

Sobre la saviesa nascuda en el temple de Delfos

Conrad Vilanou i Torrano

Sembla evident que la qüestió socràtica –que en gran mesura depèn de la qüestió platònica des del moment que es fa difícil distingir entre el Sòcrates històric i el Sòcrates platònic– no està tancada del tot. De fet, sempre sorgiran hermenèutiques que reobriran el debat a l'entorn d'una figura com la de Sòcrates, mestre de la paraula que no va deixar res escrit, per la qual cosa només tenim fonts indirectes sobre la seva vida, pensament i acció pedagògica. Sobre Sòcrates no hi ha, doncs, documents sinó interpretacions de manera que la seva figura –certament simbòlica– romandrà oberta per sempre més. Al marge de disputes i controvèrsies, Sòcrates ha estat considerat un dels homes més savis d'Occident, per bé que del seu magisteri sempre oral només ens hagi quedat els records d'alguns dels seus deixebles –Plató, principalment– i les referències dels seus enemics –Aristòfanes, en primer terme– que inaugurava la línia antisocràtica.

Ben mirat, la qüestió socràtica es replanteja de manera intermitent, en especial quan sorgeix algun llibre —així va passar fa uns anys amb la irrupció de l'obra de Stone (1988)— que, a voltes un xic escandalosament, vol capgirar el que tradicionalment s'ha pensat sobre un home que fou condemnat per la seva ciutat —la democràtica Atenes— per haver corromput a la joventut. En els *Records de Sòcrates*, de Xenofont, llegim: «Sòcrates és culpable de no reconèixer els déus que la Ciutat reconeix, i d'introduir altres divinitats noves; és culpable també de corrompe la joventut» (I, 1: 1)¹.

Certament que es tracta d'una acusació d'índole pedagògica que es situa al bell mig de la profunda crisi de consciència que viu Atenes, en el trànsit del segle v al iv aC, poc després de finir la guerra del Peloponès (431-404 aC) que va comportar la derrota atenesa i la victòria de la seva gran rival Esparta. En qualsevol cas, el motiu que dona peu al nostre comentari parteix del fet que ens hagi arribat a les mans una novetat bibliogràfica certament notable. Ens referim, en concret, a la publicació –més d'un centenar llarg de pàgines amb

(1) De fet, els termes d'aquesta acusació coincideixen amb els que apareixen a les *Vides de filòsofs* de Diògenes Laerci: «Mele, fill de Melet, de Pitòs, presentà aquesta declaració privada contra Sòcrates d'Alòpece, fill de Sofronisc. Sòcrates és culpable de no reconèixer els déus que la polis reconeix i d'introduir altres divinitats noves. També és culpable de corrompre la joventut. Pena de mort» (llibre II, 40).

més de cent cinquanta notes d'aparell crític— que correspon a la lliçó inaugural de curs, pronunciada el dimecres 4 d'octubre de 2006, a les Facultats de Teologia de Catalunya i a la Facultat de Filosofia de Catalunya (Universitat Ramon Llull) (Bosch-Veciana, 2006).

Es pot afegir que el subtítol d'aquesta conferència fa referència al passatge 20d8 de l'*Apologia de Sòcrates: la saviesa, potser, pròpia de l'home*. No podem oblidar que l'*Apologia* platònica ens descriu l'itinerari socràtic de la seva investigació amb ciutadans de diferent condició (polítics, poetes, menestrals) per tal d'interpretar allò que va dir l'oracle de Delfos a Querofont: que Sòcrates era l'home més savi de tota Grècia. Comunament s'ha pres aquesta afirmació com el reconeixement socràtic de la seva niciesia, del propi no saber que s'ha identificat d'una manera molt resumida, amb allò, tant fet servir a tort i a dret, vingui o no vingui a tomb, de «només sé que no sé res».

Potser cal recordar que el temple de Delfos —amb la inscripció del «coneix-te a tu mateix»²— és presidit per Apol·lo, un dels déus més importants del panteó olímpic, fill de Zeus i de Leto³. Va néixer a Delos com Àrtemis, la seva germana. Allí tenia un santuari de culte molt popularitzat. És un deu solar que està directament relacionat amb la llum, i amb tot allò que la llum expressa metafòricament, fins el punt que a través d'ell la veritat esdevé Veritat. En realitat, Apol·lo és pròpiament el Déu de la cultura grega, una divinitat d'una bellesa notabilíssima, de joventut eterna, és a dir, una divinitat a qui s'atribueixen totes aquelles característiques més preuades pels grecs. No ha d'estranyar, doncs, que tot en Sòcrates giri al voltant d'Apol·lo, la divinitat de la llum i de la veritat que s'oposarà a la visió tràgica, irracional i dionisiaca del món grec que Nietzsche voldrà rescatar. De fet, Apol·lo significa la veritat i Querofont en demanar a la Pítia —sacerdotessa del temple de Delfos— si hi havia algú més savi que Sòcrates no feia més que una simple mediació que determinarà que Sòcrates —un pensador inequívocament

-
- (2) En el frontispici del temple de Delfos apareixia la inscripció que van fer gravar els set savis de «gnosi seauton», és a dir, coneix-te a tu mateix. L'expressió ja es troba entre les sentències dels set savis de Grècia, per exemple, en Quiló d'Esparta i Tales de Milet. L'origen de l'adagi —certament laconic— sembla que es remunta a textos antics d'Heràclit, Esquil, Herodot i Píndar i té com objectiu invitar a la reflexió i al reconeixement interior per tal d'adquirir consciència de la condició mortal humana, bo i marcant les diferències existents entre l'home i Déu (Apol·lo en aquest cas).
- (3) Aquest adagi s'ha convertit en l'emblema filosòfic més important del món grec, tal com constaten Plató i Xenofont. En el *Protàgores* platònic llegim: «Entre els tals hi ha hagut Tales de Milet, Pítac de Mitilene, Biant de Priene, el nostre Soló, Cleobul de Lindos, i Misó de Quenes i un setè entre ells, lacedemoni, que es Quiló. Tots aquests eren admiradors i amants i deixebles de l'educació lacedemònica; i la prova que és aquesta la mena de saviesa que posseïen, són els mots precisos i memorables pronunciats per cadascun d'ells quan reunits a Delfos volgueren oferir a Apol·lo en el seu temple les primícies de llur saviesa i li consagraren aquestes inscripcions que tothom repeteix: *Coneix-te a tu mateix* i *De res, massa*» (Plató, *Protàgores*, 343a-b). Pel seu cantó, Xenofont escriu el següent: «Digues-me, Eutidem: has estat mai a Delfos? —Dues vegades, per Zeus! —Has reparat doncs en un cert indret del temple les paraules: Coneix-te a tu mateix? —Sí —No t'has preocupat gens més d'aquesta inscripció, o bé t'hi has parat i has provat d'examinar, qui ets tu? —Per Zeus, això no en realitat; perquè ja em pensava saber-ho bé prou: perquè difícilment podria saber res de més, si a mi mateix no em coneixia» (Xenofont, *Records de Sòcrates*, IV, 2: 24).

apolini que enutjà Nietzsche— s’interrogui al llarg de tota la seva vida sobre la significació de la resposta de l’oracle. Al seu torn, l’ordre de l’oracle exigeix de no tenir por, d’aquella por radical que és la por de la mort, ni tampoc tenir por d’altres coses. Ser savi implica, doncs, no tenir por a res: ni a la mort (Sòcrates acabarà per acceptar l’acusació i s’enverinarà), ni tampoc a la recerca de la veritat.

Altrament, aquest text d’Antoni Bosch-Veciana posa de manifest la revifalla que tenen a casa nostra els estudis platònics de la mà dels deixebles del professor Jordi Sales i Coderch, actual degà de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona⁴. Si en el camp de la història de l’educació el platonisme no gaudeix de bona premsa per tots aquells que d’una manera o altra malden contra la història de les idees pedagògiques reconvertida avui sortosament (gràcies als esforços de Gadamer, Koselleck i Fullat, entre altres) en una història conceptual i discursiva, el cert és que en el terreny filosòfic les coses són ben diferents⁵. A més, i aquest és un altre aspecte a considerar, bo seria que des de la nostra disciplina, que té els seus orígens en la història de la pedagogia, fixéssim l’atenció en les lectures que es desprenen de l’*opus* platònic i, tal com succeeix en el cas que ens ocupa, socràtic. No endebades Sòcrates —nascut a Atenes vers l’any 470 aC— fou el mestre de Plató que, des de ben aviat, va restar profundament impressionat pel magisteri socràtic que —com és ben conegut— fou l’artífex de l’art de dialogar, en un moment en què la cultura era eminentment oral i el diàleg constituïa la condició de possibilitat de la veritat entesa com *aletheia*, és a dir, com a desocultament o desvetllament, únic camí o via per arribar —si això és possible— al Logos. Sòcrates —que busca la veritat (*aletheia*) segons la manera de fer dels mestres de la Grècia arcaica (Detienne, 1982)— es prengué la paraula de Querefont com a mediació d’una paraula que sí que és veritable: la de Déu mateix atès que en ell hi ha identitat entre paraula (*logos*) i veritat (*aletheia*). Dèlfos ha estat, doncs, el lloc on s’ha generat, en el dialogar entre els homes i el Déu emparaulador, l’origen de la saviesa. Ens trobem, per tant, davant d’un Déu que parla divinament i enigmàticament per mitjà de l’oracle, situació que precipitarà la qüestió del sentit de la paraula divina. En darrer terme, la saviesa humana de Sòcrates es fonamenta en un Déu que és la veritat, la qual cosa fa que Sòcrates posi Déu —la Veritat mateixa— com a testimoni feiaent de la seva defensa, cosa lògica si tenim en compte que Déu no pot mentir.

(4) Per bé que es fa difícil donar compte i raó de tots els estudis platònics que s’han originat a redós del magisteri del professor Sales, citem els següents: Sales Coderch, J. (1992) *Estudis sobre l’ensenyament platònic*. Monserrat Molas, J. (1999) *El Polític de Plató: la gràcia de la mesura*. Monserrat Molas, J. (2002) *Hermenèutica i platonisme*. Bosch-Veciana, A. (2003) *Amistat i unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d’una sinousia dialogal socràtica*. Ibáñez Puig, X. (2004), *Lectura del Teetet: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*.

(5) Només l’aparició de *Paideia: Protàgores, de la República, de les Lleis* (Vic, Eumo, 1988), amb edició a càrrec de Carles Miralles, sembla desdir aquesta tendència. En qualsevol cas, no es pot oblidar que aquesta versió presenta una visió de Plató un xic difuminada des del moment que aborda la tradició escolar grega i l’obra platònica des d’un punt de vista filològic que es remunta a l’època arcaica, amb la qual cosa oblida altres aspectes —estricteament filosòfics i pedagògics— que són inherents a la *paideia* platònica que a voltes també resta en un segon pla en benefici d’una lectura hel·lenística de l’educació grega.

Tampoc no s'ha de perdre de vista que Plató —que devia conèixer i freqüentar Sòcrates quan aquest tenia prop de seixanta anys i Plató prop d'una vintena, uns deu anys abans que s'esdevingués el procés judicial del mestre— va escriure la famosa *Apologia de Sòcrates*, una de les peces més valuoses de tota la literatura universal en què es presenta l'evangeli socràtic, és a dir, la síntesi del que Sòcrates era i feia. A això cal afegir que l'autenticitat de l'evangeli socràtic rau en el fet que Sòcrates assumí de morir pel que professava, en una Atenes que prenia Sòcrates per un *savi* com els savis d'antany (un *fisiòleg* pre-socràtic) i, fins i tot, per un *savi més modern (sofista)*. En qualsevol cas, Plató amb l'*Apologia de Sòcrates* —un text que l'any 1924 Joan Crexells va traduir per a la Fundació Bernat Metge i que l'any 1981 es va reeditar dins la col·lecció de textos filosòfics⁶— eleva a rang de mite fundacional de la filosofia un fet contingent i d'escassa importància als ulls de la història com la condemna a mort de Sòcrates l'any 399 aC a Atenes, acusat —com hem vist— d'impietat per no creure en els déus i d'haver corromput l'educació dels joves. En aquest punt, paga la pena esmentar que Sòcrates —un filòsof que cerca la saviesa— es considera a si mateix un esperó per a Atenes, una espècie de tàvec i fibló, que desperta les consciències dels ciutadans d'una *polis* que Pèricles va presentar com a model de democràcia, en l'oració fúnebre en honor dels soldats atenesos caiguts durant el primer any de la Guerra del Peloponès (430 aC). «La nostra forma de govern [deia Pèricles en l'esmentada oració fúnebre] no ha d'envejar res a les institucions dels pobles veïns, perquè som més aviat uns models que no pas uns imitadors d'altres. De nom és una democràcia, perquè l'administració està en mans, no d'uns pocs, sinó de la majoria» (Tucídides, *Història de la Guerra del Peloponès*, II, XXXVII, 1).

És clar que des d'aquesta perspectiva la figura de Sòcrates interessa a la història de l'educació per diversos motius. D'una banda, perquè fou identificat com un sofista, l'únic sofista nascut a Atenes, circumstància que provocaria la seva persecució i execució des del moment que la *polis* atenesa vivia en un estat de prostració desencadenat per haver-se rendit l'any 404 aC a les tropes espartanes que l'assetjaven. Amb tot, no es pot oblidar que des de 423 aC Aristòfanes representava a Atenes la comèdia *Els núvols*, on ridiculitza la figura de Sòcrates, que és identificat amb un vulgar i petulant sofista, des de posicions tradicionals i conservadores. Sigui com sigui, la versió que ens donen Plató a l'*Apologia* i Xenofont als seus *Records de Sòcrates* és ben diferent en presentar-lo com algú que, al marge dels interessos econòmics, promou la recerca de la virtut i del bé entre els joves. Segons Plató, Sòcrates ho deixa clar en la seva defensa: «Jo no he estat mai mestre de ningú» (*Apologia* 33a4-5). Sòcrates, doncs, no té deixebles. Són els calumniadors els qui parlen de «deixebles» de Sòcrates. L'activitat sapiencial de Sòcrates s'adreça a tothom, de

(6) Per a preparar aquest comentari hem tingut a la vista la versió de l'*Apologia* que es va publicar amb traducció de Joan Crexells i edició a cura de Josep Vives (Barcelona, Editorial Laia, 1981). Val a dir que el professor Antoni Bosch-Veciana, excel·lent hel·lenista, ha seguit aquesta versió per bé que en molts moments introdueix matisos propis amb la qual cosa es distancia puntualment de la traducció que va fer Crexells en el seu dia.

manera que el seu ensenyament no té restriccions ja que parla amb tothom: «Il parle en public; tout le monde peut l'écouter. Il ne veut être le maître de personne; il n'enseigne pas, à proprement parler. Il refuse qu'on l'appelle sophos, sage. Il est seulement philosophos, ami de la sagesse» (Texier, 1998, p. 255).

Segons l'*Apologia*, mai Sòcrates no ha refusat ningú, sigui jove, sigui vell (33a7), ni ha cobrat res dels seus ensenyaments (33a7-b1), està tant «a disposició del ric com del pobre» (33b1-2), i això de cara a ésser preguntat (33b2). També Xenofont insisteix en els seus *Records de Sòcrates* en els mateixos arguments: «així mateix no fomentava en els seus deixebles l'amor dels diners; perquè alliberant-los d'aquesta i de les altres passions, no cobrava cap diner dels que desitjaven el seu ensenyament» (I, II, 5). A més, Sòcrates té cura de la virtut i dialoga d'una manera bellíssima sobre la virtut i els altres deus dels homes. La pregunta que es formula Xenofont és clara: «com doncs un home així podia corrompre la joventut?» (I, II, 8). Tot i això, Sòcrates fou condemnat l'any 399 aC per una majoria de 281 vots que el consideraven culpable, contra 220 vots a favor de la seva innocència.

D'altra banda, i certament això no és menys important, la figura de Sòcrates s'ha d'entendre a partir de l'episodi referit a l'oracle de Delfos sobre la saviesa socràtica, una saviesa que era la més gran entre la de tots els grecs. En qualsevol cas, és evident que Sòcrates no té oberta una escola a Atenes i que per romandre al servei de l'oracle de Delfos s'ha empobrit i quasi arruïnat. Emperò, la riquesa de Sòcrates és d'una altra naturalesa. Efectivament, davant de la saviesa humana de Sòcrates, que la Pítia de Delfos li ha confirmat amb les seves paraules, a Sòcrates li resta la seva capacitat de preguntar, d'interrogar. En conseqüència, la interrogació socràtica feta des de l'honestedat del preguntar és la dimensió pedagògica de l'activitat sapiencial socràtica que es pot equiparar a una docta ignorància que —tot i reconèixer les seves limitacions— no es cansa de qüestionar i d'esperonar un públic que es conforma sovint en el nivell de l'aparença, l'estadi de la simple opinió (*doxa*). En relació a aquest punt, Miguel García Baró considera que la veritable formació d'un esperit socràtic es concentra en l'anàlisi de la *doxa*: «hay que comprobar si esta *opinión* particular es, en cada caso, *episteme* o, por el contrario, *tontería, nada, flatus vocis, flyaría*» (García-Baró, 2005, p. 106). En última instància, Sòcrates apel·la a una via il·lustrada per tal que l'home s'ocupi del seu propi perfeccionament moral sobre la base d'una anàlisi crítica dels seus coneixements.

Així Sòcrates inicia un camí nou en la pedagogia en tractar-se d'un itinerari que necessàriament és diàleg, un diàleg que constitueix una autèntica dialèctica (*techne dialektiké*) entre el preguntar i el respondre, un diàleg que exigeix posicions fermes i sinceres. Aquest preguntar del professor —del qui hauria de tenir aquella saviesa humana de què parla Sòcrates— posseeix una força extraordinària en la cura de l'ànima, que es realitza a través de l'educació de l'intel·lecte, de la memòria i de l'estimació per les coses que s'estudien. En darrer terme, la cura de l'ànima socràtica es pot llegir en paral·lel a la cura hipo-

cràtica del cos, més encara si tenim en compte que ambdues tradicions configuren la figura del metge-filòsof que tanta importància ha tingut a casa nostra⁷.

De fet, Antoni Bosch-Veciana analitza amb detall la naturalesa de la saviesa socràtica des del mateix text platònic, i així posa de relleu que aquesta saviesa és una saviesa humana mentre que les altres savieses (la dels fisiòlegs i la dels sofistes) constituïen una saviesa més gran que la humana. En efecte, mentre els fisiòlegs presocràtics cercaven el principi (*arjé*) de les coses físiques, els sofistes pensaven que les lleis (*nomoi*) de les ciutats eren pures convencions socials que en ser fruit d'un pacte, es podien canviar sense més, de manera que la veritat (*aletheia*) socràtica era substituïda per l'engany (*apaté*) sofistic. Justament, la saviesa socràtica rau en aquesta voluntat i exercici de qüestionar i deixar sempre la Veritat en majúscula en mans de Déu: l'oracle és resposta a una pregunta; però resposta que, al seu torn, esdevé pregunta difícilíssima per a Sòcrates.

La saviesa dels sofistes es ven i es compra en el mercat de la pedagogia de manera que es pot distingir entre saviesa *humana* (la saviesa socràtica que reconeix i accepta les seves pròpies limitacions) i la saviesa *segons els homes* que filòsofs presocràtics i sofistes busquen ufanosament. Mentre els savis presocràtics indaguen l'explicació de la naturalesa de les coses, els sofistes garanteixen amb llur docència l'èxit social al marge i independència de la veritat entesa, justament, com desocultament o desvetllament. Pels sofistes, la veritat no existeix com un estat fort i absolut fins el punt d'argumentar un relativisme epistemològic i axiològic que es fonamenta en un humanisme antropocèntric, que d'acord amb la fórmula establerta per Protàgores, assenyala que l'home és «la mesura de les coses que són i de les que no». Tal situació assolirà límits extrems en el nihilisme pedagògic defensat per Gòrgies, el sofista que més diners va guanyar i que va arribar l'any 427 aC a Atenes, en establir la següent cadena d'argumentacions: «primer, que res no és; segon, baldament fos, és inaprehensible a l'home; tercer, que baldament fos aprehensible, no és, tanmateix, comunicable ni explicable a altres» (Piqué, 1988, p. 93).

En darrer terme, cap d'ambdues savieses —ni la saviesa humana, ni la saviesa segons els homes— són autèntiques perquè la saviesa veritable només pot ser una: la saviesa divina. En aquest sentit, la saviesa socràtica es pot entendre com una recerca de la saviesa, comparada a una ordre militar, donada pel comandament de Delfos, per tal de defensar i salvar no la ciutat d'Atenes sinó la seva ànima. Sòcrates evità la temptació d'esdevenir com Déu i es comprengué a

(7) Aquí cal significar la importància de la síntesi de les dues tradicions —la socràtica i la hipocràtica— que recorre la història d'Occident i que posa de manifest la conveniència de tenir cura del cos i de l'ànima. Una sèrie d'aforismes —des del conegut *mens sana in corpore sano* de Juvenal— han insistit en aquesta línia de pensament que va ser actualitzada pels savis del Renaixement i els pensadors de la Il·lustració. A casa nostra, Tomàs Carreras-Artau i el seu deixeble —el professor Alexandre Sanvisens Marfull— van posar de relleu la presència d'aquesta síntesi socràtica-hipocràtica en el nostre pensament, plantejament de gran transcendència per a la pedagogia des del moment que s'emfasitza la necessitat d'agombolar allò corporal i allò espiritual a fi d'aconseguir un adequat i harmònic equilibri psicossomàtic.

si mateix i compregué quin era el seu ofici d'home: esdevenir plenament humà, és a dir, home esforçat en el bé i en la justícia. Així Sòcrates —amb la seva introspecció i intel·lectualisme ètic— vol viure per aconseguir el bé, cultivant la «cura de l'ànima», la cura del que és interior, d'allò que estructura l'home.

En conseqüència, allò que més li abellia era educar-se màximament en la seva relació amb el bé, és a dir, viure bé, tal com apareix en el diàleg *Critó*, aquell amic fidel però no massa il·lustrat que, a les vigílies de la mort de Sòcrates, va a la presó amb la intenció de persuadir-lo que es deixi alliberar pels amics. Davant de Critó, Sòcrates insisteix que no «cal preocupar-se de l'opinió de la gent respecte del just i del bell i del bo i de llurs contraris» (*Critó*, 48 a). El que importa no rau en què dirà la majoria, sinó a observar «el principi que diu que el que cal posar per damunt de tot no és viure, sinó ben viure» (*Critó*, 48 b). Així, doncs, la saviesa socràtica s'esforça en la recerca de la veritat que és interior a l'home i, per tant, Sòcrates —metge de la conducta humana— surt a la recerca d'un principi ètic fonamental: fer el bé i obeir el que és millor. Comptat i debatut, la saviesa és la capacitat de saber prendre decisions adequades en el moment oportú; una capacitat que suposa l'exercici del diàleg amb un mateix i amb els altres a fi de contrastar i verificar la bondat de les decisions preses en relació al bé. A més, Plató en l'*Apologia* ha concentrat en Sòcrates les dues grans característiques d'Atenes, a saber, la saviesa i la fortalesa.

En efecte, Sòcrates i la seva ciutat comparteixen un mateix ser (saviesa i fortalesa) i un mateix destí (la mort de Sòcrates, el final de l'apogeu d'Atenes com a ciutat hel·lènica): narrant-nos com és la ciutat ens narra com és Sòcrates, i viceversa; i dient-nos la fi de Sòcrates ens diu la fi de la ciutat, i viceversa. Aquest paral·lelisme entre Sòcrates i la ciutat, fet en el moment de la defensa davant el tribunal atenès, suposa també que Plató està fent igualment la defensa de la seva ciutat, una defensa, tanmateix, que esdevé alhora acusació. Sòcrates, com Atenes, mostra la seva saviesa i la seva fortalesa en tots els moments que la ciutat li ha demanat els seus serveis i en el mateix acompliment de la «missió divina». La ciutat que no ha comprès Sòcrates, no s'ha comprès a ella mateixa: la ciutat, condemnant Sòcrates, es condemna a ella mateixa de manera que en la decisió judicial van morir plegats Sòcrates i Atenes. No és estrany, doncs, que Plató en *La República* —traducció de Ciceró de *Politeia*— relacioni *paideia* i política per tal de salvar la polis, és a dir, aquella creació de la cultura grega que es remunta al segle VIII aC i que entra en crisi al segle IV aC. Es tracta, en definitiva, d'una profunda decadència, tal com confirma el fet que Aristòtil fos el preceptor d'Alexandre, l'emperador que conferirà a la vida grega una dimensió cosmopolita que supera els límits de la ciutat. Dit d'una altra manera: la polis clàssica deixa pas a la cosmòpolis hel·lenística on l'home haurà de viure individualment i autàrquicament sense la seguretat de les lleis urbanes i la protecció dels déus de la ciutat.

Per tant, podem considerar la mort de Sòcrates com la realització plena d'una vida guiada per la veritat de Dèlfos. Així va ser com en afrontar la Veritat Sòcrates va assumir la mort. Sòcrates mor a causa de la seva saviesa, a

causa d'haver-se empeltat en Delfos: topar amb la Veritat és morir. Tant és així que la mort de Sòcrates significà la millor defensa de la seva vida: morint, el Sòcrates atenès esdevingué el Sòcrates de la saviesa de Delfos, el Sòcrates d'Occident, un home esdevingut *figura*, de qui Plató escriví, en el final del *Fedó*, que va ser «el més bo de tots els que hem conegut en el seu temps»; més encara, «el més intel·ligent i el més just» (*Fedó*, 118a16-17). En la interpretació clàssica del precepte dèlfic s'insistia que, lluny de prendre's com un déu, l'home havia de tenir consciència de la seva condició de mortal. Probablement aquesta és la gran lliçó socràtica: els educadors no són savis, simplement mediadors de la saviesa que només estatja en el *Logos* diví, al qual es refereix el pròleg de l'evangeli de Joan: «Al principi, abans que Déu creés el món, ja existia el qui és la Paraula (*Logos*), la Paraula s'adreçava a Déu i la Paraula era Déu» (Jn 1,1)⁸.

No hi ha dubte que el professor Bosch-Veciana ens ha donat una visió religiosa de la saviesa socràtica, cosa que no ha de sobtar si tenim en compte els paral·lismes que sovint s'han fet entre Sòcrates i Crist. Segons sembla, la integració entre hel·lenisme i cristianisme es va produir en el segle II quan Justí, en les seves apologies per defensar la causa cristiana a Roma, fa un pont entre la filosofia pagana i el cristianisme, per bé que deixa constància a través de la revelació del Verb total, del missatge de l'ensenyament cristià, que «és evidentment més sublim que qualsevol doctrina humana, perquè el Crist, que s'ha manifestat per nosaltres, s'ha fet un tot racional en el cos, en la raó, en l'ànima». En aquest sentit, la filosofia grega —a criteri de Justí— anticipa el cristianisme amb pensadors com Sòcrates que en conèixer el *Logos* de Déu ha conegut —si més no parcialment— Crist. Endemés, Sòcrates fou acusat de les mateixes coses que els cristians: «deien, en efecte, que introduïa nous demòns, i que no creia en els déus que la ciutat considerava com a tals»⁹.

Ja en el seu moment el teòleg luterà Adolf von Harnack va posar de manifest la influència socràtica en els primers compassos de la història de l'Església, és a dir, la seva presència en el cristianisme primitiu. Més modernament, el dominic Th. Deman va insistir en el paral·lel entre ambdós personatges, bo i establint-se una mena de síntesi entre Atenes i Jerusalem, és a dir, entre l'acadèmia filosòfica i la tradició judeocristiana (Deman, 1945). Ens trobem, doncs, davant un seguit d'autors que insisteixen en la conjunció del pensament hel·lènic —i per tant, de la figura socràtica— i el cristianisme. Segons aquesta visió, la filosofia constitueix una etapa de la formació espiritual del cristianisme: «Dans l'ensemble de la sagesse hellénique inspirée de Dieu, Socrate se détache donc comme l'homme providentiel par excellence» (Savauge, 1956, p. 155).

(8) També l'estoïcisme —per exemple, Sèneca— ens parla d'un déu interior tal com es palesa en les seves lletres a Lucili: «Sí, Lucili: un esperit sagrat resideix dintre de nosaltres, observador dels nostres mals i guardià dels nostres béns, el qual ens tracta tal com per nosaltres és tractat» (*Lletra* XLI, 2).

(9) *Apologetes del segle II* (1993) Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya; Fundació Enciclopèdia Catalana, pp. 106-107.

De fet, aquest paral·lelisme es troba en diversos pares de l'Església (Justí, Joan Crisòstom, Eusebi, Agustí, etc.) que estableixen l'analogia entre Sòcrates i Crist, plantejament que, al seu torn, cobreix un llarg període històric que s'estén durant tota l'Edat Mitjana, arriba al Renaixement i s'endinsa, fins i tot, en la Il·lustració (Corcelle, 1974-1975).

Pel que fa als interessos de la pedagogia, convé ressaltar el paper de Pere Abelard, un dels millors mestres del segle XII que a més de ser el precursor del mètode escolàstic (*Sic et non*) va contribuir a la difusió d'un pensament crític i racional que havia de propiciar l'extensió de les Universitats en el segle següent. En efecte, el seu protagonisme va permetre que el XIII fos el segle de les Universitats gràcies a un procés evolutiu —engecat en el segle XII— que va portar de la *lectio* a la *quaestio*, i de la *quaestio* a la *disputatio*. Més enllà de l'interès de Pere Abelard per a la dialèctica —una novetat en el panorama intel·lectual del segle XII que prepara i anticipa l'esclat de les Universitats— hem d'aturar-nos en la seva *Ètica* que abandona el moralisme perceptiu de la vida penitencial i supera el pessimisme agustinian, present encara en els medis monàstics. Amb aquest bagatge, Abelard —que tingué amb Heloïsa aquells convulsos amors que donaren lloc a la seva *Història calamitatum*¹⁰— va elaborar el seu *Scito te ipsum*, el seu llibre d'*Ètica*. Aquest rerafons de la màxima dèlfica revela prou clarament en quin corrent de pensament es situa Abelard: l'oracle grec esdevé pels cristians una exhortació a escorcollar la consciència davant l'esguard diví «examinador del cor» (*inspector cordis*).

Ara bé, Abelard —i aquí seguim Josep Batalla¹¹— no formula l'imperatiu introspectiu com era habitual de fer: «Nosce te ipsum», sinó que l'enuncia diferentment: «Scito te ipsum». La modificació sembla suggerir que la seva introspecció més que afectiva i, en darrer terme, mística, serà intel·lectual i, al capdavant, filosòfica. Entrant en si mateix, Abelard, més que no pas «conèixer» (*noscere*) la seva ànima tot descobrint el fons insondable del seu interior, vol arribar a «scire» (*scire*) què és la seva consciència tot esbrinant racionalment quins són els elements constituents de la seva responsabilitat moral.

En qualsevol cas, la cristianització del saber socràtic persisteix durant el Renaixement, per exemple en Erasme i la seva cèlebre jaculatoria: *Sancte Socrate, ora pro nobis*. Sembla clar, doncs, que a través del deixant de la saviesa nascuda en el temple de Delfos, l'home occidental ha adquirit consciència de la seva capacitat per saber i interioritzar en una línia moderna de pensament que troba en Agustí i Descartes dues fites ben importants. La veritat rau —en darrer terme— en l'interior de l'home de manera que cal formalitzar un mètode per cercar-la, per bé que aquesta metodologia de treball no implica un allunyament respecte de Déu que es converteix en la garantia de la capacitat humana de pensar.

(10) Abelard i Heloïsa. *Lletres d'amor i de consolació*. Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum, 2005 [Exemplaria Scholastica, 2] (edició i traducció a cura de Josep Batalla).

(11) Abelard, Pere. *Ètica. Història de les meves dissorts*. Barcelona, Edicions 62, 1996 (traducció i edició a cura de Josep Batalla).

Tot amb tot, segles més tard, el *Logos* —el *Logos* dèlfic identificat amb el Verb diví, la Paraula, segons l'evangeli de Joan, el Verb total dels apologetes cristians— va ser traduït per acció en el *Faust* de Goethe. En l'escena que Faust es troba en la seva cambra d'estudi i enceta la traducció del Nou Testament, Goethe assaja diverses versions del famós inici de l'Evangelí de Sant Joan: «En el principi era el Verb», «En el principi era l'Esperit», «En el principi era la Força», per arribar finalment a formular que «en el començament era l'acció» (*Im Anfang war die Tat*)¹². Aquesta formulació —que també es troba en la màxima 879 de Goethe— palesa un punt de vista que es distanca de la visió mecanicista de la ciència físico-matemàtica moderna (Galileu, Descartes, Newton) i que, al seu torn, remet a una interpretació vitalista i orgànica del món d'inequívocues connotacions romàntiques que tant van influir en la gènesi i desenvolupament de la pedagogia contemporània.

El nostre Joaquim Xirau —en ocasió del centenari de la mort del polígraf alemany (Xirau, 1932)— es va referir a aquesta traducció que palesa —en assumir el panteisme del *Deus sive natura* de Spinoza— que esperit i matèria són manifestacions diferents d'una sola i única realitat perquè no hi ha cos sense vida, ni esperit sense forma corporal. Déu és l'eterna afirmació, l'activitat sense fi que suscita la immensa successió de formes que, a través de la metamorfosi, neixen, creixen i moren, bo i transfigurant-se sense parar. En funció d'aquesta cosmovisió (*Weltanschauung*) panteista-naturalista, el «Verb» —*Logos*, concepte, idea, forma— és ara producte d'un ímpetu inesgotable —una mena de *conatus*, per dir-ho a la manera de Spinoza— en el que resideix el poder d'irradiar eternament totes les formes vivents perquè no és el pensament sinó l'activitat el fonament de totes les coses.

Si l'adagi dèlfic va facilitar en el context de l'Edat Mitjana el camí de la interiorització i de la racionalització, el *Logos* de Goethe marca el principi de l'acció en una època abocada a una modernitat frenètica en què tot serà activitat. L'home —i en conseqüència, l'educació— ja no és simplement pensament, sinó quelcom també molt important: acció, activitat, fins el punt que es pot considerar Goethe com un precursor dels mètodes pedagògics actius. Altrament, aquesta apel·lació a l'activisme es manifesta ben clarament en la irrupció dels vents neolímpics que va desencadenar Coubertin, en abordar la qüestió de l'acció moral i social dels exercicis esportius d'acord amb el següent itinerari: acció sobre l'enteniment; acció sobre el temperament, el caràcter i la consciència; acció sobre els engranatges socials.

D'alguna manera, en l'univers mental de Coubertin es pot establir un paral·lelisme entre el savi hel·lenístic i l'atleta modern perquè «si l'esport li ha

(12) Goethe. *Faust*. Barcelona, Proa, 1995, 3a ed. (traducció de Josep Lleonart). Aquesta versió catalana va ser publicada per primera vegada l'any 1938, per les edicions Proa, amb motiu del desè aniversari de la seva fundació. La traducció d'aquest fragment diu el següent: «Aquí és escrit: En el començament fou la paraula... Copsaré el sentit? La paraula! No fóra l'esperit?. Però, pensa-t'hi encara, ço que crea és l'esperit?... Cal afinar la idea: En el començament era la força. Ajuda'm, esperit! Encara no... En el començament era l'acció. Aquest és el sentit» (p. 46).

fet les espatlles amples, és per suportar les molèsties i si li ha fet els músculs sòlids, és per callar els seus nervis i per dominar-se». Aquest domini d'un mateix —propi de les filosofies hel·lenístiques— també es palesa en l'ideari pedagògic de Coubertin que deixa constància que l'esport proporciona el gust de la força, però de la força cultivada, treballada, controlada i utilitzada honestament. Gràcies a aquest plantejament, la connexió entre la pedagogia de Coubertin i la tradició filosòfica hel·lenística —d'aquelles filosofies que buscaven, d'acord amb Sòcrates, l'autonomia de l'individu— es reflecteix en textos com el següent: «Tot esportista que vulgui seriosament el perfeccionament és emmenat a *examinar-se* i, tal com ja hem dit, a posar en pràctica el “coneix-te tu mateix” dels antics; el seu examen és només *físic* i eventualment *psíquic*. Queda molt lluny la inspecció moral de la consciència i això que l'instrument és el mateix. Només difereixen l'objecte i la natura de les observacions» (Coubertin, 2004, p. 105). En qualsevol cas, Coubertin —fidel a aquesta tradició socràtica i hel·lenística, interpretada a la llum d'una visió gimnàstica i atlètica— ho rebla de la següent manera: «D'altra banda, és un fet que l'examen de consciència —l'únic veritable mitjà de perfeccionament moral per a l'home— té en l'esport com un camp de proves en què l'hàbit fàcilment seria adquirit amb gestos necessaris. I això és una possibilitat de grans conseqüències. Pertoca a la pedagogia d'aprofitar-se'n» (p. 106).

Sumàriament podem concloure que *logos* i acció, pensar i actuar, reflexió teòrica i actuació pràctica, teoria i praxi, intel·lectualisme i vitalisme, conformen les dues cares d'una mateixa moneda. En darrera instància, tot surt d'aquell *Logos* que neix en el temple de Delfos i que el cristianisme va transmetre fins als temps moderns i que Goethe va aixecar a la categoria de l'acció, una acció que és força motriu i moviment segons els vents neovitalistes de la pedagogia neolímpica de Coubertin. Ben mirat, la pedagogia també es fruit d'aquest precepte dèlfic que si durant segles s'ha entès com una invitació a reconèixer l'home a manera d'imatge de Déu, en els darrers temps ha estat interpretat des d'una posició que invita a l'acció i a la vida, és a dir, a un vitalisme que l'Escola Nova va fer seu després de l'atzucac de la Primera Guerra Mundial. Vulguem o no, pedagògicament també som memòria —tal com ha indicat Massino Borghesi recentment (2002)—, una memòria que es història i, consegüentment, troba un referent en l'adagi del *coneix-te a tu mateix*, com ben bé ha assenyalat el professor Bosch-Veciana en el seu precís treball sobre la saviesa nascuda en el temple de Delfos.

Referències

- Borghesi, Massimo (2002) *El sujeto ausente. La educación y la escuela entre el nihilismo y la memoria*. Madrid, Encuentro, 2005.
- Bosch-Veciana, A. (2006) *La saviesa nascuda en el Temple de Delfos*. Barcelona, Universitat Ramon Llull (Facultat de Teologia de Catalunya, Facultat de Filosofia de Catalunya).

- Corcelle, P. (1974-1975) *Connais-toi toi meme: de Socrate à Saint Bernard*. Paris, Études Agustiniennes, (3 vols.).
- Coubertin, Pierre de. *Lliçons de pedagogia esportiva*. Vic, Eumo, 2004 (edició a cura de Josep Casanovas i Joan Soler).
- Demian, Th. (1945) *Socrate et Jésus*. Paris, Artisan du Livre.
- Detienne, M. (1982) *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid, Taurus.
- García-Baró, M. (2005) *Filosofía socrática*. Salamanca, Sígueme.
- Piqué, A. [ed.] (1988) *Els sofistes. Fragments i testimonis*. Barcelona, Laia.
- Sauvage, M. (1956) *Socrate et le conscience de l'homme*. Paris, Seuil.
- Stone, F. (1988) *El juicio de Sócrates*. Madrid, Mondadori.
- Texier, R. (1998) *Socrate enseignant. De Platon à nous*. Paris, L'Harmattan.
- Xirau, J. (1932) «La concepción del mundo de Goethe». *Revista de Pedagogía* (recopilat a *Obras Completas*, III, vol. 2. Barcelona, Anthropos, 2000, pp. 223-228).