o no contribuir-hi. Però l'examen de l'interrogador imaginari situa a qualsevol savi que es presenti com a benefactor de la ciutat, o vulgui presentar-s'hi, inclòs Sòcrates, a fer-ho en aquests termes, els de l'educació general.

Sòcrates no s'atura i mostrarà una nova i definitiva debilitat en el jove, sota aquest propòsit, el de cercar un savi la concurrència del qual contribueixi a la seva educació general. Hipòcrates reconeix, efectivament, que *a ell li sembla* (μοι δοκεῖ) que, en realitat, els ensenyaments del d'Abdera repercutiran, sí, en la seva educació, en la seva formació

WEINGARTNER 1973, 50-51 i GOLDBERG 1983, 88-89 confirmen que la vergonya d'Hipòcrates no ve pas tant del fet que ser sofista estigui mal vist (cf. TAYLOR 1976 [1991], 66; SOLANA 2000, 65; ZUCKERT 2009, 219; LAMPERT 2010, 30), sinó del fet signifiqui ser ben poca cosa per a algú de la seva classe: ser sofista és com ser gramàtic. La vergonya faria adonar a Hipòcrates, però, que de la mateixa manera que es poden aprendre coses del gramàtic de molta utilitat sense la necessitat de caure en el deshonor de ser-ho, deu passar el mateix amb el sofista.

⁶⁶ L'expressió es reproduirà també en 312d7, 313c3 i 313c6. A més d'això tenim que a partir d'aquí, a 312b7, Hipòcrates fa la primera pregunta. Amb el que expressa novament que necessita que Sòcrates l'ajudi amb l'examen, amb el discurs. Pregunta a la que la succeiran dues més (312d7 i 313c6), que coincideixen amb les expressions a les que abans ens referíem. Vegin al respecte STRAUSS 1965 V, 3.

general com a home lliure i particular (312b4-5). Però Sòcrates li farà veure que no pot valorar de quina manera el sofista pot contribuir-hi en cas de *tenir-ne cura*, ni si ho pot fer *per bé o per mal de la seva ànima* (312c2-4)⁶⁷, si ni tan sols no pot explicar, *no pot donar raó de* (312e7: οὐκέτι ἔχω σοι λέγειν) en què és i fa el sofista *expert coneixedor*, en tant que *hàbil de paraula* (312e6-7)⁶⁸. I és en aquest sentit, en relació a aquest desconeixement, a aquesta manca de consciència, que Sòcrates voldria venir a assistir-lo.

La gimnàstica examinadora socràtica consisteix en intentar demostrar que el vigor que Hipòcrates manifestava no és tal com ell percebia. *El vigor que Hipòcrates demostrava estava inflat per l'aparença de saber quelcom que realment desconeix*⁶⁹ i per una *pulsió visceral que tot ho acapara i que li resulta ingovernable, també, pel què sembla, a resultes d'una certa manca de raonament*. Sotmès a la càrrega, però sobretot, a la intensitat i concentració del treball de la interrogació socràtica, el vigor del jove fa figa i fluïxeja fins que les forces no li responen, i es demostra tal com és. *El vigor d'Hipòcrates no és tal quan el seu desig és sotmès pel pes de la raó perquè no sap*. Hipòcrates, que sí creia conèixer-ho (312c5: οἴμαι γ', ἔφη, εἰδέναι), es mostra finalment *mancat de coneixement* (313c2: ἀγνοῶν) sobre què és el sofista, no aguanta, literalment és *incapaç de sostenir raons* (312e7: οὐκέτι ἔχω σοι λέγειν) i *es rendeix lliurant-se* a Sòcrates qui haurà de tractar de concloure amb l'examen sota l'observació del jove (313c4-e3). Hipòcrates ja no s'atreveix i cedeix la iniciativa a Sòcrates que fa l'efecte que sí que sap què és el sofista (313c5: φαίνεται γὰρ ἔμοιγε τοιοῦτός τις). Hipòcrates finalment demostra una mica de seny. Sí, el sobradament potent, envalentit i excitat, però descontrolat, jove que, creient conèixer la saviesa del sofista, i per un afany en part acumulatiu i concupiscent,

⁶⁷ ὅτι δέ ποτε ὁ σοφιστής ἐστιν, θαυμάζοιμ' ἂν εἰ οἴσθα. καίτοι εἰτοῦτ' ἀγνοεῖς, οὐδὲ ὅτω παραδίδωσ τὴν ψυχὴν οἴσθα, οὔτ' εἰ ἀγαθῶ οὔτ' εἰκακῶ πράγματι

Per a GONZALEZ 2000, 114-115 aquest és el tema o la pregunta central a resoldre del diàleg en relació al saber de Protàgoras però també al de Sòcrates. Així ho recullen MONSERRAT, CASEMPERE I OLIVARES 1999, 119: "Aquest suggeriment insinua ja la qüestió que resta latent en tot el diàleg: quina és la relació entre el saber tècnic només posseït per alguns i l'educació general que els sofistes diuen impartir als seus estudiants? Una vegada l'objecte de l'habilitat sofística hagi estat definida com la virtut, aquesta qüestió es podrà formular d'una manera més específica: quina és la relació entre el coneixement tècnic de la virtut que els sofistes tenen i la virtut que ells imparteixen als seus alumnes? (...) Aquesta qüestió ens durà al problema central del diàleg: la relació entre coneixement i virtut". Vegin també CAPRA 2004, 194 i 269 i ss.

⁶⁸ τί δὴ ἐστὶν τοῦτο περὶ οὗ αὐτός τε ἐπιστήμων ἐστὶν ὁ σοφιστής καὶ τὸν μαθητὴν ποιεῖ;

⁶⁹ El *vigor* d'Hipòcrates es podria considerar un més del què SALES [1992] 2014, 49 anomena "rostres de l'aparença cognoscitiva" que presenten els diferents interlocutors dels diàlegs platònics.

manifestava estar disposat a endur-s'ho tot per endavant per tal arribar-se a trobar amb ell, i que *bromejava* sobre els possibles mals que això podria arribar a comportar, ara, a la fi, declara, després d'*avergonyir-se*, que no pot, afluixa i cedeix el lloc a Sòcrates, a qui es mostra ara disposat a *escoltar* (313c2: καὶ ὃς ἀκούσας), inclús, a fer-li preguntes amb un to marcadament socràtic, això és, no pas per obtenir alguna cosa que el beneficiï a ell, que sacii el que li demana el cos, sinó *per interessar-se per l'ànima i per allò que l'alimenta* (313c6: τρέφεται δέ, ὃ Σώκρατες, ψυχῆ τίνι;) ⁷⁰. *Les darreres paraules que sentim d'Hipòcrates en tot el diàleg són una pregunta per allò de què s'alimenta l'ànima, això és per allò que fa que els homes creixin forts i bells.*

La prova d'esforç socràtic posa al seu lloc la sobrestimació inicial del vigor del jove. La interrogació desactiva qualsevol intenció d'aquest de seguir lluint múscul i qualsevol creença de què pot aguantar-ho tot, qualsevol mal, qualsevol injustícia, a la que el podria empènyer el seu irrefrenable desig d'acumular beneficis. La prova també desactiva el convenciment que en el cas que li cometin alguna injustícia, ell fins i tot podria restituir el dany, com es disposava a fer davant Protàgoras. I finalment, *la prova, fa demostració, al seu temps, del camí que aquest hauria de seguir per mostrar una veritable dedicació allò que està en joc en el seu desig, la seva ànima. L'examen socràtic es demostra per tant exitós, almenys, en part. Es demostra exitós en el fet que el jove, malgrat començar a mostrar una veritable dedicació a l'ànima, suspengui pel moment el judici sobre la conveniència d'anar o no a casa de Càl·lias a encomanar-se al sofista, car ell no en sap prou.* La prova sembla que no aconsegueix d'eliminar del tot el desig del jove pel sofista ⁷¹, i és que *encara no s'ha demostrat suficientment el que sigui aquest* (312d7-8: οὐ μέντοι ἱκανῶς γε). Però almenys, *ha aconseguit que, el jove, reconeixent-se desvalgut, acabi cedint davant de Sòcrates, qui sembla que sí que sap, de considerar si és oportú o no de sortir a l'encontre amb el savi, cosa que sembla menys perillosa.* En això consisteix i així es presenta, l'educació amb que Sòcrates pot proveir al jove. I així li ho reconeixerà aquest.

⁷⁰ LAMPERT 2010, 32 posa atenció en la sèrie de reaccions que es donen en Hipòcrates durant la conversa amb Sòcrates per provar els efectes i l'èxit de l'acció socràtica: "Hippocrates *laughed*. Then he *blushed*. Finally he *listened*". Vegin també STRAUSS 1965 V, 5.

⁷¹ Sòcrates pregunta, després de pintar mol malament al sofista si és a ell a qui es disposa a encomanar-se (ὃ μέλλεις σαυτὸν ἐπιτρέπειν), al què el jove respon que així ho sembla pel què diu (καὶ ὃς ἀκούσας, ἔοικεν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἐξ ὧν σὺ λέγεις) GOLDBERG 1983, 75 anota que la resposta del jove indicaria certament encara no les té totes que no valgui la pena d'adreçar-s'hi.

El jove expressarà a la fi que Sòcrates li pot fer un servei, li pot ser d'ajuda. Ara bé, la disposició d'Hipòcrates per a rebre l'assistència de Sòcrates, ve de reconèixer que, en bona part, una certa ajuda ja li ha estat concedida. I no precisament una ajuda del tipus de la que ell li estaria demanant de bon començament, sinó del mateix tipus que finalment ha reconegut que creu que li podria oferir el sofista (o per la qual ell hi acudiria). D'entrada, Hipòcrates només volia algú que s'encarregués d'ajudar-lo a conduir o canalitzar els seus desitjos fins a acomplir-los. Però Sòcrates, a diferència dels sofistes, no es dedicarà a satisfer allò que els joves diuen que desitgen (313d6: ἐπιθυμοῦντι). Ben el contrari. Sòcrates es dedica, dèiem, a frenar-lo, a constrènyer-lo i a dominar-lo⁷². La prova d'esforç a la que sotmet Sòcrates a Hipòcrates és pròpia d'una mena de *gimnasta d'ànimes* (313d4: γυμναστικός). Sòcrates, en el diàleg, fa abans que de metge (313d4: ἰατρὸς), d'entrenador o preparador. *Sòcrates facilita a Hipòcrates l'exercitament lògic necessari per tal de conèixer les forces i les debilitats de la seva ànima, proveeix un entrenament amb les càrregues justes i localitzades de discurs que permet al jove identificar els esforços o els obstacles als que l'ànima es pot sotmetre i als que no, això és, amb la intenció que l'atleta (un auriga bé podria servir) pugui mesurar amb prou coneixement si requeria de més preparació, d'assistència o, donat el cas, de l'abstenció.* Sòcrates com a gimnasta facilita tal preparació al jove de manera que en resulta quelcom que realment beneficia o assisteix al jove de cara a un possible encontre amb Protàgoras. Això és, en acabat l'entrenament, i malgrat es trobi fatigat, ha millorat la seva condició, en força, en resistència, en flexibilitat, fins i tot en velocitat. Però sobretot, en acabat l'entrenament, com l'atleta més experimentat ho és al costat del novell, Hipòcrates es mostra més assenyat. Més assenyat respecte els reptes que vol emprendre, les gestes que es proposa i els riscos o els perills a què es pot realment sotmetre. *La gimnàstica socràtica alleugereix els perills* (314a-b1: οὐ μέγας ὁ κίνδυνος) *als quals es pot veure exposada l'ànima a través d'un cert entrenament pel i en el λόγος.* Però més enllà d'això, més enllà de la preparació per a Protàgoras, l'entrenament socràtic demostra que conté en si un ensenyament que bé podria rivalitzar o, fins i tot, substituir el que de Protàgoras el jove es volia endur: *fer-se més home.* La prova socràtica ve a ensenyar que un home es demostra, en part, per la perseverança ferma en la dedicació que requereixen els més grans propòsits, aquests són, els de

⁷² SCOLNICOV 1988, 21: "Socrates restrains him"

l'ànima. Dedicació la qual consisteix en un esforç per sostenir, per aguantar el λόγος, la raó, fins al punt d'aturar, reprimir i dominar l'exitació i els desitjos que tracten de fer-se camí amb l'ajuda d'un cert desconeixement.

Bé, doncs. Ja ho tenim. Aquesta és l'acció, aquest és el tipus de relació amb què es presenta Sòcrates de bon començament als joves d'Atenes que, com Hipòcrates, però també com Alcibiades, reclamen d'ell una certa assistència en el seu anhel de grandesa. *Un cert tipus de relació que fa ús del λόγος per ajudar-los a governar la seva ànima. Un cert tipus de relació pedagògica que procura per dirigir els desitjos i la força de la joventut, lluny dels perills que amenacen la seva pròpia ànima, cap a un increment en la seva humanitat.* Dèiem al començar que l'escena ens emplaçava, a nosaltres i als destinataris de la narració, especialment a ells, a valorar la seva eficàcia i la seva bondat, a la vista de l'aparença no gens educativa que Sòcrates feia a l'entrada del diàleg. Doncs bé, aquesta acció, tal i com ens ve a ser presentada té el seu èxit, parcial, però té el seu èxit, funciona. I això, cal pensar, és ben vist sota els ulls de la ciutat que es pregunta què és el que hauria de venir a fer un savi amb els joves.

La parcialitat del seu èxit consisteix en què Sòcrates està a soles amb algú⁷³. En el marc dialògic inicial, Sòcrates ens apareixia en un lloc de pas, segurament, acompanyat, a part de l'interlocutor anònim, de més gent. I en l'escena que segueix la de casa de Sòcrates, la de la reunió a casa de Càl·lias, el veurem envoltat i observat per molta altra gent, molta, alguns dels quals coneix i altres no, i dels quals, només s'adreça directament a tres (Protàgoras, Càl·lias i Pròdic). *L'acció socràtica exitosa s'esdevé en mig, en una escena privada i íntima, a saber a Alopece, a la que ningú no hi té accés més que pel relat de Sòcrates, col·locada estratègicament en la posició central del discurs que representa tot el diàleg, i situada entres dues escenes en què l'acció socràtica es dona si no en públic, sí amb públic, això és entre una certa multitud de gent prop de l'àgora o a les seves immediacions, això*

⁷³ Vegin les paraules de SOLANA 2000, 70-71 molt severes amb les maneres socràtiques i que insinuen que es deuen a un posicionament ideològic i a un compromís de Sòcrates amb l'aristocràcia, fins al punt de poder aixecar sospites de conspiracionisme oligàrquic: "juntos, los dos solos, sostienen una pausada conversación propedéutica. Nada de debate horizontal entre iguales, sino exclusivamente entre el maestro y el discípulo. Hay en Sócrates una necesidad de aislamiento, de confesionario, para desarrollar su enseñanza. Cualquier elemento del exterior, en el que, como se sabe, se respira un clima democrático, puede perturbar la enseñanza socrática".

*és dins els murs de la ciutat*⁷⁴. Assignant la posició central a la reservada i allunyada acció socràtica amb Hipòcrates, a més d'oferir-nos de valorar l'exactitud del seu èxit particular, *Plató ens invitaria amb tot el diàleg a considerar en quina mesura això, que Sòcrates ens explica que té el seu èxit en la intimitat i als marges de la ciutat, podria contribuir no només al millor govern de l'ànima d'algun que altre envalentit i desassenyat jove, sinó en general al millor govern dels assumptes d'Atenes. I la inversa, fins a on la ciutat podria obrir-se i donar cabuda i afavorir sense malmetre-la aquesta tasca socràtica, així presentada, que necessàriament requereix de cert tancament i discreció*⁷⁵. Això és, la situació central d'aquesta escena respondria a la necessitat de *considerar si l'acció socràtica hauria pogut contribuir positivament a l'esdevenir polític d'Atenes i, en el sentit invers, si Atenes hauria pogut acollir l'acció socràtica i fins a quin punt*. No cal dir que, en un sentit i en un altre, aquest ve a ser l'assumpte, per la seva summa gravetat, més delicat i espinós de tota l'obra platònica, potser fins i tot de tota la filosofia. *I per ser l'assumpte més delicat i espinós, és fàcil d'imaginar que sigui l'assumpte les opinions respecte el qual siguin públicament*

⁷⁴ Citem del tot, les paraules d'STRAUSS 1965 IV, 11 que referenciàvem només en part en la nota 8 d'aquest capítol (en cursiva, la resta): "the conversation immediately following with Hippocrates, which is the center of the dialogue, because first there is the conversation with the comrades and then the conversation with Hippocrates and then the conversation which makes up the bulk of the work with Protagoras. *The central conversation is that with Hippocrates and this is the dialogue that Socrates has alone with one man. He is together with many in the first and the third*"

⁷⁵ Una troballa, en algun sentit, anàloga de STRAUSS 1975, 175 en el seu estudi sobre *Les lleis* i l'atenció sobre la seva estructura ens en donà una pista: "After having devoted seven sections to public matters (including crimes against the city), the Athenian devotes five very brief sections chiefly to private law or crimes against individuals (953e5-955b7); he then devotes seven sections, i.e., the rest of the Book, again to public matters. *By assigning the relatively trivial center of the Book to private matters, he forces us to wonder whether the private is in the last analysis in the service of the public, or whether the public is essentially in the service of the private since it is designed to protect* (d. 920d7-e3) *and to foster* (666d10-e6) *the private*". Molt encertadament, encara que amb algunes reserves i amb un altre to, SOLANA 2000, 71 també fa d'aquesta qüestió de la intimitat socràtica al *Protàgoras* un problema central de la reflexió política i el projecte educatiu filosòfic de Plató: "Esta exigencia de aislamiento del mundo que le rodea, de los intereses de los mortales, es una característica antisofística que con Platón y Aristóteles habría de adquirir una dimensión nueva, aunque tal vez inevitable: los muros de la Academia y del Liceo serán, en parte, expresión de esta exigencia. Así pues, la alternativa de 'hablar a solas o delante de todos' debe entenderse en el proyecto platónico-aristotélico como la alternativa de o bien enseñar la verdadera sabiduría aislándose de los intereses que se resuelven en el ágora y en el mercado, o, por el contrario, enseñar en el marco de los intereses prácticos de la vida diaria y en relación con ellos. Muy posiblemente, lo que Platón admiró en Sócrates fue esa capacidad para enarbolar la proclama de hablar 'a solas' frente al hablar 'delante de todos'. En realidad, ni Platón ni Aristóteles pretendían alejarse y desentenderse de los asuntos humanos del mercado y de la plaza pública, pese a que en algunos momentos lo proclamen. Antes al contrario, Sócrates comenzó a entender que los asuntos del mercado y del ágora son lo suficientemente importantes como para no ser resueltos en dicho medio. Es aquí, en esa idea fundamental, donde Platón le toma la palabra a Sócrates"

menys defensables, l'assumpte respecte el qual Plató hagi de ser més circumspecte. Potser per aquesta raó, trobem l'escena en la posició central del diàleg⁷⁶.

⁷⁶ També aquí acabarem de citar les paraules d' STRAUSS 1965 IV, 12-13 amb les que contestava l'alumne, i de les que només en donàvem el començament en la nota 8. El professor després d'explicar com se n'hauria adonat de la importància estructural dels centres, tracta de donar una raó de la seva importància: "There is never any reason given but I came across some indirect reason. For instance, in some late writings on forensic rhetoric, they produced this rule: if you defend a fellow against an accusation, *you bring in his weak spots in the center*, because at the beginning people are more attentive and at the end as everyone knows, and as everyone who was ever given a lecture knows, people are sound asleep when we say, 'Now I come to my conclusions.' And therefore you know when they listen you speak of this strong sides and you try to make the best of it. And there is another thing. In Xenophon's remarks about tactics, military tactics in the strict sense (how to build a fighting unit) the good men come in the front line and in the rear. And *cowards in the middle*, for the same reason. *They can't be trusted*. In other words, *this means in the first place the weakest things come in the middle, that is a tactic common to both tactics and forensic rhetoric. And which are the weakest in the broader sense? Those which are least publicly defensible. They may be much higher in rank... (...) It is a principle not something that you can mechanically use, yes?*".

5. El consell dels grans absents i els joves que vaguen: es busca un savi a qui confiar-se

Si Hipòcrates sabés el que és el sofista, si Hipòcrates es dedicués a governar-se per la raó, i s'examinés, enlloc de deixar-se endur per la força dels impulsos alimentats per l'expectació de la gent, gaudiria del vigor necessari per concórrer Protàgoras per ell sol, segur que sí. Però ni de bon tros és el cas. En algun sentit, és demanar massa que pugui ser així per a un nano d'encara no 17 o 18 anys. Ja està bé que Sòcrates el renyi, però potser és una mica exagerat, i fins a cert punt, veurem, un pèl injust. Sòcrates, de fet, només acabarà retraient-li al jove que almenys no hagi fet allò que dictaria el sentit comú que un hauria de fer quan és jove i inconscient, això és *prendre consell* (313a1-c2: συμβουλήν). Els joves ja fan això. Se senten forts, són neguitosos i van sobreexcitats, rarament raonen les coses, a vegades ni tan sols en tenen coneixement, i per regla general es llencen exasperadament al que els atrau a cada instant, sense atendre massa als perills (313a1: κίνδυνον) als que el que els atrau els pugui sotmetre (313a1: ὑποθήσων). Però per això tenen als seus parents (313a4: τοὺς οἰκείους) o als seus amics (313a4-5: τοὺς τε φίλους), per demanar-los consell (313a4, 313b4: συμβουλήν) i examinar (313a5: σκοπούμενος) un assumpte que, pel que afecta l'ànima, posa en joc quelcom del què en dependrà que en el seu futur les coses els vagin bé o malament (313a6-7)⁷⁷. Si van a la seva, com Hipòcrates, malament, i si pel que sigui acaben confiant la seva ànima al primer que s'apropa i amb finalitats no del tot clares, a saber, per la seva fama, però malgrat tot, un desconegut, fins i tot un estranger (313b2-3: τῷ ἀφικομένῳ τούτῳ ξένῳ)⁷⁸, doncs encara pitjor! Sòcrates amonesta sobretot a

⁷⁷ ὁ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἡγῆ, τὴν ψυχὴν, καὶ ἐν ᾧ πάντ' ἐστὶν ἃ σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, χρηστοῦ ἢ πονηροῦ αὐτοῦ γενομένου.

⁷⁸ REALE 2001 [2006], 172 fn notar el caràcter despectiu del comentari respecte l'estrangeria de Protàgoras. Consideren que és fruit del sentiment de superioritat i l'orgull dels atenesos. Certament aquest sentiment ronda en l'imaginari atenès. La qüestió és si Sòcrates el comparteix, i si no el comparteix, cal preguntar-se per què utilitza aquí en termes despectius la referència a l'estrangeria de Protàgoras. Car no creiem que Sòcrates menystingui els estrangers pel simple fet de no ser atenesos. Amb el comentari Sòcrates no pressuposa la superioritat d'Atenes, sinó que indica precisament una de les causes de la seva inferioritat, això és la seva obertura tal i com vindria a ser elogiada per Pèricles (TUCÍDIDES, *Història* II 39, 1). El problema no són els de fora, són els de casa. En el que segueix, veuran que observem que l'escena indicaria els motius de l'obertura atenesa pel que fa a l'educació dels joves i en faria notar també les terribles conseqüències. L'elogi de la pràctica filosòfica i l'educació ciutadana cretenca i espartana amb què Sòcrates prologarà el comentari de Simònides (342a7-342e4) ens podran donar més pistes sobre aquesta qüestió.

Hipòcrates, per això, per haver-se mostrat tan resolut (313b6: διεγνωνικῶς) i no haver-se lliurat en conseqüència als seus amics i familiars en una dedicació més llarga i detinguda (313a5: ἡμέρας συχνάς), quan no en tenia ni idea, i quan el major grau d'importància de la qüestió així ho hauria requerit.

De cap altra manera podria garantir millor que l'ànima no es veiés afectada negativament, ans al contrari, que millorés. I ningú millor que els amics i els parents, com és tradicional, per vetllar perquè l'ànima creixi ferma i forta tot encaminant-se a allò que més li convé. Sòcrates acceptant la demanda d'Hipòcrates de ser presentat a Protàgoras, malgrat ajornar-la, brinda al jove l'oportunitat de rebre d'ell *el consell* en forma d'examen detingut, curós i d'altura de mires que necessita el jove per a concórrer-lo. Però Sòcrates reconeix que ell només intercedeix en l'afer, en el lloc que pertocaria als amics i als parents perquè aquest no s'ha donat. *Sòcrates es presenta, doncs, apareixent i mobilitzant-se només per Hipòcrates, per l'exigència pedagògica d'oferir-li un consell al jove sobre el seu fer-se ciutadà, en absència o renúncia de la possibilitat d'obtenir aquest consell amb els familiars o amics. I la reiteració socràtica en els amics i els parents presenta a Sòcrates al costat de la tradició, no de les innovacions. Sòcrates, ve a expressar que l'educació en la humanitat dels joves, fora de l'escola, cal confiar-la abans en els amics i els pares que no pas en els savis dels qui no sabem ben bé què ens ensenyaran, i menys encara en aquells que prometen donar-nos exactament el que estem buscant i ni tan sols són conciutadans nostres*⁷⁹. Ja se sap que l'educació no passa precisament per concedir el que els fills o els alumnes desitgen. En aquest sentit, -i això va especialment dirigit als interlocutors del marc dialògic que l'acusaven d'assetjament sexual a la joventut- *l'aparença de Sòcrates en la intimitat és solidària amb l'educació tradicional, i no n'és la seva subversió, no només perquè*

⁷⁹ SCOLNICOV 1988, 4: "In Athens, civic upbringing had traditionally occurred by direct participation in the city's life. The education of the youth was considered the concern of all citizens alike. Political excellence was not thought of as a technique to be learned, but as a mode of life which the young absorbed through living in society. To be educated was not on the same footing as having a trade or having mastered an art". Això és l'antiga educació atenesa (ἀρχαία παιδεία, ARISTÓFANES, *Bromes* 960) tal i com la plasma MARROU 1948 [1964] i tal i com la recull també JAEGER 1933-47, [2001]. En aquest sentit SOLANA 2000, 65 considera que el *Protàgoras* vindria a ser una mena de propaganda platònica que tindria per destinataris els pares amb l'objectiu de convèncer-los que no duguin als seus fills amb els sofistes. No descartem que això pugui ser així, sempre que impliqui, abans que qualsevol altra cosa, que els vulgui convèncer que s'ocupin ells, els pares de l'educació dels nanos.

expressi la seva preferència pel consell familiar i amistós, sinó també perquè, com hem vist, és en primer lloc restrictiva o disciplinària respecte els desitjos.

Podria semblar que Sòcrates retreu a Hipòcrates que aquest tractava de saltar-se l'autoritat i el consell familiar i filial perquè la seva aspiració no es veïés obstaculitzada. I en part, segurament és així. Però convé preguntar-nos si aquest Hipòcrates s'ho ha saltat o si més aviat no hauria gaudit de l'oportunitat de fer-ho. Sòcrates ens presenta Hipòcrates pel patronímic, això és, fill d'Apol·lodor. Però en el relat d'Hipòcrates sobre com ha anat la cosa fins a trobar-se amb Sòcrates, explica que arriba a casa després de passar el dia sencer a la caça de l'esclau, que sopa i parla amb el seu germà, i que marxa de nou de matinada, recordem'ho (310c1-d2). Però no ens diu res del seu pare. Per ell sol, el detall no té massa importància. Però la té tota a llum del fet que *en el diàleg, de tots els joves d'aquesta mateixa generació, la que neix al voltant del 450, no n'hi ha cap dels pares que hi sigui present*, ni tan sols el de la família que dóna acollida i allotjament als sofistes vinguts d'arreu. Certament, començant per Hipònic, l'absència del qual clama l'atenció perquè suposa deixar a l'adolescent del seu fill "a càrrec" de l'esdeveniment i la hisenda⁸⁰, no hi és cap dels pares dels nanos que es mencionen, ni Pèricles (de Pàral i Xàntip i tutor d'Alcibiades), ni Glaucó (de Càrmides), ni Filomel (de Filípides), ni Acumen (d'Erixímac), ni Androci (d'Andró), ni Cepis (d'Adimant), ni Leucolòfides (d'un altre Adimant), ni Calescre (de Crítias). Hi són tots els seus fills, la majoria dels quals no arriben als vint anys, i alguns d'ells ni a la quinzena!⁸¹ Però hi són tots sols, confiats, encomanats a tres sofistes, a tres estrangers! Un d'Abdera, un d'Elis i un de Ceos, i amb un bon grapat de ciutadans i foranis més. Però cap dels pares hi és. *Els pares són els grans absents del diàleg. Amb més motiu encara, fora del de l'edat, diu Protàgoras –que és de la mateixa generació que aquests que no hi són– que no n'hi ha cap*

⁸⁰ Ja dèiem abans que Càl·lias seria massa jove per a complir aquesta funció, i que el que molts han volgut veure com una inconsistència històrica per a la configuració del drama, ens sembla que és en realitat una nota irònica platònica. Un bon grapat de comentaristes segueixen referint-se a Càl·lias com el "Mètre de la maison" (CROISSET & BODIN 1923 [1955], 5), el "Patron" (GUTHRIE 1956, 7) o el "Padrone di casa" (CHIESARA 2010, 107) sense atendre com fa realment problema aquesta qüestió per a la dramàtica del diàleg. NAILS 2002, 68 qui considera que Hipònic ja li hauria deixat a càrrec la casa de Melite, erra greument en afirmar que Càl·lias figuraria "in his late twenties" quan ella mateixa situa el naixement del jove el 450 i la data dramàtica del diàleg el 433/32.

⁸¹ Per a una aproximació exhaustiva a les edats dels personatges del diàleg i del conjunt de l'obra platònica, vegin NAILS 2002 (Cf. CROISSET & BODIN 1923 [1955], 22 i 24). Fem notar que KERFERD 1981, 17 sosté que els sofistes començarien a fer-se càrrec dels joves a partir dels 14 anys, això és quan s'esdevé un μετριάκιον.

dels presents a qui no el pogués fer de pare (317c2-3: οὐδενὸς ὅτου οὐ πάντων ἂν ὑμῶνκαθ' ἡλικίαν πατήρ εἶην). No hi són aquí, però és que no apareixen mai en una sola escena platònica, ni ells ni cap dels de la seva generació. Ni *Pèricles I*, ni *Hipònic II*, ni *Glaucó III*, ni *Calescre I* ni tampoc un altre com *Tucídides I* els veiem mai dialogar amb *Sòcrates*. Donades les circumstàncies en què escriu *Plató*, i sobre les que escriu *Plató*, no només són els grans absents del diàleg, sinó de tot el *Corpus*. Certament, no hi hauria molts diàlegs en què cronològica, escènica i temàticament això fos possible, però si n'hi pogués haver un de sol, aquest seria, sense cap mena de dubte, el *Protàgoras*. Sobretot, perquè encara són vius⁸²! Però no, tenim als nanos sols, amb uns professors a sou estrangers. És, doncs, oportú valorar si la seva absència no és indicativa del què s'ha vingut a anomenar l'*abstracció específica del diàleg*⁸³. Veiem-ho.

Tots aquests que no apareixen mai, però que avui sí que hi podrien ser, els pares de tots aquests nanos que corren entretinguts amb els tres grans sofistes, són els grans protagonistes de la segona part de la *Pentecontètia*, això és, són els protagonistes de l'època de màxim apogeu de l'Imperi atenès, l'època en què *Pèricles* fou estrateg amb moltíssima continuïtat. Els pares de tots ells són de la generació contemporània de *Pèricles*. I amb aquest al capdavant farien mostra incomparable de l'ἀρετή política per la qual s'explica la grandesa de la ciutat i l'èxit del règim polític pel qual està regida, la democràcia. Per contra, els seus fills representen l'altra cara de la moneda. Protagonitzen molt especialment els anys de la Guerra del Peloponès que segueixen a la Pau de Nícias i que duren a la degradació i desfeta definitiva d'Atenes. Uns o altres participen de la profanació dels Misteris Eleusins, de la mutilació dels *Hermes*, de

⁸² Alcibiades quedà orfe de molt jovenet. Clínia morí cap al 446 a la batalla de Coronea, i és per aquesta raó que el nano quedà sota la tutela de *Pèricles*. Aquest, *Glaucó* i *Cal·lescre* moriren cap al 429 a causa de la guerra o de la pesta. *Tucídides* desapareixeria més tard, cap el 425 i *Hipònic* cap al 422.

⁸³ STRAUSS 1989a [2006], 96-97: "El diàleg en la seva individualitat està menys caracteritzat pel tema que tracta que per la manera com el tracta. Cada diàleg tracta el seu tema a través d'una *abstracció específica* i, així, d'una distorsió específica. Per exemple, l'*Eutifró* tracta de la pietat mentre roman silenciós respecte de l'ànima o fent abstracció del fenomen de l'ànima.

Comprendre un diàleg significa, per tant, reconèixer el principi que guia l'abstracció específica que caracteritza el diàleg en qüestió. Aquest principi és revelat, principalment, per l'escenificació del diàleg: el temps, el lloc, els personatges i l'acció. La discussió que té lloc en un diàleg esdevé necessària no a causa del tema sinó a causa de l'escenificació en la qual té lloc el diàleg. És raonable esperar que l'escenificació escollida per *Plató* sigui la més apropiada per al tema en qüestió, però el que pensa *Plató* del tema en qüestió només apareix mitjançant l'escenificació"

l'expedició a Sicília, de l'oligarquia dels Quatre-cents, dels Trenta Tirans o dels Deu del Pireu, entre d'altres episodis tèrbols i reprovables d'aquest període. Tots ells no seran pas recordats per fer mostra de l'ἀρετή política, ni per ser massa partidaris del govern democràtic de la ciutat, potser no passen ni tan sols per ser partidaris de la ciutat mateixa. Representaran la depravació moral i cívica, l'ambició desfermada, la corrupció i les males arts polítiques, el colpisme, la restricció dels drets, la guerra civil, el despotisme i el col·laboracionisme amb l'enemic. *Els joves que figuren al Protàgoras evidenciaran amb el temps un buit, un salt, una falla en la transmissió d'una ἀρετή que sí que haurien demostrat els seus pares*⁸⁴.

Però és que els seus pares com s'insinua sobre Pèricles en el diàleg, en la seva maduresa i en ple servei a la seva ciutat, haurien descuidat l'educació dels seus fills. Representa que l'estrateg en el que pertocava als mestres els va educar de la millor manera, però *en el que ell és savi, s'entén pel que fa a l'ἀρετή política, els ha deixat vagar com a bestiar* (319e3-320a4)⁸⁵. Però Pèricles només l'ha descuidada com molts d'altres. No és pas l'únic. Exactament igual com ens relata Lisímac que ho feu el seu pare, Arístides, i el de Melèsias, Tucídides, per no ocupar-se dels afers domèstics, en estar massa ocupats dels dels altres, els de la ciutat, s'entén, i deixant d'aquesta manera, sobretot en la seva adolescència, als fills vagar al seu aire (*Laques* 179a4-d1)⁸⁶. *La generació dels joves del diàleg, la nascuda sobre el 450, i que creix durant els anys de màxima efervescència de l'Imperi Atenès, és la que pateix, abans de quedar realment orfes, un abandonament més notable per part de les seves famílies pel que fa a la seva educació ciutadana. La descuro educativa dels grans*

⁸⁴ CAPRA 2004, 257 recull bona part de les aventures dels joves del diàleg un cop es facin grans. Per a un estudi de la biografia i carrera política de cadascun d'ells, vegeu NAILS 2002. No descartem, com ha fet notar CAPRA que en la representació retrospectiva de la formació que reberen els futurs protagonistes polítics de la ciutat, Plató vulgui il·lustrar el fracàs de la proposta pedagògica sofística. Ara bé, el que el diàleg mostra abans que res és que la primera responsabilitat del fracàs d'aquesta educació recau en els pares. I en el cas que realment Plató ens estigui mostrant el fracàs de la sofística, no sembla que vulgui o pugui mostrar-nos, per altra banda, l'èxit de la proposta socràtica.

⁸⁵ ἐπεὶ Περικλῆς, ὁ τουτωνὶ τῶν νεανίσκων πατήρ, τούτους ἃ μὲν διδασκάλων εἶχετο καλῶς καὶ εὖ ἐπαίδευσεν, ἃ δὲ αὐτὸς σοφός ἐστιν οὔτε αὐτὸς παιδεύει οὔτε τῷ ἄλλῳ παραδίδωσιν, ἀλλ' αὐτοὶ περιμόντες νέμονται ὡσπερ ἄφειτοι, ἐάν που αὐτόματοι περιτύχωσιν τῇ ἀρετῇ

⁸⁶ De fet al *Laques*, apareixen els únics pares que per edat i per responsabilitats polítiques més s'acostarien als qui tot just hem mencionat. *Laques* i Nícias són una mica més grans que Sòcrates i una mica més joves que Pèricles, Hipònic o Clínia. Curiosament, al final del diàleg, els dos generals confessen que si fossin Lisímac i Melèsias confiarien a Tucídides i Aristides per tal que Sòcrates els eduqués. Llàstima, però que per a *Laques* els seus fills encara no tenen l'edat, i que Sòcrates enviï a Nicèrat perquè l'eduqui algú altre (*Laques* 200c-d).

homes de la ciutat de cara als seus fills, segons ens mostra el diàleg, vindria a voler ser corregida per ells mateixos, però, amb l'ensenyament sofistic. Això és, *la sofística és per l'aristocràcia d'Atenes encarregada de substituir la família i els amics en la transmissió de l'ἀρετή política*, car sembla que quan s'afebleixen o es destrueixen els lligams familiars i d'amistat ni la συνουσία no pot acomplir aquest servei. D'aquesta manera, és pel propi encàrrec d'aquells que han desistit d'ocupar-se de l'educació dels seus fills per dedicar-se a afers de major ordre, que la sofística vindrà a prendre'n partit⁸⁷. La qual cosa demostra, sota el judici de l'escena platònica, que *és la pròpia negligència de l'aristocràcia d'Atenes arrossegada per la imparable i inevitable tendència acumulativa i expansiva de l'Imperi, la principal responsable de la crisi de la moral tradicional* que arrossegarà la ciutat al desastre. La pròpia negligència de les famílies més importants i pròsperes d'Atenes és la llavor de la degradació de la moral aristocràtica, l'heredada dels herois de Marató. La pròpia negligència de l'aristocràcia governant de l'Atenes de Pèricles és la llavor de la veritable corrupció de la jovenalla malaguanyada, malgrat d'això no se'ls acusi a ells sinó als "mestres" que han vingut a cobrir les seves mancances. Plató no acusa les reformes democràtiques, ni la necessitat popularitzar i professionalitzar l'accés al saber polític, de la desfeta d'Atenes, sinó que acusa a la deixadesa de l'aristocràcia⁸⁸.

El Protàgoras escenifica una conversa amb un mestre d'ἀρετή política sobre la possibilitat de la seva transmissió. Al diàleg hi compareixen uns joves que demostraran que mai no la rebran, i no hi són presents els seus pares, els que més n'haurien arribat a fer mostra. Mentrestant, plana el dubte o l'amenaça sobre els qui venen a suplir la negligència pedagògica parental: els qui protagonitzen la conversa sobre l'ἀρετή en benefici dels joves, seran els finalment acusats i condemnats per la ciutat de la falla en la seva transmissió. La conversa principal entre els dos "mestres" substituïts davant dels cèlebres joves deixa seriosos dubtes en el discurs i en els fets de què l'ἀρετή es pugui realment ensenyar. Mentrestant, l'única conversa

⁸⁷ Cf. KERFERD 1981, 16-17 qui considera que la transferència a la sofística es donaria fonamentalment per les exigències formatives específiques generades a rel dels canvis polítics iniciats en les reformes constitucionals del 462-461 i que anirien més a fons en els principis democràtics. JAEGER 1933-47, [2001] III també convé amb aquesta idea inclús emfasitza que el gran moviment educador del segle V es deu a una certa necessitat de popularització i extensió de l'educació a la qual fins ara només hi hauria tingut accés l'aristocràcia. Cf. MORRISON 1941, 1-16.

⁸⁸ En aquest sentit, s'ha fet notar que al Protàgoras confluirien, no només dos (sofistic i socràtic), sinó tres models pedagògics en conflicte (sofistic, socràtic i tradicional), ILDEFONSE 1997, 17-18 (Cf. JAEGER 1933-47, [2001] III i REALE 2001 [2006])

que protagonitza un dels "mestres" directament amb un jove, Hipòcrates, i que pot ser indicativa d'alguna possibilitat de transmissió de l'ἀρετή, ens és parcialment amagada, tal com ens és amagat el seu resultat, car el jove escollit per aquesta és un desconegut, o almenys algú que mai no destacà ni per bé ni per mal per la seva acció política. Mentre l'únic deixeble que presenta l'altre dels mestres se'ns diu que destaca per les seves habilitats com a sofista, no pas per la seva virtut ciutadana. I sobretot, mentre el deixeble de qui tothom vol arribar a saber què s'estaria fent amb ell, Alcibiàdes, és, en alguna mesura, dissimulat en el relat.

Hipòcrates fa figura de l'arquetipus de jove de bona família atenenca amb altes aspiracions, juntament amb tota la colla que ronden els sofistes a casa de Càl·lias, aquells que volen fer-se un renom perquè ben aviat vindran a participar en l'assemblea. I amb la seva conversa, figura el que Sòcrates vindria a fer amb ells, per presentar-ho al públic que presència la narració. Tots aquests joves, pel que sembla, haurien necessitat d'un pare que els aturés, els dediqués llargues estones, els examinés i els aconsellés sobre allò que diuen que més desitgen. Com no ha estat el cas, tot apunta que seguiran com Hipòcrates hauria seguit, vagant amunt i avall a la sort d'uns o altres amb qui es puguin trobar. Sòcrates ens presenta Hipòcrates com el que més de sort està en el diàleg, per haver pogut gaudir d'ell en la privacitat. A diferència de tota la resta no ha acudit directament a Protàgoras, a qui volia confiar i entregar-li directament l'ànima i ha caigut abans, més o menys volgudament, a les mans de Sòcrates, qui es presenta, en algun sentit, venint-li a fer de pare⁸⁹.

El consell final de Sòcrates amb Hipòcrates pren forma de reprovació severa. Sòcrates fa notar al jove el perill de voler encomanar-se precisament al sofista a jutjar per com aquest se li mostra. El sofista ve a aparèixer-li (313c5: φαίνεται), diu, com una mena de *mercader* (313c4: ἔμπορος) o *venedor* (313c4: κάπηλος) d'allò que l'ànima s'alimenta (313c5: ὧν ψυχὴ τρέφεται)⁹⁰. L'ànima s'alimenta d'ensenyaments (313c7: μαθήμασιν), i el sofista els subministra, els dispensa, de fet, *els ven* (313c8, 313d3, 5, 6: πωλεῖ, πωλοῦντες, πωλοῦσιν). El sofista se li mostra a Sòcrates, com qualsevol

⁸⁹ El professor Sales ens ha suggerit en diverses ocasions que en el *Protàgoras*, Sòcrates ve a fer de pare a Hipòcrates tal i com ho fa Demodoc al *Theages*.

⁹⁰ Vegin a *Sofista* 223b-224d, la segona temptativa de definició del sofista com a mercader dels ensenyaments de l'ànima.

venedor, principalment interessat en obtenir un benefici en diners de subministrar la seva mercaderia (313c7 i 313d1: ἀγωγίμων). L'ofici del venedor *no implica necessàriament tenir coneixement* (313d6: τούτων ἀγνοοῖεν) sobre si tal mercaderia és *bona* o *dolenta* (313d3 i 7: χρηστὸν ἢ πονηρὸν; 313e3) i en conseqüència tampoc del *benefici* o el *dany* (314b3: βεβλαμμένον ἢ ὠφελημένον) que podria causar en aquells qui l'acaben consumint. L'ofici del venedor ve a mostrar-se com *una certa habilitat per donar amb els desitjos* (313d6: ἐπιθυμοῦντι) dels potencials compradors i oferir-los, tot fent ús de l'elogi, els productes dels que disposa *destinats a satisfer-los*. Com el mateix Protàgoras anunciarà posteriorment, *ell oferirà al jove allò mateix pel que aquest ha acudit a ell* (318e2-3). L'ofici del venedor consisteix en aconseguir omplir i satisfer amb els seus productes els desitjos dels clients per tal d'aconseguir un benefici d'ells en diners. L'ofici del venedor no implica necessàriament saber si allò que venen és bo o dolent, però a més a vegades *enganya* (313c8: ἐξαπατήση) per poder vendre, per la qual cosa, sí que *pressuposa i s'aprofita el desconeixement del client*.

Sòcrates presenta el sofista a la inversa de la gimnàstica examinadora que ell ha aplicat al jove. Allà on Sòcrates ha aturat, refredat i sotmès la inquietud del jove, els sofistes fins i tot els inciten, impulsen el seu moviment. *Mentre Sòcrates obliga l'ànima de la joventut a un règim estricte que consisteix en deixar-se interrogar pel λόγος, de manera que li permeti prendre certa consciència de les seves forces i dominar els seus desitjos, els sofistes utilitzen els λόγοι, la seva habilitat de paraula, per incitar amb elogis i fins i tot enganys els desitjos més poderosos aprofitant-se del seu desconeixement, i dispensant qualsevol cosa, qualsevol cosa que sembli bona al seu client per satisfactòria, encara que no ho sigui*. L'habilitat del sofista és una mena d'expertesa comercial que consisteix, fins i tot enganyant, o traïnt, en poder satisfer el desig d'aquells qui com Hipòcrates acudeixen a ells, fent la impressió de saber i d'estar-los ensenyant a fer-se millors homes quan de fet pot ser que els estiguin destruint. Amb el risc que el que els ensenyin els fagi més aviat un mal que no pas un bé. Amb més motiu semblava desassenyada la desconsideració inicial del jove que bromejava amb què Protàgoras li hagués fet o li pogués fer un mal fruit de la seva transmissió de saviesa. Amb més motiu encara, doncs, que Hipòcrates necessitava de consell. El consell no només es feia necessari per la seva disposició prèvia, sinó certament també per la tremenda habilitat de paraula, que se li suposa al

sofista⁹¹, del sofista de fer l'aparença en la distribució dels seus ensenyaments de fer-li un benefici quan pot ben ser que l'estigui perjudicant.

En aquest sentit, Sòcrates anticipa un segon tipus d'assistència que requeriria el jove en el cas que seguís volent concórrer el sofista. Sòcrates diu que certament hi hauria només una manera possible per la qual aquells qui, com Hipòcrates, ignorin allò que és bo o dolent per a la seva ànima, puguin prendre els ensenyaments d'algú com Protàgoras *alleujant-ne el perill* (314a7-b1: οὐ μέγας ὁ κίνδυνος) o inclús posant-se a *resguard* (313e3: ἀσφαλές). Aquesta manera comportaria confiar-se a un tercer, un altre *expert coneixedor* (313e2: ἐπιστήμων; 314a6: ἐπαῖοντα), a saber, Sòcrates, que *intermediés entre els ensenyaments sumministrats pel sofista i l'ànima del jove*. El saber d'aquest tercer correspondria al que vindria a ser *un expert en medicina pel què fa a l'ànima* (313e2: περὶ τὴν ψυχὴν αὐτῷ ἰατρικὸς), que sap el que és bo o dolent per a ella i, per tant, pot identificar-ne aquells ensenyaments que la beneficiarien i la perjudicarien, aquells ensenyaments que convindrien de ser consumits i aquells que no. Aquest saber que li permetria mesurar la salutabilitat dels ensenyaments i seleccionar-los, descartar-los o bé purificar-los és l'únic que podria immunitzar Hipòcrates respecte a una possible intoxicació a mans del sofista. Però els aliments *es fa necessari* (314b2: ἀνάγκη) un cop s'han adquirit *incorporar-los a la pròpia ànima* (314b2: ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα), *pel què el perjudici o el benefici és instantani*. Això implica que aquest saber mèdic és un saber que només té el seu efecte preventiu o purificador, si actua prèviament o al mateix temps en què s'adquireixen els ensenyaments, això és prèviament a què l'ànima del jove tingui contacte amb ells. *Primer haurien de passar pel metge i després pel jove*. No hi ha dubte que si Hipòcrates gaudís de l'assistència d'un metge d'ànimes com aquest –car ell no arriba encara a disposar d'un saber tal– no correria cap risc de concórrer Protàgoras o qualsevol altre sofista que pugui no saber ben bé la naturalesa o l'estat del que està ensenyant. Sembla que si Hipòcrates el trobés, o més aviat, *si encertés amb ell*, no hauria de patir per la seva ànima⁹². Ara bé, en el cas que existeixi un metge com aquest, la

⁹¹ Tal i com ho hem presentat abans, i com ve manifestat en el diàleg, el sofista seria *expert en fer* als seus estudiants *hàbils de paraula* (312d6-7, 312e1, 312e4), del que podem suposar que ell mateix és *hàbil de paraula*. De fet, quan Hipòcrates es refereix a ell de bon començament, si refereix com a *savi de paraula* (310e6).

⁹² Com veurem a continuació, Hipòcrates no disposa del coneixement suficient per tal de poder identificar o distingir un metge d'ànimes d'algú que no ho és. Tal cosa posa en perill l'ànima del jove (DENYER 2008, 77).

imatge oferta per Sòcrates, per una banda, no aclareix com el jove, ignorant com és sobre l'ànima, podria identificar un metge (que té saber de l'ànima) d'un que no ho és o d'un mal metge, i per una altra, la imatge tampoc no descarta la mateixa possibilitat que el metge en la temptativa de salvar el jove quedi ell exposat als mals dels aliments que tracta d'inspeccionar, seleccionar o purificar. *La imatge no descarta ni la desapercepció, ni la caiguda, ni el sacrifici del bon metge en l'intent d'assistir el consum de l'ànima del jove. La imatge no descarta la desapercepció, la caiguda i el sacrifici de la filosofia en la seva concurrència amb les altres savieses de la ciutat.*

S'ha fet notar que el mateix Sòcrates vindria a voler indicar-se com el metge d'ànimes i que així s'oferiria al jove amb el seu consell. S'ha fet notar que, malgrat el jove no hauria de requerir cap altra saviesa més enllà que la del metge d'ànimes –ja que aquesta seria la forma més alta de saviesa, si no l'única⁹³–, Sòcrates s'emplaçaria com a tal a acompanyar el jove a trobar-se amb Protàgoras on exerciria de nutricionista, dietista, o fins i tot d'esterilitzador o purificador pel que fa als ensenyaments. Donem per fet que sigui així i es doni així, almenys, sembla que Sòcrates es presentaria així. Ara bé, si es dona així, s'obren alguns dubtes i riscos sobre Sòcrates en la realització del seu servei. Dèiem, bé, deia el mateix Sòcrates, que el jove al qui acompanya no té coneixement sobre el que sigui bo o dolent per a l'ànima i que en conseqüència no pot identificar si Sòcrates és aquest metge que necessita o no. És per aquest motiu que, inclús suposant que Sòcrates ho sigui, pot ben ser que el jove en cas que se li aporti un bé, si és que mai arriba a reconèixer-lo com a tal, no n'identifiqui el causant, i el mateix en el cas que se l'inflingeixi un mal. I molt especialment això correria més risc de donar-se si l'actuació del suposat metge amb el suposat venedor, que el comprador ignorant no pot a priori diferenciar, es dona simultàniament i en diàleg, fent-li d'intermediador

S'ha fet notar que tal i com ve a ser plantejat per Sòcrates, en la relació educativa sempre hi ha, a priori, una posició de desconèixer sobre X que és el que ens acosta a algú altre per aprendre-la. No obstant el fet de no conèixer-la, és el que impossibilita de saber realment si ens encomanem realment a la persona adequada, que sap de X. GOLDBERG 1983, 85 parla d'un cercle viciós que ens hem d'obligar de trencar, això és que per tal de tenir la possibilitat d'aprendre ens hem de confiar a algú sense saber, efectivament, ens hem d'entregar a un cert risc.

⁹³ GONZALEZ 2000, 114-115 i 2014, 39: "But if we could know that, why would we need sophists? In other words, if Socrates alone can cure Hipocrates of his ignorance about both what the sophists have to offer and what is truly beneficial and harmful, what need does the young man have for Protagoras?". Cf. COBY 1987, 31-32 qui sosté que Sòcrates no pot venir a ser ell el metges d'ànimes car ell no és ἔπαιον.

o de filtre de les doctrines del sofista. Això és, el desconeixement sobre el que és bo o dolent sobre l'ànima impossibilita diferenciar la naturalesa i la bondat del saber de Sòcrates, de la naturalesa del saber de Protàgoras o de qualsevol altre saber o opinió que corri per la ciutat. Això és, *els metges que salven o guareixen les ànimes d'una possible intoxicació, i els propis distribuïdors de productes tòxics són indistingibles als ulls de tot aquell qui no sigui un expert en la qüestió. El que arribats al punt d'haver de trobar els motius d'una possible intoxicació de les ànimes, això és, d'una possible corrupció, fa que indistintament puguin ser acusats com a responsables de tal cosa. Això és que Sòcrates, malgrat pugui arribar a beneficiar a la ciutat a la manera d'un metge d'ànimes, la ciutat no ho reconegui com a tal, inclús es pugui donar que el tingui per algú (de Sòcrates no en podem dir "venedor" car mai va cobrar) que subministra ensenyaments perjudicials, simplement perquè tracta amb ells amb la intenció de purificar-los.*

Però a més, tenim més dificultats i que no venen pas de la ignorància del jove, sinó més aviat de la pròpia dificultat o perillositat de la tasca "mèdica", que, en sí, pot fer caure, emmalaltir o emmetzinar al mateix metge. Això és, Sòcrates alerta que els ensenyaments es fa necessari de transportar-los en l'ànima, que aquest és l'únic recipient on tenen cabuda i es mantenen. Alerta que els ensenyaments no es poden aïllar i observar sense instal·lar-los a l'ànima, i que en conseqüència el benefici o el perjudici d'aquests ensenyaments es doni tan aviat s'adquireixen perquè ja s'entra en contacte amb ells, perquè un ja s'hi barreja. Però això, que Sòcrates alerta com un perill per als consumidors, hem de suposar que té la mateixa implicació per als metges els quals actuen com a intermediadors, això és, com a transportadors de l'ensenyament, mentre tracten de valorar-lo o el sotmeten a prova. *No hi ha un laboratori on aïllar els ensenyaments nocius i manipular-los sense perill de contagi. Els metges en contacte amb ensenyaments possiblement tòxics, fins i tot en el cas que els detectin amb rapidesa o s'hagin immunitzat prèviament, corren també el risc de rebre el mal, d'emmalaltir o emmetzinar la seva ànima. Un metge de l'ànima també es pot emportar mal en l'ànima, a saber, fins al punt de veure mermades les seves facultats com a metge, a saber, fins a perdre coneixement del què és bo o dolent i/o actuar (o ensenyar) malament.* De fet, així mateix ens ho explicarà Sòcrates més endavant (345a4-b6).

La imatge oferta per Sòcrates certament pot venir a ser il·lustrativa de la funció purificadora de la seva acció dialèctica de cara amb les aparences de saber que corren a la ciutat. És del tot evident, que aquesta acció està feta amb vistes a un cert benefici d'aquells qui la reben directament com d'aquells qui en són espectadors i possibles consumidors, això és, Hipòcrates, però també els destinataris de la narració, i també, perquè no, nosaltres, a través de l'escriptura platònica. Ara bé, les paraules de Sòcrates ens alerten que en el realitzar-se de la filosofia hi ha la possibilitat que pugui quedar malmesa fins al punt d'impedir-se un cert benefici. De la mateixa manera que hi ha la possibilitat que malgrat poder produir tal benefici, aquest sigui difícilment apercebut. *La filosofia segurament disposi d'aquell saber amb què pugui beneficiar a la comunitat política, però l'exposició, la participació, inclús l'adaptació de la filosofia a les formes i els continguts dels ensenyaments que operen en la ciutat poden dificultar seriosament que d'aquest saber en resulti un benefici directe, fins i tot podrien provocar involuntàriament que n'arribi a resultar un mal. Inclús quan la filosofia aconsegueix sobreposar-se als impediments i proporcionar realment un benefici, es pot donar que, per ignorància del que és realment beneficiós, aquest no sigui reconegut com a tal per la ciutat.* A pocs moments de sortir de casa i d'encaminar-se a casa de Càl·lias per protagonitzar una conversa amb l'hàbil Protàgoras que pretén examinar la bondat dels seus ensenyaments, sota l'observació atenta d'una multitud de ciutadans i estrangers, és quelcom a tenir ben present. Però ben mirat, és quelcom a tenir present des del precís moment en què el tot del diàleg queda inscrit en una narració que haurà de venir a respondre a les males aparences que de Sòcrates circulen per la ciutat. En acabar la reunió amb Protàgoras, quina impressió s'endurà Hipòcrates, Alcibíades i la resta de joves de Sòcrates? I els destinataris de la narració? I nosaltres? Què distingirà Sòcrates de Protàgoras? Què de protagòric pot passar per socràtic i a l'inrevés? Què de socràtic pot quedar enredat, anul·lat o fins i tot malmès en allò protagòric? La mateixa recepció del diàleg indica que no resulta pas tan fàcil d'identificar quina sigui l'aparença pròpia de la filosofia, i molt menys, quins siguin els seus ensenyaments, si els hi ha, i si ens poden ser d'alguna ajuda, de quina.

6. La crida del do d'Apol·lo

Contràriament al que podrien donar a pensar els primers intercanvis entre Sòcrates i Hipòcrates, Sòcrates, malgrat la passivitat inicial i les resistències posteriors, no es mostrarà pas tractant d'evitar, de deixar córrer o escapar a la concurrència amb el sofista. No. Cal dir, però, que tampoc és que es mostri forçat, coaccionat o violentat per Hipòcrates de trobar-s'hi⁹⁴. Ja hem anotat abans, que més endavant Sòcrates s'expressarà amb gratitud en el sentit d'haver estat *promogut pel jove* per poder escoltar Protàgoras, *no pas obligat*. És cert que Hipòcrates se'ns ha presentat molt fort, i que d'alguna manera ha vingut a fer violència, no diguem per entrar a casa de Sòcrates, sinó també per reclamar la seva atenció, treure'l del lli i posar-lo en circulació. És cert que tot el que manifestava el jove, segons ens conta Sòcrates, duia implícita alguna amenaça cap a Sòcrates, cap a Protàgoras i cap a ell mateix. Però també hem vist com, aquesta força i manca de seny que expressava el jove a la seva entrada, i que Sòcrates explicava com el feia mobilitzar, per la mateixa mobilització socràtica, en forma de diàleg, d'interrogació, hauria estat frenada, reduïda i tranquil·litzada, fins al punt de fer cedir Hipòcrates, al menys, de fer-lo escoltar el judici socràtic. Sòcrates té al *Protàgoras* l'oportunitat de fer amb Hipòcrates, el que Polemarc, Adimant i tota la companyia, no li permeten fer a *La república* 327a1-328b3: dialogar, parlar i que l'escolti per a convèncer-lo. *Hipòcrates, després de l'examen dialogat, no està en condicions de forçar la visita a casa de Càl·lias*, encara que encara la vulgui, car com dèiem, *ha defallit*. Sòcrates sí que pot dialogar amb Hipòcrates, i és així que el convenç. Almenys el convenç de què no s'hi ha dedicat prou i, per tant, que això que anava a fer era una bogeria, i no tan per Protàgoras sinó sobretot per ell. Al final de la prova de força socràtica, el jove avergonyit es mostra menys nerviüt, menys perillós, més assenyat i més dòcil de cara amb Sòcrates, fins al punt d'abstenir-se, cedint a ell la darrera paraula. Davant l'abstenció i la concessió d'Hipòcrates, podem dir que *en cas d'acabar-se donant l'encontre és gràcies a què Sòcrates l'autoritza*.

⁹⁴ Cf. STRAUSS 1965 V, 16 qui considera que al *Protàgoras* estem davant d'un diàleg *obligat*. Fem notar, però, que en la transcripció del curs d'Strauss queda transcrita també una pregunta d'un alumne, que el professor no acaba de contestar i que *qüestiona l'obligatorietat del diàleg a la llum del fet que Sòcrates finalment s'emplaci a anar a casa de Càl·lias a trobar-se amb Protàgoras i amb els altres savis*.

Ara bé, Sòcrates no autoritzarà l'encontre com aquell que després de molta insistència i a canvi d'alguna acció convenient, accepta de satisfer el desig d'algú altre. I tampoc no ho fa només perquè ara sí, ja estiguin preparats per anar-hi. No és que ara, que ja estan en condicions per concórrer Protàgoras, puguin fer cap a casa de Càl·lias tranquil·lament, ni molt menys⁹⁵! No és tan per la suficiència de la "preparació" sinó més aviat pels buits, per les mancances o les indefinicions deixades per aquesta, que és oportú d'acostar-s'hi. Així és, amb la "preparació", que s'ha evidenciat com un veritable ensenyament per a la humanitat del jove, també s'ha demostrat que no ho tenen tot encara, que *en la recerca en què s'han immers en benefici d'Hipòcrates els falten coses per resoldre sobre el sofista, que potser només podrien resoldre en cas de concórrer-lo, malgrat això suposi un risc, per ambdós*. Recordem que l'examen, a un cert punt, se'ls demostra *insuficient* (312d6: οὐ μέντοι ἰκανῶς). Sòcrates i Hipòcrates no poden arribar a determinar en què és el sofista *expert coneixedor* (312c7: ἐπιστήμονα) i en què ni com fa coneixedors els seus estudiants fent-los hàbils de paraula (312d8: περὶ ὅτου ὁ σοφιστῆς δεινὸν ποιεῖ λέγειν:)⁹⁶. En conseqüència, els queda per resoldre el que s'ha demostrat més important de tot plegat: què del sofista i de quina manera podria beneficiar a la humanitat dels qui com Hipòcrates (i potser com Sòcrates) el puguin arribar a concórrer. Tan és així que no només Hipòcrates, malgrat haver afluixat, encara mostraria disposició a entregar-s'hi (313c1-3), sinó que el mateix Sòcrates no descarta que un benefici es pugui donar de l'ensenyament sofístic. *No és doncs que ara ja hi puguin anar, és que se'ls fa necessari i ineludible d'anar-hi per resoldre les qüestions obertes no fos cas que en poguessin treure alguna cosa de profit*. No fos cas que en poguessin treure alguna cosa de profit, però sense perdre de vista que també puguin prendre algun mal. I a saber sobre quina pugui ser aquesta cosa de profit, potser sigui la que ocupa Hipòcrates, però cal no descartar que hi hagi quelcom en la visitat que sigui pròpiament de l'interès de Sòcrates.

⁹⁵ Cf. SOLANA 2000, 68 tan pel que fa a creure que la disposició de Sòcrates a dirigir-se a la trobada amb Protàgoras sigui per "una mera concessió (...) que no puede evitar", com pel que fa a donar per acabada "la propedèutica" i que "El joven Hipócrates va bien preparado para escuchar a Protágoras".

⁹⁶ Hipòcrates a la pregunta de quina és l'*habilitat productiva* del sofista, respon que quina sinó la que el fa *expert en fer hàbils de paraula* (312d5-6: ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν). Sòcrates contesta que estarien dient la veritat però que la resposta no seria suficient car requeriria preguntar en què faria hàbil de paraula, car la matèria en què el sofista faria i seria hàbil de paraula indicaria quin és el seu saber. La pregunta roman sense resposta (312d i ss).

S'ha insinuat també que Plató deixaria entreveure que a Hipòcrates no se li faria necessari de dirigir-se a casa de Càl·lias per poder respondre en què el sofista podria beneficiar al jove pel què fa a la seva humanitat, car Sòcrates ja s'hauria demostrat com el veritable mestre d'humanitat per al jove⁹⁷. Posem que això realment sigui així, el que realment no ha demostrat el diàleg és, com comentàvem, que el jove sigui capaç de valorar tal cosa, almenys, fins al punt de renunciar a la concurrència de Protàgoras. Certament, pot tenir la sensació que Sòcrates li ha fet un bé, però sembla que això no ha eliminat el seu desig del sofista. Donat el cas, potser sigui Sòcrates qui necessiti trobar-se amb Protàgoras davant d'aquest i de tants altres, per poder demostrar en què es distingiria realment el seu ensenyament del dels sofistes, i si fos possible, per poder demostrar-se millor també, als ulls dels joves i dels receptors de la narració qui d'entrada no consideren Sòcrates un savi que els pugui beneficiar tan com ho faria el gran savi d'Abdera.

Després d'*interrogar, reprovar i aconsellar* al jove, Sòcrates manifesta que ara sí és hora d'encaminar-se (313c3: ἐπορευόμεθα) a casa de Càl·lias per *prossequir i ampliar l'examen* (314b3: σκοπώμεθα) amb els que són més grans (314b4: πρεσβυτέρων) i savis (314c2: καὶ σοφοί), per tal de poder *definir-se* (314b5: διελέσθαι) sobre *un assumpte de tal envergadura* (314b4: τοσοῦτον πρᾶγμα). Als joves els cal perfer l'examen, escoltant a Protàgoras i *reunint-se* (314b6: ἀνακοινωσώμεθα) amb altres, car ells, sigui per l'edat o perquè no són savis, no es basten per si sols. I els cal perfer l'examen, car no poden deixar sense examinar un assumpte que afecta *allò més estimat* (314a1) i *del què depèn que tot allò que concerneix el jove Hipòcrates vagi bé o malament* (313a6-7), un assumpte del què en depèn salvar la vida! És per això que Sòcrates, *tot i el que de fatigós, penós i turmentós s'avança i es pressuposa de l'empresa, es mostra empès i determinat a donar-li compliment*. La trobada amb el sofista, no molt més que la companyia d'Hipòcrates, se'ns anuncia certament *molesta i perillosa, car, que es pugui aprendre alguna cosa de Protàgoras no treu que pugui cometre alguna injustícia*. Però al mateix temps, se'ns presenta com l'única manera de poder *dur a terme allò que és propi de la missió socràtica: l'examen de la superlativa saviesa* protagòrica i les seves implicacions pedagògiques. La trobada amb el sofista se'ns

⁹⁷ Cf. GONZALEZ 2000, 114-115; 2014, 39-40.

presenta com *l'única manera possible de dur a terme la recerca de la veritable saviesa que fa bells als homes* que és allò que ocuparà a Sòcrates des que arribi fins que deixi la ciutat.

Tal i com hem pogut anar desplegant, l'exigència de l'examen amb Protàgoras ens apareix, sota la voluntat narrativa de Sòcrates, com a resultat de l'acceptació socràtica *desinteressada* de la demanda de *servei* d'Hipòcrates, això és, d'allò que ve a representar *el futur polític d'Atenes* i de les seves aspiracions. La demanda, dèiem, venia a expressar *una certa necessitat de saviesa*, això és d'ἀρετή, una certa necessitat, però, que estava *mal orientada*, que no estava governada per la raó, a saber, motivat per *una manca de dedicació*. Sòcrates respon a la demanda oferint al jove la dedicació estalviada sobre la qüestió fins al punt que es dóna en el jove un cert *convenciment* de què potser caldria atendre-hi amb més deteniment. Sòcrates ens apareix oferint-li al jove el *consell personalitzat* que aquest hauria tractat d'esquivar o que no hauria pogut tenir de la família o dels amics. Sòcrates, com hauria estat el cas d'aquests, *el renya i el reprova* (cf. *Apologia* 29d-30b). I finalment, s'emplaça a *acompanyar-lo* i a *tutelar-lo* en un encontre amb Protàgoras, de qui el mateix Hipòcrates, tan com molta altra gent, per no dir tothom, opina que és savi, l'únic savi. I no és una altra cosa la que Protàgoras, com no ho hauria reconegut públicament mai ningú abans, creurà i dirà de si mateix, junt amb què és capaç de fer-ne'n als altres. D'aquesta manera, l'acció desplegada en el diàleg ens invita a situar-la en el context de *l'empresa examinadora socràtica de les savieses aparents, derivada de la recerca per a la verificació de l'oracle de Delfos sobre qui sigui el més savi de tots els grecs, qui sap si tot just en els seus inicis*⁹⁸. Aquests són els dons d'Apol·lo que Sòcrates rebrà el comandament de servir a la ciutat. En algun sentit, en la seva presentació a la ciutat, que com hem vist, també és una certa defensa, Sòcrates ve a mostrar-se en els mateixos termes que el dia que Atenes el jutjarà.

⁹⁸ ZUCKERT 2009, 217: "In the *Apology* Socrates reported that he had examined those who claimed to be wise and showed that they were not. Because Protagoras distinguished himself from his predecessors by openly declaring that he was wise, especially about political matters, Plato shows Socrates questioning him first" Més enllà de l'acció que dibuixa la mateixa escena, hi ha algunes indicacions més difícils de provar tals com el nom i el patronímic del personatge desconegut en benefici del qual Sòcrates es posa en marxa per tal de dur a terme l'examen que ens fan situar la dramàtica de l'obra en aquest context. Això és Hipòcrates, *el cavall poderós*, a saber, la ciutat, fill d'Apol·lodor, *portador del do d'Apol·lo*, és qui promou a Sòcrates a emprendre la seva la seva recerca de què sigui el sofista, de *si el sofista ostenta la veritable saviesa dels homes*. Hipòcrates, fill d'Apol·lodor promou a Sòcrates a una recerca que pren la forma de consell personal dedicat al jove i que té per objectiu *la seva iniciació en les coses polítiques* al mateix temps que *una certa purificació de la seva ànima* (cf. BOSCH-VECIANA 2006).

CONCLUSIÓ

[La discussió entre Protàgoras d'Abdera i Sòcrates s'obre camí a partir de l'interès d'Hipòcrates, en benefici de qui parla Sòcrates, d'esdevenir deixeble del sofista per arribar a ser algú de renom a la ciutat (316b7-c4, 318a1-4). Protàgoras, després de mostrar la seva preferència de parlar davant tothom, car ell no s'amaga de la seva professió (316c5-317c5), es presenta exactament com aquell qui millor pot venir a donar resposta a l'interès del jove amb la seva concurrència. Protàgoras promet amb el seu ensenyament exactament de fer millors als homes (318a5-9), i més concretament, de fer-los millors en el bon deliberar sobre els afers propis i els de la ciutat (318d5-319a2). Sòcrates, qui ja hauria alertat amb anterioritat al jove de la inconsistència i els perills de l'ensenyament sofistic, ara des del sentit comú i el savi costum de la ciutat, qüestiona a Protàgoras, davant la més esplèndida joventut d'Atenes, l'exactitud i la possibilitat de la missió protagòrica. Què vol dir Protàgoras amb que l'ἀρετή es pot ensenyar? No pot participar i ser escoltat tothom indiferentment a l'assemblea per deliberar sobre allò que convé o no a la ciutat? I com és que els grans estadistes no aconsegueixen transmetre la seva "saviesa" als seus fills? (319a6-320c2) Protàgoras sembla encantat de poder-los demostrar que una cosa no treu l'altra, primer amb un mite (320d1-323a4), i de seguit amb un discurs (323a5-328d1).

La demostració, que resulta del tot convincent a l'auditori, presenta per a Sòcrates, un petit escull a superar per ser completa. L'ἀρετή, això que diu Protàgoras, d'acord amb els atenesos, que han de compartir mínimament tots els homes per a que hi hagi comunitat política, allò del qual, segons Protàgoras, qualsevol pot ser-ne mestre, malgrat uns en destaquin més que els altres, i malgrat no sempre aconseguim fer-la desplegar al seu màxim a aquells a qui l'ensenyem, ha aparegut en el discurs de Protàgoras sota denominacions diferents (329b5-c5). Així és que Sòcrates es pregunta si per a Protàgoras això que ha denominat de maneres diferents es refereix a una mateixa cosa o si són parts distintes d'aquesta, i si això és com el darrer, si són parts tals que rebent-ne una un ja en posseeixi tots els seus aspectes o si per contra van per separat de manera

que un pugui participar diferentment de cadascuna d'elles. Protàgoras sosté, com indica el sentit comú, que el darrer, que les parts són a la virtut com les orelles, el nas o la boca a la cara, de manera que mentre un pot estar capacitat per a unes, no necessàriament ho hagi d'estar per a les altres, car són coses diferents, fins i tot, independents (329c6-330b6). A partir d'aquí Sòcrates es proposa examinar si això se sosté o no tal i com diu Protàgoras o si, per contra, l'ἀρετή és una sola cosa. Sòcrates sembla determinat a refutar la concepció del reputat sofista, demostrant la unitat de l'ἀρετή. Per a Protàgoras, Sòcrates qui a judici seu voldria desacreditar-lo, condueix l'examen més enllà dels límits de la correcció, cosa que el sofista no evita d'esmenar, de rebutjar i de resistir-se. Malgrat tot, Sòcrates fa progressar l'examen i quan som a punt d'arribar a posar en clar la posició de Protàgoras davant la relació entre justícia i moderació (333b8-334a3) - abans s'ha intentat amb pietat i justícia (330b8-332a2), i saviesa i moderació (332a3-333b7)-, aquest fuig d'estudi amb una nova demostració (334a4-c5).

Sòcrates demana col·laboració a Protàgoras a l'hora d'ajustar-se al seu mètode i Protàgoras, que entén que la interrogació té més de disputa que de recerca, es nega a convenir a la manera de Sòcrates, i el diàleg col·lapsa (334c6-335c6). Sòcrates amenaça de marxar si no es garanteix que Protàgoras s'ajusti al mètode que es faria necessari per a la recerca, i només un acord referendat pels que en aquell moment participen de la discussió, i els quals es comprometen a garantir-lo en el que segueix, salva la continuïtat del diàleg (335c7-338b2). L'acord, al que encara es resisteix Protàgoras, consisteix en que aquest pugui ser el que interroga i Sòcrates l'examinat, de manera que fent mostra el darrer de com s'hagi de fer, després pugui ser Sòcrates el qui provi de nou d'interrogar Protàgoras (338b3-e5). Protàgoras pregunta, però encara que digui que ho fa sobre el mateix porta el diàleg lluny de la qüestió que venia essent discutida. Protàgoras pregunta per poesia, car, com diu el costum, de la poesia depèn en bona part que els homes es facin millors, la poesia afecta l'educació, n'és, diu, la part principal. Però Protàgoras, de fet, vol posar a prova com va Sòcrates de crítica poètica, fent-lo dir si un poema de Simònides està compostat correctament o no (338e6-b4). La interrogació de Protàgoras duu a un llarg episodi d'interpretació, primer en mode d'intercanvi dialèctic on també hi participa Pròdic i on manifestament juguen

amb el poema i amb el d'Abdera (338e6-348e6), i segon, en mode d'exhibició, de llarg discurs (341e6-347e5). Sòcrates que havia de venir a fer mostra de com respondre a Protàgoras, juga primer a l'erística i després a una exègesi poètica notablement fabulosa per superar la prova del sofista. Sòcrates, que rep el reconeixement de l'auditori, desaprova no obstant la dedicació a la poesia i demana a un Protàgoras que calla i es mostra avergonyit, tornar a la qüestió del principi (347b3-348c4).

Protàgoras, finalment, i després que l'acord comú pres anteriorment s'imposi, accepta de ser de nou preguntat, i tornant al tema de la unitat de l'ἀρετή, ara ja reconeix, malgrat el d'abans, que totes elles s'assemblen molt les unes a les altres, bé, totes excepte el coratge (349a4-349d7). A continuació, Sòcrates intentarà més o menys com ho hauria fet abans amb les altres, interrogant al sofista, de reduir el coratge a la saviesa (348c6-350c4), però, de nou, una certa incorrecció en l'argumentació es trobarà amb la contundent objecció de Protàgoras (350c5-351b2). A partir d'aquí, Sòcrates pren un altre viarany, amb el que sí que compta amb la col·laboració de Protàgoras. Ambdós reconeixen que la saviesa és una cosa poderosa, si no la més poderosa (352b1-d2), el que condueix a Sòcrates a refutar l'opinió de la majoria -que encara que no ho sàpiga vol dir "bé" quan diu "plaer"- segons la qual sovint ens veiem vençuts pels plaers a fer el mal (352e6-356c4). Sòcrates duu l'argument a concloure que l'ἀρετή no és sinó una ciència que consisteix en mesurar els plaers (356c5-358a1), d'acord amb la qual, el mal només s'explicaria per la ignorància no pas per incontinència (351c1-3). La conclusió duu a l'acord no només de Protàgoras, sinó també de Pròdic i d'Hípias.

Amb això, Sòcrates torna a posar a Protàgoras davant la possibilitat que el coratge tingui també una naturalesa intel·lectual, cosa que acabarà concedint el sofista, davant la impressió que Sòcrates es vol fer imposar com sigui (358a1-360e5). Sòcrates, que diu que ell només vol portar fins al final l'examen del que sigui l'ἀρετή, mostra com s'ha donat un capgirament una mica estrany en les posicions defensades per cadascú. Sòcrates a qui la ciència se li mostra com un tot sobre la virtut, hauria d'acceptar ara que aquesta es pot ensenyar, mentre Protàgoras qui es resisteix d'acceptar que tota la virtut es pugui reduir a una ciència, n'hauria de deixar de sostenir la seva ensenyabilitat. Pel que Sòcrates diu

que es faria necessari d'examinar la qüestió sobre l'ἀρετή i el seu ensenyament (360e6-361d5). Protàgoras, que considerarà que millor ho deixin per un altra ocasió, elogia l'ànim de Sòcrates i com ha transcorregut la discussió, i fa un pronòstic sobre el protagonista platònic realment prometedor: Sòcrates acabarà formant part del cercle dels renombrats per la seva saviesa (361d6-362a1). Sòcrates que també creu que és moment d'ocupar-se d'altres coses, diu que aleshores se'n van anar (362a2-4)]

La fecunditat de la interpretació d'un diàleg platònic es prova en la mesura que pot il·luminar i donar raó de la seva lletra des que s'obre fins que es clou. Una lectura del *Protàgoras* que es disposi i pretengui d'acollir el que Plató ens hauria volgut ensenyar no pot renunciar a tractar d'atendre a totes i cadascuna de les seves parts, o almenys a comptar-hi. Reeixir en la interpretació d'un diàleg consisteix en oferir una perspectiva comprensiva que, emanant de la pròpia materialitat del text, i evitant al màxim de fer-li violència, permeti integrar i relligar sota un mateix discurs tota la sèrie de compassos dramàtics i argumentatius que componen la història harmoniosament, sense fisures notables. Tal i com hem tractat de posar en clar, no és sinó una lectura - com la que ha dominat la recepció del *Protàgoras*- parcial, fragmentària i excessivament focalitzada en els arguments, que poc respecta la materialitat del text, la que ha dut a establir que el diàleg tindria un valor filosòfic menor, la que ha dut a concloure que no seria una obra del tot representativa de Plató i la que ha reservat al diàleg, en tot cas, un interès simplement derivat i aliè a la mateixa obra i a l'autor. En definitiva, no és sinó una lectura parcial i fragmentària de la lletra del *Protàgoras* la que exigeix avui reobrir les seves pàgines i posar sobre la taula la temptativa d'una nova interpretació que permeti restaurar-ne la seva plena platonicitat.

La nostra lectura del *Protàgoras* no es vol parcial ni fragmentària, ni molt menys es vol reduir a un anàlisi de l'argumentació. La nostra lectura del *Protàgoras* vol obrir-se a la recepció de l'ensenyament del diàleg en la seva totalitat i integritat, en la unitat de forma i contingut en què ens ve donada i en la seva projecció comunicativa a un públic determinat. Ho demostra el fet que ens haguem endinsat a la interpretació del diàleg atenent a fons, al detall i, probablement, amb més exhaustivitat que cap altra temptativa anterior, dues de les escenes que, malgrat ésser les primeres i ocupar una part apreciable del diàleg, han estat notablement menys ateses per la seva escassetat d'arguments i que, en conseqüència, s'han pres per menys necessàries a l'hora de reconstruir l'ensenyament del *Protàgoras*. Quan la voluntat és la d'obrir-se al tot del diàleg, convé començar per aquí, almenys, perquè és aquí per on se n'hi dóna entrada, per on s'encara i s'enfoca, i perquè poc podrem obrir-nos a la totalitat de l'obra si primer no tractem de restaurar-la, recuperant-ne les seves parts, recomposant-ne el cos sencer. Així, el nostre treball hauria de venir a posar de manifest, com a mínim, que

l'exploració en què ens situa el *Protàgoras* s'extén més enllà de certs passatges i ocupa un camp logogràfic més ampli, camp al que difícilment hi podrem tenir accés com a tal si ens estalviem la porta d'entrada que ell mateix situa. I quedi clar que entenem la porta d'entrada no només com l'anunci o la presentació de les qüestions que s'hi tractaran, sinó també la manera com se'ns presentaran, la manera com se'ns possibilita l'accés, la manera com Plató ens posarà en relació amb elles i amb els personatges que protagonitzen el drama que les fan possibles; perquè la forma que dóna Plató al diàleg, la forma que dóna a l'exposició dels fets és la forma com es vindria a relacionar amb el públic lector, i vindria indicada més intensament que enlloc en l'obertura de l'obra. Com a mínim això. I com a màxim, també per això dit anteriorment, hauríem d'intentar mostrar com el que sigui el missatge filosòfic del diàleg es pot veure afectat sensiblement en la presència, la situació i el caràcter d'aquests passatges que, fins avui, han estat en bona mesura ignorats. Certament, aquests passatges, que tan sols ocupen una part del diàleg apreciable però quantitativament petita –una desena part-, posats en relació amb la resta de l'obra, haurien de permetre'ns guanyar una nova mirada sobre el tot, a la llum del qual les parts en qüestió i amb elles tota la resta demostrin la seva fertilitat en la seva unitat i continuïtat.

En cap cas la lectura d'aquesta primera part del diàleg vol resoldre per ella mateixa, reduir a ella mateixa o ignorar el tot en que queda inclosa i que constitueix. En aquest sentit, la nostra interpretació no vol fer de les dues primeres escenes un contrapunt separat i simultani a la sobreconcentració i sobrestimació d'altres passatges, com si hi hagués un altre "*Protàgoras*" autònom, dins del *Protàgoras*, a més del de la unitat de l'ἀρετή o al de la mètrica dels plaers, o al de la saviesa política del Protàgoras d'Abdera històric. De la mateixa manera, però, a manca de demostració, el nostre treball també ha renunciat a construir-se a disposició d'aquests passatges i de les seves interpretacions ja sigui per confirmar-les o corregir-les, com si l'ensenyament del *Protàgoras* hagués de ser o no ser al voltant d'aquestes qüestions o de qualsevol de les altres considerades platòniques per convenció o per convicció. La nostra lectura pressuposa que el *Protàgoras* és un, sí, un tot filosòfic que desplega un significat unificat a través de tota la seva lletra, de tots els seus passatges i en tots els seus registres. Pressuposa que en ell hi ha una qüestió de continuïtat de principi a fi i que

aquesta es dóna en el conjunt de forma d'exposició i matèria d'acció i de discussió. Però pressuposa també que aquesta unitat de significat i aquesta continuïtat en la qüestió no es pot donar per sabuda abans d'iniciar-nos en la lectura del diàleg, però tampoc per obtinguda aïlladament sense que no la poguem observar en el camí sencer pel que transita el tot de la seva lletra.

Dit això, podria ben ser que, de manera més o menys casual, o fins i tot ben fonamentada, haguem dirigit l'atenció, com creiem, a certes parts del diàleg que tinguin un paper constitutiu determinant a l'hora de prefigurar-ne el tot; inclús podria ben ser que, donat el cas, la nostra interpretació fos tan consistent, com vol ser-ho, que el significat unificat de l'obra i la qüestió de continuïtat que tota ella ressegueix se'ns vingués a mostrar amb la lectura d'aquestes parts; inclús en aquest cas, però, no només la projecció que poguem fer des d'aquestes línies sobre la resta del diàleg, sinó la sola interpretació d'elles, haurà de ser presa provisionalment i amb molta prudència. Encara que llegim les dues primeres escenes sense perdre de vista el tot, cal restar a l'espera d'una lectura igualment densa i detallada del que acaba de conformar l'obra per a tenir-ne confirmació. Malgrat la nostra lectura del *Protàgoras* no es vulgui parcial, fragmentària ni localitzada, malgrat vulgui obrir-se a la recepció de l'ensenyament del diàleg en la seva totalitat i integritat, només una vista de la seva globalitat podrà provar no només la fecunditat de la interpretació sobre tot del diàleg sinó també la fecunditat de la interpretació sobre les parts que el componen, i molt concretament sobre les parts a les quals aquest treball ha parat l'atenció.

* * *

La trobada dialèctica entre Protàgoras i Sòcrates en la concurreguda casa de Càl·lias no és el tot del *Protàgoras*. Tampoc ho és, però, el conjunt dramàtic que aquesta trobada conforma junt amb l'episodi just anterior a casa de Sòcrates, aquell que s'origina amb l'arribada d'Hipòcrates de matinada. Ben mirat, el tot del *Protàgoras* és només una conversa, una sola conversa. La conversa que Sòcrates manté a peu de carrer amb un personatge innostrat i la colla que l'acompanya obre i tanca el *Protàgoras*. El tot del diàleg escenifica en general una sola seqüència dramàtica: l'aparició de Sòcrates a una colla d'atenesos, la interlocució inicial mútua amb un d'ells i el llarguíssim

discurs narratiu de Sòcrates adreçat a tots aquests per a satisfer l'interès despertat en la interlocució inicial. És a la llum d'aquesta única seqüència dramàtica que el tot del *Protàgoras* és governat i que, fonamentalment, s'ha de venir a explorar i a interpretar. Si el diàleg ve a dibuixar, com fa, alguna altra seqüència que il·lustra una o varies situacions alienes a aquesta, el diàleg la representa subjecte a la narració de Sòcrates i, per tant, en la seva funció comunicativa, subordinada a la situació que presenciem directament al principi. *La figura dramàtica del Protàgoras ve conformada per l'escena inicial, o si es vol, per l'escena inicial en la seva presència continuada.*

La inesperada compareixença de Sòcrates davant d'un grup d'atenesos a l'escena inicial dóna entrada i regeix, doncs, tot el *Protàgoras*. A la llum del conjunt de l'obra platònica, el diàleg obre i s'emmarca sota una concurrència que es presenta excepcional. En la cronologia dramàtica que traça el conjunt de la narrativa platònica sobre el fenomen socràtic a la ciutat, el *Protàgoras* escenifica per sobre de tot la primera aparició pública de Sòcrates. *Al Protàgoras som a l'origen del fenomen socràtic a la ciutat, som davant l'entrada en escena de la filosofia en la vida política d'Atenes.* La narrativa platònica sobre el fenomen socràtic obre amb el *Protàgoras* i el diàleg s'obre automàticament al naixement del *problema de Sòcrates*: només començar, un conciutadà s'interroga sobre el sentit de la seva compareixença. L'escena, que mostra com Sòcrates apareix desplaçant-se a la ciutat i com aquesta, a través d'un dels seus membres, reacciona amb estranyesa, *presenta la concurrència socràtica com quelcom fora de l'habitual a la ciutat i impropis a la filosofia.* *Al Protàgoras se situa a la filosofia davant la necessitat de normalitzar, si fos possible, la seva concurrència a la ciutat, una ciutat que al seu temps tracta de fer-se'n càrrec.*

D'on surt aquest Sòcrates? A què es deu la seva arribada? Quin és el seu disseny? El *Protàgoras* planteja inicialment la curiositat i l'alerta de la ciutat davant la presència de la filosofia. La ciutat, que es mostra admirada davant l'aparició socràtica, es veu sobretot obligada a exigir una explicació. *La filosofia no pot defugir ni ajornar una explicació i justificació sobre la seva naturalesa i necessitat política, car d'entrada fa l'aparença d'ésser, almenys, moralment disruptiva.* A l'entrada en escena de la narrativa platònica del fenomen socràtic a la ciutat, Sòcrates ha de dirimir ja amb la mateixa mala aparença,

amb el mateix mal parlar que portarà al filòsof atenès a haver de beure la cicuta: Sòcrates corromp la joventut. L'escena inicial del *Protàgoras*, sota la sospita recelosa que Sòcrates aparegui de rondar Alcibiàdes, indica que la ciutat pressuposa que la presència pública de Sòcrates, que la raó d'ésser de la filosofia a la ciutat, es deu a una relació íntima amb la joventut més prometedora d'Atenes, una relació, però, que no s'observa ja gaire apropiada. En l'obertura de la narrativa platònica que representa el *Protàgoras*, la filosofia es troba davant la necessitat primera i urgent de donar una resposta a la interpel·lació, el dubte i el judici públics sobre ella. Una resposta que pugui *oferir una presentació de la filosofia que destitueixi la impressió que la filosofia corromp*, d'aquesta nova presentació en dependria la normalització política de la filosofia.

La possibilitat de donar una resposta a la pregunta sobre el perquè de la filosofia, certament, ha de venir a *aclarir amb quines intencions i per quins mitjans Sòcrates es relaciona amb la joventut i la beneficència*. En el transcurs del *Protàgoras* es confirma, de fet, que l'aparició de Sòcrates té alguna cosa a veure amb el fer-se millors dels joves, i especialment, d'aquells qui aspiren a ocupar un lloc important en el govern de la ciutat. Alcibiàdes és un d'ells, el qui més promet, el més capacitat i el qui gaudeix de millors condicions, també, el qui més altes aspiracions té. Sòcrates el segueix i l'observa des que era petit, avui també ha coincidit amb ell i, de fet, ve d'estar amb ell. Però al *Protàgoras*, malgrat el dubte raonable que Sòcrates vingui d'estar amb ell en el sentit més íntim del terme, Alcibiàdes queda dissolt, Sòcrates diu haver-se'n oblidat i fa així oblidar-nos-en a nosaltres com a l'interlocutor de l'escena inicial. L'estrany esdeveniment indica que *només l'oblit d'Alcibiàdes pot restaurar públicament la imatge del que Sòcrates vingui a fer amb el jove, però també del que vingui a fer amb qualsevol que no sigui tan especial com ell*. El tot de la conversa del *Protàgoras*, i especialment la narració, ve a explorar i a construir una aparença alternativa sobre la naturalesa i la necessitat política d'una filosofia que podria ser beneficiosa per a tots els ciutadans, això és, ve a explorar i a construir una aparença educativa per a la filosofia. Mentrestant, per tal que això sigui possible, el tot de la conversa tracta d'evitar de revelar obertament, s'hagi donat o no, alguna cosa així com l'educació filosòfica que, en règim d'absoluta excepcionalitat, Sòcrates podria establir de portes endins amb el jove pel qui la ciutat més interessada està.

Si hi ha un episodi en la narració que Sòcrates oferirà que estigui dedicat a restituir als ulls de l'interlocutor innostrat l'aparença que fa la filosofia en la seva relació amb els joves, aquest és el que s'hauria donat de matinada entre Sòcrates i Hipòcrates en la més estricta intimitat. *És amb aquest episodi que Sòcrates ret comptes a l'interlocutor de les circumstàncies i els motius pels quals el filòsof deixa casa seva i s'encamina a la ciutat.* El motiu no és el gran savi Protàgoras, el motiu és un jove com Alcibiades, com era de sospitar. El motiu és l'envalentiment i l'excitació d'un desconegut Hipòcrates, jove, de bona família, però no gaire atès a casa seva pel que fa a la seva educació, i amb una ambició tan gran per a esdevenir algú de renom que seria capaç de fer qualsevol bogeria, de posar en perill a qualsevol. Amb la narració d'aquest episodi, però, Sòcrates no ve a presentar-se com algú que persegueix amb ardit als joves alterant la moral tradicional, com se li suposava. Sòcrates ve a presentar-se com algú a qui acudeixen els joves perquè aquest els assisteixi en benefici de la seva saviesa, com algú que respon a aquesta demanda de formació amb dedicació, paciència, consell, però també amb l'autoritat i la rectitud moral amb què respondria un amic o un pare amb una mica de sentit comú. Sòcrates, amb aquest episodi, *ve a ensenyar a l'interlocutor anònim, que sospita de la seva aparença, que en la intimitat no fa res estrany, que no hi ha rastre d'obscenitat ni subversió en la relació amb els joves que acudeixen a ell, i per tant, que no hi ha res de què sospitar ni recelar. Ben al contrari, el que ve a ensenyar Sòcrates és que malgrat siguin ells els qui el posen en perill, ell els beneficia confrontant-los amb el sentit comú de la ciutadania corrent que no entén de sofisticacions i que sospita de l'ambigüitat de les innovacions, els beneficia posant seny a la desorbitada passió del jovent i disposant-se a protegir-los del seu desconeixement i dels veritables disruptors, i, finalment, acompanyant-los en la seva iniciació pública.* Al Protàgoras la destitució de l'aparença que Sòcrates fa d'entrada a qualsevol ciutadà requereix d'una història –la narració– que vingui a restituir davant del públic una aparença saludable del que Sòcrates faci amb el jovent, i que vindria a substituir el silenci obligat sobre la seva relació amb Alcibiades.

Com ve a mostrar-se en l'episodi d'Hipòcrates, com a resposta al judici inicial de l'interlocutor, *resulta fonamental per a Sòcrates presentar-se a la ciutat com un defensor i respresentant de la moral tradicional.* Una de les alertes que aixeca la filosofia, com la resta

de savieses que compareixen a la ciutat en la Il·lustració atenesa, és la de la subversió moral. Al *Protàgoras*, al principi de la narrativa platònica, *la necessitat d'una presentació de la filosofia en continuïtat amb la tradició educativa grega es veu irònicament exigida pel fet que la mala aparença de Sòcrates es doni a ulls d'un elogiador d'Homer*. És davant seu que Sòcrates apareix i que la seva relació amb Alcibiades desperta recel. Ara bé, la resposta socràtica a aquest recel deixa la impressió de bon començament que, *abans que una subversió vinguda de fora, hi ha a Atenes una certa degradació i simplificació del saber tradicional homèric*. Aquesta degradació i simplificació és l'origen del recel sobre Sòcrates, però també és la seva oportunitat d'ocupar un lloc a la ciutat, el del buit que aquesta tradició descomposada deixa pel que fa a l'educació de la joventut. La narració del *Protàgoras*, a la vista d'aquesta disputa amb l'elogiador d'Homer sobre l'aparença de Sòcrates, mostra com *en la presentació a la ciutat la filosofia s'encamina a una restauració de la saviesa tradicional per guanyar-se un lloc en l'educació dels ciutadans*. La restauració de la saviesa socràtica de la poètica homèrica conforma la narració del *Protàgoras* amb què es ve a destituir la mala aparença que dificulta a la filosofia l'acollida a la ciutat. Plató presenta al *Protàgoras* la narració socràtica de manera anàloga a la narració d'Odisseu de les seves aventures. Es podria dir que Plató ens presenta a l'aede Sòcrates, com al laertíada davant del feaci Alcinous i la seva cort, amb *una narració que vol ser alhora un clam a l'hospitalitat per poder seguir amb la seva missió i un exercici de catàrxi, mitjançant la memòria i la reconstrucció, amb el que l'heroi vol venir a reconèixer-se, a refer la seva identitat i a glorificar-se*. Si això és així, *cal parar atenció no fos cas que Sòcrates també se'ns presenti amb una gran mentida*. Una gran mentida, com una gràcia d'Hermes, que en l'endinsar-se i l'explorar de l'heroi solitari d'un domini que li és poc conegut, fins i tot desfavorable, i en una trobada que resulta incerta i intrigant, s'utilitzi propíciament per fer-se una aparença que faciliti la transigència i l'hospitalitat, que eviti l'hostilitat i l'enfrontament, i que possibiliti la comunicació, la civilitat i la concurrència amb la comunitat receptora. *La narració de les converses amb Hipòcrates i Protàgoras, com a resposta al recel de la ciutat, és el gran enginy del qual es dota Sòcrates per presentar-se, per crear-se una nova aparença de saviesa, educativa, que inverteixi l'aparença disruptora de la situació d'arribada, i que generi la confiança suficient per aparèixer com a benefactora, a partir del qual poder circular i dur a terme la missió de la filosofia en un territori que no li és propi, on és estrangera*.

Però si a Grècia, i en particular, en l'Atenes de Pèricles, hi ha un savi, estranger, que, gràcies a una extraordinària habilitat en la paraula, més o menys enganyosa, sigui capaç de presentar-se a la ciutat com un gran benefactor, aquest no és un altre que Protàgoras d'Abdera. D'ell, tothom n'elogia la saviesa, i es diu que, a més, és capaç de produir-la en els qui el segueixen, si paguen, és clar. El sofista, en bona mesura, ha forjat aquesta reputació a partir de la més alta col·laboració amb el poder polític, de la qual, sembla, que la ciutat d'Atenes n'ha sortit extraordinàriament beneficiada. A més Protàgoras sembla que hauria fet tota una filosofia d'aquesta manera política de la saviesa, entent-se com el poder de transformar a través de la paraula les aparences que la multitud sosté, amb la vista posada a una millor convivència en una determinada comunitat. *Protàgoras d'Abdera representa, aparentment, la solució més solvent i reeixida a l'hora de fer compatibles els interessos del savis, els interessos dels poderos governants i els interessos de la multitud.* Que la narració de la trobada entre Sòcrates i Protàgoras a casa de Càl·lias descansi en la condició que l'interlocutor inicial consideri, li sembli, que el sofista és el més savi dels d'avui, no té res de casual o circumstancial, ni és simplement el resultat de mantenir un cert suspens en el drama: té una especial rellevància per les condicions en què s'ha donat la trobada inicial, amb que Sòcrates s'ha de venir ell a presentar. *Es fa necessari acceptar la superlativa saviesa de Protàgoras per a l'exploració d'una solució, la que ell representa, del problema sorgit arran de l'aparició i presentació d'una nova saviesa, la filosofia, a la ciutat.* La trobada amb Protàgoras a casa de Càl·lias és l'ocasió idònia per a l'exploració i confrontació socràtiques amb les maneres del sofista d'aparèixer i de presentar la seva saviesa i la seva proposta formativa, el seu benefici a la ciutat, que vol, *amb l'ajuda del sofista i del seu discurs, acabar guanyant per a la filosofia mateixa una aparença més segura però també més efectiva pel que fa a la millora de les diferents audiències que concorre.* La narració de la trobada amb Protàgoras vindria a ser una restauració socràtica de l'aparença del sofista que permeti guanyar per a la filosofia un lloc més propici en la ciutat del que aquesta d'entrada li dona i li assegura. Si és cert que aquesta restauració s'ha donat, i que la filosofia n'ha obtingut el guany corresponent, això s'hauria de venir a provar amb la solvència amb que se'n surti Sòcrates de la seva presentació a la trobada amb aquesta colla d'atenesos del principi, però també s'hauria de venir a provar amb l'èxit que hagi tingut de cara a una promoció cap a la filosofia d'alguns dels joves assistents a la discussió de casa de Càl·lias, com Hipòcrates o Alcibiàdes. Però de cap

de les dues coses, el diàleg es manifesta ni en la seva obertura ni en el seu tancament. *Que aquesta restauració s'hagi donat és el que, en algun sentit, fa possible que la privacitat de l'educació filosòfica socràtica, i de la tancada i selecta il·lustració sofística, ara puguin ser, d'alguna manera, exposades a qualsevol ciutadà atenès per al seu benefici, i sense que això suposi cap perill, almenys, immediat, ara que encara van bé les coses a la ciutat.*

Qualsevol saviesa que es vulgui fer respectar a la ciutat, a peu de carrer, o bé ha de demostrar la seva necessitat o bé ha de restar al marge, si no s'ha d'amagar. L'educació i el consell polític són les formes habituals que pren la saviesa a la ciutat i amb les quals la seva presència ve a ser justificada. La ciutat democràtica se sosté o precipita en base a la formació de la ciutadania. Però mentre el savi sap de la impossibilitat del cultiu generalitzat de l'ἀρετή per al govern, hi ha un prejudici sobre la igualtat en el règim democràtic que objecta que aquest cultiu es pugui donar. En l'entremig, i mig d'amagat, hi ha uns savis que, sota la promesa d'ensenyar l'ἀρετή, es dediquen a uns ambiciosos joves que amb el seu ensenyament voldrien arribar a destacar entre els seus iguals per al bon govern de la ciutat. En la ciutat democràtica hi ha per a la saviesa una dificultat a l'hora de justificar-se, però, i per tant, a l'hora de presentar-se: o no ensenya res que els altres no sapiguen, o posa en entredit els principis democràtics, o, el que és pitjor, maquina promovent derives oligàrquiques. *Al Protàgoras el debat sobre l'ensenyabilitat de l'ἀρετή no s'ocupa d'esclarir realment si es pot o no es pot ensenyar. Com s'indica al final de la conversa és el que pertocaria fer aleshores. Del que s'ocupa el debat és de que els savis puguin posar-se d'acord i defensar conjuntament davant la ciutadania, en general, i la prometedora joventut, en particular -en cada cas, en la manera que més els convé-, que sí que es pot ensenyar. A les savieses que concorren a la ciutat se'ls fa estrictament necessari per tal de justificar la seva concurrència de sostenir que, certament, poden fer millors als homes per al bon govern de la ciutat, i que poden fer-ho de manera que això no atempti contra el règim. Bona prova que aquest és el rerafons de la qüestió són les objeccions que inicialment Sòcrates, basant-se en la saviesa dels atenesos, presenta a Protàgoras sobre la seva promesa d'ensenyar l'ἀρετή, i a les que Protàgoras respondrà amb un discurs doble dirigit tan a presentar-se d'acord amb el costum i sentit comú atenès, com també a mostrar-se com una ocasió excepcional per alguns dels escollits que té davant de progressar en el bon deliberar polític. Però també en farà bona prova*

l'argumentació o l'intent d'argumentació en favor de la unitat de l' ἀρετή. I és que no és només que si es fa necessari al savi de defensar l'ensenyabilitat de l' ἀρετή, s'hagi de provar la seva unitat en el coneixement perquè sigui així ensenyable a tothom, més aviat *el problema rau en que darrera de la diferència i la independència de certes virtuts, Protàgoras o qualsevol altre savi amagui un domini, sigui la pròpia saviesa o sigui el coratge, que es reclami exclusiu o bé del savi o bé d'uns pocs als qui aquest ensenya i amb el qual aquests podrien jugar en benefici de l'interès propi, aparentant ser justos quan de fet no ho són, en contra del que convé a la majoria*. De fet, això és el que sembla que lamentablement acabarà passant a Atenes, i del què Alcibiàdes -de qui no es pot descartar que històricament hagués estat format i aconsellat pel sofista d'Abdera- farà mostra millor que ningú altre. Potser per això les objeccions que Sòcrates posa a Protàgoras sobre la seva promesa d'ensenyar l' ἀρετή, les de la sàvia ciutadania d'Atenes, presentin clars reclams per a ell, que és a punt de participar per primer cop a l'assemblea, que s'educa sota la tutela de Pèricles i que mai no hauria volgut aprendre a tocar l'αὐλός. Les objeccions que posaria tot ciutadà d'Atenes a la promesa sofística, però també les preguntes que un qualsevol pugui fer a Protàgoras sobre la unitat de l' ἀρετή, o la resistència que té la multitud de creure en el poder de la saviesa per imposar-se a les passions, reforcen que la recerca o l'examen a què Sòcrates sotmet a Protàgoras sobre elles formen part *d'una temptativa de superar agermanadament la manera protagòrica en vistes a blindar una presentació pública de la promesa de fer millors als homes segura per als savis, però també pels seus deixebles i futurs líders polítics*.

Protàgoras assegura que ell és el savi que millor hauria entès i millor s'hauria sobreposat als perills dels recels que els savis poden generar en la multitud dominada pels poderosos. Protàgoras es presenta com el més coratjós de tots els savis sofistes, i per tant, el millor, presentant francament el seu ofici a la ciutat. Però Protàgoras no només és desassenyat a l'hora de desmerèixer l'opinió de la multitud, sinó que ho és quasi encara més de voler així imposar-se a la resta de savis desprestigiant-los. D'aquí que Sòcrates amb la seva refutació no només tractaria de fer veure, com comentàvem, els perills que generen la vaguetat i l'ambigüitat d'aquesta obertura i franquesa (per exemple, pel què fa a la universalitat de l' ἀρετή), sinó que també tractaria de fer adonar a Protàgoras que *no resulta gens prudent per al savi mostrar-se deslleial i*

desacreditar públicament als altres savis, i menys si es tracta dels pares de la tradició. Els savis venen o haurien de venir a formar part d'una mateixa comunitat solidària, com ho foren els Set Savis, s'haurien d'assistir i protegir-se els uns als altres, abans elogiar-se que desaprovar-se, i si se'ls hagués de corregir públicament, fer-ho tan subtilment que mai no se'ls deixi malament públicament, a no ser que diguin grans mentides en coses de major importància, aleshores, sí, se'ls ha de refutar, se'ls ha de combatre. És entre d'altres, la disposició agonística i gens solidària de Protàgoras amb els seus homòlegs la que impedeix en el transcurs de la discussió la col·laboració del sofista amb Sòcrates per arribar a un acord sobre com hagin de presentar el seu ensenyament a la ciutat. I és davant del col·lapse del diàleg per la negació de Protàgoras a una recerca conjunta, que "interpretant" el poema de Simònides -amb el que el sofista venia a voler combatre'l, però amb el que Sòcrates aconsegueix auxiliar dissimuladament el propi discurs de Protàgoras-, Sòcrates voldria venir a ensenyar, si més no, a insinuar, al sofista totes dues coses alhora: quin tipus de comunitat solidària haurien de conformar els savis.

Sempre sota l'efecte de la narració, *si Sòcrates ens apareix millor que Protàgoras, ho fa en la mesura que pot ajudar a millorar l'aparença del propi ensenyament sofístic de fer millors als homes, per tal que tal ensenyament tingui un efecte més saludable per a la multitud i per a la joventut més prometedora, però alhora també més segura per als qui com ell, com els dos, es distingeixen per la seva saviesa de la resta. Fins a quin punt l'efecte de la narració, amb la qual el mateix Sòcrates es presenta a la ciutat, estigui ella mateixa sota els efectes de Protàgoras es fa difícil de dir, de fet, no ho sabem, però no es pot descartar. Plató a través de la circularitat que dibuixa l'escena ens obliga a plantejar-nos què és socràtic i què és protagòric de les seves aparences. Car, Protàgoras és narrat per Sòcrates i el Sòcrates que ens apareix al principi acaba de venir d'estar amb Protàgoras, és a dir, sota la seva influència. Més que qui guanya a qui, Plató ens invita a considerar què han après i què tindrien a aprendre l'un de l'altre per al seu propi benefici i el de la ciutat. A la vista de la història dels dos protagonistes i de la història de la ciutat, Plató ens invita a considerar quin dels dos savis beneficià en major mesura als joves i a Atenes i quina de les dues savieses es protegí millor de les amenaces polítiques. Sota l'efecte total del diàleg, potser calgui venir a considerar que ni l'un ni l'altre; en tot cas, Plató.*

BIBLIOGRAFIA

1. Edicions i traduccions de Plató

Platonis Opera quae extant omnia, ex nova Ioannis Serrani interpretatione, excudebat Henricus Stephanus, 3. vols., Basilea, 1578.

Platons Werke, Übersetzung von F. E. D. Schleiermacher, Berlin, 1804-1809.

Platonis Dialogi graece et latine ex recensione Immanuelis Bekkerii, 10 vols., Berolini, 1816-1823.

Immanuelis Bekkerii in Platonem a se editum. Comentaria critica. Accedunt scholia, Berolini, 1823.

Platonis Opera Omnia, Recensuit et commentariis instruxit G. Stallbaum, Gothae et Erfordiae, [1841] 1857.

Platonis Dialogi secundum Thrassylli Tetralogias dispositi. Post Carolum Friedericum Hermannum recognovit Martinus Wohlrab, 6 vols. et vol. Alterum: Appendix Platoniana Lipsiae, [1851-1853] 1911-1921.

The Dialogues of Plato, Translated into English with analysis and introductions by B. Jowett, 4 vols., 4th ed. Revised by D. J. Allan and H. E. Dale (eds.), Oxford, [1871] 1953.

Platonis Opera, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, 5 vols., Twentieth impression, (Oxford Classical Texts), Oxford, [1900-1907] 1992. En el 1995 aparegué el primer volum totalment revisat: *Platonis Opera. I: Tetralogias I-II continens insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hichen, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan, Oxford, 1995.

Plato, With an English Translation by H. N. Fowler, P. Shorey, W. R. M. Lamb et alteri, 12 vols., Reprinted, Cambridge, Massachussets-London, [1914-1935] 1995.

Oeuvres complètes, Text établi et traduit par M. Croiset et alteri, 28 vols., Paris, [1920-1930] 1985-...

Diàlegs, Text i traducció de J. Crexells et altera. Revisions de C. Riba et alteri, 19 volums fins a l'actualitat, Barcelona, 1924-2015.

Oeuvres complètes, Traduction nouvelle et notes par Léon Robin, 2 vols., Paris, 1950.

Obras completas, Traducción del griego, preámbulos y notas por M. Araujo, F. García Yagüe, L. Gil, J. A. Míguez, M. Rico, A. Rodríguez Huéscar y F. de P.

Samaranch. Introducción a Platón por J. A. Míguez, 2a. Ed., Madrid, [1966] 1974.

Sämtliche Werke, Übersetzt von L. Georgii, 6 Auf., Köln & Olten, 1969.

Diálogos, Introducción general por E. Lledó. Introducciones, traducciones y notas a los diálogos por autores varios, 9 vols., Madrid, 1981-1999.

Tutti gli scritti, A cura di G. Reale. Prefazione, Introduzione, Notizie di G. Reale. Gli scritti di Platone sono tradotti, presentati e annotati da diversi autori, Quarta edizione, Milano, [1991] 1994.

2. Edicions i Traduccions del *Protàgoras*

Platonis Protagoras, cum prolegomenis et commentariis iterum edit J. S. Kroschel, Leipzig, 1865, ed. sec. 1882 (= KROSCHER 1865 [1882])

Plato. *Protagoras*, with the commentary of H. Sauppe, translated with additions by J. A. Towle, Ginn & Company, Boston & London, 1889 (= SAUPPE 1857 [1889])

Platonis Protagoras, with introduction notes and appendices by J. Adam and A. Adam, Cambridge University Press, Cambridge, 1893 (= ADAM & ADAM 1893)

Platon. *Oeuvres Complètes. t. III, 1^{re} partie: Protagoras*, Texte établi et traduit par A. Croiset, avec la collaboration de L. Bodin, Paris, 1923, cinquième édition revue et corrigée 1955 (= BODIN & CROISSET 1923 [1955]).

Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus, by W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge-London, 1924, revised and reprinted 1952 (= LAMB 1924 [1952])

Plató. *Diàlegs. II: Càrmides, Lisis, Protàgoras*, text i traducció de J. Crexells. 2a. edició a cura de Carles Riba, , Barcelona, [1924] 1932. (= CREXELLS 1932).

Plato. *Protagoras and Meno*, translated with and introduction by W. K. C. Guthrie, Penguin Books, Middlesex, 1956 (= GUTHRIE 1956)

Protagoras, a E. Hamilton and H. Cairns (eds.), *The Collected Dialogues of Plato Including the Letters*, translated by W. K. C. Guthrie, prefatory notes by E. Hamilton, Princeton University Press, New Jersey, 1961, with corrections 1963, 308-352 (= GUTHRIE 1956).

Platón. *Protagoras*, traducción del griego por J. Velarde, Pentalfa, Oviedo, 1980 (= VELARDE 1980).

Protagoras, a J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, *Platón. Diálogos. I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Càrmides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protàgoras*, Traducción, introducción y notas de C. García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 1981, 271-316 (= GARCÍA GUAL 1981).

- Plató, *Paideia: Protàgoras, de la República i de les Lleis*, a cura de C. Miralles, amb la col·laboració de M. Jufresa i J. Pòrtulas, Eumo Editorial, Vic, 1988.
- Plato, *Protagoras*, translated with notes of C. C. W. Taylor, Clarendon Press, Oxford, 1975, revised edition 1991 (=TAYLOR 1976 [1991]).
- Platon, *Protagoras*, traduction inédite, introduction et notes par F. Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997 (= ILDEFONSE 1997)
- Platone, *Protagora*, traduzione dal greco di A. Capra, La nuova Italia, Firenze, 2004 (= CAPRA 2004).
- Plato. "*Protagoras*" and "*Meno*", translated, with notes and interpretative essays, by R. C. Barlett, Ithaca-New York, 2004 (= BARLETT 2004)
- Plato. *Protagoras and Meno*, translation and editorial material by A. Beresford, London, 2005 (= BERESFORD 2005)
- Platon. *Protagoras*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von B. Manuwald, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006. (= MANUWALD 2006)
- Platone. *Protagora*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2001, II edizione, 2006 (= REALE 2001 [2006]).
- Platón. *Protàgoras*, edición crítica, traducción, introducción y notas de R. Serrano y M. Díaz de Cerio, CSIC, Madrid, 2006, (= SERRANO & DÍAZ DE CERIO 2006)
- Plato. *Protagoras*, edited by N. Denyer, Cambridge University Press, Cambridge (= DENYER 2008)
- Platone. *Protagora*, a cura di M. L. Chiesara, Rizzoli, Milano, 2010.
- Plato's Protagoras. Translation, commentary and appendices*, translated and edited by J. Arieti and R. M. Barrus, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2010 (= ARIETI & BARRUS 2010).

3. Estudis sobre el *Protàgoras*

- BODIN, L. (1975) *Lire le Protagoras, introduction a la méthode dialectique de Protagoras*, Paris.
- BUENO, G. (1980) *Platón. Protàgoras*, Oviedo.
- CAPRA, A. (2001) *Il "Protagora" di Platone tra eristica e commedia*, Milano.
- COBY, P. (1987) *Socrates and the Sophistic Movement: A commentary on Plato's Protagoras*, Lewisburg.
- GOLDBERG, L. (1983) *A commentary on Plato's Protagoras*, New York.

- GONZALEZ, F.J. (1999a) *Virtue and Dialogue: A Reading of Plato's Protagoras*, 135 pp., curs presentat a la Secció Hermenèutica i Platonisme de la Societat Catalana de Filosofia del 17 al 19 de maig de 1999 (inèdit).
- MANUWALD, B. (2006) *Platon. Protagoras*, Göttingen.
- SERRANO, R. & DÍAZ DE CERIO, M. (2006) *Platón. Protágoras*, Madrid.
- STRAUSS, L. (1965) *Plato's Protagoras: A course by professor Leo Strauss*, class audio transcript, Chicago (inèdit).
- TAYLOR, C. C. W. (1976) [1991] *Plato. Protagoras*, Oxford.
- WEINGARTNER, R. H. (1973) *The Unity of the Platonic Dialogue: the Cratylus, the Protagoras, the Parmenides*, Indianapolis-New York.

4. Bibliografia general

- ADKINS, A. W. H. (1973) "Areté, téchne, democracy and sophists: *Protagoras* 316b-328d", *The Journal of Hellenic Studies* 93, 1973, 3-12.
- ALTINI, C. (2000) *Leo Strauss: Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna.
- _____ (2001) "Leo Strauss y el *canon occidental*. La historia de la filosofía como modelo hermenéutico para la filosofía política", *Res publica* 8, 2001, 9-34.
- ARFT, J. (2013) "Question and Answer: Truth, Lies, and Narrative Innovation in the *Odyssey*", Missouri, inèdit.
- AUSLAND, H- W. (2006) "Socrates' Definitional Inquiries and the History of Philosophy", a S. Ahbel Rappe & R. Kamtekar (ed.), *A companion to Socrates*, Oxford, 493-510.
- BAILLY, A. 1894 [1963] *Dictionnaire Grec-Français*, Paris.
- BARRINGER, J. M. (2001) *The hunt in ancient Greece*, Baltimore & London.
- BENARDETE, S. (1984) *The being of the beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*, Chicago.
- _____ (2000) *The Argument of the Action*, Chicago and London.
- _____ (2008), *The bow and the lyre: aplatonic reading of the Odyssey*, Lanham.
- BENSON, H. H. ed. (1992) *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford and New York.
- BLONDELL, R. (2002) *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge.
- BLOOM, A. (1987) *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York.

- BONNAZZI, M. (2004) "Atene, i sofisti e la democrazia: Protagora e i suoi critici", *II pensiero político XXVII*, 2004, 333-359.
- BONNEFOY (1981) [1996], *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, Vol II, Grèce*, París [traducció castellana sota l'edició de J. Pòrtulas i M. Solana, *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo, Vol II, Grecia*, Barcelona].
- BOSCH-VECIANA, A. (2004) *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una συνοχία dialogal socràtica*, Barcelona.
- _____ (2006) *La saviesa nascuda en el Demple de Delfos*, Barcelona.
- BOSSI, B. (2008) *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón: Protágoras, Gorgias, Fedón, República, Filebo*, Madrid.
- BOWERY, A-M. (2007) "Know thyself: Socrates as storyteller", a G. A. Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue: Plato's many devices*, Northwestern, 82-110.
- BRAGUE, R. (1978) *Le restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Paris.
- BRANWOOD, L. (1976) *Word Index to Plato*, Leeds.
- BRISSON, L. (1975) "Le mythe de Protagoras. Essay d'analyse structurale" *Quaderni urbinati di cultura classica* 20, 1975, 10-37.
- BRUMBAUGH, R. (1993) "Four Types of Plato Interpretation" a G. Press (ed.) *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, Boston, 239-48.
- BURGER, R. (1997) "Plato's non-socratic narrations of socratic conversations", a R. Hart and V. Tejera (ed.), *Plato's dialogues. The dialogical approach*, Lampeter, 121-142.
- BURNYEAT, M. (1990) *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis.
- _____ (1998) "First Words", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43, 1997, 1-20.
- CAMPBELL, L. (1867) *The Sophistes and the Politicus of Plato*, Oxford.
- CAPIZZI, A. (1970) "Il 'mito di protagora' e la polemica sulla democrazia", *La cultura* VIII, 1970, 552-571.
- CAPRA, A. (2003) "Dialoghi narrati e dialoghi drammatici in Platone", a M. Bonazzi i F. Trabattoni (ed.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, 3-30.
- _____ (2005) "Protagoras' Achilles: Homeric Allusion as a Satirical Weapon (Pl. Prt. 340a)", *Classical Philology* 100(3), 2005/07, 274-277.
- CAPUCCINO, C. (2005) *Filosofi e rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*, Bologna.

- CARSON, A. (1992) "How to read a poem: unmixing Simonides from Protagoras", *Classical Philology* LXXXVII, 1992, 109-130.
- CASSIN, B. (1995) *L'effet sophistique*, Paris.
- CATTIN, E. (2001) "La philosophie politique comme philosophie première" a L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin i A. Petit (eds.), *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, 41-58.
- CAVAILLÉ, J-P. (2005) "Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persecution", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 130, 2005/1, 38-60.
- CHANTRAINE, P. (1956) *Études sur le vocabulaire grec*, Paris.
- CLAY, D. (1992) "Plato's First Words", *Yale Classical Studies* 29, 113-129.
- CORNFORD, F. M. (1935) *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- CRAMER, J. A. (1828) *A geographical and historical description of Ancient Greece II*, Oxford.
- CROMBIE, I.M. (1962-1963) [1990] *An Examination of Plato's Doctrines. I: Plato on Man and Society. II: Plato on Knowledge and Reality* 2 vols., London. [Traducción castellana *Análisis de las doctrinas de Platón*, 2 vols., Madrid].
- D'ANDRIEU, J. (1954) *Le dialogue antique. Structure et présentation*, Paris.
- DEVEREUX, D. (1975) "Protagoras on courage and Knowledge: Protagoras 351a-b", *Apeiron* IX, 1975, 37-39.
- DOVER, K. J. (1978) *Greek homosexuality*, Cambridge.
- EBERT, T. (1971) *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin.
- _____ (2003) "The role of the frame dialogue in Plato's *Protagoras*", a A. Havlicek and F. Karfik (eds.) *Plato's Protagoras. Proceedings of the third Symposium Platonicum Praguense*, Praga, 9-20.
- FERRARI, F. (2004) "I Pragmata e il problema dell'unità della virtù", in G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 292-300.
- FIELD, G. C. (1930) *Plato and his contemporaries*, New York.
- FREDE, D. (1986) "The impossibility of perfection: Socrates' criticism of Simonides' poem in the *Protagoras*", *Review of Metaphysics* XXXIX, 1986, 729-753.
- FREDE, M. (1992) "Introduction", a Bell, K. & Lombardo, S. (trad. i eds.) *Plato. Protagoras*, Indianapolis, vii-xxxii.
- FRIEDLÄNDER, P. (1928-30) *Platon. I: Eidos, Paideia, Dialogos; Platon. II: Die platonischen Schriften*, Berlin.

- _____ (1954) [1958] *Platon: Seinwarheit und Lebenswirklicheit* [Traducció anglesa de H. Meyerhoff, *Plato I: An introduction*, New York]
- _____ (1957) [1964] *Platon II: Die Platonischen Schriften, Erste Periode*, Berlin [Traducció anglesa de H. Meyerhoff, *Plato II: The Dialogues, First Period*, Londres.]
- GAISER, K. (1959) *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart.
- _____ (1984) *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, con una premessa di M. Gigante, a cura di P. Tomasi, Napoli.
- GALLOP, D. (1961) "Justice and Holiness in *Protagoras* 330-331", *Phronesis* 6, 1961, 86-97.
- GARLAN, Y. (1991) [1993] "L'uomo e la guerra", a J. P. Vernant (ed.), *L'uomo greco*, Bari [traducció francesa "L'homme et la guerre", a *L'homme grec*, Paris, 75-119].
- GENTILI, B. (1985) [1990] *Poesia e pubblico nella Grecia antica: da Omero al V secolo*, Bari [Traducció angles: *Poetry and Its Public in Ancient Greece. From Homer to the Fifth Century*, Baltimore and London].
- _____ (1964) "Socrate e Platone", *Maia* XVI, 1964, 278-306.
- GOLDSCHMIDT, V. (1947) *Les Dialogues de Platon: Structure et méthode dialectique*, Paris.
- GOMPERZ, T. (1896-1909) [2000] *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 3 vols., Berlin. [traducció castellana *Pensadores Griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad*, 3 vols., Barcelona].
- GONZALEZ, F. J. (ed.) (1995) *The third way. New directions in platonic studies*, Maryland.
- _____ (1998) *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston (Illinois).
- _____ (1999) "A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals", *Comprendre* I, 1999/2, 127-140.
- _____ (2000) "Giving thought to the good together: Virtue in Plato's *Protagoras*", a J. RUSSON & J. SALLIS (Ed.), *Retracing the platonic text*, Evanston, 113-154.
- _____ (2014) "The Virtue of Dialogue, Dialogue as Virtue in Plato's *Protagoras*", *Philosophical Papers* 43/1, 2014, 33-66.
- GRACIA MUR, G. (1994) *La terminologia cinegètica en grec antic (d'Homer al s. V a. C.): estudi de semàntica estructural*, tesi doctoral, Universitat de Barcelona.
- GRAU I GUIJARRO, S. (2009) *La imatge del filòsof i l'activitat filosòfica a la Grècia antiga*, Barcelona.
- GROTE, G. (1865) [1888] *Plato, and the other companions of Sokrates*. 4 vols, London.

- GRUBE, G. M. A. (1933) "The Structural Unity of the Protagoras", *The Classical Quarterly* 27 ¾, 1933, 203-207.
- GUTHRIE, W. K. C. (1969) [1994] *A History of Greek Philosophy, III. The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge. [Traducció castellana *Historia de la filosofía griega, III. Siglo V. Ilustración*, Madrid].
- _____ (1975) [1990] *A history of Greek philosophy. IV. Plato, the man and his dialogues: earlier period*, Cambridge [Traducció castellana *Historia de la filosofía griega. IV: Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época*, Madrid].
- HALPERIN, D. M. (1992) "Plato and the erotics of narrativity", a *Methods of interpreting Plato and his dialogues*, Supplementary Volume to the *Oxford Studies in Ancient Philosophy*.
- HAMILTON, E. & CAIRNS, H. (1961) *The collected dialogues of Plato. Including the Letters*, New Jersey.
- HERMANN, K. F. (1839) *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg.
- IBÁÑEZ, X. (1999) "Dialèctica i diàleg. La recerca filosòfica platònica. Recensió de *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry* de Francisco J. Gonzalez", *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* I, 1999/2, 228-237.
- _____ (2002) «L'escena inicial del *Teetet*: El filtre megàric en la transmissió del diàleg», a J. Monserrat (ed.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, 133-166.
- _____ (2004), "Els textos s'assemblen a les olles. Jordi Sales i Coderch, Filòsof", a J. Monserrat (Ed.), *Lectures de Filosofia. Escrits en homenatge a Jordi Sales i Coderch*, Barcelona, 223-241.
- _____ (2007) *Lectura del Teetet de Plató. Saviesa i Prudència en el Tribunal del Saber*, Barcelona.
- IBÁÑEZ, X. & MONSERRAT, J. (2007) "El sentit de l'obra de Stanley Rosen: l'evanescència de l'ordinari", a S. ROSEN, *Filosofia fundadora. Estudis per a una metafísica del present*, traducció i edició a cura de X. Ibáñez i J. Monserrat, Barcelona, 9-64.
- IRWIN, T. (1995) *Plato's Ethics*, New York - Oxford.
- JAEGER, W. (1933-47) [2001] *Paideia. Der Formung des griechischen Menschen*, 3 vols, BERLIN [traducció castellana de J. Xirau, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México].
- JEANMARIE, (1939) *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille-París.
- JOËL, K. (1901) [1983] *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin.
- DE JONG, I. (2001) *A narratological commentary on the Odissey*, Cambridge.

- _____ (2004) "Homer", a I. J.F. de Jong, R. Nünlist i A. Bowie (ed.), *Narrators, Narratees and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Literature Vol. I*, Leiden, 13-24.
- KAHN, C. H. (1981) "The origins of social contract theory", a G. B. Kerferd (ed.) *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, 92-108.
- _____ (1996) *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge.
- KERFERD, G. B. (1953) "Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato", *Journal of Hellenic Studies*, LXXIII, 1953, 42-45.
- _____ (1981) *The sophistic movement*, Cambridge.
- KINZEL, T. (2001) "América, Platón y el alma del hombre bajo la democracia. Allan Bloom y la crítica straussiana de la cultura", *Res Publica* 8, 2001, 197-215.
- KLEIN, J. (1965) *A commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill.
- KOYRÉ, A. (1945) [1966] *Introduction à la lecture de Platon*, New York [Traducció castellana *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid].
- KRÄMER, H-J. (1982) *Platone e il fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano.
- _____ (1986) *La nuova immagine di Platone*, Napoli.
- LANDY, T. (1994) "Virtue, Art, and the Good Life in Plato's *Protagoras*" *Interpretation* 21/3, 1994, 287-308.
- LASTRA, A. (2000) *La naturaleza de la filosofía política: Un ensayo sobre Leo Strauss*, Murcia.
- _____ (2014) *La necesidad logográfica*, València.
- LAVERY, J. (2007) "Plato's *Protagoras* and the Frontier of Genre Research: A Reconnaissance Report from the Field", *Poetics Today* 28/2, 2007, 191-246.
- LAVILLA, J. (2014) *El lógos y la filosofía. Una re-lectura del Fedro*, tesi doctoral, Universitat de Barcelona.
- LEAKE, W. M. (1841) *The topography of Athens and the Demi vol. II. The Demi of Attica*, London.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. (1893) [1996] *Greek - English Lexicon*, Oxford.
- LIVINGSTONE, R. W. (1938) *Portrait of Socrates*, Oxford.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, vol 1, Cambridge.

- LORAU, N. (1973) "Marathón ou l'histoire ideologique", *Revue des études anciennes*, 55, 1973, 13-43.
- LURI, G. (2012) *Erotismo y prudencia: biografía intelectual de Leo Strauss*, Madrid.
- LUTOSLÁWSKI, W. (1897) *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London.
- MANESSE, E. M. (1937) *Platons Sophistes und Politikos*, Berlin.
- MARROU, H.-I. (1948) [1964], *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I. Le monde grec*, Paris.
- MATTEI, J.-F. (1996) *Platon et miroir du mythe. De l'âge d'or a l'Atlantide*, Paris.
- MCCOY, M. B. (1998) "Protagoras on human nature, wisdom and the good: the great speech and the hedonism on Plato's Protagoras", *Ancient Philosophy XVIII*, 1998, 21-39.
- _____ (1999) "Socrates on Simonides", *Philosophy and Rhetoric XXXII*, 1999, 349-367.
- _____ (2014) "The Protagoras, Poetry, and the Platonic Imagination", inèdit, Bergen, 40 pp.
- MCPHERRAN, M. L. (2000) "Piety, justice and the unity of virtue", *Journal of History of Philosophy* 38, 2000, 299-328.
- MEIER, H. (2006) *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York.
- MEOLI, M. (2004) "La funzione dell'esempio: 311b2-316c6", in G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 65-86.
- MERLAN, P. (1939) "Platons Form der philosophischen Mitteilung", *Hermionon* fasc. 10, 1939.
- MIRALLES, C. (2005) *Homer*, Barcelona.
- MOMIGLIANO, A. (1967) "Ermeneutica e pensiero politico clasico in Leo Strauss", *Rivista Storica Italiana LXXIX*, 1967, 1164-1172.
- MONSERRAT, J. (1991) *Leo Strauss, lector de Plató*, tesi de llicenciatura, Barcelona.
- _____ (1999) *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona.
- _____ (2002a) "Actualitat dels estudis platònics", a J. Monserrat (ed.) *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, 7-25.
- _____ (2002b) «L'accés a *El polític*», a J. Monserrat (ed.) *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, 167-183.
- _____ (2004) "Formas, figuras y formaciones straussianas", a J. Monserrat i A. Lastra (eds), *Herencias Straussianas*, València, 49-66.

- _____ (2007) "La pretendida actualitat del debat entre L. Strauss y A. Kojève sobre las tiranías", *Isegoría* 36, 2007, 261-273.
- _____ (2012) *Al margen del Político de Platón*, Barcelona.
- _____ (2015) "La descubierta 'platónica' de Maimònides" *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 54, 2015, 55-75.
- MONSERRAT, J.; CASASEMPERE, J. i OLIVARES, V. (1999) "Francisco J. Gonzalez: Una lectura del *Protàgoras* de Plató", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XI, 1999, 117-137.
- MONSERRAT, J. & PASCUAL, A. (2012) "Illes voladores i ciutats celests. Una nota platónica als *Viatges de Gulliver*", a P. AZAHARA (ed.) *Arquitectures Celestials*, Tarragona, 109-116.
- _____ (2013) ¿Y por qué *κυνηγέσιον*? Un detalle semánticamente atópico en *Protàgoras* (309a1-2)", *EVPHROSYNE. Revista de Filología Clásica* XLI, 2013, 47-61.
- MORGAN, K. A. (2004) "Plato", a I. J.F. de Jong, R. Nünlist i A. Bowie (ed.), *Narrators, Narratees and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Literature Vol. I*, Leiden, 357-376.
- MORRIS, T. F. (1989-90) "The argument in the *Protagoras* that no one does what he believes to be bad", *Interpretation* XVII, 1989-90, 291-304.
- MORRISON, J. S. (1941) "The place of *Protagoras* in Athenian Public Life (460-415 BC)", *The Classical Quarterly* 35 ½, 1941, 1-16.
- MOST, G. W. (1989) "The structure and function of *Odysseus Apologoi*", *Transactions of the American Philological Association* 119, 1989, 15-30.
- NAILS, D. (2002) *The people of Plato. A prosopography of Plato and other socratics*, Indianapolis.
- NICGORSKI, W. (1985) "Leo Strauss and Liberal Education" *Interpretation* 13, 1985, 233-250.
- NIGHTINGALE, A. W. (1993) "The folly of praise: Plato's critique of encomiastic discourse in the *Lysis* and *Symposium*", *Classical Quarterly* 43, 1993, 112-130.
- NILL, M. (1985) *Morality and self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden.
- NONVEL PIERI, S. (2004) "La caccia al bell'Alcibiade", a G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 2004, 7-38.
- NOTOMI, N. (1999) *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge.

- O'BRIEN, M. J. (1961) "The Fallacy in Protagoras 349d-350c", *The American Philological Association* XCII, 1961, 408-417.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1942) [2006] "Prólogo a *Veinte años de caza mayor del Conde de Yebes*", en *Obras Completas VI*, Madrid, 269-333.
- PALUMBO, L. (2004) "Socrate, Ippocrate e il vestibolo dell'anima (un'interpretazione di Prot. 314c)", a G. CASERTANO (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 87-103.
- PASCUAL, À. (2007a) "El lloc de l'educació en la filosofia política com a filosofia primera. Art d'escriure i educació liberal en el Plató de Leo Strauss", *Temps d'Educació* 32, 2007/1, 183-207.
- _____ (2007b) "Recensió de Leo Strauss, *El problema de Sòcrates*, introd. de J. Sales i J. Monserrat, trad. a cura de J. Monserrat i V. Olivares, Barcelona: Pòrtic / Barcelonesa d'Edicions, 2006, 133 pp.", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XVIII, 2007, 173-179.
- PÉLÉKIDIS, C. (1962) *Histoire de l'éphébie attique, des origines à 31 avant Jesus-Christ*, Paris.
- PENNER, T. (1973) "The unity of virtue", *Philosophical Review* 82, 1973, 35-68.
- PRESS, G. A. (1996) "The State of the Question in the Study of Plato", *Southern Journal of Philosophy* XXXIV, 1996, 507-532.
- QUIJADA, M. (2003) "El prólogo trágico y la cuestión de la orthoepeia en las Ranas de Aristófanes", *Veleia* 20, 2003, 375-381.
- REALE, G. (1975-1980) *Storia della Filosofia Antica*, 5 vol., Milano.
- _____ (1991) *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano.
- _____ (1998) [2001] *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano [Traducció castellana de R. Heraldo, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona].
- REINMUTH, O. W. (1971) *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century B. C.*, Leyden.
- RISPOLI, G. M. (1980) "Per un statuto de la narratione in Platone e Aristotele", *Rend. Acc. Arch. Lett. Belle Arti Napoli* 54, 1980, 115-162.
- de ROMILLY, J. (1995) [1996] *Alcibiade, ou les dangers de l'ambition*, Paris [traducció castellana *Alcibíades o los peligros de la ambición*, Barcelona].
- ROOCHNIK, D. (1996) *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*, University Park, Pennsylvania.
- ROSEN, S. (1968) *Plato's Symposium*, New Haven.

- ROSS, W. D. (1951) *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
- ROSSETTI, L. (2004) "La demonizzazione della sofistica nella conversazione tra Socrate ed Ippocrate", in G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 104-127.
- ROWE, C. (2003) "Hedonism in the *Protagoras* again: *Protagoras*, 351b ff", in A. Havlicek and F. Karfik (eds.) *Plato's Protagoras. Proceedings of the third Symposium Platonicum Praguense*, Praga, 133-147.
- _____ (2004) "Socrate e Simonide (337c-348a)", in G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 460-473.
- SALES, J. (1990) [2015] *Coneixement i situació*, Barcelona.
- _____ (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*, Barcelona.
- _____ (1996) *A la flama del vi. El Convit platònic, filosofia de la transmissió. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*, Barcelona.
- _____ (1998) "Llei i Cultura (un exemple d'aporètica política)", a I. Roviró i J. Monserrat (eds.), *Col·loquis de Vic II: La llei*, Santa Eulàlia, 135-149.
- _____ (1999) "Assistir al diàleg, assistir el diàleg", a J. Monserrat, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona, XV-XXIV.
- _____ (2002) "L'ofici i la follia: la qüestió sobre la *tekhné* i la força poètica en l'*Ió*", a J. Monserrat (ed.), *Hermenèutica i Platonisme*, Barcelona, 27-59.
- _____ (2015) "La transmisión del diálogo como momento filosófico: voces en el vestíbulo (Fliunte)", ed. y trad. de J. Monserrat y X. Ibáñez, inèdit, Barcelona.
- SALES, J. i MONSERRAT, J. (1991) *Introducció a la Lectura de Leo Strauss*, Barcelona.
- _____ (2006) "Pròleg. El nostre coneixement de Sòcrates", a L. Strauss, *El problema de Sòcrates*, Barcelona, 7-25.
- SANTAS, G. (1966) "Plato's Protagoras and explanations of weakness", *Philosophical Review* LXXV, 1966, 3-33.
- SAXONHOUSE, A. W. (2009) "The Socratic Narrative: A Democratic Reading of Plato's Dialogues", *Political Theory* 37(6), 2009, 728-753.
- SCHAERER, R. (1938) *La question platonicienne*, Neuchâtel.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1804) [1836] «Einleitung in Platons Werke», F. D. E. Schleiermacher, *Platons Werke*, Berlin. [Traducció en anglès de W. Dobson, *Introductions to the Dialogues of Plato*, Cambridge - London].
- SCHNAPP, A. (1997) *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris.

- SCHOFIELD, M (1992), "Socrates versus Protagoras" a B. S. GOWER & M. C. STOKES (eds.), *Socratic Questions: New Essays on the Philosophy of Socrates and its Significance*, New York, 122-136.
- SCHULTZ, A-M. (2013) *Plato's Socrates as Narrator: A Philosophical Muse*, Lanham.
- SCODEL, R. (1986) "Literary interpretation in Plato's *Protagoras*", *Ancient Philosophy* VI, 1986, 25-37.
- SCOLNICOV, S. (1988) *Plato's metaphysics of education*, London and New York.
- SEAGAL, Ch. (1992) "Tragic beginnings: narration, voice and authority in the prologues of Greek drama", *Yale Classical Studies* 29, 1992, 85-112.
- SEGVIC, H. (2000) "No one errs willingly: the Meaning of Socrates' Intellectualism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XIX, 2000, 1-45.
- _____ (2004) "Protagoras' political art", *Rhizai* II, 2004, 217-245.
- _____ (2006) "Homer in Plato's *Protagoras*", *Classical Philology* 101, 2006/3, 247-262.
- SHOREY, P. (1903) *The Unity of Plato's Thought*, Chicago.
- SIEWERT, P. (1977) "The Ephebic Oath in Fifth-Century Athens", *Journal of Hellenic Studies* XCVII, 1977, 102-111.
- SPINELLI, E. (2004) "Un Socrate inconcludente? (Prot. 348c-351b)", in G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 496-512.
- SOLANA, J. (2000) *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza.
- STEFANINI, L. (1932-1935) *Platone*, 2 vol, Padova.
- STENZEL, J. (1916) *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt.
- STRAUSS, L. (1945) [2002] "Farabi's Plato", a S. Lieberman et al. (eds.) *Louis Ginzberg: Jubilee Volume*, New York, 357-393 [*Le Platon de Fârâbî*, traducció i edició a cura d'O. Sedeyn, Paris.]
- _____ (1946) [2001] "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research* XIII, 1946/3, 326-367 [traducció catalana de J. Monserrat, "Sobre una nova interpretació de la filosofia política de Plató", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XIII, 49-76].
- _____ (1952) [1988] *Persecution and the Art of Writing*, Chicago and London.
- _____ (1952) [1988] "Persecution and the Art of Writing", 22-37.
- _____ (1959) [1988] *What is political philosophy? and other studies*, Chicago.
- _____ (1959a) [1988] "What is political philosophy?", 9-55.
- _____ (1959b) [1988] "On classical political rationalism", 78-94.

- (1959c) [1988] "Reestatement on Xenophon's Hiero", 95-133.
- (1959d) [1988] "On a forgotten kind of writing", 221-232.
- _____ (1966) [1980] *Socrates and Aristophanes*, Chicago.
- _____ (1961) [2000] *On Tyranny*, Chicago. [edited by V. Gourevitch & M. S. Roth, including the Strauss-Kojève Correspondence].
- _____ (1964) [2000] *The City and Man*, Chicago. [Traducció catalana de J. Galí i J. Monserrat *La ciutat i l'home*, Barcelona].
- _____ (1968) [1995] *Liberalism ancient and modern*, Chicago.
- (1968a) [1995] "What is liberal education?", 3-8.
- (1968b) [1995] "Liberal education and responsibility", 9-25.
- _____ (1970) *Xenophon's Socratic Discourse: an Interpretation of the Oeconomicus*, Chicago.
- _____ (1975) *The argument and the action of Plato Laws*, Chicago.
- _____ (1989) [2006] *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, selected and introduced by T. L. Pangle, Chicago and London.
- (1989a) [2006] "The problem of Socrates: Five Lectures", 103-183 [traducció catalana de J. Monserrat i V. Olivares *El problema de Sòcrates*, Barcelona].
- (1989b) [2006] "Exoteric teaching", 63-71.
- _____ (1995) "The problem of Socrates", *Interpretation* 22/3, 1995, 321-338.
- _____ (1996) [2008] "Lecture Series: The problem of Socrates", *Interpretation* 23/2, 1996, pp. 129-207 [traducció catalana parcial d'À. Pascual, "El Problema de Sòcrates: 1a conferència", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XIX, 2008, 113-123].
- _____ (2001) *On Plato's Symposium*, edited by S. Benardete, Chicago.
- SZLEZÁK, T. A. (1985) [1989] *Platon und Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin. [Traducció en italià de G. Reale, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, 1989]
- _____ (1991) [1997] *Comme leggere Platone*, Milano [traducció espanyola de J. G. Rúa, *Leer a Platón*, Madrid]
- TANGUAY, D. (2003) *Leo Strauss: Une biographie intellectuelle*, Paris.
- TANNER, S. (2011) *In praise of Plato's poetic imagination*, Lanham.

- TARRANT, H. (1994) "Chronology and Narrative Apparatus in Plato's Dialogues," *Electronic Antiquity* 1, 1994, no. 8.
- _____ (1996) "Orality and Plato's Narrative Dialogues", a I. Worthington (ed.) *Voice into Text*, Leiden, 129-147.
- _____ (2000) *Plato's First Interpreters*, Ithaca.
- TAYLOR, A. E. (1926) [1949] *Plato: The man and his work*, London.
- TAYLOR, C. C. W. (1986) " A review of *Plato's Protagoras. A Commentary on Plato's Protagoras* by Larry Goldberg" *The Classical Review*, New Series, Vol. 35/1, 1985, 67-68.
- _____ (2003) "The hedonism of the *Protagoras* reconsidered", in A. Havlicek and F. Karfik (eds.) *Plato's Protagoras. Proceedings of the third Symposium Platonicum Praguense*, Praga, 148-164.
- _____ (2004) "Saggezza e coraggio nel *Protagora* e nell'*Etica nicomachea*", G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 716-728.
- TENNEMANN, W. G. (1792-95) *System der Platonischen Philosophie*, 1, Leipzig.
- THAYER, H. S. (1975) "Plato's quarrel with poetry: Simonides", *Journal of the History of Ideas* XXXVI, 1975, 3-26.
- THESLEFF, H. (1967) *Studies in styles of Plato* (Acta Philos. Fennica, 20), Helsinki
- _____ (1982) *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki.
- _____ (1999) *Studies in Plato's Two-Level Model*, Helsinki.
- THOMSON, W. A. (1998) "Frame and philosophic idea in Plato", *The American Journal of Philology*, 119/4, 1998), 577-598.
- TORRES, B. (2012) *Raó, plaer i bona vida en el Fileb de Plató*, tesi doctoral, Universitat de Barcelona.
- TRABATTONI, F. (2004) "Unità della virtù e autopredicazione in *Protagora* 329e-332a", in Giovanni Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, 267-291.
- TRACY, S. V. (1997) "The structures of the *Odyssey*", a J. Morris i B. Powell (ed.), *A new companion to Homer*, Leiden, 360-379.
- VELARDI, R. (2001) "La scrittura dei dialoghi platonici e la tradizione della filosofia", a R. Velardi (ed.), *Retorica Filosofia Letteratura. Saggi di storia della retorica greca su Gorgia, Platone e Anassimene di Lampsaco*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 73-101.

- VETTA, M. (1983) "Un capitolo di storia di poesia simposiale (Per l'esegesi di Aristofane, *Vespe* 1222-1248)", a M. Vetta (ed.), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 119-131.
- VIDAL-NAQUET, P. (1972) [2002] "Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie", A. J. P. Vernant & P. V. Naquet, *Myte et tragédie en Grèce Ancienne*, Paris [traducció espanyola, "El 'Filoctetes' de Sófocles y la efebía", a *Mito y tragedia en la Grecia Antigua I*, Barcelona, 163-189].
- VIDAL-NAQUET, P. (1983) "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne", a *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- VLASTOS, G. (1969) "Socrates on Akrasia", *Phoenix* XXIII, 1969, 71-88.
- _____ (1973) [1981] *Platonic Studies*, Princeton.
- _____ (1973a) [1981] "The unity of the virtues in the Protagoras", 221-265.
- _____ (1991) *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca.
- _____ (1994) *Socratic Studies*, a M. Burnyeat (ed.), Cambridge.
- _____ (1994a) "The Protagoras and the Laches", 109-126.
- WEISS, R. E. (1985) "Socrates and Protagoras on Justice and Holiness", *Phoenix* 39, 1985, 334-341.
- von WILLAMOWITZ-MOELLENDORF, H. U. (1893) *Aristoteles*, Berlin.
- _____ (1920) *Platon. I: Leben und Werke; II: Beilagen und Textkritik*, 2 vols., 2 Auf., Berlin.
- WOOLF, R. (2002) "Consistency and Akrasia in Plato's Protagoras", *Phronesis* 48, 2002, 224-252.
- ZASLAVSKY, R. (1981) *Platonic myth and platonic writing*, Washington.
- ZILIOLI, U. (2007) *Protagoras and the challenge of relativism. Plato's subtlest enemy*, Hampshire.
- ZUCKERT, C (2009) *Plato's Philosophers: the Coherence of the Dialogues*, Chicago.

