

## Els «diàlegs socràtics» de Plató com a escenificació d'una *synou-sia* i el seu valor filosòfic\*

Antoni Bosch-Veciana

### 1. Introducció

Tot i que de Sòcrates en sabem ben poca cosa, la seva *figura* és per a nosaltres una *figura* ingent. És *figura* de moltes mans, de molts retocs. Fins i tot Nietzsche, *figurador de contrafigures*, ha fet de la *contrafigura* de Sòcrates una *figura* de si mateix. Tanmateix, si ens adrecem als textos del present històric de Sòcrates, segurament convindrem que fou Plató l'artífex literari per excel·lència de la *figura* de Sòcrates, del Sòcrates tal i com ha perviscut fins al nostre present, amb —si es vol— els aguts contrapunts nietzscheans i, fins i tot, els accents kierkegaardians<sup>1</sup>. El *Corpus platonicum* és testimoni de la grandiositat fontal d'aquesta *figura* platònica. D'altres plomes d'aquell present, com l'aristofànica o la xenofontiana, esbossaren, també, *figures* ben interessants i inte-

\* Aquest text té com a base una ponència llegida el dia 13 de maig de 2004 a la Seu de l'Institut d'Estudis Catalans en el Col·loqui *Pensament i diàleg en escena*, organitzat per la Societat Catalana d'Estudis Clàssics i el Departament de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona. En la redacció actual hem integrat part del material elaborat en el nostre estudi: *Amistat i unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una συνουσία dialogal socràtica*, (Akademia, 2), Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2003, 465 pp.

1. Vegeu Pierre HADOT, *Eloge de Socrate*, Alia, París 1998. Aquest text de Pierre Hadot llegeix la *figura de Sòcrates* des del sublim *Convit* de Plató, des de les fines aportacions kierkegaardianes i des de les agudeses lectures nietzscheanes. El text correspon —amb alguna modificació— a una conferència que el seu autor pronuncià el 1974, en la sessió d'Eranos, tinguda a Ascona (Suïssa). La conferència tenia com a títol: *La Figure de Socrate*. Fou publicada per primera vegada dins *Annales d'Eranos* 43, 1974, pp. 51-90 i, més endavant, veié la llum dins el volum del mateix Pierre Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3ème édition revue et augmentée, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1993 (aquest volum actualment es pot trobar editat a París per Albin Michel 1993, i el text al qual fem referència es troba a les pp. 101-141 d'aquesta edició, si bé en la versió de l'editorial Alia hi ha, com acabem d'assenyalar, algunes modificacions, sobretot en les pàgines primeres).

ressades, si bé ha estat sobretot la *figura* platònica la que ha conformat l'accés occidental a Sòcrates, per a bé i per a mal.

Avui els estudiosos han abandonat amb raó el difícil *problema socràtic*, això és, el problema de l'accessibilitat al Sòcrates històric a través d'una valoració pertinent dels testimonis socràtics de l'antigor hel·lènica. Molts d'ells el consideren un problema impossible de resoldre i alguns, fins i tot, consideren el seu plantejament una qüestió sense cap interès<sup>2</sup>. Tot amb tot, resulta ser una dada gens menyspreable —i més de cara al nostre propòsit— el fet que Plató *convivés* amb Sòcrates, i que aquesta *convivència* fos decisiva per a la creació de la *figura* de Sòcrates que transita pels seus diàlegs. Aquest fet de la *convivència* amb Sòcrates, juntament amb la densitat del pensament platònic, han fet de la *figura* de Sòcrates creada per Plató una obra única, mereixedora de ser llegida i meditada. L'obra de Plató és l'exposició per escrit del fet i del sentit de la *convivència* de Plató amb aquell que ell tingué pel seu mestre: Sòcrates, de qui Plató mateix escriví en el *Fedó* que fou «el millor, i també el més ple de seny i el més just dels homes del seu temps» (*Fedó* 118a). Aquesta *convivència*, que suposa una *freqüentació*, un *tracte continuat* entre Sòcrates i Plató, Plató mateix l'anomenà *synousia* (συνουσία)<sup>3</sup>. El *Corpus platonicum* és, d'a-

2. En el seu *Eloge de Socrate* Pierre HADOT comença el seu text amb aquestes paraules: «Il est très difficile, et peut-être impossible, de dire ce que fut le Socrate historique, bien que les faits marquants de sa vie soient bien attestés [...] Pourra-t-on jamais retrouver et reconstituer ce qu'il fut réellement? Mais, j'oserais dire: en un certain sens, peu importe!» (p. 7). La qüestió ha estat tractada per gairebé tots els platonistes que ara seria desassenyat resseguir. No volem desapropiar, però, l'avinentesa per fer notar el paràgraf ironitzant amb el qual Francis WOLFF acaba el seu llibre sobre *Socrate* (PUF, Paris 2000<sup>4</sup>): «[...] Tels sont donc les principaux éléments du “problème de Socrate”. Telles sont les pièces du dossier. Alors, amateurs d'énigmes, à vos plumes. A votre tour de rechercher le “vrai Socrate”, retranché derrière son silence, caché dans quelques témoignages et enseveli sous des tonnes de thèses. Mais avant de vous ruer sur les fichiers des bibliothèques, une seule question: ce Socrate-là a-t-il vraiment tant d'importance?» (p. 110).
3. C. J. CLASSEN sosté que, en el sentit que el prenem aquí, el terme συνουσία és una innovació lingüística platònica (cfr. *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München 1959, p. 150). Donat, doncs, que el terme συνουσία té un caràcter fortament tècnic hem preferit, i en general preferim, transliterar-lo. Per això, en aquest text referit a Sòcrates, escrivim *synousia* o bé circumlocucions com ara *conversa dialogal socràtica*, *synousia dialogal*, *synousia socràtica*, *synousia dialogal socràtica*, etc. En un altre lloc varem donar quatre sentits platònics del terme συνουσία: a) *companyia*, *tracte*, *convivència*; b) *conversa (privada)*, *reunió*, *simposi*, *conversa dialogal o trobada dialogal*; c) *comunió (amb Déu, amb el diví)*; i d) *relació sexual*. Vegeu el meu llibre: *Amistat i unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una συνουσία dialogal socràtica*, ja citat, pp. 286-287. En el text present prenem συνουσία en el sentit 2. Sovint resulta molt difícil determinar els textos que pertanyen a (1) i els que pertanyen a (2). El context esdevé decisiu per tal de localitzar un text en (1) o bé en (2). Cal tenir present també ací l'univers semàntic que gira a l'entorn de συνουσία i que fa referència tant a substantius (συγγένεια [*parentiu*], διάλογος [*diàleg*], ὁμλία [*reunió*], *llicons d'un mestre*, etc.), κοινωνία [*comunitat*], τροφή [*nodriment, estil de vida, etc.*] com a verbs (συνιέναι [*reunir-se*], συγγίγνεσθαι [*ser amb, trobar-se, etc.*], ἐντυγχάνειν [*trobar-se amb*], πλησιάζειν [*viure amb algú, ser amic de, apropar-se a, ser deixeble de, etc.*], διατρίβειν [*passar el temps*], συνδιατρίβειν [*passar el temps amb*], διαλέγεσθαι [*dialogar*]). Aquí tractem de la συνουσία en un sentit de *synousia dialogal* i, per tant, cenyim l'estudi a aquest sentit del mot. Com ha escrit Kevin Robb, amb el terme συνουσία, «when used in a technical sense, referred to

questa faisó, la recreació literària, feta pensament, d'una experiència humana que marcà profundament la reflexió platònica: la seva *convivència dialogal* amb Sòcrates. Per això, la *synousia* socràtica travessa els diàlegs de Plató d'una banda a l'altra, perquè els diàlegs platònics homenatgen i brinden als lectors aquella *synousia* repensada i recreada en el *logos* dialogal del *Corpus* platònic. En l'acusació formulada contra Sòcrates —acusació que li comportà la mort— la pràctica socràtica de la *synousia* hi consta com un dels càrrecs que formularen els seus acusadors: Ànitos, Meletos i Licó. En efecte, allí s'esmenta el fet de corrompre els nois i els joves atenesos. Aquest càrrec, que mostra clarament un rebuig de la *synousia* socràtica per part dels acusadors atenesos, no pot ser deslligat de l'altre: l'acusació d'impietat (ἀσεβεία)<sup>4</sup>. La manera que Sòcrates tenia de relacionar-se amb els nois i els joves del seu present el portà, doncs, a la mort, i marcà definitivament molts dels qui es consideraven els seus amics i seguidors. Uns i altres se sentiren colpits per aquell procés i per aquella mort i, al mateix temps, uns i altres se sentiren deutors del tracte *synousial* socràtic. Amb la seva mort Sòcrates acomplia la *missió apol·línica* llegida per ell mateix en les paraules que li adreçà el seu amic Querofont després de consultar la Pítia de Delfos arran de si hi havia algú més savi que ell. La sacerdotessa d'Apol·lo negà que hi hagués ningú més savi que Sòcrates (cfr. *Apologia* 21a; 28e-29a; 29d-e)<sup>5</sup>. La *synousia* socràtica resulta ser, doncs, un dels elements claus per a comprendre Sòcrates i un dels elements que, de manera ben particular, conformen la *figura* del Sòcrates platònic.

## 2. La *synousia* en els anomenats «diàlegs socràtics» de Plató

D'entre els autors socràtics, Plató ha estat de ben segur un dels qui més —fins i tot gosem dir: el qui més— ha reflexionat sobre la *synousia* i, sobretot, ha reflexionat sobre la *synousia* socràtica, és a dir, sobre les converses

the constant association of a younger generation with the older» (Kevin ROBB, *Asebeia and Synousia, The Issues behind the Indictment of Socrates*, en: Gerald A. PRESS (ed.), *Plato's Dialogues. New Studies & Interpretations*, Rowman & Littlefield, Lanham 1993, p. 82).

4. L'ordre en què apareixen els càrrecs de l'acusació feta a Sòcrates en els textos de Plató i de Xenofont és invers. En Plató (*Apologia* 24b i *Eutifró* 2c-3b) consta com a primer càrrec el fet de corrompre els joves i, com a segon, el no creure en els déus de la ciutat sinó en altres divinitats noves. En Xenofont (*Records de Sòcrates* I 1,1), en canvi, Sòcrates és acusat primerament d'impietat i, en segon lloc, de corrompre els joves. Un estudi sobre aquesta inversió es troba en M. NARCY, *La religion de Socrate dans les Mémoires de Xenophon*, dins: G. GIANNANTONI - M. NARCY, *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 13-28. En relació a l'acusació d'ἀσεβεία i la συνουσία resulta imprescindible l'estudi citat de Kevin ROBB (cfr. nota anterior, tenint present que l'esmentat estudi ocupa les pp. 77-106).
5. Sobre la *saviesa* de Sòcrates vegeu el meu treball: «La 'pobresa' de Sòcrates en els tres discursos de l'Apologia de Plató», en J. BUSQUETS - M. MARTINELL (eds.), *Fe i teologia en la història*. Estudis en honor del prof. Dr. Evangelista Vilanova, Facultat de Teologia de Catalunya - Istituto per le Scienze Religiose (Bologna) - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, pp. 223-232, esp. pp. 226-228.

(més que res les mantingudes amb els joves) que van portar Sòcrates a la mort<sup>6</sup>. Efectivament, l'escriptura platònica mostra de manera exemplificada, principalment a través dels anomenats «diàlegs socràtics»<sup>7</sup>, encara que no únicament, el que era una *synousia* dialogal socràtica; i mostra, així mateix, com aquesta es diferenciava, per contrast, de les diverses *synousies* que també practicaven els sofistes, de les quals el mateix Plató se'n fa ressò.

Per això, dirigir l'atenció d'una manera particular als anomenats «diàlegs socràtics» ens permetrà obrir-nos a la reflexió platònica sobre la *synousia* socràtica, amb el benentès que aquesta reflexió no s'exhaureix en aquests textos sinó que tan sols s'hi enceta. La resta de la producció literària de Plató permet aprofundir en la comprensió platònica de la *synousia* socràtica i en la intel·ligència de la *synousia* en general com a manera de fer i de ser de l'activitat filosòfica. De manera ben particular cal dir que el *Lisis* platònic escenifica magistralment, a través de la seva escriptura dialogal, una *synousia* socràtica temporalment i dramàticament completa, tal com hem mostrat en el nostre estudi sobre aquest diàleg platònic, un dels diàlegs generalment més menystingut<sup>8</sup>.

Les obres o els diàlegs que o bé tracten d'una *συνουσία* en el sentit que ens ocupa, això és, el d'una *conversa dialogal entre un adult (Sòcrates o algun sofista) i algun noi o jove atenès* o bé en són una representació són els següents: l'*Apologia*, el *Protàgoras*, el *Laques*, el *Càrmides*, el *Menó*, el *Teetet*<sup>9</sup>

6. També Xenofont fa servir el terme *συνουσία* i els seus derivats per tal de referir-se a aquesta activitat de tracte i de conversa socràtics. De tota manera, en el cas de Plató no només ens trobem davant d'un ús lingüísticament innovador del terme (cfr. nota 2 d'aquest treball) sinó que Plató repensa, bo i escenificant, la *synousia* socràtica.
7. La denominació «diàlegs socràtics» l'encunyà K. F. HERMANN en la seva *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* (1839) per tal de referir-se a un grup d'escrits platònics que sostenia que tenien en comú unes característiques estilístiques, conceptuals i de mètode parelles. Aquesta denominació fou tradicionalment i correntment acceptada, si bé, segons ens refereix W. K. C. Guthrie (cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, Gredos, Madrid 1990 [original: 1962], 73 ss.) tingué els seus oponents (K. JOEL [1921], P. FRIEDLÄNDER [1928], E. EDELSTEIN [1935]). Segons ens refereix el text de W. K. C. Guthrie en aquests «diàlegs socràtics» Plató fa memòria de les converses del seu mestre Sòcrates, sense afegir-los res de collita pròpia (cfr. W. K. C. GUTHRIE *cit.*, 73). En l'actualitat, però, els estudis platònics comparteixen un cert desacord amb aquesta denominació malgrat ser encara usada, sobretot per l'influx de l'obra de W. K. C. Guthrie i la tradició creada sobretot per aquest text. Un dels estudiosos que ha treballat en la comprensió de l'obra platònica en una altra direcció és Charles H. KAHN (*Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; ja abans el mateix Charles H. KAHN havia manifestat el seu punt de vista en «Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques?» *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 74, 1980, pp. 45-77). Charles H. Kahn divideix el *Corpus* platònic en tres grups (ordenats cronològicament), en el primer dels quals situa les obres que tractem ací. Notem que el grup de diàlegs als quals aquí farem referència tots tenen a veure amb la *συνουσία* socràtica, tal com hem assenyalat, o bé perquè en parlen o bé perquè l'escenifiquen, encara que només sigui parcialment.
8. Vegeu *Amistat i unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una συνουσία dialogal socràtica*, ja citat, pp. 19-31 (i també, per a l'estat de la qüestió sobre la investigació del *Lisis*, pp. 33-153).
9. Vegeu l'excel·lent estudi del Dr. Xavier IBÁÑEZ PUIG, del qual n'esperem veure ben aviat la publicació, intitulat *Lectura del Teetet: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*. Tesi

i, en un sentit més ple, com hem dit, el *Lisis*, que tractarem a part per raó de la seva singularitat. Si, en canvi, prenguéssim *συνουσία* en el sentit general de *tracte, conversa en general, simposi* o *trobada* entre adults, hauríem de fer referència d'alguna manera o altra al *Gòrgias*, el *Convit*, la *República*, el *Sofista*, el *Polític*, el *Fileb*, el *Timeu*, les *Lleis* (i als textos considerats genralment dubtosos com l'*Alcibíades* i les *Cartes II i VII*). Que Plató anomeni *συνουσία* també unes situacions de diàleg entre adults és una dada ben significativa que mostra la força espiritual de la *conversa dialogal* socràtica. En el Sòcrates platònic la *paideia* esdevé, així, una realitat que no pot ser abandonada mai al llarg de la vida perquè la dimensió ètica i política és essencial i determinant per a la vida humana. Com que el nostre propòsit ací és tan sols referir-nos als anomenats «diàlegs socràtics», esmentarem tan sols l'*Apologia*, el *Protàgoras*, el *Laques*, el *Càrmides* i el *Menó*. El *Lisis*, tal com acabem de dir, el tractarem després, a part, ja que és un diàleg particularment rellevant de cara a la comprensió de la *synousia* dialogal socràtica<sup>10</sup>.

En tractar dels anomenats, per alguns, «diàlegs socràtics» comencem, abans que res, per l'*Apologia de Sòcrates*. Diguem que en l'*Apologia* platònica es parla de *συνουσία* en dos indrets: en 20a1 i en 24c10-26b2. En 20a1 es fa servir el terme *συνουσία*: «[Parla Sòcrates] Cadascun d'aquests [*homes sofistes*], atenesos, sap anar a totes les ciutats i convèncer els joves, que poden ben bé cercar la companyia [*συνεῖναι*] de qualsevol compatriota sense tenir de pagar res, d'abandonar aquestes companyies [*τὰς ἐκείνων συνουσίας*, en 20a1] i anar amb ells [*ἔσυνεῖναι*] donant-los diners i estant, al damunt, encara reconeguts», en 19e4-20a2). En 24c10-26b2, al llarg del diàleg-interrogatori de Sòcrates amb Meletos, en canvi, no s'usa el terme *συνουσία*, però hi és present el concepte que el terme expressa.

En el context de 20a1, Sòcrates, rebutjant la imatge de sofista que li atribuïren *Els núvols* d'Aristòfanes, nega que s'ocupi de la naturalesa ni que s'emprenghi de donar ensenyances ni de fer-hi diners (cfr. 19d8-e1: *ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές*). Ací Sòcrates se separa de la *συνουσία* de la sofística. Més encara, Sòcrates no va darrera dels joves per tal que aquests vagin amb ell com fan els sofistes tan bon punt

doctoral. Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona 2004, 494 pp. En aquest estudi del Dr. Ibáñez, l'excel·lència del qual tinguérem el privilegi de poder jutjar en tant que membre del tribunal doctoral, es fa referència a la importància que la *synousia* té en el *Teetet*. A ell, doncs, remetem. Allí s'afirma que el *Teetet* és «la narració d'una *synousia* dialogal de Sòcrates amb Teetet» (p. 460) i, encara, que «una característica important d'aquesta *synousia* és que Teetet, *tot i que no ha sabut definir la saviesa (i el saber), en acabat ha esdevingut més saví*» (*Ibid.*). Això està en perfecta consonància amb el nostre estudi sobre el *Lisis* (ja citat).

10. En aquest repàs del contingut *synousial* aplegat en els anomenats «diàlegs socràtics» resseguirem amb lleugers retocs allò que ja vàrem escriure en: «El *Lisis* de Plató: un exemple de *συνουσία* dialogal»: *La humanitat a la recerca de Déu*. Miscel·lània en homenatge al prof. Dr. Josep M. Rovira Bellós, a cura de Josep RIUS-CAMPS i Salvador PIÉ I NINOT: *Revista Catalana de Teologia* XXV, 2000 pp. 42-49; «El *Lisis* de Plató: un exemple de *συνουσία* dialogal», en Josep MONTSERRAT (ed.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2002, pp. 72-79; i *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una συνουσία dialogal socràtica*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2003, pp. 291-298.

arriben a qualsevol ciutat (cfr. 19e4-20a1). Sòcrates, per tant, ni exerceix la *συνουσία*, almenys a la manera dels sofistes, ni és ell qui cerqui la *συνουσία* adreçant-se al jovent per convèncer-lo d'establir un lligam de *συνουσία*: la *συνουσία* socràtica ho és com a iniciativa dels joves; són ells qui anhelan el mestratge socràtic, sense que Sòcrates es tingui a si mateix com a mestre; ben al contrari, refusa de ser tingut com a tal<sup>11</sup>.

En el fragment de 24c10-26b2 de l'*Apologia*, on es recull part de la interrogació (*ἔρωτησις*) socràtica a Meletos durant el judici, es dona entenent que tant Sòcrates com Meletos accepten la *συνουσία* com a forma d'educar els joves atenesos. La diferència rau en el fet que Meletos considera la *συνουσία* socràtica com a pervertidora del jovent, és a dir, es tracta d'una *συνουσία* ben diversa de la *συνουσία* que a Atenes tradicionalment s'exercia amb els joves. Sòcrates en el seu interrogatori vol deixar ben clar el posicionament de Meletos que sintetitza així: «Tots els atenesos, doncs, pel que es veu, fan perfecta la gent, llevat de mi sol que sóc l'únic corruptor (*ἐγὼ δὲ μόνος διαφθείρω*)» (25a10). L'*Apologia*, doncs, ens deixa entreveure el problema de les diverses comprensións de l'exercici de la *συνουσία*. Vist des de l'òptica tradicional (Meletos) resulta que hi ha dues maneres d'exercir la *συνουσία*: la tradicional d'Atenes (la que exerceix qualsevol pare en relació als fills o la que exerceix un adult a qui el pare ha demanat aquest servei) i la nova manera d'exercir-la dels sofistes (Sòcrates s'inclouria aquí com un sofista més, segons la tradició que arrenca amb *Els nívolos* d'Aristòfanes i que recull Meletos). Però des del punt de vista de Plató, que escriu l'*Apologia* socràtica, hi ha tres maneres d'exercir la *συνουσία*: la manera *tradicional*, la manera dels *sofistes* i la manera *socràtica*. L'obra platònica, sobretot, la dels primers diàlegs, vol mostrar l'especificitat d'aquesta forma de *συνουσία* socràtica per a educar el jovent, i vol mostrar, sobretot, la seva validesa espiritual i ontològica, en quant només aquesta forma pedagògica suposa situar-se en la direcció d'allò permanent i estable: la veritat de l'ésser.

Si ens adrecem ara al *Protàgoras* ens adonarem que el *Protàgoras* és una bona mostra de *συνουσία sofística*, que Plató vesteix fins i tot d'una pompa escènica tal (la casa del ric atenès Càl·lias [*παρὰ Καλλίᾳ τῷ Ἴππονίκου*, en 311a1-2], l'abundància de prestigiosos sofistes [cfr. 314e3-315b2], l'ambient cerimonial de les seves lliçons [315b2-8], etc.) que ens en deixa entreveure amb força transparència el seu posicionament crític. Un amic de Sòcrates demana a aquest que li expliqui la *συνουσία* (*τί οὖν οὐ διηγῆσω ἡμῖν τὴν συνουσίαν*, en 310a2) que protagonitzada pel sofista Protàgoras, «el més savi de tots els homes d'ara» (*σοφοτάτῳ μὲν οὖν δήπου τῶν γε νῦν*, en 309d1), hi va haver a casa de Càl·lias (311a1-2). I comença el *Protàgoras*. Sòcrates explica que Hipòcrates, un jove

11. Plató per a referir-se Sòcrates mai no utilitza la paraula *διδάσκαλος* ni a cap dels seus seguidors o dialogadors l'anomena *μαθητής*, si bé en el *Corpus Platonicum* hi trobem els dos termes. De cara a l'estudi del mestratge i del discipulat socràtic resulta imprescindible el text de F. WOLFF, *Être disciple de Socrate*, en: G. GIANNANTONI - M. NARCY (eds.), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 29-79, reeditat en: F. WOLFF, *L'êre, l'homme, le disciple*, Quadrige-PUF, Paris 2000, pp. 209-251.

atenès (310e2-4; 316b8-10; 317e5-6; 318a6) amb ganes d'esdevenir savi (310d4-5) vol acompanyar (cfr. *συνεστέον* en 313b7; *συγγένοιτο* en 316c2; *συνουσίας* en 316c8 i *συνουσίαν* en 316d1) Protàgoras i rebre'n ensenyances: «al meu costat [*παρὰ δ' ἐμέ*] no aprendrà altra cosa que allò per què ha vingut. L'objecte de la meua ensenyança [*τὸ δὲ μάθημα*] és el bon seny respecte d'affers privats [*εὐδουλία περὶ τῶν οἰκείων*], per tal d'administrar la pròpia casa al millor possible, i quant als afers de la ciutat [*περὶ τῶν τῆς πόλεως*], la manera de conduir-los amb la màxima capacitat pels actes i per la paraula [*δυνατότατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν*]» (318e4-319a2). Sòcrates accedeix a anar amb Hipòcrates a casa de Càl·lias. Fent camí i davant mateix del portal de Càl·lias, Sòcrates i Hipòcrates conversen (cfr. 314c3-7 [*ἐπιστάντες περὶ τινος λόγου διελεγόμεθα*, en 314c2]). Plató ens narra el fer camí (*ἐπορευόμεθα*, en 314c3) com a lloc adequat per a la *συνουσία* socràtica, la qual, en aquest cas, té com a finalitat posar en guàrdia Hipòcrates respecte de les *συνουσίαι* dels sofistes en general, si bé el mateix Protàgoras es considera distant de les *συνουσίαι* dels altres sofistes: «Hipòcrates, al costat meu [*παρ' ἐμέ*, en 318d7], no es trobarà amb el que sofriria si s'acompanyés amb algun altre sofista [*ἔπαθεν ἄλλω τῷ συγγενόμενος τῶν σοφιστῶν*, en 318d4-5]; perquè els altres turmenten els joves» [318d7-9]). En entrar a casa de Càl·lias i poder accedir a conversar amb Protàgoras s'enceta la *συνουσία*, amb la particularitat que *el jove Hipòcrates, tot i ser-hi present, no intervé ni una sola vegada*. El seu nom a partir de l'inici de la conversa amb Protàgoras tan sols el trobem en 328d8, i encara en un text narratiu on Sòcrates diu «vaig tornar amb mi, i mirant-me Hipòcrates vaig fer... [*βλέψας πρὸς τὸν Ἰπποκράτη*, en 318d7-8]». Tot i ser-hi present, no s'esmenta ni una sola vegada més, i això que el diàleg acaba, essent-hi present Hipòcrates, en 362a4: «Després d'haver dit i escoltat aquestes coses, ens n'anàrem [*ἀπήμην*]. És, doncs, Sòcrates qui conversa amb Protàgoras en presència del jove. Protàgoras llueix el discurs i sosté que només la presència passiva és suficient per dur a terme la *παιδεία* que ha enunciat en 318e4-319a2. La mateixa disposició d'Hipòcrates en anar a cercar Sòcrates ja havia estat aquesta: «Vet aquí per què he vingut ací, perquè li parlis per mi [*ἀλλ' αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἦγω παρὰ σέ, ἵνα ὑπὲρ ἐμοῦ διαλεχθῆς αὐτῷ*]» (310e2-3).

Si ens adrecem al fragment de l'*incident socràtic* en relació a la manera de dur la *συνουσία* per part de Protàgoras (335a9-338e5) veurem que constantment s'affirma que ens trobem indubtablement davant d'una *συνουσία*. L'ús del mateix terme *συνουσία* hi és abundant (cfr. 335b5.b7.b8.c3; 336e4; 337b3; 338c7.d7). En Plató, així, resulten ser inseparables la *συνουσία* i el *διαλέγεσθαι*<sup>12</sup>. L'*incident*

12. El professor Francisco J. GONZALEZ en relació a aquest fragment afirmava en el Seminari que sobre el Protàgoras va impartir en el grup *Hermenèutica i Platonisme* de la Societat Catalana de Filosofia de l'Institut d'Estudis Catalans de Barcelona durant els dies 17-19 de març de 1999 que «here emerges what will be the major theme of the theme of the entire central portion of the dialogue: the preconditions of the genuine *συνουσία*.» (*Virtue and Dialogue: A Reading of Plato's Protagoras*. Presented to the Group *Hermenèutica i Platonisme* of the *Societat Catalana de Filosofia*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 17-19 de març de 1999, p. 40, *pro mechanoscripto*).

*socràtic* no és un fet gens banal o un recurs escènic irrellevant sinó que ateny el nucli de la comprensió del binomi *συνουσία-διαλέγεσθαι*: acceptar el diàleg és acceptar i donar relleu a la presència de l'altre, a l'altre mateix com a constitutiu del pensament: per a Sòcrates el pensament no és autosuficient sinó que es constitueix en comunió amb l'altre, que és el que és de debò la *συνουσία*, una presència real de l'altre. Protàgoras no accepta pròpiament el *διαλέγεσθαι* i per això recorre sempre al discurs llarg (*μακρολογία* en 335b8 i 336b9) mentre que Sòcrates demana —i ho justifica— un discurs breu (*βραχυλογία* en 335a3.b8) i que admeti el joc de preguntes i respostes breus, això és, el veritable *διαλέγεσθαι*, segons Sòcrates.

Tres apunts voldríem afegir respecte de l'ús de *συνουσία* en aquest bloc de *l'incident socràtic*: primer, en 336e4 hi trobem l'expressió *διαλύσαι τήν ξυνουσίαν*, la qual es troba també en el *Laques* (201c2), en el *Lisis* (223b3) i en el *Gòrgias* (457d1), tot i que aquí l'expressió va precedida per l'adverbi *μεταξύ*, com mostrant un trobar-se a un punt mig de la reunió, com de fet succeeix; segon, en 338c7 s'esmenta la *συνουσία* juntament amb el terme *διάλογοι* (cfr. *συνουσία τε καὶ διάλογοι ἡμῖν γίνωνται*), mostrant, així, la clara diferència entre la *conversa synousial* quant a *trobada* i el *diàleg* quant a *discussió dialèctica* tinguda en la *trobada*; i tercer, notem una altra distinció socràtica en 336b1-3. En efecte, quan Sòcrates és retingut (335c8-10) s'adreça a Càl·lias i, entre d'altres paraules, li diu: «quin estil de diàleg serà el nostre? (τίς ὁ τρόπος ἔσται τῶν διαλόγων;) Sempre he cregut que són dues coses ben diferents trobar-se plegats (τὸ συνεῖναι) per dialogar els uns amb els altres (ἀλλήλοις διαλεγόμενους) i trobar-se plegats per fer demagogia (δημηγορεῖν) (336b1-3)». Sòcrates estableix la distinció entre la seva manera d'entendre (i realitzar) la *συνουσία* i les maneres dels sofistes (Protàgoras inclòs, és clar). Finalment, encara hem de fer referència a una altra distinció que formula el mateix Sòcrates entre *συμπόσιον* i *συνουσία* en 347b8-348a9. El *Protàgoras* havia arribat a mostrar-nos la *συνουσία* sofística com aquella en la qual els poetes hi són àmpliament recordats i interpretats (cfr. el fragment sobre el poema de Simònides i l'hermenèutica de Sòcrates: 338e6-348c8). En el final del fragment el mateix Sòcrates fa: «potser que deixéssim els poemes i les cançons» (*περὶ μὲν ἁσμάτων τε καὶ ἐπῶν ἐάσωμεν*, en 347b9-10). La raó és que «dialogar sobre poesia em fa l'efecte dels convits (*τοῖς συμποσίοις*, en 347c4) de la gent insignificant i vulgar: aquests, com que durant el beure no poden conversar (*συνεῖναι*, en 347c6) entre ells per ells mateixos i amb llur pròpia veu i llurs pròpies raons, a causa de llur incultura (*ὑπὸ ἀπαιδευσίας*, en 347c7), fan pujar el preu de les flautistes (...) però quan gent com cal i de bona educació (*καλοὶ κάγαθοί*, en 347d3) beuen plegats, no veuràs ni flautistes, ni dansaires, ni citaristes, ans són ells prou per entretenir-se (*συνεῖναι*, en 347d5) ells mateixos amb llur pròpia veu i prescindint de tantes comèdies i poca-soltades; i àdhuc si beuen molt de vi, saben parlar i escoltar amb dignitat i decència. Així mateix en les reunions (*αἱ τοιαίδε συνουσίαι*, en 347e1), on es troben homes com la majoria de nosaltres volem ser, no calen per a res la veu de cap flautista, ni la veu de cap poeta (...) la gent com cal eviten aquesta mena de reunions



(τοιαύτας συνουσίας, en 347e7) i conversen (σύνεισιν, en 348a1) entre ells per ells mateixos, provant la força de llurs raonaments en preguntes i respostes» (347c3-348a2). El συμπόσιον i la συνουσία, si no s'orienten al cultiu de l'esperit, educant el propi pensament a esdevenir rigorós amb si mateix i cercant la veritat de l'ésser, banalitzen la vida humana i es converteixen en espais i en moments de manipulació espiritual, cultural i política.

Després d'aquest tractament més extens del *Protàgoras*, ens cal ara dirigir la nostra atenció de manera succinta al *Laques*. En el *Laques* s'esmenta la συνουσία dues vegades (en 196b6 i en 201c2-3). En primer lloc, doncs, en 196b6, on Laques es lamenta de l'argumentació de Nícias i del fet que aquest no reconegui l'aporia en la qual es troba i vagi donant voltes amb l'argumentació per tal d'amagar aquesta contradicció (στροφήται ἄνω καὶ κάτω ἐπικρουπτόμενος τὴν αὐτοῦ ἀπορίαν, en 196b1.2). Aquest rodament argumentatiu imparabile, que no reconeix la situació d'aporia, no és propi, a parer de Laques d'una συνουσία com aquesta (ἐν συνουσίᾳ τοιαῦδε, en 196b6); si, en canvi, es trobessin davant d'un tribunal, li semblaria adequat comportar-se així, és a dir, fer el maco banalment amb raonaments inútils (cfr. 196a4-b7). La preocupació de Lisímac i Melèsias per la formació dels seus fills (ἐπὶ τὴν τῶν νεανίσκων παιδείαν, en 180b8-9), plantejada ja a l'inici ben bé del diàleg, que porta a cridar a Sòcrates per tal de demanar-li consell, després d'haver cridat abans el polític Nícias i el general Laques, fa que l'argumentació (λόγος) hagi de concloure necessàriament sota pena de deixar els educands sense orientació. Quan la συνουσία, com la socràtica, és pedagògica, això és, dedicada a la transmissió de la recerca de la veritat, no pot argumentar només retòricament, exhibint una hoplomàquia sofística<sup>13</sup> que no té cap més finalitat que el propi lluíment: la veritat, en tant que fi de la recerca humana i, per tant, tremp del procés educador, demana rigor argumentatiu i vida endreçada, simbiosi entre el λόγος i l'ἔργον («Un home així em sembla viure la seva vida, fent acordar les paraules amb els fets» [ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα], en 188d4-6), en definitiva: *coratge* (ἀνδρεία com defensa el *Laques*).

En el *Laques*, al final, en 201c2-3 —i aquest és el segon text—, Lisímac en cloure el diàleg afirma: «Per ara dissolguem la trobada [τὸ δὲ νῦν εἶναι τὴν συνουσίαν διαλύσωμεν]». El compromís, però, és de reprendre la trobada l'endemà mateix (καὶ ἤξω παρὰ σὲ αὔριον: 201c4-5). El Sòcrates de Plató sempre fa camí, per això tot final —fins i tot del diàleg— és un «a reveure, si Déu vol» (ἐὰν θεὸς ἐθέλη: 201c5). De fet, la frase sencera de Lisímac és ben il·lustrativa: «M'agrada el que dius, Sòcrates. I vull, ja que jo sóc el més vell, ésser el més desitjós d'aprendre amb aquests nois [τοσοῦτῳ προθυμότεα μαθηθάνειν μετὰ τῶν νεανίσκων, en 201b7-8]. Però vet aquí què et demano: demà de matí vine a casa [αὔριον ἔωθεν ἀφίκου οἴκαδε, en 201c1], no deixis pas de fer-ho, per tal

13. En el *Gòrgias*, Gòrgias adreçant-se a Sòcrates li fa: «Però la retòrica, Sòcrates, cal que sigui emprada com en qualsevol altra mena de lluita» (456c7.8). En aquest sentit es pot veure *Eutidem* 271d i 273e. Cfr. DORION, *Platon: Lachès-Euthyphron*, Paris: GF Flammarion 1997, p. 28, nota 45.

que deliberem sobre la qüestió. Per avui dissolguem la reunió [τὸ δὲ νῦν εἶναι τὴν συνουσίαν διαλύσωμεν, en 201c2-3]» (201b6c3). Adonem-nos que aquesta συνουσία dissolta és entre gent gran (que parlen dels seus fills, sobre la millor manera d'educar-los). En efecte, Lisímac i Melèsias, preocupats per l'educació de llurs fills, demanen a Nícias i Laques l'opinió sobre l'exhibició d'un mestre de lluita armada, possible mestre per a llurs fills. En ser sol·licitada la seva opinió sobre l'educació dels fills, Nícias i Laques creuen bo demanar la presència de Sòcrates que en aquests problemes hi és entès (cfr. 180e5-181a2). Els fills són presents en la συνουσία, tanmateix tota la seva intervenció es redueix a dir: «Aquest mateix, pare!» (πάνυ μὲν οὖν, ὃ πάτερ, οὗτος, en 181a3), quan s'adrecen als seus pares per tal de respondre'ls que certament aquell home que era per allí era Sòcrates mateix. Fixem-nos que, tot i ser una συνουσία mantinguda amb gent gran (γεραίτατος, en 201b7), amb la presència de llurs fills, uns nois joves (τοῖσδε τοῖς νεανίσκοις, en 179d2), la problemàtica que s'hi tracta té a veure directament amb la παιδεία. La *synousia* socràtica està directament relacionada, doncs, amb la παιδεία dels joves atenesos.

Si parem atenció al *Càrmides*, el primer que constatarem és que el *Càrmides* no fa servir mai el mot συνουσία. Sòcrates ens diu en el començ del diàleg que l'endemà del seu retorn del campament de Potidea se n'anà amb gust cap als indrets de les seves «habituals converses» (τὰς συνήθεις διατριβάς: 153a3), a la palestra de Tàureas (153a3-4), un lloc no conegut (i *hàpax legòmenon* platònic), on s'hi aplegaven els joves aristòcrates atenesos. També cal observar que el qui més dialoga amb Sòcrates és Crítias (adult) i no pas Càrmides. I és de Crítias que Càrmides diu que el veia anar amb Sòcrates: «recordo que essent infant [Sòcrates] t'havia vist manta vegada en companyia de Crítias» (παῖς ὄν Κριτία τῷδε συνόντα σε:156a8). De fet, si ara prenem el *Càrmides* en consideració és perquè hi ha un paral·lelisme prou estudiat entre ell i el *Lisis*<sup>14</sup>. La nostra intenció és tan sols fer notar no les semblances sinó algunes diferències que, en relació al tema que ens ocupa, resulten del nostre interès. Així, en el *Càrmides* Sòcrates fa un paper doble: en relació a Càrmides i als assistents fa falsament de metge (que tracta les malalties com els metges tracis, a partir de la unitat de cos i ànima [cfr. 156d1-157c6]<sup>15</sup>) i en relació a Crítias intervé en el diàleg com el mestre educador. Un doble joc que fàcilment impossibilita la συνουσία en la seva plena realització. Per això, podríem dir que només Crítias està en συνουσία amb Sòcrates (primerament, des de petit; després, perquè és qui més parla amb Sòcrates al llarg dels diàleg [sense interrupció des de 162c1 fins a 175d5]); Càrmides està en una situació desavantajosa de συνουσία: passa per posseir el seny i totes les altres coses (πάνυ πολὺ δοκεῖ σωφρονέστατος εἶναι τῶν νυνί, καὶ τᾶλλα πάντα, en 157d6-7), però alhora té mals de cap ja en

14. La relació de semblança entre el *Càrmides* i el *Lisis* ja fou establerta a principis del propi passat segle per autors com VON ARNIM (1914 i 1916) i WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1920). Cfr. W. K. C. GUTHRIE 1962 (*cit. n. 7*), p. 135.

15. Vegeu LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Anthropos, Barcelona 1987, pp. 128-138.

llevar-se (ἐναγχός τοι ἔφη θαρύνεσθαι τι τὴν κεφαλὴν ἔωθεν ἀνιστάμενος, en 155b1-6). Al final del diàleg, el reconeixement del seu no saber (respecte de la σωφροσύνη) i el seu (reconegut) mal de cap el posen en situació de demanar la companyia diària de Sòcrates, pel temps que aquest li digui: «estic segur que em calen les paraules màgiques, i per la meua part estic disposat a sentir-te parlar cada dia fins que tu diguis que ja n'hi ha prou» (πάνυ οἶμαι δεῖσθαι τῆς ἐπωδῆς, καὶ τό γ' ἔμὸν οὐδὲν κωλύει ἐπάδεσθαι ὑπὸ σοῦ ὅσαι ἡμέραι, ἕως ἄν φῆς σὺ ἱκανῶς ἔχειν, en 176b1-9), per tal d'accedir a la veritat de si mateix (físicament i espiritualment). La συνουσία amb Càrmides es donarà, doncs, d'ara endavant. Això sí, els termes finals del Càrmides subratllen triplement la violència (διάσει, en 176c7; διασομένον, en 176c8; i διαζομένω, en 176d2) i triplement la resistència (ἐναντιοῦσθαι, en 176d3; ἐναντιοῦ, en 176d4; i ἐναντιώσομαι, en 176d5, el darrer mot del Càrmides), violència i resistència de la decisió presa d'emprendre la relació de συνουσία amb Sòcrates, una συνουσία que és descrita no pas superficialment sinó com a seguiment: «el seguiré i no m'apartaré d'ell» (ἀκολουθήσοντος, ἔφη, καὶ ἀπολειπομένου, en 176b9). Una terminologia —aquesta final del Càrmides— ben pròpia de l'autèntic deixeble.

Si dirigim la nostra mirada al *Menó*, diàleg on tampoc no s'utilitza ni una sola vegada la paraula συνουσία, és per tal de posar en relleu l'habilitat platònica de resituar la figura de Sòcrates en relació a l'educació dels joves (i, per tant, en relació a la συνουσία): la pregunta inicial del diàleg és si la ἀρετή es pot o no ensenyar, si es pot adquirir exercint-la, o si neix en els homes naturalment o bé d'alguna altra manera: «Em sabries dir, Sòcrates, si es pot ensenyar la virtut? ¿O bé si no es pot ensenyar, però es pot adquirir exercitant-la? ¿O bé, encara, si no es pot exercitar ni es pot aprendre, ans neix en els homes naturalment o d'alguna altra manera?» [ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδασκτὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδασκτὸν ἀλλ' ἀσκετὸν οὔτε μαθητὸν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ;], en 70a1-4. La preocupació per la παιδεία és, doncs, del tot evident. En aquest context, i anant a fons del problema, s'introdueix hàbilment la figura d'Ànitos, l'acusador principal de Sòcrates i hostatger de Menó (τῷ σαυτοῦ ξένῳ Μένωνι τῷδε en 90b5). És en el diàleg entre Sòcrates i Ànitos (90b4-95a1) que es tracta directament de la συνουσία, si bé mai no usa el terme. Sí, en canvi, que els verbs que Plató hi fa servir fan referència directa a la institució que ens ocupa: enviar al mestre (ὑς de πέμπειν en 90c1.10bis.d1.5.e3.7; 91b1bis); ensenyar (διδάσκειν, o també el substantiu διδάσκαλος, en 90b4.6.c1.d4.e5; 91b3.7; 92d7.e9; 93a7.c3.4.d6.e10; 94a5.d1; 95b1.2.6.10.c5; 96a1.7.b1.4.7.c1.3.6.8; 98e1.4); aprendre (μανθάνειν a 90d4.e4.6; 91b4); i, sobretot, freqüentar (συγγίγνεσθαι en 91c5.e4; 92b7; 94a7).

Subratllem que en el *Menó* no sols es dona per descomptat la realitat de la συνουσία, sinó que clarament es contraposa la συνουσία socràtica a la συνουσία tradicional, i s'identifica la συνουσία socràtica amb la συνουσία sofística (o, millor, no es distingeix entre una i l'altra). Dues intervencions d'Ànitos són clares en aquest sentit: en 91c1-5 Ànitos indignat amb Sòcrates respon que «cap dels meus parents, familiars ni amics, que cap ciutadà ni foraster, no sigui mai víctima d'una tal follia i s'empesti freqüentant (παρὰ

τούτους ἐλθόντα, en 91c3) aquesta gent que és una plaga i un flagell manifestos per a tothom que hi tractés (συγγιγνομένων, en 91c5)!». «Aquesta gent» són els sofistes (οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι σοφιστάς, en 91b7-8). Igualment en 92b7-8, en el mateix context, Ànitos continua així: «jo no n'he freqüentat (συγγέγονα, en 92b7) mai cap, ni permetré que ningú dels meus s'hi acosti (ἐάσαιμι, en 92b8)». A més, per ensenyar l'ἀρετή cobren (μισθὸν τούτου ταξαμένους τε καὶ πραττομένους, en 91b5; i καὶ τούτων φανερωῶς χρήματα ἀξιοῦσι πράττεσθαι, en 91d1). Ànitos responsabilitza d'aquesta crisi la praxi educativa de la συνουσία: a) els mateixos joves que la sol·liciten; b) els pares que els confien els seus fills; i c) les ciutats que els deixen entrar i no els expulsen, sigui ciutadà o foraster el que exerceixi la συνουσία (92a7-b4). Sòcrates mostra a Ànitos els seus prejudicis: no tenint experiència d'aquesta συνουσία (ἄπειρος παντάπασι τῶν ἀνδρῶν: 92b9) li fa que és endeví (ὃ δαμόνιε en 92c1). Ànitos sosté que la συνουσία tradicional que tenia com a mestres homes «de bé i com cal» (οἱ καλοὶ κάγαθοί: 92e4.7; 93a3.c6-7) fa progressar en ἀρετή, sempre que el jove vulgui obeir (ἐάνπερ ἐθέλη πείθεσθαι, en 92e6). Sòcrates li proposa exemples en què molts coneguts prohoms atenesos no han aconseguit, amb aquesta forma de συνουσία tradicional, educar els seus fills: Temístocles (93b6-e11); Aristides (93e11-94a7); Pèricles (94a7-b8) i Tucídides (94b8-e2). Acaba el diàleg amb Ànitos dient a Sòcrates: «No et costa gaire, Sòcrates, de dir mal de les persones» (ὃ Σώκρατες, ῥαδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους, en 94e3-4), i afegeix: «Jo, si em vols creure, t'aconsellaria d'anar en compte» (ἐγὼ μὲν οὖν ἄν σοι συμβουλεύσαιμι, εἰ ἐθέλεις ἐμοὶ πείθεσθαι, εὐλαβεῖσθαι, en 94e4-5). Plató ha repensat les relacions entre Ànitos i Sòcrates i les ha exposades atenent a allò que era el fons de la qüestió: la validesa o no dels models de συνουσία que ambdós proposen: l'un, Ànitos, només prejutjant-lo; Sòcrates, en canvi, pensant-lo, dialogant-lo, exercint-lo i distingint-se dels sofistes. El més sorprenent, però, és que Ànitos dialogui amb Sòcrates i accepti de Sòcrates el diàleg, és a dir, que accepti una forma (potser imperceptible) de συνουσία socràtica: Ànitos que nega la συνουσία sofística (i la socràtica, sense distingir-ne cap d'elles) es troba d'alguna manera caçat ací en la συνουσία socràtica. Vet aquí una de les genialitats de Plató: mostrar l'ambigüitat de la paraula humana. D'aquí la necessària vigilància en el lent camí d'aproximació a la veritat i la sol·licitud de renovació en el mètode, penetrant en aquell que de debò esdevingui cultiu del pensament i de l'esperit, malgrat els impassos obligats en tot camí (fins a la mort, com bé sap Plató de l'experiència de Sòcrates).

### 3. *El Lisis com a narració d'una synousia dialogal socràtica*

Un dels diàlegs platònics que en relació a la *synousia* mereix una atenció especial és, sens dubte, el *Lisis*. Com ja hem dit més amunt, el *Lisis* és tot ell (des de l'inici 203a fins al final 223b) *l'escenificació d'una synousia dialogal socràtica* tal com hem pogut mostrar en el nostre estudi esmentat «*Amistat i Unitat*

en el *Lisis* de Plató. El *Lisis* com a narració d'una *synousía dialogal socràtica*<sup>16</sup>. Ara resultaria fora de lloc resseguir fil per randa tot el diàleg. Tan sols farem algunes consideracions breus que mostrin l'especificitat d'aquest singular diàleg platònic, tan sovint menystingut i que tant té a veure amb la *synousía dialogal socràtica*, tal i com aquesta fou llegida per Plató, el qual intel·ligí amb profunditat la força filosòfica d'aquella praxi espiritual socràtica.

El *Lisis* esmenta el terme *synousía* gairebé al final del diàleg, en el passatge 223a-b, on el narrador del diàleg, Sòcrates, diu: «vàrem dissoldre la trobada» (διελύσαμεν τὴν συνουσίαν, en 223b3). I justament és aquest darrer passatge del *Lisis* el que ens proporciona una de les claus hermenèutiques per a interpretar el diàleg. En aquest lloc Plató corona el *Lisis*, bo i dibuixant un escenari que li permet d'arrodonir dramàticament i filosòficament l'obra. Allí es descriu la insistència desmesurada dels pedagogs a separar els interlocutors (*Lisis* i Menexèn) de Sòcrates i com aquells finalment aconseguen, de mala manera, endur-se'n els nois a casa. Aquest fet impossibilita —a parer del narrador, el mateix Sòcrates, com acabem de dir— prosseguir la conversa i, de resultes d'això, els assistents es veuen en la necessitat de dissoldre la trobada, la *synousía* (διελύσαμεν τὴν συνουσίαν, en 223b3). Plató ens fa notar amb aquesta pinzellada narrativa que al llarg del diàleg hem assistit a la posada en escena d'una *synousía* socràtica; això sí, dramatitzada a través de la seva pròpia escriptura. La intenció platònica va més enllà d'allò que podria semblar, a primer cop d'ull, tan sols una insignificància. L'agudeses de l'escriptura platònica posa en aquest aparent detall narratiu de 223b3 —tal com Plató ens té acostumats al llarg dels seus diàlegs— bona part de la força del *Lisis*: un diàleg que ens ofereix *l'escenificació d'una synousía socràtica* per tal de resituar l'actuació educativa socràtica en la memòria dels seus conciutadans.

La conclusió escènica del *Lisis* és doncs determinant de cara a comprendre aquest diàleg platònic. D'entre els molts elements que hi caldria destacar, dirigim la nostra atenció a la constatació socràtica que arribats ací, per raons de fora de la mateixa conversa (el fer-se fosc, en 223a5 [cfr. 211b5]; l'actitud barroera i hostil dels pedagogs, en 223a2 i ss.), els assistents es veieren obligats a dissoldre la trobada: διελύσαμεν τὴν συνουσίαν (223b3-4). Aquesta indicació, que precedida immediatament del ἤτηθέντες οὖν αὐτῶν (223b2), denota desencís perquè el diàleg es trenca inesperadament (cfr. 223a1-2: «dient aquestes coses, jo [*Sòcrates*] ja portava de cap de provocar a la discussió algun dels més grans, però en aquell moment [κἄτα, en 223a2]...») i perquè en aquesta precipitació clou en aporia (cfr. 223b5-8: «els qui se'n van diran que nosaltres (...) no hem pogut arribar a descobrir què és l'amic [οὐπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἰοί τε ἐγενόμεθα ἔξευρεῖν, en 223b7-8]). L'habilitat de l'escriptura platònica rau aquí en el fet que aquest moment final de decepció esdevé alhora una de les claus interpretatives del diàleg. En efecte, la indicació de la dissolució de la *synousía* no només ens diu alguna cosa del moment de desencant final

16. Cfr. la referència a la nota introductòria.

sinó que alhora ens diu que ens trobàvem en una *συνουσία* i aquesta és una indicació decisiva per a la comprensió del tot del diàleg. El mateix s'esdevé en relació al text de 223b5-7 i l'anomenada aporia final del *Lisis*. En el mateix text que es diu «els qui se'n van diran que nosaltres (...) no hem pogut arribar a descobrir què és l'amic», text que acabem de citar, hi ha situada, al bell mig, la frase (continguda en els punts suspensius del parèntesi) que fa: «que creiem ser amics, perquè jo també em compto entre vosaltres» (223b6-7), on s'afirma l'amistat (*φιλία*) no només dels nois Lisis i Menexen, que ja era coneguda de bon començ (cfr. 207c8; 211a1-7), sinó que *s'ha realitzat* l'amistat amb Sòcrates (*ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι*, en 223b7): la *συνουσία* ha estat, al mateix temps, *moment teòric* de diàleg sobre l'amistat (moment aporètic, si es vol) i *moment de realització* d'aquesta amistat. Així doncs, des del punt de vista que ara ens ocupa, el *Lisis* resulta ser, a més d'un diàleg que realitza l'amistat (amistat que el llenguatge no abasta a dir), la mostració d'una *συνουσία* (en la qual es realitza l'amistat).

Ara bé, a diferència d'altres diàlegs platònics —i aquesta és la novetat— la *συνουσία* aquí abraça tot el diàleg, no només una part més o menys àmplia; més encara, es tracta d'una *συνουσία* en la qual no intervenen adults (llevat de Sòcrates, per descomptat) i per això esdevé exemple de *συνουσία* dialogal socràtica en plenitud i en ella es pot percebre quina havia estat l'originalitat socràtica en relació a la institució tradicional grega de la *συνουσία* i en relació a la *συνουσία* sofística, amb la qual confonien la socràtica els seus contemporanis i li comportà l'acusació d'*ἀσεβεία*. Plató, també ell, que protegí la filosofia dins els murs de l'Acadèmia, féu amb anterioritat l'experiència de les agrors de la *συνουσία* presencial, amb Dionís i Dionís II, a Siracusa. La *Carta setena* evoca aquestes agrors, però al mateix temps posa en relleu la importància i la bona direcció de la *συνουσία* presencial quan ens diu del començ de la seva relació amb Dionís que «la nostra *συνουσία* havia estat fàcilment motiu de desitjar una vida excel·lent i millor [τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου βίου]» (327d3).

La lectura del *Lisis* des de la consideració del fet que es tracta de l'escenificació d'una *συνουσία* dialogal socràtica amb uns joves que pertanyen a famílies aristocràtiques ateneses ens possibilita donar sentit a tots els elements i detalls literaris i filosòfics que conformen el canemàs en el qual l'escriptura platònica teixeix el seu pensament: els espais escènics (Acadèmia, Liceu, el fer camí, el desviament del camí, la nova palestra,...), el temps (les festes d'Hermes, de nit, de fosc, ...), els personatges (Sòcrates, Lisis, Menexen, Hipotales, Ctesip, Micos,..., nois i joves, paidotribes, pedagogs,...), les reaccions físiques, psíquiques i psicològiques (posar-se vermell, de tots colors, els rodaments de cap, la por, el riure i el somriure, la tensió, fer el ridícul,...), les activitats (els jocs, les converses, escriure poemes i cançons, ...), els problemes filosòfics (la vàlida lògica de l'argumentació, l'antropologia subjacent, la reciprocitat de la *φιλία*, el principi ontològic de la *φιλία*, ...), etc. tot es mostra significatiu en el conjunt i pren un relleu difícilment perceptible sense la consideració que es movem a l'interior d'una *συνουσία* dialogal socràtica.

Arribats ací tan sols pretenem esbossar tres aspectes de la *συνουσία* socràtica tal i com aquests se'ns mostren a partir del *Lisis* platònic, a saber: a) *l'estructura*; b) el *mètode*; i c) *els vincles temàtics* que trobem a l'interior de la *συνουσία* socràtica pel fet de ser compresa com a relació intel·lectual i afectiva entre els participants.

Si atenem a *l'estructura del Lisis* podem adonar-nos com Plató ens presenta el desplegament d'una *συνουσία* socràtica. Tres són els moments bàsics de la *συνουσία* que ens narra el *Lisis*, a saber: a) *l'encontre inicial* (203a1-206e2); b) *la συνουσία pròpiament dita* (206e3-222e7); i c) *la dissolució de la συνουσία* (223a1-223b8). Cadascun d'aquests moments és precedit per una *introducció narrativa* que orienta el sentit de cada moment *synousial*.

En el *Lisis* la *συνουσία* se'ns presenta precedida d'un *encontre inicial* que possibilitarà la *συνουσία* pròpiament dita. En aquest *encontre*, descrit amb verbs que denoten companyia (*συνέντυχον* en 203a3 i *μεταδιδοῖμεν* en 204a3), té lloc com a fet nuclear la conversa d'Hipotales amb Sòcrates (204b4-206d6). En aquest context *d'encontre* cal posar en relleu aquells elements fonamentals que configuren la *συνουσία* socràtica del *Lisis*: 1) el camí (*ἐπορευόμεν*, a l'inici del *Lisis*, a 203a1) com a lloc de recolliment de Sòcrates (203a1-2 i 203b2); 2) la invitació per part dels nois a fer partícip Sòcrates de les seves converses (203b3-4.6 i 204a2-3); 3) la preocupació per una situació humana (l' enamorament d'Hipotales); i 4) el desviament del camí de Sòcrates (204a4 i 206d7-206e1), decidit per part de Sòcrates per tal de donar resposta a la sol·licitud d'Hipotales d'atendre la seva problemàtica (el saber *dir* i *fer* allò que calgui per tal de cercar la reciprocitat del seu amor a Lisis [206c1-3]). Sòcrates respon a la sol·licitud d'un problema viu i d'una situació educativa concreta en la qual hi ha la possibilitat real d'orientar-la reorientant el pensament d'Hipotales (*τῆς διανοίας*, a 205b2). Aquesta reorientació del pensament d'Hipotales manté en tensió tot el *Lisis* platònic fins gairebé al final, quan Hipotales es torna de tots colors (*παντοδαπά ἡφίει χρώματα*, a 222b2) davant la possibilitat de reeixir en l'amor de Lisis, i això com a efecte de la *συνουσία* socràtica. *L'encontre* (amb els seus elements) no sols possibilita, en conseqüència, la *συνουσία* socràtica sinó que la determina en quant n'orienta el mètode i el contingut.

El que anomenem la *συνουσία* pròpiament dita (206e3-222e7) va precedida igualment per una introducció narrativa (206e3-207b7), en la qual se'ns fa avinent el context postlitúrgic (206e3-4, referit a la festa d'Hermes a 206d1 i 223b2), l'ambient de jocs d'entreteniment (206e5-9), el lloc de calma (*ἡσυχία*, a 207a4), l'interès en el fet de conversar (*διελεγόμεθα*, a 207a5) i l'entrada en l'escena de tots els personatges restants (sobretot, Menexen [207a7-b2] i Lisis, desitjós d'escoltar [207a5, esp. 207b7]). Descrit l'ambient escènic, Plató ens transmet les converses que constitueixen la *συνουσία*: primer una breu conversa introductòria amb Menexen i Lisis (207b8-207c12), que expressa la relació entre els amics Menexen i Lisis de manera comparativa (*πρεσβύτερος* [207c1], *γενναιότερος* [207c3], *καλλίων* [207c5], *πλουσιώτερος* [207c7]; *δικαιότερος* [207d1] i *σοφώτερος* [207d2]), després una conversa central amb Lisis sol (207d5-210d8) d'una banda, amb Menexen sol (211d6-213d5) de l'altra, i, finalment, amb els dos alhora

(216a2-222e1). El diàleg *synousial* demana prestar atenció a cadascun dels interlocutors per separat, al mateix temps que l'assumpció comuna dels passos progressius de la conversa dialogal es fa també necessària. La conversa amb Lisis, de fet, és l'única que no és qualificada en l'escriptura platònica de *ridícula* (cfr. 205b7.c5.d5; 206a1; 211c2 i 223b4)<sup>17</sup>. Malgrat tot, i si tenim en compte el conjunt de les converses, el llenguatge que s'hi ha articulats —llevat de la conversa amb Lisis, com diem— es mostra insuficient, fins i tot en el seu vessant argumentatiu, per tal d'expressar una realitat humana tan propera a l'univers cultural grec com podia ser la *φιλία* (222e2-222e7).

Tanmateix, aquesta insuficiència del llenguatge, no pas de la *συνουσία* socràtica, ha suggerit a Plató el fet d'acabar el diàleg, bo i mostrant precisament això: com la *συνουσία* aconsegueix realitzar la *φιλία* entre els participants, malgrat que el llenguatge no hagi estat (de moment, cfr. 223a1) capaç, ni amb argumentacions sotmeses a la lògica del pensament, de poder arribar a trobar què és la *φιλία* (223b7-8). La *dissolució de la συνουσία*, tal i com Plató l'ha escenificada, posa en relleu tant la força de la mateixa *συνουσία* socràtica (que *realitza* allò que cerca) com la tendència del llenguatge vers la captació de la realitat, que en qualitat de sempre irrealitzada possibilita sempre noves aproximacions. Les paraules finals de Sòcrates en el *Lisis* així ho corroboren (223b3-223b8).

Respecte del *mètode*<sup>18</sup> que Sòcrates empra en la *συνουσία*, tal i com aquesta és narrada en el *Lisis*, cal fer notar el següent. En primer lloc, que el *Lisis* és un diàleg narrat en primera persona per Sòcrates mateix (com el *Càrmides* i la *República*), és a dir, Sòcrates parla de la seva experiència personal (tal i com aquesta és llegida per Plató, el creador del Sòcrates del *Lisis* i dels altres diàlegs). Aquesta tècnica narrativa emfasitza la *συνουσία* com a expressió d'una manera personal d'entendre el diàleg del pensament amb el pensament de l'altre (dels altres). Plató parla al *Teetet* (189e4-190a6) i al *Sofista* (263e3-264b8) del pensament com a diàleg de l'ànima amb si mateixa; és el que Sòcrates feia en el camí que descriu al començament mateix del *Lisis*. La sol·licitud dels altres el fan desviar del camí i atendre'n la seva quotidianitat (d'Hipotales primer, de Lisis i Menexen després), sobretot quan aquesta invitació posa en moviment el pensament (cfr. la *διάνοια* d'Hipotales [205b2], i el desig de saber de Lisis [τῆ φιλοσοφία, en 213d7] i el desig de ser interrogat de Menexen [κελεύει τοῦτον ἐρωτᾶν, en 211d]). La seqüència de l'escena que l'escriptura

17. Vegeu el meu article «Plato's Lysis: Aporia and Dialectic Logoi. Friendship "realized" all throughout the Dialogue»: *Revista Catalana de Teologia* XXIII, 1998, esp. pp. 115-116.

18. Aquí utilitzem la paraula *mètode* només en el seu sentit etimològic, és a dir, referint-nos a la manera com Sòcrates fa camí a través de les converses i de la relació humana que s'esdevé en la *συνουσία*. No prenem, doncs, el terme *mètode* en un sentit tècnic que la filosofia i les ciències tant han debatut al llarg de la història dels seus estudis respectius. Que el diàleg socràtic disposa d'un *mètode* és prou clar en els textos. En el *Protàgoras* i en el *Gòrgias*, per exemple, es fa referència a la diferència de mètode entre els sofistes i Sòcrates (cfr. l'incident respecte del mètode en *Prot.* 334c5-338e5 i també la qüestió del mètode en *Gòrg.* 447d6-449d7 i 457c4-458b). Aquí, però, només volem incidir en la manera de desplaçar la *συνουσία* per part de Sòcrates, tal com ens ho narra Plató.



platònica narra respecte de la *συνουσία* socràtica i que conforma la manera de fer camí de Sòcrates en el transcórrer de la *συνουσία*, és tal com ja hem apuntat en l'estructura del *Lisis*<sup>19</sup>: a) *Preàmbul*: Camí de recolliment de Sòcrates (203a1-2) – Encontre Sòcrates-interlocutors primers (203a2-5) – Invitació a Sòcrates a conversar (203a5-203b4) – Sol·licitud de motius (203b5-204b3) – Situació de l'interlocutor a intel·ligir (204b4-206c1) – Sol·licitud d'intervenció socràtica (206c1) – Pla d'intervenció socràtic (206c2-7206d) – Decisió-actuació socràtica d'intervenir: desviament del camí personal (206d7-206e2); b) *Converses sinusials*: Sòcrates/Menexen-Lisis (207b8-207c12) – Sòcrates/Lisis (207d5-210d8) – Lisis/Sòcrates (211a3-211c9) – Sòcrates/Menexen (211d6-213d5) – Sòcrates/Lisis (213d6-216a6) – Sòcrates/Menexen-Lisis (216a2-222e1); c) *reaccions dels interlocutors*: afirmació de Menexen (222a4) – silenci de Lisis (222a4) – policromia d'Hipotales (222a7); d) *Acabament de la συνουσία*: intenció de prosseguir (223a1-2) – interrupció dels pedagogs (223a2-223b2) – dissolució de la *συνουσία* (223b3) – paraules finals de Sòcrates (223b3-8).

El *camí* que Sòcrates recorre conjuntament amb els seus interlocutors en la *συνουσία* manté la tensió de la recerca de la veritat (del *dir* i del *fer*) que ocupa el tot de l'ésser humà en la seva dimensió personal i quotidiana i, al mateix temps, afronta el procés pedagògic d'emprendre noves lectures que fan possible una intel·ligència nova de realitats (sovint problemàtiques) de la vida dels nois i dels joves de l'Atenes de finals del segle V.

Per acabar fem esment dels *vincles temàtics* que acompanyen la praxi de la *συνουσία* socràtica en tant que aquesta suposa una relació intel·lectual i afectiva entre els seus participants. En el cas del *Lisis* ens hem de referir fonamentalment a tres lligams: a) *συνουσία* i *ἔρωσ*; b) *συνουσία* i *διαλέγεσθαι* i c) *συνουσία* i *φιλία*.

La *συνουσία* socràtica estableix una relació en la qual hi juga un paper cabdal *ἔρωσ*. Molts diàlegs platònics que no són ni contenen la narració d'una *συνουσία* suposen una situació on també hi és present *ἔρωσ* (*Càrmides*, *Convit*, *Fedre*, etc). Però en la *συνουσία* socràtica, així com en la *συνουσία* de l'antiga educació atenesa, *ἔρωσ* hi és un element indissociable. Així en el *Lisis* Sòcrates demana de bon començ què ha d'anar a fer a la palestra i qui és el bonic del lloc (*τίς ὁ καλός*, en 204b1-2) i a més fa sabedors els interlocutors del seu coneixement de la relació amorosa que té com a do de Déu (*ἐκ τοῦ θεοῦ δέδοται ... γινῶναι ἐρῶντὰ τε καὶ ἐρώμενον*, a 204c1-2). Hipotales és l'enamorat no correspost de Lisis que, després d'haver-se esdevingut la *συνουσία* amb Sòcrates, veu possibilitats de ser correspost, fet que el fa omplir de joia i posar de mil colors (222b2). Tot el *Lisis* manté la presència d'un Hipotales amagat de Lisis (i dels lectors) i en aquesta tensió d'*ἔρωσ* s'esdevé el desenvolupament enter de la *συνουσία* socràtica. L'atracció d'*ἔρωσ* desvetlla i manté el desig i el tremp del coneixement humà, indissociat de l'afectivitat que hi

19. El *mètode* tal i com el comprenem aquí i l'estructura del *Lisis* tenen molts elements coincidents perquè essent el *Lisis* la narració d'una *συνουσία*, és en la seva estructura, doncs, que hom hi troba el mètode o camí que Sòcrates recorre tot al llarg de la trobada.

entra en joc. El Sòcrates platònic és mestre d'aquesta dinàmica afectiva que es desplega en la *συνουσία* educativa: el desig fa possible la realització d'allò que la *συνουσία* temàticament no arriba a descobrir.

La *συνουσία* socràtica també està estretament lligada al *διαλέγεσθαι*. El *Lisis* ens narra el camí del *διαλέγεσθαι* socràtic. A la pregunta inicial de Sòcrates respecte de quina és l'ocupació dels nois i dels joves a la palestra en aquells moments, la resposta d'Hipotales és que senzillament passen el temps (*διατρίβομεν*, en 203b7) i que l'entreteniment (*διατριβή*, en 204a1.2) dels nois i joves consisteix en converses (*ἐν λόγοις*, en 204a3) a les quals és convidat Sòcrates (cfr. 204a3-4). Quan Sòcrates accepta de participar en les converses, aquestes passen de ser considerades una *διατριβή* i esdevenen *συνουσία*. Al seu torn, el *λόγος* a partir d'ara serà determinat com a *λόγος διαλεγόμενος* (206c2 [cfr. a partir d'aquí l'ús del verb *διαλέγεσθαι* en 206c6.9; 210e3; 211c1.8.9; 214b5]). La *συνουσία* demana que el *λόγος* que s'hi debat sigui rigorosament abordat en la seva dimensió dialèctica (*διαλέγεσθαι*), altrament es mantrindria en l'àmbit de l'entreteniment (*διατριβή*), sense recerca de la veritat, sense afany per dirigir-se vers l'ésser, que és la direcció a la qual s'adreça la *συνουσία* socràtica.

Finalment, ens referirem al lligam entre la *συνουσία* i la *φιλία*. En el cas del *Lisis* això hi és doblement present: com a discussió temàtica i com a realització humana. Resulta del tot interessant el fet que Plató a l'hora de narrar l'escenificació d'una *συνουσία* socràtica ho faci prenent com a tema de debat en el seu interior el tema polièdric de la *φιλία*. El joc dialèctic del *λόγος* i la força del desig d' *ἔρως* convergeixen en el desplegament real de la *φιλία*. La *φιλία* inicial no tematitzada de Menexen i de *Lisis*, així com l' *ἔρως* inicial no correspost d'Hipotales i el desig d'amics (d'un amic) de Sòcrates (*ἐγὼ φιλέταρος τίς εἰμι*, en 211e8) porten a l'experiència compartida de la *φιλία* (223b6-7) a través de l'exercici dialèctic del *λόγος*, exercici insuficient, però necessari al pensament humà. Així doncs, la *συνουσία* socràtica, que recolza en l'exercici dialèctic, ha donat com a fruit la veritable *φιλία* que exigeix el prosseguiment d'aquell exercici dialèctic i l'aprofundiment en la relació amical tot just nascuda. La narració platònica ens ha donat la possibilitat d'assistir a la gènesi de l'autèntica *φιλία*, resultat d'un procés germinador que té com a fonament l'educació del pensament. Només la *συνουσία* que no imposa sinó que deixa desplegar el pensament reïx en *φιλία*. Aquesta és la manera socràtica de realitzar la *συνουσία*, esdevenint *φιλία*.

\**Ἐρως*, *διαλέγεσθαι* i *φιλία* constitueixen el canemàs damunt del qual Sòcrates broda la seva *συνουσία*, teixida de gratuïtat i de reciprocitat, trets característics de cadascun dels tres elements *synousials* socràtics.

Així doncs, el *Lisis* té interès perquè ens mostra que l'aporètica del diàleg socràtic en el cercar en el llenguatge alguna cosa a definir queda superada per la realització d'allò mateix que es vol definir: si els nois i Sòcrates no han sabut dir què és ser amics sí que entre ells han arribat a fer-se amics. I aquesta és la grandesa de la *synousia* socràtica que realitza en la quotidianitat allò que el llenguatge no abasta a dir. El dialogar socràtic és un *διαλέγεσθαι* que

comporta no només l'atenció del pensament (*διαvoία*) sinó també la realització de quelcom (un canvi operat en la vida dels interlocutors) que, en el cas del *Lisis*, serà textualment referit com l'esdevenir amics. Així doncs, el *Lisis* no pot ser considerat un diàleg platònic fracassat. Aquesta afirmació només s'ha pogut formular pel fet que el mètode des del qual i amb el qual s'ha abordat el text i el sentit d'aquesta obra no han contemplat ni la totalitat del text ni el relleu que cal atorgar als elements dramàtics del text. La filosofia, des de la comprensió que ens en dóna el *Lisis*, s'expressa i respon al dir i al fer. *La filosofia no és tan sols, doncs, una argumentació implacablement desplegada d'un logos, sinó l'exercici de la seva realització.*

En el *Lisis* se'ns mostra la comprensió platònica de la *synousia* dialogal socràtica i n'és la narració i la realització. Que parli de relacions de *philia* i de relacions d'*eros* no és per tal de donar un tema de conversa a aquella *relació synousial* que s'esdevé entre Sòcrates i aquells nois i joves en la diada de les festes Hermaies en aquella nova palestra. En el *Lisis* el que Plató hi explica és la *synousia* mateixa. Sempre qualsevol *synousia dialogal socràtica* provoca i desplega relacions d'estimació (de *philia* i d'*eros*). No és que en el *Lisis* Plató hagi volgut parlar, com si fos un tema per omplir de contingut aquella *synousia*, de les relacions d'estimació (de *philia* i d'*eros*). No. De cap manera. Plató no tematitza primàriament les relacions d'estimació sinó la *synousia*, en la qual necessàriament s'hi esdevé *philia* i *eros*. No hi ha diàleg i convivència filosòfics si no hi ha *philia* i *eros*. *Philia* i *eros* constitueixen la *synousia*. Una *synousia* sense *philia* i sense *eros* no és autèntica *synousia* sinó tan sols un exercici argumental en el qual no s'hi juga res del que realment importa: un canvi en la relació envers el bé, tant respecte d'un mateix com respecte dels altres. La *synousia dialogal* socràtica és el lloc de la *philia* i d'*eros*, un lloc on les relacions humanes interpersonals s'adrecen i es redrecen vers el bé. És per això mateix que la *synousia* és l'espai filosòfic per excel·lència, encara que no pas l'únic espai filosòfic. A l'ànima li cal també el silenci i la solitud necessaris per tal d'interioritzar tot allò que en *l'espai i el temps synousials* ha estat conversat. La *synousia* necessita el complement del silenci i la soledat. Per això en el nostre estudi del *Lisis* hem assenyalat que l'inici i el final del *Lisis*, *l'encontre amb els altres* i la *dissolució de la synousia* són no només recursos escènics ocasionals sinó moments escènics volgudament assenyalats per Plató per tal de fer-nos notar aquell moment filosòfic de la *synousia* com un *moment fonamental i necessari però en un entremig de silencis i soledats* expressats en el fer camí inicial de Sòcrates i en el fer camí de retorn cap a casa de tots plegats, en aquella vesprada festiva i reveladora de les Hermaies. En el Sòcrates del *Lisis* *eros* i *philia* es retroben i es viuen en tensió vers el bé. *Eros*—dèiem— fecunda de *desig* la *philia*; la *philia* fecunda de *reciprocitat* l'*eros*. Per això, la *synousia* ha estat l'escenari que ha fet possible la comprensió d'aquesta fecundació mútua entre *eros* i *philia*. També per això el *Lisis* ha plantejat la necessitat de contemplar dues relacions que han de fecundar-se mútuament, la d'Hipotales i *Lisis*, i la de Menexen i *Lisis*. Sòcrates al bell mig, donant sentit i completesa a ambdues relacions, que es mostraven insuficients. La *re-*

*cerca del bé* és el motor i la finalitat de les relacions d'estimació. Els amics comparteixen la manca del bé perquè no són ni plenament bons ni plenament dolents, però els amics i els amants ho són en tant que s'ajuden en la recerca del bé que els manca i que desitgen. Esdevenen amics i amants en la recerca conjunta del bé que els és apropiat (*emparentat*) i que els fa, també a ells, *emparentats*. La *synousia* els ha fet savis en aquesta *saviesa*, la de fer aquest descobriment de saber-se no posseïdors del bé sinó mancats de bé, però, alhora, *emparentats* amb el bé que els cal *sàviament* cercar. La *synousia* és aquesta comunitat que els fa esdevenir *amics* i, per tant, *desitjosos del bé* pel qual competeixen els amics autèntics i els amants no fingits.

#### 4. El valor filosòfic de la *synousia dialogal socràtica*

L'escenificació del pensament platònic sobre la *synousia dialogal socràtica* ens obliga a dir sumàriament alguna cosa sobre el valor filosòfic que, al nostre entendre, respira aquesta posada en escena indubtablement magistral de Plató. Cal tenir ben present que els diàlegs platònics són l'expressió policromada d'una quotidianitat pensada i repensada per una personalitat que medita els detalls de la vida humana i els llegeix amb una profunditat gens corrent, elevant-los al cim més alt que el pensament li permet, sense deixar de considerar-los quotidianitat *eticopolítica*. Les *trobades dialogals* de Sòcrates amb els joves atenesos —a les quals ens hem referit— foren motiu de reflexió per part de Plató i, per això mateix, després d'haver mostrat els textos més rellevants d'entre els anomenats «diàlegs socràtics» (i, en particular, després d'haver esbossat les línies principals del *Lisis*), ens cal ara ordenar d'una manera no platònica (això és: no escènica) els eixos principals del pensament (filosòfic) que contenen, sobretot en relació a la *synousia dialogal socràtica*. En l'exemplificació ens servirem, més que res, de textos del *Lisis* a causa de la densitat expressiva que, en relació a la *synousia*, aquest breu diàleg platònic —com hem insistit sovint— revela.

No hi ha dubte que Plató, a través de les *synousies* narrades en la seva escriptura dialogal i dialèctica, ens ha mostrat *la vida filosòfica en exercici*. L'*exercici* d'aquesta *vida filosòfica* Plató ens la mostra des d'una doble perspectiva: d'una banda, en l'exposició de *la praxi filosòfica* del seu personatge Sòcrates; i, de l'altra, a través de *l'escriptura platònica* mateixa, perquè la mateixa escriptura platònica és ja exercici de vida filosòfica.

Per a Plató, la *synousia* socràtica no és només una *manera de fer* pròpia de la filosofia socràtica sinó una de les *formes* de l'activitat filosòfica en general: *la filosofia és ben sovint una activitat synousial*. Sense *synousia*, sense diàleg compartit amb els altres, el pensament no pot trobar la certesa que el *diàleg synousial* fa néixer en la dialèctica de l'*activitat synousial*. Per això podríem dir que sense *synousia* no hi ha filosofia. Dit altrament, la *synousia* demana un moment *synousial* de diàleg dialèctic amb l'altre. Tanmateix en aquest diàleg dialèctic no només hi ha dialèctica (racionalitat lògica) sinó diàleg en

sentit ampli (apassionament, dubtes, incerteses, vermellors, etc.). En el final de *Lleis*, per exemple (i no només en el *Lisis*), hi llegim la rellevància que té la *synousia*: tot ensenyament cal que sigui fet «a través d'una *llarga i intensa relació personal*, si això es fes bé» (τὸ τὰ τοιαῦτα κατασκευάζον διδασχὴ μετὰ συνουσίας πολλῆς γίγνοιτ' ἄν, εἰ γίγνοιτο ὀρθῶς, en XII 968c6-7). La *synousia* — segueix *Lleis* — fa que «s'hagi engendrat en l'interior de cadascú el coneixement de l'objecte» (πρὶν ἐντὸς τῆς ψυχῆς ἐκάστω που μαθήματος ἐπιστήμην γεγόνεσθαι, en *Lleis* XII 968e1-2). També en la *Carta VII* Plató insisteix respecte de l'activitat filosòfica en el fet que «després d'una *llarga convivència* amb la problemàtica [*filosòfica*] i després d'haver-la madurat interiorment, de cop, com la llum d'una guspira, neix en l'ànima la veritat i creix per ella mateixa» (ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει, en 341c6-d1).

En el conjunt dels textos platònics, i sobretot en el *Lisis*, que és el diàleg on la *synousia* hi és escenificada de manera plena —i d'on treurem els exemples—, hi podem llegir un conjunt d'*elements* que posen en relleu els diversos *topoi* en què es revela filosòficament significativa la *synousia dialogal socràtica*. Proposem a consideració de manera succinta els següents:

Primer. *La synousia és el lloc on l'encontre amb l'altre esdevé diàleg*. La *synousia* és, doncs, el lloc de relació interpersonal on el pensament es fa paraula amb l'altre (amb els altres). L'*aplegament* que la *synousia* socràtica suposa en l'*encontre dialogal* de Sòcrates amb els joves i els nois que desitgen saber, ens aclareix alguna cosa respecte d'aquell *moment necessari* del filosofar que demana de l'*altre* per tal de construir el *dir* i el *fer* de la veritat. Parlem de «*moment*» perquè la *synousia* constitueix un *interval o espai de temps per a pensar amb els altres*. Això no vol significar de cap manera que *el pensar amb els altres* elimini o faci innecessaris *els espais de temps de soledat i de silenci* en què «l'ànima dialoga amb si mateixa» (*Teetet* 189e4-190a6 i *Sofista* 263e3-264b4). Aquests espais de temps són, també, *moments* —igualment *necessaris*— per al pensament. En el *Lisis* el *moment* transcorre tot al llarg de l'obra. Ara bé, l'inici i el final del text posen de manifest, narrativament, de manera ben diàfana, que es parteix de la *soledat i el silenci* de Sòcrates (203a1-3) i es clou amb *la dissolució de la synousia* (223b3), dissolució necessària per tal que el diàleg *synousial* retorni a *la soledat i al silenci* dels interlocutors esdevinguts *amics* (223b6-7), i dels lectors agitats pel text.

La vida filosòfica, la vida del pensament, es construeix en *la soledat i el silenci*, enmig dels quals irromp *el moment synousial del diàleg amb l'altre (amb els altres)*. La *synousia* —i això ens ho revela el *Lisis* ja de bon començ, en aquell inicial caminar socràtic— és una irrupció gratuïta, inesperada (Hipotales i Ctesip no esperaven trobar-se amb Sòcrates, ni Sòcrates trobar-se amb Hipotales i Ctesip). Però, allò que en l'origen primigeni és *gratuïtat*, encontre inesperat, esdevé *desig de conversa dialogal, desig de synousia*. Els nois i els joves del *Lisis* desitgen —sense saber-ho— el diàleg *synousial* per tal de comprendre el seu viure present, els seus problemes de relació amb els al-

tres, la bona resolució dels quals els permetrà una vida de ciutadans relacionament ben disposats. La *synousia* amb Sòcrates la comprenen com allò de més *apropiat* per tal d'adquirir aptesa en les decisions del seu pensament. Per a ells pensar neix de l'experiència de gratuïtat i significa exercitar-se *synousialment* en la permanent recerca de la *veritat*.

Segon. *La synousia és el lloc del coneixement d'un mateix en diàleg amb els altres*. Els personatges principals que el *Lisis* posa en escena van fent, al llarg de la narració socràtica, un procés de *coneixement de si mateixos* que els permet orientar la seva vida relacional d'una manera nova. Aquest *conèixer-se a si mateixos en el reconèixer-se davant les diverses situacions relacionals* que el diàleg narra, és possible gràcies a la *synousia* socràtica i al *diàleg* que en ella s'hi manté.

L'*encontre inicial* planteja ben aviat la problemàtica de l'enamorament no correspost del jove Hipotales a la qual Sòcrates para tota l'atenció (cfr. 204b4 i ss.). La determinació socràtica d'entrar a la nova palestra en el dia de les Hermaies és motivada per la situació d'Hipotales (cfr. 206d7). Hipotales no es coneix prou a si mateix. És la *synousia socràtica* allò que li permet endagar un procés de *coneixement de si mateix* que el posarà en disposició d'*estimar*, és a dir, d'esdevenir un amant autèntic (cfr. 222a6-7). També el noi Lisis és sotmès a un procés d'autoconeixement que el situa en condicions de poder afrontar les seves relacions amb Menexen i amb Hipotales. El procés de *rebaixament* de Lisis (cfr. 210e2-5) és un procés de *coneixement de si mateix*. Menexen, a través del diàleg, veu també sacsejada la seva manera d'entendre l'amistat amb Lisis (cfr. 222b1), i gràcies a la *synousia* s'ubicarà en el joc relacional que ens narra el *Lisis*. Sòcrates mateix es mostra al llarg del diàleg com el qui lentament esdevé veritablement *amant* i *amic*, de tal manera que, en el final del text, ell mateix reconeix i formula en veu alta la seva *amistat* amb Lisis i Menexen (cfr. 223b6-7).

Tercer. *La synousia és el lloc de la recerca de la veritat en diàleg amb els altres*. Tota la narració, des dels inicis mateixos, porta el segell de la *recerca de la veritat*. Sòcrates ha estat el personatge que des de l'inici mateix del diàleg fixa la seva atenció en la veritat, en el *ser mateix* de tot allò que escènica i narrativament es representa. Ha volgut saber insistentment què havia d'anar a fer dins la palestra (203b5 i ss.) i qui era el bonic de la colla (204b1-2). Ha volgut saber la veritat de l'amor d'Hipotales (204b4). Dialoga sense parar amb els nois i els joves per tal d'afrontar la veritat de les seves pròpies relacions interpersonals, i les fonamenta en quelcom que *sigui* una veritable relació d'estimació (una relació d'estimació fonamentada en el Bé últim, això és, τὸ πρῶτον φίλον).

El διαλέγεσθαι socràtic condueix l'esforç del pensament de cadascun dels interlocutors participants en la *synousia* a elucidar no el cas particular de l'esdevenir amic (γενέσθαι ὁ φίλος) sinó la fonamentació d'aquest «ser amic» (εἶναι τὸ [πρῶτον] φίλον). La *synousia* és el lloc on la veritat es mostra en la fonamentació de la quotidianitat. La recerca d'aquest fonament últim (o primer, πρῶτον) és la recerca de la veritat. En el *Lisis*, si bé directament no es tematit-

za la veritat, sí que la veritat resulta ser una realitat fundant i no fonamentada que expressa l'èsser de quelcom d'universal (cfr. 219c7-d1 i 220b1-2).

Quart. *La synousia és el lloc de realització d'allò que el diàleg cerca d'explicar.* La *synousia* socràtica no és un lloc d'un *dir* dialogal on tan sols es verifica la correcció formal de l'argumentació posada en joc, com si a manera d'exercici acadèmic s'eduqués els nois i els joves en la seva capacitat argumentadora (retòrica). El diàleg socràtic tingut en *synousia* amb altres conversadors té la seva especificitat —que la narració brillantment escenifica— en el fet que *en el temps de la synousia es realitza allò de què es cerca l'èsser* (fonament). La *synousia* socràtica del *Lisis*, malgrat l'*aporia final* esmentada pel mateix Sòcrates (οὐπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἷοι τε ἐγενόμεθα ἔξευρεῖν, en 223b7-8), *realitza l'amistat* en els interlocutors principals del *διαλέγεσθαι* socràtic (οἰόμεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι —καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι, en 223b5-7). La *synousia dialogal socràtica* és, doncs, al mateix temps, moment teòric del diàleg sobre l'amistat (moment aporètic, si es vol) i moment de *realització* d'aquesta amistat, això és, moment de comprensió i d'acompliment. Així doncs, el *Lisis* resulta ser un diàleg en el qual es *realitza* allò que el llenguatge no pot arribar a expressar adequadament. Aquesta no és, però, una novetat del *Lisis*. Sembla ser que en d'altres diàlegs dels anomenats aporètics s'esdevé el mateix. Així, en el *Laques*, per exemple, també s'esdevé quelcom de semblant. Sòcrates allí, en el *Laques*, tal com ha escrit Francisco J. Gonzalez, «qüestiona amb valentia la naturalesa del valor i així exhibeix el coratge que explora»<sup>20</sup>.

Cinquè. *La synousia és el lloc on l'èsser humà s'afirma i fa experiència d'èsser intermedi* (μεταξύ). Llegim en 220d5-6: «[...] per a nosaltres que som éssers que estan entremig del bé i del mal [...]([...]ὕφ' ἡμῶν, τῶν μεταξύ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ [...])». Els qui participen de la *synousia* dialogal socràtica es reconeixen en el dialogar mateix com a éssers humans ni completament bons ni completament dolents, de la mateixa manera que es reconeixen ni completament savis ni completament ignorants. Ja no hi hauria lloc per al dialogar ni tindria cap interès la convivència *synousial*. És des de la consideració i el convenciment que l'èsser humà és un *ésser entremig* que és possible la *synousia* que en el diàleg dialogal cerca quelcom que porta el mateix ésser humà a la veritat de si mateix i a la realització d'allò que en la recerca d'aquesta veritat s'esdevé. La *synousia* és l'àmbit del reconeixement d'aquesta antropologia que fa experiència del desig i de l'eros que el saber del bé primer suscita en l'èsser humà. La *synousia* socràtica ens mostra l'ambigüïtat de tot ésser humà que prové d'aquest ser un ésser entremig. És una característica de l'antropologia del *Lisis* mostrar-nos un ésser humà agafat per la seva ambigüïtat perquè aquesta és constitutiva de la seva naturalesa mateixa. Des de l'inici mateix, així com al llarg de tot el diàleg, tots els personatges apareixen en situacions d'ambigüïtat en les seves decisions, així com la mateixa argumentació no deixa de ballucejar en el seu procés argumentatiu,

20. F.J. Gonzalez, «A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals» en: *Comprendre* 1, 1999, p. 138.

que assaja sempre nous camins, abandonant-ne constantment d'altres pel seu caràcter aporètic. Narració i diàleg expressen aquella ambigüitat que defineix l'ésser humà i que el fa un cercador de recursos per tal de poder transitar a través de la quotidianitat i moure's enmig de les situacions contingents de la vida humana.

Sisè. *La synousia és el lloc de recerca dialogada de praxis de dominació de la contingència.* La vida de cada dia dels assistents a la *synousia* socràtica és experiència de dolor i de mal, causat pel joc de determinades absències i de determinades presències. La relació de Hipotales amb Lisis és un exemple de dolor en la mesura que el pensament s'introdueix posant en qüestió una relació que es creia digna de ser poèticament cantada i es vivia en tensió per la manca de reciprocitat. Sòcrates, en diàleg amb Hipotales i amb Lisis, mostra com amb una reorientació del pensament que afecti la praxi es pot passar a dominar la contingència del quotidià. Igualment, en el final del diàleg, llegim les diverses reaccions dels interlocutors, les quals ens mostren la necessitat de reorientació d'aquells enteniments en la direcció del bé. Només en aquest diàleg *synousial* que afronta la problemàtica quotidiana amb un engriment del pensament devers el bé, esdevé vivible la vida de cada dia en tot allò que té de contrarietat i de problemàtica. La *synousia* esdevé un moment necessari del pensament per tal de trobar, en diàleg i relació personal amb els altres, sota el guiatge d'algú en qui hom confia com a mestre del viure, maneres de poder abordar les problemàtiques reals de l'existència quotidiana que demanen de ser pensades i debatudes amb els altres. El *Lisis* narra una xarxa de relacions humanes que s'entrelliguen d'una manera tal que demana de ser examinada a fi de veure la seva veritable consistència, és a dir, a fi de confrontar cadascuna de les relacions que hi són narrades amb la seva *veritat*, amb la seva relació d'autenticitat amb el bé. L'intent de la *synousia* socràtica del *Lisis* es fer veure la necessitat del pensar filosòfic en vistes a situar tota relació humana envers el bé, mostrant abans la inautenticitat de les aparences d'aquelles relacions d'amor i d'amistat que el *Lisis* descriu tan vivament.

Setè. *La synousia és el lloc de l'experiència de la diversitat de llenguatges.* En l'àmbit *synousial* socràtic hi és del tot rellevant l'ús divers del llenguatge. En efecte, no només la correcció argumentativa és del tot necessària per tal d'aconduir bé el pensament sinó que justament, com hem vist, en els moments més decisius Sòcrates sempre intervé per tal d'assenyalar que el llenguatge que s'hi adiu és precisament el llenguatge profeticoreligiós. De l'únic que Sòcrates diu saber és de les qüestions d'*eros*, el coneixement de les quals l'ha rebut com un *do diví* (ἐκ θεοῦ δέδοται, en 204c1) que el fa coneixedor de l'avançada relació d'*eros* d'Hipotales envers Lisis. En un dels punts centrals del *Lisis*, Sòcrates se sent mogut profèticament per un pressentiment (ἀπομαντεύομενος, en 216d3 i μαντεύομαι, en 216d5) a afirmar: «Dic, doncs, [...] que el que és amant del bell i del bo, és allò que no és ni bo ni dolent» (λέγω τοίνυν [...] τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν, en 216d3-4). També cap al final del *Lisis* llegim que Sòcrates afirma que «parlem amb mots impropis» (ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό, en 220b1). Finalment, veiem com l'apari-



ció en escena dels esclaus-pedagogs, com a *daímones*, en una jornada de festa religiosa, desencadena la revelació del tot del diàleg en el reconeixement de l'amistat entre Sòcrates, Lisis i Menexen (223b6-7), així com de la inadequació del llenguatge per tal d'abastar realitats com les relacions d'estimació, i particularment les relacions de *φιλία*. Així doncs, en el *Lisis* no només trobem llenguatge argumentatiu sinó llenguatge de l'àmbit profètic i de l'endevinació, un llenguatge religiós ben apropiat en les festes Hermaies. L'escriptura platònica no deixa lloc a dubtes en obrir el llenguatge humà a la seva pluralitat expressiva, mostrant fins i tot la importància i el caràcter primordial del llenguatge de la gratuïtat, més que no pas el llenguatge de la necessitat que sempre topa amb el límit de la seva capacitat expressiva. El llenguatge humà necessita el poliglòtisme per tal de comprendre la realitat. L'experiència de la *synousia* socràtica possibilita als seus interlocutors obrir-se a la comprensió d'aquest poliglòtisme humà, veient que en la recerca de la veritat tots els llenguatges esdevenen eines d'aproximació. El dialogar socràtic no resta, d'aquesta manera —tal com ens dóna entenent el *Lisis*—, tancat a cap dels llenguatges humans. La raó que la filosofia *synousial* vol fonamentar fa seus els diversos llenguatges dels quals se serveix la vida humana de cada dia. Un dels llenguatges és el de la tradició rebuda, que el *Lisis* prou té en consideració, a la seva manera, com veurem a continuació.

Vuitè. *La synousia és el lloc on es reactualitza la tradició rebuda*. El diàleg *synousial* dialoga amb la *tradició* rebuda com una de les seves fonts de coneixement de cara a orientar-se en el discerniment de la *veritat* de quelcom. Poetes i savis, en tot allò que han dit, esdevenen dipòsit de coneixement i saviesa. En el *Lisis* se'ns ha dit que els poetes són «els pares de la saviesa i els nostres guiadors» (πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες, en 214a1-2). Però, així com el moviment sofistic (cfr. οἱ πάσσοφοι ἄνδρες, οἱ ἀντιλογικοί, en 216a7) desconsiderava la *tradició* en tant que només feia que caure en contradiccions, Sòcrates, per contra, en el *Lisis*, se serveix de tota la *tradició* rebuda. Tanmateix, el posicionament socràtic no és pas el d'una fidelitat literal a la tradició sinó el d'una *reactualització* d'aquesta *tradició* rebuda. No hi ha, doncs, ni un menysteniment absolut ni una fidelitat només textual a la *tradició*. Plató en el *Lisis* se serveix de la tradició per tal de donar entenent a aquells nois, emmarcats en el coneixement d'aquella seva tradició, el sentit de tot allò que el dialogar *synousial* cercava respecte de la veritat de les relacions d'estimació. Plató ens ha mostrat, en l'ús que de la tradició fa en el *Lisis*, la importància i la necessitat de la seva reactualització que passa fins i tot per la llicència de deliteralitzar la mateixa tradició. Plató ha canviat citacions dels grans autors de l'antigor hel·lènica per a una millor comprensió d'allò que s'està debatent dialogalment. El que interessa al Sòcrates platònic és l'encaminament dels nois i dels joves envers el bé últim i l'orientació de la vida relacional amb els altres envers aquest bé. Per això no dubta de *jugar* amb la lletra de la tradició cercant el sentit de la veritat del que està en joc en el diàleg *synousial* socràtic. La *reactualització* de la tradició es fa atenent el *sentit* de la tradició. La tradició esdevé en el *Lisis* de Plató un element pedagògic

necessari del dialogar que permeti transitar del passat al present i fer més entenedor a aquells nois i joves partícips en la *synousia* allò que s'estava debatent en la recerca de les veritables relacions d'estimació. La recerca de la veritat ha permès a Plató modificar en alguns indrets els textos tradicionals.

Novè. *La synousia és el lloc de trobament de la sensibilitat amb la raó.* Un dels elements ben interessants de la *synousia* socràtica és el lligam que en ella s'estableix entre sensibilitat i raó. La *synousia* socràtica no és un lloc on s'anul·len les sensibilitats i tan sols pren relleu la raó (la raó que, és ben cert, el llenguatge argumental vehicula amb dificultat, en el *Lisis*). En el *Lisis* hi pren un relleu ben clar igualment, com hem vist al llarg del treball, la sensibilitat. La *synousia* és el lloc d'atendre la sensibilitat perquè aquesta és la que possibilita orientar-se en el *logos* dialogal. Cada detall sensible permet saber de l'altre i, en conseqüència, emprendre el camí adequat que faci possible a l'argumentació ser resposta real als problemes dels interlocutors que debaten sobre quelcom que els afecta ben directament. Per exemple, només en la mesura que Sòcrates atén als problemes quotidians que Hipotales viu (i que el seu físic traslluu, fins i tot acolorint la seva faç), el diàleg pot emprendre el camí pertinent, és a dir, el camí que abordi de debò temàtiques i problemàtiques reals de la vida de cada dia d'un Hipotales amoïnats per la manca de correspondència del seu amor envers Lisis. Només en la mesura que Sòcrates es fixa en les diverses reaccions dels seus interlocutors, com a senyals de ruta, el curs del diàleg esdevé més encaminat. Aquesta afirmació de la sensibilitat com a punt d'arrencada i punt d'orientació constant en el caminar del *logos* és del tot significativa en el *Lisis*. En el cas de Plató, aquest lligam entre *sensibilitat* i *argumentació* resulta ser particularment interessant perquè ens fa comprendre com és necessari aquest nexa en el camí del *logos filosòfic*. La *synousia* dialogal socràtica acull en el seu desplegar-se tant tot allò referent a l'àmbit de la sensibilitat com tot allò referent a l'àmbit de la raó. La *synousia* mostra com Plató entén l'activitat filosòfica com una activitat que com a tal ha d'aplegar i articular destrament els móns de la sensibilitat i de la racionalitat. La *synousia* socràtica, des de la consideració platònica, és, doncs, un dels llocs més privilegiats per aquesta pedagogia de la relació entre *sensibilitat* i *raó*.

Desè. *La synousia és el lloc d'interrelació entre eros i philia.* Si una característica ens ha aparegut essencial en el transcórrer de la *synousia* és precisament la intensa relació que hi ha entre *eros* i *philia*. La *synousia* socràtica mostra precisament —i aquesta és una de les aportacions del *Lisis*— el caràcter irrenunciable de cadascun d'aquests dos elements fonamentals de la vida relacional humana, quan aquesta es vol adreçada vers el bé primer, voler compartit pels amants i els amics. La *reciprocitat* de la *philia* i el *desig* d'*eros* resulten elements imprescindibles en tota relació humana que vulgui anar devers el bé. Aquesta és una novetat del *Lisis*: mostrar el lligam entre *eros* i *philia* en tota relació d'estimació, si és que aquesta es vol veritable relació d'estimació, ja sigui d'amor, ja sigui d'amistat.

Onzè. *La synousia és el lloc d'apertura a la vida política.* El debat que es duu a terme en la *synousia*, de fet en tota *synousia*, disposa els seus membres

participants a la vida de bondat (confrontació constant amb el bé), cosa la qual no significa de cap manera que hom resti pres en un estat moral individual aïllat. Ben al contrari. La *synousia* socràtica prepara els seus participants per a la vida política. El que es pretén és formar autèntics ciutadans d'una *polis* on sigui possible la convivència harmoniosa de tots els ciutadans, sense haver de condemnar a mort cap més Sòcrates possible. El fet d'ajudar els nois i els joves a pensar per si mateixos i amb els altres, així com acostumar-los a la reflexió profunda davant les diverses situacions (sobretot les més quotidianes, i sobretot les relacionals) disposa bé l'esperit humà a conuiu de manera justa amb els altres. La *synousia*, en aquest sentit, forma autèntics ciutadans, capaços d'abordar els problemes i de cercar-hi respostes fonamentades, en tant que l'educació del pensament i de la sensibilitat que la *synousia* possibilita ajuda a prendre decisions adequades, és a dir, decisions que tenen sempre com a fi últim (o primer) el bé suprem.

Aquests *elements* que estan en el rerafons de la mateixa activitat filosòfica *synousial* permeten veure la rellevància que la *synousia* socràtica té en l'obra de Plató de cara a la comprensió de la mateixa filosofia. Sense *synousia* no hi ha filosofia. Aquest és un dels punts que resten confirmats en la lectura dels diàlegs de Plató que conformen una manera de comprendre el món filosòfic de l'antiguitat hel·lènica. Plató ha llegit l'activitat filosòfica de Sòcrates com a testimoni excepcional d'una *synousia* viscuda amb ell. La *synousia* de Sòcrates dugué Sòcrates mateix a la mort. Plató ha vist el valor i el risc d'una aital activitat. Plató, enmig de les vicissituds que li tocà de viure, enmig de les diverses experiències filosoficopolítiques que patí en aquells indrets siracusans, optà per tancar l'espai *synousial* a l'interior de l'espai acadèmic, construint el pensament dialoal entre els murs de l'Acadèmia, per tal de fer-lo més apte per a la polis que somniava. L'Acadèmia continuava l'activitat *synousial* socràtica sense la ingenuïtat de creure que l'*àgora* era el millor espai, un espai quotidià, que la polis posava a disposició del pensament compartit. Plató ha homenatjat Sòcrates i, en aquest homenatge, ha decidit preservar el *món synousial* en un espai silent, sense la fressa destorbadora i agressiva de l'*àgora* condemnatòria. En la mesura que l'*àgora* i la polis augmentaven el seu brogit i la seva insensatesa, la *synousia* es procurava més tranquil·litat i disposició a la vida dialoal comuna. L'Acadèmia de Plató fou aquell lloc de quietud preanunciat en la narració del *Lisis*: «hi havia calma en aquell indret» (ἦν γὰρ αὐτόθι ἡσυχία, en 207a4). Com ha escrit Pierre Hadot: «La philosophie ne peut se réaliser que par la communauté de vie et le dialogue entre maîtres et disciples au sein d'une école»<sup>21</sup>. La *synousia dialoal socràtica* narrada en el *Corpus platonicum* ha conferit a l'activitat filosòfica tot el seu valor dialoal i ha mostrat als interlocutors, als partícips i als lectors de tostemps la seva capacitat d'engendrar *amistat* veritable fonamentada en el desig del bé i en el bé suprem que el dialogar *synousial* ha posat de manifest. Així l'activitat filosòfica *synousial* narrada en l'escriptura platònica ha estat el bressol d'una novetat:

21. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, Paris 1995, p. 93.

*un dialogar nou que permet el fer-se amics entre si i, alhora, l'esdevenir amants del bé i de la veritat.*

Vet aquí, doncs, aquells elements que a través de les narracions platòniques *synousials* —de manera concentrada en el *Lisis*— ens permeten d'elucidar, segons que ens sembla, la manera que Plató té de comprendre la relació de l'ésser humà amb els altres en la *polis* de l'antigor clàssica. En definitiva, tota una manera d'entendre el món, les relacions humanes i la quotidianitat mateixa que fan de Plató un pensador ingent i matisat, preocupat per pensar intel·ligentment la vida de l'ésser humà per tal que aquest pugui accedir a la plenitud humana des del reviure el seu present d'una manera renovada.

### 5. Conclusió

Al llarg d'aquestes pàgines hem pogut veure algunes de les reflexions platòniques a l'entorn d'un dels instruments de què disposava la cultura oral grega per a la formació dels seus nois i joves: la *synousia*. La reflexió platònica aborda el tema des de la seva experiència mantinguda amb els sofistes i, sobretot, amb Sòcrates. L'experiència relacional de Sòcrates amb tants joves i adults atenesos —i el que aquesta experiència significà de vida i de mort per a Sòcrates— portà Plató a reflexionar sobre aquella experiència relacional humana i la que ell mateix pogué mantenir amb Sòcrates i, en definitiva, duqué el mateix Plató a discórrer sobre el valor que l'experiència relacional té en la construcció de l'ésser humà, ciutadà per excel·lència i, doncs, inevitablement interrelacionat. Això ho hem vist en alguns dels anomenats «diàlegs socràtics» i, més en concret, en el *Lisis* platònic. En tots ells —i, de ben segur, en la resta dels diàlegs platònics que òbviament hem renunciat a tractar en aquesta exposició— hi ha estat present un pensament: el pensament que la *synousia* juga un paper fonamental en la comprensió d'allò que resulta ser de debò *la vida filosòfica*, la qual demana sempre un moment dialogal.

Es podria objectar, amb textos platònics a la mà, que Plató ha dibuixat la vida filosòfica com una vida de pensament que madura en la soledat interior. Tanmateix és igualment cert —i els textos que hem tingut a les mans així ho testifiquen— que Plató ha determinat també la vida filosòfica com aquella vida que pensa dialogalment en conversa amb l'altre; una conversa, amb tot, no pas construïda tan sols d'exterioritats sinó una conversa fecundada per la dialèctica i per tota la complexitat de la vida emocional de l'altre. És en aquesta conversa dialogal, la *synousia*, de la qual el personatge Sòcrates n'era un mestre, on es realitza en els interlocutors aquella excel·lència (*arete*) que entre ells ha estat el motiu del debat dialogal. Aquesta és la força creadora de la *synousia* tal i com la presenta l'escriptura platònica. La *synousia*, lluny, doncs, de pervertir els joves, fa d'ells uns excel·lents ciutadans, un jove d'una noblesa exquisida (*kalokagathia*).

La *synousia* engendra autèntica *amistat* (*philia*). El *Lisis* escenifica bellament aquesta tesi. Així doncs, les relacions amb l'altre són relacions que fecunden,

en tant que cerquen la realització del bé, uns llaços d'amistat, que tota polis demana si vol construir un ordre harmoniós que engendri relacions de justícia entre els seus conciutadans. La vida filosòfica és la vida política conduïda des de l'esforç ètic de la construcció del propi pensament i de la pròpia vida en relació al bé, i al bé de la ciutat. No hi pot haver vida ciutadana sense l'esforç de formació dels ciutadans; i aquest esforç suposa considerar l'ésser humà com un ésser interrelacionat.

Si alguna cosa ens fa comprendre la *synousia dialogal* és la necessitat que aquesta relació amb l'altre (que pot acabar essent relació d'estimació) comporti la *presència* (física) de l'altre. Sense la *presència* no hi ha *synousia*; sense la *presència* no hi ha comunitat perquè no hi ha comunicació que pugui esdevenir-se sense la facticitat física d'una *presència*, d'unes *presències* que es troben i dialoguen, veient-se i palpant-se. El pensament demana la corporalitat. El pensament que pensa des d'un cos vol el cos de l'altre per anar modulant el pensament que s'hi expressa. La *synousia* és el reclam platònic d'una vida filosòfica necessitada de la corporalitat per tal de poder aprofundir en la bondat i la bellesa d'una ciutat que és alhora física i espiritual.

Els diàlegs que hem abordat sumàriament en aquesta nostra exposició ens han encarrilat en aquesta dimensió dialogal del pensament: la *synousia*. La *synousia*, segons Plató, posa en l'interior de la conversa un element creador i transformador perquè, com hem repetit sovint, la *synousia opera un canvi profund en el pensament i en el cor dels seus participants*, fent-los desitjosos d'una vida humana amarada de dignitat i, per això mateix, digna de ser viscuda. La *synousia* posa en camí vers la *saviesa* dels seus conversadors i *realitza* en ells els canvis necessaris per a l'assoliment d'aquella *saviesa* que una vida esforçada i exercitada podrà retrobar. La *synousia* esdevé, així, un exercici que disposa a fer de l'ésser humà un receptacle de *saviesa*, d'una *saviesa* proporcionada a la mesura humana. Tanmateix Plató abraça el lector i l'ubica en l'escenari *synousial* per tal que també ell participi d'aquest exercici dialogal i, participant d'aquest exercici *synousial* de lectura, realitzi en ell quelcom de l'excel·lència escenificada.