

CAPÍTOL II

ELS MISTERIS DE LA PERCEPCIÓ (*TEETET* 151D6-168C4)

«Wenn du weisst, dass hier eine Hand ist, so geben wir dir alles übrige zu.»

Ludwig Wittgenstein

1. L'exèrcit d'Homer (151d6-153a3)

a) *El lògos bicèfal de Teetet: Protàgores i Teetet (151d6-152c7)*

«Em sembla (*dokei moi*), doncs –diu Teetet–, que el qui sap una cosa percep això que sap, i, si més no pel que ara es mostra (*nùni phainetai*), el saber no és cap altra cosa (*állo tí*) sinó la percepció (*aísthesis*)» (151d6-e3). Així defineix el noi el saber, exhortat pel símil de la llevadora. Sòcrates diu que el que ha donat és el seu *lógos*¹: «Certament no és vulgar (*phaulon*) el discurs (*lógon*) que proposes sobre el saber», i afegeix que aquest *lógos* és una versió diferent del *lógos* de Protàgores. Deixem de moment Protàgores, i considerem primer curiosament les paraules –el *lógos*– de Teetet.

¹ En tot aquest apartat, i de fet força sovint a partir d'ara en tot el que queda de tesi, empraré la paraula «*lógos*» sense traduir-la. Etimològicament està emparentada amb el verb *légein*, que en el seu origen significa «reunir» (i per tant «fer u») i més tard passa a significar «parlar o dir»: a través del *discurs* es posa de manifest el lligam o la *unitat* d'elements successius i/o diversos. El camp semàntic de «*lógos*» inclou: tota paraula dita o escrita, menció, exposició; raó, causa, argument; proporció, relació, correspondència, mesura; norma general, llei; la facultat de la raó; definició; acord; i d'altres usos difícils de traduir; *tots ells relacionats amb el sentit primer de legein com a ajuntar o reunir, dur els molts a la seva unitat*. Vegeu HEIDEGGER (1954), BOEDER, «Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia» a l'*Archiv für Begriffsgeschichte*, 1958, pàgs. 82-112, W.K.C.GUTHRIE (1984) 396-400 i F.M.MARZOA (1990) 85-126. GUTHRIE (1984) 399 assenyala que «sigui quin sigui el sentit predominant quan el mot s'empra, continuaran adherits a ell retalls dels altres usos i influiran en la ment de l'escriptor». En el passatge del *Teetet* que ens ocupa –i atès el que s'ha dit al símil de la llevadora– el *lógos* (de Teetet) és el fill de la *diánoia* (de Teetet), i al final del diàleg què sigui el *lógos* serà tema explícit de la investigació, de manera que Sòcrates –de la mà de Plató– fa prendre consciència a Teetet que el seu significat no és obvi. Pel que fa al nostre comentari, si

Teetet no es limita a dir que el saber no és res més que la percepció, sinó que *presenta a més –conscientment o no– el context preteòric des d'on fa la seva afirmació*. El context es troba recollit en allò que hi ha de no temàtic en la seva fórmula i, doncs, en allò que hi ha de parlar vulgar –*phaulós*– i no de definició sofisticada.

Basa la seva afirmació en l'opinió (*dóxa*), ja que expressar la veritat és, almenys segons la literalitat de les seves paraules, opinar («*dokei moi*», diu); i la basa igualment en allò que de moment sembla o es posa de manifest, en el que apareix (*núni pháinetai*). Certament són formes ben corrents de dir per al parlant grec: no pretenem que hi hagi aquí cap remissió sàvia a res. Malgrat això, però, *el parlar mateix* amb l'eficàcia que li és pròpia en les converses de la vida de cada dia *convoca inadvertidament el context preteòric a partir del qual i en el qual la tasca de l'analista pot tenir lloc i es realitza*. Si Teetet creu poder donar la definició perquè «a ell li sembla» i «la cosa ara apareix o es manifesta d'aquesta manera», potser una definició atenta a aquest context de la definició demanaria d'entrada una consideració de l'opinió (*dóxa*) i de la manifestació (*phainesthai*). *Creure que la recepció sensible és el primer no és, com podríem pensar, la posició pròpia del sentit comú: en l'ordre quotidià de les coses, el primer és l'aparença i l'opinió, el que sentim dir, i no pas les impressions sensibles elementals –que més aviat són una pura abstracció producte de l'anàlisi*.

Notem d'altra banda que, seguint l'ús normal de les expressions, els dos verbs són emprats en el seu ús impersonal: *dokei*, «sembla» (a mi), *pháinetai*, «sembla o apareix» (ara). Opinar és una acció o una afecció del cognoscent (*moi*, «a mi», diu Teetet), mentre que la manifestació del que es manifesta és quelcom que se t'imposa davant dels ulls². Cal advertir, a més, que el que li demanava Sòcrates és «què és (*estin*) l'*epistéme*» (151d4) i que, per tant, Teetet, amb el seu *lógos*, està provant de donar l'èsser del saber.

Si, llavors, ens prenem el *lógos* de Teetet considerat juntament amb el seu context preanalític –la condició o el *des d'on* pot tenir lloc tota definició analítica–, i provem de pensar-lo com a coherent, resultarà que Teetet hauria d'estar afirmant tot això:

decidim usar la paraula molts cops sense traduir és per no perdre'ns res del seu camp semàntic.

² Així sona, per exemple, la traducció atinada que Robin proposa per a «*pháinetai*»: «ce qui pour le moment est évident à mes yeux».

- 1r) Allò que em sembla –*dokei moi*: la meva opinió– és el mateix que allò que sembla o es posa de manifest ara –*núni phainetai*.
- 2n) Això *opinat-per-mi/manifest* és l'èsser de la cosa examinada.
- 3r) Sé una cosa quan la percebo.
- 4t) *Opino/sembla/és* que el saber és la percepció.
- 5è) Si *sé* que el saber és la percepció, llavors *opinar/semblar/ésser* és el mateix que *percebre*.

Els dos primers punts se segueixen de la demanda socràtica per l'èsser i de la manera com Teetet formula la seva definició. El tercer se segueix de la definició donada per Teetet. El quart recull els tres primers i sintetitza, doncs, l'afirmació de Teetet. El cinquè, per fi, se segueix dels anteriors: si *opinar=semblar=ésser* (pel 2n) i si *saber=percepció* (pel 3r), llavors «*opino/sembla/és* que el saber és la percepció» equival a «*sé* que el saber és la percepció» si i només si *opino/sembla/és=sé* i, doncs, pel 3r, si i només si *opino/sembla/és=percebo*.

L'estratègia interrogativa de Sòcrates consistirà, precisament, en recuperar en un sol lógos la definició sàvia de Teetet junt amb el context preteòric previ que possibilita la definició mateixa, tal com acabem de fer.

Si considerem la definició donada junt amb allò que convoca, de la manera que hem proposat de fer (que és la de Sòcrates), trobem que el *lógos* de Teetet unifica o fa un homogeni del tipus següent:

OPINAR=SEMBLAR=SER=PERCEBRE

Sòcrates qualifica aquest *lógos* de «*no phaulón*»: no és un *lógos* vulgar o simple, perquè diu el mateix que el *lógos* del gran Protàgores. En el moment del text on ens trobem, el terme és ambivalent. Remet sens dubte, primer, a l'anomenada de Protàgores, un home

tingut per savi i per tant no gens vulgar. Però si no ens falla la memòria recordarem també el següent: Sòcrates ha presentat com a model de definició una definició *phaulós* (d'una cosa *phaulós*, el fang), i en la crítica que ha fet de la primera definició de Teetet (la de les dues llistes de sabers) li ha demanat precisament una definició simple (*haplou*; 146d5)³. Potser Teetet, quan diu que el saber *no és res més que* la percepció, està intentant cenyir-se a la simplicitat que se li demana: abans l'han renyat perquè donava moltes coses en lloc d'una, i encara variades (146d3-5), i ara emfasitza que en dóna només una. Tanmateix, volent donar una sola cosa n'ha tornat a donar moltes: Teetet està donant massa coses en lloc de la que se li demana⁴. Aquesta vegada, però, la cosa no és evident. L'examen conjunt no pot, doncs, començar d'entrada sinó que en aquesta ocasió convé primer treure a la llum i portar a la consciència del noi el que s'ha afirmat segurament sense massa consciència. La primera tasca de la interrogació socràtica serà de *dur el lógos de Teetet a un acord amb ell mateix*. I com veurem tot seguit, el que el *lógos* duu implícit –l'altre cap en la bicefàlia del seu dir– és el *lógos* de Protàgores sobre l'home i el món.

Sòcrates ha suggerit que el *lógos* de Teetet afirma la identitat de saber, percepció, aparença i ésser. Doncs bé, el *dictum* protagòric de l'home mesura de totes les coses –que Teetet ha llegit «moltes vegades», 152a5– ve a dir precisament això: «que el que cada cosa a mi em sembla (*emoi phainetai*), així mateix és per a mi (*éstin emoi*), i que el que a tu (*soi*) et sembla que és, així mateix és per a tu (*soi*)» (152a6-7). *El lógos de Protàgores afirma explícitament la identitat de ser i semblar, allò que només trobaríem en el lógos de Teetet si considerem –amb Sòcrates– allò que Teetet ha dit sense pensar*. Per tal que aquest *lógos*, el de Teetet, pugui ser identificat amb el de Protàgores n'hi ha prou amb identificar l'aparença (*phantasia*, correlat del *phainetai*) amb la percepció (*aísthesis*, correlat de l'*aísthánesthai*), identificació que Sòcrates arrenca de Teetet a 152b9-c3. D'aquesta manera, els fonaments que Teetet afirma (inadvertidament) per igualar el saber a la percepció són protagòrics; la igualació mateixa *potser* no. Tenim dos *lógoi* –afirmats tots

³ Vegeu al respecte l'apartat 4.c) del Capítol I.

⁴ Sobre l'ús de *phaulós* vegeu la nota 53 del Capítol I, on em penso que dono bones raons a favor de la interpretació que aquí faig. També a favor d'això, notem que de seguida Sòcrates ens dirà que el que diu Teetet ho ha dit tot l'exèrcit d'Homer, amb el qual la polifonia –la no simplicitat– és remarcada.

dos per Teetet– que d’entrada no és clar com poden acordar-se l’un amb l’altre. L’esforç de coherència demana, primer de tot, pensar com poden harmonitzar-se l’afirmació de la percepció-saber (de Teetet/Teodor⁵) amb l’afirmació de l’èsser-aparença (de Teetet/Protàgores). És aquest acord del *lógos* bicèfal de Teetet amb si mateix el que Sòcrates d’entrada tracta de guanyar, i que no guanya fins al «natalici» de 160e4.

Cal notar, a més, que en el treball fet per la interrogació socràtica ja ha aparegut, implícitament, la identificació protagòrica del saber i l’opinió en el cor mateix de la posició de Teetet. En efecte, Teetet ha dit «*dokei moi*», em sembla, i «*nuni phainetai*», per ara sembla. L’afirmació feta està pendent, així doncs –segons reconeix el parlar corrent del mateix Teetet–, de *mi* i de *l’ara*. La primera plana del *Teetet*, amb Teetet desfet per la disenteria, ens recorda que el *jo* és passatger; i és també aquesta plana que ens recorda igualment que els «*ares*» són passatgers («Tot just ara, ...?»)⁶. «Per ara, mentre a *mi* em sembli que les coses són així, el saber és la percepció»: no és alguna cosa així el que està dient Teetet? Atenent, doncs, al «*moi*» i al «*nuni*», és clar que el que ja hem dit referent a la identificació protagòrica de ser i semblar, es pot dir també de l’afirmació protagòrica de l’home mesura de totes les coses: Teetet recolza protagòricament la seva afirmació; segons els seus mots, *ell és la mesura de la seva afirmació*.

Podem notar, en aquest sentit, que el «*dokei moi*» s’afirma abans que el «*nuni phainetai*»: la referència al *jo* va abans que la referència a la manifestació del que es manifesta per ara. De manera que, al nivell dels fonaments, Teetet s’expressa –en l’eficàcia del parlar corrent– donant la raó a Protàgores: «l’home és la mesura de totes les coses». Així ho explicita Sòcrates: «És el que diu Protàgores. Però ell ha dit això mateix (*tà autà tauta*) d’una altra manera. Doncs en algun lloc declara: l’home és ‘la mesura de totes les coses (*khremáton*), de tot el que és en tant que és, i de tot el que no és en tant que no és’». Teetet i Protàgores diuen *el mateix*, però ho diuen *diferent*: tenim *dos que fan un*. La

⁵ Que la definició depèn del mestratge de Teodor ho mostrarem a l’apartat 1 del capítol VI.

⁶ Recordatori que se’ns fa també a la darrera plana del *Teetet*, amb Sòcrates anant a saber de la causa que el durà a la mort, i quedant «tot just a trenc d’alba» per a l’endemà. L’èmfasi posat en els talls temporals i en la temporalitat humana en els extrems del diàleg contrasta amb l’alada elevació del seu centre remetent a la immortalitat del déu. Ens caldrà interrogar més endavant aquest joc entre el temporal i l’etern, tot completant el quadre amb la memòria del megàrics –l’ensenyament dels quals diu que tot és l’U-Divinitat.

primera tasca que Sòcrates emprèn amb Teetet és de pensar aquesta «igualtat en la diferència»⁷. La recerca és, des de la seva arrencada, un exercici de *dialèctica*, o *d'obediència a la llei interna del lògos com a mediació per concordar el lògos amb si mateix*.

Això explica per què Sòcrates s'allargarà tant. Si s'hagués tractat de refutar Teetet, segurament n'hi hauria hagut prou fent-lo reflexionar d'entrada sobre el seu saber matemàtic a la manera com ho fa de 184b4 a 186e12. Però *Sòcrates no vol vèncer Teetet sinó formar-lo; no fa d'erístic sinó de dialèctic*. Que Plató deixi aquest relat, el de l'afirmació filosòfica de la dialèctica contra l'erística, precisament als erístics –o sigui als megàrics– és, llavors, quelcom que haurem d'aclarir en la consideració final del conjunt del diàleg.

b) *L'exèrcit d'Homer (152c8-153a3)*

Establerta per Sòcrates la identitat de la definició amb la dita de Protàgores, i admesa aquesta identificació per part de Teetet, Sòcrates s'expressa de la manera següent: «Per les Gràcies! Aquest Protàgores era un saviàs: ens adreçava un enigma dirigit a aquesta xusma que és la multitud, mentre que, en secret, revelava als seus deixebles la veritat. (...) Et diré un *lógos* no gens vulgar (*phaulon*): no hi ha res que sigui res en si i per si, res que puguis designar d'alguna manera, res que puguis qualificar de cap manera: si ho anomenes gros t'apareixerà també petit, si ho anomenes feixuc t'apareixerà també lleuger. I tot és així sense excepció, perquè no hi ha res que sigui u ni en qualitat ni en determinació. Sinó que és de la translació, del moviment i de la mescla recíproca que resulta tot allò de què diem que “és” –una designació que és incorrecta, perquè mai res no “és”, sinó que sempre “esdevé”. I pel que fa a això tots els savis hi estan d'acord un rera l'altre, tret de Parmènides: Protàgores, Heràclit, Empèdocles, i dels poetes els més destacats de cada

⁷ DESJARDINS (1990) 18: «Aquestes qüestions referents a la igualtat i la diferència, junt amb les qüestions paral·leles de la reductibilitat i irreductibilitat d'unes coses a les altres, semblen subjaure en tota la investigació sobre el saber i l'ésser tal com s'inicia amb aquesta primera definició de Teetet, i tal com després és continuada al *Sofista*».

poesia, Epicarme pel que fa a la comèdia, i Homer pel que fa a la tragèdia. Aquest diu: *Oceà, gènesi dels déus, i llur mare Tetis*, amb la qual cosa afirma que tot ve del flux i del moviment. O no et sembla que vol dir això?» (152c8-e9). I com que Teetet respon afirmativament, Sòcrates afegeix: «I qui podria oposar-se a un exèrcit tan potent, que té per comandant Homer, sense fer el ridícul?» (153a1-2)

La interpretació que se sol donar al passatge parla d'un panheraclitisme⁸. Puix que es té Heràclit pel filòsof del flux, la doctrina que Sòcrates acaba d'exposar es dona per suposat que pertany bàsicament a Heràclit, tot i admetre que hi pugui haver d'altres influències. Friedländer diu, però, amb raó, que l'afirmació que tot és canvi permanent i res no roman no pot ser atribuïda sense més «al gran Heràclit»⁹. Paradoxalment, és Plató mateix la font que duu els lectors a dir que la doctrina defensada és d'Heràclit¹⁰. El contrasentit és llavors manifest: tot i que Plató en aquest lloc del *Teetet* atribueix explícitament la doctrina a Protàgores, altres llocs de la lletra platònica –aquests, qui sap per què, tinguts per més seriosos que el present– fan desconfiar el lector de la seriositat d'aquesta atribució.

Pensem que aquesta observació socràtica sobre l'exèrcit d'Homer té un sentit més subtil i més ric que el que la lectura estàndard li'n reconeix. Tenim notícia de la seva importància en el rebot que trobem al final de l'infantament del *lógos* de Teetet, a 160d4-e1: «Per tant –diu Sòcrates–, has afirmat molt bé que el saber no és res més que percepció, i en això coincideixen Homer, Heràclit i tots els seus: “tot es mou com un corrent”, i la dita del més savi de tots (*sophótaton*), Protàgores: “l'home és la mesura de totes les coses”». *Que a l'inici de la consideració de la definició del saber com a percepció i al final del seu aclariment abans de procedir a la seva crítica hi hagi aquesta referència a l'exèrcit d'Homer, potser ens indica alguna cosa més que un suposat panheraclitisme del qual estaria exclòs només Parmènides.*

Cal notar, en primer lloc, que en cap de les dues ocasions és Heràclit qui ocupa el lloc més destacat en la cita. La primera vegada es diu que qui comanda és Homer; la segona vegada

⁸ Vegeu, per exemple, DESJARDINS (1990) 212n13, que expressa un lloc comú de la crítica.

⁹ FRIEDLÄNDER (1960) 172.

¹⁰ *Teetet* 160d7 i 179e3 i *Cràtil* 400c1-2, 401d4-5 i 402a4-b5 i c2-3, entre altres llocs.

es diu que el més savi és Protàgores. En lloc de pressuposar que Plató està suggerint que en la tesi de Teetet es recull una doctrina tradicional grega que trobaria la seva expressió sàvia en la filosofia d'Heràclit, cal que ens mirem bé la llista completa que dona Sòcrates.

Després de Protàgores, que ha estat presentat per Sòcrates com l'autor de la doctrina que és en curs d'explicar, Sòcrates hi posa dues parelles, una de filòsofs, l'altra de poetes, i de tots quatre diu que sostenen el mateix que Protàgores. De seguida atendrem amb una certa atenció als noms proposats. Abans de fer-ho, però, creiem que serà ben aclaridor que considerem breument la manera com Protàgores presenta la seva pròpia saviesa, perquè pensem que *la llista feta per Sòcrates és la reelaboració còmica¹¹ d'un motiu protagòric, i que això és el que ens dona la clau per entendre el sentit del passatge*. Trobem el motiu protagòric a què ens referim en l'escena del *Protàgores*. Considerem, doncs, breument, un fragment d'aquest diàleg¹².

En aquest diàleg, després que ha preguntat a Protàgores quina mena d'ensenyament imparteix, i abans que la resposta comenci, Sòcrates pregunta també si aquesta és una qüestió que val més de parlar en privat o bé pot ser tractada en públic. Protàgores comença dient que Sòcrates fa bé de prendre precaucions per ell, «perquè –diu– l'home que és foraster i va a les grans ciutats i hi persuadeix els més escollits d'entre els joves de deixar la companyia d'altres (...) per anar amb ell per tal d'esdevenir millors amb la seva companyia (*dià tèn heautou sunousían*), l'home que fa això, cal que vagi amb compte; perquè no són petites les enveges, les males volences i les hostilitats que neixen al voltant seu», i aleshores afegeix que «l'art sofística (*sophistikèn tékhnen*) és antiga, però els qui la duien

¹¹ Els constants canvis de papers, el fet que Sòcrates hagi presentat la recerca com un joc, l'evidència constant que està jugant amb Teetet, els emmascaraments i l'apel·lació a ensenyaments secrets d'uns i altres, el fet que Sòcrates constantment estigui fent el paper d'un altre –començant pel de Protàgores mateix, que en el refinament de la comèdia renya Sòcrates per la seva manera de parlar, quan és Sòcrates mateix que parla disfressat de Protàgores!–, etc., tot això dona a la conversa amb Teetet tot l'aire d'una comèdia.

¹² En virtut dels principis hermenèutics que ens hem donat a la «Introducció» d'aquest treball (vegeu el sisè principi, recollit en l'apartat 2) ens hem prohibit de remetre a fragments d'altres diàlegs per a aclarir passatges del nostre propi diàleg. Al mateix temps, però, hem fet notar (vegeu apartat 1.a. i nota 8 de la «Introducció») que en ocasions és el mateix Plató qui munta les escenes dels diàlegs de forma clarament autoreferent (com el *Sofista* i el *Polític* com a continuació del *Teetet*): creiem que en el cos del text podem mostrar que ens trobem en aquest cas i, doncs, que no contravenim la prohibició prescrita pel nostre sisè principi.

entre mans entre els antics, tement la part que té d'odiós, la volien ocultar i dissimular, els uns amb el nom de la poesia, com Homer, Hesíode i Simònides; d'altres, amb el d'iniciació i profecia, com Orfeu i Museu; alguns, pel que he vist, amb el de gimnàstica, com Iccos el Tarentí i aquest sofista encara viu i no inferior a cap altre, Heròdic de Selímbría, abans de Mègara; la música feia de cobertura al vostre gran sofista Agàtocles i a Pitoclídes de Ceos i a molts d'altres». A diferència d'aquests, conclou, ell no vol pas «fer el mateix que ells» perquè aquests «no han aconseguit el que volien, per tal com no han enganyat els qui tenen el poder a les ciutats, per als quals únicament són aquestes precaucions; ja que, quant a la multitud, per dir-ho clar, no s'assabenta de res, ans el mot d'ordre d'aquells, ella la repeteix a cor». Ell ha triat, per contra, «el camí contrari: confesso –diu– que sóc sofista i que educo els homes, i crec que la meva precaució és millor que la llur: confessar millor que dissimular. Afegeixo d'altres precaucions a aquestes, talment que, gràcies al déu, mai no he sofert res de mal confessant que sóc sofista» (316c5-317c1).

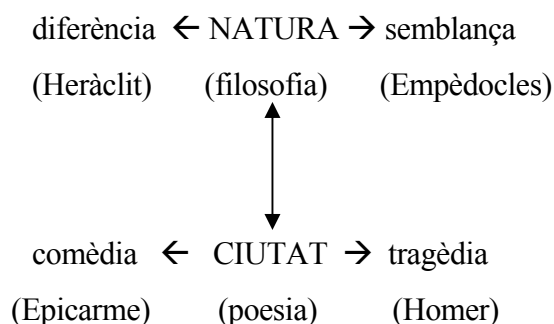
El passatge és notable per més d'un motiu. La coincidència amb el nostre passatge del *Teetet* en el menyspreu a la multitud –en el *Teetet* qualificada de fermer o xusma: *surpheto*, 152c8–, i l'aparent coincidència de Protàgores amb Sòcrates en les afirmacions que els qui freqüenten la seva companyia (*synousía*) milloren però que això suposa un perill per al mestre, seran objecte de consideració en darrer apartat del present capítol. De moment *ens interessa més l'afirmació d'aquest savi sofista segons la qual l'habilitat sofística és molt antiga però ha estat amagada per por als poderosos*. Notem que *Protàgores es vol antic i modern alhora*: antic, perquè la seva saviesa beu, segons ell, de la millor tradició dels grecs; modern, perquè tot i professar una saviesa antiga té una nova manera de presentar aquesta saviesa davant la ciutat, una manera aparentment més franca i coratjosa, per bé que Protàgores ha parlat d'altres precaucions sense explicitar-les¹³.

Sigui com sigui, *reconèixer-se integrant d'una tradició de mestres forma part, no de la visió que Sòcrates té de Protàgores, i tampoc d'una indicació platònica a una pretesa tradició panhelènica referent a la percepció o al sensible, sinó de la manera com el mateix Protàgores es presenta ell mateix davant la ciutat*. Cal destacar que la llista proposada per

¹³ Cf. NIETZSCHE, F. *Més enllà del bé i del mal* IV, 169: «parlar molt d'un mateix pot ser una manera

Protàgores és una llista de grans mestres grecs, començant per Homer i Hesíode, sobre els textos dels quals s'articulava l'educació ciutadana dels nens. *Autoproclamant-se el darrer integrant d'aquesta llista, Protàgores es presenta a si mateix com a mestre de virtut ciutadana; i, d'altra banda, afirmant el seu caràcter excepcional –com a sofista que es presenta com a tal– es presenta, a més, com un educador destinat a substituir Homer com a mestre dels ciutadans cridats a les més altes empreses –que no, és clar, de la xusma.*

Així advertits, tornem a escoltar la llista proposada. Protàgores és integrant d'un exèrcit comandat per Homer en la defensa d'una tesi que ha estat defensada per Heràclit i Empèdocles, per Epicarme i Homer. Comparada amb la llista del *Protàgores*, el primer que crida l'atenció és la presència de dos filòsofs. La segona cosa que crida l'atenció és que tots quatre savis proposats tenen a veure amb els orígens: Heràclit i Empèdocles tenen doctrines cosmogòniques, que tracten doncs de l'origen de l'ordre en què vivim; Epicarme i Homer són, respectivament, el pare de la comèdia i el pare de la tragèdia, o sigui els pares dels discursos savis sobre l'arrel de la problemàtica de l'home. I en tercer lloc, els quatre personatges ens fan pensar en diverses parelles d'oposicions, que podem representar en aquest quadre:



Les oposicions són, doncs, aquestes: (1) filosofia-poesia, (2) món natural-món humà i, d'una banda, dins la consideració del món natural, (3) diferència-semblança, i de l'altra, dins la consideració del món humà, (4) comèdia-tragèdia. Comentem-les breument.

(1) Introduint dos filòsofs a la llista, Sòcrates posa a Protàgores en una posició que ell segurament no hauria admès. La llista del *Protàgores* està integrada, tota ella, per mestres de ciutadania. Heràclit i Empèdocles, tot i tenir deixebles, no són mestres de la ciutat. El seu saber, que s'ocupa de la *physis*, no s'ocupa de l'home ni de la ciutat. S'ocupa del *cósmos*. S'ocupa, si es vol dir així, de l'àmbit de la necessitat. Per la seva part, la poesia té com a tema propi la condició humana, l'home mateix, i desatén en canvi l'ordre natural que relliga el cel i la terra. La inclusió de filosofia i poesia en la llista suggereix així – segurament en un joc socràtic, o en tot cas platònic– la necessitat de considerar el Tot de forma íntegra. A diferència del Sòcrates de Xenofont i Plató, i com el Sòcrates de *Les Bromes* d'Aristòfanes, el filòsof de la naturalesa apareix a la ciutat com un personatge ridícul i segons com perillós. No oblidem que d'Heràclit mateix ja es deia que era l'Obscur. Enfront l'ensenyament confús dels filòsofs –i no és tota la primera meitat del *Teetet* un lloc privilegiat per documentar l'obscuritat de les doctrines filosòfiques referents a la realitat sensible que ens envolta?–, els poetes ofereixen un ensenyament a l'abast del ciutadà. El comandant de l'exèrcit és Homer, no pas Heràclit. La qüestió és llavors doble: per què fóra desitjable lligar en un tot les savieses dels filòsofs de la naturalesa i dels poetes –o sigui dels educadors de la ciutat? I, en tot cas, com fóra possible aquest relligament? La llista juxtaposa savieses heterogènies. Tot i que de moment no es veu, la trampa socràtica recollint un tret de la presència protagòrica davant la ciutat i modificant-lo posant junts filòsofs de la naturalesa i mestres de la ciutat ens apareixerà amb el seu sentit propi en la consideració de la digressió central del filòsof corifeu.

(2) Amb la segona oposició expressem diferentment el mateix tema que amb la primera. La naturalesa i la ciutat, la necessitat i la llibertat, el món no humà i el món humà, són els noms del Tot en què té lloc la vida humana.

(3) De la banda cosmològica o ontològica, la dels filòsofs de la naturalesa, Heràclit i Empèdocles abanderaren en cert sentit dues posicions extremes. Tots dos tracten el *cósmos* en termes de necessitat. Però mentre Heràclit afirma que aquesta necessitat radica en l'oposició de contraris que fa que els elements es transformin els uns en els altres en un flux permanent, Empèdocles parla de quatre elements inalienables que es mantenen iguals a si mateixos, i sosté que «el semblant es coneix pel semblant». La parella ontològica identitat-

diferència, que serà objecte d'estudi al *Sofista*, està si més no suggerida en la tria dels dos filòsofs de la naturalesa proposats. De nou, la parella de noms remet a un Tot: identitat i diferència, com a contraris que han de relligar en un tercer per donar compte de la realitat.

(4) Per fi, de la banda política o humana, la dels poetes de la ciutat, Epicarme i Homer abanderaren igualment, en cert sentit, dues posicions extremes. Tots dos tracten l'home des del seu caràcter problemàtic. Però mentre Epicarme s'ocupa de l'home comú i d'allò que els homes no comuns tenen de comú amb el comú dels homes –d'ací el ridícul o la comicitat–, Homer s'ocupa d'homes extraordinaris el caràcter excepcional dels quals els fa mereixedors de la consideració dels déus. La parella dramàtica comèdia-tragèdia, que és objecte de consideració a *El convit*, remet de nou al nom d'un Tot: els homes extraordinaris i el comú dels homes, com a contraris que han de relligar en un tercer per donar compte de la realitat humana tota¹⁴ –l'home¹⁵.

¹⁴ Vegeu *El convit* 223c6 i el comentari a ROSEN (1987) i SALES (1996). Que la fidelitat a la veritat de l'home té relació amb la forma literària és un tema recurrent en la història de les lletres. Pensem, com a botó de mostra, en el manifest de VICTOR HUGO en el «Prefaci» del seu *Cromwell* (1827), on escriu: «Des del moment en què el cristianisme ha dit a l'home: tu ets doble, ets un compost de dos éssers, l'un perible, l'altre immortal, l'un carnal, l'altre eteri, l'un encadenat als apetits, les necessitats i les passions, l'altre endut sobre les ales de l'entusiasme i el somni, aquell en fi girat vers la terra, llur mare; aquest llançat sens parar vers el cel, llur pa'tria; des d'aquest moment el drama ha estat creat. Hi ha res més que aquest contrast de cada dia, que aquesta lluita de tots els instants entre dos principis oposats que són tothora presents en la vida, i que es disputen l'home des que neix fins la tomba?// La poesia neix del cristianisme, la poesia del nostre temps és per tant el drama; el caràcter del drama és el real; el real resulta de la combinació del tot natural de dos tipus, el sublim i el grotesc, que es creuen en el drama com es creuen en la vida i en la creació, perquè la poesia vertadera, la poesia completa, es troba en l'harmonia de contraris. (...) Aquests dos tipus d'art [la comèdia, que s'ocupa del grotesc, i la tragèdia, que s'ocupa del sublim], si hom els separa sistemàticament, produiran per tot fruit, d'una banda l'abstracció dels vicis, dels ridículs, i de l'altra l'abstracció del crim, de l'heroisme i de la virtut (...). D'on se segueix que després d'aquestes abstraccions encara quedarà una cosa a representar, l'home; que després d'aquestes tragèdies i d'aquestes comèdies, encara quedarà una cosa a fer, el drama» (*Préface de Cromwell*. Paris: Société française d'imprimerie et de librairie, 1897, p.222). L'autor posa l'ensenyament cristià en l'origen d'aquest tercer superior (a comèdia i tragèdia) que és el drama. El diàleg platònic desmenteix, però, aquesta tesi.

¹⁵ Hi ha més possibilitats. Alguns fragments conservats suggereixen que tant Epicarme com Empèdocles eren pitagòrics o tenien influències pitagòriques. El pitagorisme es posaria de manifest en el fet de veure la realitat com a mesurable. La tragèdia d'Homer parla de la desmesura humana; la cosmologia de l'heraclitisme també pot ser vista com la d'un univers sense mesura; Protàgores, al *Protàgores*, menysté obertament les ciències de la mesura, mentre que Teodor és matemàtic i, per tant, savi de mesures. Les oposicions són:

Empèdocles	←	Teodor	→	Epicarme
		(mesura)		
(naturalesa)				(ciutat)
		(desmesura)		
Heràclit	←	Protàgores	→	Homer

Naturalment, Sòcrates no pretén pas que Teetet entengui tot això. Ens sembla més aviat un joc platònic: l'autor agafa un tema protagòric –ben documentat en l'escena del *Protàgores*– i el modifica per a donar-lo a pensar. En aquest sentit, és ben remarcable que si bé a l'inici es diu que és Homer qui comanda l'exèrcit, a la conclusió de l'infantament del *lógos* de Teetet Sòcrates diu que el més savi de tots és Protàgores: *hi ha aquí una substitució o un relleu en el comandament de l'exèrcit d'Homer, que situa Protàgores com a mestre capdavanter*. Protàgores, savi de la *dóxa*, pretén ser, com Homer, mestre de ciutadania. Teodor en canvi, com Heràclit i Empèdocles, s'ocupa del món natural. D'alguna manera, donada la bicefàlia del seu *lógos*, Teetet es troba entre un i altre. Fins més endavant el diàleg no ens donarà les claus per entendre aquesta posició.

Ara bé, perquè la interpretació que estem oferint sigui plausible, ens queda encara per explicar dues coses: l'excepcionalitat de Parmènides i la cita homèrica referent al flux. Donat que, de fet, els autors citats defensen doctrines ben distintes, què és el que fa excepcional el cas de Parmènides? Per a aquest filòsof hi ha l'U immòbil, i això és Tot. El moviment és doncs intel·ligible, de manera que sobre ell no hi ha discurs savi. *L'excepcionalitat de Parmènides consisteix, així doncs, no en què doni una explicació rival de la realitat –de fet els savis de la llista defensen visions diferents, en molts aspectes contraposades, d'allò que tracten–, sinó en què estableix la impossibilitat mateixa de donar cap explicació sàvia del món canviant en què vivim*. És important recordar que aquesta excepcionalitat afecta igualment als megàrics, que en la seva mateixa pretensió de recollir literalment les paraules de Sòcrates –esborrant l'estil indirecte del text que estem llegint– es mostra que conceben la fidelitat al que s'ha dit com un deixar-ho intacte, sense tocar-hi res. Tot intent de parlar-ne per a ells duu a absurds i contradiccions i, per tant, al domini de l'erística.

La cita que tria Sòcrates per recollir la posició de l'«exèrcit d'Homer» afirma, en contrast amb l'U parmenidi, una díada: «*Oceà, gènesi dels déus, i llur mare Tetis*». Es

L'oposició és de mesura (l'home de la comèdia d'Epicarme, la cosmologia d'Empèdocles, la matemàtica de Teodor) i desmesura (l'home de la tragèdia d'Homer, la cosmologia heraclitea, la saviesa de Protàgores). En el benentès que hi pot haver una defensa desmesurada de la mesura i que, per tant, cal una mediació.

tendeix a entendre senzillament que la cita diu això: l'origen de tot són corrents d'aigua i, doncs, el flux: vet aquí Homer establint la tesi central d'Heràclit. Però si atenem millor a la cita veiem que té elements que la fan més rica. Primer: els rius certament flueixen, però no és menys cert que també romanen, que dibuixen sempre el mateix recorregut sobre el mapa. Segon: allò que s'afirma com a gènesi dels déus no és un indeterminat fluir de l'aigua –ella mateixa indeterminació–, sinó un pare i una mare, dos progenitors –Oceà i Tetis. I tercer: un cop donada la interpretació heraclitea de la cita, Sòcrates pregunta a Teetet si és això de debò el que vol dir; que Teetet, sempre submís en les seves respostes, no discuteixi la lectura proposada i no sàpiga llegir-hi res de més profund no vol dir que la cita socràtica del text homèric no digui més que el que el jove matemàtic entén.

Què tenen llavors de comú Homer i tots els savis grecs llevat de Parmènides? Molt senzillament: allò que fa que no estiguin d'acord amb Parmènides. O sigui, no una pretesa ontologia que posa com a principi el flux –¿no és ridícul pensar l'obra d'Homer, posem per cas, en aquests termes?–, sinó la pretensió de poder donar algun discurs savi sobre el moviment del cósmos que ens envolta, ja sigui referent a la realitat natural, ja sigui referent a la realitat humana, en qualsevol cas sobre el moviment.

La clau de la comunitat de l'exèrcit d'Homer és llavors la díada. Si hi ha l'U i això és tot, no hi ha racionalitat sobre el que ens envolta. Els molts –la *physis*, la *pólis*– són susceptibles d'una certa consideració racional només si hi ha un principi racional dels molts, allò que Aristòtil parlant de Plató anomena la Díada indefinida. La cita d'Homer posa en efecte una díada en el principi de tot, i la llista proposada per Sòcrates és, com hem mostrat a bastament, una parella de parelles de contraris –una díada de díades.

2. Els misteris de la percepció: la Díada indefinida (153a4-160e3)

- a) *Primer moviment. Els dos pares de la percepció o la percepció davant el problema de la identitat (153a4-b8)*

El primer objectiu de la interrogació socràtica és, com acabem de veure, treballar per aconseguir que el *lógos* bicèfal de Teetet s'acordi amb ell mateix i s'harmonitzi. Per tal que el que ha dit Teetet sigui coherent, cal explicar la percepció de tal manera que (1) sigui de l'ésser (*tou óntos aei*) i (2) sigui infal·lible (*apseudès*) (152c5-6). Ha de ser de l'ésser perquè, un cop establerta la igualtat de la percepció i el semblar, en cas contrari s'incompliria l'exigència protagòrica que iguala el semblar i l'ésser; i ha de ser infal·lible perquè, donat que parlem de saber només quan no hi ha error, en cas contrari s'incompliria l'afirmació de Teetet que *la* percepció (i no només algunes percepcions) és el saber. L'intent d'explicació de la percepció demana llavors concebre l'ésser com esdevenir, o com a moviment constant, perquè per establir que ser i semblar són el mateix cal mostrar en quin sentit la mobilitat pròpia del semblar pertany a l'ésser. *En un primer moment, aquest intent porta a concebre la percepció com a filla de perceptut i perceptor.*

La base de l'argument és senzilla: es parteix de la constatació que tot sovint es produeix un conflicte d'aparences¹⁶. Així, per exemple, dues persones diferents poden percebre diferentment un mateix vent : l'una el pot trobar fred al mateix temps que l'altra el troba calent (152b1-7). Es tracta, aleshores, d'explicar la percepció per tal de donar compte d'aquest fenomen, de tal manera que es mostri que, malgrat ser oposades, aquestes dues afirmacions: «aquest vent és fred» i «aquest vent és calent» són (en l'exemple posat) totes dues vertaderes. Si ho fem, quedarà provada la infal·libilitat de la percepció. L'explicació hauria de mostrar, també, que la percepció ho és de l'ésser. Vegem.

¹⁶ Vegeu el primer diàleg de BERKELEY (1713) i el primer capítol de RUSSELL (1912): tots dos parteixen

Després d'establir, a partir de l'exemple del vent, que per a Protàgores ser i semblar són el mateix, Sòcrates remet al «secret» que Protàgores devia confiar als seus deixebles en relació a la naturalesa de la percepció (152c8). Que parli d'un secret significa, segurament, que la caracterització de la percepció que és a punt de donar Protàgores no la devia establir de forma explícita en cap dels seus escrits. Sòcrates més aviat està fent això: a partir de Protàgores, tracta de pensar quina teoria de la percepció hem de suposar que hi ha al darrera per tal de fonamentar la seva postura relativista. L'exemple del vent, doncs, ens sona *com si* Protàgores mateix l'hagués utilitzat en l'establiment de la seva posició, però la teoria de la percepció que ve tot seguit sembla més aviat una elaboració «protagòrica» feta no ja per Protàgores sinó per Sòcrates. El secret en qüestió fa així: «No hi ha res que sigui ell mateix o en si mateix, ni res que puguis designar rectament, ni qualificar-ho de cap manera; sinó que, al contrari, si tu li atribueixes la qualitat de gran, t'apareixerà igualment com a petit, i si el qualifiques de lleuger, t'apareixerà pesat; i així amb tot sense excepció, ja que no hi ha res que sigui u, ni ell mateix ni les seves qualitats; sinó que és de la translació, del moviment, de la barreja recíproca, que resulta tot allò de què diem 'és', una manera de parlar que no és correcta, ja que mai res no 'és' sinó que sempre tot 'esdevé'» (152d2-e2).

A favor d'aquesta tesi es troba el fet que tot el que apareix és fill del moviment mentre que del repòs tenim més aviat el no ser i la mort: (1) el calor i el foc, generadors de totes les altres coses, són productes d'una fricció; (2) els vivents, doncs, són fruit del moviment; (3) la salut del cos depèn de l'exercici i l'activitat; i (4) l'ànima mateixa adquireix coneixements i els reté gràcies al moviment. De manera que el moviment és bo per a la vida del cósmos, per a la vida en general, per a la vida del cos i per a la vida de l'ànima (153a4-d4).

Notem, aleshores, dues coses. Primera: Teetet, acceptant sense crítica el que diu Sòcrates, no adverteix que els moviments de què es parla tenen tots ells un *télos* i, doncs, que tenen el repòs com a terme del moviment. Així, per exemple, quan parla de «retenir» (*ktataí*, 153b8) el que s'ha après, deixa explícitament establert que el saber no és simple

igualment d'aquest argument del conflicte d'aparences per elaborar les seves posicions epistemològiques.

moviment sinó un moviment de retenció i, doncs, de conservació en l'ànima d'allò que s'ha adquirit: el saber ha de ser algun tipus de combinació de moviment i de repòs, no pas moviment a seques. I segona: la mort inclou també un moviment, un moviment de descomposició, tal com ens recorda la primera plana del *Teetet* amb Teetet morint desfet per la disenteria. La vida és moviment però no qualsevol moviment –perquè no tot moviment és de vida. Detectem, doncs, una certa parcialitat en les fórmules que Sòcrates fa empassar a Teetet. Mirem, en tot cas, a quina concepció de la percepció van a parar.

Considerem el color blanc. El color blanc no pertany ni a l'ull ni a la cosa vista, perquè en qualsevol d'aquests dos casos «seria». Sinó que passa aquesta altra cosa: el blanc s'«esdevé» a l'espai intermedi (*metaxú*, 154a2) entre el percebut i el perceptor. La percepció, doncs, té dos progenitors i, de la mateixa manera que pares diferents donen fills diferents, així mateix percebuts i perceptors diferents donen percepcions diferents. Per exemple: la sensació que genera un vent, dóna fred si un dels seus pares és una determinada persona i dóna calor si el pare no és aquesta persona sinó una altra. Aquí no hi ha error possible: que diferents progenitors donin fills diferents és natural, no hi ha res fora de lloc. Notem, en tot cas, que no hi ha res que pugui considerar-se, posem per cas, *la* temperatura del vent, perquè hi ha tantes percepcions d'un mateix vent com perceptors.

Ara bé, aquesta primera caracterització de la percepció, tot i donar compte del relativisme, no ho fa de forma prou coherent. En efecte, queda en peu un problema. Fins ara hem dit que la percepció no és res fix. Però en la caracterització donada hem derivat això, que no és fix, de dos progenitors que sí que ho són de fixos. Ho hem vist així: hi ha un percebut i un perceptor, que són el que són, i de la seva interacció (que no hem explicat) sorgeix la percepció, que és canviant perquè és filla de tants percebuts i perceptors com hi hagi. Si, doncs, hem «portat» la percepció al camp de la gènesi, percebut i perceptor romanen encara, en la caracterització donada, en el camp de l'ésser. El problema aleshores és aquest: com podrien el percebut i el perceptor engendrar alguna cosa distinta a ells mateixos (la percepció) si romanguessin immòbils en el seu propi ésser? (154b1-7)

Per tal de fer coherent la teoria de la percepció esbossada, cal repensar la naturalesa

mateixa de percebut i perceptor. És el que fa Sòcrates a continuació.

b) *Segon moviment, que en veritat és el primer. El moviment principi de la diferència (153c1-157c3)*

b.1. La sorpresa (*thauma*) davant l'*aporia* de la diferència en la igualtat i de la igualtat en la diferència

Per mostrar l'*aporia* inherent a la caracterització donada fins ara, Sòcrates posa un exemple matemàtic: «Considerem sis taves: si n'hi poses quatre al costat, direm que són més que les quatre, a saber, una meitat més, però si les compares amb dotze, llavors són menys, és a dir, la meitat. (...) Què, aleshores? Si Protàgores o algú altre et preguntés: 'A veure, Teetet, ¿hi ha manera que quelcom creixi o es faci més gros que no sigui augmentant' què hi diries?» (154c1-8)

Donat el context, la situació s'ha d'entendre en aquests termes. Donada una mateixa cosa, les sis taves, en el cas considerat resulta que ara les percebem d'una manera (com una meitat més grans) i ara les percebem d'una altra manera (com una meitat més petites), sense que elles canviïn en absolut. Donat que les taves no han canviat i que nosaltres tampoc no hem canviat, *el que no s'entén del cas és que la percepció hagi pogut canviar al mateix temps que ni perceptor ni percebut no han canviat.*

Si ho pensem bé, la il·lustració triada suggereix moltes més coses que les que tindran presents Sòcrates i Teetet. La repetició de «la meitat» malgrat el canvi ens convida a pensar dues coses: al mateix temps que la percepció canvia sense que el percebut es mogui, veiem que en la percepció mateixa hi ha alguna cosa que roman igual en totes dues situacions malgrat ser diferents. El cas de les taves ens convida a pensar, així doncs, tant la diferència en la igualtat¹⁷ com la igualtat en la diferència¹⁸. La identitat que de moment estem

¹⁷ Una mateixa cosa apareix, en contextos diferents, com una altra cosa. Aquí el problema de fons és que la percepció es dona en un camp de la percepció en què les coses entren en relacions diverses i canvien, doncs, de sentit. El 6 en relació al 4 no és el mateix que el 6 en relació al 12. Quan percebem, no només 6

considerant entre saber i percepció de moment impedeix, tanmateix, de seguir per aquí. Veiem com formula Sòcrates l'*aporía* que ens ocupa.

Segons Sòcrates, si examinem què són aquestes aparences en nosaltres (*phásmata en hemin*, 155a3), hi ha tres coses que haurem d'admetre: (1) mai res no esdevé més gran ni més petit, ni en número ni en massa, mentre es manté igual (*íson*) a si mateix (155a4-5); (2) allò de què no treiem res i a què no afegim res, no disminueix ni s'incrementa, sinó que és sempre igual (*íson*) (155a7-8); i (3) allò que no era és impossible que després sigui, si no és que hi ha hagut o hi ha generació (155b1-2). Teetet hi està d'acord.

Però, aleshores, aquests tres acords «pugnen contra ells mateixos en les nostres ànimes» (155b4-5) quan parlem del cas de les taves o d'altres de similars, perquè aquí el 6, mantenint-se igual a ell mateix, disminueix (passa de ser una meitat de més a ser una meitat de menys, contra el principi 1) sense que hi treiem res (contra el principi 2), de tal manera que (contra el principi 3) passa a ser el que no era sense que hi hagi hagut generació.

Teetet reconeix que aquesta mena de raonaments, sobre els quals ha pensat moltes vegades, arriben a marejar-lo. I Sòcrates, comentant aquest mareig, diu: «És la prova, amic meu, que Teodor no ha conjeurat malament pel que fa a la teva naturalesa. Perquè aquest estat, que consisteix en admirar-se (*thaumádsein*), és propi d'un filòsof; la filosofia en efecte no té altre principi (*arkhè*) que aquest, i sembla, doncs, que no ha fet una mala genealogia el qui ha dit que Iris és la filla de Thaum¹⁹» (155d1-4).

Si ho pensem bé, *aquest breu passatge caracteritza la filosofia com una segona*

taves, sinó 6 taves en el context d'una situació més ampla, les 6 taves apareixen d'una forma diferent que quan apareixen en una altra situació. En altres termes: les parts d'un tot (el tot de les coses percebudes) apareixen de formes diverses en funció del tot de què fan part. La percepció aclarida demana, doncs, veure cada part dins el tot de què en cada cas forma part. La temàtica de les parts i els tots serà explícitament tractada en la recta final del diàleg.

¹⁸ Malgrat que la percepció del 6 canvia en relació al 4 i en relació al 12, en totes dues percepcions, que són diferents, hi ha una proporció que es manté igual, «la meitat». En el capítol anterior ja hem vist que la il·lustració de les taves té a veure, doncs, amb la mitjana harmònica. Si la necessitat de pensar la diferència en la igualtat ens portava a considerar el problema del tot i les parts, la necessitat de pensar la igualtat en la diferència ens porta a demanar com es conjunten percepció i pensament en el saber. Naturalment, com que en aquest moment de la recerca, donada la definició del saber proposada per Teetet, no reconeixem la distinció entre aquestes dues coses, de moment la cosa ha de passar desapercibuda. De nou, només a la recta final de la recerca el tema mereixerà una certa consideració.

mirada sobre les coses. Iris, la «Visió» tinguda per Hesíode com la missatgera que lliga el cel amb la terra²⁰, és filla de Thaumata, la «Sorpresa». Ara bé, el mareig de Teetet ha sortit precisament de *mirar-se* les coses, de tal manera que, en cert sentit, l'Admiració o Sorpresa és ja filla de la Visió. La cosa s'ha d'entendre, doncs, en aquests termes: en virtut de la filosofia, i atravesant les *aporíai* que una visió aclarida presenta a la nostra intel·ligència, una primera visió de les coses que s'ha vist abocada a la sorpresa i al mareig es va aclarint fins a guanyar, al final, una visió més clara. Posem per cas el nostre exemple. Si ens el mirem bé, ja tenim totes les claus per desfer les dificultats que hi troba Sòcrates: que no hi ha generació en el 6 és cert només si prenem el 6 com el tot considerat; però si ampliem l'abast de la nostra mirada, reconeixem que el fet d'afegir 4 taves és ja un moviment que no modifica la part de la nova situació que és el 6 però que sí modifica el conjunt de la situació, de tal manera que el 6 com a part del nou conjunt (i no, com abans de l'afegit, en si mateix) pren un sentit nou. Si el 6 canvia és perquè hi ha hagut moviment. Teetet no ho veu perquè no s'ho mira prou bé: no obra la seva mirada al conjunt de la situació. La primera visió hauria d'obrir-se a una nova visió arran del mareig: d'ací que Sòcrates suggereixi que la visió clara és aquella que s'ha aclarit travessant l'*aporia* i, doncs, aquella que ve després de l'admiració o la sorpresa davant una realitat que no s'entén.

Sòcrates pregunta a Teetet si entén ja com l'*aporia* apuntada es deriva de la posició protagòrica. Com que Teetet diu que no, Sòcrates pregunta si li agrairà que li desvetlli la veritat que s'amaga en el pensament (*dianoías*) d'aquest home, i Teetet respon que li ho agrairà molt. Com a bona llevadora, Sòcrates, doncs, es disposa a treure a la llum el fill de la *diánoia* protagòrica.

b.2. Els misteris de la percepció

Un cop establert que percebut i perceptor són els pares de la percepció, cal mostrar ara en quin sentit ells mateixos, percebut i perceptor, són fills d'un moviment encara més original. Si ho fem, la percepció final se'ns mostrarà com a filla no d'un sinó de dos moviments: (1) el que engendra percebut i perceptor i (2) el que engendra la percepció a partir d'aquests

¹⁹ Vegeu HESÍODE, *Teogonia* 265ss. Cf. ARISTÒTIL, *Metafísica* I,2, 982b.

dos. En la secció a) d'aquest apartat hem parlat del segon, però ja hem vist que per entendre'l hem de fer encara un pas enrera vers un primer moviment. Això és el que fem a continuació.

Sòcrates comença contraposant, en relació a la doctrina de la percepció, els «no iniciats» (155e4) dels «subtils (*kómpsóteroi*)» (156a3) iniciats ens els «misteris» (a4). Els primers són «els qui pensen que no hi ha res fora de les coses que podem agafar amb totes dues mans, ja que no reconeixen cap realitat ni a les accions, ni a les gènesis, ni a l'invisible» (155e5-7). Teetet diu que aquests són uns homes «durs i resistents» (156a1): s'assemblen, doncs, a la realitat tal com és concebuda per la seva doctrina materialista. Enfront d'ells, els «subtils» afirmen una altra cosa.

Ja que Sòcrates ens convida a pensar la continuació en els termes d'una comparació, abans d'examinar aquesta altra cosa, notem ben clarament què distingeix la doctrina dels «no iniciats». Que només existeix el que podem agafar amb les mans significa que tot el que existeix té la consistència material dels cossos i, doncs, que tot el que existeix se'n dona en la forma d'entitats discretes. En altres paraules: si allò a partir del qual es compon tota realitat és aprensible amb les mans, això vol dir que el principi de totes les coses són unitats materials que podem retenir amb les mans, és a dir, àtoms. Aquest model ontològic ens dóna una pluralitat infinita d'unitats discretes, els àtoms, a partir de la qual es formen tots els compostos, no per generació d'allò que no existia, sinó per combinació dels àtoms eterns i, doncs, sempre existents. Això (1) descarta el paper d'una intel·ligència ordenadora, i per això no hi ha accions; (2) descarta igualment el naixement de nova matèria (ja que els àtoms són eterns), i per això no hi ha gènesis; i (3) descarta, en fi, l'existència de res que no sigui tangible (ho podem agafar amb les mans), i per això no hi ha res invisible. Per què Teetet troba aquesta posició massa dura?

Recordem la definició dels incommensurables tal com l'hem comentada a l'apartat 4 del capítol I. Teetet partia d'una cosa que no és aprensible amb les mans, el continu, i definia els incommensurables com a principis a partir del qual es generava una realitat nova en una dimensió superior gràcies a l'acció de la intel·ligència en una certa combinació de

²⁰ Vegeu nota anterior.

línies, de manera que una cosa que materialment és no-res podia ser copsada, malgrat la seva invisibilitat, per l'ull de l'ànima. Ras i curt: la geometria tal com és practicada per Teetet és un contraexemple a la doctrina dels materialistes: afirma la prioritat del continu sobre les unitats discretes; i, contra la triple negació materialista de la gènesi, de l'acció i de l'invisible, afirma la *gènesi* de nivells de realitat superior mitjançant *l'acció* de la intel·ligència a partir d'entitats *invisibles*. Si els «no iniciats» són, segons Sòcrates, aquells que convé que no escoltin el que ara es dirà (155e4), potser els misteris dels subtils tenen a veure en cert sentit amb la manera com la geometria de Teetet tracta els seus objectes. Escoltem Sòcrates.

Els misteris dels subtils comencen amb aquest principi: «tot és moviment, i fora del moviment no hi ha res» (156a5-6). Aquesta manera de dir exclou la possibilitat d'entendre la situació com una en què determinades coses es mouen: si tot és moviment i fora d'això no hi ha res, al principi el que tenim és moviment sense determinació. Donat que la determinació de les coses és ja un cert repòs com a retenció, les determinacions han de ser en tot cas derivades, no poden trobar-se al principi. Al principi hi ha, doncs, no la pluralitat d'àtoms determinats (com volen els «no iniciats»), sinó el continu del moviment sense determinacions.

Ara, de moviment n'hi ha de dues menes, segons la capacitat que té: la primera mena és la capacitat o poder de fer (*poiein*), la segona la capacitat o poder de patir (*pàskhein*). Cadascuna d'elles és una multitud indefinida (*pléthei mèn ápeiron*) (156a6-7). El moviment primigeni és, doncs, una díada –una díada indefinida. De fet, però, presumiblement aquesta mateixa distinció entre dos tipus de moviment es determina «després», o sigui, quan ens trobem ja en la combinació entre els dos tipus de moviment: abans de tota combinació, ens trobem en la pura indeterminació.

De la unió i fricció de les dues menes de moviment esdevenen o neixen uns productes, infinits en nombre (*pléthei mèn ápeira*), tots ells bessons (156b1-2). La metàfora és clarament sexual. El fet és que la díada de moviments engendra, en el seu acoblament, una díada de fills: el percebut (*aisthetón*) i la percepció (*aísthesis*). De percepcions n'hi ha

algunes per a les que tenim noms però n'hi ha una infinitat per a les que no tenim nom. El cas és, però, que percebuts i percepcions van per parelles, i que no qualsevol percebut pot fer parella amb qualsevol percepció sinó només el del mateix llinatge (*homógonon*, 156b7); així, per exemple, el percebut blanc pot fer parella amb la percepció de l'ull però no pas amb la de l'oïda. Sòcrates diu, literalment, que els moviments han de ser commensurables, ja que parla de «l'ull i qualsevol altra cosa commensurable amb ell (*ton toúto summétron*)» (156d3); de manera que el passatge continua recordant-nos la definició dels incommensurables donada per Teetet. Podem, aleshores, pensar la cosa així: els moviments que són commensurables entre si, engendren bessonada; mentre que els incommensurables entre si, no engendren res de res. Així, per exemple, la mera suma d'un objecte blanc i l'oïda no engendren res de res, mentre que la combinació d'aquest objecte amb l'ull (que ja no és una mera suma) engendra el percebut i la percepció. El cas és similar al dels incommensurables: la mera suma no engendrava res sinó que es mantenia en la dimensió dels incommensurables; la generació de nombres quadrats demanava, no la mera suma, sinó una certa composició que obria un nou nivell de realitat. Semblantment, la combinació adequada de moviments commensurables entre si genera una nova díada, la del percebut i la percepció, que han de permetre la gènesi de la percepció, no ja com a mera sensació, sinó com a sensació compresa.

La caracterització de la percepció segueix, doncs, els passos següents. (1) Parteix del continu del moviment; (2) divideix el continu en dues meitats, segons la potència o capacitat de dos tipus de moviment; (3) estableix que aquests moviments en algunes ocasions són commensurables entre si i d'altres no; i (4) defineix el percebut i la percepció com a fills bessons de les combinacions adequades entre moviments commensurables entre si. Notem, doncs, que el salt del continu a la determinació pot tenir lloc perquè a més del continu hi ha mesura: sense una mesura comuna a certs moviments no hi hauria composició possible i, doncs, ens quedaríem en la mera juxtaposició o suma de moviments que quedaria en la pura indeterminació inicial. Si de la indeterminació sorgeixen les determinacions és perquè en la indeterminació mateixa hi ha mesura. Si Sòcrates ha dit que la teoria duu a *apories* és perquè, d'una banda, en afirmar que tot és *no res més que* moviment, nega la possibilitat de tota mesura, però de l'altra, en fer distincions de

moviments per tipus «posa» una mesura sense dir d'on surt. En la recta final de la tesi haurem de veure que això només s'entén si en la percepció mateixa reconeixem algun paper a l'ànima o a la intel·ligència; de manera que potser el que toca dir és que la teoria que estem presentant posa inadvertidament més del que voldria, de manera que, d'una banda, ella mateixa anuncia que el saber no pot ser «no res més» que la percepció, però, de l'altra, mostra en quin sentit l'estudi de la percepció ens porta a considerar alguna cosa de *més* en la percepció mateixa la consideració de la qual potser ens obriria el camí d'una bona caracterització del saber. Som encara ben lluny de poder seguir aquest camí²¹. Mirem per on continua Sòcrates.

Els moviments abans de qualsevol acoblament, diu Sòcrates, són lents; però allò que aquests moviments engendren quan s'acoblen és ràpid. Així, per exemple, quan la visió i la cosa vista es troben i s'acoblen, engendren la blancor i la sensació que hi està lligada: la visió que ve dels ulls i la blancor que ve del sensible infanten simultàniament el color, en trobar-se en l'espai intermedi (*metaxú*) entre tots dos, i així l'ull esdevé ple de visió i deixa de ser doncs visió per passar a ser ull que s'hi veu, i el seu acoblat esdevé ple de color i deixa de ser doncs sensible per passar a ser figura (fusta, o pedra, o el que sigui) blanca. Tenim, doncs, un doble moviment: (1) els dos moviments lents (que de moment són indeterminats) engendren la sensació que, del *metaxú* estant, engendra una díada de moviments ràpids en virtut de la qual es genera l'ull que hi veu d'una banda i la figura vista de l'altra. Subjecte i objecte de la percepció són, doncs, tots dos, fills de la parella de moviments inicials els quals no tenen altra determinació que ser, l'un capacitat de producció, l'altre capacitat de passió, i tots dos commensurables entre si. La díada indefinida inicial es resol doncs en el *metaxú* en virtut de l'acoblament de moviments lents commensurables entre sí. De manera que, com que percebut i perceptor són ja productes i no pas els principis de la producció, resulta que «l'agent no és res abans d'acoblar-se amb el pacient, ni el pacient no és res abans d'acoblar-se amb l'agent» (157a4-6).

El resultat és aquest. Volíem explicar la percepció de tal manera que fos infal·lible i que fos

²¹ No ho podem fer fins que es reprengui la conversa amb Teetet després de la conversa central amb

de l'ésser. El fet que que la percepció sigui filla dels seus progenitors explica prou que sigui infal·lible, però ens deixava amb un problema pel que fa a l'ésser: si percebut i perceptor són fixos, com es pot entendre la variabilitat de la percepció? Resposta: percebut i perceptor mateixos no són pas fixos, sinó que ells mateixos són fills d'uns moviments primigenis. El moviment, l'únic que hi ha, ens perfà, de manera que el nostre ésser és producte de la sensació –l'acoblament de dos moviments lents commensurables entre si– i la percepció és, doncs, de l'ésser.

Si, per tant, ens havia fet l'efecte que percebut i perceptor són fixos és perquè el llenguatge ens enganya: en emprar mots com «ésser» o «quelcom» o «d'algú» caiem, per la força del costum (*hupò sunetheías*, 157b2), en la ficció que ens fa creure que hi ha entitats estables; si, contra el costum, ens cenyim a la naturalesa (*katà phúsin*, 157b4), aleshores, seguint el *lógos* dels savis (*hos ho ton sophon lógos*, 157b3), parlarem només «d'allò que s'està produint», «que s'està fent», «que està desapareixent», «que s'està alterant», etc. –perquè establitzar el llenguatge és una manera de parlar fàcil de refutar (157b5-6). I això tant pel que fa a les parts dels compostos –com ara «blanc»– com pel que fa als compostos mateixos –com ara «home» o «pedra»: un home, com una pedra, no són res en si ni per si, sinó que sempre esdevenen. Quina consistència tenen doncs les coses? Quina consistència té, doncs, l'home?

c) *El col·lapse del moviment. L'atomisme de les percepcions-instant o la dissolució de l'home (157c4-160e3)*

En la cúspide de la recerca, en el punt àlgid que resol de forma coherent el *lógos* de Teetet-Protàgores, la percepció ha resultat ser no res més que el xoc de no-res i no-res que dona naixement a la sensació, la qual, al seu torn, infantia percebut i perceptor com a pares de la percepció. La percepció, doncs, és filla de percebut i perceptor i néta del no-res i no-res (156a3-157c3).

Teetet no sap si Sòcrates parla seriosament, i Sòcrates li recorda que ell no diu res per pròpia veu, sinó que dóna a tastar totes aquestes savieses per tal de treure a la llum el *lógos* propi de Teetet (157c6-d5). De fet, podríem compartir la malfiança de Teetet, perquè, com ja hem insinuat, el *lógos* donat desfà l'entitat de l'home: l'home, en efecte, passa a ser un mer producte de la percepció, i aquesta té ara prioritat ontològica, de manera que confereix a l'home mateix –i a tota la realitat– la mobilitat i inconsistència que li són pròpies. *De forma altament significativa, amb la dissolució de l'home té lloc igualment la dissolució del lógos*²²: segons la doctrina que hem tret a la llum, «cal excloure l'ésser a tot arreu» – diu Sòcrates–, de manera que «segons el discurs dels savis (*sophon lógos*) no podem ni admetre termes com 'qualcom', ni 'd'algu', ni 'això', ni 'allò', ni cap altra denominació qualsevol que sigui fixa» (157a7-b4). Teetet, però, no hi veu cap problema, i potser demanava que Sòcrates es pronunciés per quedar-se tranquil amb la seva opinió: el noi troba el *lógos* donat encertadíssim (157d9-10). Vist que Teetet no comprèn el resultat que ja és visible (dissolució de l'home, dissolució del *lógos* i, doncs, autodissolució), Sòcrates passa a considerar allò que li manca per acabar l'infantament.

Aquest *lógos* –diu– té encara un problema: el de com explicar la bogeria i el somni. En ambdós casos, creiem percebre el que de fet no percebem: en el cas del somni, ens sembla percebre el que *després* veiem que no percebíem; en el cas de la bogeria, els bojos creuen percebre el que els no bojos veiem que no perceben²³. Teetet, que ha trobat sorprenent i encertat el *lógos* donat (157d9-10), no sap què respondre a aquesta objecció. Sòcrates li mostra el camí per salvar el *lógos* –el *lógos* de Teetet. Sòcrates arrenca de Teetet l'afirmació que el que és del tot dissemblant d'una altra cosa no pot tenir res de comú amb

²² Cf. *Fedó* 89d3-4: «Ningú, en efecte, no pot patir un mal pitjor que l'odi als *lógoi* –perquè misologia i misantropia provenen del mateix moviment vital (*trórou*)».

²³ Teetet no contempla la possibilitat, ni per un moment, que ell i Sòcrates puguin ser bojos. Si Sòcrates portés la situació al cas de la bogeria, la sospita seria que potser tothom és boig, o millor, que de fet no hi ha bojos en absolut. La solució socràtica –exigida per la coherència interna del *lógos* donat– comporta de fet aquesta conclusió: si Sòcrates adormit i Sòcrates despert són completament distints, i per tant no es pot dir que l'adormit vagi errat sinó només que viu el seu propi món perceptiu (vegeu *infra*), haurem de dir que el qui creu tenir el cos de vidre viu en un món en què el seu cos *realment* és de vidre: la destrucció de la lucidesa i la comprensió, com a possibilitat de no esdevenir completament bojos, és un dels terribles resultats de la combinació del *lógos* de Teetet amb el de Protàgores proposada (almenys sota la perspectiva imposada per Sòcrates) per Teetet mateix, i desplegada fins a les seves conseqüències per Sòcrates parterot.

ella (158e5-159a2). Demana llavors que consideri, en bloc, com un sol tot, Sòcrates sa i Sòcrates malalt, i Teetet admet que aquests dos «tots» són «evidentment dissemblants» (159b8). Que el Sòcrates sa trobi un determinat vi dolç i el Sòcrates malalt el trobi amarg, això no significa que cap dels dos s'equivoqui. Tots dos diuen el que els sembla, això *és*, i *és* per tant veritat. (De fet, no es tracta del mateix vi, perquè, com veurem de seguida, el vi en si no és res, només hi ha el vi-per-a-mi-ara i el vi-per-a-tu-ara). Semblantment, el Sòcrates adormit no és el mateix que el Sòcrates despert i, per tant, el Sòcrates despert no ha experimentat el que ha experimentat l'adormit: en cap de les dues experiències no hi ha error (159c1-3); i així mateix podríem argumentar per al boig comparat amb els no bojos²⁴.

Queda així salvat el *lógos* de Teetet: a això, diu Sòcrates, ens ha dut «el *lógos* recorregut fins aquí» (160c2). Què s'ha hagut de sacrificar per fer treure fins al final, mantenint la bona composició de les seves parts –la seva anatomia–, el fill de la *diánoia* de Teetet? Sòcrates en fa el resum: «Em temo que a nosaltres dos [*hemin*, o sigui: jo i el sensible] ens queda, fora de la nostra relació recíproca (*allélois*), res més que ser si som, res més que esdevenir si esdevenim, ja que la necessitat (*anágke*) que relliga (*syndei*) l'èsser (*tèn ousían*) nostre no relliga res més fora de nosaltres i no ens lliga tampoc a nosaltres mateixos: haver estat lligats l'un a l'altre (*allélois syndedésthai*), vet aquí el que ens queda. De manera que si davant de qualsevol cosa, hom empra el mot "ser", *és* ho ha de dir d'alguna cosa per algú en una relació; i el mateix si hom empra el mot "esdevenir". Però davant d'aquesta cosa qualsevol, parlar d'èsser o d'esdevenir en si i per si (*autò eph' hautou*), vet aquí de quina manera hom no ha d'expressar-se ni ha de deixar que els altres s'expressin. Això és el que significa el discurs (*lógos*) recorregut fins aquí» (160b3-9). I afegeix: «Per tant, si el que em perfà (*tò emè poioun*) és per a mi (*emoí estin*) i no per a un altre, jo sóc qui ho percebo, però un altre no. (...) De manera que la percepció en mi (*emè*) és vertadera per a mi (*emoi*), ja que ella és, cada vegada (*aei*), del meu ésser (*emes ousías*), i jo sóc jutge, segons la dita de Protàgores, del que és per a mi (*emoi*), que és, i del que no és [per a mi], que no és».

²⁴ Potser la clau que fa que Sòcrates centri la seva anàlisi en el somni és que el cas del somni permet comparar *una mateixa* persona en dos moments diferents; que llavors resulti *no ser la mateixa* persona és un resultat que expressa molt més radicalment la dissolució de l'home que no pas el fet que el suposadament lúcid no pugui jutjar la bogeria del suposadament boig.

El resultat és molt estrany, per més que Teetet no se n'adoni. El que ha començat essent una doctrina del moviment del sensible –perquè calia guanyar la identitat de ser i semblar, mostrant que el moviment propi del semblar pertany a l'ésser– ha esdevingut una mena d'atomisme de les percepcions: Sòcrates-despert i Sòcrates-adormit són dos i no un, són, diguem-ho així, persones diferents, que viuen en móns diferents perquè els afecten percepcions diferents. I ben mirat, què hem de dir del Sòcrates de fa dues hores respecte al d'ara? La seva percepció segur que també ha canviat, de manera que tampoc aquests dos «Sòcrates» són el mateix. I del de fa 30 segons i el d'ara? Exactament el mateix! El resultat és aquest: la persona ha estat desintegrada en una pluralitat infinita de (diguem-ho així) «percepcions-instant»; l'home, doncs, ha estat dissolt²⁵: no és que un mateix sigui infinites persones, és que no hi ha persona en absolut perquè no hi ha «un mateix» sinó només una successió infinita de percepcions puntuals cadascuna d'elles inconnexa de les anteriors i de les posteriors.

En efecte, en cadascun d'aquests instants, l'home i el món han resultat ser no-res, fora de les percepcions que emplen l'instant de cada cas: l'únic ésser que hi ha és el del moviment mateix, que dona naixement al percebut i al perceptor: «haver estat lligats l'un a l'altre, vet aquí el que ens queda». Només queda «ser si som i esdevenir si esdevenim»: l'ésser meu està lligat a l'ésser nostre, que no és res més que la relació recíproca: jo no estic lligat a res fora del percebut i tampoc no estic lligat a mi mateix; tal és la «necessitat que lliga l'ésser nostre» –un sol ésser, ja que jo no sóc res fora de la relació al sensible–: el meu ésser és estar totalment extravertit en el percebut, el qual al seu torn no és sinó la seva extraversió total en mi. Cal notar, així, que *ben mirat no hi ha ni flux sensible*, perquè en tot cas cal parlar de fluxos sensibles, en plural, tants com quantes relacions hi hagi. I mirat encara millor, *no es pot parlar ni tan sols de fluxos*, perquè el mot «flux» remet a un

²⁵ El resultat ens recorda l'empirisme de Hume. Per a aquest, només les impressions tenen validesa cognoscitiva; però les impressions són purs àtoms, no-res: de la combinació de "no-res" en virtut de les lleis associatives en surten els objectes i el subjecte, els quals, però, són ficcions esdevingudes de no-res. A nivell eticopolític, això duu a deslligar el valor (l'haver de ser) del coneixement (el ser), un tret que trobem també en l'ensenyament de Teodor. Félix DUQUE (1988) ha fet notar el caràcter nihilista de la filosofia de Hume, destacant-ne els aspectes comuns amb la filosofia de Nietzsche.

corrent *continu* i en l'atomisme de percepcions que s'ha hagut de postular per respondre a les objeccions del somni i la bogeria el continu –aquell que ens faria veure Sòcrates despert i Sòcrates adormit com la mateixa persona– no existeix²⁶. *La identitat de la percepció amb el saber ha pogut ser finalment establerta, però el preu que s'ha hagut de pagar és la integritat de l'home (i la integritat del lògos mateix, tal com indica la limitació de l'expressió que Sòcrates assenyala)*. Ben significativament, en l'imperi de la diferenciació el que ha quedat és... la Díada indefinida! En efecte, si ni jo ni el sensible no som res definit, només queda cada instant en què hi ha *dos* cadascun dels quals és *no-res* –dos, doncs, indefinits²⁷...

Sigui com sigui, la solució formulada compleix, almenys aparentment, les exigències donades. Puix que la percepció constitueix l'ésser, òbviament és de l'ésser, i òbviament és infal·lible: la percepció és «del meu ésser» perquè el constitueix –el «perfà», *poioun*, 160c4– i, per tant, no deixa cap espai al no ésser, no permet en absolut prendre el que no és pel que és, i no hi ha, doncs, cap possibilitat d'error. La percepció és l'ésser, i això és tot²⁸.

Si fem balanç, el que hem de dir és, però, que el resultat de provar de formular la posició bifront de Teetet en una sola visió coherent ha estat la dissolució de l'home i, doncs, que els mots «tu» i «mi» no diguin res en si i per si sinó només un esclat instantani d'impressions en dos pols, que permanentment es destrueix i torna a esclatar essent un altre, en una successió infinita i inarticulada d'àtoms bipolars sorgits de no-res. La pèrdua de l'home,

²⁶ Ben mirat, no hi ha ni percepció; remetent a una il·lustració emprada per Sòcrates, BENARDETE (1984) I.109 ho expressa així: «the being-at-work of eyesight and whiteness does not depend mutually on light but only on each other. Seeing occurs in total darkness». Encara, però, no hi ha prou llum perquè Teetet ho vegi.

²⁷ Costa no veure-hi, doncs, una certa presència de la doctrina dels principis atribuïda per Aristòtil a Plató. El passatge ens mostra que el moviment –i per tant el món– no pot ser pensar si tenim només la Díada indefinida: el domini d'aquest sol principi és la dissolució de l'home i del món. Vegeu GAISER (1962) PRIMERA PART. Cf. GADAMER (1980) 124-155, on defensa que «el problema dels Molts és des del seu mateix començament el problema del Dos» (p.132).

²⁸ El resultat pot ser vist com una versió estranya del parmenidisme. Com en la doctrina de Parmènides, hi ha un sol principi, i això és tot. La diferència és que en Parmènides aquest principi és l'U, i en la fórmula que hem trobat el principi és una pluralitat infinita (d'instants-percepció). En tots dos casos, però, el resultat és aquest: no hi ha res a dir dels molts derivats, que són pura il·lusió (com la d'un Sòcrates que es manté al llarg del temps). Més endavant veurem com és d'important aquesta simetria en l'estructura dramàtica i lògica del *Teetet*.

però, aparentment passa desapercebuda a Teetet, que es manifesta satisfet amb el resultat. Als seus ulls, el ulls del millor deixeble de Teodor, declarar infal·lible la percepció, declarar doncs que ens podem refiar del que veiem quan fem un dibuix al terra o quan observem els moviments del cel, és potser una bona cosa, en tant que permet fonamentar el saber astronòmic i matemàtic simplement en l'evidència i mantenir així dempeus la pretensió de supremacia d'aquest saber²⁹. *El propi del saber de Teodor és l'extraversió, la preocupació per l'ordre geomètric del cel i de la terra, però no les coses referents a l'home, no l'home mateix. Aparentment, la dissolució de l'home deixa intacte l'univers «mental» dels deixebles de Teodor.* Sòcrates, a continuació, haurà de fer explícit el resultat obtingut per tal que Teetet i Teodor s'adonin de quina és exactament la posició amb què ara, una mica inconscientment, manifesten el seu acord.

3. *Phrónesis* i *sophía*: homes, porcs, cinocèfals i caps grossos de granota (160e4-164e5)

Acabat l'infantament de la posició de Teetet, Sòcrates afirma que ara cal veure si es tracta d'un nadó viable o és només vent (161a1-4). Quan semblava, doncs, que ja havíem acabat, Sòcrates fa notar que l'examen tot just comença. Teodor aleshores s'impacienta: «Pels déus, parla! Què li falta al que s'ha dit?» (161a6). Teodor té Sòcrates per un erístic³⁰, i l'erística l'enerva. Donats els nervis del vell matemàtic, que no és tan calmos com es voldria, Sòcrates procedeix consegüentment a calmar-lo (després de titllar-lo de *filòlogos* massa simple) fent-li notar que ell, Sòcrates, no treu res d'ell mateix sinó que es limita a

²⁹ Notem, tanmateix, que segons la caracterització feta de la percepció, tinguda com a única font de l'ésser, l'ordre natural mateix és impensable com a ordre objectiu: l'ordre de què dóna compte el matemàtica fóra, en tot cas, una ficció o una creació de la matemàtica mateixa. El saber matemàtic no seria llavors humà –recepció passiva d'un ordre realment existent– sinó diví –creació activa d'un ordre inexistent per si mateix–. El saber de Teodor fóra realment saviesa: cosa d'un déu, no merament d'un home. De manera que, dissolt l'home, es distingiria del caos informe que ho domina tot –el domini de la percepció– només el savi, només el déu. En altres termes: la supremacia de la matemàtica només s'aguanta, sobre la base de la percepció, pressuposant que la matemàtica està per sobre de la percepció mateixa: que no és mer saber sinó més que saber. Com veurem al darrer apartat del present capítol, Protàgores es veurà a si mateix explícitament com a superior al comú dels homes –en Teodor, en canvi, això no està obertament formulat.

³⁰ Tenint en compte que els erístics megàrics són deixebles de Sòcrates, la confusió no pot ser atribuïda del tot a la ceguesa de Teodor.

agafar el *lógos* d'algú altre savi i exposar-lo delimitant-lo en la justa mesura. Teodor, com en la intervenció anterior, usa l'imperatiu en la seva resposta: «fes-ho (*poíei hoútos*)!» (161b7), provant doncs de manar sobre els *lógoi*.

En el nou tram Sòcrates es dirigeix directament a Teodor (161b8), provant de fer-lo parlar. Aparentment, Sòcrates no fa el que li ha manat Teodor (dir «el que falta» al dit sobre la percepció), perquè passa a considerar directament la posició de Protàgores. Ara bé, allò que diu d'aquesta posició és precisament que si interpretem la dita de Protàgores en termes perceptius, aleshores els homes esdevenim indistingibles de la més vulgar de les bèsties. El comentari que acabem de fer del tram final del natalici del *lógos* de Teetet ens mostra com això és en veritat l'examen que escau al resultat obtingut. La combinació de la dita protagòrica amb la identificació de saber i percepció ens ha dut a l'anorreament de l'home. I això és precisament el que sorprèn Sòcrates de la posició de Protàgores. En efecte, després de dir que Protàgores ha dit coses que són del seu gust³¹, com ara que allò que jutgem com a cert (*tò dokoun*) és (*éstin*), Sòcrates exposa què troba estrany de la dita de Protàgores: *atès que els animals també tenen percepció, per què no diem que la mesura de totes les coses és el porc o el cinocèfal i no l'home?* (161c2-4)

Notem el contrast entre allò que li agrada i allò que li estranya. Li agrada atribuir l'ésser a l'afirmació o opinió o judici (*dóxa*) i no pas –podem afegir per la nostra part– a la percepció (*aísthesis*). Li estranya que la percepció sigui el que fa que l'home sigui mesura, perquè d'aquest punt de vista l'home és indistingible de qualsevol animal. *Sembla que Sòcrates estigui suggerint una distinció entre dos nivells o dos àmbits de coneixement, el perceptiu, que l'home comparteix amb l'animal, i el comprensiu o interpretatiu, que és propi de l'home.* Si, vist des de la perspectiva anterior, la destrucció de l'home a la que arribàvem tenia un caràcter –diguem– *ontològic*, quan l'interlocutor és directament Protàgores el mateix problema es planteja a nivell *axiològic*: si la mesura de totes les coses és la percepció, el resultat és un rebaixament de l'home, la seva igualació amb l'animalitat³².

³¹ Recordem que Sòcrates para la taula de savieses perquè Teetet les tasti i digui si són del seu gust, i fer sortir així, en virtut del seu art de parterot, el seu dógma, la seva opinió: vegeu 157c6-d5.

³² La remissió al cinocèfal, animal mític que té cos de mandril i cara de gos, ens recorda el caràcter

El comú dels homes queda igualat al porc. Cal advertir que per als grecs aquest animal no és símbol de brutícia sinó de «ruqueria», o sigui d'*amathía*, d'ignorància, que és el contrari de la saviesa. El rebaixament de l'home fa que no hi hagi cap diferència de dignitat entre els homes, car tots són del mateix valor que qualsevol bestiot: la saviesa queda en no-res. Així Protàgores, diu Sòcrates, «quan nosaltres l'admirem com un déu (*theòn*) per la seva saviesa», «a fi de comptes no és superior en prudència (*phrónesin*), ja no dic a qualsevol altre dels homes, sinó ni tan sols a un cap-gros de granota» (161c7-d1). Si cadascú és mesura de la seva pròpia saviesa (*métro tes hautou sophías*), llavors Protàgores no és digne (*axíós*) que els ignorants (*amathésteroi*) paguin res per rebre les seves lliçons (161e1-3). I si la saviesa de Protàgores queda en no-res, l'art maièutica de Sòcrates (*tékhnes tes maieutikes*) i la pràctica dialèctica (*dialégesthai pragmateía*) ja fan petar de riure (161e4-6). I presumiblement podríem afegir encara el saber mateix de Teodor.

Notem que, tot i que Sòcrates s'ha declarat estèril en saviesa, la maièutica i la dialèctica apareixen aquí connectades de forma explícita a les savieses rebaixades, de manera que la seva pretensió de constituir alguna mena de saviesa queda si més no implícitament afirmada. En tot cas, aquestes, com totes les savieses humanes, queden rebaixades: *la dita de Protàgores sota el prejudici de Teetet-Teodor que identifica saber, saviesa i percepció duu al rebaixament dels savis al nivell del comú dels homes, i al rebaixament de tots plegats al nivell del més modest dels animalons dotats de percepció.*

Teodor, que es considera amic de Protàgores, li nega tanmateix el seu ajut, i demana a Sòcrates que sigui ell qui el defensi. Quina és la tesi que ha de ser contestada? Aquesta: que, obeint la dita mateixa de Protàgores, Protàgores, a qui tenim per un déu, resulta que no és superior en *phrónesis*, no ja a qualsevol altre home, sinó ni tan sols a un cap-gros de granota.

La connexió que el fragment estableix de forma explícita entre saviesa i prudència ens

sembla important. El terme *phrónesis* apareix només quatre cops en tot el diàleg. El primer és aquest, just quan l'atenció ha estat centrada sobre Protàgores. Els altres tres són, ben significativament: a l'inici de la conversa amb Teodor (169d6), al bell mig de la «digressió» central sobre el filòsof (176b3), i tot just al final de la conversa amb Teodor (183c2). El primer cop apareix per aclarir què es tracta ara d'investigar: Sòcrates ha demanat a Teodor que parli amb ell «fins que veiem si al capdavall et cal ser mesura pel que fa a les figures geomètriques o si, semblantment a tu, tots es basten a si mateixos en astronomia i en tota la resta en què sens dubte tens la reputació de distingir-te» (169a2-5), i, vençuda la resistència de Teodor a parlar, Sòcrates reformula la qüestió en aquests termes: «reprenem la qüestió on l'havíem deixada [o sigui on s'havien quedat a 161c, on Sòcrates inicia la consideració de l'*arkhé* del *lógos* protagòric però Teodor no el segueix perquè prefereix callar] i mirem si ens irritàvem dreturerament o no dreturerament en reprotxar el *lógos* que ens fa, a cadascun de nosaltres, autàrquics pel que fa a la prudència (*eis phrónesin*)» (169d4-6).

El segon cop apareix en el centre exacte de la conversa amb Teodor, que és també el centre exacte de la digressió central sobre el filòsof, i que és igualment el centre exacte de tot el diàleg. La ubicació central, triplement central, del passatge, sembla indicar alguna intenció per part de l'artista en la composició d'aquesta obra d'art que és el *Teetet*. En aquest lloc es fa aquesta afirmació: que escapar-se del mal és «assemblar-nos al déu tant com sigui possible», i que aquesta semblança consisteix a «esdevenir justos i sants»³³ (*dikaion kai hósion*) per mediació de la prudència (*metà phronéseos*)» (176a5-b3).

La darrera aparició del terme en tot el diàleg es dona en el lloc on Sòcrates estableix les conclusions de la conversa amb Teodor; diu així: «de manera, Teodor, que per un cantó ens haurem desempallegat del teu company, i no li concedirem que l'home sigui la mesura de totes les coses, tret que es tracti d'un home prudent (*phrónimós*), (...)» (183b7-c2).

Que el problema de la prudència aparegui el primer cop que Sòcrates tracta d'investigar

³³ Convé traduir «*hosiotés*» per «santedat» o «sacralitat» i no per «pietat», que cal reservar per a «*eusebeia*». Vegeu SALES (1992) 59 en relació a l'*Eutifró*. Cal notar que a l'*Eutifró* s'examina la saviesa d'un savi que pretén saber de la santedat (*hosiotés*), i que la lliga amb la divinitat ja que diu que la santedat és fer com fan els déus (6e). En aquest diàleg Sòcrates prova de desplaçar la qüestió de la santedat/pietat (*hosiotés/eusebeia*) a la justícia (*dikaiosyne*), i presumiblement fa aquest intent amb prudència (*phrónesis*).

amb Teodor el problema dels fonaments, a l'inici de la conversa en què aquesta investigació per fi pot tenir lloc, en el nus d'aquesta conversa, i en les seves conclusions, ens sembla prou indicatiu que tenim en aquesta temàtica la qüestió clau de tot el diàleg. La nostra lectura., en tot cas, ho haurà de confirmar.

4. Protàgores contra l'erística (164e6-165e7)

Teodor es nega a parlar i cedeix de nou Teetet a Sòcrates. En la secció que segueix, el to de Sòcrates és clarament jocós i irònic. «Cal retornar al savi Teetet (*tòn sophòn Theaitetos*)», diu només començar. Si tots els homes s'han igualat, ja no hi ha cap distinció entre mestres i deixebles: de pobre aprenent, Teetet ha esdevingut de cop un savi. I no només un savi: «no et meravella –diu Sòcrates a Teetet–, pel teu cantó, que de sobte (*exaiphnes*) ens surtis no inferior en saviesa (*eis sophían*) a qualsevol dels déus o dels homes?» (162c3-5). El caràcter sobtat o automàtic indica que aquesta saviesa superior la té sense la mediació d'un esforç d'aprenentatge, o sigui sense educació. El *lógos* donat iguala l'home als caps-grossos de granota i els caps-grossos de granota als déus.

Avergonyit d'aquest resultat, Teetet diu que la identificació del ser i el semblar ens semblava ben establerta però que ara la cosa «s'ha capgirat» en la seva contrària. Sòcrates, però, el reté: és de debò que Protàgores admetria la igualació dels homes i els déus? Si Protàgores pogués defensar-se, diria que parlen erísticament «posant els déus al mig (*eis tò méson*)» quan ell es guarda «ben bé de dir o d'escriure que existeixen o que no existeixen».

Sòcrates indica així que han fet dir a Protàgores coses que ell no admetria. Entre d'altres, Protàgores en cap cas compararia l'home als déus (cosa que contrasta amb la remissió constant al déu que Sòcrates ha fet en la seva autoqualificació com a llevadora). Protàgores, doncs, els retrauria que la seva forma de parlar ha estat indigna, que busquen només la persuasió i la versemblança d'una manera ben impròpia de la geometria de Teodor. Si Teetet s'ha conformat amb els resultats és perquè és jove i inexpert, però, conclou Sòcrates-Protàgores, la veritat és que el *lógos* donat contra Protàgores no mereix cap crèdit (162d4-

163a2). Conseqüentment, cal reexaminar la qüestió, deixant estar, per respecte, Protàgores.

El moviment de la conversa és dialèctic: al primer *lógos* (de Teetet i Protàgores) s'hi contraposa un segon *lógos* (de Sòcrates i Teetet), però sobre aquest recau la sospita de manca de seriositat –perquè pot contenir residus que no li pertanyen–, i es deixa pas a un tercer *lógos*: «Així que, pel que sembla –diu Sòcrates–, ens cal fer l'examen d'una altra manera, segons el *lógos* teu i de Teodor» (163a5-6).

Atesa l'exigència de «seriositat geomètrica» que «Protàgores» acaba de fer tot just en l'anterior intervenció de Sòcrates, el que ve a continuació és certament sorprenent, perquè Sòcrates enceta ara una de les seccions que acaba de la forma aparentment més erística de tot el diàleg i, doncs, una de les més poc serioses –segons els criteris del mateix Teodor– en el seu acabament.

Es tracta d'examinar de nou, deixant estar ara Protàgores –escoltant doncs només la veu del mestre i del deixeble de matemàtiques–, si saber i percepció són el mateix, ja que –diu Sòcrates– aquest és l'objectiu «de tot el nostre *lógos*» (163a9). Sòcrates articula llavors tres objeccions contra aquesta igualtat.

Primera (163b1-c5): Quan aprenem (*mathein*; 163b2) una llengua estrangera, podem dir que coneixem (*epístasthai*) les lletres perquè les veiem (*horomen*)? És Teetet qui respon: la figura i el color els coneixem perquè els veiem, però el que ensenyen (*didáskousin*) els gramàtics i intèrprets, això *no* és percepció. El *sentit* o *significat* del que sentim o del que veiem, no l'aprenem en virtut de la percepció. La *comprensió* no és doncs reductible a percepció: si la comprensió juga algun paper en el saber, el saber no pot ser reduït a percepció³⁴. *Sòcrates no desmentirà enlloc aquest resultat: aparentment la refutació podria acabar aquí mateix; si tanmateix no pot acabar ara, és perquè Teetet no acaba d'entendre (=li manca mathesis sobre) el que ell mateix ha vist: «Perfecte, Teetet! –*

³⁴ Una indicació d'aquest tipus ja ha estat feta a 161c2-d1 (el que és del gust de Sòcrates, el que el sorprèn, del *lógos* de Protàgores), tal com hem inicat més amunt. El desplaçament que intenta Sòcrates –contra la resistència de Teetet– és de la percepció a la comprensió o *mathesis*. Que dos matemàtics –*mathematiká*: les coses referents a la *mathesis*– no segueixin bé el desplaçament ens diu quelcom de les fretures de llur matemàtica.

diu Sòcrates. I és millor (*áxió*n) que això no t'ho discuteixi, per tal que creixis» (163c4-5). *La possibilitat de créixer depèn del fet que Teetet s'adoni que el que aprèn del gramàtic és també coneixement, però més aviat no se n'adona, ja que ha dit que això «ni ho percebem ni per la vista ni per l'oïda, ni ho coneixem (oúte epístasthai)» (163c3)! Teetet no entén la naturalesa del seu propi saber: està mancat d'autoconsciència i, consegüentment, el seu lógos no recull bé la naturalesa de la comprensió. El buit que deixa, l'ocupa l'erística. A partir d'aquest moment, Sòcrates juga amb el noi.*

Segona (163c5-164d3): Si coneixem només el que veiem, quan tanquem els ulls deixem de conèixer el que vèiem, fins i tot si ho recordem. Per tant, el que hem après i retingut en la memòria, com que ja no ho percebem, no ho sabem³⁵. Sòcrates diu que identificar saber i percepció ens duu així a un impossible (*adynáton*; 164b8), i Teetet es mostra d'acord amb què cal abandonar aquesta identificació i començar des del principi (*pálin ex arkhes*; 164c1). Però l'acord arriba altre cop massa aviat: Sòcrates diu que no han seguit el lógos fins al final (164c5) sinó que semblen discutidors (*antilogikos*) i polemistes

³⁵ A l'inici d'aquesta secció Sòcrates s'expressa així: «D'un que sap quelcom, mentre ho recorda (*mnémen*) i ho conserva sa i estalvi (*sodsómenon*), es pot sostenir, mentre recorda (*mémnetai*), que no sap això que recorda (*mémnetai*)?». Notem que el que passarà desapercbut a Teetet en aquesta formulació és que hi ha un cert tipus de record que «conserva sa i estalvi» el que hem percebut en la memòria: el que desatén Teetet és el paper que juga la memòria en el coneixement: d'ací que, tot i distingir allò que percebem de les lletres d'allò que ensenyen els gramàtics, Teetet no s'adona que aquesta mateixa distinció ens permet fer un salt cap a la comprensió sense renunciar tanmateix al paper que la percepció pugui jugar en el saber: Teetet no lliga bé les coses, i la seva proposta -avortada per Sòcrates- de recomençar partint de zero no fa justícia al que l'exemple mateix de les lletres ens mostra sobre el veritable coneixement. La qüestió clau fóra: és possible «conservar sa i estalvi» en la memòria el conegut, o només la percepció-meva-ara-i-aquí és coneixement?

Pel que fa a això, convé advertir el següent: quan, gairebé a l'inici de la consideració de la definició de Teetet del saber com a percepció, Sòcrates argumentava a favor de la prioritat del moviment sobre el repòs, presentava les proves següents: l'escalfor, font de vida, és produïda pel moviment de fricció; la salut del cos, és produïda pel moviment del cos fent exercici; i, per fi, la salut de l'ànima, és produïda pel moviment d'adquisició i retenció d'aprenentatges (153a4-c8). Sobre aquesta llista, podem notar el següent. Primer, el passatge ens dóna una gradació des de la *vida* fins a la *vida bona* que és la salut de l'ànima, passant per la bondat del cos, de manera que la sèrie ens dóna més aviat una visió teleològica del moviment, que en la seva culminació portaria a l'acompliment o final del moviment mateix; segon, la caracterització de l'aprenentatge com a moviment de l'ànima fa problemàtica la igualació mateixa del saber amb la percepció, igualació que més aviat ens suggereix una recepció passiva d'impressions per part d'un receptor-receptacle; i tercer, un dels moviments de l'ànima consisteix en què aquesta reté (*ktataí*; 153b8) el que adquireix, de manera que, així doncs, l'aprenentatge inclouria retenció del moviment i no només moviment (el moviment de pèrdua, o sigui la descomposició –com ara la disenteria–, és un mal, i en aquest cas el bé és el seu contrari, un cert tipus de repòs). Teetet no entén res de tot això, i escolta els exemples com si només anessin a favor del moviment propi de la percepció. *La manca de comprensió és un tret distintiu de la seva percepció de la naturalesa del saber: no reté cadascun dels exemples, ni la sèrie completa, en tots els elements de la seva composició.*

(*agonistai*) més que no pas filòsofs (*philosophoi*) (164c7-d2). Teetet no entén (*mantháno*) per què ho diu, Sòcrates, això. El motiu és segurament que l'argument funciona només si hom dóna per suposat que la memòria és un cert tipus de saber o forma part del saber, cosa que ni Teetet ni Sòcrates de moment no han establert. Si el record és només record d'un coneixement –però no ell mateix coneixement– no hi ha cap contradicció en la situació descrita: si percebo i per tant conec un llapis damunt la taula, i després tanco els ulls, recordaré haver percebut i conegut un llapis damunt la taula, però d'aquest record no se segueix que ara efectivament hi hagi un llapis damunt la taula, i no constitueix, doncs, cap coneixement del llapis damunt la taula. En això, repetim-ho, no hi ha contradicció. Altrament passaria si Teetet hagués reconegut que la memòria és un cert tipus de coneixement diferent a la percepció, un tipus que juga un paper important precisament en la comprensió³⁶. Però en el primer intent de refutació Teetet no ha reconegut que la comprensió sigui coneixement, i l'argument, doncs, queda coix.

Podem veure ja que la queixa de «Protàgores» pel to erístic de la recerca resulta ser ben justa. Sòcrates hi remet de nou, en un gir que, ben mirat, constitueix una intervenció de Protàgores per omplir els buits deixats per Teodor en una autodefensa que és ella mateixa defensa de Teodor contra l'erística (164d4-e4). Protàgores venint en ajut de Teodor no trobarà tanmateix l'ajut de Teodor per articular la seva defensa: després que Sòcrates assenyala Teodor com a tutor del relat de Protàgores, Teodor diu que en veritat el tutor és Càl·lias i que més val, i ell ho agrairà, que sigui Sòcrates mateix que ajudi Protàgores (164e4-165a4). L'ajuda de Sòcrates a Protàgores comença, de forma només aparentment paradoxal, amb una nova objecció a la definició del saber com a percepció.

Tercera (165a5-d1): La pregunta més formidable (*deinótaton*) és, diu Sòcrates, aquesta, si «pot ser que el mateix que sap (*eidóta*) alguna cosa no sàpiga (*mè eidénai*) això que sap (*touto hò oimai*)?» (165b4). Teodor punxa Teetet per tal que respongui, i Teetet diu que sap

³⁶ DORTER (1994) 81 en fa aquest resum: «la fal·làcia de l'argument pot ser expressada com el col·lapse de la distinció entre la memòria *del* saber i la memòria *com a* saber». La situació fóra una altra si Teetet hagués pescat el suggeriment que li ha fet implícitament Sòcrates quan ha usat el verb *sódso*, preservar o conservar sa i estalvi; vegeu al respecte la nota anterior.

(*oimai*) que això és impossible (*adýnatón*). Tot just abans Sòcrates ha preguntat a qui ha d'adreçar-se, i Teodor ha respost que a tots dos –ell i Teetet– però que respondrà el més jove «perquè si s'equivoca serà menys humiliant». Teodor i Teetet no creuen que això (=saber i no saber una cosa al mateix temps) sigui possible. Però és precisament això el que acabem de veure que passa precisament amb ells dos! Teetet *sap* que els significats no s'aprenen com a percepcions, *però no sap això que sap* perquè no entén que això desfà la igualtat entre saber i percepció³⁷. Amb aquesta primera pregunta, que Teetet (i concedint-ho també Teodor) respon malament, Plató fa que Sòcrates indiqui al lector novament la clau de les mancances dels matemàtics del cas, i assenyalada la clau del seu buit es deixa ja pas a l'erística. L'argument articulat fa així: qui mira una cosa amb un ull tapat, la veu (amb un ull) i no la veu (amb l'altre), és a dir –si és que saber és veure–, la sap i no la sap. Admès (erròniament) que això és impossible, la identificació de saber i percepció ens duu a un nou absurd. Teetet en treu la conclusió: cal abandonar la definició donada.

L'argument és, però –concedim-ho a Dorter–, la fal·làcia més transparent. Es resoldria dient simplement que la cosa vista la sap de totes totes, puix que la veu –ni que sigui amb un sol ull³⁸. Comprovada suficientment la incapacitat dels matemàtics per tirar endavant si recorren només al seu *lógos*, es veu la necessitat de recórrer a l'altre cap del *lógos* bicèfal proposat per Teetet. Sòcrates diu que no es poden refiar del resultat obtingut, perquè qualsevol mercenari a sou en el combats en el *lógos* –o sigui qualsevol erístic– seria capaç de preparar-li emboscades, i ell, Teetet, «astorat per la cobejadíssima saviesa (*thaumasas tèn polyáraton sophían*)» d'aquests mercenaris, acabaria deixant-se lligar de peus; per fi Teetet hauria de pagar rescat per recuperar la llibertat. El comentari deixa veure que Sòcrates –que té com a deixebles, entre d'altres, els erístics de Mègara– està en disposició

³⁷ DORTER (1994) 82 veu aquí una al·lusió a la teoria de la reminiscència del *Menó*. Certament la pregunta «més formidable» sembla una reformulació del «problema de Menó» referent a com recercarem el que no coneixem ja: només ho podem recercar si d'alguna manera ja ho coneixem, o sigui, si sabem ja allò que encara no sabem. Per Dorter, el *Menó* és el diàleg «al que s'al·ludeix més sovint en el *Teetet*». Creiem que la connexió és bona. Renunciem a fer-la en el cos del text, perquè pensem que hi ha prou elements intradialogals com perquè la pregunta remeti al *Teetet* mateix, a Teetet mateix, tot just en una intervenció que acaba de fer fa poc. Notem que la remissió a la memòria, i la necessitat de (diguem-ho així) un «intel·lecte actiu» per explicar la comprensió, és un altre element que ens recorda vivament la temàtica del *Menó*.

³⁸ *Ibidem*.

de fer de Teetet això mateix.

Però no és el que fa. Com que les respostes de Teetet no permeten avançar, ara és Sòcrates tot sol qui convoca el *lógos* de Protàgores perquè vingui a defensar el *lógos* en curs (el de Teetet) davant els atacs de l'erística. *L'autonegació del lógos de Teodor-Teetet, que deixa lloc a l'erística, demana una superació dialèctica –del lógos actual a un lógos superior – que resulta en una defensa de Protàgores.*

5. La «Defensa de Protàgores» (166a1-168c4)

a) La restitució protagòrica del *lógos* de Teetet: la diferenciació (166a1-d1)

«Protàgores» comença renyant Sòcrates per la manera com ha conduït la conversa³⁹, titllant-lo de servicial (166a3) i superficialíssim (166a6). Ambdós qualificatius suggereixen que hi ha en la posició de Protàgores algun ensenyament profund (o secret) que Sòcrates no ha vist perquè s'ha quedat en la superfície. El primer que cal retenir és que és Sòcrates qui parla fent de Protàgores: *ara Sòcrates no avança per preguntes i respostes amb Teetet d'interlocutor –a la manera habitual en ell, que el fa aparèixer com a erístic als ulls dels matemàtics– sinó que construeix un discurs imitant l'estil protagòric.* Estiguem atents a quina pot ser la seva intenció.

Sòcrates diu que Protàgores, escoltant el que han dit, parlarà «menyspreant-nos», *kataphronon émon*. El verb *kataphroneo* ja havia aparegut al símil de la llevadora, quan Sòcrates parlava d'aquells que *menystenint* Sòcrates i el déu, s'atribuïen a si mateixos la millora obtinguda de la companyia de Sòcrates i se n'allunyaven malbaratant els guanys. El menyspreu en qüestió és desdeny fonamentat en una certa comprensió (*phrónesis*) d'allò que es menysprea, i Protàgores passa a argumentar els motius del seu menyspreu en quatre moments.

³⁹ Notem que, essent Sòcrates disfressat de Protàgores que renya Sòcrates, bé podria ser que en part sigui Sòcrates que es renya a si mateix per haver deixat pas a l'erística. La dialèctica consisteix, en part, en aquest esforç d'autocorrecció.

Primer: «Creus (*dokeos*) que algú convindrà amb tu que el record present d'alguna cosa que et va afectar (*épathe*) és tal com era l'afecció (*páthos*) passada quan t'afectava (*hóte épaskhe*), després que ja no t'ha afectat mai més (*mekéti páskhonti*)?».

Segon: «O creus, d'altra banda, que algú es farà enrera d'acordar que és possible que un mateix home (*tòn autòn*) conegui i no conegui la mateixa cosa (*to autó*)?».

Tercer: «Suposem fins i tot que li faci por això: et concedirà mai que el qui ha esdevingut diferent (*anomoioúmenon*) és el mateix (*tòn autòn*) que era abans de diferenciar-se (*prìn anomoiousthai*)?».

I quart: «[Et concedirà mai] que, més i tot, hi ha en cada cas un sol [home] i no molts [homes] multiplicant-se a l'infinit (*gignomenous apeírus*), almenys mentre s'esdevingui la diferenciació (*anomoíosis gígnetai*)?».

Ben llegit, el passatge no ens presenta quatre objeccions independents, sinó que la sèrie presenta més aviat un aprofundiment en un sol tema, referent a la memòria i el coneixement, per restablir en la seva integritat el *lógos* de Teetet que Teetet mateix no ha sabut defensar.

Teetet ha tingut por de concedir que *un mateix* home pot *recordar* i al mateix temps *no conèixer una mateixa* cosa. Doncs bé: les quatre observacions apuntades treballen en contra d'aquesta por, argumentant les dues primeres contra la por d'acceptar que es pot recordar i al mateix temps no conèixer una cosa, i argumentant les dues segones contra la noció mateixa d'identitat. *El passatge comença establint diferències per concloure que és la diferenciació mateixa que governa sobre l'àmbit de la percepció sensible.* Això que Teetet tenia por d'admetre, la dissolució del subjecte, és el que Protàgores sosté que no hauria hagut de témer en coherència amb la seva pròpia posició. Considerem les tesis successivament.

«Creus (*dokeos*) –diu en primer lloc– que algú convindrà amb tu que el record present d'alguna cosa que et va afectar (*épathe*) és tal com era l'afecció (*páthos*) passada quan t'afectava (*hóte épaskhe*), després que ja no t'ha afectat mai més (*mekéti páskhonti*)?».

Notem que la consideració de la posició de Teetet comença remetent al judici, a la *dóxa*,

com a instància que n'ha d'avaluar l'encert o l'error: «*Dokeos...*», diu Protàgores. L'examen de la percepció es fa ja des d'un nivell aparentment superior. Protàgores emfasitza que la percepció com a model ens dóna una caracterització del coneixement en la que el subjecte tindria un paper merament passiu: tota percepció és una afecció (*pathós*), una passió, quelcom que se t'imposa, i conèixer és llavors ser afectat o patir. El terme *mekéti*, «ja mai més» o «mai més en endavant», és la clau de l'afirmació: l'afecció o passió de cada moment és privativa del moment, i per tant el pas del temps fa que perdem a cada moment, sense recuperació possible, el que sentíem en el moment anterior. *La percepció està lligada a la temporalitat, i això fa que ella sola no pugui mantenir-se*: si tot és percepció, res no roman. La percepció actual d'un cert contingut no és *del mateix tipus* («tal com», *toioutón oion*) que la percepció que després tindrem d'aquest contingut com a record. *El record és certament percepció en tant que afecció, però és una afecció de tipus diferent*. Com a afecció, constitueix certament –si partim de la identificació de saber i percepció– un cert coneixement; però no és ja coneixement actual de l'objecte, que reclama una percepció actual i no pas la percepció d'una percepció passada.

Aquest resultat ens duu a la segona afirmació: «O creus, d'altra banda, que algú es farà enrera d'acordar que és possible que un mateix home (*ton auton*) conegui i no conegui la mateixa cosa (*to autó*)?». Notem, primer, que es torna a examinar la tesi des d'una instància aparentment superior a la percepció: «acordar» és el terme amb què traduïm *hómologeîn*, «dir el mateix», de manera que es reclama de nou saltar al nivell del *lógos* i el judici, aparentment per sobre de la percepció. Si la primera afirmació ha distingit entre percepció i percepció de la percepció en la memòria⁴⁰, és ben clar que es pot conèixer i no conèixer al mateix temps una mateixa cosa: puix que la percepció de la

⁴⁰ És temptador emprar termes de la moderna teoria del coneixement, i anomenar «percepcions externes» el primer tipus i «percepcions internes» el segon. Haurem tanmateix de resistir la temptació, perquè si subjecte i objecte han quedat reduïts a productes de la percepció, no podem caracteritzar la percepció mateixa en termes d'exterior i interior. Només si penséssim que el subjecte i l'objecte són anteriors a la percepció, i que per tant hi pot haver una pressió de l'exterior sobre l'interior actuals (impressions exteriors) que després ens doni empremtes com a records que provoquen altres percepcions (impressions internes), la terminologia en qüestió ens seria útil. Però el *lógos* infantat per Teetet ens ha dut a negar la distinció interior/exterior i, per tant, val més parlar amb més precaucions. Aquesta observació em permet afegir una nota referent a la traducció. ROBIN i DIÈS tradueixen en el nostre passatge *pathos* per «impressió». La traducció és bona en la mesura que el terme recull el caràcter estrictament passiu del saber, però té l'inconvenient de suggerir una pressió (*-pressió*) de fora a dins (*im-*), i acabo de dir per què això no em sembla legítim. És per això que he preferit traduir el terme per «afecció» o «passió», que deixa més en l'aire d'on ve la pressió que ens afecta.

cosa ja no és actual, no la coneixem; però com que la percepció de la percepció (el record, que en tant que percepció és encara coneixement) de la cosa sí que és actual, sí la coneixem. Resultat: la coneixem i no la coneixem.

Amb tot, el resultat anterior és insatisfactori, i l'hem de considerar amb més profunditat. Perquè si tota cosa és allò que es manifesta com a afecció, i tenint en compte que percepció i percepció com a record són afeccions diferents, amb quin dret podem parlar de la mateixa cosa (*to autó*)? Ben mirat, si l'únic que ens dóna la identitat de la cosa és la percepció, no hi ha res que romangui com *la mateixa* cosa a través del temps, perquè, com ja hem dit, les percepcions passen i no es poden recuperar com a tals percepcions. Les distincions fetes ens porten al reialme de la diferenciació, i això és el que estableixen les dues afirmacions restants.

«Suposem fins i tot –diu Sòcrates– que li faci por això: et concedirà mai que el qui ha esdevingut diferent (*anomoioúmenon*) és el mateix (*tòn autòn*) que era abans de diferenciar-se (*prìn anomoioústhai*)? Que, més i tot, hi ha en cada cas un sol [home] i no molts [homes] multiplicant-se a l'infinit (*gígnomenous apeirus*), almenys mentre s'esdevingui la diferenciació (*anomoíosis gígnetai*)?». El que al final del paràgraf anterior apuntàvem per a l'objecte, Protàgores ho fa explícit per al subjecte. Atès el que hem dit del temps en relació a la percepció, és evident que la percepció (*aísthesis*) és l'àmbit de la diferenciació (*anomoíosis*). No hi ha dos moments perceptivament idèntics. Ara: com que el subjecte mateix ha quedat caracteritzat com a producte de la percepció, amb aquest aclariment veiem que és fill de la diferenciació i, per tant, que cada instant ja és *un altre* respecte el que era a l'instant anterior: en cada cas (o sigui per a allò que anomenem «*un home*») no tenim un home sinó una multitud, infinits, un per cada contingut perceptual: *l'home perd així tota forma i esdevé informe, indefinit*, apeiron. Allò que ja llegíem en la interrogació socràtica Protàgores ho estableix de forma explícita: la definició de Teetet duu a la dissolució total de l'home, pel mateix que duu a la dissolució total de totes les coses. No hi ha res de què puguem dir: «és *el mateix* que era». Vet aquí el resultat coherent de la posició de Teetet.

Cornford assenyala amb raó que amb aquestes observacions «la posició de Teetet queda

exempta d'objeccions»⁴¹. En efecte, es dona resposta a totes les objeccions erístiques que Sòcrates li ha adreçat –i davant les quals Teetet no s'ha sabut defensar– i *es torna així, pel que fa a Teetet, a la situació de 161a4, on Sòcrates culminava el natalici del lógos de Teetet*. Recordem que allà ja era evident la dissolució del subjecte, però que Teetet no se n'adonava. *Protàgores sembla que hagi intervingut per mostrar a Teetet com hauria d'haver respost davant els atacs erístics de Sòcrates, i provar de passada que Teetet, que no sap defensar-se ni ell mateix!, no és bo per defensar-lo a ell*. Amb això l'examen de la definició del saber com a percepció –el lógos de Teetet– queda novament pendent, a l'espera de reprendre'l quan s'escaigui (cosa que no passarà fins a 184b4ss⁴²).

De forma ben remarcable, doncs, la primera intervenció de Protàgores és un atac contra l'erística socràtica. Ja Sòcrates ha dit en un moment donat que feien d'erístics i no de filòsofs⁴³. *En la mesura que Protàgores s'oposa a l'erística, hi ha en la seva posició quelcom de positiu que ve a corregir el perill de la interrogació socràtica de caure en aquest excés propi dels discutidors*.

b) Pathos i póiesis: la distinció «protagòrica» de saber i saviesa (166d1-167b5)

Purificat d'allò que hi ha abocat Teetet, el lógos de Protàgores pot ja establir-se en la seva posició pròpia. Comença declarant que el que ell ha escrit conté la veritat (*tèn alétheian ékhein*). A saber: que cadascú de nosaltres és mesura del que és i del que no és, que les diferències de l'un a l'altre són sens dubte incomptables i que, per això mateix, les coses són i semblen unes a l'un, unes altres a l'altre.

Notem que amb el recordatori d'aquesta doctrina, Protàgores ens fa memòria de com és de difícil que pugui ser identificada amb la doctrina de la percepció els resultats coherents de la qual acaba d'exposar. Si en la resolució conseqüent del lógos de Teetet l'home queda

⁴¹ CORNFORD (1991, 1935) 74.

⁴² Molts comentadors suggereixen que aquí, a 184b, es reprèn la discussió del saber com a percepció que s'havia abandonat a 164c, però això només en part és cert. Donat el caràcter erístic que va del natalici fins aquí, la primera part de la defensa de Protàgores és en realitat una lluita contra l'erística per situar-nos de nou en l'estat de coses de 161a4. Les pàgines que hi ha entre un punt i l'altre treballen en un altre sentit, no en el de l'examen del saber com a *aísthesis*.

dissolt sota l'imperi de la diferenciació, en la dita protagòrica sembla més aviat que s'afirma l'home per sobre de tota altra realitat: s'admet, primer, que l'home és mesura i no pas producte de la percepció⁴⁴; de manera que aparentment no s'admet, segon, la dissolució de l'home. Dir que, donats dos homes, l'un difereix de l'altre en milers (*murion*; 166d3) de coses no és el mateix que dir que cada home no és un sinó infinits (*apeirous*; 166c1) –o sigui que no hi ha home.

Aquesta constatació confirma la lectura que acabem de donar més amunt: fins al fragment que estem comentant Protàgores no ha establert la seva pròpia posició sinó la de Teetet. *Altra cosa és si Protàgores mateix sabrà defensar coherentment aquesta diferència.*

En segon lloc, cal advertir que l'inici mateix del fragment ens planteja un problema. Si cada home és mesura, i ningú no pot decidir per mi el que és i el que no és, en quin sentit Protàgores pretén que el seu escrit conté *la veritat*? L'afirmació remet probablement al títol d'una obra del savi sofista. Però això encara no explica que una obra que sosté que cada home és mesura del que és i del que no és, i per tant que cap home no s'equivoca en allò que afirma, pretengui contenir la veritat. Aquest inici, doncs, sembla desmentir les pretensions de Protàgores de ser un savi així com les pretensions del seu llibre de contenir la veritat.

Aquesta possible objecció és el que contesta immediatament Protàgores, amb aquestes paraules: «La saviesa i l'home savi són ben lluny de negar-los, però dic savi només a aquell que, arribat el cas, tractant amb un qualsevol de nosaltres i transformant-lo (*metabállon*), faci (*poiése*) semblar i ser bo (*agathà*) el que li sembla i li és dolent (*kaká*).»

Amb aquesta afirmació, que Protàgores aclarirà tot seguit, s'està establint una distinció entre el comú dels homes i els savis, assenyalant com a nota distintiva dels segons un cert *poder de transformació* i, per tant, no un determinat coneixement sinó una certa

⁴³ Vegeu 164c7-d2.

⁴⁴ Recordem que al final del natalici del *lógos* de Teetet home i realitat, perceptor i percebut, resultaven ser productes de la percepció, que tenia la preeminència ontològica. La dita de Protàgores no s'adiu prou a això, perquè la preeminència en aquesta dita la té l'home i no la percepció: de seguida dirà que modificant l'home es pot canviar la percepció.

capacitat productiva; una capacitat productiva, a més, que no persegueix el vertader i el fals sinó *que té com a télos el bo –defugint el dolent*.

Abans de passar a aclarir la sentència, Protàgores demana de Sòcrates una bona disposició envers el que ara dirà, amb els mots següents: «Així doncs, no persegueixis més el meu discurs (*lógos*) paraula per paraula, i aprèn el que dic (*máthe tí légo*) amb més claredat, de la manera següent. Recorda't en efecte d'allò que s'ha dit abans (*elégeto anamnéstheti*),...». La demanda és sorprenentment afí a allò que podria demanar el mateix Sòcrates. La remissió a la comprensió i a la memòria, i l'afirmació que el que cal comprendre i recordar és allò que es diu i allò que s'ha dit, o el que és el mateix, l'afirmació que el que cal comprendre és el *lógos* actual recollint-lo des del seu desplegament previ en la memòria, tot plegat ens sona com a motius socràtics més que no pas protagòrics, com si Sòcrates ho estigués dient a Teetet més que no pas Protàgores a Sòcrates. *La percepció com a model de coneixement ens remetia a la relació immediata o directa del cognoscent amb el conegut*, i per aquest camí aparentment ens quedàvem amb no-res. En la manera d'interpel·lar Sòcrates per part de Protàgores se suggereix en canvi que *allò sobre el que cal parar l'atenció no és la realitat sensible tal com se'ns dona en la seva immediatesa, sinó aquest espai de la mediació que és el lógos, sobre el qual cal exercir un doble esforç de comprensió i de memòria*⁴⁵. Gairebé sona com una invitació a la dialèctica que és, de fet, com veurem, el que trobarem al final de la «Defensa». Tendim a pensar, doncs, que ens trobem davant d'una astúcia de Sòcrates. Ja ben disposats, escoltem.

Allò que s'ha dit i que cal recordar (per comprendre el que es diu ara) és «que al malalt allò que menja li sembla i li és amarg, mentre que al sa li sembla i li és el contrari.» Protàgores aprofita el recordatori per continuar explicant-se en els termes següents: «I certament no cal fer (*poiesai*) més savi ni l'un ni l'altre –perquè de fet ni és possible

⁴⁵ La necessitat de mirar cap a la imatge (*eikóna*; 99e1) i no cap a les coses mateixes i, doncs, la necessitat de refugiar-se en el *lógos* (*toús lógous*; 99e4), és el que al *Fedó* constitueix segons Sòcrates, després del fracàs de la seva investigació en la filosofia de la naturalesa, «la segona navegació» (*tòn deúteron ploun*; 99d1) que porta a la hipòtesi de les idees. Vegeu un estudi detallat d'aquesta segona navegació a ROSEN (1993) 46-95, on mostra que la hipòtesi en qüestió no es pot dir que constitueixi una «teoria de les idees». Pensem que el nostre passatge és una indicació de lectura que la malaptesa dels interlocutors no permetrà

(*dunatòn*)—, ni acusarem el malalt d'ignorant (*amathès*) pel fet d'opinar (*doxádsei*) com ho fa, ni direm que el sa és savi (*sophós*) perquè opina d'una altra manera, però cal transformar (*metabléteon*) el primer estat en l'altre. Perquè el segon és millor (*ameínon*). És així, d'altra banda, que l'educació consisteix en produir una transformació des d'un estat cap a un de millor (*paideía apò hetéras héxeos epì tèn ameíno metabletéon*). Però el metge produeix la transformació (*metabállei*) amb drogues, el sofista amb discursos (*lógois*). Doncs un que opina coses falses, mai ningú no ha fet (*epoíese*) que després opini coses vertaderes. Perquè ni és possible (*dunatòn*) opinar el que no és, ni és possible opinar una altra cosa que el que t'afecta (*páskhe*), que és sempre veritat. Però jo crec que mentre que el qui té una ànima indisposada (*ponera psykhes*) infantia opinions de llur mateixa naturalesa (*suggene autes*), una ànima ben disposada (*khreste*) fa (*epoíese*) opinar coses de naturalesa diferent a les anteriors: aquestes últimes són les imatges (*phantásmata*) que alguns per inexpertesa (*apeirías*) anomenen vertaderes; jo dic que les unes són millors (*beltío*) que les altres, però de cap manera més vertaderes.»

El fragment en el seu conjunt, que és l'explicació de la sentència que hem apuntat més amunt, estableix una distinció entre dos tipus d'homes: l'home comú i el savi. Una distinció que pressuposa així mateix la distinció entre *dóxa* i *sophía*.

b.1. L'home comú o la passivitat animal del comú dels homes

L'home comú és l'home de la *dóxa*; el savi és l'home de la *sophía*. En la consideració de l'home comú Protàgores es manté en la lògica de la secció dedicada al *lógos* de Teetet. Recuperant la il·lustració del vi que sembla i és amarg per al malalt, dolç per a la persona sana⁴⁶, Protàgores estableix que no es pot jutjar o opinar falsament. En l'àmbit del saber o del judici, cada home particular és mesura del que és i del que no és. Aquí no hi ha *amathía* possible: ni és possible (*dunatòn*) opinar el que no és, ni és possible opinar una altra cosa que el que t'afecta (*páskhe*), que és sempre veritat.

de seguir.

Tal com assenyala aquesta darrera afirmació, *el propi de l'home comú és el ser afectat, la passivitat, i aquí no hi ha lloc per al no-ésser*. L'home comú no s'equivoca en els seus judicis perquè els seus judicis són la mera expressió d'allò que l'afecta –en cert sentit no són *seus* sinó de l'afecció mateixa–, que, donat que l'afecta, necessàriament ha de ser. El judici o la convicció, o sigui la *dóxa*, descansa tota ella sobre les afeccions i no hi ha res a discutir si resulta que una determinada cosa m'afecta a mi de forma diferent a com t'afecta a tu: dient com ens afecta, constatem el que ens ha passat⁴⁷, i ningú no hi pot objectar res de res. Així doncs, pel que fa al saber –al judici, a la *dóxa*–, no hi ha falsedat possible: tota opinió és vertadera⁴⁸.

Si hoensem bé, amb aquesta caracterització del saber propi de l'home comú Protàgores no respon en absolut a l'objecció que Sòcrates li feia més amunt. *Protàgores no refuta de cap manera el fet que si l'home-mesura es caracteritza per la passivitat pròpia de la percepció, llavors ja no és possible distingir els homes dels animals; de manera que, tal com suggeria Sòcrates portant l'argument a la seva conclusió⁴⁹, el comú dels homes queda així igualat al porc –per no dir res dels cinocèfals i dels caps grossos de granota*. Protàgores no contesta aquí, ni contestarà enlloc al llarg de tota la defensa, aquest argument de Sòcrates: *per Protàgores és ben cert que aquest home –l'home comú–*

⁴⁶ Vegeu 159c11-160b1.

⁴⁷ Recordem que el símil de la llevadora s'elabora sobre el malestar que sent Teetet: Teetet està afectat per un mareig que el fa sentir-se malament, sense entendre què li passa. Sòcrates parterot està provant de curar-lo. De forma sorprenent, la caracterització «protàgòrica» del savi sofista escau molt bé, en molts aspectes, a l'autocaracterització socràtica de savi parterot.

⁴⁸ BURNYEAT (1990) 37-39 assenyala amb raó que tota la Defensa parla d'opinions que difícilment es poden considerar lligades a la sensibilitat, per exemple les opinions referents al que és just (167c), o les opinions que tenen per subjecte una ciutat (167c). Aquí, diu l'autor, no es tracta de predicats sensorials perquè «quan parlem d'una llei que sembla justa, o d'una opinió que sembla falsa, a algú, en aquest cas 'li sembla' no significa 'ho percep' sinó 'ho creu', 'ho jutja'». Ara bé, la qüestió no és de saber si les afeccions són totes sensorials o no, sinó de saber si l'opinió i el judici mateixos són activitats autònomes del qui opina o jutja, o si d'alguna manera aquest que opina i jutja els té com a afeccions. En la mesura que, com veurem després, el savi és capaç de produir opinions en el comú dels homes, l'home comú no és l'agent autònom de les seves opinions sinó pacient heterònom de les opinions implantades pel savi. Això, certament, exceptua el savi de la doctrina de l'home-mesura, perquè ell sí que té un poder autònom de creació d'opinions. Però, com veurem tot seguit, exceptuar el savi és precisament la intenció principal de la defensa de Protàgores. En suma, doncs, que ara es remeti a processos aparentment superiors a la sensibilitat no ens permet parlar encara de cap canvi de perspectiva pel que fa a l'home comú: haurem d'estar molt atents a com es caracteritza el judici mateix.

⁴⁹ Vegeu 161c2-d1.

*és xusma o femer i que no es distingeix en res dels animals més baixos. Així ens ho confirma l'absolut menyspreu que manifesta respecte del comú dels homes*⁵⁰.

b.2. El savi o la producció (divina?) de l'home excepcional

El que Protàgores nega, tanmateix, és que aquesta conclusió afecti igualment –com pretenia Sòcrates⁵¹–, no ja a l'home comú, sinó al savi. *L'estratègia protagòrica de defensa consisteix per tant, no en negar la lògica de l'argument socràtic, sinó en exceptuar el savi de la baixesa comuna al comú dels homes*⁵². Tot seguit després del fragment que hem apuntat Protàgores diu: «I els savis, amic Sòcrates, no els anomeno granotes ni de bon tros» (167b5-6). Advertim-ho bé: és *els savis* que no anomena granotes. Què són, doncs?

El primer que cal dir és que, per contrast amb l'absoluta passivitat de l'home comú, *el propi del savi és una certa activitat*. La presentació «protagòrica» d'aquesta activitat és tanmateix ambigua: és al mateix temps l'activitat d'un mestre, la d'un metge i fins i tot, potser, la d'un déu⁵³.

⁵⁰ Vegeu *Protàgores* 317a5: «quant a la multitud, per dir-ho clar, no s'assabenta de res» i *Teetet* 152c8-10: «Protàgores era un saviàs: ens adreçava un enigma dirigit a aquesta xusma que és la multitud, mentre que, en secret, revelava als seus deixebles la veritat».

⁵¹ Vegeu altre cop 161c2-d1.

⁵² BURNYEAT *Ídem* veu molt bé que el tema de la Defensa és la saviesa, però tota la seva lectura, d'altra banda d'una bellesa expositiva remarcable per la seva claredat, queda enganxada en la identificació teodòrica del saber i la saviesa. En traduir *sophia* per «competència» (p.16n1 i p.36) a fi de fer entenedora la identificació inicial del diàleg de saber i saviesa, ara, en la Defensa, on, com veurem, es tracta precisament de distingir aquestes dues coses que Teodor i els seus deixebles tenen erròniament confoses, Burnyeat llegeix tot el text com si el tema fos encara el saber. És una confusió que dona al seu comentari un mèrit notable en l'esforç que fa de considerar com podria Protàgores fer compatible la seva doctrina de l'home mesura amb la seva doctrina de la saviesa. Per la nostra part creiem que això no és possible, perquè Protàgores s'exceptua ell mateix, com a savi, del comú dels homes. Pensem, per tant, que la traducció proposada per Burnyeat no és legítima, entre altres coses perquè duu a malentendre el text i esdevé així font de confusions.

⁵³ I, com veurem més avall, la d'un pagès. Els estudiosos acostumen a tractar aquestes figures per separat, com si es tractés d'una llista d'exemples. Pensem, contra això, que s'han de llegir conjuntament, provant d'entendre per què cada figura evoca la següent. És el que fem a continuació, en un exercici que esperem que mostri per si mateix la fecunditat de considerar la llista en el lligam de cada figura amb la que segueix.

(i) El savi «protagòric» és ans que res un mestre, la missió del qual és «transformar» (*metabléteon*) un estat de malestar en un estat de benestar, ja que «l'educació consisteix en produir una transformació des d'un estat cap a un de millor (*paideia apò hetéras héxeos epì tèn ameíno metabletéon*)». L'ofici de mestre és aquell amb què de forma més evident es presenta el sofista a la ciutat. Però es tracta d'un mestratge estrany. En general, els mestres fan de mestres del saber que professen (el sabater mestre de sabaters, el matemàtic mestre de matemàtics, etc.), però el sofista, de què fa de mestre? Si fem cas de la seva definició de l'educació, qui freqüentí Protàgores no arribarà a ser un sofista⁵⁴ sinó que serà transformat pel mestre sofista adquirint un estat millor. *La concepció protagòrica de l'educació, almenys tal com se'ns dona en la definició que acabem d'apuntar, és en cert sentit el negatiu de la concepció socràtica*: pel Sòcrates del símil de la llevadora és l'aprenent que ho ha de treure tot de si mateix, i en aquest infantament esforçat Sòcrates limita les seves funcions a un paper d'assistència; per Protàgores, en canvi, l'aprenent és un pur pacient, i és el mestre que produeix una transformació en ell. Ni en un cas ni en l'altre no queda clar què ensenyen, però, com que tots dos pretenen que els qui els freqüenten *milloren* amb ells, presumiblement es volen mestres d'humanitat: fan homes. Que Sòcrates reclami un paper actiu de l'aprenent i Protàgores, en canvi, el concebi com a mer pacient a manipular, segurament ens parla, aleshores, de la concepció de l'home que tenen l'un i l'altre. Protàgores, com l'artesà que dona forma a l'argila de què estan fets els homes, no és mestre d'artesans formadors d'homes sinó un que se situa, en cert sentit, per damunt dels homes. Serà potser, en cert sentit com Sòcrates parterot, un savi sanador?

(ii) La saviesa de Protàgores parteix d'allò que el comú dels homes troba evident: que hi ha coses bones i coses dolentes. Ara, des de la il·lustració del vi com a figura «protagòrica» sobre què pensar el bé i el mal, tenim això: per a ell *el bé és dolç, el mal amarg*. Convé notar que es tracta d'alguna cosa més que una metàfora. Quan l'amic et menteix, quan la dona t'enganya, quan et deceps a tu mateix: tot això *fa mal*. L'amarg

⁵⁴ Recordem el cas d'Hipòcrates a l'inici del *Protàgores*. Ell està frisós de fer-se deixeble de Protàgores, però l'interrogatori de Sòcrates deixa clar que no sap ben bé què aprendrà de Protàgores. I, quan Sòcrates suggereix si el que vol aprendre és a fer de sofista, el noi s'avergonyeix (311bss, especialment 311e3-312a6). La perplexitat que aquí expressem és exactament la que expressa allà Sòcrates.

és desplaent i sentir-te enganyat o sentir-te decebut també. L'home comú diu: «això està bé, *a mi m'agrada*; això està malament, *a mi no m'agrada*». *El punt de partida de la saviesa «protagòrica» és doncs les percepcions de plaer i de desplaer del comú dels homes.* No hi ha discussió possible aquí sobre què és el bé i el mal: és l'home comú que té immediatament el dolç per bo i l'amarg per dolent. Malgrat les aparences, doncs, *el saber que hi pugui haver pressuposat en la pràctica sofista no és cap mena de discurs savi sobre el bé i el mal, perquè el bé i el mal que es tenen per evidents són els que coneix qualsevol home des de les seves opinions de la vida de cada dia.* El «mestre» Protàgores no proporciona cap saber especial sobre el bé i el mal, perquè «protagòricament» no cal cap saber especial per a saber del bé i del mal: l'experiència comuna ja fa que patim béns i mals de manera ben òbvia. *El mestre sofista no ens explica què és el bé: ens el procura.* La seva acció és, doncs, terapèutica.

Però quina mena de teràpia és la que pot proporcionar? Administrant discursos, fa sentir bé els pacients. Significa això que alguna cosa com que la veritat d'aquests discursos aclareix els pacients tractats i els fa, doncs, més lúcids i lliures? Per descomptat que no. El poder de Protàgores no pot fer que un que tingui opinions falses després en tingui de vertaderes. No es tracta d'una limitació del sofista. És la *dóxa* mateixa que no admet distinció entre veritat i falsedat. Ni un déu no podria portar ningú de la falsedat a la veritat: «de fet ni és possible (*dunatón*)». Per Protàgores, doncs, la pretensió filosòfica de deixar enrera l'opinió per avançar vers la veritat és absurda. *Protàgores, com Teodor, professa un tipus de saviesa que nega la filosofia tal com l'entén Sòcrates.*

Què pot, així doncs, el metge Protàgores? «El qui té una ànima indisposada (*ponera psykhes*) –diu Protàgores– infantia opinions de llur mateixa naturalesa (*suggene autes*), una ànima ben disposada (*khreste*) fa (*epoíese*) opinar coses de naturalesa diferent a les anteriors: aquestes últimes són les imatges (*phantásmata*) que alguns per inexpertesa (*apeirías*) anomenen vertaderes; jo dic que les unes són millors (*beltío*) que les altres, però de cap manera més vertaderes.» Que les opinions siguin del mateix gènere o de la mateixa naturalesa (*suggene*) que l'ànima de què surten ens diu que l'ànima no té cap poder sobre ella mateixa sinó que el seu estat actual determina el que

es capaç de produir. Més amunt ja s'ha dit que les opinions mai no poden ser falses perquè són l'expressió del que ens afecta. *L'ànima, doncs, és merament allò afectat*, l'estat del qual fa que se senti afectat d'una manera o d'una altra i que, per tant, expressi les seves afeccions d'una manera o d'una altra. *L'home comú és un pacient passiu, dotat doncs d'una doble passivitat*. Per dir-ho així: *l'ànima tal com la presenta Protàgores és de naturalesa anàloga a la del cos, lligada com el cos a la determinació natural*. Hi ha com un continu entre l'afecció corporal i l'opinió: malgrat que es parli d'«ànima» aquí no s'està reconeixent, per tant, cap salt. Això queda confirmat per la manera com es parla de l'ànima sana: una ànima així *fa opinar (poíese doxásai)* coses sanes; la salubritat de les opinions no ve d'un esforç autònom de l'ànima, sinó que ve del seu estat de forma, el qual, pel que sembla –atès que la restitució de la salut no demana cap paper actiu per part seva–, no depèn ben bé d'ella mateixa. *Estem aquí, com en el cas del cos pel que fa als metges i als malalts, en l'àmbit de la necessitat natural*.

Protàgores, com si posseís un poder per sobre d'aquesta necessitat natural (i per tant sobrenatural) que comentarem tot seguit, es compromet a transformar el qui és baix o vil (*ponerós*) en noble, el qui és inútil en servible (*khrestós*), el qui està indisposat en disponible, de tal manera que allò que li semblava i li era desplaent (¿com el servei a la ciutat?) passi a ser i a semblar per a ell plaent.

(iii) El resultat és estrany. S'ha començat dient que cada home és mesura de totes les coses. Però ara veiem que les mesures mateixes són transformables⁵⁵: *el savi és aquell capaç de canviar les mesures de totes les coses* – i diem «mesures» en plural, perquè cada home és mesura i d'homes n'hi ha molts. *Protàgores com a savi és mesura de totes les mesures*. Si se'ns permet reformular la seva doctrina dient que cada home és una perspectiva, llavors el savi resulta ser per a Protàgores «la perspectiva de totes les perspectives». Potser sí que –per dir-ho a la manera dels manuals– Protàgores és

⁵⁵ Amb el qual no queda massa clar què entén per «mesura» Protàgores: seria el metre una unitat de mesura si canviés constantment la seva longitud? Què voldria dir «això medeix 10 metres» si el metre mateix fluctués constantment? És evident: no voldria dir res de res. Sòcrates ha vist bé que la doctrina de l'home-mesura cau, ho vulgui Protàgores o no, en el món de la diferenciació afirmat per la definició de Teetet del saber com a percepció: que en la *dóxa* tot és vertader és el mateix que dir que a la *dóxa* no hi ha res a dir perquè tot és xerrameca. Protàgores se separa de l'erística com a savi però no com a home.

«relativista» pel que fa a la visió de les coses de cadascun dels homes comuns; però en tot cas *reclama per a ell mateix un punt de mira superior i, doncs, una perspectiva que contempla al mateix temps totes les perspectives*. Alguns, per falta d'experiència (*apeirías*), anomenen «opinions vertaderes» les opinions saludables. Enfront els inexperts, el savi sofista és *l'expert* en afeccions humanes que, per això mateix, en cert sentit les domina totes. *La doctrina de l'home-mesura val per als homes; el savi és mesura de les mesures perquè està, en cert sentit, per sobre dels homes. El savi sofista és, així doncs, d'alguna manera, un superhome.*

El savi protagòric ens apareix en el quadre final com dotat d'un saber que cau per sobre de les possibilitats de l'home comú segons el propi ensenyament del mateix Protàgores. Si a nivell humà no hi ha sinó afecció; si a nivell humà no hi ha, per tant, possibilitat de transformació autònoma; i si, en fi, a nivell humà no hi ha distinció possible entre saber i no saber, llavors l'activitat benefactora del savi sofista resulta no ser humana sinó sobrehumana⁵⁶.

L'ensenyament protagòric divideix així la humanitat en dues seccions de naturalesa diferent: l'home comú, indistingible de les bèsties; i el savi, superior a l'home com a tal i, per tant, diví⁵⁷. En una escissió que ens recorda tants altres trencaments al llarg de tot el diàleg⁵⁸, *el conjunt de la humanitat ha quedat dividit en els homes corrents i els savis,*

Però què és un savi, sinó un home?

⁵⁶ La nostra lectura s'oposa així a la de GOMPERZ (1912) 269, per a qui el criteri de salut de l'ànima – com, segons ell, la del cos – és la de la normalitat: hi ha disposicions normals i anormals, i l'home més normal, que seria el savi, és el qui té la creença més normal i, per això mateix, la més forta. Segons això, l'orador és el millor home perquè està entrenat per mirar-se les coses des de tots els punts de vista i, doncs, perquè és capaç de posar-se en la perspectiva dels anormals i defensar així millor la normalitat. Contra aquesta interpretació creiem, amb CORNFORD (1991, 1935) 73, que la normalitat la dona en tot cas la massa, la majoria, els molts, i que això en tot cas pertany a la *dóxa* però no a la *sophía*. Hi ha, però, una cosa en què coincidim plenament amb Gomperz: la força de l'orador és, com ja hem dit més amunt i tornarem a mostrar més avall –vegeu *infra* nota 44–, la de tenir alguna cosa així com «la perspectiva de totes les perspectives». Això, però, no és *normal* si per «normal» entenem el que deixen veure els homes més comuns. Vegeu sobre aquesta qüestió GUTHRIE (1988) 176-177.

⁵⁷ Recordem el que ha dit Sòcrates de Protàgores a 161c: «quan nosaltres l'admirem com un déu (*theòn*) per la seva saviesa (*sophía*)...».

⁵⁸ Recordem només aquests tres exemples: (1) allò que estima Teodor del noi és l'ànima i no el cos (escissió cos-ànima); (2) segons Teodor hi ha dos tipus d'ànimes que –excepte en el cas de Teetet– mai no es donen juntes, la dels calmosos i la dels ràpids (o, dit amb les virtuts corresponents, la moderació i el coratge); i (3) en la definició de Teetet i Sòcrates es distingeixen els números *áloga* (com l'home comú de Protàgores) dels números dotats de *lógos* (com el savi protagòric).

caracteritzats de tal manera que els primers són com bèsties i els segons com déus: de nou, l'entremig o espai de la mediació queda anul·lat, de manera que, també de nou, el tot que ara es tractava de pensar –l'home– queda desfet en dues parts irreconciliables.

Una altra conseqüència remarcable del fragment comentat és que, contra la identificació que la figura de Teodor dona entre saber i saviesa, per Protàgores convé no confondre una cosa amb l'altra. El saber o el judici és una cosa comuna; la saviesa és l'excepció al comú dels homes⁵⁹. Això és molt important en la marxa del diàleg. Tota la recerca prèvia ha estat condicionada per la identificació establerta per Teetet que saber i saviesa són el mateix. Contra aquesta identificació, Protàgores afirma que allò que fa savi el savi no és el saber sinó un cert tipus de poder productiu. El fragment estableix explícitament que pel que fa als judicis no té sentit dir de ningú que sigui ignorant: *el contrari del savi no és l'ignorant sinó, com hem vist, l'home comú*. D'aquesta manera *el lógos de Protàgores desfà la identitat entre saber i saviesa* que ha estat jugant el seu paper fins arribar a aquest punt.

c) *El rostre protagòric de Sòcrates: els lógoi de la saviesa socràtica*

En el clarobscur que ens presenta el símil amb les seves limitacions, la saviesa protagòrica ens queda de moment caracteritzada com a poder de transformació que procura una bona disposició a les ànimes indisposades (sense que es vegi massa clar que pot voler dir això), i que fa això mitjançant l'ús de *lógoi*. Expressat en aquests termes generals, notem que *Sòcrates mateix seria als ulls de Protàgores un sofista*. Perquè, ¿què és el símil de la llevadora, sinó un *lógos* terapèutic que ha transformat l'ànima de Teetet portant-la a una millor disposició (per a la conversa)?

⁵⁹ DORTER (1994) 83: «Sòcrates, parlant en nom de Protàgores, defensa la teoria de Protàgores contra les refutacions precedents per mitjà d'una distinció entre el saber i la saviesa (una distinció que Teetet havia col·lapsat al començament del diàleg». Hi estem completament d'acord. Cf. BENARDETE (1984) I.120: «La saviesa requereix que hi hagi estats o condicions (*hexeis*) que persisteixin per sobre del temps. El saber i la saviesa no són pas el mateix» i I.121: «tothom fora del savi viu en l'element del que és derivat». El savi treballa segons això en l'horitzó de l'eternitat enfront el temps que s'escola del flux heracliti

A més, i tenint en compte que la defensa de Protàgores que estem analitzant és un *lógos* dirigit a Teetet i Teodor elaborat per Sòcrates tot fent de Protàgores, aquesta revelació resulta ser igualment una autoqualificació de la defensa mateixa com a tal –que ens apareix així amb un caràcter autoreferent ben remarcable. L'entusiasme de Teodor al final de la defensa prova que el *lógos* «protagòric» ha fet el seu fet sobre l'ànima d'aquell a qui ha estat administrat. És prou evident que *per fer parlar Teodor, Sòcrates ha hagut de fer ús d'un recurs protagòric*.

Aquestes dues constatacions ens donen notícia de l'ambigüitat amb què pot aparèixer la figura del mateix Sòcrates davant la ciutat. Si en la seva manera d'avançar per preguntes i respostes apareixia als ulls de Teodor i Protàgores com un erístic, ara, fent ús de l'estil protagòric d'exposar les qüestions pot ben bé semblar un savi en el sentit defensat per la defensa mateixa de Protàgores; és a dir: un sofista. La peculiaritat de la saviesa socràtica, que consisteix en no tenir cap *lógos* propi, fa que en la recerca de la veritat –que és al mateix temps recerca de l'homologia i de l'amistat– passi de forma successiva per les distintes formes en què el *lógos* mateix es presenta i es desplega. Protàgores, per contrast, pel que fa als *lógoi* en comptes de no tenir-ne cap en cert sentit els té tots⁶⁰. La seva saviesa és divina.

d) *El savi pagès de la ciutat i el col·lapse de naturalesa i política (167b5-d1)*

d.1. El savi pagès de la ciutat –més enllà del bé i del mal

Com que l'ànima de l'home comú ha estat pensada des del model de la necessitat natural, el savi protagòric ens és presentat com a figura d'un cert domini sobre la naturalesa. El malestar físic té en efecte un origen natural i el metge, fent ús de remeis naturals –les drogues– incideix sobre la naturalesa malmesa per restablir un estat de salut que procuri bones sensacions. *L'activitat del metge consisteix així en un cert*

objecte del saber. Com veurem tot seguit, hi ha quelcom de diví, en la saviesa.

⁶⁰ Notem, però, que, en un altre sentit, això també es podria dir de Sòcrates, essent com és mesura del *lógos*.

domini sobre la naturalesa que permet fer jugar la naturalesa a favor de la naturalesa mateixa. Això demana sens dubte un cert saber sobre la naturalesa, un saber que, en tant que permet el domini o manipulació d'aquesta mateixa naturalesa, en cert sentit hi està *per sobre*.

El símil, però, té una ambigüitat central que podem formular així. Per bé que, pres literalment, el savi sofista quedaria caracteritzat com un que, portant l'ànima a un estat de salut, fa que aquesta ànima tingui opinions saludables, tanmateix no s'ha aclarit en cap moment què hem d'entendre exactament per *saludable*. Una opinió que em fa sentir bé, per exemple la que em diu que cadascú ha de mirar per si mateix i m'allibera així de l'angoixa derivada de les meves responsabilitats ciutadanes, és saludable? Pensat el cas sobre la figura de l'amargor del vi, ¿no és més aviat dolça la vida de qui no se sent mai culpable de res, en comparació amb qui se'n sent? *Que la salut es pensi sobre l'adjectiu khrestós, que remet a la utilitat, deixa en la foscor al servei de quin fi és útil l'útil.* Aquesta ambigüitat s'accentua en el que Protàgores diu a continuació: «I els savis, amic Sòcrates –diu Protàgores–, són ben lluny d'anomenar-los granotes! Sinó que els dic metges pel que fa als homes (*katà sómata*)⁶¹ i pagesos pel que fa a les plantes. Perquè asseguro que aquests últims infonen (*empoiein*) a les plantes, quan aquestes emmalalteixen, en lloc de males sensacions (*ponerón aísthéseon*), sensacions i maneres de ser beneficioses i sanes (*khrestàs kai úgieinàs aísthéseis te kai héxeis*)⁶²; i, per la seva part, els oradors savis i honestos fan (*poiein*) a favor de les ciutats que el

⁶¹ Creiem que –tal com permet i àdhuc aconsella en aquest context l'ús corrent del grec– cal, amb ROBIN, traduir per «homes» o «persones» i no per «cossos». Per dos motius. Primer: la construcció de la frase – *mèn... dè...* – no contempla un tercer cas –no contempla, posem per cas, les ànimes més enllà dels cossos– i, per tant, en aquest primer terme de la parella hi veiem més aviat una referència a l'home tot sencer. I segon: ja hem vist més amunt que segons Protàgores els fills de l'ànima, les afirmacions de la *dóxa*, són expressió de les afeccions del cos o, si es vol, que hi ha un continu entre naturalesa i opinió; de tal manera que «cossos» és, també segons la doctrina exposada, el nom del tot de cada home individual.

⁶² Els manuscrits escriuen *aletheis*, «vertader», sintàcticament inviable; per això SCHLEIERMACHER va proposar *aletheias*, «veritats», però seria l'únic cas en tot Plató que aparegués «veritat» en plural. La frase diria: «sensacions i veritats beneficioses i sanes». Richards proposa *páthas*, però això donaria una certa redundància. Diès, per fi, suggereix *héxeis*. Hem triat l'opció de Diès perquè evita la redundància i ens sembla més coherent que les plantes tinguin «maneres de ser» que no pas «veritats». Potser és assenyada la posició de Cornford, que, veient la inviabilitat de *aletheis*, i trobant poc sostenible amb arguments purament filològics cap de les alternatives presentades, decideix simplement de suprimir l'expressió i deixar: «sensacions beneficioses i sanes». En tot cas no canvia el sentit general del passatge.

beneficiós (*khrestà*) i no el perjudicial (*poneron*) sigui considerat el just (*dikaia dokein einai*). Perquè, sigui el que sigui que cada ciutat considera just i noble (*dikaia kai kalà doke*), per a ella ho és mentre continuï considerant-ho així; però és el savi qui fa ser i semblar (*epoiesen einai kai dokein*) així [just i noble] per a cada ciutat les coses beneficioses i no les coses perjudicials».

Protàgores, com Sòcrates al símil de la llevadora, compara així la seva pròpia activitat amb la del pagès, però amb diferències remarcables, la més important de les quals és que en la figura socràtica del pagès el poder productor pertany a l'acoblament de la llavor amb la terra escaient –i no al savi– i, en canvi, en la caracterització protagòrica del pagès és el pagès mateix que té una tasca productiva: la de *produir* (bones sensacions) *en* (les plantes), *em-poiein*.

Aquesta presentació de la relació del pagès a les plantes és molt estranya, no tant perquè es parli de les sensacions de les plantes⁶³, com pel fet que *les plantes mateixes són pensades sense gènesi. La naturalesa protagòrica és una naturalesa com morta, susceptible de corrompre's amb el pas del temps, de la qual –com si es tractés d'un déu– pren cura el savi pagès protagòric. Des d'aquesta perplexitat veiem retrospectivament que també l'home comú és pensat per Protàgores com si fos mort, perquè és vist com un home desproveït d'eros, això és, desproveït d'aquest desig d'autosuperació que fa que els homes es moguin –i no merament siguin moguts!– cap a la consecució de fins elevats: és només el savi que –com si fos un déu– pren cura de les seves vides.*

El pagès socràtic s'ocupa ans que res de la gènesi, del naixement i creixement de les plantes i, doncs, d'una naturalesa viva: concerta els matrimonis escaients entre terres i llavors per tal que aquestes –no ell!– donin fills saludables. El pagès protagòric, en canvi, tracta amb una naturalesa sense gènesi, sense acoblament ni naixement, d'una naturalesa com morta: pren cura de les plantes ja fetes, essent només ell que procura el

⁶³ L'atribució de sensacions és un motiu arcaic. Pseudo—Aristòtil, *De les plantes* 815a, 15 atribueix a Anaxàgores i Empèdocles la teoria que les plantes tenen sensacions, plaers i dolors. La teoria no ha de sorprendre massa si hom accepta que, fixes al lloc on són, les plantes són totalment passives, tal com trobem explicat a *Timeu* 77b1-c5. BURNYEAT (1990) 45 comenta amb ironia que la creença arcaica en el

seu benestar.

Quina és, però, la finalitat d'aquesta cura de plantes? Que les plantes estiguin en bon estat –és això el que es vol dir parlant de bones sensacions?– segurament és bo per a les persones que se n'han d'alimentar. Però la il·lustració se'ns dona com si la finalitat del pagès fos simplement el benestar de les plantes. ¿Es fa silenci sobre el fi últim, o passa més aviat que el fi últim és simplement aquest? Si fos aquest, el savi estaria tot simplement al servei de la *dóxa*, i la seva funció seria simplement tenir contents o distreure els homes. Però ¿no és més versemblant que les plantes hagin de ser ateses perquè algú se les mengi?

Com si respongués a aquesta qüestió, després de dir que els oradors savis i honestos (*sophoús te kai agathoús rhétoras*) tenen, com els pagesos, un poder productor, el de produir (*poiein*) que el beneficiós (*khrestà*) i no el perjudicial (*poneron*) sigui considerat el just (*díkaia dokein éinai*), Protàgores afegeix que l'orador fa això «a favor de la ciutat» (*tais pólesti*)⁶⁴. Sobre la il·lustració del pagès, la situació fóra aquesta: el pagès prenent cura del planter el que fa és, com el déu de mite del *cósmos* regirat, mantenir la naturalesa en bon estat. El fi del pagès no seria el benestar de cadascuna de les plantes per ella mateixa sinó la pervivència de la naturalesa tota. En el cas del savi protagòric, la manipulació mèdica dels individus jugaria, segons això, a favor de la ciutat com a tal.

La situació vindria a ser aquesta. Allò que convingui a la ciutat, si no és el que la ciutat ja creu que és just, el savi és capaç de fer que passi a ser considerat just. Notem molt bé que Protàgores no diu que saludable i just signifiquin el mateix: la justícia pertany al món de l'opinió, és allò que cada ciutat té per just i no té, doncs, cap consistència més enllà de l'estat d'opinió en cada cas prevalent en la ciutat. *El saludable per a la ciutat, en canvi, sembla ser alguna cosa objectiva*, perquè Protàgores afirma que el savi és capaç de fer que allò que és saludable però que la ciutat (encara)

patiment de les plantes és «compartit per Plató, *Timeu* 77b, i alguns sentimentalistes moderns».

⁶⁴ Aquest fragment fa dir a F.C.S.SCHILLER (1908) que Protàgores defensa la concepció pragmatista de la veritat: les opinions «millors» són aquelles que estan millor adaptades al món circumdant, i quan Protàgores diu que no són «més vertaderes» el que vol dir és que no són més vertaderes des del punt de vista de la concepció comuna –no pragmatista– de la veritat. Contra aquesta opinió CORNFORD (1991, 1935) 79n82 sosté que «la posició de Protàgores no s'ha de confondre amb el pragmatisme

no té per just passi a ser considerat just: *si la ciutat no ho té per just, segurament és que no veu que sigui saludable; si la ciutat no ho veu i tanmateix ho és, de saludable, segurament és que la seva salubritat no depèn del judici dels homes corrents*. Semblaria que el savi com a mesura (de la salubritat) és una mesura qualitativament diferent – superior– a l’home corrent com a mesura. Tots som mesura però hi ha mesures que mesuren més bé.

Però, qui és «la ciutat» i qui cal beneficiar? Podem suposar que no es tracta de la massa, la multitud de tots els ciutadans, perquè d’ells Protàgores diu que se’ls fa opinar fàcilment qualsevol cosa; sinó que ben probablement es deu referir als qui tenen el poder a la ciutat⁶⁵. De què es tracta, llavors? ¿De manipular la massa segons allò que tenen per beneficiós els poderosos de la ciutat –i llavors hi ha una *dóxa* de segon grau per sobre de la *dóxa* pròpia de la massa? ¿O de manipular aquests mateixos poderosos segons allò que pot ser beneficiós per als sofistes que viuen a la ciutat –i llavors hi ha una *dóxa* de tercer grau? O, per fi, el beneficiós és alguna cosa objectiva que no depèn de l’estat de l’opinió ni de la massa, ni dels poderosos, ni dels «savis» de la ciutat? La veritat és que no trobem en la defensa ni un mot de Protàgores per fer llum sobre aquesta qüestió.

«Perquè, sigui el que sigui que cada ciutat considera just i noble (*dikaia kai kalà doke*) –afegeix Protàgores–, per a ella ho és mentre continuï considerant-ho així; però és el savi qui fa ser i semblar (*epoiesen einai kai dokein*) així [just i noble] per a cada ciutat les coses beneficioses i no les coses perjudicials». El problema és *qui i des d’on decideix o veu el que és beneficiós per a la ciutat* –i no només com a règim de vida general, sinó també en cada moment donat. *Negant la possibilitat d’una certa objectivitat en el saber, que és el que sembla proposar la negació protagòrica que hi pugui haver opinions falses, es fa impossible que el saludable sigui res d’objectiu*: la decisió queda en mans dels poderosos, al servei dels quals el savi pot treballar per imposar per *persuasió*

contemporani, que no afirma que totes les creences puguin ser igualment vertaderes».

l'opinió que els poderosos considerin més convenient. D'altra banda, si és el savi qui ha de decidir –si cal, fins i tot contra tota l'opinió pública actual– quines coses són les beneficioses, aleshores, un cop més, veiem com el savi queda exceptuat del comú dels homes: si fos un mer ciutadà, trobaria simplement just el que la ciutat considera just; com que aquest no és el cas, sinó que el savi no només no se sotmet a les opinions sinó que és precisament ell qui les produeix i qui les imposa, és clar que es tracta, en un cert sentit, d'un ésser diví. El savi protagòric funda i refunda la ciutat tot decidint sobre el bé i el mal: *el just i l'injust no és res objectiu a què el savi hagi de plegar-se; el just i l'injust és allò que el savi decideix que és.*

Si la producció d'aliments, i la producció de la salut del cos, i la producció de la formació de l'ànima són necessàries per a la ciutat però són encara activitats prepolítiques, en canvi la producció del sentit del bé i del mal, *la producció de la llei*, és ja l'acte fundador (i refundador) de la *pólis*. Sòcrates insistia en la seva dependència respecte el déu perquè la bondat de la formació que pot procurar no és una bondat decidida per ell; Protàgores callant sobre la qüestió dels déus⁶⁶, més que reconèixer els límits humans, sembla presentar un univers en què la referència als déus resulta supèrflua: ell mateix, o sigui el savi, assumeix les tasques divines. *El savi protagòric és el qui, des de més enllà del bé i del mal, decideix què és el just i l'injust atenent al que és saludable per a la vida: és, en suma, el legislador diví.*⁶⁷

d.2. El col·lapse de naturalesa i política

⁶⁵ Vegeu *Protàgores* 317a1-5.

⁶⁶ Vegeu 162d4-e1.

⁶⁷ Ho podríem anomenar «perspectivisme vital» i llavors la proximitat amb Nietzsche es faria evident. Hi veiem també, a més, una proximitat respecte de Kojève. També Kojève, des de més enllà del bé i del mal, volia crear un món, i amb aquesta intenció divina –deia d'ell mateix que era un déu!– va formar els quadres dels que havien de ser els seus ideòlegs. Segurament el que Protàgores podria haver volgut de Sòcrates és que fes aquest paper: el paper de quadre intermedi com a educador –ja hem vist que Protàgores no ho acaba de ser perquè està per sobre de l'educació– propagandista de la concepció del bé i del mal saludable –segons Protàgores– per a la vida. El problema continua essent com es pot parlar del saludable per a la vida si no es reconeix una certa objectivitat; però potser la censura afecta els homes i no, com és la pretensió de Protàgores, als déus. Sobre Kojève en relació al que diem en aquesta nota vegeu ROSEN (1987) 87-140.

En el trànsit del saber de Teetet al saber de Protàgores, ens hem desplaçat de la consideració de la naturalesa (de la percepció) a la consideració de la política. Teodor s'ocupa del cel, Protàgores de la ciutat. Entre el saber natural de Teodor i la saviesa política de Protàgores sembla que hom pugui cobrir el tot de la realitat: la conjunció de totes dues savieses ens duria a la consideració del cel i la ciutat, de la naturalesa i la llibertat. Però ¿com lliguen els «sabers» d'una cosa i de l'altra? Com a ésser natural l'home viu en la naturalesa i és naturalesa; com a ésser lliure l'home viu en la ciutat i funda ciutats. *La naturalesa se'ns dona feta; la ciutat –almenys en part– la fem –i d'ací la naturalesa productiva de la saviesa protagòrica.*

Ara bé: la manera protagòrica de pensar l'home fa que esdevingui incompreensible la naturalesa peculiar de la ciutat –de la humanitat mateixa. Igualats els homes a les plantes, concebuts com a mers subjectes d'afeccions, Protàgores es priva d'entendre la humanitat en allò que té de més propi, *eros* i la llibertat⁶⁸.

D'aquesta manera, l'activitat productiva del savi no pot ser entesa en absolut com una activitat humana. La ciutat protagòrica és com el *cósmos* governat pel déu en el mite del *cósmos* regirat del *Polític*⁶⁹: el savi en pren cura i els homes vulgars no han de preocupar-se de res. No cal dir, és clar, que el déu del *cósmos* «polític» protagòric és el savi. D'aquesta manera, la caracterització protagòrica de la vida ciutadana resulta ser absolutament apolítica, perquè contempla éssers que estan per sobre o per sota de la humanitat: que són més que homes –déus– o menys –plantes o bèsties. *En la doctrina presentada es produeix en suma un col·lapse evident de naturalesa i política, totes dues pensades com a entitats passives i sense gènesi,* de manera que en acabat el resultat és el mateix que el que ens donava el domini del *lógos* de Teodor: *l'home, aquí, també desapareix.*

⁶⁸ Vet aquí com caracteritza Timeu les plantes: el que és vegetal «ho aconsegueix tot de forma passiva (*páskhon*); el seu origen no li ha donat la capacitat de girar-se vers ell mateix, en ell mateix i sobre ell mateix, sinó solament d'oposar-se al moviment que li ve de fora usant el seu propi moviment, sense poder fer raonaments en la contemplació d'ell mateix. Així, doncs, [el vegetal] és quelcom viu, i en això no es diferencia dels animals vivents; però està fixat, clavat amb les arrels, perquè li ha estat llevada la capacitat de moviment autònom» (*Timeu* 77b7-c5). Hi ha, en Protàgores, una mena d'arcaïsmes (vegeu nota 37) en la seva concepció de la ciutat: una de les claus de la seva amistat amb Teodor...

⁶⁹ Vegeu *Polític* 270b1ss.

e) *La restitució protagòrica del (dia)lógos de Sòcrates (167d1-168c4)*

e.1. La restitució de la dialèctica

L'astúcia socràtica fa de la «Defensa» un discurs doble. El lector atent entendreà que allò que ha denunciat Sòcrates de la postura de Protàgores, la dissolució de l'home, constitueix una acusació ben justa. El lector superficial quedarà admirat per la presentació protagòrica com a benefactor de la vida dels homes. Sòcrates imita l'ambigüitat típica de l'estil protagòric per transmetre en la forma d'un discurs retòric un contingut doblat.

En cert sentit, doncs, «Protàgores» ja ha dit la seva darrera paraula. El que ve ara no és ja afirmació del *lógos* protagòric, sinó un treball de recuperació de la conversa. Si la primera part de la defensa encara no era l'establiment del *lógos* de Protàgores sinó la restitució del *lógos* de Teetet, en aquesta darrera part ja no estem en la doctrina protagòrica de la saviesa sinó en la restitució del *lógos* de Sòcrates, o sigui, en la recuperació de la dignitat de la dialèctica que havia quedat desprestigiada en la secció erística. No és només a Protàgores, que Sòcrates defensa aquí.

Protàgores passa del seu propi *lógos* al de Sòcrates amb aquestes paraules: «En virtut del mateix *lógos* (*auton lógon*) [o sigui, el que acabem d'exposar, el de Protàgores], també el sofista, que té el poder de dirigir d'aquesta manera l'educació d'aquells de qui és educador, és un savi, i mereix rebre fortes sumes per part d'aquells a qui educa. I així n'hi ha uns que són més savis que altres, però ningú no opina coses falses. I tu, tant si ho vols com si no ho vols, has de suportar de ser mesura (*metro*); car, de tot el dit, aquest *lógos* en surt sa i estalvi (*sódsetai*). I si tu pots discutir-lo des del principi (*èx arkhes*), discuteix-lo contraposant (*antidiexelthón*) un *lógos* al *lógos* (*lógo*) donat. I si vols fer-ho per preguntes, fer-ho per preguntes, perquè aquesta manera de fer no s'ha de defugir gens, sinó que el qui té lucidesa (*noun*) l'ha de buscar més que cap altra».

Notem els passos del trànsit: 1) del *lógos* donat tenim a) que el sofista és un savi i

b) que hi ha savis però ningú no opina falsament; 2) Sòcrates, per tant, independentment del seu voler, ha d'acceptar de ser mesura perquè, 3) de tot el dit, el *lógos* protagòric n'ha sortit de principi a fi ben parat; de manera que 4) si Sòcrates vol discutir-ho ho haurà de fer contraposant al *lógos* donat un altre *lógos* des del principi, i 5) si té *nous* ho pot fer per preguntes i respostes perquè és el millor camí per a l'home dotat de *nous*. 1) és encara doctrina de Protàgores, però de 2) a 5) assistim a una exhortació que ens sembla molt més socràtica que no pas protagòrica.

2) i 3) estableixen que la voluntat de Sòcrates s'ha de plegar al *lógos* donat: tant si vol (*boule*) com si no, Sòcrates ha de suportar de ser mesura perquè (*gàr*) a això ens ha dut, de forma reeixida, la doctrina exposada. Aquesta increpació sembla del tot desavinent des de la doctrina donada. La doctrina estableix que allò que sembla a cadascú, així és per a cadascú. Per què hauria llavors de plegar-se Sòcrates a cap *lógos* si ell no ho volgués? Sembla que Protàgores exceptuï la seva pròpia doctrina (*lógos*) del relativisme que ella mateixa afirma, i demani a Sòcrates que la consideri en el que pugui tenir de veritat universal; en efecte, prenent que Sòcrates s'hi ha de conformar, està dient que la veritat de la doctrina preval per sobre de la perspectiva que Sòcrates com a individu pugui tenir.

Si, tanmateix, provem de desfer l'aparent contradicció, podríem interpretar les paraules de Protàgores en aquests altres termes. Potser Protàgores no tracta Sòcrates com a savi sinó com a home vulgar. El *lógos* donat seria llavors la droga que Protàgores administra a Sòcrates: Sòcrates en aquest cas hauria de suportar de ser mesura, no perquè això sigui una veritat universal, sinó perquè és el *lógos* que convé a Sòcrates per trobar-se millor. De què, però, aleshores, pot estar provant Protàgores de curar Sòcrates? I per què li convé precisament aquest *lógos* i no un altre com a remei? Si, d'una banda, sembla que Protàgores faci una mena d'exhortació a la dialèctica demanant obediència al *lógos*, de l'altra, però, pot semblar que passa més aviat que el metge Protàgores tracta un Sòcrates emmalaltit –i potser la malaltia fóra aleshores l'erística.

Però la continuació del fragment capgira els papers. El *lógos* examinat és el que ha tret

a la llum la *diánoia* de Protàgores. Segons el sofista, ha sortit a la llum sa i estalvi, amb bon estat de salut: és, segons ell, un fill saludable. Els punts 3) a 5) sembla que facin exactament això: Protàgores posa el fill de la seva *diánoia* –el *lógos* que ha sortit a la llum– a les mans de Sòcrates per tal que aquest avalui si de debò és viable o no. *En una inversió de papers remarcable, de Protàgores tractant Sòcrates ens trobem en una situació en què a Sòcrates li és restablert per part de Protàgores el seu paper de savi parterot. Notem com aquests tres punts restableixen en el seu conjunt la dignitat de la dialèctica.*

El punt 3), ja ho hem dit, demana plegar-se al *lógos*, demana obeir la llei interna del *lógos*. El punt 4) aclareix que això exigeix considerar el *lógos* donat des del principi, considerant el seu desplegament complet de principi a fi, i que aquesta consideració demana el joc en què el *lógos* corregeix el *lógos* mateix, en què el *lógos*, doncs, s'autocorregeix –segurament anant més enllà de l'establert quan la seva negativitat així ho demani. Per fi, 5) estableix que, quan els qui fan aquest examen estan dotats de *nous* (lucidesa, intel·ligència, visió intel·lectual), la millor manera de fer aquest examen dialèctic és per preguntes i respostes.

La situació dramàtica ara és aquesta. En defensa de Protàgores, Sòcrates, imitant el savi sofista, ha fet un discurs. Fer discursos no és la manera socràtica de parlar. Només començar la defensa, Protàgores acusava Sòcrates d'aquesta manera: «quan, *a través de preguntes (ti' erotéseos; 166a7)*, examines el que és meu, si aquell a qui preguntes el fas caure derrotat en respondre el que jo hauria respost, el refutat sóc jo; però si respon d'una altra manera, el refutat és el qui respon». Sobre la importància de la manera com cal conduir una discussió recordem que al centre mateix del *Protàgores*⁷⁰ la conversa és a punt de ser avortada –Sòcrates mateix és a punt de marxar– precisament perquè Protàgores es nega a parlar per preguntes i respostes. Atenent a aquest testimoni que ens dona Plató en un altre diàleg, és sospitos que ara Protàgores suggereixi que avançar per preguntes (*di' erotéseon; 167d5*) sigui la millor manera d'examinar el *lógos*. Més aviat

⁷⁰ Vegeu *Protàgores* 334a7-338e5.

sembla que assistim al trànsit a un motiu que ja no és protagòric sinó socràtic: Sòcrates aprofita la seva disfressa –de Protàgores– per restituir davant l’audiència –especialment davant Teodor– la dignitat de la seva forma de parlar. Si, aleshores, tot el fragment es pot veure com la intervenció de Sòcrates defensant Protàgores davant de Teetet, no és menys cert que s’ha de veure igualment com la intervenció de Protàgores defensant Sòcrates... davant de Teodor. Es tracta, doncs, d’un discurs doble. La Defensa de Protàgores resulta ser, per tant, en suma, una acció socràtica dirigida a la consecució d’una doble purificació.

Notem, per fi, que en la restitució «protagòrica» del fer socràtic se’ns ha donat a més una informació potser cabdal: el procediment de l’examen per preguntes i respostes és el millor *només* quan el qui el dirigeix està dotat de lucidesa: quan hi veu. Formalment, dialèctica i erística tot sovint són indistingibles. Cosa que vol dir, naturalment, que la diferència només la pot copsar el qui, al seu torn, també hi veu. Ho veuran Teetet i Teodor en relació al cas de Sòcrates? I encara: són els megàrics –paladins de l’erística– bons seguidors de la dialèctica socràtica? Potser Sòcrates hauria hagut de prendre alguna precaució –si no volia ser malentès pels que es diuen els seus deixebles, i si no volia acabar havent de beure cicuta.

e.2. L’*euboulia* protagòrica sobre la defensa de la filosofia

A *Protàgores* 318d5-319a6 el savi sofista diu d’ell mateix que l’objecte del seu ensenyament és «el bon consell (*euboulia*), pel que fa als afers privats per tal d’administrar la casa de manera excel·lent, i pel que fa a la ciutat per tal de ser el més poderós de la ciutat tant en el fer com en el dir»; quan Sòcrates demana un aclariment amb aquestes paraules: «si segueixo bé el teu discurs, crec que parles de l’art de la política (*politikèn tékhnēn*) i que et compromets a produir (*poiein*) homes que siguin bons ciutadans (*ándras agathous polítas*)», Protàgores respon: «Aquest mateix és, en efecte, Sòcrates, el compromís que assumeixo.» Tot el final de la «Defensa de Protàgores» és un exercici d’*eubolia*, de bon consell per part de Protàgores dirigit a Sòcrates.

El primer que Protàgores demana és que Sòcrates no sigui injust (*mè adikei*) amb les seves preguntes. Venint de Protàgores, i a la llum del que s'ha establert més amunt, la remissió a la justícia es deu haver d'entendre així. Actuant d'una certa manera, Sòcrates es buscarà l'enemistat d'aquells amb qui parla, i això pot tenir conseqüències negatives per a la seva integritat física –per a la seva salut. Que «no és just» significa llavors que no és saludable: si actua d'una certa manera –en ella mateixa ni justa ni injusta– pot patir-ne mals físics –cosa que, ara sí, fa que aquesta manera d'actuar sigui injusta. Protàgores en acció ens dóna una bona il·lustració de la producció sofista de bones opinions que afavoreixen la salut pròpia. El seu bon consell prova de fer que *per a Sòcrates* sigui just de no caure en l'erística.

De seguida ve, però, una d'aquelles ambigüitats que marca tota la defensa. El criteri últim de la secció protagòrica era la salut, des de la comprensió de la qual el savi decidia sobre el just i l'injust manipulant l'opinió pública; ara, en canvi, de forma subtil, s'assenyala una altra possibilitat: «perquè és d'una gran inconseqüència (*pollè alogía*) –diu Protàgores–, el qui proclama que pren cura de la virtut (*àretes èpimeleisthai*), que no pari de ser injust en les discussions (*adikounta en lógois*)». *De sobte, el criteri ja no és la salut sinó la coherència* o, si es vol dir així, el respecte al *lógos*: el mal és l'*alogía*, la inconseqüència, la falta de lògica, l'absurd. Aquest motiu és socràtic més que no pas protagòric: de nou, sembla més aviat una exhortació a la dialèctica com a obediència al *lógos*.

La possible incoherència té a veure amb el fet que Sòcrates pretén que pren cura de la virtut (*areté*). Aquesta és la segona de les quatre úniques aparicions de la paraula virtut (*areté*) en el nostre diàleg. La primera, a 145b1, era quan Sòcrates preguntava a Teetet «què passaria si fos en relació a la virtut i a la saviesa (*pròs aretén te kai sophían*) que [Teodor] hagués lloat l'ànima d'un de nosaltres dos?». La segona és aquesta d'ara, en què Protàgores ens recorda quin és el *télos* de l'ocupació socràtica. La tercera i la quarta es troben al centre mateix del diàleg, on Sòcrates, després d'explicar que el mal no es pot suprimir del món «d'aquí a baix», caracteritza la vida bona com un fer-se semblant al déu,

diu que fer-se semblant al déu és esdevenir «just i sant amb prudència», i afegeix que allò pel qual cal «defugir la maldat i recercar la virtut (*aretèn*; 176b5)» no és, com creu la multitud (*hoi polloi*), per no semblar dolents sinó bons (no és un problema d'aparences), sinó que és que actuar amb justícia és allò que ens fa homes: «en la coneixença (*gnosis*) d'això –conclou Sòcrates– estremen la saviesa i la virtut vertadera (*sophía kai aretè alethiné*; 176c4-5)».

Relligant el que el diàleg ens ha donat separat⁷¹, tenim això. *Sòcrates examina els lògoi de les ànimes joves en relació a la veritat; però això* –tal com es veu molt clarament a l'inici de la conversa, quan la conversa mateixa ha estat caracteritzada per Sòcrates com un examen de la possible excel·lència de l'ànima de Teetet, i tal com ens recorda ara Protàgores– *és el mateix que l'avaluació de la virtut d'aquestes ànimes joves. Veritat i virtut* –allò que tenim separat en les figures de Teodor, mestre de la veritat sobre el món, i Protàgores, mestre de la virtut ciutadana– es troben lligades d'alguna manera en l'activitat socràtica⁷².

No ocupar-se de l'*areté* «pel que fa als lògoi» (*en lògois*; 167e2), i per tant ser injust, és –diu Protàgores– no separar la pugna verbal (*agonidsómenos tàs diatribàs*) i la conversa (*dialegómenos*); o en altres paraules: no separar l'erística de la dialèctica. Mentre que en la primera es bromeja (*paidse*), en la segona s'és seriós (*spoudádse*); mentre que en la primera es fa ensopegar el contrincant tant com es pot, en la segona es corregeix l'interlocutor mostrant-li només les ensopegades que l'han fet caure per culpa d'ell mateix o per culpa de les companyies (*sunousion*) que hagués freqüentat anteriorment.

En l'esforç de posar cada cosa al seu lloc, *el fragment fa un doble tall*. Separa un abans i un després de la conversa; i separa la dialèctica socràtica de l'erística megàrica. La conversa amb Teetet, ho hem vist repetidament al llarg de la investigació, té alguna cosa de joc i de broma, tal com s'ha posat de manifest amb el seu final fortament truculent propi de l'erística⁷³. L'afirmació de la necessitat de passar de la broma a la seriositat

⁷¹ I atès que el defecte denunciat de forma més explícita per part del diàleg és la dificultat de lligar bé les coses, segurament aquest exercici de lectura ve reclamat per la mateixa intenció platònica.

⁷² En el comentari del centre del diàleg haurem de veure com el passatge en què apareixen la tercera i quarta aparicions de la paraula *areté* aclareix el tot de l'examen en curs.

⁷³ I com era establert de forma explícita per Sòcrates mateix a l'inici de la conversa: vegeu 146a1-5.

anuncia el que és a punt de passar: el seriós Teodor passarà tot seguit a ser l'interlocutor de Sòcrates, i en el que ve a continuació el discurs s'anirà elevant vers un moment central greu i cerimoniós referit a la vida virtuosa del filòsof corifeu. La seriositat, doncs, anirà acompanyada d'un abandonament progressiu de la manera de fer per preguntes i respostes pròpia de Sòcrates, evitant així tota aparença de discussió erística.

Notem, tanmateix, que el que proposa el consell donat per Protàgores no és gens fàcil de dur a la pràctica. Que hi ha una diferència entre fer ensopegar algú i mostrar-li les ensopegades que li han fet tenir uns altres –o ell mateix– és evident; però que aquell a qui li mostres les ensopegades en què ha caigut anteriorment reconegui que ja s'havia ensopegat i que tu només li ho mostres no ho és tant, de fàcil. La malaptesa de Menó per respondre convenientment a Sòcrates no és culpa de Sòcrates sinó, en tot cas, de Gòrgies com a mestre de Menó i de Menó mateix com a deixeble; però quan, al centre del diàleg que duu el seu nom⁷⁴, Menó ja no sap què respondre, no reconeix pas que no sabia de què parlava sinó que atribueix la torbació i la perplexitat actuals a Sòcrates.

És un ensenyament constant del *Teetet* que les coses no són el que semblen: la dialèctica socràtica *sembla* segons com un mer exercici de refutació erística per bé que *no ho és*. L'acord que Teodor trobarà amb Sòcrates al centre del *Teetet* (176a3-4) es guanya precisament quan Sòcrates haurà deixat de dur la conversa per preguntes i respostes: es troba doncs –suposant que el Protàgores de la defensa tingui raó en dir que avançar per preguntes i respostes és la manera superior de fer quan qui conversa té *nous*– rebaixant les pretensions en la manera de procedir⁷⁵.

El *Teetet* és una defensa de Sòcrates respecte les múltiples confusions a què pot induir la seva manera de fer, la més òbvia de les quals és precisament la que representen els deixebles socràtics que en fan memòria des d'un text escrit. La memòria megàrica és l'evocació feta en paraula morta d'un mestre mort. L'escriptura platònica pretén, de forma agònica, recuperar la memòria viva del mestre, restablint la seva figura en un exercici

⁷⁴ Vegeu *Menó* 79e6-80b6.

⁷⁵ Senyal inequívoc de la manca de lucidesa de Teodor.

d'animació d'un cadàver vetllat pels socràtics de Mègara. Potser és per això que el diàleg comença i acaba fent referència a la mort⁷⁶.

e.3. Exhortació a un nou començament

Protàgores afegeix que, parlant convenientment, Sòcrates aconseguirà que els qui l'escolten vagin pel camí de la filosofia fugint dels que eren abans, afirmació ben significativa tenint en compte que es fa en presència de Teetet i Teodor.

El passatge resulta ser una apologia protagòrica de la filosofia socràtica i, per això mateix, aparentment contradiu l'ensenyament del mateix Protàgores. Els deixebles de Sòcrates, diu Protàgores, buscaran Sòcrates i l'estimaran i, odiant-se a si mateixos, s'esforçaran a esdevenir millors pel camí de la filosofia. Llegit literalment, hom reconeix als homes la capacitat de moure's autònomament per tal d'esdevenir objectivament millors, per tal d'alliberar-se (*apallagosi*) d'una situació més baixa –autonomia i millora objectiva que no s'adiuen a la doctrina de l'home mesura exposada ara fa un moment per Protàgores.

Amb tot, l'ambigüitat es manté fins al final. Perquè en la manera de dir protagòrica allò cap a què aniran els deixebles de Sòcrates si Sòcrates ho fa bé és Sòcrates mateix. No es diu que estimaran o que buscaran –posem per cas– el bé o la veritat: es diu que estimaran o buscaran Sòcrates! I allò que els mourà serà la manera de parlar de Sòcrates, els *lógoi* socràtics. ¿No podem entendre aleshores la situació a la manera protagòrica, i veure que Protàgores està donant consells a un savi –en el sentit protagòric– sobre com ha de manipular els qui el freqüenten per tal de moure'ls –no perquè es moguin ells– cap allò que Sòcrates mateix té per bo? Indubtablement, el text suporta *també* aquesta lectura.

Sigui com sigui, un cop restablerta la dignitat del *dia-lógos* socràtic la defensa reconduïx finalment la conversa a la temàtica que s'estava tractant: «Si, doncs –diu Protàgores–, obeeixes el que abans he establert, serà sense hostilitat ni ànim de brega sinó amb una

⁷⁶ La mort propera de Teetet només començar; la mort propera de Sòcrates en la seva darrera línia.

actitud ben pensant (*híleo te dianoía*) que condescendirà a examinar de veritat allò que he dit (*hos alethos sképsē tí pote légomen*), quan manifestava que tot es mou i que allò que és l'opinió de cadascú, això és [així] tant per a un home particular com per a una ciutat. I sobre aquesta base podrà examinar (*episképsē*) si saber i percepció són la mateixa cosa o coses distintes, però no podrà, com provaves de fer ara mateix, sobre la base de l'ús ordinari de les frases i els noms, com quan la gent vulgar (*hoi polloi*) els troba i els engega de qualsevol manera creant els uns als altres tota mena de dificultats (*aporías*)».

La intervenció de «Protàgores» acaba, doncs, tal com havia començat: amb la denúncia de la vulgaritat de l'erística en defensa d'una millor disposició en l'examen de les coses. El conjunt de la seva «Defensa» constitueix, aleshores, en suma, una acció de purificació respecte de l'ús pervers dels mots en què la conversa havia decaïgut.

Recuperats, d'aquesta manera, per l'antídot protagòric contra els mals de l'erística, el canvi d'interlocutor que és a punt de produir-se prepararà el moment d'una elevació cap a la temàtica de la virtut i de la saviesa. És ja a punt de sortir en escena el savi, el ben pensant, Teodor.