

Filosofia de l'educació avui: actualitat dels estudis platònics¹

Àngel Pascual Martín

Tots coneixem el problema sobre el sentit de l'existència humana com una constant en l'obra del professor Fullat. En els seus llibres, però, tal qüestió es dibuixa, indefugiblement i emfàtica, vinculada a la qüestió sobre els fins de l'educació. Avui, volent fer honor a la figura d'Octavi Fullat, ens interroguem pel sentit de dedicar-nos a la filosofia de l'educació, com a forma d'existència, i com a forma i figura de l'intent d'atorgar-li sentit; caldria no oblidar el lligam que ell mateix ens recorda, i no eludir que, alhora, tal pregunta ens hauria de conduir a la qüestió sobre el tipus d'educació al qual ens referim i en quin sentit aquesta educació pot participar i

¹ Amb el permís del professor Josep Monserrat, prenc l'expressió que donà títol a l'article que recull i sintetitza la perspectiva hermenèutica i l'horitzó de sentit dels estudis platònics, en el marc del Grup de Recerca Hermenèutica i Platonisme (Josep MONSERRAT MOLAS, «Actualitat dels estudis platònics», en Hermenèutica i platonisme, edició a cura de Josep Monserrat, Barcelona: Barcelonès d'Edicions, 2002), amb la voluntat de manifestar, amb el nostre títol per a aquest paper, la necessitat més íntima de cercar l'horitzó de sentit que, al seu temps, prendria el pensar l'educació en aquests estudis. Aquest paper vol ser l'expressió d'un programa de treball en filosofia de l'educació en el si dels estudis platònics.

exhortar vers la forma d'estar en el món que representa la filosofia [de l'educació]. Arran de la pregunta sobre el lloc que la filosofia de l'educació ocupa, com a forma de vida inscrita en la comunitat política, aquesta disciplina sent la urgència de cercar i articular el propi sentit existencial, i fer-se un lloc entre les altres formes de sentit. En concret, en aquest article volem fer notar, a través del retorn als Diàlegs de Plató i des d'algunes de les presents perspectives hermenèutiques que es plantegen aquest problema, en algun sentit, el primer repte filosòfic que emprengué el filòsof amb els seus escrits.

Introducció: Filosofia de l'educació i la pregunta pel sentit com a urgència política

Avui, escatir el sentit d'allò que sigui o pugui ser la filosofia [de l'educació] és una urgència i encara hi afegiria una urgència política. No deixa d'ésser simptomàtic, no sé si fruit de les circumstàncies socials o de la pròpia condició de la filosofia en societat, que, quan la filosofia de l'educació disposa d'un espai, que pren com a propi, però on es fa al mateix temps pública, per al desenvolupament de l'activitat que pròpiament l'ocupa –la indagació filosòfica sobre aquelles qüestions que concerneixen l'educació–, posposem aquesta ocupació, obrint-nos a la pregunta sobre el sentit o no de dedicar-nos-hi. Quan disposem d'aquest espai, resulta que la pregunta que encetem, si més no, de primeres, no té res a veure ni amb la qüestió de la *finitud*, ni amb la de *l'experiència en la lectura*, ni amb la de les *finalitats de l'educació*, ni amb la de la *sensibilitat*, ni amb la de les *tecnologies de poder*, ni amb qualsevol altra de les qüestions recurrents entre aquells que diem que ens dediquem a la filosofia de l'educació. Quan disposem d'aquest espai, abans que qualsevol altra cosa, encetem la pregunta sobre si val la pena o no –no solament nosaltres, sinó també aquells amb qui compartim les nostres vides de manera més o menys estreta, la societat en general, la vida política de les nostres comunitats– dedicar-nos o dedicar-se a la radical interrogació sobre les qüestions referides a l'educació.

Havent notat que *per a* aquells que no s'hi dediquen, malgrat tenir alguna cosa a veure amb l'educació, no queda tan clar, sinó més aviat al contrari, que *per al* bon funcionament i desenvolupament de l'educació en la nostra societat calgui fer un lloc a la postura de l'estar i del pensar que representa la filosofia [de l'educació], esdevé *per a* nosaltres primerament necessari preguntar-nos pel seu sentit. Quan ens preguntem pel seu sen-

tit, ho fem, doncs, amb l'objectiu *d'intentar dilucidar la seva naturalesa (la de la tasca que ens ocupa), d'intentar justificar la seva necessitat racionalment i d'intentar articular la seva presència, de manera que sigui possible fer-li un lloc més enllà de les parets dels pensatoris, dels laboratoris d'idees, de manera que sigui possible fer-li un lloc dins els murs de la ciutat, un lloc en societat. Eludir la pregunta pel sentit pot ser resultat o bé d'ignorar la incomprendibilitat que genera la filosofia en la ciutat i la conseqüent situació precària a la que aquesta pot quedar exposada, o bé resultat de no responsabilitzar-se de la dimensió política de la filosofia i dels seus possibles efectes, en ambdós casos, resultat del viure d'esquena a la ciutat, del viure als núvols; en ambdós casos, amb conseqüències nefastes tan per a la filosofia com per a la ciutat².*

Amb aquest monogràfic (almenys així queda expressat en el títol i la línia editorial) se'ns manifesta, doncs, *la necessitat primera de la filosofia [de l'educació], com a forma atòpica de viure [l'educació, en l'educació i per a l'educació], de pensar-se en relació amb les altres formes de viure [l'educació] - algunes de les quals qüestionen de paraula o de fet la necessitat de la seva existència-, de com fer-se un lloc entre elles i de com exhortar aquesta forma atòpica de viure i fer-la participar en societat. Amb la pregunta que obre aquest monogràfic se'ns manifesta, com veurem a continuació, la necessitat primera de la manera d'estar i viure de la filosofia [de l'educació], de fer un tomb polític, o el que s'ha fet notar com la necessitat d'una filosofia política com a filosofia primera.*

Explorar quin és el lloc que queda reservat al pensar l'educació en aquest tomb polític al qual es veu obligada la filosofia, no ha estat pas un tema recurrent en els estudis de filosofia de l'educació. Per aquesta raó desitjo centrar els esforços d'aquest article a intentar *argumentar de quina manera podria esdevenir objecte d'estudi de la filosofia de l'educació, estudiar quin tipus d'educació aquesta podria participar d'aquestes dedicacions primeres de la*

² No fa gaire ens hem pogut dedicar a aquesta qüestió en la comunicació de Josep MONSERRAT MOLAS i Àngel PASCUAL MARTÍN, «Illes voladores i ciutats celestes. Una nota platònica als Viatges de Gulliver», al Col·loqui Internacional Arquitectures Celestials, Barcelona: Institut d'Humanitats, UPC i ESDI, setembre del 2006. Vegeu també, al respecte, la interpretació de la comèdia aristofànica Les Bromes en Leo STRAUSS, «The Problem of Socrates: Five Lectures» recollida en la compilació editada per Thomas L. Pangle The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss, The University of Chicago Press: Chicago, 1989, 103-183, lliçons recentment publicades en català dins Leo STRAUSS, El problema de Sòcrates, traducció a cura de Josep Monserrat, Barcelona: Pòrtic / Barcelonès d'Edicions, 2006.

filosofia i en quin sentit. Tanmateix, sé que argumentar la pertinència i la pertinència d'aquesta pregunta als estudis de filosofia de l'educació no és tasca fàcil. És, doncs, no malgrat el fet, sinó a causa del fet, que l'argumentació no consisteixi a dir res de nou, sinó a fer-nos ressò d'un oblit, el que fa de l'argumentació una tasca àrdua. M'explico. Els orígens, la bellesa i la complexitat del tractament d'aquesta pregunta referida a l'educació sembla que els devem fonamentalment a Plató, i tots coneixem la reputació que té el *platonisme* en els nostres dies, tant en la filosofia de l'educació, en particular, com en la filosofia, en general. L'èxit de la nostra argumentació, si recorrem, doncs, a Plató, dependrà de la *purificació* o *depuració* hermenèutica dels prejudicis generats per una lectura descurada amb el caràcter literari dels Diàlegs platònics, la qual és la base de la dogmàtica del rebuig a tot allò que soni a Plató. L'èxit de la nostra argumentació dependrà de l'èxit de demostrar la necessitat d'una disposició hermenèutica que, per a alguna de les postures filosòfiques ancorades en el rebuig a tot allò que soni a Plató, val per a qualsevol tipus de relació, excepte per a la mantinguda amb ell: "aprendre a acollir l'altre, en la seva alteritat, dirigint-se a restituir el que ha volgut dir"³. Així, *si volem argumentar de quina manera podria esdevenir objecte d'estudi de la filosofia de l'educació, l'estudiar quin tipus d'educació i en quin sentit aquesta participaria d'aquestes dedicacions primeres de la filosofia, se'ns imposa la necessitat de mostrar una nova confrontació amb els Diàlegs platònics que intenti acollir el pensament de Plató en la seva alteritat, que intenti dilucidar allò que sigui platònic.*

En algun sentit, podríem dir que la pregunta sobre el lloc que ocupa el pensar l'educació quan la filosofia política esdevé filosofia primera, té molt a veure, si no és que la podem identificar, amb la pregunta sobre com cal llegir Plató⁴. En

³ Geneviève RODIS-LEWIS, Descartes, París: Librairie Generale Française, p.8. Expressió citada en Jordi SALES I CODERCH, «Què és un diàleg platònic?», en *Estudis sobre l'ensenyament Platònic I. Figures i desplaçaments*, Anthropos: Barcelona, 1992.

⁴ En un número anterior d'aquesta mateixa revista, abordava la qüestió sobre "en quin sentit l'educació era l'objecte dels ensenyaments i les investigacions" del professor Leo Strauss, tot intentant interpretar una frase seva. Abordant aquesta qüestió feia notar que per a Leo Strauss, lector de Plató, educació liberal i art d'escriure eren dues cares d'una mateixa moneda (Àngel PASCUAL MARTÍN, «El mestratge educatiu en la filosofia política de Leo Strauss», *Aloma*, 15, 2005, pp. 170-178). Avui ens referim a la mateixa relació quan apuntem al fet que "la pregunta sobre el lloc que ocupa el pensar l'educació quan la filosofia política esdevé filosofia primera té molt a veure (...) amb la pregunta sobre com cal llegir Plató".

⁵ Leo STRAUSS, *La ciutat i l'home*, traducció de Josep Monserrat i Jordi Galí, Barcelonense d'Edicions, Barcelona, 2000, p. 85.

altres paraules, com ens ha ensenyat Leo Strauss, “l’estudi de la qüestió literària és una part de l’estudi del que és la filosofia. Entesa correctament, la qüestió literària és la qüestió de la relació entre la societat i la filosofia”⁵. Vegem, doncs, primer de tot, com se’ns presenta aquesta relació i el gir que aquesta provoca en el pensar filosòfic, per veure, seguidament, com representaria literàriament Plató aquest gir i el lloc que el filòsof podria estar atorgant en ell a l’educació.

La filosofia política com a filosofia primera⁶ i el lloc que hi té l’educació

Fruit d’alguns anys dedicats a l’estudi detingut i acurat dels filòsofs medievals, especialment de tradició jueva i musulmana, en l’obra *Persecution and the art of writing*, el professor Leo Strauss ens redescobria, a través de la seva atenta i curiosa lectura, un *art d’escriure* practicat pels antics i oblidat per nosaltres, els moderns⁷. Tanmateix, la descoberta en l’obra d’Strauss de l’oblit literari de l’*art d’escriure* dels antics no suposaria res més (que ja és molt, si no tot) que la descoberta de la manifestació comunicativa i educativa (en clau primerament tècnica) d’un oblit encara més elemental: el de la relació problemàtica entre la filosofia i la comunitat política. Aquesta relació problemàtica hauria caigut en desconsideració en la modernitat, gràcies, principalment, als pressupòsits educatius il·lustrats així com a l’expressió d’aquests en la democràcia liberal. A grans trets, deia Strauss, les societats modernes haurien assumit que existeix una harmonia substancial entre el pensar i la societat, entre el progrés intel·lectual i el progrés social, assumpcions que ens haurien impedit de tenir present el greu problema pràctic que existiria entre elles de sempre i arreu, encara que manifestat de maneres

⁶ L’expressió “filosofia política com a filosofia primera” remet a una idea manifestada per Leo Strauss en múltiples treballs que en següents notes trobareu citats, encara que, pròpiament, l’expressió no sigui seva. L’expressió és pròpia de la crítica i, concretament, d’un treball d’Emmanuel CATTIN, «La philosophie politique comme philosophie première», en Leo Strauss: art d’écrire, politique, philosophie, edició a cura de Laurent Jaffro, Benoît Frydman, Emmanuel Cattin et Alain Petit, París: Vrin, 2001, pp. 41-58.

⁷ L’any 1941, Leo Strauss publicà per primera vegada el text *Persecution and the art of writing* en la revista *Social Research*. Aquest text, conjuntament amb la seva reedició posterior, lleugerament modificada, en un llibre de 1952 que dugué per títol el mateix que el de l’article i que compilà també altres textos publicats amb anterioritat sobre Al-Farabi, Maimònides, Halevi i Spinoza, constituïria un dels treballs més cèlebres del conjunt de l’obra straussiana (Leo STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe: Free Press, 1952 [Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988]).

diferents⁸. Com he pogut indicar una mica més amunt, Strauss retrobà el problema tot estudiant Al-Farabi, Maimònides o Halevi, ja que l'estat precari que hauria viscut la filosofia en el món jueu i musulmà de l'edat mitjana en facilitaria el reconeixement. Però ell mateix assenyalà la ciutat grega de l'antiguitat com una de les més grans representants de l'hostilitat política vers la filosofia, i els diàlegs de Plató com l'expressió reeixida de la tensió política inherent en la relació filosofia-comunitat política⁹.

En relació a aquest reeiximent platònic, de la redescoberta *sociològica* de la problemàtica inherent a la situació de la filosofia en la ciutat, se'n despreguà, en l'obra d'Strauss, la consideració sobre *la necessitat primera de la filosofia de pensar sobre el seu lloc i el seu paper en la vida política, com també les possibles maneres de vehicular-lo, o sigui, la necessitat primera d'una filosofia política i d'una política filosòfica*. Anem a veure com. A més d'un pot estranyar, diria Strauss, que caracteritzem com a *primera* la filosofia política, quan per a tothom és sabut que la filosofia natural, o sigui, la filosofia pròpiament dita, la investigació sobre els principis (els *arkhai*) de totes les coses, és cronològicament més antiga que la filosofia política. La filosofia dels anomenats pre-socràtics, com la del Sòcrates aristofànic de les *Bromes* o com la dels joves Sòcrates indicats en el *Fedó* de Plató (96a i ss) o en el *Convit* (6, 6-8) i l'*Econòmic* (6, 13-17 i 11, 1-6) de Xenofont, no comença pas per ser política, sinó per estar dedicada a l'estudi de la naturalesa, de la *ph?sis*. No és sinó la figura de Sòcrates, que generalment ens mostren Plató i Xenofont, així com altres autors dels anomenats *logoi sokratikoi*, a la qual s'atribueix la fundació de la filosofia política, però aquesta figura vindria després¹⁰. Sabent, per tant, que de filosofia n'hi havia abans de Sòcrates, no pot ser que la filosofia política sigui primera, com a mínim, en el sentit cronològic del terme. Què vol dir, doncs, quan Strauss es refereix a la filosofia *política* com a filosofia primera?

Estem d'acord, diria Strauss, que la filosofia, depassant l'examen de les qüestions polítiques, d'allò que la vincula amb la ciutat, es caracteritza per emprendre la recerca sobre la naturalesa o l'essència del tot. Empresa aquesta recerca, que fa de la filosofia un gènere de vida

⁸ Íbid.

⁹ Leo STRAUSS, «Introduction», en *Persecution and the art of writing*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.

¹⁰ Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago and London: The University of Chicago Press, p. 120; L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, op. cit., p. 39.

*atòpic*¹¹, si es vol, no polític, tard o d'hora es fa necessari *per a* ella enfrontar-se a la pregunta de la naturalesa de la pròpia filosofia i del seu perquè, *enfrontar-se a la pregunta del per què la vida humana necessita de la filosofia, del per què la filosofia és bona per a la vida humana, bona per a la vida humana d'acord amb la seva naturalesa, que és, entre altres, política, que es caracteritza pel viure junts*. Vist així, la pregunta sobre *per què la filosofia*, condueix necessàriament, per una banda, a la pregunta sobre *quina és la bona vida* i de quina manera la filosofia hi podria contribuir, i per altra, a la pregunta *per què la vida política necessita la filosofia*. Vist així, la filosofia esdevé, en primer lloc, *filosofia política* en quant, per al seu propi auto-coneixement i, conseqüentment, per al de la ciutat on queda inscrita, així com per al coneixement general de la vida humana, s'obre a la pregunta de la bona vida, que és també la pregunta sobre el bon règim, de la bona forma de vida de la ciutat, de la bona *politeia*; i en segon lloc, la filosofia esdevé *filosofia política* en quant es posa de manifest la seva responsabilitat vers la ciutat, responsabilitat de la qual cal que tingui cura, respecte la qual també cal que s'hi dediqui en clau filosòfica, i que en (de)mostri que en té de tal manera que redunda en benefici de la ciutat, que es fa necessària també *per a* ella¹². En

¹¹ L'obra de Pierre Hadot ha estat especialment dedicada a aquesta qüestió, tant a la filosofia com a manera de viure, com al seu caràcter atòpic. Respecte a la primera qüestió vegeu especialment Pierre HADOT, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris: Albin Michel, 2001. Respecte la segona, Pierre HADOT, *Eloge de Socrate*, Paris: Allia, 1999. Precisament, en un altre dels seus textos, fa imatge de la problemàtica política vinculada a l'atopia de la filosòfica. "[El filòsof] No se sap com classificar-lo, perquè no és ni un savi ni un home com els altres. Sap que l'estat normal, l'estat natural dels homes, hauria de ser la saviesa, perquè aquesta no és altra cosa que la visió de les coses tal com són, la visió del cosmos tal com és a la llum de la raó, i aquesta no és altra cosa que la manera de ser i de viure que hauria de correspondre a aquesta visió. Però el filòsof sap que aquesta saviesa és un ideal i gairebé inaccessible. Per a un home com aquest, la vida quotidiana tal com està organitzada i és viscuda pels altres homes, ha d'aparèixer necessàriament com a anormal, com un estat de follia, d'inconsciència, d'ignorància de la realitat. I, tanmateix, bé li cal viure aquesta vida de cada dia, en la qual se sent estrany. I és precisament en aquesta vida quotidiana que haurà de maldar per tenir aquella forma de vida que resulta completament estranya a la vida de cada dia. D'aquesta manera, hi haurà un conflicte perpetu entre la temptativa del filòsof de veure les coses, tal com apareixen des del punt de vista de la naturalesa universal, i la visió convencional de les coses, damunt la qual reposa la societat humana, un conflicte entre la vida que caldria viure i els costums i convencions de la vida quotidiana" (Pierre HADOT, «Elogi de la filosofia antiga», traducció a cura d'Antoni Bosch-Veciana, *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* V, 2003/2, p. (29) 151 [Eloge de la philosophie antique, Paris: Allia, 1997]).

aquest sentit el tomb polític de la filosofia es fa especialment *primer* o urgent (i quan diem urgent volem dir de vida o mort), tenint present que la filosofia, com a forma de vida, resulta sovint incompresa per una immensa majoria que dubta de la seva necessitat política, i pot arribar a ésser objecte si no de desconfiances i odis, sí de menyspreus o ostracismes que poden resultar una amenaça per a la seva supervivència com a forma *atòpica* de viure, qui sap si la millor forma *humana* de viure.

En síntesi, vistos els desplaçaments respecte als quals la filosofia, com a forma de vida que transcendeix allò polític, es veuria conduïda vers l'estudi de les qüestions polítiques fonamentals, en la filosofia clàssica, se'ns mostraria, d'aquesta manera, com abans que una filosofia que s'ocupi de la ciutat, i molt especialment del règim, com a objecte de reflexió que és part del tot al qual la filosofia dedica la seva recerca; abans que una *filosofia política* pròpiament dita, es faria necessària, *primerament*, urgentment, una filosofia destinada a entendre quin és el seu lloc i el seu paper en la ciutat, si és que aquest fos possible, és a dir, una filosofia *política*, i en conseqüència, si fos necessari, un saber que permetés dissenyar i gestionar les condicions a través de les quals fer viva la filosofia en la ciutat, així com promoure-la, és a dir, una política *filosòfica*¹³. Abans que qual-sevol altra cosa, la filosofia hauria d'ocupar-se d'intentar dilucidar la seva naturalesa política, d'intentar justificar la seva necessitat racionalment i d'intentar articular la seva presència, de manera que fos possible fer-li un lloc més enllà de les parets dels *pensatoris*.

A partir d'aquí, afegeixo, no ens resulta gaire difícil d'imaginar com aquest repte, corresponent al que podríem anomenar una *filosofia política de la filosofia*, així com el repte corresponent al que podríem anomenar una *estratègia política de la filosofia*, destinarien, al seu torn, un lloc privilegiat en prendre l'educació com a objecte de reflexió i com a instrument polític. *Per una banda, podrem reconèixer com, d'alguna manera, la filosofia faria presència pública a través de l'educació, o la podríem entendre com una forma especial d'educació política*; d'aquí, el lloc destinat al pensar l'educació a l'hora de preguntar-nos, al seu temps, pel lloc de la filosofia en la ciutat. *Per altra, també reconeixem com la supervivència de la filosofia, com a forma de vida,*

¹² Leo STRAUSS, «On Classical Political Philosophy» a What is Political Philosophy? and other studies, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988, pp. 92 i ss; Leo STRAUSS, Le Platon de Fârâbî, traducció i edició a cura d'Olivier Sedeyn, Paris: Allia, 2002, pp. 26-28; L. STRAUSS, Persecution and the art of writing, op. cit. p.12.

¹³ Josep MONSERRAT MOLAS, El polític de Plató. La gràcia de la mesura, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 1999, p. 3.

dependria, en bona mesura, d'una educació d'un cert tipus –fins i tot, dotada d'unes tècniques comunicatives d'un cert tipus–, d'aquell tipus d'educació que conduís als ciutadans ben disposats vers la filosofia, i que generés en la resta una actitud de no-hostilitat vers la vida i l'activitat filosòfica; d'aquí, el lloc de l'educació com a instrument per a fer-la present i futura.

Tal com he anunciat més amunt, conduït per la indicació straussiana de contemplar l'obra de Plató com l'expressió reeixida de la tensió política inherent a la situació de la filosofia en la ciutat¹⁴, voldria intentar mostrar en quin sentit la presència, concretament, a través dels seus textos, els Diàlegs –com és sabut també féu presència a través de l'Acadèmia–, Plató ens ensenyaria o, en tot cas, emprendria el repte d'ensenyar-nos, precisament, alguna cosa relativa a com pensar la presència política de la filosofia en la ciutat, mostrant-nos i fent exemple de diferents maneres en què la filosofia pot fer-se present políticament, que, com veurem, alguna cosa tenen a veure amb allò que sigui l'educació, tot sigui, l'educació filosòfica.

Els Diàlegs de Plató: a la recerca del lloc de la filosofia en la ciutat

És àmpliament sabut que l'obra de Plató està constituïda, bàsicament, per diàlegs. Tanmateix, el fet que el *Corpus platònic* estigui bàsicament caracteritzat pel diàleg, com a gènere literari, no ha estat tan ampli ni acuradament atès, ni tan sols per molts hermeneutes de l'obra del filòsof. En comptes d'escriure diàlegs, Plató pogué haver escrit tractats o qualsevol altra forma literària, però no ho va fer. No podem atribuir a l'arbitrarietat o a la mera formalitat, ni molt menys desatendre, el fet que Plató s'expressés a través d'una forma literària i no d'una altra, si presentem la temptativa d'estudiar-ne algun d'ells, o de comprendre alguns dels ensenyaments que hi podrien ser continguts o als quals només s'apuntaria¹⁵. Però tampoc no podem desatendre el caràcter literari dels Diàlegs

¹⁴ Leo STRAUSS, «Thucydides: the meaning of political history», *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, edició i selecció a cura de Thomas L. Pangle, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989, pp. 89-100; L. STRAUSS, *Persecution and the art of writing*, op. cit.; L. STRAUSS, *Le Platon de Fârâbî*, op. cit. El professor Monserrat també s'adonaria, en la realització de la seva tesi de llicenciatura, titulada *Leo Strauss, lector de Plató*, que l'aclariment del problema de la comunicació filosòfica en la relació filosofia-educació-política caldria remetre'l a l'estudi de l'obra platònica (vegeu les notes de presentació de J. MONSERRAT, *El polític de Plató*, op. cit.). També l'anteriorment citat Pierre Hadot fa referència a la filosofia platònica com la primera de les escoles clàssiques que s'haurien afrontat a aquest problema (P. HADOT, «Elogi de la filosofia antiga», op. cit., p. (29) 151.

si volem estudiar què pensà Plató, en particular, del problema de la relació entre filosofia i comunitat política, ja que, molt possiblement, la forma escollida per ell per a *comunicar* filosofia guardaria molta relació amb la manera com ell comprengué el problema, i és que, com deia al principi, tot citant Leo Strauss, “entesa correctament, la qüestió literària és la qüestió de la relació entre la societat i la filosofia”.

Si ens proposem d'entendre el que Plató volgué dir o mostrar, a través d'algun dels seus escrits, i més concretament, d'algun dels seus diàlegs, ens pertoca no solament preguntar-nos quines són les raons per les quals escollí d'escriure en la forma en què ho va fer (sembla que l'experiència socràtica del problema de la relació entre la filosofia i la ciutat hi hauria tingut alguna cosa a veure) i les intencions comunicatives que tals raons haurien generat, sinó també com aquestes intencions haurien quedat entreteixides a través dels elements constitutius del caràcter literari del gènere que Plató emprà majoritàriament per escriure. En altres paraules, considerem que l'accés comprensiu als Diàlegs, com a manifestació parcial del pensament del mestre, passaria per preguntar-nos quines són les potencialitats de significació dels elements que conformen el diàleg com a obra d'art, a la llum de les intencions comunicatives amb què els hauria escrit Plató. Però, com deia, no solament l'accés comprensiu al contingut propi dels diàlegs passaria per fer-nos aquestes preguntes. Com insinuàvem, també l'accés comprensiu al que Plató consideraria sobre la qüestió del fer-se present de la filosofia en la ciutat, del seu *ensenyar-se*, lluny del que en diguin les històries narrades en els seus diàlegs –que, com veurem, també en diuen alguna cosa al respecte–, passaria per un estudi sobre el caràcter literari i les intencions comunicatives dels diàlegs, ja que aquesta és la forma escrita que escollí Plató per fer presents els seus ensenyaments i les seves investigacions filosòfiques en la seva ciutat. Ara veurem, per tant, quines eren aquestes intencions, primer, i, més tard, veurem com haurien quedat materialitzades en els Diàlegs. És ben cert que no trobem en Plató cap pronunciament explícit sobre els seus diàlegs¹⁶, ni tan sols sobre la intenció comunicativa que els conduiria i l'hauria conduït a escriure'ls. Tanmateix, per una

¹⁵ Vegeu Josep MONSERRAT I MOLAS, «Arte de escribir y filosofía», *Caracteres literarios. Ensayos sobre la ética de la literatura* 5, 2001, pp. 11-27. González també ens comenta, tot repassant les aportacions hermenèutiques de Jacob Klein o Stanley Rosen entre altres, que “llegir els diàlegs com a tractats on Plató expressà les seves opinions en el moment de la redacció, no fa justícia a la forma literària, dramàtica dels diàlegs” (Francisco J. GONZÁLEZ, “A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals”, *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* 1, 1999/2, pp. 127-140).

¹⁶ Vegeu Leo STRAUSS, «The Problem of Socrates: Five Lectures» recollida en la compilació editada per Thomas L. Pangle *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, The University of Chicago Press: Chicago, 1989, p. 151.

banda, trobem en els escrits de Plató, concretament en tres d'ells el *Fedre* (274b-279c), la *Carta VII* (341b-345b) i la *Carta II* (314ac), fragments dedicats, de manera explícita, precisament, a una filosofia de la transmissió filosòfica en general (possibilitats, condicions i exigències)¹⁷. Per altra banda, disposem de diferents testimonis (Diògenes Laerci, Didearc, Temisti, Xenofont i Clitofó) sobre les intencions i els destinataris a qui s'hauria dirigit Plató amb els seus Diàlegs¹⁸. Després de segles i segles de discussions hermenèutiques¹⁹, si fem cas a unes i altres fonts²⁰, semblaria poc probable que Plató tingués la intenció, amb els seus escrits, de

- 17 Per a una anàlisi de cada un dels passatges en relació a les qüestions aquí apuntades, vegeu Francisco P. AGUIRRE DE CARCER, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual entorno a la escuela Tubinga-Milán*, Barcelona: PPU, 1996. Vegeu també, per exemple, les notes a aquests passatges realitzades per Leo Strauss (L. STRAUSS, «Sobre una nova interpretació de la filosofia política de Plató», traducció a cura de J. Monserrat i Molas i V. Olivares, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XIII, 2001, pp. 49-76; L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, op. cit.) i Francisco J. González (Francisco J. GONZÁLEZ, «A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals», *Comprendre* 1, 1999/2, 127-140).
- 18 Per a una síntesi d'aquests testimoniatges vegeu J. SALES, «Què és un diàleg platònic?», op. cit., pp. 30-31.
- 19 Per a un recorregut històric a través de les tradicions més representatives d'interpretació dels diàlegs platònics, vegeu F. J. GONZÁLEZ, «A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals», op. cit. Per a una síntesi sobre els grans models d'interpretació vegeu J. SALES, «Què és un diàleg platònic?», op. cit. Per a una descripció i anàlisi crític sobre l'estat de la qüestió en el món contemporani i l'actualitat, vegeu J. MONSERRAT, «Actualitat dels estudis platònics», op. cit.
- 20 Per una banda, pel que es derivaria dels autotestimoniatges, sembla que la lliçó que Plató traurà de la mort de Sòcrates és que l'ensenyament seriós no és útil ni saludable a tots als éssers humans, sinó que només ho és per a aquells capaços i desitjosos de descobrir-lo, i que, per tant, no pot ser transmès de la mateixa manera en què ho són d'altres ensenyaments. Per a Plató, la veritat filosòfica no podrà ser transmesa a tothom, o, si més no, no a tothom de la mateixa manera, ja que no seria saludable ni per al manteniment i la conservació d'allò establert en la ciutat, ni per al propi exercici filosòfic. Per a Plató, la comunicació filosòfica hauria de procurar un accés gradual al coneixement de la veritat, determinat per la disponibilitat i preparació de l'oient. La comunicació filosòfica hauria de poder dir coses diferents a gent diferent. Com ens apunta el mateix Plató, però, mentre aquesta temptativa seria relativament senzilla en l'oralitat, ja que un home sap a qui s'adreça, no succeiria el mateix amb l'escriptura, ja que un home no sap qui el llegirà, fet que sovint comporta que els escrits parlin a tothom de la mateixa manera (*Fedre* 274b-279c, fragment conegut com la crítica de l'escriptura). Per a Plató, com molt bé apunta Strauss, «els escrits són essencialment defectuosos perquè són accessibles, de la mateixa manera, a tots els que saben llegir, o perquè no saben davant qui cal parlar i davant qui cal callar, o perquè diuen les mateixes coses a tothom» (L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, op. cit., p. 86). Malgrat tot, s'entén que Plató no condemnarà definitivament el text escrit, sinó que reconsiderarà el seu caràcter a la llum del propi exercici filosòfic i de la funció protreptica que aquest podria exercir respecte la filosofia. I és més, es presumeix que aquesta reconsideració el conduirà a prendre el Diàleg com la forma d'expressió que estaria dotada del caràcter del bon escrit, de l'escrit que no eludeix la problemàtica de la transmissió filosòfica en la ciutat. El Diàleg platònic es proposarà dir coses diferents a gent diferent, no de manera accidental o connatural a la pròpia idiosincràcia del lector, sinó de manera intencional, perquè està concebut així pel seu autor. I és que, com ens recorda Strauss, «segons la Carta Setena [341b-345b], res no hauria impedit a Plató d'escriure sobre els temes més importants, tot fent subtils al·lusions adreçades a aquells per als quals siguin suficients i, així, no comunicar res sobre les coses més importants per a la gran majoria dels seus lectors. Hi ha proves suficients, en els diàlegs, per mostrar que Plató ha procedit així, i que els diàlegs no tenen la funció de comunicar, sinó de fer pressentir les veritats més importants a alguns, tot tenint, al mateix temps, la funció més evident de produir un efecte saludable (un efecte civilitzador, humanitzador i catàrtic) sobre tots» (L. STRAUSS, «Sobre una nova interpretació de la filosofia política de Plató», op. cit., pp. 64-65). Per altra banda, la majoria dels testimonis de l'obra platònica als quals ens hem referit apunten a la funció protreptica i d'exhortació vers la dedicació a la filosofia com la principal intenció comunicativa dels Diàlegs (J. SALES, «Què és un diàleg platònic?», op. cit.)

comunicar amb una certa claredat alguna cosa així com les seves doctrines filosòfiques; semblaria poc probable, que en els seus escrits poguem trobar quelcom així com una exposició més o menys sistemàtica d'aquestes, en forma proposicional o embolcallada en els discursos d'alguns personatges. ¿Voldria dir això, però, que els escrits de Plató no constituïrien res més que crides o recreacions per a aquells interessats en la filosofia? ¿Voldria dir això que els escrits de Plató no presentarien la intenció d'ensenyar-nos res de positiu? No exactament. Quina funció, si es vol educativa, presentarien, doncs, els Diàlegs i com s'articularia? Pel que, en resum, es desprèn de les fonts citades, el primer que se'ns mostraria és que els Diàlegs constitueixen una forma de relació específica amb un públic determinat (sovint, educadors, polítics o altres experts en determinades àrees del saber). *Abans o al mateix temps que ensenyar-nos res, els Diàlegs platònics presentarien, en l'establiment d'aquestes relacions, una funció proèrèptica, la de promoure la vida filosòfica entre els lectors*, ja que, com hem pogut veure, esdevindria una tasca primera per a la filosofia –tasca de qual Plató hauria estat primerament conscient– el fet de crear-se com a possibilitat en la ciutat²¹. Vist així, els Diàlegs serien, per tant, la forma escrita escollida per Plató per fer-se aquest lloc en la ciutat, en el qual la filosofia –si només féssim cas al que es deriva de les consideracions platòniques sobre la transmissió filosòfica– només hi cabria a títol d'exhortacions o indicacions subtils a certs camins, llargs i tortuosos, d'exploració filosòfica.

Però, com avançàvem, el fet d'explorar el caràcter dels ensenyaments continguts pròpiament en cada un dels Diàlegs o els ensenyaments particulars al voltant de la relació entre la filosofia i la ciutat, passaria no únicament per atendre a les intencions manifestades per Plató o recollides per alguns testimonis, sinó també per atendre a aquells elements que més caracteritzen els Diàlegs com a obra literària, com a obra d'art en la seva unitat de forma i de contingut. Alguns d'ells –segurament, encara no disposem de tots– han estat estudiats per la llarga tradició hermenèutica dels textos platònics en hores de facilitar-nos-hi un accés comprensiu, així que ens farem ressò d'ella, particular-

²¹ "Impulsar vers la filosofia, determinar el camí vers Atenes, encoratjar els absents a prescindir de les opinions dels xerraires, ¿no són elements primers d'una institució filosòfica vivent?, ¿no li cal, primerament a la filosofia, crear-se sempre de nou com a possibilitat? Els escrits filosòfics volen promoure la vida filosòfica abans o conjuntament que transmetre doctrines 'filosòfiques'" (J. SALES, «Què és un diàleg platònic?», op. cit., p. 21).

ment, d'alguna de les síntesis, creiem que més completes, a l'hora de considerar-los²².

²² Presentem en aquesta nota un recull de les premisses hermenèutiques recollides en l'article ja abans citat de J. MONSERRAT, «Actualitat dels estudis platònics», op. cit., ja que, en el cos de l'article hem trobat que n'hi hauria prou de recollir-les de la manera més sintètica possible.

a) Per una banda, els escrits platònics són hereus de les representacions mímiques de Sofró i de Xenarc, mentre per l'altra, estarien inclosos en allò que hom ha anomenat els *logoi sokratikoi*. Les representacions mímiques eren drames còmics que narraven escenes curtes de la vida quotidiana, intentant d'ésser el més fidels possible a les maneres i els llenguatges naturals en ella. En les representacions mímiques els personatges eren molt sovint coneguts pel públic, i el seu efecte de significació estava tant o més determinat pels gestos i accions dels personatges o per la música i el ritme i la sonoritat de les paraules que no pas pel contingut de les pròpies paraules, constituint-se els seus missatges en un tot de forma i contingut. Per altra banda, malgrat que avui per avui només disposem dels diàlegs de Plató i Xenofont, el tipus de gènere que ha rebut el nom de *logoi sokratikoi* els depassa, i el comparteixen altres contemporanis seus (Xenofont, Antístenes, Fedó, Euclides, Aristip i Esquines), seguidors i amics de Sòcrates, que, a través d'aquests diàlegs, volien celebrar la seva memòria tot fent apologia del seu modus de vida filosòfic i de les seves inquietuds. Així, narren de manera dialogada converses del mestre amb els seus deixebles i seguidors sobre qüestions polítiques, morals o relatives al saber (Charles H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press: New York, 1996). b) Contemplem els diàlegs platònics com un gènere a mig camí entre la seriositat i el joc, com una barreja entre comèdia i tragèdia, tal com ens voldria mostrar l'escena final del *Convit* o un dels fragments del *Fileb*, en el qual Plató posaria en boca de Sòcrates que la vida tindria tant de comèdia com de tragèdia, en barrejar-se el dolor amb el plaer (50b) (Vegeu Jordi SALES CODERCH, *Estudis sobre l'ensenyament platònic II. A la flama del vi*, Barcelonès d'Edicions: Barcelona: 1996, pp. 122-129. Vegeu també L. STRAUSS, «The Problem of Socrates», op. cit., p.104-108). c) En els diàlegs platònics, el lector, o sigui nosaltres, com Aristodem en el *Convit* o Hipòcrates en el *Protàgoras*, assisteix a la conversa com a participant callat davant del que es representa davant seu. En aquest sentit, Plató ens inducteix a pensar que vol que el lector, com Aristodem o Hipòcrates, assisteixi (en el sentit intransitiu), estigui present en la conversa, l'escolti, la visqui, al mateix temps que voldria que el lector assistís (en el sentit transitiu) el text, que el lector prestés al desenvolupament del diàleg l'ajut necessari per permetre a la seva qüestió central obrir-se pas (Jordi SALES CODERCH, «Assistir al diàleg, assistir el diàleg», pròleg en la tesi doctoral de Josep Monserrat, *El polític de Plató. La gràcia en la mesura*, Barcelonès d'Edicions, 1999, pp. XV-XXIV). d) Els diàlegs no són aproblemàticament o directa, explícita o manifesta, l'expressió pura de la "doctrina" o el "sistema" platònic. Hauria estat d'ús habitual, però, identificar alguns dels personatges dels diàlegs, com a portaveus del mateix Plató, prenent el contingut dels seus arguments com a manifestacions d'alguna cosa, com també una doctrina platònica. Aquest fet constituiria la Fal·làcia de la transparència (C. H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, op. cit., p. 42). Sovint s'hauria identificat Sòcrates com el personatge a través del qual es pronunciarà en els diàlegs la doctrina platònica. Però, tal com indicaria Leo Strauss, en primer lloc, Plató no hauria dit res al respecte, i en segon, ni Sòcrates participaria sempre en els diàlegs com el personatge principal, ni seria gaire prudent identificar la veu d'un personatge cèlebre per la seva ironia, com a viva veu del qui el faria representar el que representa (L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, op. cit., p. 88; L. STRAUSS, «The problem of Socrates», op. cit., pp. 151-152). e) El corpus platònicum no conforma aproblemàticament una unitat orgànica. En aquest sentit, cal que cada diàleg sigui pres en la seva unitat singular de forma i contingut, fet que fa que les referències o remissions interdialogals ens resultin de poca ajuda a l'hora de dirigir-nos a la comprensió del diàleg si no són tingudes presents en el context dialògic del diàleg en qüestió. f) Tot el que se'ns mostra a través del text en un diàleg platònic, cal que sigui tingut present a l'hora d'abordar la seva comprensió. És que és molt probable que Plató no hagués escrit res en va, que res de res fos accidental o casual en la seva obra, i que, per tant, fins al més mínim detall calgués prendre'l amb cura a l'hora de llegir les seves obres, i que, de cada una de les seves parts, en fos contemplada la necessitat logogràfica (L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, op. cit., p. 88).

Els Diàlegs platònics, en resum, vindrien a constituir-se literàriament com a drames, a mig camí entre la comicitat i la tragèdia, que narrarien molt gràficament, en la seva singularitat, escenes curtes de la vida quotidiana, sovint de la vida quotidiana de Sòcrates en diàleg amb deixebles, seguidors o altres ciutadans atenencs interessats o considerats experts en qüestions polítiques, morals o relatives al saber, on cap d'ells no se'ns presentaria com a portaveu en els seus discursos de l'ensenyament platònic, ni tan sols el mateix Sòcrates, sinó que és més probable que la llum platònica sobre les qüestions debatudes es projectés des de la totalitat i unitat dels elements de l'escena dramàtica, *assistits* per aquells qui l'escoltarien, la presenciarien, hi *assistirien* a ella. En paraules del professor Monserrat, cada Diàleg platònic se'ns presenta com "una fenomenologia dramàtica, que, amb una descripció d'uns personatges, un argument discursiu i uns fets retratats en una escena, dibuixa una ficció (sobre la presència de la filosofia a la ciutat) que ens situa com a espectadors-oients-lectors i que espera de nosaltres una resposta perquè l'acte comunicatiu que el diàleg pretén quedi complet"²³.

El que sembla, havent atès, com hem fet ara, al que ens és narrat, com també als elements que constitueixen literàriament tals narracions o drames, és que, *si els Diàlegs contenen algun ensenyament positiu, aquest tindria, també, primerament a veure amb una comprensió pràctica sobre les condicions materials de possibilitat del saber humà, de la seva recerca, de la filosofia, tot essent-nos mostrada en acció -que no exposada proposicionalment- a través de l'heterogeneïtat de moments, situacions, personatges i qüestions que dibuixen les diferents escenes de l'estar de la filosofia en la comunitat política*. En aquest sentit podríem concloure que, a través dels seus Diàlegs (com a mínim dels seus Diàlegs), Plató emprengué el repte, al qual abans fèiem referència, de voler presentar, amb la doble funció d'exhortar i contribuir a la comprensió (aquesta era la seva manera d'estar filosòficament en la ciutat d'Atenes), imatges de la vida filosòfica en la ciutat, i així la tensió d'aquesta amb la vida política. Mentre és bàsicament aquest, doncs, el lloc o la funció reservada a l'educació filosòfica en el seu *escriure* formalment els Diàlegs: exhortar i contribuir a la comprensió de la vida filosòfica, mostrant-nos imatges de la recerca de la veritat situada en la ciutat; sobre alguns dels llocs reservats a la reflexió sobre l'educació filosòfica en aquestes imatges escèniques, i per tant, sobre una *filosofia de l'educació filosòfica* en la dramàtica platònica, és sobre el que ens disposem atendre a continuació.

Figures de l'educació filosòfica en els Diàlegs de Plató²⁴: del combat amb les *doxosofies* a la *synousia* dialogal

*“La filosofia [per defecte] no té cap lloc propi en la ciutat i li cal un combat per guanyar-se’l”²⁵. Tal com he pogut presentar, guanyar-se aquest lloc entre els lectors seria la funció que cercaria la literatura platònica, però també les imatges que aquesta literatura ens proporciona són imatges de la filosofia en aquest crear-se, en combat amb altres sabers, aquest espai propi en la ciutat. En els Diàlegs platònics, en les escenes que hi ha representades, podem veure sovint com Sòcrates es baralla dialècticament amb alguns dels seus interlocutors, no per convèncer-los d’una o altra cosa, sinó tan sols pel desig de *fer néixer* en ells el dubte respecte als seus propis convenciments, de fer aparèixer la interrogació sobre allò que ells (i com ells, molts altres) afirmen i creuen saber de manera més o menys rotunda, sobre la naturalesa, ja sigui, de l’amor, del bé, de la llei, de la pietat, de l’educació, del polític... En són un exemple prou clar el *Protàgoras*, el *Gòrgias*, l’*Eutifró* o l’*Ió*²⁶ entre molts altres. En aquests Diàlegs les escenes representades, protagonitzades per Sòcrates, ens mostren com l’acció filosòfica pren la temptativa de fer-se un lloc de bell nou, de crear-se com a possibilitat, a través de la interrogació radical sobre aquelles formes de comprensió del món que funcionen en societat, en aquell espai que, en la ciutat, ja resta acomodadament ocupat per aquells discursos amb convicció i pretensions de saviesa (*doxosofies*) que sostenen tals formes de comprensió. En aquest sentit, *el fer-se un lloc de la filosofia en la ciutat se’ns mostra com**

²⁴ Les figures de l’educació filosòfica en la dramàtica platònica no s’esgoten en el combat amb les *doxosofies* i la *synousia* dialogal; n’hi ha d’altres. Algunes resten íntimament vinculades dramàticament i conceptualment amb aquestes dues, com seria el cas dels *symposia* i de la *xenia* (Vegeu Josep MONSERRAT MOLAS, «Notes sobre les figures de la filosofia», *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia* V, 2003/2, pp. (5-18) 127-140). D’altres farien referència a la qüestió dels jocs de mediadors en els drames narrats, o el que s’ha fet notar com a filtres narratius, i que donarien lloc a una filosofia de la transmissió, com també a una filosofia de les relacions discipulars (Vegeu J. SALES, *Estudis sobre l’ensenyament platònic II*, op. cit.; Xavier IBÁÑEZ PUIG, «L’escena inicial del Teetet: el filtre megàric de la transmissió del diàleg», *Hermenèutica i Platonisme*, edició a cura de Josep Monserrat, Barcelona: Barcelonense d’Edicions, 2002, pp. 133-166).

²⁵ J. Monserrat, «Notes sobre les figures de la filosofia», op. cit., p. (6) 128.

²⁶ Vegeu els estudis sobre l’*Eutifró* i el *Gòrgias* recollits en J. SALES, *Estudis sobre l’ensenyament Platònic I*, op. cit.; sobre el *Protàgoras* en Josep MONSERRAT, Jordi CASASEMPERE i Vladimir OLIVARES, «Francisco J. González: Virtut i diàleg: Una lectura del *Protàgoras* de Plató», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XI, 1999, p. 117-135; sobre l’*ló* de Jordi Sales en J. MONSERRAT, *Hermenèutica i Platonisme*, op. cit.

a inseparablement vinculat a l'alliberar, al deslligar certs espais, geogràfics i anímics, d'aquests discursos que ocupen i encadenen les possibilitats de comprensió de les persones sobre el món, i crear en ells una disposició davant la vida i vers els altres, oberta a l'examen i conduïda amb moderació.

La font de la qual emanen les primeres comprensions de l'home en societat no és pas el pensar pròpiament dit, sinó els discursos que circulen instal·lats en les opinions d'un col·lectiu humà determinat, del col·lectiu humà en el qual naixem. Són, doncs, aquestes opinions, la *doxa*, a vegades en forma de *mythos*, d'històries, a vegades en forma de *logos*, de discurs racional (si més no, aparentment racional), les que ocupen, en la vida política, les primeres comprensions sobre les qüestions fonamentals²⁷. És la *doxa* del que disposem primerament a l'hora d'intentar comprendre, i molt sovint amb el que ens quedem, sense lloc al dubte, com a pilar de tota comprensió del món, en alguns casos com la més absoluta, gairebé divina, comprensió del món. Sembla, doncs, que abans de pensar per compte propi, dins els límits cognoscitius humans, restem influïts, primer, si no totalment posseïts, per una sèrie de pre-comprensions, de les quals fem saber i des de les quals creiem saber, però, que impediria la interrogació adreçada a la veritable temptativa de comprensió racional del món. D'aquesta manera, veuríem com tota temptativa de comprensió racional de les coses, de les qüestions fonamentals, passaria, doncs, per un desfer-se d'aquestes pre-comprensions que actuen sobre el pensar, com la sorra incrustada als ulls ho faria sobre el veure-hi, o si més no, com la sorra incrustada ho faria sobre l'intentar fer una ullada, sobre l'intentar dirigir la mirada.

Nombroses escenes dels Diàlegs de Plató voldrien ser imatge d'aquest esforç de comprensió racional que primer intenta deslliurar-se dels diferents jocs de pre-comprensions que li impedeixen fer-se present. Ho voldrien ser, escenificant situacions en les quals la filosofia, representada

²⁷ Sovint identifiquem la *doxa* amb un saber del sentit comú més o menys compacte i compartit que hem rebut a través de la tradició que les institucions educatives s'encarreguen de transmetre. Tanmateix, aquesta no era la situació d'una societat, l'àtica, en la qual aquestes institucions, així com els sabers que aquestes transmetien havien fet crisi, i en la qual, l'espai anteriorment ocupat per aquest saber ancestral i les institucions encarregades de transmetre'l fou progressivament ocupat per sabers especialitzats amb pretensió de saviesa. "La *doxa*, doncs, en els moments de crisi [de la societat àtica] és una barreja d'antigues tradicions i novetats sàvies..." (Xavier IBÁÑEZ PUIG, «Els textos s'assemblen a les olles. Jordi Sales i Coderch, filòsof», en *Lectures de Filosofia. Escrits en homenatge a Jordi Sales i Coderch*, edició a cura de Josep Monserrat i Joan Albert Vicens, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 2004, p. 234).

a través de la figura de Sòcrates, del Sòcrates que examina, que pregunta, que interroga, del Sòcrates *ignorant*, apareix a través de la confrontació dialèctica amb altres savieses, més o menys aparents (*doxosofies*). És en aquesta forma en la qual se'ns mostra primerament la filosofia, en forma de *refutació* de savieses aparents, de discursos que creuen estar dient alguna cosa quan no diuen res²⁸, de discursos que creuen estar coherentment articulats quan són plens de grans contradiccions²⁹. Només en l'èxit de la *refutació* d'aquests discursos, només en l'èxit de la *purificació* de les ànimes dels homes en els que aquests discursos estan instal·lats, recau la possibilitat de fer un espai, com deia, geogràfic i anímic, a la temptativa filosòfica. La *purificació*, en forma de *refutació*, de les ànimes dels interlocutors socràtics presenta l'objectiu de produir el *buït cognoscitiu* abans ocupat per la convicció de saber³⁰, el *buït cognoscitiu* que generi la disposició anímica vers el món i vers els altres, disposició que, en conseqüència, permet la recerca de la veritat des del tipus de saviesa que és pròpia dels homes en quant homes, des del tipus de saviesa apropiada a la mesura humana³¹.

Vist així, *el combat amb les doxosofies o pseudosavieses, representades a través del discurs i l'acció de certs interlocutors de Sòcrates, però a l'hora constituents de la doxa de molts dels lectors i destinataris dels Diàlegs platònics, se'ns presenta, doncs, com la propedèutica pedagògica necessària, el pas previ indispensable per a uns i altres, interlocutors socràtics i lectors platònics, per una disposició que faciliti la manera d'estar pròpia de la filosofia, que no és altra que el que s'ha anomenat la synousia dialogal*³². I és que les

²⁸ Apologia de Sòcrates, 21d.

²⁹ Sofista, 230c

³⁰ Sobre la funció purificadora dels Diàlegs i de la dialèctica vegeu J. SALES, «Què és un diàleg platònic?», op. cit.

³¹ Jordi Sales fa notar la íntima relació entre la tasca de purificació amb què se'ns mostra primerament la filosofia i la ignorància socràtica, com a disposició especial vers la vida, com a vida examinada (J. SALES, «Què és un diàleg platònic?», op. cit., p. 33). Sobre el tipus de saviesa socràtica, com un tipus de saviesa humana, que es diferencia de la saviesa segons els homes, que aspira a ser divina, vegeu Antoni BOSCH-VECIANA, «La saviesa nascuda en el temple de Delfos», Lliçó inaugural del curs 2006-2007 de la Facultat de Teologia de Catalunya i la Facultat de Filosofia de Catalunya de la Universitat Ramon Llull, Barcelona, octubre del 2006.

³² Podem veure representat aquest trànsit, entre altres, en el Teetet (210c1-d3) (Vegeu el comentari en l'apartat titulat Teetet sophron a punt per la sunousia, en les conclusions finals de Xavier IBÁÑEZ PUIG, Lectura del Teetet: saviesa i prudència en el tribunal del saber, Tesi doctoral no publicada, 2003) El Càrmides (176b1-9) podria ser un altre exemple d'aquest trànsit. Tanmateix, la refutació socràtica no sempre obté els mateixos resultats, com podria ser el cas del Protàgoras o de l'Eutífró, vegeu els estudis citats en notes anteriors en ocasió d'ambdós Diàlegs. Per a un estudi sobre la qüestió de la synousia dialogal, vegeu la magnífica interpretació d'Antoni Bosch-Veciana sobre el Lisis (Antoni BOSCH-VECIANA, Amistat i unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una synousia dialogal socràtica. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2003.

escenes platòniques, al mateix temps que dibuixen imatges de la refutació socràtica, també ens mostren, quasi amb la mateixa freqüència, però ja en una segona etapa, imatges de trobades, de reunions, de moments de convivència, de comunió amb els amics, imatges que representarien espais pròpiament filosòfics.

El terme *synousia*, en la seva unitat originària, respon a aquesta idea del trobar-se, concretament de l'estar o de l'anar (*eimi*) junts (*syn*). Tanmateix, l'ús que Plató farà del mot permetrà dotar-lo d'una connotació semàntica especial pel que fa a les relacions pedagògiques entre adults i joves, i pel que fa a com la filosofia apareixeria en algunes d'aquestes trobades.

El terme *synousia*, en els Diàlegs platònics, segons l'estudi d'Antoni Bosch-Veciana, presentaria quatre usos lingüístics lleugerament diferenciats, que conserven la unitat de significat tot just anotada, els quals es referirien a les nocions de 1) companyia, tracte o convivència, 2) conversa (privada), reunió, simposi o trobada, 3) comunió (amb el diví) i 4) relació sexual. Com deia, però, Plató emprarà en ocasions aquest terme per referir-se a situacions en les quals un cert tipus de trobada es presenta com una forma privilegiada del fer néixer la veritat (si més no, de fer néixer la seva recerca), en bona mesura facilitada per la disposició anímica de les persones presents –en ocasions, com hem vist, necessàriament generada per l'exercici socràtic de la refutació. Plató emprarà en ocasions aquest terme per referir-se a situacions en les quals un cert tipus de trobada es presenta com una forma privilegiada de viure políticament, en la qual l'exercici filosòfic se situa en el seu centre³³.

La synousia dialogal ens apareix, en altres paraules, com la manera a través de la qual Plató ens presenta el lloc propi de la filosofia en la ciutat i del seu crear-se com a possibilitat en ella, la manera a través de la qual es fa viva, i l'única a través de la qual es pot fer viva, la filosofia socràtica com a tal, en el seu sentit, com no, més eminentment pedagògic. Dic "en el seu sentit més eminentment pedagògic", en tant que, al mateix temps que la pràctica de la *synousia* se'ns presenta com el vehicle amb el qual la filosofia socràtica transita en la ciutat, se'ns mostra al mateix temps com el vehicle amb el qual la filosofia, a través del tracte proper i freqüentat amb

els joves, s'adreça vers la seva formació humana i vers la seva formació ciutadana, o sigui, vers la seva preparació per a la vida política, no en una situació qualsevol, sinó "al bell mig del trasbalsat món educatiu d'Atenes del segle V aC, el qual afrontava el repte i la necessitat política d'una *paideia nova*"³⁴.

Vist així, els Diàlegs platònics ens mostren, ens ensenyen la filosofia, en synousia, fent presència en la ciutat, precisament com, i en un cert sentit, només com, a paideia, qui sap si com la més elevada forma de paideia. Vist de la manera amb què encetàvem la pregunta en un inici, en aquesta fenomenologia dramàtica que representen els Diàlegs platònics, en la qual se'ns dibuixen una sèrie de ficcions sobre la manera d'intentar situar-se la filosofia en la ciutat, l'educació ocupa en ella el lloc central, si no "el lloc" pròpiament dit, quan el fer-se present de la filosofia pren la forma de synousia dialogal. En aquest sentit, la synousia dialogal podríem dir que representa una de les nocions fonamentals, si no la noció fonamental, sobre la qual hauria de girar una filosofia de l'educació filosòfica, una filosofia de l'educació que tingui per objecte l'educació quan d'ella depèn –si més no, d'un cert tipus d'educació, o de l'educació en un cert sentit– la presència de la filosofia en la ciutat, d'una filosofia de l'educació que es preguntí per com aquesta pugui participar i exhortar vers la forma atòpica de viure que, enmig d'altres formes, representa la filosofia.

ABSTRACT

Todos sabemos del problema sobre el sentido de la existencia humana como una constante en la obra del profesor Fullat. En sus libros, sin embargo, dicha cuestión se dibuja, ineluctable y enfáticamente, vinculada a los objetivos del hecho educativo. Hoy, cuando, al honrar la figura y la obra de Octavi Fullat, nos interrogamos acerca del sentido de dedicarnos a la filosofía de la educación, como forma de existencia, y como forma y figura de conferirle un sentido, se hace preciso no olvidar el vínculo que él mismo nos recuerda, y no eludir que, a su vez, dicha pregunta debería conducirnos a la pregunta sobre qué tipo de educación

³⁴ A. BOSCH-VECIANA, «El Lisis de Plató: un exemple de synousia dialogal», op. cit., p. 64. Per conèixer amb més detall la situació de l'educació en l'Atenes del segle V, vegeu Henry-Irenée Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, Buenos Aires: Editorial Universitaria 1975.

y en qué sentido ésta puede participar y exhortar hacia la forma de estar en el mundo que representa la filosofía [de la educación]. Esta pregunta sobre el lugar que ocupa la educación, cuando la filosofía siente la urgencia de buscar y articular el propio sentido existencial y de darle a la vez un lugar entre las otras formas de sentido, es precisamente la pregunta que nuestro artículo quiere subrayar como objeto de la filosofía de la educación. Y más concretamente, quiere subrayarla a través de una relectura de los Diálogos de Platón, desde algunas de las perspectivas hermenéuticas de nuestro tiempo que toman este problema, en cierto sentido, como el primer reto filosófico que comprendió el filósofo en sus escritos. We all know about the problem of the sense of human existence as a constant in the work of professor Fullat. Nevertheless, in his books, this issue is presented, both inevitably and emphatically, as linked to the question of the ends of education. Today, when, at the moment of honouring Octavi Fullat, we wonder about the sense of devoting ourselves to the philosophy of education, as a form of existence, and as a form and figure in the attempt to give it sense, we should not forget the link that he himself reminds us of, and not to elude either that this question should lead us to the question about what kind of education and in what sense this education can participate and exhort toward the way of being in the world represented by the philosophy [of education]. It is in this question of the place that education has when philosophy, as a way of life ascribed to the political community, feels the urge to look for and articulate its own existential meaning and provide it with some room among the other forms of meaning, which this article wants to emphasise as the object of the philosophy of education. Particularly, the emphasis lies in a return to Plato's Dialogues, from some of the current hermeneutic perspectives that take this problem, in some sense, as the first philosophical challenge that the philosopher faced with his writings.

Tout le monde connaît le problème du sens de l'existence humaine comme un aspect constant dans l'oeuvre du professeur Fullat. Mais dans ses livres, cette question est dessinée, de façon irrémédiable et accentuée, liée à la question sur les finalités de l'éducation. Aujourd'hui, quand, en faisant honneur à la figure d'Octavi Fullat, nous nous demandons pour le sens de nous dédier à la philosophie de l'éducation, comme une forme d'existence, et comme la forme et la figure de l'essai pour lui donner du sens, il faudrait ne pas oublier le lien dont

il nous fait mémoire, et ne pas éluder, en même temps, cette question devrait nous mener à la question sur le type d'éducation et comment peut-elle participer de la manière d'être dans le monde que la philosophie (de l'éducation) représente. C'est la question sur la place de l'éducation quand la philosophie, comme une forme de vie inscrite dans la communauté politique, éprouve l'urgence de chercher et articuler son propre sens existentiel, et lui faire lieu parmi les autres formes de sens, la question que cet article veut remarquer comme l'objet de la philosophie de l'éducation. Concrètement, elle veut la faire noter en retournant aux Dialogues de Platon, depuis quelques perspectives herméneutiques présentes qui prennent ce problème comme le premier fin philosophique que le philosophe a entrepris avec ses écrits.