

FRANCISCO J. GONZALEZ:
«VIRTUT I DIÀLEG: UNA LECTURA DEL *PROTÀGORA*
DE PLATÓ»

Els dies 17, 18 i 19 de març de 1999, el professor Francisco J. Gonzalez del Skidmore College de New York va ser convidat pel grup «Hermenèutica i Platonisme» de la Societat Catalana de Filosofia per impartir un seminari el qual portà el títol «Virtue and Dialogue: A Reading of Plato's *Protagoras*». El grup «Hermenèutica i Platonisme» havia dedicat les sessions del curs precisament a la lectura d'aquest diàleg platònic i a la preparació del seminari.

Abans d'entrar a comentar explícitament la lletra platònica, el professor Gonzalez féu unes consideracions inicials, en les quals donava raó de la seva interpretació d'aquest diàleg platònic. Segons ell, la major part del diàleg ha estat negligida pels estudiosos. Aquests han centrat els esforços del seu estudi en una petita part del diàleg, concretament en els arguments referents a la unitat de la virtut i en l'argument en contra de l'*akrasia* (ἀκρασία), que en extensió no ocupen més de 16 planes en l'edició de Stephanus de les 53 que té el total del diàleg, deixant de banda, així, altres parts de vital importància per a la comprensió del diàleg, com són la disputa metodològica i la interpretació del poema de Simònides, que ocupen les 14 planes centrals del diàleg. La raó d'aquesta focalització en la interpretació rau en la creença que gran part del dià-

leg no conté arguments. Aquest seria una amalgama desigual de literatura i filosofia, de la qual cal destriar l'ensenyament filosòfic revelat mitjançant arguments de la mera retòrica del context literari no argumentatiu. En base a aquesta manera d'entendre Plató, els estudiosos absteuen arguments tot treient-los de context, prenent el *Protàgoras* com si fos un tractat de la unitat de les virtuts en lloc d'una confrontació entre Sòcrates i Protàgoras. No és d'estranyar que els estudiosos coincideixin pràcticament per unanimitat en l'afirmació que el *Protàgoras* no ofereix cap concepció positiva sobre la bondat humana o la virtut, ja que un examen acurat dels arguments que s'hi esgrimeixen els revelarà mancats i no concloents.

Tota aquesta interpretació oblida que Plató utilitzà diàlegs i no tractats a l'hora de transmetre els seus ensenyaments. El diàleg és un gènere literari que es presenta com un tot orgànic amb un missatge unificat i no una entitat desigual amb parts arbitràries i dispensables. Una lectura que tingui en compte aquest aspecte trobarà, en contra del que diuen els seus estudiosos, que el *Protàgoras* presenta una concepció positiva de la virtut humana que no es troba en els arguments, sinó que emergeix quan totes les parts del diàleg, la dramàtica i l'argumentativa, són pre-

ses en la seva unitat. Cal, doncs, una lectura atenta de cadascun dels passatges que conformen el tot del diàleg sense obviar-ne cap, amb el pretext que és una mera digressió o una simple contextualització literària. Aquest és l'esperit que inspira la lectura que ens presenta el professor Gonzalez.*

Cal lloar, doncs, d'una banda, l'honestat del professor Gonzalez per aproximar-se al text sense forçar-lo, mirant de rebre'l tot sencer, tal i com l'autor pretenia, amb l'esforç que això suposa, i de l'altra, la seva agudesca per a veure-hi clar entre la lletra platònica i treure'n l'entrellat. Els seus principis hermenèutics, que procuren el que ell anomena una «tercera via» en el panorama dels estudis platònics, van ser detallats en la conferència que, aprofitant la seva estada, va impartir a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull i publicada posteriorment a la revista *Comprendre* (I, 1999/2, pàg. 127-140) amb el títol «A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals». En les pàgines que segueixen pretenem oferir un resum de les lliçons del seminari impartit a la Societat Catalana de Filosofia acompanyat d'alguns comentaris i amb l'afegit de les intervencions i discussions que el seminari va generar. A l'espera d'una futura publicació d'aquests i d'altres treballs del professor Gonzalez en procurem una memòria de l'esforç realitzat en una creixent sintonia.

El *Protàgoras* comença amb una referència a la conducció eròtica de Sòcrates. El filòsof explica a un amic l'estada a casa de Càl·lias i la discussió que ha mantingut amb Protàgoras el matí d'aquell mateix dia. Aquesta conversa inicial identificarà Sòcrates amb la persecució eròtica de la saviesa com la cosa més bella, cosa que es palesarà en el rebuig socràtic de fixar l'atenció en Alcibiades, tal i com suggeria el seu amic. Aquesta situació farà que ens presentem qüestions com les següents: de quina natura és la saviesa que Sòcrates estima?; Sòcra-

tes està en possessió d'aquesta saviesa o la seva tasca consisteix en recercar-la?, i Protàgoras, realment la posseeix? Totes aquestes qüestions no obtenen resposta en aquest passatge. Les respostes les trobarem en la narració amb la qual Sòcrates acorda de *complaure* el seu amic i els seus acompanyants.

La introducció aquí del tema del plaer (χαρις) encetarà un dels temes importants del diàleg. Sòcrates caracteritzarà la seva narració com un doble plaer (διπλή χαρις); el plaer que proporcionarà als seus oients la narració socràtica i el plaer que experimentarà el propi Sòcrates en narrar la discussió a casa de Càl·lias. En la resta del diàleg el plaer també serà relacionat amb la discussió o el diàleg. Posem tres exemples: a) Càl·lias demana a Sòcrates que no marxi i que garanteixi el plaer dels assistents (335 d4-5); b) Sòcrates expressa el plaer que li donaria seguir discutint amb Protàgoras (347 c2, 348 d6, 361 d6), i c) la raó que addueix Protàgoras per no reprendre la discussió és la manca de plaer (332 a2, 333 d2). La discussió que és plaent a Sòcrates no ho és per Protàgoras. Posteriorment, el plaer esdevindrà un tema explícit de la discussió (un argument *ad Protagoram*), dissociant-se del diàleg i caracteritzant-se com quelcom purament material i mesurable quantitativament. La diferència entre Sòcrates i Protàgoras se'ns mostrarà en allò que cadascun d'ells troba desitjable. Per al primer, el diàleg és desitjable per ell mateix, el segon només troba plaer en béns materials dels quals la discussió només és un recurs per obtenir-los. Per acabar de contrastar ambdós personatges ens caldrà, però, retornar a la narració de Sòcrates.

Curiosament, la narració socràtica no comença amb la discussió amb Protàgoras a casa de Càl·lias. Prèviament, Sòcrates ens explica la trobada amb Hipòcrates que ha propiciat la visita a Protàgoras. Hom podria pensar que es tracta solament d'una introducció literària al gruix important del diàleg. Tanmateix, aquesta conversa amb Hipòcrates toca les qües-

* 1. Vegeu al respecte, F.J. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1998.

tions amb les quals hem d'apropar-nos al diàleg entre Sòcrates i Protàgoras per avaluar-lo correctament. Plató, així, ofereix al lector la mateixa preparació que Sòcrates dóna a Hipòcrates per afrontar el diàleg amb Protàgoras.

Sòcrates descriu Hipòcrates amb els termes «coratge» (ἀνδρεία) i «excitament passional» (πτοίησις) (310 d3). Aquesta descripció pot establir un cert parentesc entre Hipòcrates i Sòcrates, ja que els dos són joves, apassionats i eròtics (314 b5). Tanmateix, la diferència entre ambdós rau en el fet que Sòcrates sap el que recerca mentre que Hipòcrates representa un eros no dirigit. Hipòcrates se'ns mostra sempre apressat i en moviment: surt corrent a perseguir l'esclau fugitiu oblidant-se de comunicar a Sòcrates la seva intenció; una vegada ha rebut la notícia de l'arribada de Protàgoras a la ciutat està disposat a anar a buscar a Sòcrates per a visitar el sofista, cosa que no fa perquè ja és avançada la nit; l'endemà a trenc d'alba s'apressarà a cercar Sòcrates per anar a casa de Càl·lias. Com veiem, Hipòcrates sembla estar regit pels capricis de la passió més que per una prudent reflexió. Sòcrates aprofitarà l'avinentesa, ja que és massa d'hora per anar a casa de Càl·lias, per examinar la passió d'Hipòcrates.

Amb aquesta intenció, Sòcrates preguntarà a Hipòcrates per l'ofici de Protàgoras i pel que cerca d'ell. Hipòcrates identificarà Protàgoras amb un sofista a 312 a1-7 i es mostrarà avergonyit d'haver insinuat la voluntat de convertir-se en sofista (312 a1-7). Aleshores, Sòcrates li suggerirà que el que realment cerca de Protàgoras no és el saber tècnic específic que converteix a la persona en sofista (μάθησις ἐπὶ τέχνῃ) sinó més aviat l'educació general (μάθησις ἐπὶ παιδείᾳ) que convé als homes de bé (312 a7-b4). 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 sofistes 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?

Apareix, així, una dicotomia entre el coneixement de la virtut, posseït només per uns pocs, i la virtut en ella mateixa, posseïda per molts. Aquesta qüestió ens durà al problema central del diàleg: la relació entre coneixement i virtut. Hipòcrates, com era de preveure, no sap respondre la qüestió socràtica sobre l'estatut del coneixement de Protàgoras. Sòcrates retreu a Hipòcrates el risc que corre de posar en perill la seva ànima. La caracterització socràtica del sofista com un venedor de quincalla que nodreix l'ànima pretén mostrar que el sofista no coneix quin dels ensenyaments que ven és benèfic per a l'ànima i quin li és perjudicial. El coneixement que requereix Hipòcrates és d'una natura més elevada que la dels coneixements que poden oferir els sofistes: es tracta d'aquell coneixement capaç d'avaluar els ensenyaments sofítics pel que fa al seu profit o al seu perjudici respecte de l'ànima. En base a això, Sòcrates formularà l'analogia mèdica entre el metge del cos i el metge de l'ànima. Si el sofista és incapaç de distingir allò benèfic d'allò perjudicial per a l'ànima és perquè no resulta ser un bon metge d'ànimes. Amb aquesta insinuació Sòcrates assumeix el rol de metge d'ànimes i examinarà i avaluarà els ensenyaments de Protàgoras per a guarir l'ànima d'Hipòcrates.

Se'ns presenten dues qüestions: a) quina és la natura del coneixement que capacita Sòcrates com a metge d'ànimes, i b) com es relaciona aquest coneixement amb la «saviesa» dels sofistes.

Sembla ser que la saviesa de la qual està enamorat Sòcrates no és del tipus de la que ostenta Protàgoras sinó més aviat un tipus de saviesa que pot jutjar i avaluar el que Protàgoras ven.

Aquesta discussió introductòria sobre la suposada saviesa del sofista proporciona tres distincions sobre la base d'una analogia amb les τέχναι. a) La descripció/caracterització de la relació entre el mestre i l'alumne crea una distinció entre ser x i esdevenir x; b) el fet que Hipòcrates vulgui beneficiar-se

de l'habilitat tècnica d'un sofista sense aprendre aquesta habilitat crea la distinció entre tenir coneixement d'*x* i posseir *x*; c) la caracterització del sofista com un mer venedor de quincalla per al nodriment de l'ànima crea la distinció entre els ensenyaments sobre *x* i l'avaluació propedèutica sobre el benefici i el perjudici d'aquests ensenyaments.

L'ensenyament de la virtut dels sofistes depèn d'aquestes distincions quan aquestes es basen en esdevenir bo i ser bo, conèixer què és bo i la possessió del què és bo i els ensenyaments del què és bo i l'avaluació d'aquests ensenyaments. La resta del diàleg mostrarà, però, que en el cas que *x* sigui la virtut humana aquestes distincions esdevenen insostenibles. Ara bé, com es coneix o s'adquireix la virtut si aquestes distincions no s'hi apliquen al seu ensenyament; si no hi ha una *τέχνη* en el sentit sofistic?

La resposta ens dirigeix vers el mètode socràtic: la dialèctica. En el camí cap a casa de Càl·lias, Sòcrates i Hipòcrates fan quelcom significatiu: resten davant de la porta per acabar la discussió que han mantingut al llarg del camí. Aquesta situació ens mostra el que Sòcrates ofereix a Hipòcrates en lloc dels ensenyaments protagòrics: el compromís en el diàleg amb la finalitat d'arribar a un enteniment comú. L'habilitat que capacita Sòcrates per millorar la «salut» d'Hipòcrates és la dialèctica. Les qüestions formulades anteriorment hauran de ser reformulades: ¿la dialèctica ens aclarirà només el camí vers un ensenyament positiu de la virtut o bé ja entendre la virtut en la seva capacitat d'avaluar el profitós i el perjudicial dels ensenyaments sobre la virtut? El mateix diàleg endreçarà aquestes qüestions.

El fet que Sòcrates no entri directament en l'avaluació dels ensenyaments protagòrics sinó que pregunti a Protàgoras per la possibilitat de l'ensenyament de la virtut mostrarà l'oposició entre els mètodes dels dos personatges. El porter no ha deixat entrar Sòcrates perquè pensa que és un sofista més. Això denota que el mètode socràtic de conversa es presta a confondre's amb el dels sofistes. La nostra atenció ha d'ob-

servar acuradament l'escena a fi i efecte de distingir entre ambdós mètodes.

Sòcrates descriu l'escena a casa de Càl·lias amb el llenguatge homèric d'Odisseu quan aquest ens descriu la seva percepció de les ombres dels morts a l'Hades. Aquesta descripció ens suggereix la comparació entre Odisseu i Sòcrates i els morts de l'Hades i els sofistes; una distinció entre el que està veritablement viu i unes meres ombres insubstancials. Ara bé, què és el que fa de Sòcrates algú més substancial que els sofistes? La comparació del porter com un eunuc i de Pròdic amb Tàntal suggereix que la insubstancialitat dels sofistes rau en el fet que *ἔπος* s'ha assecat en ells. Mentre la passió d'Hipòcrates està mancada de saviesa, la saviesa sofística està mancada de passió. En aquesta situació, la figura socràtica se'ns presenta com un mig entre la d'Hipòcrates i la sofística.

En la seva trobada amb Sòcrates (316 c5-d3), Protàgoras remercià Sòcrates per haver-li demanat si volia parlar en privat o en públic. En aquest text podem trobar una clara indicació del profund antagonisme entre Protàgoras i el poble. El poble creu que les institucions tradicionals (família, ciutat) proveeixen una educació suficient en la bondat mentre que Protàgoras opina que els joves necessiten d'un forani (com ell) per a esdevenir bons. Aquest antagonisme ja havia estat apuntat prèviament en l'averkonyiment d'Hipòcrates davant la idea d'esdevenir sofista. Protàgoras respon a Sòcrates que la millor precaució que pot prendre és parlar obertament. Tanmateix, assegura que ha descobert altres precaucions per si aquesta falla (317 b5-7). La referència a l'estrany exemple del fugitiu i l'esment d'aquestes «altres» precaucions ens ha de mantenir vigilants en el transcurs del diàleg.

En ser preguntat per l'estatut dels seus ensenyaments, Protàgoras respon que el seu ensenyament fa millors les persones. Una altra de les precaucions protagòriques queda revelada: Protàgoras manté la natura del seu ensenyament tan vaga com sigui possible. Sòcrates, però, no permetrà aquesta va-

guetat i insistirà Protàgoras per tal que determini l'estatut de la seva τέχνη respecte d'altres que també diuen fer millors els homes. Protàgoras respon que la seva τέχνη és la bona deliberació (εὐβουλία) en matèries econòmiques (l'administració de la pròpia fortuna) i en els afers públics (com realitzar el màxim potencial per l'èxit en els debats i les accions polítiques) (318 e5-319 a2). Ell no abusa dels joves, com els altres sofistes, obligant-los a l'estudi de les τέχναι ja que la seva pròpia aspiració és fugir d'aquestes τέχναι. No obstant, Protàgoras acceptarà l'afirmació socràtica segons la qual els ensenyaments protagòrics són la τέχνη πολιτική. En aquest passatge ja es pot copsar el que esdevindrà cada vegada més patent en el transcurs del diàleg: la vacil·lació de Protàgoras en caracteritzar el seu ensenyament de la virtut com una τέχνη i alhora distingint-lo d'una τέχνη. El problema ja el trobàvem apuntat en la conversa entre Sòcrates i Hipòcrates en la distinció entre instrucció tècnica i educació general (312 b). La qüestió és: és la virtut una τέχνη o no ho és? Sòcrates en qüestionar la possibilitat de l'ensenyament de la virtut també qüestiona la possibilitat de l'existència d'una τέχνη en l'àmbit de la virtut. Ho fa recurrent a dos arguments: a) l'assemblea d'Atenes en qüestions de virtut cívica no reconeix experts (319 b-e), i b) els bons ciutadans semblen incapaces de transmetre la seva virtut als seus fills (319 e-320 b). Fent això, Sòcrates recorre als actes i les creences del poble per recolzar el seu punt de vista, la qual cosa no indica que l'opinió de la majoria sigui també la socràtica, sinó més aviat pretén mostrar l'exacerbat antagonisme entre Protàgoras i la ciutat. La raó socràtica real per dubtar de la possibilitat de l'ensenyament de la virtut s'insinua a 328 e1-3. Sòcrates no creu que la virtut sigui adquirida per una pràctica humana. El caràcter de la «cura» que ens fa bons romandrà, però, inexplicat.

La defensa de la possibilitat de l'ensenyament de la virtut serà bastida entorn d'un μῦθος al qual s'hi afegirà posteriorment un λόγος anomenat pels estudiosos «gran discurs». Per valorar

correctament aquesta defensa cal parlar esment al que Protàgoras no fa. El sofista hauria pogut respondre a les objeccions socràtiques de la manera següent: a) els atenesos de l'assemblea tenen el mateix dret a parlar de temes de virtut cívica perquè són igualment ignorants sobre la virtut, i b) els millors ciutadans no poden transmetre als seus fills perquè estan mancats de l'art dels sofistes. No obstant, aquestes rèpliques haurien d'haver forçat Protàgoras a demostrar que ell posseeix un coneixement de la virtut que el llec no té i Protàgoras no vol enfrontar-se amb el poble. Per evitar-ho, explicarà el mite de Prometeu en el qual s'argüirà, contràriament al que abans ha defensat, que no hi ha cap oposició entre el seu punt de vista sobre la qüestió i el del poble al qual intentarà justificar (320 c8 - 323 a4).

En el mite, els germans Prometeu i Epimeteu, una vegada els homes han estat creats, són encarregats per Zeus de distribuir a cadascuna de les criatures un poder especial. Epimeteu demana al seu germà que li permeti de desenvolupar aquesta tasca i Prometeu s'hi avé. Epimeteu reparteix tots els poders però una vegada els ha repartit tots para compte que s'ha descuidat dels éssers humans als quals no ha donat cap poder. Prometeu, en adonar-se de l'errada del seu germà, roba el foc i les arts tècniques a Atenea i a Efest per donar-les als éssers humans. Malgrat això, com que als homes els manca la saviesa política, estan indefensos davant dels animals a causa de la seva dispersió i el seu mal entendre's. Zeus intervé enviant Hermes per tal que reparteixi la justícia (δίκη) i la vergonya (αἰδώς) a tots els éssers humans.

L'ensenyament del mite és clar: l'existència de la comunitat depèn de la possessió per cadascú de la virtut política. El mite distingeix la virtut del saber tècnic posseït per pocs. Tanmateix, aquest mite mina l'asserció protagòrica que fa d'ell mateix un expert en virtut. Protàgoras resta un altre cop ambigu sense determinar si la virtut és una τέχνη o no. En aquest punt Protàgoras abandona el mite per afirmar que els

atenesos no es veuen en possessió de la virtut per natura sinó que creuen que s'adquireix a través de l'ensenyament. Com reconciliar aquesta nova afirmació amb el mite? Protàgoras intenta fer-ho caracteritzant la virtut com una τέχνη ensenyable diferent de les altres τέχναι solament en el fet que és posseïda i ensenyada per tothom: cadascú n'és un expert. Ara bé, realment què vol dir això? Se'ns presenten dues alternatives: o bé a) tots els atenesos tenen un expert coneixement de la virtut i, per tant, l'ofici de Protàgoras és innecessari, o bé b) s'estableix una gradació entre el coneixement de la virtut; la qual cosa faria que tots els atenesos tinguin més coneixement de la virtut que els bàrbars i que uns atenesos en tinguin més que d'altres. Protàgoras oferirà dues analogies que recolzaran aquestes dues interpretacions.

La primera la suportarà el mite i l'equiparació del «mestre de virtut» amb l'artesà del final del «gran discurs». Aquesta analogia fa de la virtut quelcom similar a les altres i implica que si un mestre de virtut és tan difícil de trobar és perquè la virtut és una «habilitat» que tothom té (327 e1 - 328 a8). Aquest raonament només serà vàlid si cadascú té una estricta «habilitat» (*expertise*) en la virtut, quelcom oposat a una percepció mínima i vaga de la virtut.

No obstant, la segona interpretació és suggerida per la major part del «gran discurs», específicament per l'intent protagòric d'explicar, en resposta a l'objecció socràtica, per què els ciutadans virtuosos no poden transmetre la virtut als seus fills. La resposta protagòrica se centra en el fet que alguna gent té una aptitud natural per la virtut més gran que d'altres. Segons això, l'ésser humà posseeix una aptitud per la virtut que és variable d'una persona a una altra i que alguns poden desenvolupar en el que es podria anomenar «habilitat» real. Això implicarà que alguna gent no participi de la virtut i que aquesta es realitzi amb gran dificultat. Alguns no realitzaran les seves aptituds i seran expulsats o executats, altres les realitzaran, però hi haurà una gradació basada en les di-

ferències naturals i d'educació. Protàgoras intentarà reconciliar aquesta opinió amb l'anterior adduint que àdhuc el més injust dels atenesos és un artesà de la justícia comparat amb els salvatges (327 c7). Aquesta precisió deixarà el terme «habilitat» pràcticament sense sentit ja que no implicarà cap coneixement real sobre el que és bo i el que és maligne.

La raó per la qual Protàgoras es veu obligat a «convertir» la primera posició en la segona és que només aquesta segona li permet assumir el rol d'expert en virtut. El truc de Protàgoras ha estat apel·lar a una «habilitat» universal ambigua que el capacita per interpretar-la ara a favor seu adés a favor del poble, segons convingui. Donant un sentit tan ambigu al terme τέχνη escapa a comprometre's amb les conseqüències de les seves posicions.

Però què revela el discurs protagòric de la natura de la virtut? Protàgoras menciona en el seu discurs tres virtuts diferents: justícia (δικαιοσύνη), templança (σωφροσύνη) i pietat (δσιότης), i les iguala amb el tot de la virtut. Negligeix curiosament dues virtuts més: el coratge i la saviesa. Del coratge n'ha parlat anteriorment a 322 b5 en referència a l'art de la guerra com a part de l'art política, de la saviesa no en fa menció. Aquest oblit resulta estrany ja que posteriorment Protàgoras donarà molta importància a aquestes dues virtuts. Sòcrates copsant aquesta inadvertència preguntarà a Protàgoras si les considera parts de la virtut. La resposta protagòrica indica que la saviesa és la part més gran de la virtut. Ara bé, per què negligeix Protàgoras la part més gran de la virtut en el seu discurs? La resposta és senzilla: mentre Protàgoras pot reconèixer en el poble la possessió de la justícia, la templança i la pietat, no hi reconeix la possessió del coratge i la saviesa. Aquestes dues virtuts són el subjecte de la seva saviesa especial.

La qüestió que ens hem de plantejar és: no hi ha relació entre els dos grups de virtuts? Quan Protàgoras cita per primera vegada el coratge i la saviesa és per dissociar-les de la justícia. Hom pot ser valent i/o savi essent injust. Aquí es

revela aquella foscor que Protàgoras vol mantenir amagada sota la seva retòrica. No obstant, Sòcrates intentarà desenmascarar-lo qüestionant-lo sobre la unitat de les virtuts. Un passatge (323 c5 – d2) ens revelarà la doctrina esotèrica protàgorica. Protàgoras pretén donar suport a la seva tesi segons la qual tothom té una porció de justícia asseynalant la diferència que s'estableix entre la justícia i la τέχνη de tocar la flauta. Una persona que confessi ser un bon flautista sense ser-ho serà considerat boig, però si confessa la seva manca d'habilitat serà alabat per la seva tempraça (σωφροσύνη). En canvi, un home injust que confessi la seva injustícia no serà considerat temperat, sinó boig. Aquesta constatació, més que donar suport a les tesis protagòriques sobre la universalitat en la voluntat de possessió de la justícia, mostra que hom té un interès a semblar ser just. La primera implicació d'aquest exemple és la definició de σωφροσύνη com la simulació de la justícia quan s'és injust. Protàgoras declararà que aquesta opinió també és aplicable a altres virtuts polítiques com la pietat o la tempraça (323 b).

Això s'aclarirà en comprovar que el terme σωφροσύνη té dos significats diferents en el discurs protagòric: a) en el passatge citat s'identifica la saviesa oposant-se a bogeria, i b) en altres llocs s'empra en el sentit convencional de vergonya, autocontrol. La saviesa, doncs, s'identificarà no amb la possessió de les virtuts, sinó amb l'aparença de la possessió d'aquestes.

Un altra dada que corrobora aquesta valoració i lloança protagòrica de l'aparença de les virtuts polítiques la trobem en el tot del mite dels seus orígens. El mite mostra les virtuts polítiques no com impregnades d'un valor intrínsec, sinó més aviat dotades d'un valor instrumental amb l'única finalitat de l'autoconservació (322 b-c). Segons el mite no hi ha cap valor intrínsec en ser just; el seu ensenyament es limita a anunciar que la pròpia autoconservació no s'assoleix amb un vici declarat obertament. Les virtuts són reduïdes a la mera exterioritat i convencionalitat, en definitiva, a la legalitat. L'ostensible obediència a

les lleis i a les tradicions de la ciutat són compatibles amb la injustícia real i la impietat sempre i quan els qui la cometin siguin suficientment intel·ligents per dissimular-la.

No és d'estranyar que Protàgoras assegurí que cal ser virtuós no solament per evitar la mort sinó també la confiscació de la propietat i una completa catàstrofe familiar (325 c1-3). Hom necessita ser virtuós per tal de fugir d'aquestes conseqüències. No és difícil sospitar que el coratge i la saviesa que Protàgoras ensenya no són res més que la precaució i la prudència que possibiliten poder seguir amb els propis interessos a través de la injustícia mantenint al mateix temps l'aparença de justícia. El «gran discurs» apareix com un model de precaució i prudència en el seu ús de la retòrica que fa aparèixer les tesis de Protàgoras amb perfecta harmonia amb els valors de la democràcia. Protàgoras es mostra com un legal servidor del poble, essent realment un desertor. Aquesta suposició serà el que impulsarà Sòcrates en el seu qüestionament sobre la unitat de les virtuts.

L'estratègia protagòrica depèn del manteniment de la desunió de les virtuts i la foscor en les seves interrelacions. Cal mantenir tan vaga com sigui possible l'afirmació que els atenesos són experts en virtut i la distinció entre saviesa i coratge, per una banda, i justícia, tempraça i pietat, per l'altra.

En el diàleg amb Protàgoras, Sòcrates aprofundirà en les tres possibles alternatives pel que fa a les relacions entre les virtuts: a) les virtuts diferents són simplement diferents noms per a una mateixa cosa, b) les diferents virtuts són parts de la virtut que només difereixen en la grandària, i c) les diferents virtuts són parts d'una mateixa cosa cadascuna de les quals té una funció diferent i independent de les altres (329 c8-d8).

Una refutació socràtica amb tantes implicacions diferents mostra que Sòcrates no es compromet amb cap de les tres opcions que ha ofert, sinó que persegueix la refutació de c) perquè és l'opció a la qual Protàgoras s'aferra intensament per la seva necessitat de se-

parar la saviesa i el coratge de la tempraça, la pietat i la justícia.

L'*ofici* de Protàgoras es basteix sobre assercions contradictòries sobre la virtut a través de la retòrica per tal de dificultar la detecció de contradiccions. Sòcrates no necessita una concepció positiva de la unitat de les virtuts per refutar Protàgoras, es limita a executar un argument *ad Protagoram*.

L'enfocament del diàleg entorn a la relació entre la justícia i la pietat (330 b7-332 a4) revela una important ambigüitat en el discurs protagòric. Protàgoras tracta alguns cops la justícia i la pietat com una unitat (323 e3-324 a1; 325 a1-2) i d'altres com quelcom diferent i totalment independent (322 a). Aquesta inconsistència interessa Sòcrates perquè la font del desacord amb Protàgoras rau en el fet que el filòsof no creu que la virtut pugui ser impartida d'un home a un altre a través d'una pràctica purament humana. Si aquest dubte té fonament, la pietat en la seva dimensió de connexió amb el diví es mostrarà com una forma essencial a la virtut humana com a tal.

L'argument amb el qual Sòcrates relliga la pietat amb la justícia és el següent: la justícia ha de ser quelcom pietós i la pietat quelcom just. Aquesta asserció no es realitza des de l'aclariment del concepte metafísic, sinó més aviat des de la conversa ordinària (popular) per a la qual aquesta observació és de sentit comú. Amb aquesta manera de procedir, Sòcrates obliga Protàgoras a acceptar la similitud entre pietat i justícia i mostra la manca total d'interès de Protàgoras per aquesta relació (331 c2-3). Tota aquesta presentació concorda amb l'agnosticisme del Protàgoras històric.

El proper moviment de Sòcrates serà exposar una altra ambigüitat del «gran discurs». Sòcrates ha dut Protàgoras a acordar que cada cosa té només un oposat i alhora que tempraça i saviesa són ambdues oposades de bogeria. Finalment assenyalarà que aquesta darrera asserció no concorda amb l'asserció protagòrica segons la qual totes les virtuts tenen una funció diferent i independent de les altres. Protàgoras, que

ha proclamat a 326 b5-6 que tota vida humana requereix un alt grau de ritme i harmonia, es mostra fora d'harmonia amb ell mateix.

Quin és el motiu pregon que desferma la còlera de Protàgoras? A més de la humiliació de ser autorefutat no pot acceptar una concepció definida de tempraça si vol poder lliscar entre el coneixement propi i el del poble segons les necessitats. És en l'argument de 333 b7-334 a2 on Sòcrates va al cor de l'engany del sofista. Sòcrates intenta identificar la tempraça i la justícia immediatament després d'haver identificat la tempraça amb la saviesa. Aquest pas no pot ser acceptat per Protàgoras. Aleshores Sòcrates pregunta si algú pot actuar temperadament essent injust (333 b8-c1). El sofista respon que aquest és un argument que manté el poble però que ell estaria avergonyit de fer-ho. No obstant, abans ha suggerit que la simulació de la justícia mentre s'actua injustament no és una acció boja sinó una de temperada. La còlera protagòrica davant de la refutació socràtica d'aquest punt palesa que l'argument segons el qual es pot actuar temperadament mentre s'és injust és realment el del propi Protàgoras i no el del poble, tal com ell pretén.

L'argument socràtic ha començat identificant tempraça amb «bon sentit» (εὐφρονία) i finalment amb «bon judici» (εὐβουλία) (333 d). El punt de vista examinat pot convertir-se així en la possibilitat d'exhibir bon judici actuant injustament. Aquest gir en la discussió provoca la «incomoditat» de Protàgoras ja que «bon judici» és el que el sofista era capaç d'ensenyar a Hipòcrates. L'argument presenta la possibilitat que el «bon judici» protagòric pugui incloure injustícia. Sòcrates procedirà a assenyalar que només és pot exhibir bon judici si s'actua benèficament, a saber, si les accions comporten bons resultats.

Posteriorment, Sòcrates identificarà el «bo» amb el que és avantatjós per nosaltres (333 d8-e1). Protàgoras aprofitarà l'avinentesa per reconduir l'argument tot donant un discurs sobre el caràcter relatiu del bé. Com hauria con-

tinuat l'argument socràtic si no hagués estat interromput per Protàgoras? Tot el que hauria necessitat Sòcrates hauria estat l'acceptació protagòrica del fet que el que és bo pels éssers humans és avantatjós per a ells. Després, hauria equiparat el dolent al perjudicial i l'injust al dolent, i per tant, l'injust al perjudicial. Si com s'havia acordat anteriorment, una persona només pot emprar un bon judici actuant benèficament, es conclourà que ningú pot exhibir un bon judici actuant injustament.

Amb aquest argument, Sòcrates, pretén mostrar que l'asserció segons la qual hom pot exhibir bon judici actuant injustament depèn de la suposició que la injustícia és bona (en el sentit d'avantajosa), i que Protàgoras ensenyant la prudència i el bon judici enfocats al guany personal pot recaure sovint en injustícia. No obstant, Protàgoras ha de mantenir la lloança de la justícia. Per aquest motiu, no pot permetre que el que és avantatjós per cadascú segons la seva posició quedi massa clar. Mentre Sòcrates insisteix en discutir sobre el que és bo, Protàgoras ha d'evitar aquesta discussió. La millor manera de fer-ho és caracteritzar el bé com a variable i múltiple.

El petit discurs de Protàgoras sobre el bé revela dues coses: la seva forma revela el rebuig de Protàgoras de participar en un diàleg genuí, mentre que el seu contingut revela una manca de consideració envers la natura del bé específicament humà. El professor Gonzalez es demana en aquest punt si aquestes dues mancances no estaran estretament relacionades.

El que prossegueix en el diàleg és la disputa sobre el mètode que cal emprar en la conversa entre Sòcrates i Protàgoras. El professor Gonzalez assenyala la importància d'aquesta part central del diàleg, sovint menystinguda com a «digressió». En efecte, la discussió sobre el mètode és inseparable de la discussió sobre la virtut i pot ser vista fins i tot com una intensificació de la darrera.

Davant de la intenció de Protàgoras de fer llargs discursos per fer oblidar als seus interlocutors la qüestió discutida, Sòcrates afirma ser oblidadís i inca-

paç de seguir parlaments extensos. A la petició socràtica de què Protàgoras s'expressi més escaridament, el sofista demana: «Amb l'extensió que jo cregui que cal, t'he de respondre, o bé amb la que tu creguis?» (334 e1-2). Aquesta pregunta ens allunya de la situació en què un dels dos té raó i l'altre s'equivoca, i apunta més aviat al fet que allò que *sembla* necessari per cadascú, és necessari per ell. Ens trobem aquí amb una nova mostra del relativisme protagòric, ja expressat en el passat discurs sobre el bé: allò que és bo per Sòcrates simplement no és el mateix que allò que és bo per Protàgoras.

El que el sofista dirà a continuació (335 a) mostra que no veu res més en la discussió que una lluita o competició de paraules i que la seva estratègia per guanyar-la és no dialogar (διαλέγεσθαι) de la manera que *el seu oponent* considera necessària o apropiada. Com Sòcrates fa notar, ja sigui verbalment (335a-c) o en fets (quan s'aixeca per marxar), Protàgoras no és capaç de mantenir-se en allò que fa possible l'autèntic diàleg: la συνουσία, que el professor Gonzalez tradueix per «*being together*»: es tracta d'un estar junts i entrelligats en la re-unió que propicia el diàleg. Aquí emergeix el que serà el tema principal de tota la porció central del diàleg: les precondicions de la genuïna συνουσία. Allò que no permet Protàgoras de relligar-se en un diàleg genuí és el seu relativisme pel que fa al bé i quelcom que hi va lligat: la consideració de la interacció humana com a combat.

Càl·lias no deixarà marxar Sòcrates, ja que vol seguir sentint-los parlar. El propi Càl·lias, però, comparteix el relativisme de Protàgoras, cosa que es mostra quan diu el següent: «Protàgoras té raó en el que diu (δικαία δοκεῖ λέγειν), perquè ell demana que se'l deixi discutir com vol, i per la seva banda et deixa també a tu discutir com vulguis.» (336b2-5). És important aquí la menció de Càl·lias a la justícia (δικαιοσύνη). Segons ell, i clarament també segons Protàgoras, la «justícia» permet els individus de fer allò que els sembla millor per a si. En aquest punt, en què Sòcrates diferencia entre «estar

junts en el diàleg» i «fer discursos» (336b1-3), podem remarcar la relació entre diàleg i virtut: el primer, com a reunir-se junts en la persecució compartida d'un bé comú a tots, és la condició necessària (o potser fins i tot suficient) per a la justícia. D'altra banda, l'ús de la retòrica per a promoure un bé purament subjectiu és un acte d'injustícia.

El següent en parlar és Alcibiades, que a 336b-d, ajuda Sòcrates donant suport a la seva petició d'una discussió dialèctica. Malauradament, però, Alcibiades cau en un error de concepció, com abans li ha passat a Càl·lias en defensar Protàgoras. El jove Alcibiades, posseït per un esperit competitiu, no pot ajudar perquè veu la conversa com una competició o lluita per veure qui és el millor orador i, per tant, assumeix equivocadament que Sòcrates estarà satisfet si Protàgoras confessa ser pitjor en la dialèctica (336c2-4). Segons Alcibiades, hom entra en la dialèctica per tal de provar la seva superioritat sobre l'interlocutor. Des del punt de vista socràtic, aquest plantejament malentén totalment allò que és la dialèctica.

Crítias és el primer orador que intenta no veure la discussió com una competició. Apunta a allò que ha de ser l'objectiu: treballar junts en la recerca d'una entesa comuna. No obstant, Crítias no dona cap idea específica de com aquesta entesa pot produir-se.

El mateix pot dir-se de Pròdic, que donarà suport al que Crítias acaba de dir mitjançant algunes importants distincions entre mots, com ara la que es fa entre joia (εὐφραίνεσθαι) i plaer (ἡδεσθαι). Podem veure en aquest punt que Protàgoras obté plaer en la discussió només en la mesura que aquesta no l'amenaci amb una refutació, és a dir, en la mesura en què ell no tingui res a aprendre'n. És per això que una discussió és per a ell només un vehicle per mostrar la seva pròpia intel·ligència i engrandir la seva reputació, cosa que li produeix plaer. Quan Sòcrates, d'altra banda, proclama que la seva única motivació en parlar amb Protàgoras o qualsevol altre és «posar en clar qüestions que a mi mateix sempre em tenen

perplex» (348 c6-8), mostra estar motivat pel plaer del comprendre (la paraula grega és φρόνησις), que Pròdic ha anomenat εὐφραίνεσθαι (que hem traduït per joia).

El següent a intervenir és Hípias, que reprendrà el tema de la comunitat. Apel·lant a la seva pertinença en aital associació intel·lectual reunida a casa de Càl·lias i apel·lant a la consegüent responsabilitat del grup de distingir-se dels ignorants, fa una crida a Sòcrates i Protàgoras perquè es comprometin a trobar un punt mitjà (το μέσον) entre els seus mètodes preferits de conversar. Però quin és el punt mitjà entre evitar les qüestions problemàtiques (Protàgoras) i afrontar-les (Sòcrates)? Hípias creu que el conflicte entre els dos interlocutors depèn només de la llargada dels discursos. La llargada, però, és clar, no és la verdadera qüestió: Sòcrates sovint parla llargament.

Hípias, no obstant, planteja un nou problema: qui decidirà quin és el punt mitjà adequat? Sòcrates dirà que qui decideixi ha de ser superior als interlocutors. Però qui pot trobar-se de més savi que Protàgoras? Sòcrates proclama irònicament la saviesa del sofista per tal de mostrar, segons el professor Gonzalez, que no existeix per als éssers humans una saviesa independent del diàleg que pogués, des de fora, mesurar i jutjar la validesa del diàleg. La mesura cal trobar-la en la conversa: és descoberta només en el procés d'esdevenir genuïnament relligats els uns amb els altres i amb la qüestió a resoldre. Un jutge extern hauria de conèixer la veritat d'allò que es discuteix i, en el cas que existís tal jutge, aleshores la discussió seria inútil.

Sòcrates proposa, doncs, de contestar les preguntes de Protàgoras amb la condició que el sofista respongui després a les seves (338 c6-d5) i proposa que tots plegats (κοινῆ) vigilin que així s'esdevingui. Aquí trobem una concepció de justícia com a responsabilitat compartida dels interlocutors en sotmetre els seus parers a examen. La justícia és aquí el reconeixement que el bé és comú i que, en la seva persecució, tots tenim la responsabilitat de sot-

metre'ns nosaltres mateixos a examen. Aquesta concepció de la justícia és oposada a la que es deriva del relativisme protagòric, a saber, la de la justícia com a pretès dret de no sotmetre el que pensa cadascú al judici dels altres. La reparació aquí de l'adverbi *κοινῆ* és molt significativa.

Així com el mètode dialèctic socràtic no necessita de jutges externs, la disputa competitiva sofista sí. Ara bé, ja hem vist la impossibilitat de trobar tal jutge. Així doncs, la competició de discursos pot ser jutjada només per persones més ignorants que els oradors i, per tant, aquesta competició necessita més de retòrica que de veritat. D'aquesta manera, l'únic mètode capaç d'arribar a la veritat és aquell que capacita els participants en la discussió per a ser els seus propis jutges.

Sòcrates ha assenyalat un sentit de reunió o comunitat que evita tant la igualtat del relativisme protagòric (que faria impossible un diàleg genuí ja que totes les opcions expressades valdrien igualment i no s'avançaria) com la submissió a un estàndard absolut extern (el coneixement del qual, la saviesa, faria superflu el diàleg). Això ha estat vist també com el tipus de comunitat en què la justícia genuïna és realitzada.

La incapacitat de Protàgoras de prendre part en un diàleg genuí només és confirmada quan se li dóna l'oportunitat de preguntar, ja que no utilitza aquesta oportunitat per examinar els punts de vista de Sòcrates, sinó més aviat per convèncer Sòcrates de l'excel·lència d'un poema de Simònides. El professor Gonzalez sosté que en aquesta part del diàleg Sòcrates insistirà a intentar un diàleg autèntic, tot i que això el forçarà a cometre una gran violència sobre la literalitat del poema sobre el qual Protàgoras l'ha forçat a parlar.

Protàgoras hi troba una contradicció formal: Simònides comença dient que «esdevenir un home bo verament és difícil», però més tard critica la sentència de Pítac segons la qual «és difícil d'ésser bo». La gran ironia es troba aquí en el fet que el mateix Protàgoras és culpable de la contradicció: d'una banda, la seva afirmació en el «Gran Discurs»,

segons la qual tots els atenesos són mestres de virtut, converteix la virtut en quelcom de comú i fàcil; d'altra banda, Protàgoras sosté que la virtut requereix d'un mestratge especial que només ell (i per un preu) pot oferir, i això converteix la virtut en alguna cosa rara i difícil.

Sòcrates usará l'autoritat de Pròdic per fer la ridícula suggerència que Simònides pensava que la paraula «difícil» significava «dolent» i, per tant, creia que Pítac deia que és *dolent* d'ésser bo (341 a-e). Per entendre aquest estirabot socràtic, cal veure que en la precedent conversa Protàgoras ha evitat allò que era difícil com si fos dolent (332a2-3, 333d1-2, 335a9-b2). Si Protàgoras iguala «ser difícil» amb «ser dolent», i tenint en compte la connexió vista entre diàleg i virtut, no actua Protàgoras com si la bondat fos dolenta perquè és difícil?

Defensant Simònides de l'atac de Protàgoras, Sòcrates està, en cert sentit, defensant Protàgoras d'ell mateix, tot millorant (invertint) la seva posició. El resultat és un Protàgoras consistent, verosímil i virtuós, que és l'oposat del Protàgoras real i la seva refutació. En aquest millorament de Simònides i Protàgoras, Sòcrates assumeix explícitament el paper de metge (340 d9-e2).

Ja que Protàgoras refusa de discutir la natura del bé humà, Sòcrates (en el procés de refutar el sofista) forçarà el poema de Simònides per tal de dirigir-se a aquest problema.

Sòcrates començarà suggerint una distinció entre *esdevenir* i *ser*: Simònides estaria dient-li a Pítac: «No, Pítac, t'equivoques en dir que *ser* bo és difícil; és *esdevenir* bo el que és difícil.» Però què pot voler dir Simònides negant que *ser* bo és difícil? Tot i que prèviament Sòcrates havia interpretat que Simònides volia dir que *ser* bo és fàcil (com expressa també Protàgoras en el seu «Gran Discurs»), ara Sòcrates pretén que allò que el poeta vol dir és que *ser* bo és impossible! Sòcrates s'ajuda de la següent línia del poema: «Només Déu pot tenir aquest privilegi», el privilegi d'ésser bo. A través de Simònides, Sòcrates està introduint la seva peculiar «pietat», segons la qual la bondat no és

una adquisició purament humana que pugui ser traspassada d'un ésser humà a un altre, un parer que havia expressat abans en la seva explicació de perquè la virtut no pot ser ensenyada.

Sòcrates solucionarà la contradicció de Simònides denunciada per Protàgoras, afirmant que, mentre que ser bo és impossible, esdevenir bo és difícil, però possible. Això és, no podem romanre sempre bons, atès que estem subjectes als «impediments de la fortuna» (ἀμύχανος συμφορά), mencionats en la següent línia del poema (334c4-e8). Per Sòcrates, els impediments de la fortuna no són res més que ignorància, ja que aquesta és l'únic impediment per a ser bons. Aquesta interpretació mostra el procés d'esdevenir bo com a estat intermig entre ignorància i saviesa, entre mal i bé.

Però de quin tipus d'ignorància i saviesa està parlant Sòcrates aquí? Utilitza l'exemple d'una *techné* mèdica (345 a3-b2). En les τέχναι, el coneixement d'allò que és bo i el desig de fer allò que és bo són completament extrínsecs l'un de l'altre: per exemple, hom pot esdevenir un bon fuster no perquè ho desitgi, sinó perquè n'és forçat. D'altra banda: si, com Sòcrates indica, la barreja d'ignorància i coneixement que caracteritza el procés d'esdevenir bo és inseparable del desig d'esdevenir bo, aquest procés ha de ser profundament diferent del propi del coneixement tècnic.

L'analogia amb la τέχνη és més aviat típica de Protàgoras, que l'empra com a pressuposició en la defensa de la seva professió d'ensenyar la virtut. No obstant, Sòcrates la utilitza aquí precisament per, forçant el poema de Simònides, desvincular la virtut de les τέχναι. En aquest punt, el professor Gonzalez fa notar com les distincions fetes anteriorment en la conversa amb Hipòcrates no es poden aplicar a la bondat o la virtut: (1) la distinció entre ser *x* i esdevenir *x*, aplicada a una τέχνη (hi ha una diferència entre ser metge i esdevenir-ne), no s'aplica a la virtut, ja que només esdevenir bo és possible per a nosaltres els mortals; (2) la distinció entre tenir un coneixement d'*x* i posseir *x*, aplicada a una τέχνη (hi ha una diferència entre

el coneixement que el doctor té de la salut i estar sa), no s'aplica a la bondat, ja que la bondat és coneixement, i no simplement un objecte o producte del coneixement; (3) la distinció entre conèixer *x* i conèixer el benefici d'*x*, així com es pot aplicar a una τέχνη, ja que una τέχνη no implica ni el coneixement d'allò que és en darrer terme el bé ni el desig de fer allò que està bé, no es pot aplicar a la bondat, ja que conèixer el bé és precisament conèixer el que és en darrer terme el bé i desitjar-lo.

Sòcrates pot ser un «metge de l'ànima», però el que l'hi converteix no és res d'anàleg a una τέχνη. El que a poc a poc va emergint en aquesta part central del diàleg és una concepció de la virtut i la filosofia que les distingeix profundament de la τέχνη que els sofistes proclamen posseir i ensenyar.

Retornem, però, a la interpretació de Sòcrates, per destacar una nova violència sobre el text del poema: per tal de dissociar la locució adverbial «a consciència» de la frase «els que no fan res de vergonyós», Sòcrates l'associa amb «a tots faig l'elogi i a tots estimo» (ἐπαίνημι καὶ φιλέω). Aquesta lectura li fa fer una distinció entre uns volguts i sentits elogi i amor, i uns forçats elogi i amor (345 e6- 346 b8). Això té la seva importància pel que direm a continuació.

És ben conegut (i més per al lector contemporani de Plató) que Simònides oferia els seus serveis a tirans. Simònides no distingí entre elogi gratuït i elogi forçat perquè no li importava si l'elogi era merescut o no: l'elogi (al tirà, per exemple) no era per a ell res més que un mitjà per aconseguir allò que sí que li importava: reputació i diners. El mateix es pot dir de Protàgoras. Des del moment en què per Protàgoras l'important és *semblar* just, l'adulació esdevé indispensable per a ell i la distinció entre elogi gratuït i forçat perd tota significació. D'altra banda, Protàgoras i Simònides són també ràpids a l'hora de culpar i criticar negativament quan els interessa.

No obstant, cal distingir entre elogi irònic i mera adulació: quan Sòcrates elogia Protàgoras, Hípias, Eutifró i Me-

nó, no els està adulant per tal d'aconseguir algun favor d'ells. En lloc d'això, el seu elogi irònic vol col·locar damunt d'ells la càrrega de demostrar-se dignes de tal elogi.

Simònides dirà en el poema que ell consideraria bo o noble tothom que no fos positivament o descaradament dolent. Aquesta visió de les coses redueix la bondat a quelcom gairebé mediocre: per ser bo cal només no ser absolutament pervers. Aquest «absurd» punt de vista de Simònides recorda allò que deia Protàgoras en el seu «gran discurs», quan atribuïa bondat a tots els atenesos i fins es referia al més dolent dels ciutadans com a mestre de virtut.

Sòcrates més aviat insisteix en què, per a l'home, el bé és quelcom inabastable. De fet, la interpretació socràtica del poema es basa en corregir Simònides, tot llegint en el poema allò que ell, Sòcrates, creu que és la veritat: l'existència d'un estat intermig en el qual s'ha de trobar el procés d'*esdevenir* que constitueix la nostra única bondat com a humans; l'estat de *ser* bo està reservat als déus. A diferència de la satisfeta mediocritat elogiada per Simònides o Protàgoras, aquest estat intermig està caracteritzat per un afany interminable i insatisfet del bé. La gent caracteritzada per tal afany són els que Sòcrates elogia i estima lliurement, i recordem que allò que Sòcrates afirma elogiar i estimar a 335d-e és l'amor a la saviesa o φιλοσοφία (tot i que en aquest moment és «forçat» a atribuir irònicament aquest amor a la saviesa a Càl·lias). A diferència de Sòcrates, Protàgoras afirma trobar-se en aquest estat de *ser* bo i, més encara, ser capaç de situar els altres en aquest estat!

Abans ens hem preguntat si el desig socràtic de saviesa i l'habilitat socràtica per a avaluar allò que s'ofereix com a saviesa eren simplement mitjans per arribar a un estat de coneixement més elevat i definitiu. Ara veiem que la comprensió socràtica del bé com a quelcom eròtic i dialògic és ja precisament aquest procés d'*esdevenir* bo, que és per a nosaltres, els humans, l'única possibilitat. Així doncs, Sòcrates no és simplement un pas preliminar cap a una σοφία oferta per algú altre.

La darrera crítica que fa Sòcrates en la interpretació del poema ens retorna al tema de la συνουσία. Sòcrates considera una συνουσία falsa la que es fa a través de les paraules dels poetes, interpretant-les entre tots. Així, Sòcrates deslegitima allò que Protàgoras havia considerat la clau de l'educació (παιδεία) dels homes: «Jo crec, Sòcrates, que la part més important de l'educació de l'home consisteix a ser fort en poesia» (338 e6 – 339 a1). Per Sòcrates, en canvi, una verdadera i educada συνουσία és aquella en què els participants parlen per ells mateixos, amb les seves pròpies paraules (no amb les dels poetes), examinant les sentències dels altres i essent examinats per ells. Aquest examen l'un de l'altre és també un examen de la veritat (348 a5-6).

Així doncs, la mal anomenada «digrèssió central», que és realment un clímax, ens deixa dues conclusions: 1) que la genuïna comunitat o συνουσία s'ha de trobar en la recerca dialèctica que Sòcrates practica i descriu; 2) que la «bondat» humana, a diferència de la dels déus, és un *procés d'esdevenir* i no un *estat de ser*. Però la lliçó més important que hem d'extreure d'aquesta part del diàleg és que aquestes dues conclusions no parlen de coses diferents: el procés d'*esdevenir* bo és realitzat en la comunitat de diàleg filosòfic.

Entès tot el que s'ha dit, podem ratificar que la incapacitat protagòrica de relligar-se en una genuïna dialèctica no mostra simplement una deficiència metodològica, sinó sobretot una manca de bondat. Així doncs, queda clar que la disputa sobre el mètode no és una digrèssió respecte del tema principal de la virtut. Aquesta part físicament central en el text platònic és també el seu centre filosòfic. És la culminació de tot l'anterior i també l'explicació de tot el que seguirà.

Quan Sòcrates torna a la qüestió de la unitat de les virtuts, Protàgoras ha modificat la seva posició: admet que totes les virtuts tenen quelcom de similar, excepte el coratge, que n'és completament diferent. Ja hem vist per què Protàgoras està interessat en mantenir el coratge, una virtut elitista, separat de

les virtuts com la justícia, la templança i la pietat, posseïdes per la majoria. Una persona coratjosa pot no només ser injusta, intemperant, impia, sinó també ignorant. Protàgoras troba una manera de vèncer l'argument de Sòcrates: el coratge és la virtut que intuïtivament sembla més diferent de les altres. Protàgoras distingeix entre el coratge ignorant de la majoria i el coratge d'elit que ell poseeix. Sòcrates vencerà la resistència de Protàgoras a identificar el coratge amb la saviesa principalment mitjançant dos arguments.

El primer argument que pretén mostrar la similitud entre la saviesa i el coratge es basa en la contradicció de la postura de Protàgoras, a saber, mentre que nega que el coratge tingui quelcom a veure amb el coneixement, professa tenir una especial *τέχνη* per ensenyar el coratge juntament amb les altres virtuts. Sòcrates articula l'argument de la següent manera: a) els coratjosos són agosarats o valents (*θαρραλέοι*); b) els que poseeixen coneixement, gràcies a ell, són més agosarats que aquells que no en poseeixen; c) hi ha qui no poseeix coneixement i és agosarat; d) els follament agosarats no són coratjosos ja que obren d'aquesta manera per bogeria. Sòcrates creu haver mostrat, així, la similitud entre saviesa i coratge. Estrictament, l'argument no és del tot plausible. Sòcrates ha demostrat que la saviesa és una condició necessària però no suficient. L'argument mostra únicament que tots aquells que són realment coratjosos han de fonamentar la seva audàcia en el coneixement, però no que els que fonamenten la seva audàcia en el coneixement són per això coratjosos, ja que hi pot haver una altra condició requerida a més del coneixement per tal de ser audaç. Sòcrates s'extralimita quan conclou que el coratge és simplement saviesa. No obstant, sense aquesta identificació, l'argument és suficient per refutar l'opinió de Protàgoras que el més ignorant pot ser el més audaç.

La qüestió següent és quin tipus de coneixement està associat al coratge en aquest argument. Els exemples sobre els quals Sòcrates fonamenta la seva inducció que el coneixement fa més au-

daç són exemples de *τέχνη* (349e8-350a5). Contrasta amb això el passatge del *Laques* en el qual Sòcrates argumenta, basant-se en els mateixos exemples, que és la persona sense coneixement tècnic la que és més coratjosa. Sòcrates no vol concloure que el coratge és una *τέχνη*. L'ús d'exemples tècnics per part de Sòcrates té un caràcter *ad hominem*. Si Protàgoras afirma que ensenya el coratge juntament amb les altres virtuts, està obligat a admetre que el coratge és un tipus de *τέχνη*. Així, quan Sòcrates usa les *τέχνη* en la seva argumentació per identificar el coratge amb la saviesa, està desplegant les implicacions de la professió del propi Protàgoras. En el segon argument, també *ad hominem*, Sòcrates identificarà la virtut amb una *τέχνη* en sentit estricte (ciència de la mesura).

Sòcrates no pot concloure el seu argument perquè Protàgoras l'interromp amb una objecció merament lògica, desatenent, així, l'examen fecund de la investigació, com ja havia fet abans en l'examen del poema de Simònides. Ja hem mostrat que hi ha una inconsistència lògica en l'argument, però aquest serveix per refutar la tesi protagòrica que la saviesa i el coratge no tenen res a veure. No obstant, Protàgoras no identifica aquest error lògic sinó que la seva resistència a acceptar la validesa de l'argument prové d'haver-lo malcompès. Per Protàgoras l'error és el següent: mentre el sofista únicament admet que tots els coratjosos són agosarats, Sòcrates li atribueix l'afirmació que els agosarats són coratjosos i conclou que el coneixement, pel fet de fer l'home més agosarat ha de fer-lo també més coratjós. Protàgoras presenta una equívoca analogia de l'argument de Sòcrates per il·lustrar una suposada fal·làcia. Segons Protàgoras, l'argument de Sòcrates per demostrar que el coratge és saviesa serveix per demostrar que la força és saviesa si es substitueix «força» i «potència» per «coratge» i «gosadia»: a) els que són forts són potents; b) els que saben lluitar, gràcies a aquest saber, són més potents que aquells que no en saben. Protàgoras considera aquests dos passos acceptables, però és il·legítim con-

cloure que la saviesa és força, invertint la primera afirmació que els potents són forts, i finalment concloure que allò que fa potent l'home és allò que el fa fort. Però, per tal que l'analogia protagòrica fos absolutament paral·lela, hauria d'incloure dos arguments que estan presents en el raonament socràtic, a saber: c) els ignorants poden ser molt potents i d) els ignorants potents no són forts sinó esbojarrats. Segons a) els forts són potents i segons d) els forts no poden ser ignorantment potents, ja que el poder de la força ha de ser un poder basat en el coneixement descrit a b). Però la raó per la qual finalment la força no és saviesa és que d) és totalment fals, ja que els ignorantment potents poden ser forts. Protàgoras ha ignorat c) i d) com si Sòcrates no els hagués introduït.

Però, com pot ser Protàgoras tan descurat? El sofista està únicament preocupat en vèncer la competició. La incapacitat per entendre l'argument de Sòcrates, el mostra com a esbojarradament agosarat i, per tant, mancat de coratge. L'argument mostra el caràcter protagòric i això té un ressò en el text. Protàgoras, responent a la qüestió sobre si la virtut que ell ensenya és καλόν o no, sosté que és «el més noble, si jo no sóc boig» (349 e5-6). L'escena ha mostrat, però, un Protàgoras follament agosarat, la qual cosa pot induir a sospitar que la virtut que ensenya no té res de καλόν. Protàgoras, juntament amb Hipòcrates, és un altre cas de boja gosadia en el diàleg. Hipòcrates té el desig (anomenat irònicament ἀνδρεία per Sòcrates) de convertir-se en deixeble de Protàgoras sense saber si els seus ensenyaments el beneficiaran o no.

Una vegada que Protàgoras ha evitat el primer argument socràtic per mostrar la identitat entre virtut i saviesa, Sòcrates recorre a un segon argument i tracta de conduir Protàgoras a l'hedonisme. Al llarg de tot el diàleg, Protàgoras ha evitat d'oposar-se obertament a l'opinió de la majoria; Sòcrates li plantejarà ara una qüestió que l'obligarà a abandonar aquesta precaució: és el coneixement una poderosa força en les accions humanes o és quelcom feble

que és vençut per desitjos i emocions? Protàgoras defensa la primera opció i declara ignorant la majoria per opinar el contrari. El sofista ha abandonat les seves precaucions; ja no anomena «mestres de virtut» a tots els atenesos. Aquesta situació resultarà incòmoda per Protàgoras perquè posa en perill la seva posició social.

Sòcrates considera fecund per tal de resoldre la qüestió de la relació del coratge amb les altres virtuts examinar l'opinió de la majoria. Primer es pregunta quins criteris té la majoria per distingir entre el bé i el mal i es mostra que únicament són el plaer i el dolor, de tal manera que es pot fer la següent equivalència: bé=plaer i mal=dolor (353 c1-355a5). No obstant, Protàgoras tampoc no és capaç de presentar cap altre criteri de discerniment. Sòcrates adverteix una conseqüència d'aquesta equivalència en el fet que quan actuem malament en escollir quelcom que és immediatament plaent però finalment més dolorós, la nostra percepció de les quantitats de plaer i dolor està afectada per la proximitat del primer i la llunyania del segon. En conseqüència, actuar malament és resultat de la ignorància i per evitar-ho cal una ciència de la mesura, a saber, una τέχνη que possibiliti mesurar objectivament les quantitats de plaer i dolor resultants d'una acció. En possessió d'aquesta τέχνη hom mai no podria fer el mal i així estaria garantida una vida perfectament bona (355a5-357e1).

L'estratègia de Sòcrates és la de mostrar una τέχνη, la ciència de la mesura, i desplegar les condicions que ha de complir per tal de ser una τέχνη. La ciència de la mesura, com a τέχνη, ha de tenir un determinat objecte, a saber, les quantitats de plaer i dolor resultants d'una acció, i ha de permetre formular judicis objectius i universals sobre aquestes quantitats. Si la τέχνη que aparenten tenir els sofistes no compleix aquestes condicions i no és comunicable, no és res més que un engany.

Aquesta ciència de la mesura és totalment *ad hominem*. Sòcrates ja ha mostrat la impossibilitat d'una tal τέχνη en la seva interpretació del poema de Simò-

nides. La ciència de la mesura permetria a hom de «ser bo» i determinar allò bo al marge de la *συνουσία*. Resulta, en definitiva, totalment inabastable per als mortals. Requeriria l'omnisciència divina per tal de poder arribar a calcular totes les conseqüències de l'acció. Sense la immortalitat no té sentit perllongar tant els càlculs, ja que la mort podria truncar les nostres previsions. Sòcrates fa equivaldre bé i mal a plaer i dolor perquè, així, dona als primers l'aparença de ser mesurables objectivament, però la quantitat de plaer o dolor, encara que hi hagués una manera de mesurar-la, no podria ser una mesura objectiva, sinó totalment subordinada a l'experiència individual.

La doctrina de la ciència de la mesura, tot i que ha estat admesa per Protàgoras i altres sofistes i que compleix aparentment les condicions que ha de tenir una *τέχνη*, fa absurds els ensenyaments sofítics ja que intenta convertir en objectiu el que és més subjectiu en la vida humana. La ironia, no obstant, rau en el fet que la ciència de la mesura més que justificar la facultat del coneixement, la subordina al desig. El coneixement perd, així, la seva posició central en l'acció humana: és només un instrument per a l'obtenció del major plaer possible, un càlcul de mitjans per assolir un bé que ja està definit pel desig, únicament validat pels seus resultats, resultats que també són assequibles per «creença verdadera». Tampoc no és necessària la possessió ni la transmissió d'aquesta *τέχνη*, ja que qui no la posseïxi, pot pagar un sofista perquè calculi què li convé més. En definitiva, el coneixement concebut així és una condició suficient però no necessària per a viure bé.

Aquest argument contra l'*ἀκρασία* fa el coneixement suficient però innecessari, i perd el seu aspecte «socràtic». El principi de Sòcrates segons el qual qui conegui el bé el desitjarà, pot ser entès de dues maneres radicalment oposades. Segons una interpretació, nosaltres podem desitjar allò que sabem que és bo perquè el nostre coneixement determina i transforma el nostre desig (el nostre coneixement ens pot fer pro-

gressar des del desig del plaer físic fins al desig d'honor o de justícia). Aquest procés de determinació i transformació del desig, que és el procés d'esdevenir bo, només és possible en la *συνουσία* de la investigació dialèctica, en què el coneixement i el plaer (l'*ἔρωσ* socràtic) són indissociables. Segons l'altra interpretació, hom desitja allò que coneix que és bo perquè el coneixement és un instrument al servei del desig que ja naturalment teníem. Aquí el coneixement no transforma el desig, sinó que únicament serveix per calcular on i com podem obtenir més plaer (perseguir ja pre-cognoscitivament). Aquest càlcul, pot realitzar-se individualment, al marge de la *συνουσία*, i és totalment oposat a l'*ἔρωσ* socràtic —que uneix inseparablement coneixement i desig—. Els sofistes, com s'ha vist per la descripció que fa Sòcrates de l'escena en arribar a casa de Càllias, són saviesa sense passió (coneixement sense desig). Si el bé pot ser obtingut individualment, la *συνουσία* i la justícia són totalment superflues, i tan sols cal prendre la precaució d'aparentar justícia quan es busqui només l'interès personal. En resum, Sòcrates no només mostra l'absurd de sostenir la possibilitat d'ensenyar una *τέχνη* de la mesura com la que posseïrien els sofistes, sinó que també mostra la mediocritat d'una doctrina que només promou el bé individual propi i que aparenta un bon comportament ciutadà només per evitar el càstig.

Avui dia, en plena era de la tecnologia, és molt temptador pensar que els dilemes ètics i la infelicitat resultant de les males decisions poden trobar solució o remei en alguna habilitat tècnica o ciència. Hi ha encara molts Protàgoras tractant de vendre les seves propies versions de la ciència de la mesura. El diàleg que ens ocupa pot ajudar-nos a resistir aquesta temptació i començar a re-aprendre el complicat, sempre incomplet i perillósament fràgil, humil·liant però ennoblidor procés de la dialògica *συνουσία*. En una era on hi ha tanta necessitat de «metges de l'ànima» i tants competidors per aquest títol, potser n'hauríem de reconèixer un en el candidat aparentment menys plausible

de tots: Sòcrates. Contràriament a Protàgoras, ell mai no professa una τέχνη ni ofereix un remei. No obstant, precisament perquè el seu mètode promet tan poc, en contrast amb les extraordinàries pretensions de la ciència de la mesura, potser és l'únic saber que pot veritablement fer-nos millors.

Després que Protàgoras i els altres sofistes, conduïts per Sòcrates, han admès que l'experiència de ser dominat pel plaer no és res més que expressió de la ignorància, Sòcrates aplica aquest principi al coratge, per tal de demostrar-ne la identificació amb la saviesa. L'argument és molt simple i es dedueix de les premises hedonistes anteriors. Anar a la guerra és bo i honorable i, per tant (seguint la identificació feta anteriorment), plaent. Però, aleshores, perquè el covard la considera temible? L'única possible explicació és que mentre que l'home coratjós sap que anar a la guerra és plaent, el covard ho desconeix.

Ara bé, és plausible de creure que el covard fuig de la guerra perquè el seu coneixement no és suficient per comprendre el plaer que se'n deriva? Sòcrates no està més compromès amb aquest argument que amb el de l'hedonisme. Ha interpretat aquest coneixement en termes del càlcul hedonista que ha obtingut dels sofistes per fer patent l'absurd d'una ciència hedonista de la mesura, de la possibilitat d'una tal τέχνη.

El caràcter *ad hominem* d'aquesta argumentació es revela quan Sòcrates presenta en la seva inversió final de les posicions la seva pròpia concepció sobre el coratge i allò terrible. Això segon és per Sòcrates la ignorància, i el coratge no està precisament en el coneixement i la possessió del bé, sinó en el propòsit de cercar-los arriscant-ho tot. El coratge només és possible en la comunitat de la investigació dialèctica, en la συνουσία.

En aquest punt es mostra el contrast entre la concepció socràtica del coratge i aquella segons la qual el coratge consisteix en evitar allò temible en favor d'allò que inspira confiança; concepció, aquesta, que Sòcrates atribueix implícitament al sofista. En efecte, Protàgoras

apareix en el diàleg com obsessionat per la salvació (σωτηρία) personal. Es presenta com a sofista únicament perquè és la millor precaució (εὐλόβεια) contra la hostilitat de les masses. Al seu torn, el mite és estilísticament un model de precaució perquè pot defensar subrepticiament la seva concepció elitista de la virtut i alhora fer-la compatible amb la concepció tradicional i l'opinió de la majoria. També pel que fa al contingut del mite, la salvació personal és la motivació fonamental dels homes i les τέχναι i les virtuts polítiques estan absolutament subordinades a aquest fi.

En definitiva, en aquest argument final, com ja havia fet en la interpretació de Simònides, Sòcrates presenta una formulació de la posició de Protàgoras per a realitzar a continuació una reducció a l'absurd. El càlcul hedonista és una reformulació de la τέχνη de Protàgoras, la finalitat del qual és la salvació personal; mentre que el coratge com a evasió dels perills és una traducció de la precaució protagòrica.

El diàleg acaba amb la confessió d'ἀπορία per part de Sòcrates. Això confirma que ell mateix no pren seriosament la ciència de la mesura i la corresponent concepció de la virtut que hi va associada. Sòcrates fa notar que s'han invertit les posicions: d'una banda, ell, que al principi del diàleg sostenia que la virtut no era ensenyable, ara defensa que és idèntica al coneixement i que, per tant, es pot ensenyar; d'altra banda, Protàgoras ha fet el camí invers, a saber, ha passat de defensar que la virtut és ensenyable a negar que sigui coneixement (i si no és coneixement no es pot ensenyar). Tots dos s'han contradit, doncs. La contradicció del sofista és resultat de l'ambigüitat que ja hem ressaltat: recolzar l'opinió de les masses per evitar la seva hostilitat i al mateix temps defensar una τέχνη de la virtut que només ell posseiria i que voldria substituir l'educació tradicional. La contradicció de Sòcrates és resultat d'una doble oposició: a) als sofistes i a la seva concepció de la virtut com una τέχνη posseïda per ells i ensenyable als altres, i b) a la majoria i a la seva ignorància i irreflexivitat.

Sòcrates, tant en la interpretació del poema com en la interrogació final, desplega ell mateix les implicacions de la teoria de Protàgoras per mostrar-ne els errors. Així, les dificultats són solucionades amb la distinció entre «ser bo» i «esdevenir bo». El primer és impossible pels humans. El segon, un procés entre l'estat d'ignorància i el de saviesa, és dur, però possible. El coneixement que articula aquest procés no pot ser una τέχνη i és inseparable de la ignorància i l'eros socràtics. La virtut humana, per tant, no és quelcom posseït en un estat definitiu, sinó quelcom perseguit en un procés indefinit; procés que, a més, no és efectiu individualment de manera aïllada, sinó només en la συνουσία.

Però com es pot avançar en el procés d'esdevenir bo, si no és essent ensenyat? Sòcrates ja ha revelat que es tracta de dedicar la vida (com ell fa) a ocupar-se del bé en la συνουσία. Referint-se al mite de Protàgoras, afirma plaure-li més Prometeu, el nom del qual significa «previsor», que Epimeteu. Sòcrates pren precaució per tota la seva vida entregant-se a ocupar-se del bé. Això mateix mostra Sòcrates en l'*Apologia* quan sosté que el millor bé pels ésser humans és dedicar-se cada dia a discutir sobre la virtut (38 a1-7). És important notar que no és que aquesta dedicació a la virtut produeixi un bé encara més gran per a nosaltres, sinó que la pròpia dedicació és ella mateixa el nostre màxim bé.

A l'*Apologia* no només caracteritza aquesta activitat com un servei a tots els ateneus, sinó també als déus (30a). Sòcrates ha mostrat que considerar-se capaç d'atènyer l'estat de bondat propi dels déus, com fa Protàgoras, és cometre impietat. En canvi, Sòcrates, com Prometeu, intenta portar alguna cosa divina als homes, i pretén aproximarlos inacabablement a l'estat diví del bé. Aquesta és la vertadera pietat.

Enfront de la virtut, representada per Prometeu, està el vici, simbolitzat en Epimeteu. Aquest no està caracteritzat per la precaució, sinó pel seu descuit o descurança. Protàgoras, tot i que adopta algunes precaucions per a la seva salvació (física), no en pren cap per a

la recerca del bé. Com ja hem remarcat, l'oposició protagòrica al diàleg genuí no és una qüestió metòdica, sinó quelcom que revela una determinada situació vital respecte de la virtut i la saviesa.

A les darreres línies del diàleg, Protàgoras elogia Sòcrates predint que aquest serà famós arreu per la seva saviesa. Això ens mostra dues coses importants: a) Allò a què aspira Protàgoras és la fama o reputació de ser savi (no pas la saviesa per ella mateixa). b) Protàgoras considera que el «bon» camí pel qual discorre Sòcrates és simplement aquell que condueix a l'estat que el sofista ha assolit. Així, situaria Sòcrates en un estat intermig entre l'aspirant de saviesa (Hipòcrates) i el posseïdor de tal saviesa (ell mateix, Protàgoras).

El diàleg conclou amb la voluntat del sofista de deixar la discussió per un altre dia, ja que «ara és hora de guiar-nos cap a d'altres ocupacions» (362 a1). Però havent caracteritzat Sòcrates la investigació dialèctica com un prendre precaució per a tota la vida, no hi hauria d'haver res més de què ocupar-se. Què són doncs aquestes altres ocupacions? Presumiblement, dedicar-se a assegurar la seva reputació i la seva salvació amb ostentosa retòrica, descuidant la verdadera bondat de la seva vida. Sòcrates respon lacònicament a la voluntat d'acabar la discussió, tot dient que així caldrà procedir, si a Protàgoras així li sembla. Entén que la συνουσία és impossible, que no hi ha manera de portar Protàgoras al diàleg genuí i afirma que, de fet, quan es disposava a marxar de l'escena per anar a una altra banda, tan sols ha romàs en la discussió per «complaure el bell Càl·lias» (362 a3). És únicament la bellesa, o almenys la seva aparença, el que lliga Sòcrates a quelcom o a algú. En abandonar la discussió amb Protàgoras, continua la recerca de l'autèntica bellesa (que li havia semblat trobar en aquest sofista). Això mostra que Sòcrates no canvia d'activitat. Per a ell no hi ha res més.

Finalment, el professor Gonzalez es preguntà significativament: Però, i Hipòcrates? On va ell? Què n'ha tret de l'assistència a la discussió? És per ell que ha tingut lloc el diàleg. No obstant, Pla-

tó no ens en diu res en aquest final. Aquest silenci és intencionat. Es tracta d'un desafiament per als lectors, que s'han de situar en el lloc d'Hipòcrates i decidir, i evidentment no tothom decidirà el mateix. Tant Hipòcrates, com els amics per a qui Sòcrates parla, com els lectors per a qui Plató escriu (també nosaltres), han (hem) d'escollir constantment entre els dos camins representats per Sòcrates i Protàgoras.

COL·LOQUIS POSTERIORIS

Fins aquí, doncs, el contingut de les lliçons del doctor Gonzalez. Destacarem ara les intervencions i discussions més rellevants que es produïren (i que anaren guanyant en intensitat dia rera dia).

[Dimarts, 17] El doctor Jordi Sales coincidí amb el professor Gonzalez en l'afirmació que els sofistes són el reflex dels desitjos de la ciutat i els seus conductors. No tenen un *eros* propi, sinó que estan al servei de la ciutat. Protàgoras dona a la gent el que la gent busca. I què va a buscar Hipòcrates? Fer-se conèixer. En aquest sentit podem establir un paral·lel entre Protàgoras i Sàtiros, l'esclau d'Hipòcrates que fugí i que és perseguit pel seu amo. Com apuntaria més tard el doctor Josep Monserrat, el fet que Hipòcrates no aconseguís atrapar Sàtiros ens pot portar a pensar que tampoc no atrapà Protàgoras al final del diàleg.

El professor Xavier Ibáñez apuntà que les τέχναι que Protàgoras no vol ensenyar perquè són avorrides (aritmètica, geometria, música, astronomia...) són precisament les ciències de la mesura que ensenya el seu amic Teodor.

El doctor Sales, ja en aquest primer dia, va mencionar un tema que acabaria esclatant en el darrer col·loqui del seminari: qualsevol virtut es pot convertir en el «tocar la flauta» si així s'imposa, amb la corresponent expulsió de la ciutat d'aquells que «no la sàpiguen tocar prou bé». Les virtuts o els valors que s'imposen en una societat i l'articulen són aquells en nom dels quals la ciutat

castiga. En un moment en què a Atenes hi ha una lluita per la cultura i l'educació, cal anar molt en compte a l'hora de parlar de virtuts, i Protàgoras ho sap, i pren precaucions.

[Dimecres, 18] El doctor Jordi Sales va posar sobre la taula una de les claus de lectura que segons Leo Strauss hem de tenir en compte a l'hora de llegir un diàleg platònic, i que és fixar-se molt en el seu centre perquè en ell s'hi troba el punt en què el diàleg es comença a degradar i que el farà finalment fracassar, i per tant, el punt en què hi hauria la possibilitat que el diàleg es desenvolupés per una altra via i reeixís. Descobrir què pot ser això és quelcom que només podem intentar de saber interpretant l'escena del diàleg, ja que Plató no diu explícitament què és el què ha fallat o com haurien d'haver anat les coses. Què és, doncs, allò que fa que Sòcrates vulgui marxar i abandonar la conversa amb el sofista? I què podria haver fet que decidís quedar-se pel diàleg mateix i no per «complaure el bell Càl·lias»? El diàleg, després d'aquest incident, ja no se salvarà, ja anirà per una via degradada, en què l'actitud de Sòcrates segurament canvia.

El professor Monserrat remarca un altre aspecte del diàleg: Si hom no té certa intel·ligència per veure que Sòcrates és filòsof tot i que es disfressi de sofista, el veurà com a sofista. Cal tenir una natura filosòfica per veure la diferència entre Sòcrates i els sofistes. Al final del diàleg, Protàgoras situarà Sòcrates al seu nivell. El professor Monserrat també volgué precisar el paper d'Alcibiades en el diàleg: aquest no jugaria tot el paper dramàtic que li atribueix el professor Gonzalez, que sembla que converteixi Alcibiades en el salvador de Sòcrates davant l'encanteri de Protàgoras. Allò que el salva de l'encanteri és la capacitat dialèctica que Sòcrates ja posseeix, i difícilment es pot veure Alcibiades com Hermes a l'*Odissea*, fent donació de la droga=dialèctica contra Circe=Protàgoras. Com apuntaria el professor Gonzalez, Alcibiades ja és una versió degradada de la dialèctica socràtica.

La dramàtica de l'escena, si ens presenta un personatge en relació amb Sòcrates en aquell precís moment del desencantament, no és Alcibiades, sinó Hipòcrates. El parlament de Sòcrates comença agraint-li la coneixença de Protàgoras, tot mirant Hipòcrates (βλέψας πρὸς τὸν Ἱπποκράτη) i recordant el seu patronímic, fill d'Apol·lodor (ὦ παῖ Ἀπολλοδώρου), enlloc d'anomenar-lo pel seu nom. És precisament el do d'Apol·lo el que ha salvat Sòcrates, do que ja posseïa, i que ja anteriorment li havia permès retenir Hipòcrates en la conversa prèvia a l'entrada a la casa del «congrés de sofistes». El do d'Apol·lo consisteix en l'examen de les ànimes dels joves en la recerca de la veritable saviesa dels homes, etc. I en qui està pensant Sòcrates en la seva acció, i a qui dedica la seva mirada, és Hipòcrates i no Alcibiades. Fins a aquest moment, Sòcrates ha estat també un servidor, un esclau, del desig d'Hipòcrates, conduint-lo fins al sofista. Amb aquesta mirada, Sòcrates intenta posar-se en el lloc dominador: ara ensenyarà a Hipòcrates, de qui reclama l'atenció, qui és qui pot més entre Protàgoras i ell (o amb complexitat l'intentarà acabar de seduir?).

Segons el parer del doctor Monserrat, el diàleg ens mostra tres possibilitats de consideració del que fa Sòcrates. La primera és la del porter eunuc: Sòcrates és un sofista. La segona és la que presenta Sòcrates: ell és un desmemoriat interrogador a la recerca del diàleg conjunt a la caça de la veritat. Alcibiades ens mostra la tercera possibilitat: que Sòcrates estigués rivalitzant amb Protàgoras. Pel professor Monserrat, el mateix diàleg podria potser donar a entendre la multiplicitat d'imatges de Sòcrates.

[Dijous, 19] El professor Xavier Ibáñez va posar sobre la taula el tema de l'agraïment (χάρις) com a tema important en el diàleg i en l'ensenyament platònic. L'agraïment de l'inici del diàleg és doble i està lligat a l'amistat (φιλία): Sòcrates transmet el diàleg a uns amics (anònims). L'agraïment torna a aparèixer al centre del diàleg, quan Càl·lias reté Sòcrates, i també al final, referit al mateix. El professor Gonzalez estigué

d'acord en ressaltar aquest tema com a fonamental segons Plató per una vida política bona.

El professor Ibáñez també remarquè que manca en el text la paraula φρόνησις, que és virtut política i que no és un saber del tipus de les τέχναι. No obstant, malgrat que la paraula no apareix, hi ha φρόνησις en el diàleg, cosa que ens du a plantejar-nos seriosament la clau de lectura de Leo Strauss que ens diu que cal fixar-se en quina és la paraula que manca en cada diàleg platònic i que hauria d'estar present.

El doctor Jordi Sales dissentí en la valoració de la figura platònica de Sòcrates, amb la intenció de corregir la visió idealitzada que en té el professor Gonzalez. En efecte, pel doctor Sales, hi ha quelcom que Plató vol que el lector aprengui de Protàgoras, i que són certes precaucions respecte de la ciutat. No es tracta de triar entre Sòcrates i Protàgoras, com planteja el professor Gonzalez, sinó de triar algun mig que no ens obligui a veure la cicuta. Això és precisament el que triarà Plató i el que vol fer veure al lector.

En aquest punt, el professor Gonzalez expressà els seus dubtes que es pogués trobar un mig entre Sòcrates i Protàgoras, perquè la separació és radical. Segons ell no hi ha manera de no ser Protàgoras i evitar la cicuta.

El doctor Monserrat insistí en el fet que Plató no prengué la cicuta. No podia voler dir al lector que seguís l'exemple socràtic fins a la mort. I aparegué el tema de «les precaucions de Plató», que el professor Gonzalez acabà trobant realment molt interessant. En efecte, Plató pren precaucions molt evidents, com ara el seu anonimat en els diàlegs, la dificultat dels textos, i l'Acadèmia, que no era quelcom que assaltava la ciutat per interrogar-la, sinó un lloc fix on es dirigia *qui volia* i on no era fàcil entrar.

El professor Xavier Ibáñez apuntà que la resposta a la pregunta que planteja el diàleg és el propi diàleg, amb la qual cosa s'estableix un cercle; cercle que la pròpia escena del diàleg repeteix, com digué el doctor Monserrat: l'amic de Sòcrates li demana d'on surt; Sòcra-

tes surt del diàleg amb Protàgoras, després del qual es trobarà amb l'amic que li demana d'on surt... Ara bé, com va notar el doctor Sales, no es tracta d'un cercle viciós, perquè el centre del diàleg discrimina. Així, cal anar recorrent el cercle fins que en algun moment una guspira salti i ens en faci sortir, per un o altre camí: ja sigui el protagòric, el socràtic o el platònic.

El professor Antoni Bosch remarcà el fet que el professor Gonzalez acabà la seva exposició amb una pregunta, amb un dilema entre camins. Però, què vol el diàleg?, què vol la filosofia?, que

ens fem eternament la pregunta o que triem i actuem en conseqüència? El professor Gonzalez afirmà que es tracta d'això segon, però que de fet entendre el dilema ja és un actuar.

Finalment, tothom convingué en reconèixer el goig d'estar reunits compartint la comprensió del diàleg tot dialogant.

El nostre més sentit agraïment al professor Gonzalez.

[Josep Monserrat Molas. Jordi Casassempere Fernández. Vladimir Olivares Escrivà]