

Aparença literària i política de l'educació filosòfica. Per una interpretació del *Protàgoras* de Plató

Àngel Pascual Martín*

Resum

La recepció del *Protàgoras* es debat entre la molta i la poca *platonicitat* del text. Per una banda, el *Protàgoras*, un diàleg d'altíssima bellesa expressiva, apareix com a culminació de l'art d'escriure en Plató. Per altra, gaudeix d'un interès filosòfic menor, provocat per la presència d'errors de mètode i la inconsistència teòrica amb altres diàlegs de major consecució. La doble impressió causada pel *Protàgoras* sobre la seva platonicitat ha fet notar, una vegada més, que el que sigui platònic i el que sigui la filosofia, si es dona i es transmet en els *Diàlegs*, resta encara avui en el camí d'aclarir-se. Amb tot, roman per explorar la possibilitat que un cert aclariment sobre les condicions de presentació i la naturalesa de la transmissió filosòfica es doni al mateix *Protàgoras*. Mentre ha estat àmpliament notat que l'objecte de la discussió entre el sofista i Sòcrates es centri en la possibilitat d'un saber la transmissió del qual contribuiria a una educació política, l'ἀρετή, aquest article pretén indagar en el supòsit que l'obra, com a dispositiu poètic —dramàtic i lèxic— estigui dissenyat i presenti també un cert aclariment sobre com la filosofia s'hauria de venir a presentar i transmetre públicament per tal de tenir un efecte educatiu.

Paraules clau

Plató, Diàlegs, Protàgoras, filosofia, forma literària, educació filosòfica, filosofia política.

Recepció original: 15 de febrer de 2019

Acceptació: 04 de maig de 2019

Publicació: 23 de juliol de 2019

(...) hi ha una relació entre la qüestió literària i la qüestió filosòfica. La qüestió literària, la qüestió de la presentació, s'ocupa d'una mena de comunicació. La comunicació pot ser un mitjà de viure junts; en la seva forma més elevada, la comunicació és viure junts. L'estudi de la qüestió literària és per tant una part de l'estudi de la societat. D'altra banda, la recerca de la veritat és necessàriament, si no en cada aspecte, una recerca en comú, una recerca que es produeix a través de la comunicació. És per això que l'estudi de la qüestió literària és una part de l'estudi del que és la filosofia. Entesa correctament, la qüestió literària és la qüestió de la relació entre la societat i la filosofia. (Strauss, 1964, p. 85)

L'aparença i la recepció del 'Protàgoras'

Juntament amb el *Convit*, el *Fedó* o *La república*, el *Protàgoras* és considerat entre els diàlegs literàriament més elaborats del *Corpus Platonium*. El judici és pràcticament unànim (Reale, 2001, p. xi): la complexitat compositiva total, la força, riquesa

(*) Mestre, doctor en Filosofia i professor del Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Universitat de Barcelona. Membre del Grup de Recerca Eidos. Platonisme i Modernitat i col·laborador del Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social (GREPPS). S'ha concentrat en l'estudi de l'educació en la filosofia política clàssica i en la continuïtat d'aquesta tradició en les actualitzacions contemporànies de l'educació liberal. Adreça electrònica: apascual@ub.edu

i precisió descriptives dels personatges i l'escena, o la vivacitat dramàtica de les converses, posen el diàleg colze a colze amb les obres que més distingeixen el llegat de Plató¹. Tant és així, que la virtut literària del diàleg, per si mateixa, esvairia qualsevol dubte sobre la seva autenticitat (Adam i Adam, 1893, p. ix; Guthrie, 1975, p. 217). Paradoxalment, però, mentre l'entitat poètica del *Protàgoras* fa que el puguem prendre per tan platònic com el que més, no succeeix el mateix pel que fa a l'ensenyament filosòfic al qual donaria cabuda.

Per regla general, el *Protàgoras* és interpretat com una pugna entre savis, a saber, el filòsof i el sofista. El combat enfronta Sòcrates, l'admirat mestre de Plató, contra Protàgoras d'Abdera, el sofista de més entitat i amb més anomenada i influència a l'Atenes de Pèricles. A grans trets, es creu que la conversa amb Protàgoras tractaria d'invalidar la promesa sofística de fer millors els homes, això és, d'educar-los. L'argumentació voldria demostrar que, sigui quin sigui el saber del sofista, no comporta un coneixement sobre la més alta noblesa ciutadana, la πολιτικὴ ἀρετή, ni molt menys una apropiació de la manera de ser que hauria d'implicar tal coneixement. Demostrant la ignorància del sofista així com la seva baixesa ètica, Plató impugnaria el magisteri protagòric, admirat i anhelat per molts, i demostraria, en els mateixos termes, la superioritat de la filosofia socràtica, la παιδεία autènticament edificant per a la ciutat.

Tot i l'acord generalitzat sobre el fet que l'ensenyament del diàleg es resolgui així, hi ha també certa unanimitat en què, si aquesta ha de ser la solució platònica, resultaria formalment i material desconcertant. Per una banda, per la manera en què en el diàleg opera i es resol la filosofia socràtica: Sòcrates s'imposa al sofista, conduint el discurs més a la manera de l'eristic, la protagòrica, que no pas a la manera pròpia del dialèctic². De l'altra, pel que tenen de discordant algunes de les tesis ètiques i psicològiques de les que es val l'argument socràtic per sobreposar-se al sofista, difícils de conciliar amb els principis socràtics i nogensmenys amb els platònics³.

(1) Schleiermacher, 1804, p. 81; Grote, 1865, II, p. 259; Sauppe, 1857, p. 13-16; Wilamowitz-Moellendorf, 1920, I, p. 140; Adam i Adam, 1893, p. ix; Croiset i Bodin, 1923, p. 3; Lamb, 1924, p. 86-87; Taylor, 1926, p. 18-20 i 235; Hamilton i Cairns, 1961, p. 308; Gomperz, 1910-1912, p. 294; Guthrie, 1975, IV, p. 215; Capra, 2004, p. 2 i 26; Jaeger, 1933-47, III, p. 490; Taylor, 1976, p. 67; Arieti i Barrus, 2010, p. ix; Weingartner, 1973, p. 9; Bueno, 1980, p. 17; García Gual, 1981, p. 489-495; Crexells, 1932, p. 81-82 o Kahn, 1996, p. 210.

(2) Per començar, la recerca sobre la unitat de l'ἀρετή està tota ella farcida de preguntes capcioses, de qüestionables procediments lògics i d'argumentacions fal·laces que no acaben de concloure la refutació. També veiem com el llarg discurs de Protàgoras, criticat per Sòcrates per no permetre el diàleg i per no donar raó de si mateix, quasi queda curt al costat del comentari del protagonista platònic sobre Simònides. I encara més, que aquesta mateixa peça de crítica literària, amb la que Sòcrates manifesta d'estar jugant amb Protàgoras, exemplifica allò que el mateix Sòcrates criticarà de la interpretació poètica: que un no parla per un mateix, i pren la veu d'un altre que no es pot defensar per fer-li dir el que li convé. Per acabar, el final del diàleg dibuixa un capgirament atòpic entre les posicions inicials d'ambdós discutidors. Sòcrates refuta, però acaba sostenint el que Protàgoras defensava al principi, que l'ἀρετή es pot ensenyar.

(3) L'intel·lectualisme moral, en tota la seva extensió (de la reducció de l'ἀρετή a coneixement, fins a la negació de l'ἀκρασία), és superat per una concepció ètica derivada de la teoria tripartita de l'ànima. Malgrat això, l'intel·lectualisme moral encara és comú a molts altres diàlegs. El que no resulta tan comú

Amb lleugers matisos i diferents solucions per a les problemàtiques que suposa la ubicació del diàleg en el *Corpus Platonicum*, aquest és molt esquemàticament el quadre temàtic general del *Protàgoras* en referència al qual s'ha articulat la crítica durant els segles XIX i XX⁴. Aquest quadre ha dut bona part dels mateixos intèrprets que jutjarien l'obra d'exquisida manufactura literària, a considerar la formulació resultant de l'anàlisi de les qüestions tractades —especialment, la de l'ensenyament o transmissió de l'ἀρετή, o en general, la de l'educació—, lluny de reeixir en l'ordre del discurs filosòfic i, per tant, a despertar un interès secundari i menor (Grote, 1865; Adam & Adam, 1893; Wilamowitz-Moellendorf, 1919; Croiset i Bodin, 1923; Hamilton i Cairns, 1961; Guthrie, 1975; Kahn, 1996)⁵.

Però encara que aparentment la recepció del *Protàgoras* sembli que es debatiria entre la molta i la poca platonicitat del text, això és, entre la brillantor poètica i la grisor especulativa, el debat, a l'hora de la veritat, no existeix. En resum, el diàleg platònic es vol filosòfic, car «l'obra platònica no vol ser mai exclusivament literària» (Crexells, 1932, p. 82). Per la qual cosa, de no demostrar que, a la vegada que ens impressioni artísticament, el diàleg pugui arribar a transmetre algun tipus d'ensenyament, el *Protàgoras* seguirà ocupant un lloc residual si no irrellevant en la recepció del pensament polític i educatiu platònic. Ens proposem explorar, doncs, quin tipus d'ensenyament sobre l'educació podria arribar a transmetre el *Protàgoras* i si aquest pogués tenir alguna cosa a veure amb allò que s'accepta que l'obra excel·leix, el seu aspecte literari. Però per a tal cosa cal considerar de nou què s'entén per «filosòfic» en Plató i com es donaria en els *Diàlegs*.

L'educació, unitat filosòfica de l'escriptura platònica

Segons Friedrich Schleiermacher (1804), cap altre filòsof hauria tingut més dret de queixar-se per haver estat malentès que Plató. L'origen del malentès: la importància secundària atorgada als *Diàlegs*, i la desatenció a la seva naturalesa com a artefacte comunicatiu filosòfic, en benefici d'una concentració desmesurada en els elements externs a l'obra escrita (principalment, el context històric i biogràfic i el testimoni sobre les doctrines no escrites). Per Schleiermacher, passar per alt que la forma de comunicació platònica prendria uns viaranys del tot apartats de les formes de comunicació a les que la filosofia (moderna) ens tindria acostumats, hauria impedit de copsar la naturalesa del pensament expressat en els *Diàlegs*. Passar per alt la naturalesa i forma de comunicació filosòfica platòniques hauria permès el tractament generalitzat que, amb finalitats analítiques, hauria sotmès els *Diàlegs* a la separació

del *Protàgoras* és el model psicològic que es presenta per defensar-lo. Així és. El model psicològic de presa de decisions amb què es fonamenta aquí l'intel·lectualisme moral, l'anomenat càlcul hedonístic o mètrica dels plaers, pressuposa uns principis d'utilitat basats en la identificació bé-plaer que es fan molt difícils de conciliar tan amb la doctrina ètica socràtica com amb la platònica.

- (4) Sauppe, 1857; Grote, 1865, II; Adam i Adam, 1893; Gomperz, 1896-1909; Taylor, 1926; Crexells, 1932; Jaeger, 1933-47, III; Croiset i Bodin, 1923; Koyré, 1945; Guthrie, 1975, IV; Taylor, 1976; García Gual, 1981; Kahn, 1996; Irwin, 1995; Manuwald, 2006; Reale, 2001; Serrano i Díaz de Cerio, 2005.
- (5) Fins i tot aquells qui han reclamat que el *Protàgoras* a més d'una obra mestra literàriament parlant contingués ensenyaments positius pel que fa a l'ètica, la política i l'educació, convindrien que aquests només constituïrien una primera temptativa o esbós necessàriament superat i culminat posteriorment (Jaeger, 1933-47; García Gual, 1981; Reale, 2001).

de la matèria de discussió, de l'aspecte i l'estructura generals de l'obra o dels elements formals, fent del tot incompreensible, si no un garbuix decebedor, l'obra i pensament de Plató en cadascun dels *Diàlegs* i en el seu conjunt.

La tradició interpretativa hereva d'Schleiermacher hauria assumit que en l'escriptura platònica, a la manera del que s'expressa al *Fedre* sobre els bons escrits (274b-279c), la forma no seria una molèstia de la que desfer-se per aproximar-se més netament a les qüestions, ni un lleuger decorat superflu sense efecte; en l'escriptura platònica, forma literària i matèria de discussió serien inseparables, pel que cap proposició no es podria entendre correctament de no ser atesa des d'on es dona i com es dona, en les combinacions i limitacions en què la situaria l'escriptura⁶. Hagin reeixit o no les «noves» lectures a l'hora de resoldre l'ensenyament platònic, el que sobretot han posat de manifest, és que per tal de poder arribar a determinar quin sigui l'ensenyament d'aquestes obres, i a resultes d'això, valorar si un diàleg com el *Protàgoras* expressi més o menys l'ensenyament de Plató, es faria necessari aclarir abans què sigui platònic i com es doni en la seva comunicació escrita, això és, a què de filosòfic respondria el diàleg platònic com a peça literària, o de quina manera es donaria i es vindria a mostrar, expressar, comunicar i transmetre la filosofia en l'escriptura platònica. Així, el que podria prendre's inicialment com una simple exigència hermenèutica, com una necessitat d'exactitud en l'estricta interpretació del text, obriria una qüestió d'ordre filosòfic major. La nostra concurrència als *Diàlegs*, davant la peculiaritat de la seva presentació literària, obligaria a preguntar-nos «què és filosofia?», o si es vol, «com es fa?» o «com s'aprèn?» (Sales, 1992, p. 23; Monserrat, 2002, p. 8-9 i 2012, p. 11 i ss.).

Sembla ser que els *Diàlegs*, en el cas que fossin el resultat dels ensenyaments filosòfics sobre els problemes de què materialment tracten, també serien el reflex de la voluntat de fer-ho de forma que permetés conservar-los, comunicar-los i fer-los eficaços o potencialment educatius. A jutjar pel que es fa notar a la *Carta VII* (341b-345b) sobre la impertinència i impossibilitat de comunicar per escrit qualsevol ensenyament que es vulgui seriós o greu, és molt possible que si bé l'escriptura platònica en algun sentit respongui a la necessitat de la filosofia de fer-se present, aparèixer, posar en relació, compartir alguna cosa d'ella, fer-se un lloc i exposar-se, també ho faci tractant de preservar la seva naturalesa i d'assegurar-ne una certa continuïtat, des de l'Acadèmia, des del món filosòfic de Plató, més enllà dels seus murs i de l'entorn filosòfic del mestre, per a un públic lector indeterminat. És molt possible que els *Diàlegs* responguin a la necessitat que algú aliè a la filosofia, un ciutadà qualsevol, hi pugui tenir un cert tipus d'accés i que aquest accés li suposi un

(6) La via traçada per Schleiermacher no tingué massa seguiment durant el segle XIX, però fou reivindicada de nou des d'Alemanya durant la primera meitat del segle XX. Stenzel (1916) i Friedländer (1928-30) foren els primers que recolliren el testimoni, posteriorment desenvolupat per Manesse (1937) i Merlan (1939). El reclam s'estengué a França amb treballs com els de Schaerer (1938) i Goldschmidt (1947). Finalment, de la mà de Klein (1995), Strauss (1964 i 1989) i, més tard, Rosen (1968), aconseguí tenir un impacte notable en el camp dels estudis platònics. A Catalunya, i més concretament a la Universitat de Barcelona, la recepció d'aquesta tradició interpretativa arribà de la mà de Jordi Sales al voltant de la dècada dels 80 del segle passat. Els seus principis de lectura (Monserrat, 2002) han constituït el projecte de relectura dels *Diàlegs* del Grup de Recerca EIDOS: Platonisme i Modernitat (Sales, 1990 i 1996; Monserrat, 1999; Bosch-Veciana, 2004; Ibáñez, 2007; Pascual, 2015; Torres, 2019).

guany per a la seva vida, a poder ser màxim, a saber, filosòfic. Tan possible com que es respongui a aquesta necessitat en la forma que es fa (asistemàtica, figurativa, elusiva...), des de l'autoconsciència de l'excepcionalitat que la filosofia representa entre d'altres formes de pensament que transiten i ocupen l'espai públic, i dels límits en què, per això mateix, la seva comunicació queda situada per tal que qualsevol guany sigui possible i ho continuï essent⁷. Mentre semblaria que podria ser exactament aquesta qüestió la que explorarien i il·lustrarien les escenes dels *Diàlegs*, a través del tenaç i agosarat, però també amenaçat i accidentat intent dialèctic de Sòcrates de purificar i asserenar joves i savis tractant de transcendir l'opinió o les falses aparences (Sales, 1992, p. 32-42), sembla també que aquesta és la qüestió a la que hauria de tractar de donar resposta la mateixa forma poètica o literària dels *Diàlegs* (Monserrat, 2012, p. 11-12).

Tot plegat ens obliga a notar que la mateixa escriptura platònica estigui tan políticament motivada i conformada com ho estaria filosòficament (Zaslavsky, 1981, p. 21; Sales, 1992, p. 27). Ens obliga a assumir que hi hagi una política de l'educació filosòfica i una filosofia de l'educació ciutadana darrera l'aparença literària de l'ensenyament platònic als *Diàlegs*. Pel que ens veiem empesos a prendre el seu aspecte literari, no només com el lloc on es dona o el canal en què es transmet la filosofia platònica (l'ètica, la política, la psicologia, la pedagogia...), sinó sobretot i abans que l'anterior com una consecució filosòfica en si mateixa, a saber, sobre la presentació, conservació i transmissió de la filosofia al públic, i sobre l'educació filosòfica del lector. És per això que, abans de considerar que un diàleg, a jutjar per alguns dels arguments extrets quirúrgicament de context, fracassi en la seva totalitat i no se'n pugui extreure cap ensenyament positiu, convingui examinar també filosòficament la seva incomparablement reeixida aparença literària. En aquest sentit, Taylor (1986, p. 67), desafiant aquells que compartien la «moda» de tractar d'aclarir l'ensenyament dels *Diàlegs* prenent cura de la forma literària, plantejava de demostrar la fecunditat filosòfica de l'aspecte poètic de l'escriptura platònica, a partir d'aquells diàlegs l'acció dramàtica i l'estructura compositiva dels quals fossin més rics, el *Protàgoras* i el *Convit* principalment. Això mateix és el que ens proposem demostrar a continuació. Que és a través de l'assoliment artístic del *Protàgoras* que es resol la unitat i fecunditat filosòfica del diàleg (cf. Schleiermacher, 1804, p. 41-47). I que és, junt amb les qüestions objecte de discussió, que l'acció dramàtica i l'estil d'exposició del *Protàgoras* condueixen a un cert aclariment, un cert aclariment que il·lumina, precisament, com la filosofia s'ha de venir a presentar i transmetre públicament per tal de tenir un efecte educatiu a la ciutat.

Sòcrates i la presentació de la filosofia a la ciutat

L'encontre dialèctic entre Protàgoras i Sòcrates en la concorreguda casa de Càl·lias (316a6-362a3) —per molts la part del diàleg filosòficament rellevant— no és el tot

(7) Per Sales (1992, p. 29-32) i Brague (1978, p. 13-47), per a aquesta consideració, haurien estat indispensables les aportacions de Leo Strauss i de l'Escola de Tubinga, les més rellevants per als estudis platònics durant la segona meitat del s. xx. Mentre Strauss (1946 i 1952) hauria posat de manifest el considerar l'art d'escriure en Plató a la vista de la dificultat essencial en la relació entre la filosofia i la comunitat política (vid. Pascual, 2007), l'Escola de Tubinga (Krämer, 1982 i 1987; Gaiser, 1984; Reale, 1989; Szlezák, 1985) indicaria la necessitat que el tot de l'ensenyament platònic hagués de ser cercat en l'enllaç entre els *Diàlegs* i l'*Akademia*.

del *Protàgoras*. Tampoc ho és el conjunt dramàtic que aquesta conversa conforma amb l'episodi immediatament anterior, el que es dona de matinada a casa de Sòcrates amb Hipòcrates, un jove que cerca conèixer i esdevenir deixeble del cèlebre sofista d'Abdera (310a7-314c2). Si bé és cert que el *Protàgoras* presenta tres escenes diferenciades en el temps, en l'espai i en els protagonistes, ben mirat, el tot de l'obra és només una conversa i una sola seqüència dramàtica continguda en la brevíssima escena inicial (309a1-310a6). A l'obertura, Sòcrates apareix a una colla d'atenesos a peu de carrer, essent requerit per un d'ells. L'interlocutor, que roman anònim, s'interessa per la presència socràtica i per les seves recents diatribes. I a això Sòcrates acabarà responent amb la llarguíssima narració, que és la resta del diàleg, que vindria a satisfer l'interès despertat entre els seus conciutadans. És a la llum o sota el filtre d'aquesta única seqüència dramàtica, desatesa per sobre de qualsevol altra⁸, que el tot del *Protàgoras* és governat i que, fonamentalment, s'ha de venir a explorar i a interpretar. Si el diàleg ve a dibuixar, com fa, alguna altra seqüència que il·lustra una o varies situacions alienes a aquesta, el diàleg la representa subjecta a la narració de Sòcrates i, per tant, en la seva funció comunicativa, subordinada a la situació dramàtica que presenciem directament al principi (Burger, 1997, p. 124-125). El *Protàgoras* no només ve introduït sinó també conformat i regit per l'escena inicial, o si es vol, per l'escena inicial en la seva presència continuada a través de la veu de Sòcrates, el narrador.

Vista en perspectiva, la concurrència amb què obre el *Protàgoras*, la de Sòcrates a peu de carrer amb una colla d'atenesos qualsevols (309a1), que donarà curs a la narració de la conversa amb el sofista, es presenta com una concurrència excepcional. A la llum de la cronologia dramàtica que traça el conjunt de la narrativa platò-

(8) Al *Protàgoras*, els passatges o agrupacions de passatges als que la recepció ha dedicat una major atenció queden limitats sobretot a (1) l'argumentació en favor de la unitat de l'ἀρετή (329c1-334c5, 348c6-351b2 i 358a1-360e5) i a (2) la tesi psicològica de la mètrica dels plaers com a prova que l'ἀρετή és coneixement, que no hi ha lloc a l'ἀκρασία respecte els plaers i que no hi ha voluntarietat de mal car aquest és fruit de la ignorància (351b3-358a1). Tot plegat se'ns presenta com el principi necessari per a una recerca sobre l'ensenyabilitat de l'ἀρετή, que en el diàleg s'endega amb la interrogació i objeccions socràtiques a la promesa sofística de fer millors els homes (317e3-320c2), el qual acaba convocant el gran discurs de Protàgoras (320c3-328b2). A tot estirar, la recepció filosòfica a vegades estén l'estudi a la part principal de la conversa de Sòcrates amb Hipòcrates on es tracta l'expertesa pròpia del sofista i la seva necessitat, i s'apunta, mitjançant l'analogia de les τέχναι, a la qüestió de si hi ha una ciència de l'excel·lència humana i, per tant, si li correspon o no una τέχνη i de quin tipus (311a7-314b4). Tot això ha suposat deixar de banda, pel cap baix, el marc dialògic que porta a la narració del diàleg (309a1-310a6), l'entrada d'Hipòcrates a can Sòcrates (310a7-311a7), la transició i l'entrada a casa de Càl·lias (314b5-316a5), la presentació amb Protàgoras i l'establiment de la reunió (316a6-317e2), la discussió metodològica amb què es tracta de reprendre l'examen dialogat que ha fet crisi (334c6-338e5), la interpretació de Simònides (338e6-348c4) i la sortida del diàleg (360e6-362a3). Entre els treballs dedicats exclusivament a l'escena inicial del diàleg destaquem Ebert, 2003 i Nonvel Pieri, 2004. Per altra banda, hi ha aquells que han parat atenció a l'efecte de l'escena en la composició del diàleg com a diàleg narrat: Thomson, 1998; Sales, 1998; Bowery, 2007; Saxonhouse, 2009 i Schultz, 2013. Mentre Sauppe, 1857; Friedländer, 1928-1930; Strauss, 1965; Weingartner, 1973; Coby, 1987; Bueno, 1980; Capra, 2001 i 2004; Manuwald, 2006 i Lampert, 2010 són els que més atenció paren a interpretar l'acció dramàtica d'aquesta escena com a part constitutiva del tot del diàleg.

nica sobre el fenomen socràtic a Atenes, l'escena inicial del *Protàgoras*, situada dramàticament al 433 a. C.⁹, representa la primera aparició del personatge Sòcrates¹⁰. L'escena, que figura com Sòcrates sorgeix desplaçant-se per la via pública i com a això un conciudadà reacciona, representa l'origen del fenomen socràtic a la ciutat, l'entrada de la filosofia en la vida política d'Atenes (Zuckert, 2009; Lampert 2010). Més enllà de les referències cronològiques internes del diàleg que permeten situar-lo dramàticament abans que tota la resta¹¹, l'estranyesa amb què es caracteritza la reacció de l'interlocutor a l'obertura ho demostra: «D'on apareixes, Sòcrates?». Fa l'efecte que la concurrència socràtica és del tot inhabitual a la ciutat alhora que del tot impròpia a la filosofia. Fins al punt que la sorpresa de l'aparició no només desperta la curiositat, sinó també una certa alerta: sota la sospita que Sòcrates aparegui de rondar Alcibiades (309a1-2), l'interlocutor indica que la comunitat política recela de la presència pública de Sòcrates, indica que se sospita que la raó d'ésser de la filosofia a la ciutat es degui a una relació íntima amb la joventut més prometedora d'Atenes, una relació, però, que no s'observa gaire apropiada (309a2-4). En l'obertura de la narrativa platònica que representa el *Protàgoras*, la filosofia es troba doncs davant la necessitat primera i urgent de donar una resposta a la interpel·lació, al dubte i al judici públics sobre ella. Una resposta que pugui oferir una presentació de la filosofia que destitueixi la impressió que la filosofia corromp, una nova presentació de la que en dependria la normalització política de la filosofia i del seu efecte edificant o educatiu (Pascual, 2016).

Amb la seva narració, Sòcrates hauria de venir a aclarir amb quines intencions i per quins mitjans es relaciona amb el jovent i el beneficia. En el transcurs del *Protàgoras* es confirma, a partir de la irrupció d'Hipòcrates i de la seva demanda de conèixer i esdevenir deixeble del sofista d'Abdera (310a7-311a2), que Sòcrates es presenta tenint alguna cosa a veure amb el fer-se millors dels joves, i especialment, d'aquells qui aspiren a ocupar un lloc important en el govern de la ciutat (316b7-c4). Efectivament, l'aparició de Sòcrates a Atenes, i amb ell de la filosofia, es presenta com un cert tipus d'educació política dirigida als seus ciutadans més joves. Alcibiades és un d'ells, el qui més promet, el més capacitat i el qui gaudeix de millors condicions, també, el qui més altes aspiracions té (*Alcibiades I*). Però al *Protàgoras*, malgrat el dubte raonable de l'interlocutor inicial que Sòcrates vingui d'estar amb ell en el sentit més íntim del terme (309a1-2, 309b2-6), Alcibiades queda dissolt. Sòcrates

(9) Nails, 2002, p. 309-310 situa el diàleg entre aquells amb una datació precisa. Per a un recull de tots els elements dramàtics que al·ludeixen una possible datació concreta, vegin Serrano i Díaz de Cerio, 2005, p. CXXV-CXXXI. Són d'aquesta opinió, la de situar el diàleg el 433 o inclús abans: Schleiermacher, 1804; Sauppe, 1857; Adam i Adam, 1893; Taylor, 1926; Morrison, 1941; Taylor, 1976 i Lampert, 2010.

(10) Encara que el *Fedó*, el *Parmènides*, el *Convit* o, inclús, l'*Apologia* evoquin imatges anteriors al *Protàgoras*, el temps de l'escena que el lector presència no es correspon amb el temps dels fets de les imatges evocades, sinó que se situa posteriorment a molta distància, tanta com trenta-cinc anys en el menor dels casos. Del Sòcrates anterior al 433, el *Corpus Platonicum* només ens n'ofereix un record molt i molt llunyà, no l'aparició directa de l'acció socràtica. L'únic diàleg que podria compartir temps dramàtic amb el *Protàgoras* és l'*Alcibiades I*.

(11) Algunes de les referències més significatives són que Alcibiades acaba de superar la joventut (309a) —això hauria de ser abans de la Batalla de Potidea el 432—, que Pèricles i els seus fills són encara vius (319de, 329a) —això hauria de ser abans del 429—, que Agató és un nano, que no hi ha cap referència a la guerra i que ciutadans de la Lliga del Peloponès poden ser presents en la reunió a casa de Càl·lias.

diu haver-se'n oblidat (309b7-8) i fa així oblidar-nos-en als destinataris de la narració. L'estrany esdeveniment (309b7) indica que només l'oblit d'Alcibiades, sobre qui estan posats tots els focus però també totes les alertes, pot restaurar públicament la imatge del què Sòcrates vingui a fer amb el jove, i amb qualsevol que no sigui tan especial com ell. Si la inexplicable aparició de Sòcrates a la ciutat, ha de venir a explorar i a construir una aparença alternativa sobre la naturalesa i la necessitat política d'una filosofia que podria ser beneficiosa per a tots els ciutadans, la narració socràtica que seguirà l'encontre inicial, precisament per les sospites que aixeca, tractarà d'evitar que es reveli obertament, s'hagi donat o no, alguna cosa així com l'educació filosòfica que, en règim d'absoluta excepcionalitat, Sòcrates podria arribar a establir de portes endins amb el jove pel qui la ciutat més interessada està¹². El que faci Sòcrates amb Alcibiades, amb quines intencions i de quina manera, no hauria d'esdevenir el tema de conversa en aquestes circumstàncies, no perquè aquesta relació no existeixi ni tampoc perquè la filosofia no se la prengui seriosament, sinó ben el contrari. Alcibiades no pot esdevenir el tema de discussió, perquè, com en fa mostra l'interlocutor socràtic, el públic atenès no ho entendria, més aviat ho malentendria, cosa que aniria, com demostrarà la història, en contra de Sòcrates, d'Alcibiades i de la ciutat.

Com a resposta al judici inicial de l'interlocutor, resulta fonamental per a Sòcrates presentar-se a la ciutat com un defensor i representant de la moral tradicional. Una de les alertes que aixeca la filosofia, com la resta de savieses que compareixen a la ciutat en la Il·lustració atenesa, és la de la subversió moral. Al *Protàgoras*, al principi de la narrativa platònica, la necessitat d'una presentació de la filosofia en continuïtat amb la tradició educativa grega es veu irònicament exigida pel fet que la mala aparença de Sòcrates es doni a ulls d'un elogiador d'Homer (309a5). És davant seu que Sòcrates apareix i que la seva relació amb Alcibiades desperta recel (309a3-4). Ara bé, la resposta socràtica a aquest recel deixa la impressió de bon començament que, abans que una subversió vinguda de fora, hi ha a Atenes una certa degradació i simplificació del saber tradicional homèric (309a5-b1). Aquesta degradació i simplificació és l'origen del recel sobre Sòcrates, però també és la seva oportunitat d'ocupar un lloc a la ciutat, el del buit que aquesta tradició descomposta deixa pel que fa a l'educació de la joventut. La narració del *Protàgoras*, a la vista d'aquesta disputa amb l'elogiador d'Homer sobre l'aparença de Sòcrates, mostra com en la presentació a la ciutat la filosofia s'encamina a una restauració de la saviesa tradicional per presentar-se i guanyar-se un lloc en l'educació dels ciutadans¹³. La restauració de la saviesa socràtica de la poètica homèrica conforma la narració del *Protàgoras* amb què es ve a destituir la mala aparença que dificulta a la filosofia l'acollida inicial a la ciutat. Fins a tal punt és així que Plató presenta al *Protàgoras* la

(12) De ser així, Sòcrates es comportaria com un emulador, amant i deixeble de la saviesa lacònia que, pel que fa l'educació dels seus joves, ho fa d'amagat i fins i tot enganya, per tal de protegir-los (342b-d).

(13) En l'Atenes de Sòcrates, la competència narrativa constitueix una disputa per la primàcia pedagògica, això és, política, de la ciutat i el seu avenir. El *Corpus Platonicum* exploraria la naturalesa i els efectes de les diferents narratives en competència (entre elles les de Sòcrates i les dels seus deixebles, però també les que més força tenen a Grècia, les dels poetes i les d'aquells inspirats per aquests) que fan del memorial dels grans homes (entre ells Sòcrates, però també dels savis rivals antics i actuals) un instrument pedagògic de primer ordre (Morgan, 2004, p. 359; cf. Blondell, 2002, p. 30-31).

narració socràtica de manera anàloga a la narració d'Odisseu de les seves desventures. Es podria dir que Plató ens presenta a l'aede Sòcrates, com al laertiada davant del feaci Alcinous i la seva cort¹⁴, amb una narració que vol ser alhora un clam a l'hospitalitat per poder seguir amb la seva missió i un exercici de catarsi, mitjançant la memòria i la reconstrucció, amb el que l'heroi vol venir a reconèixer-se, a refer la seva identitat i a glorificar-se (Tracy, 1997, p. 366). Si això és així, cal parar atenció no fos cas que Sòcrates també se'ns presenti amb una gran mentida. Una gran mentida¹⁵, com una gràcia d'Hermes (309b1), que en l'endinsar-se i l'explorar de l'heroi solitari d'un domini que li és poc conegut, fins i tot desfavorable, i en una trobada que resulta incerta i intrigant, s'utilitzi propiciament per fer-se una aparença que faciliti la transigència i l'hospitalitat, que eviti l'hostilitat i l'enfrontament, i que possibiliti la comunicació, la civilitat i la concurrència amb la comunitat receptora. Així mateix, podem dir que la narració socràtica de les converses amb Hipòcrates i Protàgoras, com a resposta al recel de la ciutat, sigui el gran enginy del qual es dota Sòcrates per presentar-se, per crear-se una nova aparença de saviesa, educativa, que dissolgui la seva vinculació amb Alcibiades, que inverteixi l'aparença disruptiva de la situació d'arribada, i que generi la confiança suficient per aparèixer com a benefactora, a partir de la qual poder circular i dur a terme la missió de la filosofia en un territori que no li és propi, on és estrangera.

Protàgoras i la correcció socràtica a la promesa sofística de fer millors els homes

Dramàticament, el motiu de l'oblit d'Alcibiades, i amb aquest, de la possibilitat de la narració del diàleg, és Protàgoras (309c1 i ss.). Curiosament, si a Grècia, i en particular, en l'Atenes de Pèricles, hi ha un savi, estranger, que, gràcies a una extraordinària habilitat en la paraula, sigui capaç de presentar-se a la ciutat com un gran benefactor, aquest no és altre que el gran Protàgoras d'Abdera. D'ell, tothom n'elogia la saviesa, i es diu que, a més, és capaç de produir-la en els qui el segueixen, si

- (14) Malgrat la desaprovació del judici de l'interlocutor sobre la bellesa d'Alcibiades, Sòcrates reconeixerà que sí que ve d'estar amb Alcibiades i que nogensmenys avui, aquest ha parlat molt en el seu favor (309b6) i ha acudit en la seva ajuda (309b6). Aquest comentari de Sòcrates, obliga a projectar l'analogia Alcibiades-Hermes més enllà de la refutació a l'interlocutor (309b1). Aquest comentari invita a fer de les situacions auxiliadores de l'*Odissea* o la *Ilíada* una guia de lectura pel què succeeix a casa de Càl·lias on Sòcrates s'hauria trobat amb notables dificultats. En el que succeeix a casa de Càl·lias, segons la narració socràtica, es confirma que Alcibiades intervindrà en favor de Sòcrates en un parell d'ocasions, essent-li d'ajuda per al curs de la conversa amb Protàgoras (336b7-336d5; 358b3-c1). Això, junt amb el grup de referències que Sòcrates proferirà tan bon punt entri a casa de Càl·lias i que es corresponen amb algunes de les sentències utilitzades per Odisseu per referir-se a l'avistament de certes ombres dels morts en la *Nekya* (315b7; 315c7), han fet situar els esdeveniments relatats per Sòcrates en el context simbòlic de l'*Odissea* (Capra, 2001, p. 67-71). Però els episodis homèrics que podrien venir a ser al·ludits o reproduïts en el *Protàgoras*, això és, el de l'illa de Circe i el del descens al país dels morts, es troben als llibres X i XI de l'*Odissea*. Aquests llibres conformen junt amb el IX i el XII, el relat de les aventures d'Odisseu, l'anomenat *Apòleg* a Alcinous, el rei dels Feacis. L'*Apòleg* a Alcinous és una narració, com al *Protàgoras*, una narració del protagonista principal dins de la narració de tota l'obra homèrica.
- (15) Capra (2001, p. 192; 2004, p. 48 i ss.) i Nonvel Pieri (2004, p. 11) sostenen que al *Protàgoras* hi ha un cert distanciament respecte com s'han donat els fets amb exactitud a casa de Càl·lias per un intent de Sòcrates d'acomodar-se a les circumstàncies. Serrano i Díaz de Cerio (2005, p. LXV) s'obren la possibilitat que hi hagi un cert engany. Coby (1987, p. 23-24) i Lampert (2010, p. 21-22 i 141-144) sostenen que si Sòcrates no enganya, almenys està amagant alguna cosa.

paguen, és clar (310d5-7, 310e6, 328b1-4). El sofista, en bona mesura, ha forjat aquesta reputació a partir de la més alta col·laboració amb el poder polític, de la qual, sembla, que la ciutat d'Atenes n'ha sortit extraordinàriament beneficiada (Plutarc, *Pèricles*, 11 i 36, 5). A més Protàgoras hauria fet tota una filosofia d'aquesta manera política de la saviesa, entenent-se com el poder de transformar a través de la paraula les aparences que la multitud sosté, amb la vista posada a la millora de la convivència d'una determinada comunitat (*Teetet*, 166d-167d; vid. Ibáñez, 2007). Protàgoras d'Abdera representa, aparentment, la solució més solvent i reeixida a l'hora de fer compatibles els interessos del savi, els interessos dels poderosos governants i els interessos de la multitud. És per aquest motiu que no hi ha res de casual o circumstancial en el fet que la narració de la trobada entre Sòcrates i Protàgoras a casa de Càl·lias descansi en la condició que l'interlocutor inicial consideri que el sofista sigui el més savi dels d'avui (309c11-309d2): es fa necessari acceptar la superlativa saviesa de Protàgoras per a l'exploració d'una solució, la que ell representa, del problema sorgit arran de l'aparició i presentació a la ciutat d'una nova saviesa potencialment educativa, la filosofia. La trobada amb Protàgoras a casa de Càl·lias és l'ocasió idònia per a l'exploració i confrontació de la filosofia amb la sofística pel que fa a les maneres de l'una i de l'altra d'aparèixer i de presentar la seva saviesa i la seva proposta formativa, això és, el seu benefici a la ciutat.

La pròpia sort de Sòcrates demostra que qualsevol saviesa que es vulgui fer respectar a la ciutat, a peu de carrer, o bé ha de demostrar la seva necessitat o bé ha de restar al marge, si no s'ha d'amagar. L'educació i el consell polític són les formes habituals que pren la saviesa a la ciutat i amb les quals la seva presència ve a ser justificada. La ciutat democràtica se sosté o precipita en base a la formació de la ciutadania. Però mentre el savi sap de la impossibilitat del cultiu generalitzat de l'ἀρετή per al govern, en el règim democràtic hi ha un prejudici sobre la igualtat que objecta que aquest cultiu es pugui donar. A l'entremig, i mig d'amagat, com escenifica la reunió a casa de Càl·lias, hi ha uns savis que, sota la promesa d'ensenyar l'ἀρετή, es dediquen a uns ambiciosos joves que amb el seu ensenyament voldrien arribar a destacar entre els seus iguals per al bon govern de la ciutat. En la ciutat democràtica, però, corren una sèrie de prejudicis que suposen una seriosa dificultat per a la saviesa a l'hora de justificar això que fa, i per tant, a l'hora de presentar-ho: o no ensenya res que els altres no sàpiguen, o posa en entredit els principis democràtics, o, el que és pitjor, maquina promovent derives oligàrquiques. Al *Protàgoras* el debat entre el sofista i Sòcrates sobre l'ensenyabilitat de l'ἀρετή no s'ocupa d'aclarir realment si es pot o no es pot ensenyar. Com s'indica al final de la conversa és el que pertocaria fer a partir d'aleshores (361c5-6). Del que s'ocupa el debat és que els savis puguin posar-se d'acord i defensar conjuntament davant la ciutadania, en general, i la prometedora joventut, en particular —en cada cas, en la manera que més els convé—, que sí que es pot ensenyar (fins i tot en el cas que no es pugui), car és una de les poques maneres, sinó l'única, que tindrien de fer-se un lloc a la ciutat.

Bona prova que aquest és el rerefons de la qüestió sobre l'ensenyabilitat de l'ἀρετή són les objeccions que inicialment Sòcrates, basant-se en la saviesa dels atenesos, presenta a Protàgoras sobre la seva promesa de fer millors als homes (319a8-320c2) i a les que Protàgoras respondrà amb un discurs doble (320c3-328d2) dirigit tan a presentar-se d'acord amb el costum i sentit comú atenès (320d1-323a4,

323a5-324d1, 326e5-328a5), com també a mostrar-se a si mateix com una ocasió excepcional per alguns dels escollits que té davant de progressar en el bon deliberar polític (318a5-8, 318d5-319a2, 328a5 i ss.). Però també en farà bona prova l'intent d'argumentació socràtic en favor de la unitat de l'ἀρετή (329c1-334c5, 348c6-360e5). I és que no és només que si es fa necessari al savi de defensar l'ensenyabilitat de l'ἀρετή, s'hagi de provar la seva unitat en el coneixement perquè sigui així ensenyable a tothom, més aviat el problema rau en què darrera de la diferència i la independència de certes virtuts (329d2-330b6), Protàgoras o qualsevol altre savi amagui un domini que es reclami exclusiu o bé del savi o bé d'uns pocs als qui aquest ensenya, un domini amb el qual aquests podrien jugar en benefici de l'interès propi, aparentant ser justos quan de fet no ho són, en contra del que convé a la majoria¹⁶. Les objeccions que posaria tot ciutadà d'Atenes a la promesa sofística (319b4), però també les preguntes que un qualsevol pugui fer a Protàgoras sobre la unitat de l'ἀρετή (330c4 i ss.), així com la resistència que té la multitud de creure en el poder de la saviesa per imposar-se a les passions (356a4 i ss.), reforcen que la recerca o l'examen a què Sòcrates sotmet a Protàgoras formen part d'una temptativa que més enllà de demostrar que l'ἀρετή es pugui ensenyar, el que vol és superar agermanadament la manera protagòrica en vistes a blindar una presentació pública de la promesa de fer millors als homes segura per als savis, però també pels seus deixebles i futurs líders polítics (Lampert, 2010).

Tanmateix, Protàgoras assegura que ell i només ell hauria entès i s'hauria sobreposat com cal als perills originats pels recels que els savis poden generar en la multitud dominada pels poderosos. Protàgoras es proposa com el més coratjós de tots els savis sofistes, i per tant, el millor, presentant francament el seu ofici a la ciutat (316c5-317c5). Però Protàgoras no només és desassenyat a l'hora de desmerèixer l'opinió de la multitud, sinó que ho és quasi encara més de voler així imposar-se a la resta de savis desprestigiant-los. D'aquí que Sòcrates amb la seva refutació no només tractaria, solidàriament, de fer veure els perills que generen la vaguetat i l'ambigüitat de la seva obertura i franquesa, sinó que també tractaria de fer adonar a Protàgoras que no resulta gens prudent per al savi mostrar-se deslleial i desacreditar públicament als altres savis, especialment si es tracta dels pares de la tradició. Els savis haurien de venir a formar part d'una mateixa comunitat solidària, com ho foren els Set Savis (343a1 i ss.), s'haurien d'assistir i protegir els uns als altres, abans elogiar-se que desaprovar-se, i si se'ls hagués de corregir públicament, fer-ho tan subtilment que mai no se'ls deixés malament, a no ser que diguin grans mentides en coses de major importància (345d4-347a2). És la disposició agonística i gens solidària de Protàgoras (335a3-6) la que impedeix la col·laboració del sofista amb Sòcrates en vistes a un acord sobre com hagin de presentar el seu ensenyament a la ciutat. I és davant del col·lapse del diàleg per la negació de Protàgoras a una recerca conjunta, que «interpretant» el poema de Simònides (338e6-348c4) —amb el que el sofista venia a voler combatre'l, però amb el que Sòcrates aconsegueix auxiliar dissimuladament el propi discurs de Protàgoras—, Sòcrates voldria venir a ensenyar, si més no, a insinuar, al sofista quin tipus de comunitat solidària haurien de conformar plegats, també amb Hípias i Pròdic presents.

(16) De fet, això és el que sembla que lamentablement acabarà passant a Atenes, i del que Alcibiades farà mostra millor que ningú altre (de Romilly, 1995).

Si Sòcrates ens sembla que ens apareix millor que Protàgoras, ho fa en la mesura que pot ajudar a millorar l'aparença de la pròpia promesa sofística de fer millors als homes, a fi que tal promesa tingui una millor rebuda i de retruc un efecte més saludable per a la multitud i per a la joventut més prometedora. Però la correcció socràtica de la promesa protagòrica també ho és a fi i efecte que la seva acollida entre la multitud esdevingui més segura per als qui com ell, com els dos, es distingeixen per la seva saviesa de la resta (361e2-5). Fins a quin punt l'efecte de la narració, amb la qual el mateix Sòcrates es presenta a la ciutat, estigui ella mateixa sota els efectes de Protàgoras es fa difícil de dir, de fet, no ho sabem, però no es pot descartar. Plató a través de la circularitat que dibuixa l'escena ens obliga a plantejar-nos què és socràtic i què és protagòric de les seves aparences. Car, Protàgoras és narrat per Sòcrates i el Sòcrates que ens apareix al principi acaba de venir d'estar amb Protàgoras, és a dir, sota la seva influència. Més que qui guanya a qui, Plató, a través d'una mena de figurada retrospectiva, ens invita a considerar què tindrien a aprendre l'un de l'altre per al seu propi benefici i el de la ciutat. A la vista de la història dels dos protagonistes¹⁷ i de la ciutat, Plató ens invita a considerar quin dels dos savis beneficià en major mesura als joves i a Atenes i quina de les dues savieses es protegí millor de les amenaces polítiques. Sota l'efecte total del diàleg, potser calgui venir a considerar que ni l'un ni l'altre. Sota l'efecte total del *Protàgoras*, caldria venir a considerar que fos Plató el qui presentés amb la seva escriptura una temptativa més reeixida de dotar a la filosofia d'una presència pròpia a la ciutat democràtica amb majors garanties de preservació i amb un major efecte potencialment educatiu sobre qualsevol dels seus membres.

Plató, transmissió filosòfica del diàleg i educació del lector

Malgrat vingui apuntat des de Procle (*Sobre l'Alcibiades I*, 18, 13 i ss.; *Sobre el Timeu I*, 87, 6; *Sobre el Parmènides*, 658, 33 i ss.) que els *πρῶοίμια* dels *Diàlegs* acostumarien a contenir detalls i a estar estructurats de tal manera que permetrien el plantejament de la pregunta que restaria latent en el desplegar-se de tota la composició, les anomenades «escenes introductòries» són les parts de l'obra platònica que més sovint rebrien la consideració d'ésser sobrerament filosòficament parlant. Encara que en l'antiguitat fos àmpliament conegut que per mitjà d'aquestes, a raó de la seva immediatesa i proximitat, els autors fixessin l'estil d'exposició i tractessin de dirigir l'atenció del lector sobre el contingut que vindria a ser presentat, i per tant, sobre allò a què caldria parar l'atenció i com hauria de ser rebut i interpretat pel lector (Aristòtil, *Retòrica*, 1414b19 i ss.; vid. Clay, 1992; cf. Segal, 1992 i Saxonhouse, 2009), per molts intèrprets moderns, aquestes només tindrien una funció merament retòrica o literària. En general, així com s'ha passat per alt, filosòficament parlant, l'acció dramàtica del *Protàgoras*, encara més desatès ha estat l'estil d'exposició del diàleg, la narració, com la manera particular en què Plató plantejaria que s'haguessin de presentar els fets i ensenyaments que contindria i la manera com el lector hi podria accedir.

Convé recordar, segons ens informa Diògenes Laerci (*Vides*, III, 37), que els *Diàlegs* haurien estat escrits inicialment per a ser llegits o representats a l'*Akademia* o

(17) Notem que la tradició recull que Protàgoras també fora acusat d'impietat, cremats els seus llibres i expulsat de la ciutat d'Atenes (Ciceró, *De la naturalesa dels déus*, I, 29; Diògenes Laerci, *Vides*, IX, 51 i ss.).

en alguna altra escola, pel mateix Plató o algun dels seus estudiants o amics. Abans de la lectura o representació, acostumava a tenir lloc una breu introducció, i durant la lectura es podien fer acotacions o comentaris a l'acció que permetien recordar el propòsit del diàleg i fer-ne aclariments o focalitzacions al respecte. Però, un cop els diàlegs passarien a fer-se públics i a circular arreu, aquesta guia a la lectura i a l'ensenyament del diàleg s'hauria fet impossible, de no ser que el mateix text per si sol pogués arribar a permetre-ho d'alguna manera. Segons Tarrant (1996, cf. 1994), serien els propis marcs narratius de diàlegs com el *Protàgoras* els que, per si sols, substituirien la «guia didàctica» de l'expert «comentarista» en la seva absència. Aquest artefacte literari funcionaria com una mena de presentació autònoma que, juntament, amb les acotacions del narrador durant el relat, assistirien implícitament el lector amb més elements per representar-se apropiadament l'acció i interpretar les discussions (Bowery, 2007 i Schultz, 2013). Amb això, qualsevol lector potencialment interessat per les qüestions tractades en el diàleg, malgrat no formar part del cercle de l'*Akademia* ni estar inicialment familiaritzat amb els ensenyaments de Plató, podria ser cridat per la mateixa configuració del text fins a oferir-li la possibilitat de progressar-hi amb l'esforç necessari. Si això fos així, la narració seria l'estil d'exposició particular a través del qual Plató apropiaria i permetria al públic en general un cert tipus d'accés a la seva filosofia, la qual cosa faria d'un diàleg com el *Protàgoras* una obra amb un format pedagògicament pensat per l'exposició i l'aparença més pública de la filosofia. Tant és així, que segons Tarrant, els diàlegs narrats, i especialment els narrats per Sòcrates, segurament serien els primers que Plató hauria fet circular fora de l'*Akademia*. Amb el que tindriem que, a l'obertura del *Protàgoras*, mentre es dramatitza el moment en el que filosofia socràtica es presenta a la ciutat, la mateixa obertura serveix, en la seva circulació fora de l'*Akademia*, per la presentació pública de la filosofia platònica¹⁸.

Al públic en general, almenys al públic modern, en la recepció de la filosofia platònica en diàlegs en estil indirecte o narrat com és el *Protàgoras*, Sòcrates ens apareix com un narrador de confiança. Per aquest motiu generalment venim a considerar i a elogiar la seva intervenció narrativa únicament en un sentit artístic¹⁹. En relació al contingut del relat i especialment en relació a la conversa, prenem a Sòcrates com un informador en qui confiar perquè ha presenciat els fets i, sobretot, perquè el pressuposem pel portaveu de Plató (Clay, 1992, p. 117; cf. Bowery, 2007, p. 9; Schultz, 2013). Tanmateix, tal i com hem intentat demostrar en els apartats anteriors, la representació platònica de la memòria feta pel propi Sòcrates confiant-la a algú altre insisteix en què, malgrat la possibilitat de ser més fidel del que ho podrien arribar a ser d'altres, no implica que ho sigui ni que pretengui ser-ho (cf. Sales, 1998 i 2015). Hem vist com, la fidelitat, l'exactitud, potser, fins i tot, l'autenticitat amb què ens serien transmesos els fets i els arguments del *Protàgoras*, no només depenen del caràcter del relator i la seva participació en els esdeveniments. Depenen també del públic intern de la narració, de la capacitat i complicitat del

(18) Això indicaria que el mode d'exposició del diàleg i la seva estructura compositiva guarda la mateixa relació amb el tot del seu ensenyament filosòfic que el contingut de les discussions i l'acció dramàtica (vid. Saxonhouse, 2009, p. 730).

(19) Al *Protàgoras* la crítica no pot evitar notar que la riquesa descriptiva és d'un assoliment inigualable (vid. Sauppe, 1889, p. 13-15, Croiset i Bodin, 1923, p. 6-7; Guthrie, 1975, p. 211; Weingartner, 1973, p. 48).

narrador amb ell, del motiu que ha empès al relat, del temps transcorregut des de l'esdevenir-se dels fets o del contingut d'aquests mateixos (Clay, 1992, p. 117; Sales, 1996, p. 3; Thomson, 1998; Blondell, 2002, p. 20 i 44 o Morgan, 2004, p. 366).

Els filtres narratius ens obliguen a considerar, sigui quin sigui el narrador, la distància, la ficcionalitat i el caràcter juganer amb què queda situada la nostra recepció del discurs filosòfic. En aquest sentit, s'ha fet notar com els marcs dialògics, tot i la equívoca confiança que ens puguin inspirar alguns relators, voldrien servir per retirar autoritat a la conversa transmesa davant del lector, per intentar evitar, precisament, que la conversa transmesa pogués ser simplement utilitzada com una autoritat citable, per evitar que el text que recull la conversa fos pres dogmàticament (Sales, 1996). Respondrien, per tant, a una estratègia per alertar i defensar-se contra la noció que les paraules fixades de Sòcrates, fins i tot l'escriptura platònica, tenen alguna autoritat. I sobretot voldrien advertir i insistir en la impossibilitat que es pugui donar la filosofia quan la mateixa és entesa com una simple imitació d'aquesta autoritat. Els marcs narratius indicarien que si el lector no emprèn amb la seva lectura un procés dialèctic per a la recerca de la veritat anàleg al que es dona dramàticament no hi haurà lloc per a la filosofia (Klein, 1995, p. 6; Thomson, 1998, p. 594). Això, que semblarien reclamar tots els *Diàlegs* platònics, tindria el seu sentit que fos especialment requerit en els diàlegs narrats, si com tot just apuntàvem, vindrien a ser els primers a circular entre el públic en general. Però molt especialment seria requerit en el *Protàgoras*, si com hem vist anteriorment, el destinatari de la narració és un ciutadà anònim qualsevol, això és, algú que fa imatge d'algú com nosaltres, aliè a la filosofia, que davant del seu adveniment aquesta li crida l'atenció i li desperta un cert interès. Però mentre l'interlocutor socràtic tindrà, una sola ocasió per escoltar la narració, el diàleg platònic ens invita als lectors a tornar-hi una vegada i una altra indefinidament, a seguir participant de la recerca, a seguir participant d'una certa educació filosòfica, de la qual el nostre comentari en vol ser un exercici més.

Referències

Edicions i Traduccions del Protàgoras

Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus, by W. R. M. Lamb. Cambridge-London, Harvard University Press, 1924, revised and reprinted 1952 (Lamb, 1924).

Plato, *Protagoras*, translated with notes of C. C. W. Taylor. Oxford, Clarendon Press, 1975, revised edition 1991 (Taylor, 1976).

Plató. *Diàlegs. II: Càrmides, Lisis, Protàgoras*, text i traducció de J. Crexells. 2a. edició a cura de Carles Riba, Barcelona, 1924 [1932] (Crexells, 1932).

Plato. *Protagoras*, edited by N. Denyer. Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (Denyer, 2008).

Plato. *Protagoras*, with the commentary of H. Sauppe, translated with additions by J. A. Towle. Boston & London, Ginn & Company, 1889 (Sauppe, 1857).

Plato's Protagoras. Translation, commentary and appendices, translated and edited by J. Arieti and R. M. Barrus. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2010 (Arieti i Barrus, 2010).

- Platon. *Œuvres Complètes. t. III, 1^{re} partie: Protagoras*. Texte établi et traduit par A. Croiset, avec la collaboration de L. Bodin. Paris, Les Belles Lettres, 1923, cinquième édition revue et corrigée 1955 (Croiset i Bodin, 1923).
- Platón. *Protágoras*, edició crítica, traducció, introducció i notes de R. Serrano i M. Díaz de Cerio. Madrid, CSIC, 2005 (Serrano i Díaz de Cerio, 2005).
- Platon. *Protagoras*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von B. Manuwald. Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006 (Manuwald, 2006).
- Platone, *Protagora*, traduzione dal greco di A. Capra. Firenze, La nuova Italia, 2004 (Capra, 2004).
- Platone. *Protagora*, a cura di G. Reale. Milano, Bompiani, 2001, II edizione, 2006 (Reale, 2001).
- Platonis Protagoras*, with introduction notes and appendices by J. Adam and A. Adam. Cambridge, Cambridge University Press, 1893 (Adam i Adam, 1893).
- Protágoras*, a J. Calonge, E. Lledó i C. García Gual, *Platón. Diálogos. I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Traducció, introducció i notes de C. García Gual. Madrid, Editorial Gredos, 1981 (García Gual, 1981).

Estudis sobre el Protàgoras

- Bueno, G. (1980) *Platón. Protágoras*. Oviedo, Pentalfa.
- Capra, A. (2001) *Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia*. Milano, Il Filarete.
- Coby, P. (1987) *Socrates and the Sophistic Movement: A commentary on Plato's Protagoras*. Lewisburg, Bucknell University Press.
- Goldberg, L. (1983) *A commentary on Plato's Protagoras*. New York, Peter Lang.
- Lampert, L. (2010) *How Philosophy Became Socratic. A Study of Plato's Protagoras, Charmides and Republic*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Pascual, À. (2015) *El Protàgoras de Plató. Una narració socràtica per la presentació pública de la filosofia*. Barcelona, Tesi Doctoral, http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/97078/1/APM_TESIS.pdf
- Strauss, L. (1965) *Plato's Protagoras: A course by professor Leo Strauss*. Chicago, class audio transcript (inèdit).
- Taylor, C. C. W. (1976) 1991 *Plato. Protagoras*. Oxford, Oxford University Press.
- Weingartner, R. H. (1973) *The Unity of the Platonic Dialogue: the Cratylus, the Protagoras, the Parmenides*. Indianapolis-New York, Bobbs-Merrill.

General

- Blondell, R. (2002) *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bosch-Veciana, A. (2004) *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una συνουσία dialogal socràtica*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- Bowery, A.-M. (2007) «Know thyself: Socrates as storyteller», a G. A. Scott (ed.), *Philosophy in Dialogue: Plato's many devices*. Evanston, Northwestern University Press, p. 82-110.
- Brague, R. (1978) *Le restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*. Paris, Les Belles Lettres et Vrin.
- Burger, R. (1997) «Plato's non-socratic narrations of socratic conversations», a R. Hart and V. Tejera (ed.), *Plato's dialogues. The dialogical approach*. Lampeter, Edwin Mellen, p. 121-142.
- Capra, A. (2003) «Dialoghi narrati e dialoghi drammatici in Platone», a M. Bonazzi i F. Trabattoni (ed.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*. Cisalpino, Istituto Editoriale Universitario, p. 3-30.
- Clay, D. (1992) «Plato's First Words», *Yale Classical Studies* 29, p. 113-129.
- De Romilly, J. (1995) [1996] *Alcibiade, ou les dangers de l'ambition*. Paris, Fallois [traducció castellana *Alcíbiades o los peligros de la ambición*. Barcelona, Seix Barral].
- Ebert, T. (2003) «The role of the frame dialogue in Plato's *Protagoras*», a A. Havlicek and F. Karfik (eds.) *Plato's Protagoras. Proceedings of the third Symposium Platonicum Praguense*. Praga, Oikoymenh, p. 9-20.
- Friedländer, P. (1928-30) *Platon. I: Eidos, Paideia, Dialogos; Platon. II: Die platonischen Schriften*. Berlin, de Gruyter.
- Gaiser, K. (1984) *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, con una premessa di M. Gigante, a cura di P. Tomasi. Napoli, Bibliopolis.
- Goldschmidt, V. (1947) *Les Dialogues de Platon: Structure et méthode dialectique*. Paris, PUF.
- Gomperz, T. (1896-1909) [2000] *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 3 vols., Berlin [traducció castellana *Pensadores Griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad*, 3 vols. Barcelona, Herder].
- Gonzalez, F. (2000) «Giving thought to the good together: Virtue in Plato's *Protagoras*», a J. Russon & J. Sallis (Ed.), *Retracing the platonic text*. Evanston, Northwestern University Press, p. 113-154.
- Grote, G. (1865) [1888] *Plato, and the other companions of Sokrates*. 4 vols, London.
- Guthrie, W. K. C. (1975) [1990] *A history of Greek philosophy. IV. Plato, the man and his dialogues: earlier period*. Cambridge, Cambridge University Press [Traducció castellana *Historia de la filosofía griega. IV: Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época*. Madrid, Gredos].

- Hamilton, E. i Cairns, H. (1961) *The collected dialogues of Plato. Including the Letters*. New Jersey, Princeton University Press.
- Ibáñez Puig, X. (2007) *Lectura del Teetet de Plató. Saviesa i Prudència en el Tribunal del Saber*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- Irwin, T. (1995) *Plato's Ethics*. New York-Oxford, Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1933-47) [2001] *Paideia. Der Formung des griechischen Menschen*, 3 vols, Berlin [traducció castellana de J. Xirau i W. Roces. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica].
- Kahn, C. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Klein, J. (1995) *A commentary on Plato's Meno*. Chicago, University of Chicago Press.
- Koyré, A. (1945) [1966] *Introduction à la lecture de Platon*. New York, Columbia University Press [Traducció castellana *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid, Alianza].
- Krämer, H.-J. (1982) *Platone e il fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Milano, Vita e Pensiero.
- Krämer, H.-J. (1987) *La nuova immagine di Platone*. Napoli, Bibliopolis.
- Manesse, E. M. (1937) *Platons Sophistes und Politikos*. Berlin, Scholem.
- Merlan, P. (1939) «Platons Form der philosophischen Mitteilung», *Hermainon* fasc. 10, 1939.
- Monserrat, J. (1999) *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- Monserrat, J. (2002) *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- Monserrat, J. (2012) *Al margen del Político de Platón*. Barcelona, Agrupación de Editores i Autores Universitarios.
- Morgan, K. A. (2004) «Plato», a I. J.F. de Jong, R. Nünlist i A. Bowie (ed.), *Narrators, Narratees and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Literature Vol. I*. Leiden, Brill, p. 357-376.
- Morrison, J. S. (1941) «The place of Protagoras in Athenian Public Life (460-415 BC)», *The Classical Quarterly* 35 ½, 1941, p. 1-16.
- Nails, D. (2002) *The people of Plato. A prosopography of Plato and other socratics*. Indianapolis, Hackett.
- Nonvel Pieri, S. (2004) «La caccia al bell'Alcibiade», a G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. Napoli, Loffredo, 2004, p. 7-38.
- Pascual, À. (2007) «El lloc de l'educació en la filosofia política com a filosofia primera. Art d'escriure i educació liberal en el Plató de Leo Strauss». *Temps d'Educació*, 32, p. 183-207.

- Pascual, À. (2016) «Una estranya aparició. La qüestió inicial i l'inici de la qüestió socràtica al *Protàgoras* de Plató». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XXVII, p. 131-152.
- Reale, G. (1989) *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*. Milano, Vita e Pensiero.
- Rosen, S. (1968) *Plato's Symposium*. New Haven & London, Yale University Press.
- Sales, J. (1990) [2015] *Coneixement i situació*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- Sales, J. (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*, Barcelona, Anthropos.
- Sales, J. (1996) *A la flama del vi. El Convit platònic, filosofia de la transmissió. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- Sales, J. (1998) «Llei i cultura (un exemple d'aporètica política)», a I. Roviró i J. Monserrat (eds.), *Col·loquis de Vic II: la llei*. Santa Eulàlia, Barcelonesa d'Edicions, p. 135-149.
- Sales, J. (2015) «La transmisión del diálogo como momento filosófico: voces en el vestíbulo (Fliunte)», ed. i trad. de J. Monserrat i X. Ibáñez, inèdit, Barcelona.
- Saxonhouse, A. W. (2009) «The Socratic Narrative: A Democratic Reading of Plato's Dialogues», *Political Theory* 37(6), 2009, p. 728-753.
- Schaerer, R. (1938) *La question platonicienne*. Paris et Neuchâtel, Vrin.
- Schleiermacher, F. D. E. (1804) [1836] «Einleitung in Platons Werke», F. D. E. Schleiermacher, *Platons Werke*. Berlin. [Traducció en anglès de W. Dobson, *Introductions to the Dialogues of Plato*. Cambridge-London, John William Parker].
- Schultz, A.-M. (2013) *Plato's Socrates as Narrator: A Philosophical Muse*. Lanham, Lexington.
- Segal, Ch. (1992) «Tragic beginnings: narration, voice and authority in the prologues of Greek drama». *Yale Classical Studies* 29, 1992, p. 85-112.
- Solana, J. (2000) *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Stenzel, J. (1916) *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. Darmstadt, Gentner.
- Strauss, L. (1946) [2001] «On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy», *Social Research* XIII, 1946/3, p. 326-367 [traducció catalana de J. Monserrat, «Sobre una nova interpretació de la filosofia política de Plató». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XIII, p. 49-76].
- Strauss, L. (1952) [1988] «Persecution and the Art of Writing», a Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1964) [2000] *The City and Man*. Chicago, The University of Chicago Press. [traducció catalana de J. Galí i J. Monserrat *La ciutat i l'home*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions].

- Strauss, L. (1989) [2006] «The problem of Socrates: Five Lectures», *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, selected and introduced by T. L. Pangle. Chicago and London, The University of Chicago Press, p. 103-183 [traducció catalana de J. Monserrat i V. Olivares, *El problema de Sòcrates*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions].
- Strauss, L. (2001) *On Plato's Symposium*, edited by S. Benardete. Chicago, The University of Chicago Press.
- Szlezák, T. A. (1985) [1989] *Platon und Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin, de Gruyter [Traducció en italià de G. Reale, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Milano, Vita e Pensiero]
- Szlezák, T. A. (1991) [1997] *Come leggere Platone*. Milano, Rusconi Libri [Traducció en castellà de J. L. García Rúa, *Leer a Platón*. Madrid, Alianza]
- Tarrant, H. (1994) «Chronology and Narrative Apparatus in Plato's Dialogues». *Electronic Antiquity* 1, 1994, no. 8.
- Tarrant, H. (1996) «Orality and Plato's Narrative Dialogues», a I. Worthington (ed.) *Voice into Text*. Leiden, Brill, p. 129-147.
- Taylor, A. E. (1926) [1949] *Plato: The man and his work*. London, Methuen.
- Taylor, C. C. W. (1986) «A review of *Plato's Protagoras. A Commentary on Plato's Protagoras* by Larry Goldberg». *The Classical Review, New Series*, Vol. 35/1, 1985, p. 67-68.
- Thomson, W. A. (1998) «Frame and philosophic idea in Plato». *The American Journal of Philology*, 119/4, 1998, p. 577-598.
- Torres, B. (2019) *Plató. Fileb*. Girona, Ela Geminada.
- Tracy, S. V. (1997) «The structures of the Odyssey», a J. Morris i B. Powell (ed.), *A new companion to Homer*. Leiden, Brill, p. 360-379.
- Von Wilamowitz-Moellendorf, H. U. (1919) [1920] *Platon. I: Leben und Werke; II: Beilagen und Textkritik*, 2 vols. Berlin, Weidmann [2a edició].
- Zaslavsky, R. (1981) *Platonic myth and platonic writing*. Washington, University Press of America.
- Zuckert, C. (2009) *Plato's Philosophers: the Coherence of the Dialogues*. Chicago, The University of Chicago Press.

Apariencia literaria y política de la educación filosófica. Por una interpretación del Protágoras de Platón

Resumen: La recepción del *Protágoras* se debate entre la mucha y la poca platonidad del texto. Por un lado, el *Protágoras*, un diálogo de altísima belleza expresiva, aparece como culminación del arte de escribir en Platón. Por otro, disfruta de un interés filosófico menor, provocado por la presencia de errores de método y la inconsistencia teórica con otros diálogos de mayor consecución. La doble impresión causada por el *Protágoras* sobre su platonidad ha hecho notar, una vez más, que lo que sea platónico y lo que sea la filosofía, si se da y se transmite en los *Diálogos*, queda todavía hoy en el camino de aclararse. Con todo, permanece por explorar la posibilidad que una cierta aclaración sobre las condiciones de presentación y la naturaleza de la transmisión se den en el mismo *Protágoras*. Mientras que ha sido destacado ampliamente que el objeto de la discusión entre el sofista y Sócrates se concentre en la posibilidad de un saber la transmisión del cual contribuiría a una educación política, la ἀρετή, este artículo pretende indagar en el supuesto que la obra, como dispositivo poético —dramático y léxico— esté diseñado y presente también una cierta aclaración sobre cómo la filosofía debería presentarse y transmitirse públicamente para tener un efecto educativo.

Palabras clave: Platón, Diálogos, Protágoras, filosofía, forma literaria, educación filosófica, filosofía política.

Apparence littéraire et politique de l'éducation philosophique. Pour une interprétation du Protagoras de Platon

Résumé: La réception du *Protagoras* se débat entre la plus ou moins grande platonité du texte. D'un côté, le *Protagoras*, un dialogue d'une très grande beauté d'expression, apparaît comme le point culminant de l'art d'écrire de Platon. De l'autre, il suscite un intérêt philosophique moindre du fait de ses erreurs de méthode et de son inconsistance théorique par rapport à d'autres dialogues mieux élaborés. La double impression causée par le *Protagoras* concernant son caractère platonique met en évidence, une fois de plus, la nécessité aujourd'hui encore d'éclaircir ce qu'est la platonité ou la philosophie, et si elles sont présentes et transmises dans les *Dialogues*. Cela dit, il reste à étudier la possibilité que le *Protagoras* apporte un éclaircissement sur les conditions de présentation et la nature de la transmission philosophique. Alors qu'on a largement observé que l'objet de la discussion entre le sophiste et Socrate s'est concentré sur la possibilité d'un savoir dont la transmission contribuerait à une éducation politique, l'ἀρετή, cet article entend creuser l'hypothèse selon laquelle l'œuvre, en tant que dispositif poétique —dramatique et lexical—, serait élaborée et présenterait aussi un certain éclaircissement sur la façon dont la philosophie devrait être présentée et transmise publiquement afin d'avoir un effet éducatif.

Mots clés: Platon, Dialogues, Protagoras, philosophie, forme littéraire, éducation philosophique, philosophie politique.

The literary and political appearance of philosophical education: towards an interpretation of Plato's Protagoras

Abstract: Readers of *Protagoras* debate the text's greater or lesser degree of approximation to the Platonic. While its expressive beauty makes the dialogue an example of the culmination of the art of writing in Plato, its philosophical importance is undermined by examples of methodical error and inconsistencies with the theory presented in other accomplished dialogues. This two-sided impression is yet another indication that whatever is Platonic and whatever is philosophy, if it appears and is transmitted in the *Dialogues*, continues to require clarification. In other words, in spite of its imperfections, *Protagoras* continues to require attention and may still reveal certain clarifications about the nature of philosophical transmission and the conditions in which it is presented. And while it has been widely observed that the sophist and Socrates essentially debate the possibility of a knowledge whose transmission could contribute to political education, ἀρετή, this article examines the notion that in dramatic and lexical terms, as a poetic device, the work is designed to clarify how philosophy should be presented and transmitted publicly in order for its effect to be educational.

Keywords: Plato, Dialogues, Protagoras, philosophy, literary forms, philosophical education, political philosophy.