

LLEI I CULTURA

(Un exemple d'aporètica política)

JORDI SALES

1. Necessitat d'una aporètica política

L'estudi de les ocurrences del terme *aporía* en el *Protàgores* platònic ens pot ajudar a plantejar d'una bona manera una problemàtica molt específica que dona a les nostres societats d'economia avançada i sistema educatiu generalitzat una fesomia pròpia: com s'autojustifiquen les transgressions a les lleis de la ciutat en societats d'instrucció pública generalitzada i de llarga duració (un mínim de 12-13 anys)? Em penso que aquest és el problema polític fonamental de la nostra actualitat i de la nostra societat i és bo que sigui reconegut senzillament com a tal.¹ És un problema bàsic, no tant per la intensitat i extensió del desordre públic a corregir, que ben mirat són ben menors al d'altres moments històrics dels quals en podem tenir notícia, com per l'atzucac que en ell se'ns revela en la nostra retòrica cívica bàsica.² La misèria i

1. Tony Blair ha anunciat presons especials pels menors que destrossen béns públics; a França pensen fer responsables econòmics als seus pares.

2. A la conferència "Tolerància i Ciutadania", del Curs sobre la tolerància organitzat pel Consell Comarcal d'Osona a Vic, el 3 de novembre de 1995, ho deia així: "Els llargs anys d'escolarització que sofreixen els nostres joves, l'ambient familiar i ciutadà i l'oci enriquidor on han crescut no els hauria d'haver interioritzat el respecte als altres d'una manera irreversible? O és que un cop ben educat aquest aspecte bàsic de la convivència hi ha uns fenòmens convulsius que l'anul·len? Insisteixo en aquesta primera presentació del problema sobre el doble fet de l'escolarització i l'oci abundants perquè comporten la *dada nova*

la incultura han retrocedit i roman un malestar que no se sap ben bé a què atribuir. Els sistemes autoritaris, durs o represius d'educació han estat eliminats i persisteix un descontent que causa fenòmens de descohesió social. El temps lliure dels més joves és molt gran i no sembla que això sigui rebut com un alliberament i un goig bàsic. Em penso que hi guanyaríem si ens confessem sense recursos davant del fenomen i explorem les característiques d'una "aporètica política" des d'on podrem enfocar els problemes com a tals³. Enfocar els problemes com a problemes de tots i no dels "uns" contra els "altres", sobretot si les nocions mitjançant les quals ens diferenciem els uns dels altres se'ns van queden fosques i allunyades de l'horitzó en què percebem la realitat dels problemes.

del problema en les nostres societats europees. Un observador de les societats europees del segle XIX i inicis del s. XX, davant de problemes de violència intraespecífica o en moments d'intolerància i lluita en la vida social i política molt més greus que els actuals, podia apostar, però, per la millora de les condicions de vida, el benefici de l'educació i de la instrucció generalitzada i unes possibilitats de lleure enriquidor com a remei a allò que es patia i que podia judicar-se com a patologies atribuïbles a una mancança de civisme bàsic. Això és el que pensaven des de diferents posicions espirituals i ideològiques el munt d'homes i dones que m'agrada anomenar mestres de Catalunya i mestres d'Europa, en un sentit molt ampli de la paraula mestre. Però ara, amb problemes més petits que els d'altres èpoques històriques: què és el que ens cal esperar? ¿Hem de resignar-nos i atribuir les deficiències de les nostres societats d'escolaritat plena i oci abundant a constants d'imperfeció, límits o maldats més o menys constants en els homes i les dones de totes les èpoques? En tot cas, sempre hi seríem a temps, mentre potser ens esforcés-sim a pensar alguns remeis específics per als nostres problemes específics".

3. He introduït aquest concepte en el meu escrit "La qüestió sobre els fonaments de la política", que és la presentació de la versió catalana del llibre de Y.-Ch. Zarka: *Hobbes i el pensament polític modern*, Barcelonense d'Edicions, 1998: "Com un Janus bifront, segons l'expressió de Maurice Duverger, la política és llenguatge, dret i raó, i també, violència, potència i passions. Sempre és l'una i l'altra cosa, perquè no

2. El terme *aporía* al Protagores platònic

Les vuit presències del terme *aporía* en el *Protàgores* es deixen agrupar de la següent manera: a) en el mite de Protàgores apareixen les dificultats d'Epimeteu i Prometeu; b) el logos de Protàgores que vol resoldre la dificultat de Sòcrates sobre la possibilitat de transmissió intergeneracional de l'*areté* política queda exposat a la manca de determinació de la unitat sobre la qual es fonamenta i c) la dialèctica socràtica, que és un mitjà per tal de plantejar bé i intentar resoldre l'aporètica política, té dificultats en la seva explicitació, la conjunció d'esforços que sol·licita i està exposada a la llei de la ciutat.

a) *Les dificultats titàniques.* El repartiment epimeteic de les qualitats entre els vivents s'ha fet desordenadament i ha deixat l'home sense cap capacitat com a defensa específica. Davant de la *dificultat* Epimeteu ja no sap què fer.⁴ El remei prometeic a aquesta *dificultat* és la saviesa hàbil i el foc robats a Hefest i Atenea.⁵ Convé indicar que segons el mite aquest remei no dona a l'home la viabilitat. El Protàgores

té altre recurs per tal d'instaurar-se que ella mateixa com a constant reinstauració. Hi ha necessàriament en tota filosofia política la necessitat d'una aporètica, d'un establir els conflictes fonamentals com a tals conflictes fonamentals. Els estudis de Zarka sobre l'heroi i el càstig són dos estudis magistrals de l'aporètica política. La funció de qui es creix en el risc en un sistema que està fet per eliminar els riscos; el fonament d'un dret "penal" pel qual l'Estat castiga a un ciutadà, essent així que està fet per a protegir-los a tots, són qüestions d'una filosofia política que no es limita a dibuixar un horitzó que eliminarà els problemes quan -no sabent mai massa ningú com ni en quin moment- l'horitzó esdevingui realitat".

4. 321c "Però Epimeteu, que no tenia prou saviesa, no s'adonà que havia despès totes les qualitats amb els irracionals; restava sense part en la distribució *akosmeton* el gènere humà, i estava perplex sobre què faria *e pórei óti xrésaito*."

5. 321c "Trobant-se en el dubte [*απορουντι*] compareix Prometeu a fer la inspecció...Prometeu, trobant-se en la dificultat [*απορια*] de no saber quina mena de defensa trobaria per a l'home, roba a Hefest i a Atenea l'habilitat tècnica i el foc...i en fa do a l'home".

del mite platònic no és ni titànic, ni prometeic.⁶ Cal la intervenció de Zeus enviant Hermes que porta als homes la vergonya o l'honor i la justícia per tal que "hi hagués a la ciutat l'harmonia i els lligams creadors d'amistat" (322c2-3)⁷. Hi ha en aquesta primera part del mite una triple intervenció: primerament l'home queda exclòs d'un repartiment que dóna a cada tipus de vida animal alguna capacitat, qualitat o força (*dynamis*) que els assegurí la defensa, supervivència o salvació (*sotería*); la dificultat o inviabilitat resultant es compensa, segonament, per la intervenció de Prometeu que amb les tècniques i el foc (321d 1-2) dóna als homes la saviesa (321d 4) i un bon equipament (*euporía*) (321e 3) per la vida (*bíos*)(321d4 ; 322a1). Però aquesta vida humana tècnicament compensada de la seva feblesa animal, és intraespecíficament inestable, no és viable sense la tercera intervenció, la de Zeus, que dóna als homes, a tots els homes, el sentiment necessari per estabilitzar les ciutats en harmonia, sense discòrdies. La lliçó protagòrica del mite és que el do olímpic posa remei a les dificultats titàniques, al repartiment epimeteic responsable de la indefensió natural de l'home i a la compensació prometeica que no tindria finalment cap valor sense el saber polític "que era amb Zeus"(321d5) lluny de l'abast de Prometeu. El saber protagòric és un saber olímpic que es vol un saber "especial" reflex de la saviesa inherent a la universalitat de la mateixa ciutat constituïda.

La seva tensió constitutiva és aquest doble caràcter d'un saber propi de Protàgores que ell ensenya i la pretensió d'explicitar el saber propi de tots els atenesos com a tals.

6. 322b" Cercaren d'aplegar-se i de salvar-se fundant ciutats; però quan s'aplegaven es feien mal mútuament, perquè no tenien l'art de la política, talment que es dispersaven novament i eren destruïts...".

7. 322c" Zeus, aleshores, tement per la nostra espècie que no desaparegués del tot, tramet Hermes portant als homes la vergonya i la justícia per tal que hi hagués a les ciutats l'harmonia i els lligams creadors de l'amistat".

b) *Les dificultats olímpiques i protagòriques.* El remei o do de Zeus es reparteix diferentment a com Prometeu ha donat als homes el seu present, les habilitats o tècniques demiúrgiques, productives i transformadores que es donen a un per a l'ús de molts; en canvi, l'honor, respecte o vergonya (*aidos*) i la justícia es reparteixen entre tots.⁸ El regal de Zeus va acompanyat de la llei (*nómos*) de Zeus: a saber, que l'incapaç de participar de la justícia i l'honor sigui exterminat com una plaga o malaltia (*nósos*) de la ciutat. *El Zeus de Protàgores necessita d'una Teo-dicea.* El titanisme o bé deixa l'home amb una inferioritat de defensa enfront de la violència de la naturalesa respecte als recursos animals, o bé mitjançant la mediació tècnica i la seva manera de repartir-se reintrodueix o intensifica la violència intraespecífica que impossibilita l'harmonia política fonamental. L'olimpisme s'oposa al titanisme mitjançant l'anunci del fonament de la ciutadania universal com a ciment de la ciutat consolidada i, a la vegada, situa la llei com allò que discrimina dintre de la ciutat entre salut i malaltia ciutadanes. La problemàtica d'aquest moment del diàleg em sembla capital per tal de situar bé la problemàtica lògica i moral de les parts de l'*areté*, que desconnectada del que estem veient se'ns fa purament formal; la problemàtica té el seu sentit en les seves arrels aporètiques com a tals teològico-polítiques. *L'anunci de la universalitat del do va acompanyat de la llei d'exclusió dels incapaços d'obtenir allò que el do dóna.* El do gra-

8. 322cd " I Hermes aleshores preguntà a Zeus: ¿De quina manera cal donar als homes la justícia i la vergonya? ¿Talment com s'havien repartit les altres virtuts repartiré aquestes? Perquè han estat repartides així: un de sol que posseix l'art de la medicina serveix a molts profans, i així mateix s'esdevé amb les altres arts. ¿Establiré així la justícia i la vergonya entre els homes, o les repartiré entre tots? -Entre tots, féu Zeus, que tots en participin; perquè no subsistirien les ciutats si només uns pocs n'estiguessin proveïts, com s'esdevé amb les altres arts."

ciós de Zeus afavoreix i jutja, la llei divina consecutiva del favor diví divideix la ciutat en ella mateixa mitjançant una exclusió garantida.

Tenim, doncs, quatre nivells de consideració del tot del diàleg des del mite protàgoric:

- La poca saviesa del tità Epimeteu deixa l'home sense capacitat específica de defensa o salvació.
- El remei titànic prometeic, robat a Hefest i Atenea, no dóna bons resultats perquè no estabilitza les ciutats.
- El remei del Zeus olímpic, a través d'Hermes, l'honor i la justícia com a productors de *kósmos* i *philia*, garanteix l'estabilitat de la ciutat.
- Per la llei del Zeus olímpic, també a través d'Hermes, la ciutat ha d'eliminar els incapaços de participar en el do de Zeus com una malaltia de la ciutat.

El *mythos* i el *logos* de Protàgores van dirigits a vèncer la dificultat sobre la transmissió de l'*areté* en l'educació inherent a la ciutat com a tal, en el seu moment positiu com a ocupació i en el seu moment negatiu com a càstig. L'inici d'aquest discurs anuncia com una tesi protagòrica l'exigència d'unitat per tal de vèncer la dificultat socràtica, i ho fa en un context saturat pel terme *aporia*⁹. Els homes de bé, *hommes de valeur*, -o com sigui que calgui traduir l'expressió grega- són un segment de la ciutadania que realitza la

9. 324 d2-325 a3 : "Hi ha, però una altra dificultat [*aporia*] : la que tu posaves [*en aporeis*] respecte dels homes de bé, com pot ésser que tots els homes de bé ensenyen a llurs fills les coses que són de competència dels mestres, i els fan savis, [*sofous poioussin*] i en canvi, quant a la virtut en què ells mateixos excel·leixen no els poden fer gens millors [*oudenos beltious poioussin*].... Perquè examina [*ennoeson*] això: Hi ha o no hi ha alguna cosa de la qual necessàriament tothom ha de participar, si la ciutat ha d'existir? Aquí o enlloc hi ha la solució de la dificultat [*η απορία*] en què et trobes [*ην συ απορειφ*]. Si aquesta cosa existeix i és una i no és l'art del mestre de cases, ni el del ferrer, ni el del terrissaire, sinó la justícia, i el seny, i la pietat i tot allò que en suma [*syllebdēn*] anomeno la virtut pròpia de l'home."

ciutadania com un màxim admirable i reconegut com a tal en una situació preeminent, els nostres VIPS o “famosos”. Per tal de captar el sentit grec de la problemàtica és imprescindible que no interioritzem moralment en el sentit de la virtut en joc, que no sospitem un xic plebeïament, o un xic avisadament i lúcidament, de l’adequació d’aquest màxim aconseguit realment, i que no pluralitzem d’entrada els aspectes possibles en què això es pugui aconseguir, tot això advindrà a la problemàtica que ara s’obre històricament molt més tard. Si no prenem aquestes precaucions no comprendrem el sentit de la dificultat socràtica a la qual Protàgores intenta respondre : com pot ésser que tots els homes de bé ensenyen a llurs fills les coses que són de competència dels mestres, i els fan savis, i en canvi, quant a la virtut en què ells mateixos excel·leixen, no els poden fer gens millors ? Reformulem la qüestió de la manera més planera possible: com és que els “millors” donen molts bons estudis als seus fills i malgrat això no els fan “millors”? *El fracàs en el traspàs intergeneracional d’un màxim de ciutadania aconseguida és una experiència viscuda com a tal pel públic que llegia els diàlegs platònics.*

La resposta protagòrica vol explicitar el nucli de l’efectivitat educativa de la ciutat i ho fa des de la noció d’una excel·lència o virtut (*areté*) comuna a tots els ciutadans i única. *Les dificultats de la posició protagòrica* comencen quan després d’aquesta afirmació per tal d’anomenar una realitat única fa sèries de conceptes: “la justícia, i el seny, i la pietat”, una sèrie de conceptes que roman indeterminada. El problema protagòric rau en el fet que li cal afirmar formalment la unitat del que fa a la ciutat plenament educadora i també li cal anunciar de tal manera el contingut d’aquesta unitat d’una manera prou oberta que compromet la unitat primera. La lògica de la unitat està molt ben expressada en l’exemple de la flauta, “*si aquesta ciutat no pogués existir si tots no fóssim flautistes...i es castigues qui toca*

malament la flauta ... tots foren prou bons flautistes comparats amb els profans i els que no hi entenen res"(327ac). Què és exactament el ser flautista que la ciutat exigeix per tal d'existir? La flauta com a figura en l'exemple té la mateixa funció que l'*andròs areté* en la posició protàgorica, no és possible que no estigui sempre ben transmesa, perquè del contrari "quina mena de gent tan estranya foren *els homes de bé*"(325b). La lògica de la ciutat constituïda i reformada exigeix que els esforços educatius que realitza siguin per si mateixos prova de la viabilitat de la seva funció educativa, sense que se'ls pugui remetre a cap altra instància que a ells mateixos.¹⁰ ¿Per què no es pot anunciar com a u el que es diu que únicament pot funcionar com a u? La densitat d'aquest diàleg platònic únicament se'ns obrirà en la mesura que entenguem que la posició protagòrica es desfà com a tal en tant que no anunciï en la pluralitat la unitat del fonament de la ciutat. Estem en el cor de l'aporètica entre llei i cultura: cal una cultura com la unitat d'una excel·lència comuna per a fonamentar la ciutat en el respecte a la llei (el do de Zeus); però l'explicitació d'aquesta cultura transgredeix el repòs de la ciutat en la seva llei .

c) *Les dificultats socràtiques i filosòfiques.* Des d'aquesta perspectiva podem comprendre com el petit entrebanc socràtic (328e) que demana sobre el com de la unificació entre justícia, seny i pietat està molt lluny de ser innocent, segons com Protàgores respongui el difícil equilibri entre justicialistes, assenyats i pietosos es desfarà i el pri-

10. "326e2-5 "essent tals els esforços [*ten epimeleias*] privats i públics per la virtut, et sorprendrà, Sòcrates, i no trobaràs natural [*καὶ ἀπορεῖ*] que la virtut pugui ésser ensenyada? El que fóra sorprenent, al contrari, fóra que no s'ensenyés " El *kai aporeis* està potser millor traduït pel "y desconfias" de C.Garcia Gual o el "c'est une question que t'embarresse" de Léon Robin.

mer de la ciutat deixaria de ser-ho. El que el Sòcrates platònic, aquí com a d'altres llocs, ens mostra és la raó interna de la fragilitat i inestabilitat del moment Pèricles-Protàgores. Quan després de la intervenció d'Alcibiades i dels precs del vell Càl·lies un Protàgores "avergonyit" es veu forçat a continuar la conversa, Sòcrates l'exhorta a participar de la seva *aporia* en una conjunció d'esforços en la qual sigui quin sigui el seu resultat ja ha trencat la posició protagòrica com a tal.¹¹ La cita homèrica del desè cant de la *Ilíada* és aclaridora -com en tots els casos- de la intenció platònica. El seu contingut és ben trivial; el que ens interessa explorar és el seu context en el poema homèric: són paraules de Diomedes en el moment que després de la derrota dels grecs, els caps argius deliberen en consell i el vell auriga Nèstor demana un guerrer voluntari per explorar la situació i saber les intencions dels Troians. Diomedes accepta demanant un company: "Nèstor, mon cor i mon ànim superb a enfonsar-me m'empenyen pel campament enemic dels troians que es troben tan pròxims. Més si hi hagués un altre guerrer, tanmateix, que em seguia, em sentiria alleujat i la meva bravor augmentaria. Quan caminen dos junts, si no és l'un és l'altre que copsa on l'avantatge pot raure, un de sol podria capir-ho, son esperit, amb tot, és més lent i sa pensa més feble" (trad. Miquel Peix). Diomedes triarà com a company d'espionatge Ulisses i la sort dels grecs canviarà. La citació és una forma de cortesia de Sòcrates-Diomedes a Protàgores-Ulisses i una pista al lector per a tota la resta de la conversa, que girarà en la seva major part sobre la funció del coratge entre els noms de l'*areté* única. Una conjunció com la que salvà els grecs a

11. "Ah, Protàgores, no pensis pas que en voler discutir amb tu m'impulsi cap altre desig que el de posar en clar qüestions que a mi mateix sempre em tenen perplex. Jo crec que Homer tenia molta raó quan deia: "Quan dos homes fan via plegats, l'un hi veu més que l'altre" (Homer, *Ilíada*, X, 224)).

Troia, no salvà els atenesos del desastre, perquè no es produí.

Recordem que per a Plató i els seus lectors tota intervenció de Sòcrates és la d'un ajusticiat, d'algú que finalment serà tractat com una malaltia dintre de la ciutat; del contrari l'escriptura platònica perd tota la seva densitat tràgica. Protàgores no para esment a la possible contradicció del Zeus del seu mite i reinterpreta el mite en el sentit que la universalitat de la ciutadania es justifica pel fet de la presència del càstig institucionalitzat "per tal de fer por"¹². El lector contemporani de Plató sabia molt bé que Sòcrates n'havia estat víctima i que Protàgores no. La problemàtica sobre les parts de l'*areté* s'ha de situar, com vèiem, en continuïtat amb les dificultats titàniques i les dificultats olímpiques del mite protagòric; però, també, des de l'ombra de l'*Apologia* que il·lumina al lector el tot de l'escriptura i l'aporètica platòniques. La interrogació socràtica sobre si Hipòcrates s'ha de fer o no deixeble de Protàgores s'il·lumina des del record que Sòcrates serà, finalment, expulsat de la ciutat per la mort. El nom de *Sòcrates* sona a una orella grega com a bon govern o govern assenyat, sobre tot si està associat a un *Hipo-crates*, "dominador dels cavalls". Protàgores està sempre amb els atenesos contra la inquietud socràtica, Protàgores ensenya "millor" el saber que els atenesos ja tenen.

Si combinem els quatre nivells que deriven del mite amb el contrast protagòricsocràtic tenim una xarxa de situacions on cal radicar la problemàtica escolar en els estudis platònics sobre la unitat o la pluralitat de la virtut o excel·lència. Aquest problema travessa la totalitat de l'obra platònica com una constant fins el dotzè llibre de les Lleis. Sostenim

12. 324b. El motiu satura el discurs de Protàgores 323 de: "aquelles qualitats que consideren vingudes als homes per la cura i l'exercici i l'estudi, si algú no les posseix, ans posseix les contràries, cauen damunt d'ell la irritació i els càstigs i els renys", etc.

que dóna un bon marc per tal de situar també avui les relacions entre llei i cultura.

Treball d'Epimeteu	physis	l'home en la naturalesa sense defensa específica
Treball de Prometeu	saviesa hàbil i foc/tècnica	violència intraespecífica apolítica
Do de Zeus	honor i justícia	ciutadania universal com harmonia
Llei de Zeus	càstig als incapaços d'honor i justícia	corregits o eliminats com a malaltia de la ciutat (Dret Penal)
Equilibri protagòric	unitat de l' <i>areté</i> i explicació múltiple del seu contingut	una il·lustració que es protegeix del càstig ciutadà
Tasca i mort de Sòcrates	interrogació sobre la transmissió de l'excel·lència	càstig ciutadà a la filosofia per fer por

3. La forma confidencial del Protàgores

El *Protàgores* pertany per la seva forma a una variació significativa de l'esquema simple de diàleg directe, car pertany al grup de diàlegs en què Sòcrates explica una conversa anterior a algú: *Lisis*, *República*, *Càrmides*, *Protàgores* i *Eutidem* formen el tot d'aquesta forma platònica. Tots ells tenen a Sòcrates com a narrador d'un diàleg a algú, aquest "algú" roman totalment desconegut en el *Lisis* i en la *República*, està breument apel·lat per uns vocatius en el *Càrmides*, és presentat com un amic en el *Protàgores*, i és l'amic Critó en l'*Eutidem*.

Exactament, el que l'escriptura platònica fa en el *Protàgores* és la mímesi d'una narració socràtica que comporta un moment dialògic molt més extens; combina el factor diegètic o narratiu i el factor mimètic o imitatiu. El dià-

leg ha començat amb una escena inicial entre l'amic i Sòcrates que possibilita en el doble goig o agraïment la narració de la conversa o trobada (310a). La forma narrativa possibilita la *confidència* de la prova socràtica sobre Hipòcrates o del seu rubor quan li cal confessar que vol esdevenir sofista. Podríem multiplicar els casos en què les fórmules narratives esmalten el diàleg: des de la narració de l'entrada a casa de Càl·lias (304c2-316a5) fins a les confidències sobre les reaccions de Protàgores davant de la refutació, l'estratègia socràtica per tal de perllongar la conversa o el silenci final de Protàgores davant de la refutació (333d, 333e, 3334c, 335 b, 335 cd, 338b). Entre el monòleg com a expressió del destí personal (S.Rosen) i el diàleg com acte polític se'ns situa la confidència en el goig de l'amistat com el nivell propi del *Protàgores*. En la dimensió confidencial el problema del *Protàgores* és si Hipòcrates ha d'entregar la seva ànima a Protàgores o no. De les quinze ocurrències de *psikhé* en el *Protàgores*, deu estan en aquest moment deliberatiu previ (312-314b), les altres cinc són rellevants per l'al·lusió a aquesta problemàtica prèvia que sap l'amic i el lector però no els reunits a casa de Càl·lias. Què és diu de *psikhé* en el *Protàgores*? Protàgores en parla en un moment que descriu la funció educadora dels mestres que ensenyen música i poesia. Sòcrates sent la seva ànima buida perquè Protàgores ha donat molts noms diversos al que ha exigint que fos una... Què ha escrit Plató en el tot del *Protàgores*? Una mimesi d'una confidència retrospectiva (*retrojection*, H.Cherniss). La data dramàtica de l'escena construïda per Plató com a situació del diàleg és set o sis anys anterior al naixement de Plató, el que ens hauria de sorprendre. *Retrocedir per tal d'establir les dades dels problemes que ara ens preocupen és una lliçió platònica. Donar a la confidència en l'amistat, com a narració del diàleg com acte polític, algun espai en la nostra vida filosòfica és un suggeriment platònic a considerar.*

4. Transitivitat o intransitivitat del cultiu cultural

La paraula clau del resum socràtic de l'ensenyament protagòric és *epimeleia*, que hom pot traduir per *cura*, *preocupació*, *solicitud*, *atenció*, *aplicació*, *direcció*, *estudi*, etc.... En realitat Sòcrates ara repeteix un terme que en el discurs de Protàgores ha sortit set o vuit vegades; però aquest efecte ens passa desapercebut en les traduccions. El nostre moviment lector en les traduccions perd l'efecte que la figura literària de la repetició té en l'escriptura platònica. Un treball previ a tota interpretació és recuperar els llocs on un terme satura el passatge. La qüestió socràtica que es compara en el resum és: què cultiva la cultura? a què s'aplica l'aplicació? de què s'ocupa l'ocupació? en què s'esforça l'esforç?, etc. Protàgores està en continuïtat amb l'aplicació educativa dels mestres de la ciutat. Val la pena que ens aturem sobre aquesta noció d'*epimeleia*. *Epimeleia* és una paraula composta de la preposició *epi* i del verb *mélo*, cuidar-se, preocupar-se, interessar-se per alguna cosa. La relativa sorpresa que podem registrar és que totes les ocurrencies d'*epimeleia* en el *Protàgores* estan, tret d'aquesta del resum de Sòcrates, en boca del comentari de Protàgores al mite de Prometeu. Aquest comentari afirma globalment que els ciutadans en el seu exercici de la ciutadania posseeixen ja la cultura política objecte de la tensió socràtica, ja se n'ocupen, s'hi apliquen, es cultiven, s'interessen i s'esforcen en el seu exercici de la ciutadania. Si ara acudim al *Laques* ens adonarem que el mateix motiu d'*epimeleia* està introduït en la primera intervenció de Lisímac, decidit a ocupar-se junt amb Melesias dels seus fills perquè aquests siguin dignes del renom dels seus avis. La tasca socràtica no intensifica o promou una ocupació, aplicació o cultura, sinó que la centra o l'hostilitza mitjançant la interrogació. Els metges grecs del *Càrmides* ignoren - o es despreocupen - del tot del que cal ocupar-se i Crítias, malgrat la seva ocupació o estudi tampoc sabrà, en definitiva, donar compte del que és

allò propi del que cal ocupar-se. En el *Gòrgias* el tema de l'ocupació adequada és introduït per Cal·licles citant l'*Antiopa* d'Eurípides: "Sòcrates descures el que hauries de curar" (485e 6-7) el que vol dir que pot acabar malament perquè no protegeix la seva recerca davant la llei i el càstig de la ciutat.

El tema de l'examen socràtic, tal com es desprèn de l'*Apologia*, és l'ànima o l'*areté* com allò que cal que sigui objecte de cultura, aplicació o ocupació entre els ciutadans, i no de les riqueses, la fama o l'honor. L'*areté* i la *psikhé* són el centre del socratisme, centre que no cal desviar en una substantivació de l'*epimeleia*. Estem clarament en una confrontació entre objectes alternatius i no en una proposta simplement d'una major intensitat en l'ocupació. Al meu entendre cal anar molt a poc a poc en fer de l'*epimeleia* una característica de la tensió socràtica massa propera al *Besorgen* heideggerià. La missió socràtica en l'*Apologia* està situada entre una oposició entre els termes transitius als quals l'*epimeleia* pot dirigir-se (*Apologia* 29d). Ens convé circumstanciar molt en la nostra lectura del *Protàgores* el context de les mencions protagòriques del tema de l'*epimeleia*. A 323c Protàgores divideix la seva exposició en allò que el mite de Prometeu i Epimeteu mostra: "Que els atenesos, doncs, tenen raó en acceptar el parer de tothom és el que volia dir". Tot seguit avança l'objecte del seu comentari en el propòsit d'una demostració: "ara, que [els atenesos] no consideren que aquesta vingui per natura o perquè sí, sinó que es pot ensenyar". La posició protagòrica és que la ciutat és plenament educadora sense que hom pugui demanar massa, sense risc de mort, exactament què és el que la ciutat educa.

5. Les desventures del Zeus constructivista

El Zeus del mite del *Protàgores*, dèiem, necessita d'una teodicea; la formulàvem així: l'anunci de la universalitat del do va acompanyat de la llei d'exclusió dels incapaços de rebre o d'obtenir allò que el do dona. Em penso que els nostres estats educadors necessiten d'una *politicodicea*, la qüestió central de la qual, tindria, crec, la mateixa estructura que la que trobem en aquest vell diàleg platònic. Provem de formular-la com una fàbula: El Zeus constructivista encarrega als Hermes pedagogs de repartir per a tots l'aprenentatge constructiu, i a la vegada anuncia el seu *nomos*: l'incapaç de participar de la constructivitat sigui exterminat de la ciutat com una plaga, malaltia... No s'hi val a fer-hi massa brometa, perquè algun ultra-liberal, més o menys popperià, ja ha anunciat el següent: "en el futur ja no hi haurà pobres, hi haurà ignorants"; el que vol dir, en veritat, els ignorants –sense dir exactament de què– després de dotze o més anys d'escolaritat, ja no seran pobres, no ens gastarem amb ells res més, són ignorants, malaltia de la ciutat sàvia. El neo-socratisme en aquesta fàbula fóra demanar: però què és exactament el que s'ha de construir? i què és el que ignora l'ignorant? La resposta potser està en el vent, però podem explorar-ne la seva estructura en el risc de la repetició de l'ensenyament platònic.