

Paideia i cura de si en els *Diàlegs* de Plató

Paideia and self-care in Plato's *Dialogues*

Francesc Calvo Ortega

Universitat de Barcelona

RESUM

En aquest article es parla de quin tipus d'entrenament (*askêsis*) ha de ser articulat per tal de governar-se un mateix i els altres. Plató ens indica que aquest entrenament és una mena de formació moral de l'home que ha de ser útil a la ciutat i, per tant, fent referència a la *paideia* pròpiament dita, és una formació que, en termes generals, tracta d'una educació de la *virtut* (*arête*), de la voluntat de fer-se un ciutadà que compleix amb les lleis de la ciutat, que mana i obeeix segons la justícia. A partir d'aquest postulat, analitzem les formes amb les quals es generalitza una tasca educativa entre els homes lliures.

PARAULES CLAU: història de la pedagogia, Grècia clàssica, Plató, *paideia*, virtut.

ABSTRACT

This article talks about what kind of training (*askêsis*) needs to be provided to control oneself and others. Plato tells us that this training is a kind of moral formation of man that should be useful in the city and therefore, referring to the actual *paideia*, is a formation which in general terms is about an education of *virtue* (*arête*), of the will to be a citizen that observes the laws of the city, and who gives orders and obeys them according to justice. On the basis of this postulate, we analyse the ways in which the work of education spreads among free men.

KEY WORDS: history of pedagogy, Classic Greece, Plato, *paideia*, virtue.

1. La preocupació per l'educació dels fills

Al diàleg titulat *Laques*, dos homes d'edat avançada (Lisímac i Melesies) que pertanyen a famílies honorables es pregunten pel fet que cap acció política o militar en què han pres part ha fruit de la celebritat de la que van gaudir al seu torn els pares de cada un d'ells. Així, admeten resignadament que no han estat capaços de distingir-se per ells mateixos. «Cadascú de nosaltres —explica Lisímac—, troba en la vida del seu pare belles accions que poder contar als joves [els fills respectius], accions portades en temps de guerra i en temps de pau, accions que fan referència als assumptes dels aliats i als de la pròpia ciutat; en canvi personalment no tenim res per explicar de nosaltres dos.»¹ Aquesta situació, que certament assumeixen com una desgràcia, a més d'avergonyir-los amb vista als propis fills, els provoca un cert aire de retret vers els pares, ja que ens expliquen que de joves els van deixar en una absoluta llibertat, ocupats com estaven aquells en els assumptes dels altres. De tot això, en treuen una lliçó a favor dels fills: que si no tenen cura en absolut de si mateixos i no els fan cas, viuran sense glòria, mentre que si fan el contrari, podran mostrar-se dignes del nom que porten.

Alcibiades tampoc arribarà a estar satisfet amb l'educació que ha rebut en el mateix moment en què ha de començar la seva vida pública. No acaba de sentir-se satisfet, confessa a Sòcrates, només amb llur estatut de noblesa, que li atorga privilegis de naixement i herència. Amb això, pensa, no n'hi ha prou per dotar algú de les aptituds i habilitats necessàries per assumir un paper de preeminència a la ciutat, de poder personal sobre tots alhora dins i fora de la ciutat. «Perquè tu convius —li diu Sòcrates—, amb la pitjor de les ignoràncies... Val a dir que et llances a la política abans de rebre la deguda instrucció. I no ets tu solament el que pateix aquest mal, sinó fins i tot la majoria dels que tracten els assumptes de la ciutat.»² D'acord amb els arguments que són atribuïts al mateix Sòcrates, Teages afirma que els fills dels homes que es dediquen a la política en res són més hàbils que els sabaters: «Molt neci hauria de ser —diu Teages—, si creïes que algun d'aquests polítics, tot i donant-se el cas que fóra capaç de reportar benefici en aquestes matèries a qualsevol home, anés a transmetre'm a mi llur saviesa en lloc d'ajudar el seu propi fill.»³

1. *Laques*, 178e. Si, per una banda, s'ha de fer constar que el pare de Lisímac, Aristides, fou el primer administrador del tresor de la Primera Lliga Marítima, en canvi, Lisímac i Melesies amb prou feines apareixen en els documents d'Atenes i quan ho fan estan sempre lligats a accions de nul·la transcendència; cf. *Contra Leptí* (Demòstenes, 115) i *Els Quatre-cents* (Tucídides, VIII, 86), respectivament.

2. *Alcibiades*, 120a.

3. *Teages*, 126b.

La genealogia mai no podrà reemplaçar l'educació. La noblesa adquirida per mitjà dels llaços familiars i proclamada com una excel·lència per governar els altres judica els elogis més obtusos, «ja que a causa de la manca d'educació no és possible contemplar sempre el tot ni calcular que cadascú hagi tingut com a progenitors miríades d'avis i de besavis en un nombre incalculable... El fet que algú es vanti de tenir una llista de vint-i-cinc avantpassats i que es remunti a Hèracles, fill d'Amfitrió, li sembla [al filòsof] quelcom d'estranyament insignificant, per tal com l'avantpassat vint-i-cinquè d'Amfitrió va ser aquell qui l'atzar va fer que s'escaigués, com també ho va ser el vint-i-cinquè d'aquest vint-i-cinquè, de manera que el filòsof riu d'aquells que no poden calcular així ni alliberar-se de l'estupidesa que envaeix la seva ànima. En tots aquests casos, doncs, aquest home és objecte de mofa de molts individus».⁴

Així mateix, l'educació dels fills no pot ser encomanada a qualsevol. Ni tan sols a la pròpia dona. L'Atenienc de les *Lleis* critica el general Ciri pel descuit a l'hora de governar i administrar casa seva, motiu pel qual desconeix el que significa una bona educació.⁵ Passar tota la joventut en expedicions militars i confiar l'educació dels fills a les dones de la casa és un fet contraproduent per a aquells infants que la noble tradició cridarà en el moment oportú a dirigir l'Estat.⁶ Les dones, assevera l'Atenienc, eduquen els fills en la plenitud d'una felicitat en la qual no els manca res i, amb el pretext d'una vida feliç, obliguen a tots aquells que els envolten a fer alabances de tot el que diuen i tot el que fan. Aquesta felicitat protocol·lària falseja l'educació d'aquells que han de rebre el llegat econòmic i polític d'un pare que no ha tingut el temps suficient per donar una educació de caràcter viril, robusta, dura i sòbria, pròpia dels perses, de resistència a les adversitats i d'inclinació a les armes si és necessari. «Quan Ciri va morir i el succeïren aquells fills, perduts per la molícia i el desenfrè, començaren, un d'ells [Cambises] per matar el seu germà, a qui no suportava veure en peu d'igualtat amb ell, i després, pertorbat mentalment per l'embriaguesa i el llibertinatge, es va deixar prendre l'imperi pels medes i per aquell que aleshores s'anomenava l'eunuc [Gaumata].»⁷ Dari, finalment, va retornar l'imperi als perses, però com que no era fill de reis, al seu torn havia rebut una educació solta i sense substància. Després va ocupar el poder Jerges, que en efecte també va ser víctima d'una educació semblant i va acabar reproduint les mateixes desgràcies que Cambises. «Allò no fou culpa de la mala sort, sinó de la vida desviada que porten sovint els fills de les gentes massa

4. *Teetet*, 175b.

5. *Lleis*, 694a-695c.

6. C. J. SWEARINGEN, «Plato's feminine: appropriation, impersonation and metaphorical polemic», *Rhetoric Society Quarterly*, 1, vol. XXII (1992), p. 109-123.

7. *Lleis*, 695c.

afortunades i dels tirans: no hi ha manera que d'aquesta educació surti un nen, un home madur o un ancià que es distingeixi per la virtut.»⁸

Plató aconsella per a una bona educació dels joves *moderació* i *temprança* (*sôphrosynê*), un estat general de l'individu que asseguri la bona conducció: si a les *Lleis* quedava clar que la preocupació per un mateix és fonamental per a aquells que estan cridats a governar la *polis*, en el sentit de comportar-se com cal davant dels déus i els homes, a més de ser piadosos i justos i alhora valerosos, tant en el *Gòrgies* com a la *República* la restitució de la relació amb un mateix, fent remesa a certa forma política de dominació/obediència, també es basa en una operació de moderació i temprança: «La moderació, en el que concerneix a la multitud, no consisteix principalment a obeir els que governen i a governar un mateix els plaers que concerneixen a les begudes, als àpats i al sexe?»⁹ L'ambició per fer-se càrrec de la ciutat o pretendre conciliar, o en el seu cas, rivalitzar amb altres estats es converteix en pura vanitat si no s'ha après d'antuvi el que és necessari per governar. I el primer que cal és *ocupar-se d'un mateix* des de ben aviat. La definició de la *paideia* platònica ha de ser entesa des d'aquesta necessitat que prioritza una educació prematura, tant pel que fa a la selecció d'aquells que seran en el futur els més capaços de governar l'Estat —una vegada hagin superat amb eficiència les proves a les quals han de sotmetre's—, com per la voluntat de previsió tocant a aquells infants que el dia de demà voldran distingir-se entre els altres, motiu pel qual hauran d'exercitar-se precoçment en allò que serà objecte de la seva professió.¹⁰

Això és el que motiva als mateixos Lisímac i Melesies a adoptar el judici de tenir cura al màxim dels seus fills, Aristides i Tucídides, i no fer com la majoria, que —com els va passar a ells— una vegada han arribat a l'adolescència, els donen la llibertat de fer la seva. Es tracta de començar precisament per una *preocupació*, que obliga els pares a ocupar-se dels fills en tot el que els sigui possible per tal que es formin en la virtut (*askêsis*), amb la finalitat que es converteixin en uns ciutadans que compleixen amb les obligacions, que manen i obeeixen segons la justícia, és a dir, que han arribat a saber preocupar-se per si mateixos i pels altres.¹¹

El llibre primer de les *Lleis* ens ofereix aquest marc general de les finalitats educatives que per a Plató no són deixondament de caràcter específic, com poden ser els oficis tradicionals, sinó que estan lligades a l'assoliment d'una virtut de la qual hem parlat abans i que fa referència al *governar* i ser *governat* (*arkhein te kai*

8. *Lleis*, 696c.

9. *República*, III, 389e. Pel que respecta al *Gòrgies*, vegeu 507a.

10. Cf. W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2a ed., Madrid, FCE, 2000, p. 520 i s.

11. «A aquests nois els posem això mateix com a exemple, dient-los que si es despreocupen de si mateixos i no ens fan cas, seran unes persones insignificants; però que si s'apliquen, aviat podran fer-se dignes dels noms que porten», *Laques*, 179d.

arkhestai), que s'impliquen mútuament, per tant aquell que ordena obeeix alhora la raó i aquell que obeeix la llei i/o un altre home que mana s'obeeix ell mateix. Finalitat doble, doncs, en la *paideia* de Plató: en primer lloc, oferir una educació de caràcter obligatori i elemental a tots els futurs ciutadans, però, en segon lloc, la possibilitat de la formació d'una elit que serà part del Consell Nocturn encarregat de solucionar els problemes i les dificultats en el funcionament de la *polis*, tot per tal de preservar l'estructura de l'Estat.¹²

És així com la *Carta VII* revela aquesta intencionalitat quan Plató explica amb certa resignació les errades que va cometre Dionisi i sobretot els consells que li havien estat donant, ell i Dió —ja que per despreocupació paterna estava mancat d'una sòlida formació i de companyes apropiades—, però que no va voler escoltar quan era al capdavant de Sicília a principis del segle IV aC. «Abans que res l'animàvem que es fes amic d'altres joves, entre els de la seva pròpia família o els de la seva edat, que compartissin amb ell el desig de ser virtuosos. Però, sobretot, l'exhortàvem que estigués en pau amb si mateix, cosa que necessitava extraordinàriament. No parlàvem tan clar, per descomptat, perquè hauria estat perillós. Però en un llenguatge velat, tractàvem de convèncer-lo que només per aquest mitjà arriba l'home a salvar-se i salvar a aquells a qui governa... Insistíem que si professava les nostres indicacions i es convertia en un home sensat, podria reconstruir les ciutats de Sicília, destruïdes pels bàrbars, i lligar-les entre si amb constitucions i lleis.»¹³

La gran preocupació en la filosofia de la Grècia antiga —i que en certa manera té l'origen en la tradició homèrica— és per damunt de tot el desig per formar i educar els joves nobles, aquells que posseeixen l'*aretè* com a excel·lència requerida per la noblesa de sang, i que més tard esdevindrà per als filòsofs com Plató la veritable virtut, la *noblesa de l'ànima*.¹⁴

2. L'individu i la ciutat: el govern d'un mateix i dels altres

El model cívic de la templança es desenvolupa en Plató a partir de la correlació entre individu i ciutat. Una ètica de la templança posseeix un ordre *análeg* a l'estructura política: l'individu és semblant a la ciutat. En primer lloc, perquè la més bella forma de saviesa moral està en l'ordenament de les ciutats i és per mitjà de tal ordenament que és possible ensenyar la moderació i la justícia.

12. J. LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, París, Vrin, 2002, p. 19-23; *República*, III, 412b.

13. *Carta VII*, 333a.

14. Cf. P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, FCE, 1998, p. 23 i s.

Així, quan algú, influït des de nen per aquestes virtuts, desitja engendrar, cerca al seu torn la bellesa mostrant inclinació i simpatia pel conjunt de cossos i ànimes bells fins al punt que troba abundants raons a propòsit de la virtut i de com ha de ser l'home bo i les coses a les quals ha de aplicar-se, i d'aquesta forma intentarà educar. «I per tenir contacte i tracte en el bell, il·lumina i dóna vida a allò que tenia concebut des d'abans; al seu costat o separat d'ell es recorda sempre d'aquest ser i amb la seva ajuda cria en comú amb ell el producte de la seva procreació, de tal manera que és una comunitat més gran que la dels fills la que tenen entre si els que són de tal condició.»¹⁵ En aquest sentit la semblança entre l'home i la ciutat obliga que en el primer es donin les condicions ideals de la segona.

Quan la ciutat està privada de la cura que li és necessària es dóna una analogia en sentit invers. La immoderació de les passions anirà lligada a la descomposició de l'estructura de poder; la pèrdua de les virtuts tindrà com a origen una ciutat governada amb voluntat de corrupció; el respecte als déus s'acaba quan la depravació afecta els governadors de la comunitat. En aquest cas, es tracta de saber la forma com la ciutat s'assembla al cap i als sentits de les persones sàvies.¹⁶ El mitjà de comparació d'aquest model, Plató ens l'explica tant a la *República* com a les *Lleis*: «La ciutat mateixa serà, evidentment, el tronc; en la part més alta s'allotjaran els guardians més joves, escollits pels eminents dots naturals, per l'agudesada de totes les facultats de llur ànima; des d'allí, copsaran en cercle la ciutat sencera, i a mesura que vagin envellint transmetran a la memòria el que els seus sentits hagin percebut i donaran a conèixer als més ancians tot el que passa a la ciutat. Quant a aquests, a qui nosaltres comparem amb l'enteniment per la superioritat del seu pensament, deliberaran i, ajudats pels joves que assisteixen al consell, asseguraran així, en comuna col·laboració, els uns i els altres, la salvació efectiva de la ciutat sencera. Decidim organitzar la ciutat així?»¹⁷

El *logos* que edifica l'ordre moral estaria en una situació comparable amb la situació del fundador de la ciutat platònica. L'aplegament dels homes en una comunitat no garanteix la seva continuïtat en el temps, tot i que la *polis* és, sens dubte, la seu temporal de l'home.¹⁸ La recerca d'una forma de fer existir la ciutat més enllà de la mort dels seus primers moradors, com a dificultat fonamental, ens porta, per altra banda, a l'encontre d'una *techné* de conservació de la ciutat que sobrepassi la temporalitat de l'ordre moral —a la qual fa referència una comparació com la que hem descrit més amunt, en què la cura d'un mateix no es pot oposar

15. *Banquet*, 209a-d.

16. A. O'PHER, *Plato's Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic*, Savage, Barnes & Noble, 1991, p. 104-110.

17. *Lleis*, 964d-e. Pel que fa a *La República*, vegeu IX, 577d.

18. Cf. M. HEIDEGGER, *Parmènides*, Barcelona, Quaderns Crema, 2005, p. 194-198.

mai als interessos de la ciutat—, amb què el ciutadà ha de sacrificar fins i tot la seva vida en l'obediència a les lleis de la *polis*. Tot això és proclamat per Plató a l'*Apologia de Sòcrates* com un deure imprescriptible: la cura d'un mateix significa *alhora* tenir cura de la ciutat i dels altres no tan sols com a interès sinó com a raó de viure.

Aquesta intencionalitat de contingut polític per part de Plató té una implicació educativa força important: l'eventualitat real, com a objectiu de conservació de la ciutat, d'*incidir* directament en la vida política per la via de l'educació filosòfica dels homes que influeixen o han d'influir en un futur immediat en el govern dels assumptes públics. Aquí, la *paideia* platònica no fa referència a un tipus d'educació en el sentit instructiu del terme, és a dir, lloant o desaprovant la formació d'algu en allò que manifestaria llur perfecció en la pràctica d'un ofici o una professió. «Nosaltres designem amb aquest nom [educació] la formació que des de la infància exercita a l'home en la virtut i li inspira el viu desig d'arribar a ser un ciutadà perfecte, que sàpiga governar i ser governat en la recta justícia. Aquesta és la formació que el nostre raonament posaria a part i a la qual reservaria el nom d'educació, mentre que aquella formació que té com a finalitat la riquesa o potser el vigor físic i fins i tot una habilitat qualsevol al marge de la saviesa i la justícia, no és sinó grollera, servil i totalment indigna de ser anomenada educació.»¹⁹

La *paideia* posseeix un interès específicament circumscrit a la política, no a l'economia.²⁰ L'Estat tan sols s'interessa per aquesta en la mesura que té necessitats materials per realitzar finalitats que li són pròpies. L'àmbit que li pertoca per la seva naturalesa és el de la política: el joc que regula les relacions de poder, de comandament i obediència, entre els ciutadans i les relacions de domini i submissió entre els diferents estats.²¹ És per això que l'educació de la virtut (*aretê*) ha de ser entesa com una missió política, ja que la preocupació fonamental rau en l'elevació i el manteniment de la virtut cívica com a eix vertebrador de l'Estat. La tasca d'educar els ciutadans enllaça directament amb la *polis* tenint en compte la *distinció* socràtica entre els assumptes de la *polis* pròpiament dits —com assumptes que tot Estat ha d'avenir-se a resoldre— i la *polis* en si mateixa, com a valor suprem per a la ciutadania.²²

19. *Lleis*, 644a.

20. J.-P. VERNANT, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, 4a ed., Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 83.

21. M. SCHOFIELD, «Plato's on the Economy», a M. H. HANSEN (ed.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen, Munksgaard, 1993, p. 183-196.

22. «Quin càstig he de patir —pregunta Sòcrates al jurat que l'ha de condemnar a mort—, per haver-me esforçat a convèncer a cadascú de vosaltres que no havieu de cuidar-vos de cap de les vostres coses abans de procurar ser el millor i el més prudent possible, ni de les coses de la ciutat abans que de la pròpia ciutat?», *Apologia*, 36a.

Ensenyar els homes a ocupar-se de si mateixos els ensenya a ocupar-se de la ciutat. En l'*Apologia* queda clar la crítica que Plató dirigeix als jutges pel que fa a la preocupació que aquests tenen per aconseguir fama i riqueses, i presentar en el pol oposat un Sòcrates com a mestre de l'*epiméleia heautoû* (preocupació pels altres), que assegura, a la vegada, que els ciutadans es preocupin per si mateixos (*epimelêsthai sautou*). Segons aquesta idea, hi ha homes que tot i conèixer el que és propi no es coneixen a si mateixos i, per tant, el que ignora allò que té a veure amb un mateix ignora a la vegada les coses dels altres, els assumptes relacionats amb la ciutat. Un home així no pot lliurar-se a la política, ni tan sols als afers administratius, diu Sòcrates a Alcibiades, perquè tant en els assumptes públics com en els privats es conduirà erròniament. Per tant, si Alcibiades es vol conduir rectament en els assumptes de la ciutat haurà d'aconseguir que els ciutadans participin de la virtut: «Tu mateix, en primer lloc, hauràs d'aconseguir ser virtuós i així se li ha d'ocórrer a qualsevol que desitgi administrar i cuidar de la seva persona i dels seus assumptes, com també de la ciutat i de les coses de la ciutat.»²³

L'*askêsis* (preparació) moral té aquí una importància cabdal, ja que forma part de la *paideia* de l'home lliure al qual es dona un paper important per exercir en la ciutat i en la relació amb els altres: estimació pels homes i formar-los en la virtut. Proclo, en els comentaris sobre l'*Alcibiades*, reprèn el mot «filantròpic» per qualificar de bondadosa l'actitud de Sòcrates davant la vida, de caràcter sociable i comunicatiu en allò que fa referència al bé. Des d'aquest punt de vista, el pedagog no només ha de sentir estimació pels homes i formar-los en la virtut. A més a més, ha de representar un model a imitar, és a dir, ha de ser pròpiament un home virtuós. És a dir, la importància en l'educació dels joves, com en els adults, no rau a fer advertències i proposar normes sinó que tot això que es prescriu als altres ha de ser amb convicció el principi de conducta en la pròpia vida. El mateix Sòcrates s'expressa en aquest sentit al final del *Gòrgies*: «Crec que sóc un dels pocs ciutadans d'Atenes, per no dir l'únic, que tracta veritablement d'exercir l'art de la política i l'únic dels contemporanis que el practica... Jo no dic les paraules que en cada ocasió dic pel desig d'agradar, sinó pel que és més bo.»²⁴

La formació dels homes, joves o adults, indica en aquest sentit una atenció preferent per l'*anthropina*, els assumptes públics. Segons Plató, un dels objectius principals de l'educació, per no dir el més important, no ha de tractar de fer de l'home un bon soldat, imbuït de bravura i heroïcitat, sinó més aviat un administrador competent en la comunitat política o civil dins el plàcid esdevenir de l'existència ordinària de la *polis*. No hi ha poble ni home, ens diu Plató, que arribi a aconse-

23. *Alcibiades*, 135b.

24. *Gòrgies*, 621e.

guir la felicitat sense una vida lliurada a la saviesa i regida per la justícia —ja sigui perquè s'hagi assolit aquesta virtut per un mateix o ja perquè s'hagi estat educat i instruït en els costums per homes pietosos.²⁵

El mite de Cronos expressat en el llibre IV de les *Lleis* i al *Polític* és força explícit en aquest sentit, ja que es postula el sentiment tan important per a Plató de *Philanthropia*, definida aquesta com l'acció humana que imita Déu per tots els mitjans.²⁶ Imitació, per altra banda, de la vida llegendària del temps de Cronos i en la qual s'ha d'obeir tot allò que hi ha en nosaltres de principis immortals per tal de conformar correctament tant la nostra vida privada com la pública. L'home és «filantrop» en la mesura que s'estima ell mateix i els altres pel camí de la imitació de la perfecció divina.²⁷ L'època de Cronos és contemplada com el temps d'una existència joiosa (*makaria dzôe*) que la política haurà de restablir: «Tot el que constitueix la vida humana, d'ells [els déus] prové; deixats els homes de la cura dels déus, hagueren de caminar per si mateixos, d'arreglar-se i cuidar-se pel seu compte, com ho fa el món sencer ja que nosaltres no fem altra cosa que imitar-lo i seguir-lo, alternant, durant l'eternitat total del temps, aquestes dues formes oposades de viure i néixer.»²⁸

3. *Paideia* i cura de si

En el *Teetet*, Sòcrates ens diu que Déu és l'ésser més just i que res no se li assembla més que aquell de nosaltres que esdevé al seu torn el més just.²⁹ Ara bé, la religió —com a teló de fons de la naturalesa de la justícia humana i de la normativitat moral en general— no contribueix a cap legitimació política específica. La justícia prové dels déus (Zeus, Vulcà, Prometeu, etc.), els quals forneixen l'home dels motius i la voluntat per fer discriminacions morals. Però la religió grega, i el mateix passa amb la romana, no té la doctrina fonamental ni els mecanismes eclesiàstics essencials per sancionar o legitimar un govern o un sistema polític.³⁰ En aquest cas la religió judica el veritable caràcter d'un home, la seva extraordinarietat, així com la seva nul·litat i la manca d'humanitat. És a dir, sota la multiplicitat de qualificatius propis d'un déu com Zeus —per exemple, vetllar i protegir

25. Carta VII, 336a.

26. Cf. G. W. MOST, H. PETERSMANN i A. M. RITTER (org.), *Philanthropia* (Festschrift für Albrecht Dihle zum 70), Gotinga, Vanderhoeck und Ruprecht, 1993.

27. *Lleis*, 714a.

28. *Polític*, 274d.

29. *Teetet*, 176c.

30. M. I. FINLEY, *El sistema de govern en el món antic*, Barcelona, Empúries, 1984, p. 163.

els dominis familiars envers els altres—, es distingeix una de les funcions més importants de les potències ultraterrenals: integrar l'individu dins el funcionament de grups socials dotats d'estructures de poder, integrar aquests grups en l'ordre de la natura i vincular el curs d'aquesta a un ordre sagrat. Des d'aquest punt de vista, l'element diví té una funció de *regulació social*.³¹

L'evolució de les idees morals a partir del segle VII aC, l'hem de situar en l'elaboració lenta però contínua d'una *ètica de la saviesa* que, lligada a l'àmbit sagrat, rebutjarà el luxe, en els límits més acusats de la seva adquisició i ostentació, així com la riquesa, l'excés i la violència en general, i exaltarà la moderació, l'autocontrol i la justa mesura.³² En qualsevol cas, «el cos és digne d'honra no per ser bell, ràpid, gran o fins i tot per estar sa, ni per descomptat per les qualitats oposades a aquestes, sinó que són els que assoleixen una justa mesura en totes aquestes disposicions i formes de ser els que resulten els més equilibrats... El mateix s'ha de dir pel que fa referència a la possessió de les riqueses i dels béns, que s'han de situar en el mateix cànon de valoració».³³ Tot i això, hem de tenir en compte que ens trobem encara massa lluny de certes formes d'austeritat que cerquen lligar a tots els individus sota una única configuració de llei universal de comportament. Això és més aviat cosa del cristianisme consecutiu.³⁴ Aquí es tracta més aviat d'una qüestió d'ajustament, de circumstàncies i situacions personals en què el paisatge de la religió és prou ample per reunificar en un mateix espai una casuística uniformadora. És dins d'aquest espai general, que ja hem definit abans, que esdevé la necessitat de conformar una *pràctica (techné)* —en un sentit anàleg al de les habilitats socials— que, disposada segons uns principis generals, posseeixi una efectivitat moral pròpia en contextos determinats.³⁵

D'aquí s'extreu la idea que el coneixement d'un mateix és la tècnica amb la qual podem cuidar-nos de nosaltres mateixos.³⁶ De Sòcrates a Aristòtil, la reflexió filosòfica vindrà a constituir el nucli d'una teoria del coneixement, de la política

31. J.-P. VERNANT, *Mito y sociedad*, p. 92.

32. En la geometria còsmica de Plató, entre els déus i els homes, l'acció de l'home subordina el plaer al bé perquè respecta i s'ajusta en cada cosa i en el conjunt de totes elles a la qualitat que la regeix i l'estructura. J. SALES I CODERCH, *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: Figures i desplaçaments*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 138. També B. CHLOË, «Ordre cosmique et politique chez Platon. Du Démoniurge du *Timée* aux gouvernants de la République et du Politique», *Palimpsestos*, 12 (1992), p. 66-80. En Plató, concretament, *Polític*, 306e-307c.

33. *Lleis*, 728d. En aquest diàleg Plató torna més endavant a aquest postulat dient que «no s'ha d'aspirar sense més a enriquir-se, sinó a enriquir-se sense injustícies i amb mesura» (870b).

34. CH. GIGNEBERT, *El cristianismo antiguo*, Mèxic DF, FCE, 1997, p. 147-165.

35. M. FOUCAULT, *El uso de los placeres*, 7a ed., Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 60-61.

36. Cf. A. LINGUITI, *Epimeleia Eautou: il tema della conoscenza di sé nell' Alcibiade I*, Florència, Università de Firenze, 1980.

i molt especialment de la conducta individual, de les veritats útils i de la moral lligades a aquest tipus de conducta.³⁷ Plató interpe·lla els joves en aquest sentit de caràcter preceptiu: tot aquell que desitgi arribar a governar la ciutat, governar els altres, si no és capaç d'ocupar-se d'ell mateix serà un mal governant. D'aquesta manera, la cura d'un mateix apareix especialment com una *condició* pedagògica per a la constitució del bon governant, ja que constituir-se com a individu que governa va lligat a la constitució prèvia de l'individu que té cura d'ell mateix i es fa millor i més bo.

Per poder aconseguir l'art que ens faci millors, dirà Plató a l'*Alcibiàdes*, hem de conèixer allò que som nosaltres mateixos.³⁸ Però, a què fa referència Plató quan parla del que realment «som» nosaltres mateixos? L'ontologia platònica del *ser* un mateix s'afegeix al condicionament pedagògic de la cura de si a partir de l'existència d'una identitat espiritual amb la filosofia que gira a l'entorn del coneixement de si com a punt de sosteniment de la cura de si. Segons es diu a l'*Alcibiàdes*, «en prescriure's el coneixement de “si mateix”, el que se'ns ordena és el coneixement de la nostra ànima».³⁹ Aquell que coneix quelcom del seu cos, coneix el que hi fa referència, però no es coneix a si mateix, en particular. Per això, per aconseguir la virtut, és millor primer obeir un home més valuós que no pas exercir d'entrada el privilegi del comandament sobre els altres.⁴⁰ Només per la via del coneixement amb el qual els homes realitzen les seves accions correctament *no* és suficient per saber com es formen els homes de bé. La *paideia* proclamada així, només per la via del coneixement, està incorrectament entesa.⁴¹ «No és per mitjà de cap coneixement, no essent savis com governen els estats homes com ara Temistocles i els altres que fa una moment deia Anito; i per això, precisament, no estaven en condicions de fer els altres com ells, ja que no eren tal com eren per obra del coneixement.»⁴²

La capacitat d'aprendre no està en cap altre òrgan sinó en l'ànima, i és en aquesta on resideix el poder d'educar-se «i així com l'ull no pot tornar-se cap a la llum i deixar les tenebres si no gira tot el cos, de la mateixa manera ens hem de tornar amb tot cap a l'ànima i apartar-nos del que neix [el cos] en direcció d'asso-

37. Cf. A. NEHAMAS, *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

38. *Alcibiàdes*, 129a-133a.

39. *Alcibiàdes*, 131e.

40. «Així, que més que de cap altra cosa, hem d'ocupar-nos de nosaltres mateixos i buscar a aquells que, d'una manera o d'una altra, ens facin millors», *Menó*, 96d.

41. O. GOLDIN, «Self, Sameness and Soul in the Alcibiades I and in the Timaeus», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 40 (1993), p. 5-19.

42. *Menó*, 99b.

lir la contemplació del ser i de la part més lluminosa d'aquest que és el que anomenen Bè». ⁴³ La distinció que separa cos i ànima adquireix una perspectiva pedagògica gens superficial. L'educació, explica Plató a partir del mite de la caverna, esdevindrà l'art (*askêsis*) de dirigir i encaminar aquest «òrgan» de l'ànima cap a la regió del que és realment intel·ligible pel que fa a la veritat. ⁴⁴ Amb la mateixa idea —a partir de la recerca del fonament de la pròpia identitat: allò que 'jo' sóc, és a dir, la pregunta pel 'si' del pronom reflexiu—, Alcibiades intenta trobar-se a si mateix per mitjà d'un moviment dialèctic que va del cos a l'ànima. ⁴⁵ Per a Sòcrates, quan algú s'ocupa del cos, quan s'ocupa de si, no ho ha de fer en el sentit de reduir aquesta cura als aspectes materials sinó més aviat, partint dels instruments per mitjà dels quals tenim cura del nostre cos, trobar el principi que no pertany a aquest sinó a l'ànima. ⁴⁶ La preocupació de si és una preocupació per a l'ànima però no com a substància sinó com a *activitat*. «Quin és l'art amb el qual podríem cuidar de nosaltres mateixos?... En alguna cosa, sens dubte estariem d'acord, diu Sòcrates a Alcibiades, a saber: que no és per mitjà de l'art de millorar les nostres coses sinó pel que ens faci millors a nosaltres mateixos.» ⁴⁷

Ocupar-se del principi d'activitat de l'ànima significa contemplar-la en l'element diví: en la contemplació de l'element diví l'ànima descobreix les regles a partir de les quals és possible fonamentar un comportament i una acció política justos. ⁴⁸ La filosofia platònica estableix aquest punt entorn d'una estètica de l'existència en què l'elecció personal estarà mediatitzada per l'*ajuda* que podien oferir aquells homes que són capaços en un estat transcendent de revelar l'essencial del món dels déus, del món de la saviesa. Però Plató no defineix mai, almenys de forma explícita, el que ell entén per saviesa més enllà del caràcter formatiu que ha de tenir tota relació encaminada a cercar la virtut. En la tradició grega, com ja s'ha indicat reiteradament, ⁴⁹ la *sophia*, el saber, és menys un saber teòric que un *saber fer*, «un saber viure», del qual és possible seguir l'enfilall en la filosofia de Plató en el moment en què la teoria deixa pas a la formació del deixeble pel filòsof; es tracta de transformar l'individu fent experimentar —en aquest cas se'ns mostra pel

43. *República*, VII, 518d.

44. *República*, VII, 519a-521a.

45. M. VEGETTI, «Un vincolo ambiguo: l'anima, l'io, il soggetto», *Quaderni di Storia*, 37 (1993), p. 101-109.

46. J. BELS, «Du soin de l'âme au soin du corps», *Revue des Études Grecques*, 100 (1987), p. 129-132.

47. *Alcibiades*, 129a.

48. Cf. M. FOUCAULT, *Tecnologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, University of Massachusetts Press., 1988.

49. Per exemple P. HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, París, Albin Michel, 2002, i J. FOLLON, *Akolouthen tô theô (suivre la Divinité): Introduction à l'esprit de la philosophie ancienne*, Lovaina, Éditions Jacques Peeters, 1997.

mètode de l'exercici del diàleg— les exigències de la raó i el principi de la bondat i l'amor pels altres.⁵⁰

Des d'aquest particular punt de vista, el filòsof és algú diferent, superior en molts aspectes als altres homes, perquè ja ha estat iniciat —mitjançant una noble submissió— en l'excel·lència de la virtut, ha après a veure la veritable bellesa i, per tant, ha estat capaç de descobrir l'única forma de vida que val la pena viure.⁵¹ En *El Banquet*, Plató parla d'una certa esclavitud voluntària que no deshonra: es tracta d'una submissió relativa a la virtut, a la manera com ho fan els amants, amb la intenció de complaure i no pas per adulació. «Doncs està establert que si algú està disposat a servir un altre per pensar que gràcies a aquest es farà millor en algun saber o en alguna altra part constitutiva de la virtut, aquesta és llur servitud voluntària i no és ofensiva ni ha de tenir-se per afalagament. I cal que aquestes dues normes, la relativa a l'amor dels joves i la de l'amor a la saviesa i a tota forma de virtut, coincideixin en una de sola.»⁵²

En la confluència en aquest punt, en què un serveix a l'amant lliurant-se en tot el que fóra just realitzar espiritualment (saviesa moral), i l'altre, en la col·laboració amb aquell que el fa savi i just (necessitats educatives), es considera bo, més que en qualsevol altra circumstància, que l'amat cedeixi a l'amant.⁵³ Aquest tracte de supeditació entre dos homes adquireix, d'entrada, independentment dels resultats, un to de bellesa, ja que no deixa de posar-se de manifest l'entrega sense condicions per aconseguir la virtut.

4. Una educació entre adults

La figura del deixeble sotmès a certs rituals que li proporcionaran una purificació espiritual ens descobreix tot un seguit de pràctiques preparatòries (*askêsis*) entorn al domini de si, en què aquell va assimilant progressivament la veritat per tal de transformar-la en una forma de comportar-se com cal en presència de qualsevol esdeveniment. Són aquestes pràctiques, indispensables perquè l'individu es converteixi en subjecte moral, les que en el pensament clàssic i la tradició filosò-

50. Cf. M. J. LUTZ, *Socrates' Education to Virtue: Learning the Love of the Noble*, Nova York, Sunny Press, 1998.

51. Cf. el clàssic de H. J. KRAMER, «Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschite der Platonischen Ontologie», *Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, 6 (1959), p. 230 i s.

52. *Banquet*, 184d.

53. Pausanies parla d'un amor útil a la ciutat i per als ciutadans, ja que obliga tant l'un com l'altra a tenir força cura de si mateix amb relació a la virtut. L'altre amor, pensa el filòsof, és una vulgaritat. Cf. R. R. WELLMAN, «Eros and Education in Plato's *Symposium*», *Paedogica Historica*, 9 (1969), p. 45 i s.

fica que neix a partir de Sòcrates arriben a obtenir una importància cabdal, especialment per l'efecte mirall que constitueix la força moral que dona la figura de l'entrenador, el filòsof convertit en pedagog a partir de la seva superioritat una vegada ha aconseguit un absolut domini de si.⁵⁴ Entén Plató que es tracta de certes naturaleses humanes que no es donen fàcilment, però que una vegada apareixen i reben l'educació i la cultura convenients, podran dominar perfectament una multitud que no val el que ells, pensant, fent i parlant, a propòsit dels déus tot el que cal i com cal.⁵⁵

El filòsof savi té com a objectiu desprendre l'ànima del cos a partir de tot un seguit d'exercicis espirituals dirigits a concentrar i recollir l'ànima, alliberant-la de les distraccions que li imposa el cos.⁵⁶ Aquest accés a la puresa ha estat evocat a *El Banquet* a partir de la figura abstracta i recollida de Sòcrates: Aristodem explica que de camí a casa d'Agatò, Sòcrates, concentrat en el seu pensament, es queda enre-re. Una vegada que Aristodem ha arribat a la casa demana a un esclau que el vagi a buscar i de tornada el servent diu: «Aquest Sòcrates s'ha retirat a la portalada d'uns veïns i allí està clavat sense moure's. Per més que el crido no vol entrar.»⁵⁷ Al final del diàleg, Alcibiàdes fa l'elogi de Sòcrates i explica la seva fortalesa mental i física durant l'expedició a Potidea l'any 430 aC. «No fa falta dir que en les fatigues no només es mostrava més resistent que jo sinó també més que els altres en la seva totalitat. Sempre que ens quedàvem aïllats, i ens vèiem obligats a no menjar, al seu costat no érem ningú quant a resistència. Pel contrari, fins i tot quan es veia obligat a fer-ho exageradament, mai cap home ha vist Sòcrates ebri. Respecte als rigors de l'hivern tots sortíem abrigats amb una quantitat astorada de coses. Aquest, en canvi, en tals circumstàncies, sortia amb un espatller i caminava descalç pel gel amb més facilitat que els altres que anaven amb calçat i els soldats no el miraven amb bons ulls en la idea que els mostrava un menyspreu.»⁵⁸

Aquest tipus d'ascètica, però, no està organitzada ni procedeix d'una reflexió que organitzaria un grup de pràctiques específiques, amb les seves tècniques, re-

54. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2a ed., París, Albin Michel, 2002.

55. *Epínomis*, 980c.

56. Cf. H. TEOH, «Human Nature, Psychic Energy, and Self-Actualization in Plato's *Republic*», *Southern Journal of Philosophy*, 14,3 (1976), p. 348-358.

57. *Banquet*, 175a.

58. *Alcibiàdes*, 219e. Alcibiàdes també afegeix que un dia «havent concebut quelcom en la seva ment, s'havia quedat plantat en el mateix lloc des de la matinada reflexionant, i com que no trobava la solució, no es donava per vençut, sinó que seguia immòbil buscant-la... Quant arribà la tarda, els jònics l'observaven per si era capaç de romandre en peu i sense moure's durant la nit. I dempeus sense moure's s'hi va estar fins que arribada l'albada s'aixecà el sol. Llavors es retirà després d'haver elevat una pregària» (220b).

gles o disposicions que haurien de regular-la des d'un punt de vista individual.⁵⁹ Més aviat forma part de la mateixa pràctica general de la *virtut* —o almenys reglamentada a la bestreta allò que aquesta serà una vegada hagi estat assolida—; per altra banda, també utilitza les tècniques de formació de la ciutadania (*aidôs*), domini de si i dels altres... Això a partir d'una doble desvinculació: entre els exercicis que permeten governar-se un mateix i l'aprenentatge necessari per governar els altres i també entre els exercicis en la seva forma pròpia i la virtut, la templança i la moderació a les quals serveixen d'entrenament. Mentre aquestes es fan més generals els exercicis s'individualitzen. D'aquesta manera veiem que els procediments que controlen, examinen i posen a prova a un mateix esdevindran tècniques particulars i com l'*art de si* que té com a objectiu la virtut adquireix un fons propi en relació amb la *paideia* que li dona el context.⁶⁰

Per entendre aquesta transformació històrica caldrà analitzar, ni que sigui de lluny, l'educació en grup, el que s'anomena *philanthropia* en el pensament clàssic i que fa referència a l'associació entre els homes i l'ensenyament de la virtut, que arribarà a convertir-se en un precepte general que recorre un bon grapat de doctrines diferents, constituint-se ja en l'època de l'Imperi en una pràctica social consolidada, que dona lloc a relacions interindividuals, a intercanvis i comunicacions i, fins i tot, a institucions i a l'elaboració d'un coneixement.⁶¹

El desenvolupament de l'art de viure sota el paradigma de la cura de si està clar que incumbeix, com a fenomen social, a grups d'adults molt reduïts quant a membres, portadors d'una cultura que per a ells té un sentit i una realitat molt forts ja que es tracta d'unes pràctiques de direcció de consciència en l'àmbit del que podria anomenar-se una educació entre adults. Sota la direcció d'un mestre, l'alumne arriba a una edat, que sol ser entre els vint i els quaranta anys, en què pren una dedicació completa per la cura de la seva ànima en direcció a la consecució d'uns objectius encara no realitzats. Són escolars, molts d'ells envellits, que no acaben de gaudir de la satisfacció d'una existència que hauria de ser plena, ja sigui en la seva vida pública o en la privada. En el cas dels més joves, aquests no volen, en conjunt, una educació professional sinó preparar-se per governar, és a dir, la capacitat d'orientar-se ells mateixos i d'orientar els altres pel que fa al millor sistema per administrar les possessions i dirigir amb èxit els assumptes públics.⁶²

Alcibiades, per exemple, ignora per complet el sentit i la finalitat a propòsit de les seves capacitats personals i la naturalesa de la seva ambició, i és per això que

59. M. FOUCAULT, *El uso de los placeres*, p. 75-76.

60. Cf. B. L. HIJMAN, *Askesis: Notes on Epictetus' Educational System*, Assen, Van Gorcum, 1959, p. 52-60.

61. M. FOUCAULT, *La inquietud de sí*, 2a ed., Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 43-44.

62. W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 494 i s.

Sòcrates li aconsella en primer lloc «buscar-se a si mateix».⁶³ Es tracta, sens dubte, de l'establiment d'una cura de si que estaria lligada a una *pedagogia incompleta*, perquè s'hi entreveu la necessitat d'un *altre* tipus de formació que concerneix a una ambició política i a un moment determinat de la vida. És una pedagogia reorientada en el moment en què sorgeix la necessitat de sotmetre's a una formació a causa de la manca de mestria en la recta conducció de la pròpia vida i la dels altres: «Els homes que han estat educats com és convenient són ordinàriament bons i en cap cas s'ha de desestimar l'educació, ja que és l'origen dels millors béns que puguin obtenir els millors homes; i si mai ella es malencaminés s'ha de fer tot el possible per redreçar-la, que és el que ha de fer sense descans tot home durant tota la seva vida i en la mesura de les seves forces.»⁶⁴

La pèrdua de la justa proporció en el govern es planteja com a problemàtica a partir de la relació entre l'ocupar-se d'un mateix i la pedagogia. En aquest sentit, alguns filòsofs consideren que l'educació del jove ha d'estar prescrita durant un període concret de la seva vida. Així ho creu Calicles, que afirma que «la filosofia és certament, amic Sòcrates, una agradable ocupació, si un s'hi dedica amb mesura durant els anys juvenils; però quan s'atén a ella més temps del que cal, és la perdició dels homes. Perquè tot i que s'estigui ben dotat intel·lectualment, si es filosofa fins a una edat avançada, necessàriament mancarem d'experiència en tot allò que hem de conèixer bé, si volem ser homes distingits i de bona reputació».⁶⁵ Contràriament, aquells que reclamen una educació al llarg de tota la vida concedeixen a la filosofia una sobirania plena sobre tota la vida de l'home. És a dir, entenen el que la filosofia els ofereix, una vida de templança i mesurada, com una forma de vida, una saviesa absoluta. Aquí es tracta d'exposar en tota la seva extensió el que significa la tasca filosòfica, llur veritable idiosincràsia, les dificultats que s'hi desprenen i el gran esforç que exigeix una existència sotmesa a la filosofia per tal d'aconseguir una forma de vida perfecta. «Si qui t'escolta és un autèntic filòsof, dotat pels déus per a aquesta ciència [la filosofia], i digne d'ella, i troba meravellós el camí que li mostres, sentirà la necessitat d'emprendre'l i ja no podrà viure d'una altra manera... L'home a qui hem refereixo atén llurs ocupacions, però sempre ajustant-se a la filosofia i a un règim diari de vida que li dona un tant sobri juntament amb una gran capacitat d'aprendre, recordar i reflexionar, amb el resultat que qualsevol altra forma de vida li resulta desagradable.»⁶⁶

* * *

63. *Alcibiades*, 131e.

64. *Lleis*, 644a.

65. *Gòrgies*, 485a.

66. *Carta VII*, 340d-e.

La relació entre la cura de si i la política posa al descobert tot allò que la *paideia* contextualitza històricament en l'època de Plató.⁶⁷ La preocupació per la saviesa, la veritat i la perfecció d'ànima està directament lligada a la preocupació pels ciutadans amb l'objectiu que aquests es preocupin de si mateixos. En tal sentit, Sòcrates es presenta en això com un mestre la tasca del qual ha estat imposada pels déus, i no la deixarà fins a l'últim moment: és un quefer desinteressat però especialment important per a la ciutat, ja que ensenyar els altres a ocupar-se d'ells mateixos també els ensenya a ocupar-se de si mateixos *amb* la ciutat.

Referències bibliogràfiques de les obres de Plató

- Alcibiades.* *Obras completas.* Traducció de José A. Mínguez. Madrid: Aguilar, 1972.
- Banquet.* *El banquete.* Edició i traducció de Luis Gil. Barcelona: Labor, 1991.
- Carta VII.* *Carta VII.* Edició i traducció d'E. López Castellón. Madrid: Espasa-Calpe, 1995.
- Epínomis.* *Obras completas.* Traducció de F. P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1972.
- Gòrgies.* *Diálogos.* Vol. II. Traducció de J. Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 1983.
- Laques.* *Diálogos.* Vol. I. Edició i traducció d'Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1985.
- Lleis.* *Obras completas.* Traducció de F. P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1972.
- Menó.* *Diálogos.* Vol. II. Traducció de J. Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 1983.
- Polític.* *Obras completas.* Vol. II. Edició i traducció de J. D. García Bacca. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1980.
- República.* *Diálogos.* Vol. IV. Traducció de Conrado Eggers. Madrid: Gredos, 1992.
- Teages.* *Obras completas.* Traducció de María Rico. Madrid: Aguilar, 1972.
- Teetet.* *Teetet.* Edició i traducció de J. Monserrat. Barcelona: Edicions 62, Barcelona, 1990.

67. Cf. F. J. FROST, *Politics and the Athenians: Essays on Athenian History and Historiography*, Campbellville, Edgar Kent Publishing, 2005.