

EL LLOC DEL GÒRGIAS PLATÒNIC EN EL PENSAMENT DE JAN PATOČKA: FENOMENOLOGIA DE LA VIDA NO FILOSÒFICA

Jordi CASASAMPERA FERNÁNDEZ

Universitat de Barcelona

jordi.casasampera@ub.edu

N.º ORCID: 0009-0006-2806-3048

DOI: 10.34810/comprendrev25n2id420650

Article rebut: 01/05/2023

Article aprovat: 20/09/2023

Resum

El present estudi posa de manifest un dels aspectes que relliga fenomenologia i platonisme en l'obra de Jan Patočka. Es tracta de la forma dramàtica dels diàlegs platònics, que permet un accés privilegiat a la realitat i a la necessitat d'aprofundir-hi filosòficament. Aquesta idea pren cos en algunes de les lliçons de Patočka a la Universitat Carles de Praga, durant els cursos 1947-48 i 1971-72, editats fins ara només en llengua txeca. Dins d'aquests cursos, ens centrarem en allò que Patočka té a dir als seus estudiants sobre el *Gòrgias* de Plató com a diàleg crucial tant per la connexió amb la fenomenologia com per la seva rellevància política.

Paraules clau: Jan Patočka, Plató, *Gòrgias*, fenomenologia dramàtica.

The place of the platonic *Gorgias* in the thought of Jan Patočka: phenomenology of the non-philosophical life

Abstract

The present study highlights one of the aspects that links phenomenology and Platonism in the work of Jan Patočka. That is the dramatic form of the Platonic dialogues, which allows a privileged access to reality and to the need to delve deeper into it philosophically. This idea takes shape in some of Patočka's lessons at the Charles University in Prague, during the 1947-48 and 1971-72 academic years, published so far only in Czech. Within these courses, we will focus on what Patočka has to say to his students about Plato's *Gorgias* as a crucial dialogue both for its connection with phenomenology and for its political relevance.

Key words: Jan Patočka, Plato, *Gorgias*, dramatic phenomenology.

1. Introducció. El concepte de fenomenologia dramàtica

La presència de Plató en el pensament de Jan Patočka (1907-77) és una constant des dels seus primers textos dels anys 1930 fins a les darreres obres dels 70.¹ L'expressió *fenomenologia dramàtica*² no hi apareix explícitament, però és un eix de la seva interpretació de Plató. La gènesi del concepte la trobem en un dels cursos universitaris de Patočka que serà objecte del nostre estudi, les *Lliçons sobre Plató* de 1947-48,³ impartides a la Universitat Carles de Praga en un dels breus períodes en què no li fou vetada la docència.

En el primer apartat d'aquestes lliçons, Patočka adopta una posició heterodoxa i rotunda, tot afirmant que el platonisme que ha nodrit la tradició europea —començant pel d'Aristòtil— ha estat fins a cert punt insubstancial (*nepodstatným*), perquè ha oblidat el Plató real (*skutečného*). Part de la culpa d'aquest oblit la té el fet de no haver pres prou en consideració la *forma dramàtica* que Plató va decidir donar als seus escrits. Només a partir d'aquí podem descobrir de quina manera la filosofia platònica es troba a l'inici del nostre món humà de llibertat, responsabilitat i claredat (*svobody, odpov dnosti a jasnosti*).⁴ El Plató defensor d'una *doctrina de les idees* només és comprensible a partir del Plató *dramaturg*. Aquesta idea ja és present en els primers escrits de Patočka sobre Plató: «[N]o és casual que [Plató] hagi triat el diàleg, *i.e.*, una conversa concreta i viva (*věcného, živého rozhovoru*) en què xoquen (*střetá*) dos discursos i s'arriba a un cert escruiximent de l'ànima (*duševnímu otřesu*);⁵ és després d'això, i no pas abans, quan neix el camí vers el dogma filosòfic més famós de tots els temps».⁶ Aquesta idea primerenca es manté en el curs de 1947-48: no es pot entendre correctament el pensament platònic si no s'entén aquest *xoc* i aquest *escruiximent*. Per tant, els dogmes o filosofemes (*filosofémat*) centrals del platonisme hi estan estretament vinculats:

¹ Una bibliografia actualitzada de l'obra de Patočka i de les traduccions realitzades a totes les llengües, així com de la bibliografia secundària, pot consultar-se al web de l'Arxiu Jan Patočka de Praga. Per a un resum de la vida de Patočka i de l'estat actual de la seva bibliografia, vegeu Jordi CASASAMPERA, *Una aportació a la fenomenologia dramàtica. Plató, Jan Patočka, Václav Havel*. [Tesi doctoral. Universitat de Barcelona, 2017, pàg. 63-68]. Enllaç: <https://www.tdx.cat/handle/10803/404488?locale-attribute=es#page=1>.

² El terme fou proposat per Stanley Rosen en el seu comentari al *Sofista* de 1983. Vegeu Stanley ROSEN, *Plato's «Sophist»*. New Haven – Londres: Yale University Press, 1983, pàg. 12-13.

³ Cfr. Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praga: SPN, 1991. Sobre els precedents del concepte, vegeu Jordi CASASAMPERA, «La gènesi del platonisme en Jan Patočka». *Convivium. Revista de Filosofia* [Barcelona], 31, 2018, pàg. 5-25.

⁴ Cfr. Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praga: SPN, 1991, pàg. 24.

⁵ Aquest és el mateix mot que Patočka emprarà en el seu famós concepte de solidaritat dels escruixits (*solidarita otřesených*) en els *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història* de 1975.

⁶ Jan PATOČKA, «Platón a popularizace» (1934), dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 1. Praga: Oikoymenh, 1996, pàg. 32. Oferim sempre una versió pròpia en català dels textos en llengua txeca. Agraïm a Pavel Bsonek l'ajuda en aquesta tasca.

[E]ἠ χωρισμός com a problema de la ruptura (*vylomeni*) amb la realitat mundana (*světské*); els *daimons* de la mundanitat, el seu poder i el seu art aparent; els ‘nous *daimonia*’ com a accés al supramundà (*nadsvětský*); ἄρετή i εὐδαιμονία com a resultat d’una conversió (*obratu*) de la vida que la filosofia inaugura; l’Estat autèntic (*pravý stát*) com a marc d’una vida autèntica (*pravého života*).⁷

Així doncs, és indispensable entendre de manera concreta allò respecte de què la filosofia és ruptura i conversió: cal comprendre quins són aquests *daimonia* de la mundanitat, allò que guia el món no filosòfic o prefilosòfic. Això implica elaborar una *fenomenologia del món natural grec*, és a dir, una anàlisi descriptiva d’allò que apareix en el *món de la vida* grega. Patočka utilitza, com veiem, un dels conceptes centrals del darrer Husserl —intensament estudiat per Patočka en la seva tesi d’habilitació docent de 1936—⁸ per descriure allò que Plató estaria posant a la nostra disposició, malgrat la dificultat hermenèutica:

És, doncs, necessari interpretar els conceptes filosòfics originaris a partir del món natural grec (*řeckého přirozeného světa*), que amb el nostre té només (*jen*) alguns trets en comú. Individuar els trets fenomènics (*fenomenální rysy*) que uneixen els nostres mons ‘naturals’ [...], que ens condueixen sobre les traces per interpretar la problemàtica de la filosofia antiga, és ja en si mateix una tasca molt difícil (*obtížný*).⁹

El fenomen d’aquesta *difícil* fenomenologia és descrit de tres maneres similars en aquestes lliçons, sempre apuntant a la relació de la filosofia amb la no-filosofia, que Plató dramatitza en els diàlegs. La primera formulació és la següent:

A través de tipus i actituds humanes, Plató intenta penetrar en alguna cosa més profunda, quelcom que pot ser anomenat antropologia en el sentit filosòfic, una mena de fenomenologia de la veritat humana, de la llibertat i la manca de llibertat humanes (*fenomenologii lidské pravdy, lidské svobody a nesvobody*).¹⁰

⁷ Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie, op. cit.*, pàg. 83.

⁸ Cfr. Jan PATOČKA, *Přirozený svět jako filosofický problém. A Sebrané spisy* [Obres completes], 6. Praga: Oikoymenh, 2008. Traducció francesa a càrrec d’Erika Abrams, amb pròleg de Ludwig Landgrebe, dins: Jan PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*. París: Vrin, 2016. Aquesta traducció supera algunes mancances de la —d’altra banda valuosíssima— traducció de Jaromir Danek i Henri Declève (La Haia: Martinus Nijhoff, 1976).

⁹ Jan PATOČKA, «Nemetafyzická filosofie a věda», dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 3. Praga: Oikoymenh, 2002, pàg. 609. N’hi ha una edició bilingüe txec-italià a càrrec de Francesco Tava a: Jan PATOČKA, *Platonismo negativo e altri frammenti*. Milà: Bompiani, 2015, pàg. 367.

¹⁰ Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie, op. cit.*, pàg. 84.

És, doncs, a través de la representació de personatges en situació com s'arriba a la veritat filosòfica i a l'alliberament que té emparellat. Per això, quan llegim Plató, cal prendre's molt seriosament aquesta representació de *tipus i actituds humanes*, el drama concret de personatges concrets, la majoria dels quals foren destacats participants en la història política d'Atenes. Per tant, els diàlegs platònics no poden reduir-se a uns arguments que Plató hauria embolcallat amb aspectes literaris prescindibles, sinó que, a la inversa, la situació dramàtica representada en el diàleg és imprescindible per comprendre el sentit real d'aquells arguments. Per això, el sentit de la filosofia «no es pot formular positivament i [...] *només* es pot reconèixer amb claredat i amb vitalitat en la lluita amb la no-filosofia (*toliko v boji s nefilosofii*)». ¹¹ Aquesta lluita és un combat amb tots els principis de la vida no examinada que resolen en fals les preguntes fonamentals:

Tot prenent distància respecte d'aquesta aparença i pretensió i tot desemascarant-la, la filosofia emergeix com a descoberta de la vida autèntica (*životní pravosti*) a través de la negació de la negació (*negací negace*), com a negació de la vida no examinada (*nesoustředěnosti*) i només aparent, no pas construïnt un altre projecte de vida al costat d'aquells ja existents, sinó elevant-s'hi i sobrepasant-los. ¹²

Els diàlegs platònics es poden descriure, doncs, com una fenomenologia de la relació de l'home amb la veritat (*fenomenologii poměru člověka k pravdě*), ¹³ segona formulació de la mateixa idea. Aquesta fenomenologia té un moment culminant en el *Gòrgias*, en què trobem la tercera de les expressions emprades per Patočka:

El *Gòrgias* és per a nosaltres el diàleg platònic que conclou l'exemplificació dels primers diàlegs com a esbossos de conceptes vitals (*náčrtů životních konceptů*), fenomenologia de la vida extrafilosòfica (*fenomenologii života mimofilosofického*), una vida que es tanca i és hostil a la filosofia. ¹⁴

Aquesta *fenomenologia de la vida extrafilosòfica* és, en Plató, una *fenomenologia dramàtica*, ja que és la dramaturgia platònica la que permet mostrar aquest conflicte entre la polis i la filosofia de manera concreta, en situació. De fet, això ja era així en la tasca socràtica, de la qual Plató és deixeble. En les immediatament precedents *Lliçons sobre Sòcrates*, ¹⁵ de 1947, Patočka ja afirmava que l'*élenkhos* mai no es dona de manera mera-

¹¹ *Ibid.*, pàg. 289 (el destacat és nostre).

¹² *Id.*

¹³ Cfr. *Id.*

¹⁴ *Ibid.*, pàg. 186.

¹⁵ Cfr. Jan PATOČKA, *Sókratés*. Praga: SPN, 1991. Seguirem l'edició bilingüe txec-italià a càrrec de Giuseppe Girgenti i Martin Cajthaml, a: Jan PATOČKA, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*. Milà: Bompiani, 2003.

ment formal: «Es tracta, al contrari, d'una adaptació (*přížpůsobení*) a l'argument (*argumentu*), a la persona (*osobě*) i a la situació (*situaci*)».¹⁶ Aquests tres elements (*argument, persona i situació*) fan que allò que diu el Sòcrates de Plató en un lloc pugui contradir-se amb el que diu més enllà. Aquesta consideració —diguem-ne— dramàtica és un element que cal tenir en compte en les constants discussions acadèmiques —sobretot en temps de Patočka— sobre la datació dels diàlegs i la suposada evolució del pensament platònic que s'hi reflectiria. Sense negar aquesta línia interpretativa, l'observació de Patočka ens allibera d'un cert atzucac: Plató escriu en cada cas una «obra de teatre» diferent, tot i utilitzar —gairebé sempre— el mateix protagonista, un protagonista que ha de dir coses diferents aquí i allà perquè s'adreça en cada cas a persones diferents en situacions diferents. Cal, doncs, partir del «teatre platònic» si volem distingir entre els discursos que es presenten com a beneficiosos per a l'ànima de l'individu i de la polis, entre els quals es compten la filosofia i la retòrica.

2. L'ambigüitat filosòfica de la retòrica gorgiana

Per tal de veure des de quina confusió vol aclarir-se Plató en el *Gòrgias*, ens adreçarem breument als textos de *Gòrgias*.¹⁷ Comencem amb un il·lustratiu passatge de la *Defensa de Palamedes*: «Per als homes de bé (*αγαθοῖς ἀνδράσιν*), la mort és preferible al vilipendi (*δόξες αἰσχροῦς*): aquella és el terme de la vida, aquesta és una malaltia de la vida (*βίωι νόσος*)» (§35).¹⁸ Fàcilment podríem atribuir aquestes paraules al Sòcrates del *Gòrgias* platònic. Podrien molt bé trobar-se al costat d'aquelles en què el filòsof afirma que és més vergonyós cometre injustícia que no pas patir-la (469c), o bé que cometre injustícia és més temible que la mort (480d). No obstant això, si mostrem el *dràma* en el qual s'insereix aquest *lógos*, allò que d'entrada semblava igual esdevindrà divers o fins i tot contrari. Aquest engany, volgut o involuntari, té conseqüències greus, ja que, tal com apunta Rémi Brague: «Une certaine manière de dire la vérité la rend fausse, qui est de la dire en mélangeant les niveaux. Ce mélange n'est pas justice. C'est sortir de son ordre, c'est une tyrannie».¹⁹ Aprofundim en aquesta injustícia o tirania del llenguatge retòric que barreja els nivells des d'on es parla, tot resseguint una mica més alguns dels arguments i conceptes centrals de la *Defensa de Palamedes*.

¹⁶ Jan PATOČKA, *Socrate. Lezioni di filosofia antica, op. cit.*, pàg. 369.

¹⁷ És interessant tenir present la possibilitat que la primera aparició del mot *ρητορικέ* en la literatura grega es trobi precisament en el *Gòrgias* de Plató (Edward SCHIAPPA, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Colúmbia, Carolina del Sud, 1991, pàg. 40-49, apèndix B, pàg. 209-210). Si això fos així, l'intent explícit i sistemàtic de definir la retòrica es donaria *alhora* que l'intent de definir la *φιλοσοφία* (Andrea NIGHTINGALE, *Genres in dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pàg. 72).

¹⁸ Seguim la traducció d'Antoni Piqué a *Els Sofistes. Fragments i testimonis*. Barcelona: Laia, 1988.

¹⁹ Rémi BRAGUE, *Le restant. Supplément aux commentaires du «Ménon» de Platon*. París: Vrin - Les Belles Lettres, 1978, pàg. 32.

El text s'inicia amb l'afirmació que, tot i tractar-se d'un judici amb possible veredicte de mort, això no és el pitjor. El veritable perill es troba en relació amb l'honor (*τιμῆς*), en el fet de morir justament d'acord amb la natura (*δικαίως*) o bé violentament (*βιαίως*) per causes altament deshonroses i vergonyoses (*ὄνειδῶν μεγίστων καὶ αἰσχίστης αἰτίας*) (§1). Palamedes distingeix entre el seu domini (*κραττεῖτε*), que és la justícia (*δίκης*), i el domini dels jutges, que és la violència (*βίας*). Els jutges poden matar-lo, però la justícia es trobarà del seu costat (§1-2).

Una mica més endavant, Palamedes vol allunyar la sospita d'haver actuat per afany de riqueses, tot situant-se ell mateix en oposició als dilapidadors, que no són «senyors dels plaers de la natura, sinó esclaus del plaer» (*οὐκ οἱ κρείττονες τῶν τῆς φύσεως ἡδονῶν, ἀλλ' οἱ δουλεύοντες ταῖς ἡδοναῖς*) (§15). De fet, observa Palamedes, aquests mai no obtindran honor, ja que és només la virtut allò que el proporciona. Per tant, un home (*ἀνὴρ*) mitjanament assenyat (*μέσως φρόνιμος*) buscarà la virtut (*ἀρετῆς*) i no el vici (*κακότητος*) (§16). El malvat ni tan sols té seguretat, perquè amb els seus actes es crea enemics i viu entre els màxims perills. Ser malvat, en conclusió, és estúpid. Per tant, no hi ha cap motiu assenyat pel qual Palamedes hauria pogut cometre la traïció que se li atribueix, car haver actuat així l'hauria privat del més admirable honor (*καλλίστης τιμῆς*) i l'hauria dut a la marginació més vergonyosa (*αἰσχίστη δυσκλείαι*). I no hi ha res de més vergonyós (*αἰσχιστον*) per a un home que ser la causa de la seva pròpia dissort (*δυστυχεῖν δι' αὐτόν*) (§20). L'eix de tot aquest raonament imita fraudulentament l'intel·lectualisme moral socràtic, basat en l'autoexamen, tot convertint-lo en un *intel·lectualisme honorífic*, basat en la reputació: el mal es comet per ignorància, car el malvat desconeix els càstigs que la societat li imposarà.

En el següent apartat del discurs, Palamedes passa a acusar el seu acusador, que, entre altres coses, ha fet cas dels rumors, tot i que «no s'ha de confiar (*πιστεύειν*) en qui té una opinió (*δοξάζουσι*), sinó en qui té un saber (*εἰδόσιν*)» (§24).

En la tercera part, Palamedes fa una lloança de si mateix com a gran benefactor dels grecs i de tots els homes, ja que ha convertit la vida humana de difícil en fàcil (*πόριμον ἐξ ἀπόρου*) i de desendreçada en endreçada (*κοσμημένον ἐξ ἀκόσμου*). Els dons de Palamedes als homes són: les formacions militars, que condueixen a la supremacia (*πλεονεκτήματα*); les lleis escrites; l'abecedari; les mesures i els pesos, que són eficaces mitjans de transaccions comercials; el nombre, vetllador dels diners (*ἀριθμὸν τε χρημάτων φύλακα*); els senyals de foc; i, finalment, els jocs de taula (*πεσσοῦς*), que ocupen l'oci (*σχολῆς*) (§30). Notem que: (1) en el primer lloc de l'enumeració hi figura la capacitat militar; (2) els pesos i mesures es vinculen exclusivament amb el comerç i el nombre amb els diners; (3) l'oci s'ocupa amb un passatemps. Tot plegat, ha dit Palamedes, serveix per convertir en fàcil i endreçada la vida difícil i desendreçada. Ara bé, quina mena d'endreçament hi ha en joc en aquest discurs? Quina és aquesta facilitat oposada a l'*aporía*? Palamedes conclou que tots aquests invents demostren que ell no s'ocupa de coses vergonyoses i dolentes (*αἰσχροῶν καὶ κακῶν*) (§31). Quina noció de vergonya hi ha present, aquí?

La quarta i darrera part de la *Defensa de Palamedes* és un afalagament als jutges i alhora una amenaça: davant la multitud (*ὄχλοι*), són convenients les súpliques i la intercessió d'amics, però davant dels jutges, *prôtois* entre els grecs, no caldrà res més que ensenyar la veritat (*διδάξαντα τάληθές*) (§33). Els jutges han de fer cas dels fets i no pas de les paraules, han de preferir les refutacions (*ἐλέγχων*) a les acusacions i no han de jutjar amb poc temps (*ὀλίγον χρόνον*) (§34). Cal no precipitar-se, perquè si Palamedes és condemnat injustament, la ineptitud dels jutges serà coneguda a tot Grècia. No existiria un error més gran que aquest acte terrible (*δεινόν*), impiu (*ἄθεον*), injust (*ἄδικον*) i il·legal (*ἄνομον*), d'haver donat mort a un company d'armes (*σύμμαχον*) (§36).

Aquest repàs de la *Defensa de Palamedes* ens permet notar com de present l'ha tinguda Plató a l'hora de plantejar la forma i el contingut del *Gòrgias*. Palamedes —personatge de Gòrgias— i Sòcrates —personatge de Plató— poden arribar a dir coses molt similars. De fet, les expressions pronunciades i els termes fonamentals de l'argumentació poden arribar a ser idèntics. Però això no vol dir que Sòcrates i Palamedes *diguin* el mateix, ja que la concepció de la vergonya de Palamedes no és la de Sòcrates, sinó la de Gòrgias, Polos i Càl·licles. Les primeres aparicions del terme *αἰσχύνη* en el *Gòrgias* de Plató ens remetent, precisament, a aquest sentit *reputacional* de la vergonya, referit a les formes socials, a la mirada dels altres i al càlcul de les conseqüències dels propis actes per al propi honor, sentit àmpliament desplegat, com hem vist, en la *Defensa de Palamedes*. Aquesta vergonya és un valor edificant dins del lèxic retoricopolític que edifica en funció del *timé*. En el diàleg platònic, Gòrgias considera vergonyós aturar la conversa si el públic la vol sentir (458d-e); Polos redueix l'anàlisi socràtica de l'essència de la retòrica a la seva preocupació sobre si és admirable o vergonyosa (463d); i Càl·licles considera vergonyosa —i ridícula— la filosofia mateixa, que allunya els homes de la vida política (484c-486d). Plató, doncs, farà que Sòcrates es posi al nivell d'aquells amb qui parla: si el mot *aischýne* és el que poden entendre els seus interlocutors, cal usar-lo per tal de desplaçar-los. Això explicaria el seu ús exclusiu en el *Gòrgias*, en 78 ocasions, en detriment d'*aidós*, que no hi apareix. Plató hauria detectat l'ús gorgià del terme i hi hauria operat un desplaçament a través de l'acció socràtica, a saber: la *veritable* vergonya no es troba on pretenen Palamedes, Gòrgias, Polos o Càl·licles, és a dir, en ser la causa de la pròpia ruïna econòmica, social i fins i tot física; no es troba en qui no té el poder d'esclavitzar (452e), en qui no té llibertat per fer el que vol (466c), en qui no pronuncia bé (485b), en qui no satisfà els desitjos del públic (458d-e), sinó en la pròpia ànima de qui comet injustícia. Plató parteix del llenguatge del *timé* retoricopolític per elevar-lo a un llenguatge de la *psykhé* i la *vertadera* justícia.²⁰

Similarment, en l'*Elogi d'Helena*, hi trobem arguments que Plató utilitzarà en el *Gòrgias*. Per exemple, la descripció cal·liclea de com l'home-lleó trencarà les cadenes

²⁰ Cfr. Alessandra FUSSI, *Retorica e potere. Una lettura del «Gorgia» di Platone*. Pisa: Edizioni ETS, 2006, pàg. 206.

d'escriptures, sortilegis, paraules màgiques i lleis (484a) és gairebé una citació literal del text gorgià (§10), tal com ha vist bé Alessandra Fussi: «Anche qui, come in diversi altri casi nel *Gorgia*, non possiamo non notare il brillante uso intertestuale che Platone fa dell'opera di Gorgia». El tema de l'*Elogi*, a més, és especialment significatiu, ja que es tracta del poder de la paraula i, per tant, dels seus perills: «Quants a quants i de quant han persuadit i segueixen persuadint, forjant un discurs enganyador (*ψευδῆ λόγον*)!» (§11). Gòrgias mateix, doncs, fa referència a les paraules persuasives i enganyadores, per tal de persuadir, al seu torn, del fet que Helena ha estat enganyada per les paraules i que, per tant, no pot ser tinguda per culpable. Fer-la responsable seria com acusar algú d'haver fet alguna cosa obligada per les armes o per les cadenes, ja que les paraules tenen aquest mateix poder i fins i tot superior. En el *Gòrgias*, Càl·licles titlla Sòcrates de demagog (482c) i l'acusa de fer sofismes (497a), de tergiversar malintencionadament els mots per tal de vèncer en la discussió. Com veurem, no podem dir que Càl·licles menteixi del tot, ja que Sòcrates —com veurà Patočka— sovint «estira el seu interlocutor pel nas» i el fa anar on ell vol.²¹ El problema és si Sòcrates té dret a fer això, un dret que no tindria Càl·licles. El problema és si es poden distingir els nivells, si hi ha o no hi ha una diferència de superioritat —o de profunditat— entre el lloc des d'on parla Sòcrates, la filosofia, i els llocs des d'on parla la ciutat; si es pot fer la distinció entre una posició o intenció filosòfica oberta a la realitat, a la cosa mateixa, i una posició o intenció retòrica que es protegeix de la realitat en la perpetuació d'una *dóxa* com a aparença socialment compartida. La resposta de Patočka és que la distinció es pot fer, que Plató la fa —precisament situant els *lógoi* en el *dràma*— i que és de vital importància —també per a nosaltres— fer-la.

3. Les lliçons de Patočka sobre el *Gòrgias*

El curs *Plató. Lliçons de filosofia antiga* (1947-48) es dona en el marc del projecte de Patočka de formar una generació d'estudiants que s'ha vist privada d'una educació universitària rigorosa sobre la filosofia clàssica grega, després de l'ocupació nazi i de la Segona Guerra Mundial. És un moment de reconstrucció política després d'una catàstrofe. Poc després, Patočka seria apartat de la docència per la seva negativa a afiliar-se al partit comunista. L'ostracisme durà prop de vint anys, fins a l'època del *socialisme amb rostre humà* d'Alexander Dubček. El curs *La cura de l'ànima platònica i l'estat just* (1971-72) fou el darrer que Patočka va poder impartir a la universitat, abans que no l'afectés la *normalització* política endegada l'estiu de l'any 1969, després de la Primavera de Praga, normalització que ja no es revertiria i que provocaria el seu compromís

²¹ Cfr. Jan PATOČKA, *Platónova péče o duši a spravedlivý stát. A Sebrané spisy* [Obres completes], 14/4. Praga: Oikoymenth, 2012, pàg. 158.

amb el moviment *Carta 77*, un compromís que li causaria la mort i el sobrenom de «Sòcrates de Praga».²²

3.1. El «Gòrgias» com a fenomenologia dramàtica

El curs 1947-48 comença destacant aspectes filosòficament rellevants de la situació escènica i dramàtica del diàleg. En primer lloc, que el *Gòrgias* és un diàleg d'estil directe, sense cap aspecte diegètic. En segon lloc, que Sòcrates arriba amb Querefont, ciutadà de bona reputació i alhora cèlebre interrogador de l'oracle sobre la saviesa socràtica. En tercer lloc, la rellevància de la pregunta que Sòcrates mana a Querefont de dirigir a Gòrgias: «Qui ets?» (*Ὅστις ἐστίς*, 447c).²³

Aquesta pregunta és paral·lela a la que, en el *Protàgoras*, Sòcrates fa a Hipòcrates sobre el sofista. Més enllà d'aquest detall, el *Protàgoras* i el *Gòrgias* estarien vinculats temàticament: si el primer representaria la penetració de la sofística en l'educació, el segon tractaria del poder de l'oratoria en la política i la justícia. D'acord amb Jaeger, el *Protàgoras* estaria més a prop de la comèdia i el *Gòrgias* de la tragèdia, una «tragèdia sobre les primeres i últimes coses divines i mortals»,²⁴ el sostre (*klenba*) de la qual «no és menys alt ni menys bell (*kosmická*) que el de les grans tragèdies del segle cinquè».²⁵

Aquesta seriositat tràgica prové de la contraposició extrema i agressiva que el diàleg planteja, a mesura que l'acció socràtica revela progressivament —en la (de)gradació Gòrgias, Pol, Càl·licles— l'essència més o menys dissimulada de la il·lustració retòrica, que no és cap altra que un cert nihilisme *avant la lettre*, és a dir, la creença que la recerca socràtica de sentit (*smyslu*) no té sentit (*nesmyslně*), ja que no existiria cap llei moral

²² Un dels primers a fer l'aproximació entre Sòcrates i Patočka fou Paul Ricoeur (Jan PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Verdier, 1999, pàg. 19). Vegeu també Paul RICOEUR, «Jan Patočka, le philosophe résistant», dins: *Lectures 1*. París: Seuil, 1991. Gregorio Luri dedica a Patočka l'epíleg del seu llibre sobre les recepcions de la figura de Sòcrates al llarg de la història (*Guía para no entender a Sócrates. Reconstrucción de la atopia socrática*. Madrid: Trotta, 2004, pàg. 254). També s'han comparat els textos que Patočka escriu per legitimar *Carta 77* amb els discursos de Sòcrates en el seu judici. Vegeu Martin PALOUŠ, «Jan Patočka's Socratic Message for the Twenty-First Century: Rereading Patočka's 'Charter 77 Texts' Thirty Years Later», dins: Erika ABRAMS i Ivan CHVATÍK (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht–Heidelberg–Londres–Nova York: Springer, 2011, pàg. 171.

²³ Cfr. Antoni BOSCH-VECIANA, «Sòcrates com a figura del filòsof en el *Gòrgias* de Plató: un debat radical sobre "la millor manera de viure" a la Ciutat i sobre l'art de la política». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX, 1-2, 2007, pàg. 5-44.

²⁴ Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie*, op. cit., pàg. 153. Malgrat aquesta seriositat tràgica, el *Gòrgias* conté nombrosos elements còmics, alguns dels quals seran assenyalats per Patočka. Sobre això, vegeu Jordi CASASAMPERA, «¿Hablás en serio o bromeas? Exageración socrática y humor platónico en el *Gorgias*», dins: Jonathan LAVILLA i Javier AGUIRRE (eds.), *Humor y filosofía en los diálogos de Platón*. Barcelona: Anthropos, 2021, pàg. 200-212.

²⁵ Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie*, op. cit., pàg. 155.

independent de les convencions i, per tant, la llei moral i la llei del poder serien el mateix. En conseqüència, la recerca del poder és l'única tasca realista i seriosa (*vážné*).

Ara bé, en Plató, la tragèdia és *superada* en un sentit gairebé hegelian: és negada i alhora conservada per ser duta més enllà. Plató «crema la tragèdia» (*spálil tragédie*)²⁶ i reelabora (*nabradil*) el principi tràgic del conflicte intern, tot afegint-hi la creença en el propi millorament a través del *lógos* socràtic. El Sòcrates platònic creu poder respondre afirmativament a la pregunta que la tragèdia contestaria negativament, és a dir: si l'home és capaç de superar absolutament (*vůbec*) els límits que aparentment el determinen, a saber, la mort i el mal. Sòcrates mostraria que, més enllà de tota *tékhnē* humana, que certament té aquests límits, hi ha una altra mena de saviesa possible per a l'home, una saviesa del *télos* o del sentit, que és una misteriosa barreja de saber i d'ignorància, i que permetria en certa manera totes dues coses: superar la mort i vèncer el mal. Sòcrates es trobaria així situat entre la sofística i la poesia, entre la creença en un poder humà il·limitat i la creença en una limitació humana insuperable.

Tot això, però, no es revela en un discurs, sinó en un drama. Cal no tan sols escoltar Sòcrates, sinó veure'l en acció, assistir al «petit teatre» (*malé divadlo*) socràtic. Com que l'*élenkhos* és sempre una adaptació a aquell a qui s'adreça, en el cas de Polos —que és un poltre jove i impacient—, cal administrar un tractament (*lěčby*) de xoc, consistent en una paradoxa insuportable (*nesnesitelnějším paradoxem*) per al pacient, que oposa «dues maneres de viure l'una contra l'altra» (*dvoji životní způsob proti sobě*):²⁷ és pitjor cometre injustícia que no pas patir-la (469c), *i.e.*, és pitjor no ser castigat que ser-ho quan es comet injustícia (472e), *i.e.*, és millor no castigar els enemics que han comès injustícia (481a). Aquesta «escandalosa» successió de paradoxes socràtiques acabarà amansint el poltre Polos, però la victòria, observa Patočka, és insuficient. El motiu té a veure amb les característiques del personatge: Polos no és un adversari prou fort. Aquest serà Càl·licles, que entra sobtadament en la conversa, tot generant «la més alta escalada dramàtica del diàleg» (*nejvyšším vystupňováním dramatického napětí*),²⁸ quan demana a Querefont si Sòcrates parla seriosament o fa broma (481b). Querefont convida Càl·licles a adreçar la pregunta a Sòcrates i aquest, segons Patočka, confirma la seva seriositat (*vážnost*).²⁹

Després del llarg discurs de Càl·licles (482c-486d), Sòcrates utilitza la *κολακεία*, llagoteria (*lichonictví*), de manera clarament irònica (*ironicky*): Càl·licles serà *βάσανος*, pedra de toc (*prubířský kámen*), de l'ànima de Sòcrates, perquè Càl·licles posseeix

²⁶ Cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007, III, 5, pàg. 155.

²⁷ Jan PATOČKA, *Platón. Přednášky z antické filosofie, op. cit.*, pàg. 166.

²⁸ *Ibid.*, pàg. 169.

²⁹ En el curs 1971-72, Patočka explicarà aquest moment de manera diferent, tot matisant aquesta seriositat.

ἐπιστήμην, εὐνοία i *παρρησία* (487a). Sòcrates, però, no creu pas que Càl·licles posseeixi realment aquestes tres virtuts, i el diàleg s'encarregarà de mostrar-ho dramàticament. Càl·licles no serà una bona pedra de toc per refutar Sòcrates, sinó que, a la inversa, Càl·licles serà testat a l'enclusa socràtica i finalment *desemmascarat*. Tanmateix, cal fer èmfasi en el fet que la intervenció de Càl·licles assenyala un problema genuí: també ell planteja la qüestió de la vertadera humanitat, de la vida noble enfront de la vergonyosa. L'abismalitat (*propastnost*) d'aquest diàleg es troba precisament en com juxtaposa una doble revelació (*odhalování*): la revelació socràtica de l'home més enllà d'allò rebut —naturalment i cultural— i la revelació cal·liclea d'una llei moral no basada en la naturalesa i, per tant, subterfugi per a la vida dèbil, envejosa de la vida forta. Ara bé, si Càl·licles és un (mal) missatger d'un retorn a una *phýsis* autèntica en contra d'un *nómos* fals, Sòcrates parla d'un millorament de la *phýsis* humana a través d'un *nómos* que no és, de fet, cap convenció, sinó el diàleg com a vida examinada que recerca l'autèntica natura (*přítroda pravá*). L'aparent alliberament (*svoboda*) de Càl·licles no és altra cosa que indisciplina, desgovern (*neukázněnost*). Sòcrates és qui revela l'home veritable (*pravého člověka*), tot mostrant que el *télos* de la vida no es troba en allò que es posseeix i que, per tant, la vida s'ha de girar i capgirar (*obrácen a převrácen*) si vol estar a l'alçada de la seva tasca global (*obecnému požadavku dostát*). Per explicar això, Patočka llegeix als alumnes el fragment en què Sòcrates contraposa *geometria* i *pleonéxia* (507e-508a). La felicitat es troba en l'autogovern, l'autodomini (*sebevládě*). Només qui s'autolimita és capaç d'amistat i comunitat, perquè no vol l'expansió indefinida, sinó la limitació (*omezení*) i la integració de les parts en el tot (*začlenění částí v celek*). La llei natural és, així, justícia o ajustament geomètric, contra la vida merament instintiva. Aquesta descoberta filosòfica del tot-*kósmos* té una aplicació en el tot-*pólis* i en el tot-*psykhé*.

Després dels arguments, observa Patočka, Sòcrates fa un darrer intent de persuadir Càl·licles d'una manera més accessible als infants (*děti*), això és, per mitjà d'un mite. Aquest no es dirigeix a la veritat de la millor manera, és a dir, dialècticament, però ho fa de manera més impressionant (*působivě*), i és legítim en la mesura que conté el mateix principi que la tesi defensada, és a dir, la superioritat de la vida filosòfica sobre la no filosòfica. Aquesta superioritat és el que fa que Sòcrates pugui dir que ell representa la vertadera política (*pravá politika*) (521d), tot entenent per això una paradoxal *política apolítica* (*nepolitická politika*).

3.2. El «Gòrgias» com a lluita pel destí de la polis

La primera de les sessions dedicades al *Gòrgias* durant el curs 1971-72 du per títol «La lluita entre la filosofia i la retòrica sobre l'educació» (*Boj mezi filosofií a rétorikou o výchovu*). En aquestes lliçons, Patočka emfasitza molt més l'element polèmic del diàleg. El *Gòrgias* comença fent referència a una batalla (*bitvě*) a la qual s'arriba tard, per donar

inici a una nova batalla (*bitva nová*) que és evident des dels primers mots.³⁰ Hi trobarem aviat un dels crits de guerra (*bojovou fanfáru*) de Sòcrates: la prohibició de fer discursos llargs (449c). D'altra banda, els personatges principals tenen escuders fidels: Gòrgias ve amb Polos i Sòcrates ve amb Querefont, un amant (*milovník*) dels discursos socràtics. La guerra comença amb una escaramussa (*potyčka*) entre aquests dos soldats destacats. El combat principal, entre Sòcrates i Gòrgias, es decanta de la banda socràtica gràcies a la irònica admiració que Sòcrates manifesta per la retòrica (456a), ironia que Gòrgias no capta i que provoca allò que vol Sòcrates, és a dir, que Gòrgias faci una voluminosa apologia (*apologetice obsaženo*) de la retòrica que permetrà a Sòcrates «fer caure Gòrgias del cavall» (*vyhodí ze sedla*).³¹ Sòcrates serà molt més bel·licós amb Polos, a qui li llança sense contemplacions la tesi que la retòrica és pura llagoteria³² i que per això no és una *tékhnē*, sinó una pràctica (*receptár*), un simulacre d'una *tékhnē* real, una imitació falsa (*falešná nápodoba*). Càl·licles agafarà l'espasa de la mà tova (*ochablé ruky*) de Polos. Amb aquest relleu, és Atenes qui agafa l'espasa contra Sòcrates i, sense vergonya (*stud*), s'atreveix a anar més enllà que Gòrgias i que Polos.³³

La segona lliçó del curs porta per nom «La filosofia de la responsabilitat – Confrontació amb Càl·licles» (*Filosofie zodpovědnosti – konfrontaces Kallikleem*). Després de l'exhibició socràtica (*Sókratovy exhibice*) amb Polos, Càl·licles s'adreça a Querefont i li pregunta si Sòcrates fa broma o parla seriosament. Patočka no pren en consideració la resposta de Querefont,³⁴ però sí que observa en la de Sòcrates una ironia extremadament afilada (*nadmíru ostrá ironie*) que el porta a defensar que Sòcrates està fent totes dues coses alhora, gràcies a la profunditat de la ironia (*hloubka té ironie*): «Fa broma de tal manera que el rerefons de la broma (*dně toho žertu*) mostra la seva posició filosòfica més profunda (*ta nejhlubší filosofická pozice*)».³⁵

Càl·licles respon amb el seu cèlebre *makrológos*, un discurs «únic en els diàlegs de Plató», que té com a eix la distinció entre *phýsis* i *nómos*. Segons Càl·licles, l'home fort i lliure no se sotmet a les convencions dels febles i esclaus. La llei natural legitima la *pleonexia* dels forts. La posició de Càl·licles és una exemplificació de la hipocresia atenenca, del desig tirànic amagat sota el convencionalisme de la *isonomia* solònica. El

³⁰ *Πολέμου και μάχης* són les primeres paraules del text. Molts estudis n'han destacat la importància. Vegeu, per exemple, Jordi SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos, 1992.

³¹ Literalment, el 'treu de la sella'.

³² Aquí utilitza *lahoděni* per traduir *kolakeia*, a diferència del curs anterior. El verb *lahodit* vol dir 'delectar'.

³³ Cfr. Arlene SAXONHOUSE, «An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*: War». *Interpretation* [Nova York], 11/2, 1983, pàg. 139-169.

³⁴ Sobre aquesta resposta, vegeu Jordi CASASAMPERA, «¿Hablas en serio o bromeas? Exageración socrática y humor platónico en el *Gorgias*», *op. cit.*, pàg. 200-212.

³⁵ Jan PATOČKA, *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, *op. cit.*, pàg. 146.

problema polític de Plató té a veure, precisament, amb aquesta hipocresia o amb aquesta no aclarida autoconsciència (*sebevě domí*). Com que el discurs de Càl·licles ha causat impacte en l'auditori, la resposta de Sòcrates ha d'estar a l'alçada. Efectivament, diu Patočka amb humor, tot seguit «la paraula de Sòcrates és ben socràtica (*Sókratovo slovo je sókratovské*)».³⁶ La tesi segons la qual Càl·licles pot ser una bona pedra de toc i que, per tant, un acord entre ell i Sòcrates podria ser pres per la veritat (486e-487e), es dona en el centre geomètric del diàleg, tot partint-lo en dues meitats: «El diàleg *Gòrgias* té un total de vuitanta pàgines i aquí on som ara és la pàgina quaranta».³⁷ La segona meitat del diàleg, doncs, estarà destinada a la refutació (*vyvrácení*) de Càl·licles. Aquesta llarga refutació, però, en cert sentit es dona i en cert sentit no (*že v jistém smyslu ano, v jistém smyslu ne*), perquè el problema plantejat és tan profund (*takové hloubí*) que no és possible solucionar-lo (*vyřešen*) del tot, ni en el diàleg ni, de fet, en la vida. Es tracta de la pregunta per com cal viure, que obre una crisi en la qual l'home viu permanentment. La diferència entre Sòcrates i Càl·licles es troba precisament en la consciència i l'acceptació d'aquesta crisi, d'aquesta problemàtica inherent a la vida que es vol plenament humana:

Estar en aquesta crisi conscientment, suportar-la amb consciència (*svědomím*) —amb consciència, és a dir, amb responsabilitat, de tal manera pugui respondre cada pregunta que se m'adreci—, això és el veritable sentit del mètode socràtic de preguntes i respostes: la responsabilitat (*zodpovědnost*). Això significa cuidar-se (*starat se*) d'un mateix, cuidar-se de la pròpia i més íntima essència (*nejvlastnější podstatu*), això significa cuidar-se de l'ànima (*starat se o duši*). El que estem constatant aquí és l'etapa socràtica (*etapa sókratovské*) de la cura de l'ànima (*starosti o duši*), això que s'anomena τῆς ψυχῆς ἐπιμελεία.³⁸

La tercera i darrera sessió del curs dedicada al *Gòrgias* es titula «Refutació de la teoria de Càl·licles. La doctrina socràtica de la unitat de l'ànima» (*Vyvrácení Kallikleovy teorie. Sókratova nauka o jednotě duše*). Per tal de vèncer la resistència de Càl·licles, Sòcrates farà ús d'imatges (*obrazy*) i discursos, amb la finalitat de fer-lo respondre (*odpovorat*) en sentit fort, això és, de fer-lo *responsable*. L'argumentació de Sòcrates, adverteix Patočka, no constitueix una demostració o una prova (*důkaz*) en sentit estricte. Sòcrates actua com algú que desperta (*budit*) en l'altre alguna cosa adormida, amagada, oblidada o dissimulada. Malgrat aquest important component *ad hominem* de la refutació socràti-

³⁶ *Ibid.*, pàg. 152.

³⁷ *Ibid.*, pàg. 153. La importància del centre del diàleg ha estat assenyalada per Leo Strauss i és un element interpretatiu del grup de recerca *Eidos: Hermenèutica i Platonisme* de la Universitat de Barcelona. Vegeu, per exemple, Josep MONSERRAT MOLAS, *El «Polític» de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonessa d'Edicions, 1999.

³⁸ Jan PATOČKA, *Platónova péče o duši a spravedlivý stát, op. cit.*, pàg. 156. Que hi hagi una *etapa socràtica* de la cura de l'ànima indica implícitament que n'hi ha una altra de *platònica*.

ca, Patočka en destaca també el contingut més doctrinal, que inclouria referències implícites a la teoria de les idees (*teorie idejí*) i a la seva relació amb la unitat (*jednota*) de les virtuts i de l'ànima que, a través de la filosofia, es fa responsable del tot. L'objectiu és fer entendre a Càl·licles que la veritable *phýsis* no consisteix a tenir més, que no consisteix en el flux —o no només en ell—, sinó precisament en la figura, en el *límit*. La novetat aquí, respecte del curs 1947-48, és que Patočka interpreta la protesta de Càl·licles com una protesta contra la igualtat mecànica (*mechanické rovností*) entre els homes, contra el fet de tractar els homes aritmèticament per igual (*aritmēticky stejně*). Ara bé, com es diu a les *Lleis* (757a-b), hi ha dos tipus d'igualtat: l'aritmètica, que suma i reparteix amb la mateixa vara —amb el mateix colze (*loktem*)—, i la geomètrica, que és una igualtat en la proporció (*rovnost proporcí*), una proporció entre magnituds diferents (*různými veličinami*), una equivalència sense identitat. Aquesta igualtat geomètrica és la base del *kósmos-phýsis*, una harmonia jeràrquica de diferents ajuntaments. Contra la igualtat aritmètica, que Càl·licles —amb raó— rebutja, Càl·licles —sense raó— hi oposa la *pleonéxia*. En realitat, però, la llei natural —i també, per tant, la de la ciutat— és la igualtat geomètrica. No hi hauria, doncs, una contradicció real entre *phýsis* i *nómos*. «Allò que governa (*vládne*) realment és la llei de la *φύσις*, que és concordant (*shodný*) amb la del *νόμος* —i això és la igualtat geomètrica».³⁹

Malgrat la importància de les qüestions precedents, aquí Patočka considera encara més important la resposta de Sòcrates a la segona part del discurs de Càl·licles, on aquest ridiculitza la vida filosòfica per inútil. Contra això, Sòcrates afirma que, de fet, el filòsof és l'únic que s'ajuda a si mateix i als altres. Però aquesta ajuda no és el que Càl·licles —o, podríem afegir-hi, Palamedes— entenen per ajuda. L'ajuda de la filosofia remet a una altra profunditat: la recompensa del filòsof és que venç el mal i que no té por de la mort. Per això Sòcrates diu que ell és l'únic polític autèntic que ha tingut Atenes, perquè no cedeix als desitjos del poble —que accepta el mal per tal de viure molt i plaentment. Sòcrates no és llagoter. La seva *retòrica* mira de fer el poble millor del que és, igual com fa amb ell mateix. «Només llavors un filòsof és capaç d'ajudar-se a si mateix i als altres (*pomoci sobě i druhým*), quan es construeixi la nova comunitat! Una nova comunitat (*nová obec*), l'*eidos* de la qual és en la ment d'aquell que és *τεχνίτης*, que sap (*znalý*) què és allò que és bo i dolent (*dobré a zlé*), és a dir, el filòsof».⁴⁰

Patočka conclou el seu comentari del *Gòrgias* tot caracteritzant-lo com un trampolí (*odrazový můstek*) que permet el salt des d'una ciutat d'infants (*obce dětí*) cap a una ciutat filosòfica (*obci filosofické*), una ciutat d'adults (*obci dospělých*). El salt, pròpiament dit, seria descrit per Plató a *La república*, que ocuparà la resta de sessions del curs 1971-72.

³⁹ *Ibid.*, pàg. 169.

⁴⁰ *Ibid.*, pàg. 171.

4. A tall de conclusió. Plató i Europa

En els diàlegs platònics, i en el *Gòrgias* en particular, es mostren alhora la grandesa i la fragilitat de la retòrica. De la grandesa, Sòcrates se'n meravella davant de Gòrgias: «Jo ho admiro (*θαυμάζων*), Gòrgias, i fa temps que em pregunto quina pot ser la força (*δύναμις*) de la retòrica. A mi si més no em sembla meravellós (*δαιμονία*) per la seva grandesa (*μέγεθος*) quan la contemplo (*σκοποῦντι*) com ho faig ara» (456a). Deixant de banda l'estratègia retòrica del mateix Sòcrates en aquest punt —que, com hem vist, consisteix a lloar la retòrica per tal de tocar la tecla de la vanitat de Gòrgias—, això no és res que no sigui ben constatable en la manera com la política atenenca s'embarcà en grans empreses en què la retòrica fou fonamental. Sobre això, val la pena citar el que diu Jordi Sales, tot comentant, precisament, el *Gòrgias*:

Quan les coses han superat les dimensions primerament abastables, quan les coses són decidides davant la multitud, la capacitat de la retòrica com a *agonia*, lluita o competició (456b) és *única* i es fa superior a d'altres habilitats específiques preexistents. [...] [Aquest] és el moviment pel qual la possibilitat de la paraula com a habilitat suprema ensenyable com a tal i transmissible monetàriament es constitueix. Aquesta possibilitat és la que engrandeix la *polis* homogeneïtzant-la i llançant-la a obres 'grans'. [...] La gent ha estat 'amuntegada' i els afers han estat 'engrandits'.⁴¹

Gòrgias és un expert formidable/terrible (*deinós*) i cobra com a tal, perquè és capaç d'ensenyar com fer embarcar la ciutat *en el que sigui*. És a dir, la retòrica es posa al servei del que sigui, justifica el que sigui. Tal és la presentació que en fa *Gòrgias* en el diàleg platònic. Tanmateix, tot i que la retòrica pugui fer això millor que cap altra habilitat, l'autòpsia platònica del cadàver atenenc sembla apuntar a la possibilitat que uns fonaments merament retòrics amaguin una fragilitat que acabi fent enfonsar l'edifici, més tard o més d'hora. Però un cop la ciutat s'ha embarcat, i encara que el viatge hagi acabat en naufragi, ja no es pot retornar senzillament a un origen aproblemàtic, sinó que cal dirigir-se a la descoberta de la *problematicitat*. La vida examinada proposada per Sòcrates i Plató no és «un senzill retorn a les unitats massificades per la situació retòrica, perquè aquestes ja no existeixen i la seva viabilitat no ha estat segurament prou bona si és que s'han deixat amuntegar».⁴²

Ara bé, aquesta descoberta de la *problematicitat* pot ser institucionalitzada, més enllà de l'acció socràtica? Es pot fer una política filosòfica? No ens trobem davant d'un oxímoron? No és irònic —i tràgic (i còmic)— Plató quan planteja la possibilitat del filòsof-rei a la *Carta VII* o a *La república*? Aquella política apolítica que Patočka atribu-

⁴¹ Jordi SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos, 1992, pàg. 125-126.

⁴² *Ibid.*, pàg. 126.

eix a Sòcrates quan aquest es denomina a si mateix l'únic polític vertader d'Atenes, és alguna cosa tangible a nivell institucional? Si la retòrica construeix edificis grans però fràgils, quins edificis construeix la filosofia? Pot ser locomotora de la societat? No és més aviat, sempre, per la seva naturalesa, un fre?

Aquestes preguntes, genuïnament platòniques, han travessat la història del pensament occidental i han rebut respostes de tota mena. Ens hi aproximarem ara breument a partir de la vida i l'obra d'un deixeble distingit del mestratge de Patočka: el dramaturg i polític Václav Havel, promotor de *Carta 77* i la persona que va convèncer Patočka de comprometre's-hi. *Carta 77* era, en cert sentit —i gràcies sobretot als textos que Patočka hi dedicà—⁴³, un exemple de política filosòfica, una acció de protesta davant d'una política criminal, acció fonamentada en les nocions platòniques de *cura de l'ànima* i de *vida en la veritat*. Ara bé, més enllà de la protesta, del *daimon* que atura una acció, com incorporar la problemàtica de la filosofia en la praxis positiva de la política ordinària? No és ridícul, això, tal com diria Càl·icles?

En una conferència de l'any 1996, amb l'experiència d'haver ocupat ja la presidència de Txecoslovàquia i després de la República Txeca, Havel afirmava:

Hauríem de parar de pensar en l'actual estat d'Europa com l'ocàs de la seva energia i reconèixer-hi més aviat un temps de contemplació en què la feina del dia s'atura per una estona, mentre el sol es pon, i la regla del pensament pren el poder. [...] [E]l punt de partida de totes les nostres meditacions crepusculars hauria de ser una discussió sobre Europa com un lloc de valors compartits, sobre la identitat espiritual i intel·lectual europea o —si ho preferiu— l'ànima europea.⁴⁴

Avui, que el projecte institucional europeu està ferit en part a conseqüència d'artefactes retòrics fraudulents i de paraules grans però buides, potser cal tornar a insistir, com era el cas l'any 1947-48 o el 1971-72 —i a risc de caure en la ingenuïtat o el ridícul—, en la idea d'una Europa nascuda de l'impuls espiritual de la filosofia grega com a *cura de l'ànima*. Aquest impuls té un moment, diguem-ne, institucional, amb Plató, que no tan sols escriu diàlegs, sinó que també visita tirans presumiblement interessats en la filosofia i que també crea una escola, l'*Akademia*, que és un espai d'autoaclariment dins de la ciutat i alhora a recer de la ciutat. Si això és, encara avui, la universitat, o si ho pot ser, és una qüestió que es pot debatre llargament. En tot cas, Patočka ho creia i per això encarava els seus cursos universitaris amb el màxim rigor i amb la màxima ambició pedagògica. El nucli del seu ensenyament era la cura de l'ànima socràtica i

⁴³ Vegeu Francesc FERNÁNDEZ, *Jan Patočka. La filosofia en temps de lluita*. Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 1996, pàg. 30-44.

⁴⁴ Vegeu Václav HAVEL, «The Hope for Europe». *The New York Review of Books*, XLIII, 11, 20/6/1996. Disponible a: <https://www.nybooks.com/articles/1996/06/20/the-hope-for-europe/>.

platònica, que sap que no hi ha ciutats ben governades (*Carta VII*, 326a-b), que la història humana, dit en termes moderns, no pot ser solucionada: «El problema de la història no pot ser resolt; ha de romandre (*zůstát*) un problema».⁴⁵ En els termes de Havel:

[L]a pregunta que em plantejo és: tal vegada no ha arribat el moment que l'Europa política reflexioni seriosament sobre l'estat de tota la seva civilització i tracti d'alliberar-se del seu impuls cec? I aquesta actitud —potser més impopular però més encoratjadora— no suposaria en realitat el retorn a una de les tradicions intel·lectuals europees més interessants, a la tradició de la pregunta i el dubte, tal com l'establí Sòcrates en el seu dia?⁴⁶

Ja com a expresident, l'11 de novembre de 2009, en un discurs al Parlament Europeu en commemoració del 20è aniversari de la caiguda del mur de Berlín, Havel parlava de la necessitat d'enfortir la integració europea des de bases morals, així com de la importància que les estructures supranacionals es comuniquin des d'un mínim de respecte i de sinceritat mutus. Uns col·laboradors reals han de poder dir-se de veritat allò que pensen, és a dir, han de poder escoltar-ho tot.

No estic proposant res de revolucionari ni radical, sinó només una reflexió més profunda sobre els fonaments [espirituals] de la unificació europea, un cultiu més empàtic de la nostra europeïtat i una relació articulada amb l'ordre moral que transcendeixi el món del nostre benefici immediat, un món de mera prosperitat que no va en cap direcció i que està determinat únicament per indicadors quantitius.⁴⁷

És obvi que amb això Havel sí que està proposant alguna cosa radical i revolucionària, en la mesura que és sempre radical i revolucionària tota filosofia digna d'aquest nom. Com fer-ho? La perspectiva d'un futur millor es troba en una «comunitat internacional dels escruixits» que extregui de la consciència humana una força política real, escrivia Havel l'any 1984, tot recollint el concepte de «solidaritat dels escruixits» de Patočka:

La solidaritat dels escruixits (*solidarita otřesených*) pot permetre's dir 'no' a les mesures de mobilització que eternitzen l'estat de guerra. No alçarà programes positius; el seu llenguatge serà el del *daimon* de Sòcrates: tot en advertiments i prohibicions. Podrà i haurà d'instituir una autoritat espiritual (*duchovní autoritu*), esdevenir un poder espiritual

⁴⁵ Jan PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin. A Sebrané spisy* [Obres completes], 3. Praga: Oikoymenh, 2002, pàg. 116.

⁴⁶ Discurs al Senat de Roma, el 4 d'abril de 2002. Vegeu: Václav HAVEL, *El poder de los sin poder y otros escritos*. Trad. Vicente Martín Pindado i Beatriz Gómez. Madrid: Encuentro, 2013, pàg. 160-161.

⁴⁷ Václav HAVEL, *El poder de los sin poder y otros escritos*, op. cit., pàg. 189-190.

(*duchovní mocí*) capaç de constrènyer el món en guerra a certes restriccions, d'impedir certs actes i certes mesures. [...] Portar tots els qui són capaços de comprendre (*porozumění*) a sentir interiorment (*pocítíl vnitřně*) la incomodat de la seva situació còmoda (*nepohodlí své pohodlné pozice*); vet aquí el sentit que podem atènyer més enllà del cim humà que és la resistència contra la Força (*rezistence vůči Síle*): la seva superació (*překonání*).⁴⁸

Aquesta tasca —present tant en els textos teatrals de Havel com en les seves accions polítiques— es pot titllar d'ingènua només des d'un altre tipus d'ingenuïtat, la de creure que l'examen de la pròpia situació no afecta en res aquesta situació. Però el fet és que la situació de l'home es modifica en prendre'n consciència. «La situació ingènua i la situació conscient són dues situacions diferents. La nostra realitat —que sempre està en situació— es modifica ja pel sol fet de ser objecte de reflexió».⁴⁹

Si bé no d'ingènua, la tasca pot ser titllada de tràgica, en tant que inassolible i alhora irrenunciable. Finalment, però, com saberen fer tant Sòcrates i Plató com Patočka i Havel, cal saber mirar-s'ho tot amb una certa distància, amb la saviesa de la comèdia, part essencial —com la tragèdia— de la *saviesa filosòfica*. Els diàlegs de Plató potser són les obres d'aquell home capaç d'escriure alhora tragèdia i comèdia (*Convit*, 223d), i potser per això continuen sent avui una fenomenologia dramàtica que pot ajudar-nos a aclarir la nostra situació.

Referències bibliogràfiques

- ABRAMS, Erika; CHVATÍK, Ivan (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht–Heidelberg–Londres–Nova York: Springer, 2011.
- BOSCH-VECIANA, Antoni, «Sòcrates com a figura del filòsof en el *Gòrgias* de Plató: un debat radical sobre “la millor manera de viure” a la Ciutat i sobre l'art de la política». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, pàg. 5-44.
- BRAGUE, Rémi, *Le restant. Supplément aux commentaires du «Ménon» de Platon*. París: Vrin, 1978.
- CASASAMPERA, Jordi, *Una aportació a la fenomenologia dramàtica. Plató, Jan Patočka, Václav Havel*. [Tesi doctoral. Universitat de Barcelona, 2017]. Enllaç: <https://www.tdx.cat/handle/10803/404488?locale-attribute=es#page=1>.
- CASASAMPERA, Jordi, «La gènesi del platonisme en Jan Patočka». *Convivium. Revista de Filosofia* [Barcelona], 31, 2018, pàg. 5-25.
- CASASAMPERA, Jordi, «¿Hablas en serio o bromeas? Exageración socrática y humor platónico en el *Gorgias*», dins: LAVILLA, Jonathan; AGUIRRE, Javier (eds.), *Humor y filosofía en los diálogos de Platón*. Barcelona: Anthropos, 2021, pàg. 200-212.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- FERNÁNDEZ, Francesc, *Jan Patočka. La filosofía en temps de lluita*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996.

⁴⁸ Jan PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, op. cit., pàg. 129-130.

⁴⁹ Jan PATOČKA, *Platón a Evropa. A Sebrané spisy* [Obres completes], 2. Praga: Oikoymenth, 1999, pàg. 149.

- FUSSI, Alessandra, *Retorica e potere. Una lettura del «Gorgia» di Platone*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.
- GÓRGIAS, *Els Sofistes. Fragments i testimonis*. Trad. Antoni Piqué. Barcelona: Laia, 1988.
- HAVEL, Václav, «The Hope for Europe». *The New York Review of Books*, XLIII, 11, 20/6/1996, pàg. 38-41. Disponible a: <https://www.nybooks.com/articles/1996/06/20/the-hope-for-europe/>.
- HAVEL, Václav, *El poder de los sin poder y otros escritos*. Trad. Vicente Martín Pindado i Beatriz Gómez. Madrid: Encuentro, 2013.
- LURI, Gregorio, *Guía para no entender a Sócrates. Reconstrucción de la atopia socrática*. Madrid: Trotta, 2004.
- MONSERRAT MOLAS, Josep, *El «Polític» de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1999.
- NIGHTINGALE, Andrea, *Genres in dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- PALOUŠ, Martin, «Jan Patočka's Socratic Message for the Twenty-First Century: Rereading Patočka's 'Charter 77 Texts' Thirty Years Later», dins: ABRAMS, Erika; CHVÁTÍK, Ivan (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht–Heidelberg–Londres–Nova York: Springer, 2011.
- PATOČKA, Jan, *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Praga: SPN, 1991.
- PATOČKA, Jan, *Sebrané spisy* [Obres completes], 1. Praga: Oikoymenh, 1996.
- PATOČKA, Jan, *Platón a Evropa*, dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 2. Praga: Oikoymenh, 1999.
- PATOČKA, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Trad. Erika Abrams. Lagrasse: Verdier, 1999.
- PATOČKA, Jan, «Nemetafyzická filosofie a věda», dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 3. Praga: Oikoymenh, 2002.
- PATOČKA, Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 3. Praga: Oikoymenh, 2002.
- PATOČKA, Jan, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*. Trad. Giovanni Girgenti i Martin Cajthaml. Milà: Bompiani, 2003.
- PATOČKA, Jan, *L'Europe après l'Europe*. Trad. Erika Abrams. Lagrasse: Verdier, 2007.
- PATOČKA, Jan, *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega. Salamanca: Sígueme, 2007.
- PATOČKA, Jan, *Přirozený svět jako filosofický problém*, dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 6. Praga: Oikoymenh, 2008.
- PATOČKA, Jan, *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, dins: *Sebrané spisy* [Obres completes], 14/4. Praga: Oikoymenh, 2012.
- PATOČKA, Jan, *Platonismo negativo e altri frammenti*. Trad. Francesco Tava, Milà: Bompiani, 2015.
- PLATÓ, *Diàlegs VII*. Trad. Manuel Balasch. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1986.
- PLATO, *Gorgias*. Ed. E. R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1959.
- PLATÓN, *Gorgias*. Ed. R. Serrano & M. Díaz de Cerio. Madrid: CSIC, 2000.
- PLATONIS, *Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.
- RICOUER, Paul, *Lectures I*. París: Seuil, 1991.
- ROSEN, Stanley, *Plato's «Sophist»*. New Haven – Londres: Yale University Press, 1983.
- SALES, Jordi, *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- SAXONHOUSE, Arlene, «An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*: War». *Interpretation* [Nova York], 11/2, 1983, pàg. 139-169.
- SCHIAPPA, Edward, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Colúmbia, Carolina del Sud, 1991.

Jordi CASASAMPERA FERNÁNDEZ